

ОДЕТЫЙ ЧЕЛОВЕК (К ПРОБЛЕМЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СЕМИОТИКИ ВЛАСТИ)

С. С. Аванесов

Томский государственный педагогический университет

Статья подготовлена в рамках проекта
«Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека»
при поддержке Российского научного фонда
(грантовое соглашение № 14-18-03087)

В статье исследована проблема семиотического соотношения тела и одежды с точки зрения реализации власти в межлической коммуникации. Рассмотрены основные функции одежды: адаптация, идентификация, суверенизация и манипуляция. Показано, что при манипулировании одежда приобретает инверсивный характер; при этом она превращается в средство воздействия и инструмент агрессии, в метод завоевания чужой воли. Тело, открываемое с помощью одежды, становится и рыночным товаром, и способом продвижения рыночного товара, активируя механизмы соблазна. В таком контексте по-новому ставится проблема женской эмансипации, а также акцентируется вопрос о «рассеянной» власти и семиотических механизмах её реализации в культуре. Семиотика власти предполагает, однако, не только прямой, но и обратный вектор власти: одежда может выражать собой и интериоризацию нормы, и экстериоризацию личной экзистенциальной позиции, существуя на пересечении семантики и прагматики. Именно от фундаментальной прагматической установки зависит тот вектор власти, который не только выражается, но и осуществляется посредством одежды в её соотношении с одетым/раздетым телом: либо это вектор насилия и подчинения себе чужой воли, либо это вектор удержания нормы собственной и чужой приватности, нормы самоорганизации и самоуправления.

Ключевые слова: визуальная антропология, визуальная семиотика, одежда, власть, манипуляция, норма, визуальное выражение, граница приватности.

DRESSED PERSON (ON THE PROBLEM OF ANTHROPOLOGICAL SEMIOTICS OF POWER)

Sergey Avanesov

Tomsk State Pedagogical University, Russia

The problem of the semiotic correlation of body and clothes from the point of view of the implementation of power in interpersonal communication is investigated in this paper. The main functions of clothes – adaptation, identification, sovereignization and manipulation – are reviewed in the text. It is shown that the clothes acquire inverse character by manipulating; at the same time it become in means of influence and aggression's tool, in the method of the conquest of another's will. The body which is opened by means of clothes becomes a tradable commodity, and the way to move goods market, activating the mechanisms of seduction. In this context, a problem of women's emancipation is formulated in a new way. Besides, themes of "scattered" power and semiotic mechanisms of its implementation in the culture are investigated. Semiotics of power implies, however, not only the direct but also the inverse power vector: clothes can express the internalization of norms and exteriorization of personal existential positions. Therefore, clothes are at the intersection of semantics and pragmatics. The vector of power, which is not only expressed, but also carried out through clothing in her relationship with the dressed / undressed body, depends on the fundamental pragmatic presupposition: either it is a vector of violence and the subordination of the will of others, or it is a vector of retention of their own and other people's privacy norm, of self-organization and self-management norm.

Keywords: visual anthropology, visual semiotics, dress, power, manipulation, norm, visual expression, privacy border.

Он ощупал своё волосатое тело,
Умастился елеем, уподобился людям,
Одеждой оделся, стал похож на мужа.

Эпос о Гильгамеше. Таблица II

Существование человека в культурно-коммуникативной среде означает его погружённость в семиотическую прагматику, что выражается для него не только в регулярном осуществлении процессов приёма, понимания и использования информационных сообщений, но и в «претерпевании» влияния извне, которое облечено

не в форму физического или прямого риторического насилия, а в «косвенные» или «мягкие» формы семиотического манипулирования. Эти последние суть такие знаковые (прежде всего – визуальные) сообщения, которые настроены на инициирование определённых поведенческих реакций адресата, в конечном итоге – на эффект подчинения адресата власти автора сообщения. При этом сам термин «власть» в общем культурно-семиотическом контексте можно понимать и в политическом [см.: Барандова, Воронцова 2014], и в антропологическом смысле (как влияние, оказываемое человеком на человека); ниже речь пойдёт исключительно о втором значении указанного термина.

Из всех «материалов», годящихся для создания знаковых посланий, самым доступным является сам человек в его видимой форме, иначе говоря – собственное тело человека. Так или иначе «оформленное» (одетое, украшенное, раскрашенное) тело может представлять собой и простое информационное сообщение, и сообщение-прескрипцию, и сообщение-манипуляцию. Дискурс тела, пробившийся в разряд элитных социо-антропологических трендов последнего времени благодаря упорному вниманию философствующих психоаналитиков и французских постмодернистов, закрепился в культурных и «культовых» практиках современности в формах моды, стиля, художественной темы и повседневной привычки («хорошего тона»). Очередной, и далеко не первый, ренессанс телесности заявил претензии на сногшибательное открытие: *человек есть плоть*. «Современному» человеку стало недостаточно об этом знать, теперь потребовалось это публично подтверждать. Плоть была выставлена напоказ, как в витрине. Став предметом забытой гордости, тело сейчас же обратилось в товар, предмет купли-продажи, а значит (как в случае с другими экономическими эквивалентами) – в средство подкупа, шантажа и манипуляции.

Между человеческим телом и средой с момента экзистенциальной катастрофы в Эдеме размещена одежда (см.: Быт 3:7, 3:21) – прежде всего как исключительно значимый *культурный* маркер. Одежду можно и нужно рассматривать, в частности, как предмет семиотического исследования, прежде всего – в русле прагматики. Если я выбираю, какую сегодня надеть одежду и обувь, ориентируясь на погоду, то я не совершаю никакого семиотически значимого действия; но если я делаю это, принимая во внимание прежде всего то, как я буду воспринят, допустим, начальником или любимой женщиной, то я совершаю семиотически значимый акт. Исследование одежды, переступив границы археологии и истории культу-

ры, давно превратилось в одно из направлений изучения визуальных коммуникаций в культуре. Семиотика одежды приобретает всё более респектабельный статус в поле визуальной антропологии: «исследования Бартом моды, распространяющиеся только на словесные обозначения, не исчерпывают тему одежды как средства коммуникации, достигшей пика формализации в семиотике *военной формы и облачений священнослужителей*» [Эко 2006, 512]. Мода артикулирует социально-историческую динамику, выполняя функции социальной маркировки и идентификации; она выступает в качестве «вторичного невербального кода, задействованного в коммуникации» [Петренко 2015, 79]. Одежда как зона контакта персонального тела и окружающей среды уже в силу этого своего медиального положения представляет собой значительный коммуникативный ресурс и заключает в себе богатые семиотические потенции.

Многочисленные функции одежды, как представляется, можно свести к четырём основным.

Во-первых, это функция *адаптации* – приспособления в внешнем (часто неблагоприятном) физическим и климатическим условиям, защиты от воздействий окружающей естественной среды.

Во-вторых, это функция *идентификации*, которая предполагает культурно-семиотическое функционирование одежды, выступающей в этом контексте как символ 1) социо-культурной локализации, 2) социального статуса, включая имущественное положение, политический ранг, профессиональную принадлежность, возраст и т. д., 3) гендерной позиции и, наконец, 4) в самом общем и, может быть, самом исходном смысле – как знак принадлежности живого существа к роду людей. Человек нуждается в самоидентификации в качестве, прежде всего, *человека*: эту базовую уверенность в человеческой специфичности как раз и обеспечивает наличие одежды, отличающей человека от зверя. И лишь при наличии одежды как таковой в роли фундаментального антропологического маркера становятся актуальными соответствующие *виды и разряды* одежды, указывающие на детали статуса, происхождения и этно-культурной традиции. Данная функция мифологически обозначена ещё в эпосе о Гильгамеше, где Энкиду из природного существа (зверя среди зверей) становится культурным героем, обретая одежду как признак человека [Хук 1991, 42]. Даже если одежда в её адаптивной функции оказывается излишней, её замещают иные способы антропологической маркировки, например, татуировка (как у бразильских индейцев): «Чтобы стать человеком, необходимо было

раскрасить себя; тот же, кто оставался в естественном состоянии, не отличался от животного» [Леви-Стросс 1984, 83].

В-третьих, это функция *суверенизации*, которая заключается в полагании наглядной демаркации между «своим» и «внешним», «тайным» и «доступным», когда одежда обозначает собой «пределы наготы» [Набоков 2010, 83] и выступает как граница приватности, ясно обозначенный фронтир интимности¹. Забота о своей одежде есть воспитанное в себе самом «уважение к приватной сфере» [Шлинк 2009, 9]. Одежда в данном случае отмечает собой границу персональной суверенности. Эта пограничность одежды часто заставляет её приобретать некоторые признаки «архитектурности». Речь идёт не об эстетической гармонии или соразмерности элементов одежды, не об их стилистической композиции, а об их семиотической нагрузке. Одежда может быть так «устроена» или так «сидеть», что наблюдателем она может быть воспринята и «прочитана» как своеобразный видимый текст о невидимом, как ряд намёков на её внутреннее «содержимое». Горан Петрович в одном из своих рассказов так описывает одеяния посетителей выставки: «Каждую деталь можно было рассмотреть в мельчайших подробностях: <...> крахмальные воротнички, <...> сдержанные галстуки, <...> шёлковые платочки в нагрудных кармашках, <...> строго отглаженные складки брюк, облегающие фигуру силуэты и водопады вечерних платьев, под лёгкими тканями которых угадываются волнующие формы – куда же ведут тесёмочки и кантики тонкого дамского белья, к чему прикасаются, куда углубляются...» [Петрович 2006, 134]. Таким же образом внешний вид архитектурного сооружения может нести сообщение о его внутреннем устройстве: карниз сообщает о межэтажном перекрытии, пилястры – о внутренних опорных столпах, расположение окон – о наличии лестницы и так далее. Но точно так же, как в архитектуре, внешние элементы одежды могут оказаться ложными знаками, вводящими в заблуждение относительно того, на что они намекают – и тогда граница оказывается не прозрачной, а маскирующей.

Наконец, в-четвёртых, – функция *манипуляции*, когда одежда выступает как способ приобретения и как прямое «орудие» власти, а не как её социально-политически обусловленный и наглядно представленный символ («форма», «униформа» и т. д.). Эта мани-

¹ Такое коммуникативно обусловленное отношение к одежде может сохраняться даже в ситуации временного отсутствия коммуникации. «Собственно говоря, в таком жарком климате вовсе не было надобности одеваться; но я стыдился ходить нагишом; я не допускал даже мысли об этом, хотя был совершенно один и никто не мог меня видеть» [Дефо 1997, 135].

пулятивная функция, в отношении к первым трём и в отличие от них, является *инверсивной*: тут одежда призвана не скрывать, а открывать тело, тем самым оказываясь в позиции отрицания себя самой. Одежда превращается в средство воздействия и инструмент агрессии путём инверсии: она не скрывает, а показывает. В этой функции одежда провоцирует человека не на одевание, а на раздевание, ибо именно таким представляется метод завоевания чужой воли.

При переносе акцента со второй на четвёртую функцию мы увидим, что функциональный вектор одежды изменяется от максимальной знаковой нагруженности – как символа высокого *конструированного* социального статуса – к минимализации как способу высвобождения *естественной* силы воздействия. Это воздействие имеет целью установить власть над тем, кто ему подвергается. Специфическую характеристику данного способа установления власти можно определить как *соблазн*. Тело, проступающее сквозь одежду и выступающее за её пределы, – это приманка, делающая «носителя» тела охотником, а всех прочих («реципиентов» тела) – его потенциальной добычей. Такая одежда формирует своеобразную «семиотику страсти», подразумевающую желание и власть [Петренко 2015, 81]. При этом важно понимать разницу между идентификацией и манипуляцией посредством одежды. Скажем, платье выступает, во-первых, как *гендерный* символ (как указание на социо-культурный статус её носителя: «женщина»), во-вторых, как *сексуальный* указатель (как знак биологического устройства: «самка»). Платье как *такое* есть знак женщины (гендерная характеристика); *соблазнительно* «устроенное» платье есть знак самки (половая принадлежность). Первое – культурный маркер, второе – инструмент власти.

Прогрессирующее отсутствие одежды становится всё более тождественным престижному одеянию. «Ясно, – пишет Умберто Эко, – что <...> в сравнении с одеждой на каждый день (которая служит тому, чтобы прикрывать тело) вечерний туалет, который женщин плохо прикрывает, а мужчин плохо скрывает, потому что, раздвигаясь сзади ласточкиным хвостом, подчёркивает живот, функционален, так как благодаря совокупности конвенций, которые он означает, вечерний костюм позволяет поддерживать определённые социальные связи, свидетельствуя, что тот, кто его надевает, подтверждает и сообщает свой социальный статус, что он согласен с определёнными нормами и т. д.» [Эко 2006, 274–275]. Открытая кожа при этом, согласно Бодрийяру, не есть «нашествие наготы

(и значит, желания)»; голая кожа выступает «как престижная одежда и вторичная резиденция, как знак или как отношение к моде», «как ещё одна грань в парадигме модной одежды» [Бодрийяр 2006, 169]. Но мода *захватывает*, а престиж *опьяняет*; субъект теряет свою волю и подчиняется конвенционально допущенному насилию этой одержимости модным и престижным. Потеряв голову, он теперь нуждается в регулярной «дозе» наготы и, более того, без этой «упаковки» не воспринимает никаких сигналов извне. Разоблачённое тело становится организующим принципом спроса и предложения. И здесь реальное и символическое меняются местами: реальным оказывается повсюду зашифрованная, но от того не менее действенная, *власть соблазна*, а символическим (игровым, декоративным) – всё социальное и культурное – как всего лишь «оболочка» естественности.

Выставленное напоказ тело, встроенное в «рыночный» контекст, есть предмет заинтересованного потребления (присвоения), а не объект отстранённого эстетического любования. В обществе тотального потребления рекламируется уже не столько *само* тело (и средства ухода за ним), сколько всё что угодно *посредством* тела. В названном контексте тело функционирует не как таковое, не как оно есть само по себе, а как инструмент или средство *для* иного (удовлетворения потребности, визуального или тактильного насыщения; завоевания власти). Если для «дикаря» быть голым естественно (дикарь *гол, но не раздет*), то для европейца – прогрессивно и даже революционно. Для цивилизованного человека раздеваться – значит «освобождать тело», «эмансипировать телесность» и т. п. Правда, эти революционные подвиги тут же оказываются встроенными в систему экономического потребления и наживы, предстают как элементы тотального социального шоу, превращаются в культурный миф. «Женщины, молодёжь, тело, высвобождение которых после тысячелетий рабства и забвения составляет поистине самую революционную возможность и, следовательно, самый основательный риск для любого установленного порядка, интегрированы и вновь объединены “мифом эмансипации”» [Бодрийяр 2006, 178]. Одежда, воспринимаемая и используемая как революционизирующий общество *растлительный покров*, неминуемо становится элементом системы тотального принуждения.

Обычная точка зрения на мифический характер эмансипации женщины состоит в следующем: «Безудержная эксплуатация женского тела в рекламе, в фильмах свидетельствует о том, что реальная женщина отеснена, забыта, что реальная эмансипация женщин

не произошла, она заменена массмедийной профанацией женского тела как знака сексуальности, а это отождествление женщины и секса является показателем её порабощения» [Самарская 2006, 261]. Это мнение верно лишь отчасти, а может быть, – неверно вообще. Полуодетая женщина реализует скорее роль охотника, чем жертвы. Давая мужчине «захватить» своё тело, женщина захватывает самого захватчика целиком. Порабощённый мужчина оказывается в полной зависимости от своей «вредной привычки» надевать доступное женское тело статусом универсального ключа ко всем каналам потребления. «Используя» раздетую женщину в качестве рекламной наживки для других мужчин, сам использующий находится под тем же самым влиянием раздетой женщины; здесь уже не важно, подвержен ли он сам лично физическому влечению к раздетому женскому телу, важно, что он уже признал очевидность и неизбежность именно такого воздействия, его непреложность, его автоматическую действенность в отношении мужчины как такового, а значит – и себя самого. Он сам включился в этот контекст, он подпал под влияние этого тренда. Он обезличился, он стал «как все», он растворился в общем хороводе.

Если одетое животное смотрится как пародия на человека², то раздетый человек – как пародия на Адама (или Еву) в Эдемском саду. Эта жалкая пародия на Эдем – следствие неосознанной тоски атомизированных субъектов по глубинной, экзистенциальной солидарности. Отсутствие личностной коммуникации в условиях социальной атомизации может компенсироваться лишь властными практиками, приобретающими всё более «полевые», «рассеянные» характеристики [ср.: Аванесов 2005]. Манипулятивная функция одежды в этом контексте очевидно логична; она организует индивидуализированных субъектов, вовлекая их в общее поле демонстрации плоти и телесной страсти. Навязываемый «общественным сознанием» выбор между удобством и сохранением достоинства в пользу удобства некорректен не только самим противопоставлением первого и второго; под удобством в одежде подразумевается в конце концов тенденция к лёгкости полного расставания с ней. Однако тело, ставшее публичным, теряет связь с личностью, становится имперсональным, превращается в анонимный манекен. Как Инанна, сняв с себя всю одежду, под взглядом своей сестры Эрешкигаль превратилась в хладный труп [Хук 1991, 14], так и женщина достигает власти лишь путём личностного самоотрицания в пользу

² Цирковой пудель у Набокова «выглядит в человеческих одеждах до ужаса, до тошноты жалким» [Набоков 2009, 19].

некоей «женской природы», манифестирующей и тиражирующей себя в её раздетом теле.

Отсюда возможны два вывода. 1) Либо власть – не мужская, а именно *женская* характеристика (женщина правит миром, а мужчина – исполнитель женских желаний), и тогда современная женщина лишь *остаётся собой* в своём манипулировании мужчиной посредством одежды; такая манипуляция в данном случае предстаёт как одна из *обычных* для женщины техник управления. 2) Либо, если это не так (то есть если власть, управление – не женская, а мужская характеристика), тогда современная женщина не остаётся собой, а *становится* мужчиной (т. е. субъектом и инстанцией власти), *изображая из себя* женщину, а на деле присваивая себе власть, отнимая её у мужчины, делая эту мужскую характеристику, наряду с прочими мужскими свойствами – силой, жёсткостью, рациональностью – *своей* характеристикой. В зависимости от того, к какой позиции мы склонимся, мы либо будем констатировать некие революционные изменения в социальном статусе женщины («визуальная эмансипация» и т. п.), либо признаем наличие плавной эволюции в границах обычного положения дел в антропологической сфере реализации власти, традиционно сосредоточенной на женской «стороне» культуры.

Террор обнажённости во всяком случае конституировался в своём инструментальном качестве, вошёл в *систему* властных воздействий с целью получения выгоды; это такая манипулятивная технология, которая *вошла в привычку* и потому уже не воспринимается в качестве технологии. Одежда, открывающая плоть, находится в полном соответствии с основной установкой западной культуры последних веков. Разгадывание всех загадок и объяснение (выведение на свет) всего тайного – вот суть этой установки. Тотальная имманенция представлена как желанная цель и в научном, и в литературном, и в практическом дискурсах. В этом тренде закономерно заявляет свои права и обнажение тела. Такая тенденция имеет не только этические, но и более широкие социо-культурные эффекты. Господствующий тренд в одежде (особенно женской, да и мужской тоже), к примеру, может восприниматься как агрессивная угроза традиционным ценностям морали и, следовательно, угроза идентичности, а потому может провоцировать «встречную» агрессию: борьба за шариат в исламских культурных регионах и в местах локального обитания мусульман, бесспорно, мотивирована в том числе и стремлением противостоять склонению к разврату со стороны «западной» моды.

В таком противостоянии реализуется культурный опыт восприятия одежды как наглядного выражения внутреннего состояния или душевного мира человека. Этот опыт имеет чрезвычайно богатую историю. В частности, ещё у Филона Александрийского – с его любовью к аллегорическому методу герменевтики – некоторые герои Библии именно благодаря своей одежде выглядят как анти-герои. Это касается, например, образа Иосифа Прекрасного. «Прообраз Христа в новозаветной типологии, он в интерпретации Филона – “проводник учения лабиринтоподобного и губительного” (*Quod det. rot.* 6); его пёстрая одежда служит символом хаоса в уме человека, не имеющего твёрдой философской почвы» [Саврей 2005, 296]. Прямым и наглядным совпадением одевания с внутренним состоянием является монашеское облачение, да и вообще облачение священническое. Оно означает, прежде всего, *власть* над самим носителем этого облачения; это знак *принятой* власти, и прежде всего – власти субъекта над своим телом. Такая одежда свидетельствует не о власти тела, распространяемой вовне, а о власти над телом, направленной внутрь, на себя самого.

Высочайшая степень такой «центростремительно» направленной власти принимается и оформляется как *схима*, визуально фиксируемая с помощью специфического одевания. Знаменательно, что эта предельная степень аскетизма и самоуправления обозначается тем же греческим словом (σχῆμα), что и «внешний вид» или «одежда». «Уже писалось, – отмечает В. Н. Топоров, – что эта тема воплощена и в соотношении древнегреческого *skhēma* – “вид”, “внешность”, “фигура”, “форма”, “схема” и т. п. как категории проявления знака <...> и заимствования из греческого *схима* как знака смерти для мира (ср. др.-греч. *skhēma* – “одежда”, “наряд”, между прочим, надеваемый и в несчастье, при таких выражениях, как *надеть схиму* (чёрное платье), сбросить, скинуть *схиму* и т. п., то есть, соответственно – принять знак и отказаться от знака, снять его с себя)» [Топоров 1991, 35]. Принять *схиму* (высшее монашеское послушание) означает буквально облечься в образ, принять вид, взять на себя знак, а ещё буквально – надеть одежду. «Дело в том, – пишет О. И. Генисаретский, – что слово “схема” в обыденном древнегреческом языке означало “одежду”, то, что мы на себя надеваем» [Генисаретский 2014, 275]. Знаковый характер одежды как внешней «схемы» внутреннего устройства был зафиксирован ещё в ранней патристической литературе, в частности, у Тертуллиана в его кратком трактате «О плаще». Этот текст – «защита плаща как новой формы или, уже в качестве метафоры, знаковой одежды.

<...> Производные от плаща существуют в виде монашеской одежды; христианством позже плащ был переосвоен» [Генисаретский 2014, 275].

Одевание созвучно деянию; «мы одеваемся делами, деятельностью»; σχήμα – «наша одежда», возникающая из того, «что мы делаем и как мы делаем» [Генисаретский 2014, 276]. Иначе говоря, одежда в своём конкретном *виде* выражает собой и интериоризацию нормы, и экстериоризацию личной экзистенциальной позиции, существуя на пересечении семантики и прагматики. Именно от фундаментальной прагматической установки зависит тот вектор власти, который не только выражается, но и осуществляется посредством одежды в её соотношении с одетым/раздетым телом: либо это вектор насилия и подчинения себе чужой воли, либо это вектор удержания нормы собственной и чужой приватности, нормы самоорганизации и самоуправления.

В заключение приведу небольшой текст из книги «Типикон»³, который имеет отношение к одежде как знаковой системе, выражающей внутреннее состояние и экзистенциальные ориентиры человека, добровольно принявшего власть над собой этих ориентиров. Типикон – собрание богослужебных и дисциплинарных (прежде всего – монашеских) правил; название книги (Τυπικόν) происходит от греческого слова τύπος, что означает и «вид», «форма», «знак», и «образец», «норма».

[Γλα ἁα.] Ὡ ὀδέждахъ ѿ ѿбѣщахъ, ѿ всей тѣлѣснѣи потребѣ.

Глаголю оубо ѿ пици монахъмъ рѣша бж҃еотвеннии отцы, добро єсть простое ѿ не издѣшнее изобрѣсти: по томуже ѿбраздѣ ѿ ѿдѣланіе имѣти нѣждно, ѿкоже великий велии въ поустныхъ своихъ словесѣхъ, тонкочатнѣ нѣкакѡ издѣетъ, ѿ подобающей вѣщѣи потребѣ монахѣ. Потребно єсть ѿ намъ прочнѣе силы снмъ оуставъмъ послѣдовати: лѣпо оубо єсть, єдиноѡ комуждо ѿ братїи двѣ одѣжды имѣти, єдинѡ вѣтхѡ ѿ кропанѡ, дрѣгдѡ же здравѡ, за єже премѣнѣтсѡ, ѿкоба же прочнѣе мѣстѡ рѣвнѣи творима єсть, ѿ паче инѣхъ єсть оубоєь кѡпѣсѡ, ѿкоже бж҃еотвеннии отцы повелѣша. Яце ли ѿ инѣа странѣ ѿбрѣтѣютсѡ, ѿ єсть малоцѣннѣиша, ѿ прѡста, ѿ нематѣжна, ѿ недѣкрасна, ѿ подобѣтъ оубоєнѣишее во вѣсѣмъ гонѣти. Такоже ѿ вѣрхнаа мѣнтѣи ѿ ницѣтнѣхъ ѿ простѣхъ болѣзѣ имѣти подобѣтъ, ѿкѡ да сдѣжатъ зѣмѣ, во видѣрѣ же ѿ внѣ: въ лѣтѣ бо не многѡ на потребѣ єсть, ѿкоже отцы повелѣвають. Такоже ѿ холѣвы

³ См. в свободном доступе: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1862>.

ѢДИНЫ, ꙗкоже бы нищѣтны сѣлѡ, дрѹгѡе же ѡдѣлѡніе на потребѣл зѣмнѣю: њ прѡсѣтѡ рещи, ꙗче чтѡ њно на потребѣл ѣсть тѣлѣсѣ. њ подоблѣтѣ ѡбрлзѡ нлшемѣ ѡ внѡтрѣ же њ внѣ: ѡблче во вѣемѣ, ꙗкоже речелѣ, хѣдѡе же њ еѣдѡе, њ ко Ѣднѡмѣ смѡтрѣнію, тѡчїю потребѣл њполнлюще. Сїе оѹбѡ оѹгѡдѡ ѣсть, њ во вѣемѣ клѡчлемое незлзѡрно. њ шлпкѣл ѡдклпѣл дѡлжно ѣсть њмѣтн Ѣднѣл, њ пллтъ њмѣцѣл покрѡбѣл, ꙗковѡ же ѣсть њ ѡдѣлѡніе, еѡце њ чтѡ њмѣтн.

Глава 39. Об одеждах и обуви, и о всех телесных потребностях⁴

Как о пище говорили божественные отцы, <что> монахам лучше избирать скромное и в умеренном количестве, – по тому же принципу необходимо относиться и к одежде, как в словах на Пост в некотором месте о всякой монашеской потребности проникновенно сообщает Василий Великий. Необходимо же и нам посильно последовать этим уставам. Пристойно каждому из братии иметь по две одежды: одну ветхую и штопаную, другую же целую, чтобы переодеваться, которая вместо рубища делается и, более иных <одежд>, легко приобретаема, как и божественные отцы повелевали. С другой стороны, они выглядят дешёво, просто, скромно, не пѣстро; и так надлежит во всѣм поступать подобным образом. Также и верхнюю мантию надлежит иметь из бедной и простой шерсти изнутри и снаружи, чтобы служила зимой; летом же требуется немного, как и повелевают отцы. Также и холевы⁵ одни, и чтобы были довольно убоги; другая же обувь на зиму; проще говоря, что требуется для тела. И надлежит нашему образу от внутреннего быть и внешнему: даже во всѣм, как говорится, бедное же и скудное, – для одной цели, только удовлетворяя необходимое. Это истине угодно и во всѣм достойно выглядит. И шапку необходимо иметь одну, и покрывало, <выполненное> из куска ткани, должно быть, как и одежда, таким же.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов 2005 – Аванесов С. С. Атомизация и власть // Вызовы времени и православные традиции. Томск, 2005. С. 270–274.
Барандова, Воронцова 2014 – Барандова Т. Л., Воронцова Е. А. Визуальная семиотика российской моды в процессе политических

⁴ Перевод диакона Романа Штаудингера.

⁵ Холевы, или калиги, – монашеская обувь.

- трансформаций // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2014. № 1. С. 41–60.
- Бодрийяр 2006 – *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Москва, 2006.
- Генисаретский 2014 – *Генисаретский О. И.* Структура и игра в множествах сообществ практик // Человек.RU. 2014. № 9. С. 265–286.
- Дефо 1997 – *Дефо Д.* Робинзон Крузо. Новосибирск, 1997.
- Леви-Стросс 1984 – *Леви-Стросс К.* Печальные тропики. Москва, 1984.
- Набоков 2010 – *Набоков В. В.* Король, дама, валет. Санкт-Петербург, 2010.
- Набоков 2009 – *Набоков В. В.* Машенька. Санкт-Петербург, 2009.
- Петренко 2015 – *Петренко В. В.* Мода в фокусе французской семиотики страстей // ПРАЕНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2015. № 1 (3). С. 78–83.
- Петрович 2006 – *Петрович Г.* Остров и окрестные рассказы. Санкт-Петербург, 2006.
- Саврей 2005 – *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Москва, 2005.
- Самарская 2006 – *Самарская Е. А.* Жан Бодрийяр и его вселенная знаков // Бодрийяр Ж. Общество потребления. Москва, 2006. С. 251–264.
- Топоров 1991 – *Топоров В. Н.* Др.-греч. *сѣт-* и др. (Знаковое пространство, знак, мотивировка обозначения знака; заметки к теме) // Балканские древности. Балканские чтения I: Материалы по итогам симпозиума. Москва, 1991. С. 3–36.
- Хук 1991 – *Хук С. Г.* Мифология Ближнего Востока. Москва, 1991.
- Шлинк 2009 – *Шлинк Б.* Другой мужчина. Санкт-Петербург, 2009.
- Эко 2006 – *Эко У.* Отсутствующая структура. Санкт-Петербург, 2006.

Материал поступил в редакцию 11.02.2016