

ботни,
длагают
следуя
казыва-

ков сва-
бытова-
рование
данном
ик») и
с этим
к «бла-

дов сва-
орядовой
ными и
утка»),
«пря-
и в раз-
влишник
ровай»,
семей-
дарных

A. K. Баубурин

Семиотический статус вещей и мифология

Проблема «вещь — миф» может быть рассмотрена в разных планах в зависимости от того, какое содержание вкладывается в эти понятия. Под мифом обычно понимается словесный текст, но наряду с этим существует понимание мифа как мировоззренческой схемы, как системы представлений о строении мира («модель мира»). Первое и второе значения понятия «миф» соотносятся между собой как план выражения и план содержания, причем словесный текст является лишь частным случаем реализации модели мира (т. е. мифа во втором значении) наряду с другими текстами культуры. К числу последних относится и «вещь», если в этот термин вкладывается не только прагматический, но и семиотический смысл. Его описание является основной задачей данной статьи.

1. Вопросы соотношения вещи и мифа в привычном значении этих терминов входят в число традиционных сюжетов этнографических исследований.¹ При этом нетрудно заметить, что в качестве объекта изучения, как правило, выбираются те предметы, знаковый характер которых вполне очевиден. В набор таких вещей обычно входит обрядовая утварь, пища, ритуальные постройки, церемониальные костюмы, маски и другие предметы, отмеченные в сфере сакрального.² Вещи бытового и хозяйственного назначения для подобных целей привлекаются редко, что существенно обедняет картину воссоздаваемого облика культуры или ее фрагментов. Между тем еще в 1937 г. П. Г. Богатырев на примере национального костюма Моравской Словакии показал, что в принципе любая вещь обладает не одной функцией, а целым набором, пучком функций, среди которых есть и практические, и символические. «Возьмем, например, деревенские постройки, — писал П. Г. Богатырев в заключение своего исследования. — Наряду с практическими функциями, которыми обладает деревенский дом и его детали, мы обнаружим здесь и ряд дру-

¹ Токарев С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры. — СЭ, 1970, № 4, с. 4.

² См., напр.: Абрамзон С. М. Предметы культа казахов, киргизов и каралпаков. — В кн.: Материальная культура народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978 (Сб. МАЭ, т. XXXIV); Березкин Ю. Е. Росписи культового содержания на сосудах маска (Перу). — В кн.: Из культурного наследия народов Америки и Африки. Л., 1975 (Сб. МАЭ, т. XXXI); Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов. Л., 1949 (Сб. МАЭ, т. X); Жуковская Н. Л. Мандала как предмет ламаистского культа. Л., 1973 (Сб. МАЭ, т. XXIX); Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. Л., 1979; Прокофьев Е. Д. Энецкий шаманский костюм. Л., 1951 (Сб. МАЭ, т. XII); Ревуненкова Е. В. Магические жезлы батаков Суматры. — Там же, 1973, т. XXIX; Суслова И. В. Головные украшения китаянок и их символика. — В кн.: Одежда народов Зарубежной Азии. Л., 1977 (Сб. МАЭ, т. XXXII), и др.

гих функций — эстетическую, магическую, функцию региональной и словной принадлежности и другие. Крестьянский дом является не только вещью, но и знаком. В некоторых областях уже издали, только на основании внешнего вида дома, мы можем определить национальность владельца, его экономическое и социальное положение и т. д.».³

У этого вопроса есть и другая сторона. Наряду с игнорированием «знаковости» вещей игнорируется и «вещность» знаков. Такой подход при котором действует принцип или — или (или «вещь», или «знак» до сих пор остается господствующим в практике и этнографических, семиотических исследований. Несколько сильна эта своеобразная магдоминирующей функции, можно судить по музеиным экспозициям, в которых культура народа представлена в виде «функциональных блоков: одежда, жилище, пища, религия, верования и т. п. При распределенном экспонатов по рубрикам учитывается лишь одна из функций, причем как правило, утилитарная. В том случае, если предмет не идентифицируется с точки зрения его бытового применения, он или вовсе не выставляется, или помещается в раздел «верования», «религия», «обряды», лишний раз подтверждает известное среди археологов определение понятия «ритуальные предметы» Г. Чайлдом как «научное выражение то что мы не знаем, для чего они предназначались».⁴ Характерно, что да в этом шутливом замечании проявляется стремление найти в предмете единственный смысл, лежащий вне сферы ритуала. Вместе с тем отсечение предметов с нераспознанной функцией к области мифа и ритуала в определенной мере безошибочно хотя бы потому, что практически любая вещь несет информацию и об этой сфере благодаря некоторым свойствам, о которых речь пойдет ниже.

2. Всякая модель культуры содержит в себе разделение явлений окружающей человека действительности «на мир фактов и мир знаков». Это разделение не абсолютно, так как всегда существуют объекты, занимающие промежуточное положение (так называемые квазисемиотические явления), к числу которых принадлежат элементы «материальной культуры». При вхождении в некоторую семиотическую систему (например, ритуал, этикет) они осознаются знаками, при выпадении из системы — вещами. Другими словами, такие явления потенциально могут быть использованы и как вещи, и как знаки.⁵ В зависимости от того, какие свойства актуализируются («вещность» или «знаковость»), они приобретают тот или иной семиотический статус, т. е. занимают определенное место на шкале семиотичности явлений, искусственно созданной человеком. Таким образом, семиотический статус вещей отражает конкретное соотношение «знаковости» и «вещности» и соответственно символических и утилитарных функций. Его «величина» прямо пропорциональна «знаковости» и обратно пропорциональна «вещности». Динамичность нас явлений он колеблется в широком диапазоне, от вещей, знаковые свойства которых стремятся к нулю, до собственно знаков — вещей с наивысшим семиотическим статусом.

³ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 3. Впервые работа «Функции костюма в Моравской Словакии» была опубликована отдельной книгой на словацком языке в 1937 г.

⁴ Чайлд Г. Древнейший Восток в свете новых раскопок. М., 1956, с. 276.

⁵ Лотман Ю. Статьи по типологии культуры. Вып. 1. Тарту, 1970, с. Ср. разделение на «природу» и «культуру» в концепции К. Леви-Стросса.

⁶ О свойствах вещей, которые объективно дают возможность использовать в качестве знаков, см.: Пятигорский А. М. О некоторых теоретических проблемах семиотики. — В кн.: Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с. 187—191.

Человек постоянно занимается определением семиотического статуса окружающих его вещей. Это проявляется, в частности, в обыденных представлениях о том, насколько значима та или иная вещь, т. е. насколько велика ее способность символизировать нечто более важное, чем она сама. Как и всякая классифицирующая деятельность универсального характера, процесс определения семиотического статуса автоматизирован и происходит, как правило, на подсознательном уровне. В качестве одного из случаев осознания семиотической неравноценности вещей можно рассматривать применяемую по сей день в ряде научных дисциплин (в том числе и в этнографии) схему распределения объективированных элементов культуры между сферами так называемой «материальной» и «духовной» культуры. Тот факт, что одни вещи (например, орудия труда) включаются в область «материальной культуры», а другие, не менее материальные (например, предметы культа, различного рода изображения), — в область «духовной культуры», свидетельствует прежде всего о том, что им приписывается различный семиотический статус. Очевидно, что вещи, относимые к сфере «материальной культуры», расцениваются как обладающие низким семиотическим статусом, в то время как предметы, включаемые в «духовную культуру», наделяются высоким семиотическим статусом. С этой точки зрения «материальную культуру» можно понимать как зону пониженной семиотичности, а «духовную культуру» — повышенной. Следует, однако, заметить, что в этом случае определяется некий усредненный, «нормативный» семиотический статус предмета, который складывается из оценок нашего опыта оперирования подобными вещами. Показательно, что в каждом конкретном случае применения диахотомии «материальная» vs «духовная культура» обнаруживается ряд предметов, «не вписывающихся» ни в ту, ни в другую область. Принципиально сходная ситуация наблюдается и в случае применения более дифференцированных «морфологий культуры».

Определение семиотического статуса вещей во многом зависит от позиции исследователя, который может быть значительно удален от реальной картины функционирования вещей во времени, пространстве и культурном контексте. Другими словами, семиотический статус одной и той же вещи может существенно изменяться во времени, быть различным для разных этнических объединений и изменяться в зависимости от ситуации.

3. Рассмотрим некоторые особенности изменения семиотического статуса вещей в диахронии.

В соотношении практических и символических функций и соответственно материальных и духовных нужд первые из них нередко рассматриваются как необходимые, первичные, а вторые — факультативные, вторичные. История культуры сама по себе является опровержением такой точки зрения, ибо «мы не можем указать ни на один человеческий коллектив на протяжении многовековой истории людей (если этот коллектив обладал минимальной устойчивостью и не был погибающим — фактически уже мертвым!), который не имел бы текстов, специального поведения, осуществляемого специальными людьми или всем коллективом в специальное время для обслуживания особой культурной функции». ⁷ Необходимым оказывается удовлетворение потребностей в накоплении информации, ее хранении и обработке. Человек, очевидно, всегда «включен в два процесса: во-первых, он выступает как потребитель материальных, вещных ценностей, во-вторых — как аккумулятор информации. Обе эти стороны жизненно необходимы. Если для человека как биологиче-

⁷ Лотман Ю. Указ. соч., с. 4.

ской особи достаточно первой, то социальное бытие подразумевает «наличие обеих».⁸ Отсюда следует, что соотношение «вещности» и «знаково сти» не предполагает постановки вопроса, «что первично, а что вторично», в силу комплементарности этих свойств (как левое—правое верх—низ и т. п.). Данное обстоятельство заставляет настороженно отнестись к тем гипотезам, в соответствии с которыми происхождение вещей связывается исключительно с практическими или исключительными символическими потребностями человека. Предмет становится фактом культуры только в том случае, если он соответствует и практическим, и символическим требованиям. В этой связи представляется, например, глубоко верной мысль А. Леруа-Гурана о том, что только с приятием жилища символического значения можно в строгом смысле говорить о специфически человеческой форме освоения пространства (в отличие от «периметра безопасности», который есть и у животных).⁹

Искусственно созданный культурный символ может войти в универсальную классификацию, основным свойством которой является усиленный характер связи между классифицируемыми реалиями и соотносимыми с ними социальными категориями, только в том случае, если он своим функциональным и структурным свойствам удовлетворяет требованиям системы.¹⁰ Любопытно, что в принципе аналогичные соображения в связи с включением вновь созданного фольклорного текста в существующий корпус текстов были высказаны в конце 20-х годов П. Г. Богатыревым и Р. О. Якобсоном (так называемая «цензура коллектива»). Произвольный характер устанавливаемых в процессе классификации деятельности связей влечет за собой ряд последствий, среди которых следует отметить в свою очередь произвольность отбора классифицируемых реалий. Используемые в этих целях, например, животные не обязательно должны иметь хозяйственное значение. Важно лишь, чтобы отражали соотношение социального и природного.¹¹ Иными словами, зоические свойства объектов окружающего мира могут никак не сопоставляться с их знаковой ролью. В качестве примера можно привести называемое «культурное меню» человека, которое сформировалось благодаря ритуальным запретам на вполне съедобные растения, животные, другие продукты (ср. хотя бы неупотребление в пищу съедобных гр

⁸ Там же, с. 5.

⁹ Leroi-Gourhan A. *Le geste et la parole*. T. II. Paris, 1965, p. 140.

¹⁰ Впервые на эти вопросы обратили внимание лингвисты, члены Пражского кружка Н. С. Трубецкой и Р. О. Якобсон. Разрабатывая фонологических различительных признаков, Н. С. Трубецкой пришел к выводу о характере экспрессивных фонологических средств, которые и диктуют интересований лингвиста, занимающегося функциональной структурой речи, в чистоте от безусловных, т. е. физиологически обусловленных различительных признаков (Трубецкой Н. С. *Основы фонологии*. М., 1960, с. 24). Точно так же по мнению П. Г. Богатырева (близкого по своим идеям к Пражскому лингвистическому кружку), этнографа должны интересовать в первую очередь не универсальные свойства вещей (по отношению к одежде это, например, защитная функция), а те, которые имеют произвольный, непосредственно не выводимый из самой вещи характер. Известно, что эти идеи во многом предвосхитили теорию Стросса о возникновении архаических классификационных систем, и в частности тотемизма, описанную им в терминах различия Природы и Культуры как чистое соответствие двух серий явлений, одна из которых принадлежит сфере культуры, а вторая — сфере Природы. Подробно об этом комплексе вопросов см. Огурцова Б. Л. П. Г. Богатырев о знаковой функции костюма. — В кн.: *О знаковых системах*. VII. Тарту, 1975, с. 23—25.

¹¹ Bogatyrev P., Jacobson R. *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*. In: Jacobson R. *Selected Writings*, vol. IV. The Hague—Paris, 1962, ch. 5; Wor

¹² Lévi-Strauss C. *Le Totemisme aujourd’hui*. Paris, 1962, ch. 5; *The Structure of Myth and Totemism*. London—N. Y., 1967, p. 143—146.

у ряда народов Европы, Азии, Америки). Показательно, что создание вещей преимущественно практического (с нашей точки зрения) назначения еще совсем недавно (в конце XIX—начале XX в.) увязывалось с целям комплексом представлений ритуально-мифологического характера. При этом выбор материала, формы, места, времени и технологии подчинялся соответствующим сериям ограничений, далеко не всегда соответствовавшим практическим соображениям. Приведу конкретный пример. Выбор деревьев для строительства дома у восточных славян проходил по своего рода программе, основанной на различении некоторых признаков, существенных для успешного выполнения этой операции. Механизм различия действовал по принципу: запрет/разрешение, причем система запретов (как и в других случаях) являлась определяющей. К запрещенным для строительства деревьям относились прежде всего так называемые «священные деревья». В их числе были как одиночные деревья, так и целые рощи (особенно часто встречавшиеся на Русском Севере), отмеченные тем, что выросли на месте заброшенного кладбища, разрушенной церкви, часовни или на могиле. Эти деревья приобретали священный характер в связи с сакральностью места, на котором они росли. С другой стороны, существовали рощи, которые своей сакральностью определяли характер окружающего пространства. К ним относились рощи с необыкновенно старыми или высокими деревьями.¹³ Любопытно, что запрет распространялся на любые старые деревья, которые, по мнению крестьян, должны были умереть «своей» (естественной) смертью,¹⁴ что связано, по-видимому, с отмеченностью возрастного ранга в религиозно-мифологической системе, где «старший», «главный» и «сакральный» обычно находились в отношении синонимии. Запрещалось использовать в этих целях и молодой строевой лес («молодик»).¹⁵ К числу непригодных относились так называемые «проклятые деревья», и прежде всего осина («на ней удавился Иуда»), а местами (например, в Тверской, Харьковской губ., у бухтарминских старообрядцев) ель и сосна.¹⁶

В Белоруссии запрещалось рубить сухие деревья. Следствием нарушения этого запрета считались так называемые «сухоты», от которых будут страдать жильцы вновь построенного дома (ср. образ сухого дерева в различного рода присушках в связи с распространенным мотивом сухоты, имеющем важнейшее значение в структуре не только славянского, но и индоевропейского мифа). Кроме этих признаков, являющихся по сути дела абстрактными классификаторами, существовал ряд более частных. Н. Я. Никифоровский приводит белорусские запреты использовать деревья с наростом («гуз»), ибо у жильцов будут «кылдуны» (колтуны); деревья «с пристоем» — «хозяйская дочь-девушка родит дитя» и т. п.¹⁷ К специфическим (и не совсем понятным) следует отнести представления о так называемых «буйных деревьях», различить которые могут лишь

¹³ См., напр.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 279—280. Однако, например, деревья, выросшие на месте бывшей часовни, можно было использовать только на постройку новой церкви или на поправку старой часовни (Орл. губ.).

¹⁴ Ср., с другой стороны, существовавший у белорусов запрет использовать для строительства деревья, поваленные бурей, т. е. умершие не своей смертью. В этой связи представляет большой интерес перенос представлений о двух типах смерти (реконструированных Д. К. Зелениным и находящих в последнее время подтверждение в ряде других культур) на растительный мир.

¹⁵ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легенды и сказания ... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897, с. 134.

¹⁶ Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937, с. 43; Максимов С. В. Указ. соч., с. 287.

¹⁷ Никифоровский Н. Я. Указ. соч., с. 134—135.

люди, обладающие специальными познаниями. «Такое дерево, срубленное и попавшее между другими бревнами в стены и ких причин рушит все строение и обломками давит насмных и недогадливых хозяев. Даже щепа от таких бревен, пса зла лихим человеком, ломает и разрушает целые мельницы» «росовые» деревья белорусов, сербские «съеновит», «прокудлы коми и т. п., последствия вырубки которых представлялись тельно такими же).¹⁹ В дополнение к сказанному укажем использовавшиеся в тех же классификационных целях, напр. стройку не годится дерево, упавшее «на полночь», или завалившееся при падении за другие деревья), так как в доме будильцы, и т. п.²⁰

Как мы видим даже из такой неполной сводки запретов, ция деревьев на пригодные для строительства и непригодны к фактам скорее социального, а не собственно «строительства, так как не все потенциально пригодные для строительства расцениваются как таковые (ср. указанное выше разделение «ное» и «несъедобное»).

С точки зрения рассматриваемой проблематики исключительность представляемых разысканий в области мифологических древнейших ремесел и технологических процессов. Нерасчлененный характер ранних представлений, связывавших в единую систему разнородные явления и процессы, был обнаружен при изучении фрагментов этой системы. По отношению к словесным и некомпонентам обряда это проделал, как известно, А. Н. Весчий разыскания продолжила О. М. Фрейденберг (тождество с действиями, имеющими единую семантику, «словесный поединок» части А. А. Потебня (особенно в плане связи мифа с языком) следнее время эти взгляды нашли блестящее развитие в работах Иванова и В. Н. Топорова.²⁴ Другим важным направлением

¹⁸ Максимов С. В. Указ. соч., с. 287.

¹⁹ Зеленин Д. К. Указ. соч., с. 41—43. По отношению к «буиным» существенным для их смысла могли оказаться такие значения слов: «церковная ограда», «кладбище» (Псковск. губ.), «межа», «грань» в связи негативной семантикой границы. См. подробно: Ларин Б. А. 1) Об семантической структуре слова (яр—юр—буин). — В кн.: Из истории сказаний. Л., 1956, с. 78—79; 2) Из истории слов. Буй — погост. — В кн.: (родных говорах Русского Севера. Л., 1962, с. 6—7; см. также: Толстая Славянская географическая терминология. М., 1969, с. 103).

²⁰ Костров Н. Народные приметы крестьян — старожилов Миасского округа. — Зап. Сибирского отдела РГО, 1856, т. II, Смесь, с. 17; Никольский Н. Я. Указ. соч., с. 134—135.

²¹ Веселовский А. Н. 1) Три главы из исторической поэтики 1894, № 5; 2) Историческая поэтика. Л., 1940.

²² Фрейденберг О. 1) Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936; 2) Математика древности. М., 1978.

²³ Потебня А. А. 1) О связи некоторых представлений в языке 1914; 2) Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.

²⁴ См.: Иванов В. В. 1) Древнеиндийский миф об установлении параллели в греческой традиции. — В кн.: Древняя Индия. М., 1964; 2) Мифотики в кибернетическом исследовании человека и коллектива. — В кн.: Кибернетическая структура научного познания. М., 1965; 3) Очерки по истории в СССР. М., 1976; 4) Происхождение семантического поля славянских слов, имеющих дар и обмен. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Интерференции и языковых контактов. М., 1975; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Топоров В. Н. 1) О структуре некоторых архангельских текстов, соотносимых с концепцией «дерева». — Труды по знаковым системам, V. Тарту, 1971; 2) О космических источниках раннеисторических описаний. — Труды по знаковым системам, VI. Тарту, 1973.

синкремизма оказалась теория обобщенного обмена, в который, кроме вербальных компонентов (обмен репликами, загадками и т. п.), входили другие виды обмена, вплоть до обмена ритуальными животными, продуктами, женщинами (см. работы М. Мосса, К. Леви-Страсса, А. М. Хокарта, А. Я. Гуревича и др.).²⁵ Ситуация обмена (ср. такие его ритуальные воплощения, как потлач или обмен подарками на свадьбе), как неоднократно подчеркивалось, имеет одновременно социальное, утилитарное, религиозное, экономическое, юридическое и другие значения и в то же время не является исключительно экономическим или исключительно юридическим актом.²⁶ Прекрасным примером функциональной нерасчлененности могут послужить так называемые «беседы» («супрядки», «кастушки», «досвитки»), сохранявшиеся у восточных славян вплоть до самого последнего времени. На «беседе» в единое целое сливались элементы различных видов деятельности: прядение, пение, приготовление пищи, ухаживание, обмен подарками, ритуальное воровство и т. п. Эти и другие данные (ср., например, камлание шамана) позволяют предположить, что «развитие знаковых систем, используемых в человеческом обществе, и других систем обмена (включая экономические системы, регулирующие брачные обмены) осуществляются путем их дифференциации из единой синкремической знаковой системы, совмещавшей эти различные функции, хотя это не исключает существования параллельно функционировавших и взаимодополнительных кодов (акустического, оптического и т. п.), посредством которых кодировались знаки этой синкремической по своей функции системы».²⁷

С учетом результатов, полученных при изучении различных проявлений синкремизма, в новом свете предстает технологическая сфера деятельности человека. Технология сравнительно поздно выделилась в самостоятельную область. До ее выделения технологические процессы входили в общую космологическую схему, являясь как бы своеобразным продолжением операций по символическому созданию или воссозданию вселенной.²⁸ Процесс преобразования исходного материала в конечный продукт на этой стадии можно рассматривать как серию ограничений, накладываемых на материал (в широком смысле, т. е. приданье необходимой формы, свойств и т. п.), и соответственно серию включений в модель мира. Это возможно потому, что структурирование материала подчинялось правилам, имеющим социальный, а не только технический смысл. В результате конечный продукт приобретал (в той или иной мере) черты космической схемы, т. е. становился ее моделью, «микрокосмом». Исследования, проведенные с учетом семантики технологических процессов, сопровождавших строительство дома, постройку корабля, шитье одежды, создание утвари и т. п., на материале разных (и во времени, и в пространстве) этнических традиций, позволяют говорить об универсальном характере корреспонденций между создаваемой вещью, строением человеческого тела и представлениями о структуре вселенной.²⁹

²⁵ Mauss M. *Sociologie et anthropologie*. Paris, 1950; Lévi-Strauss C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, 1967; Hocart A. M. *Kings and counsellors*. Cairo, 1936; Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье. — В кн.: Средние века, М., 1968, вып. 31.

²⁶ Lévi-Strauss C. *The Elementary Structures of Kinship*. London, 1969, p. 52.

²⁷ Иванов В. В. Очерки по истории семиотики в СССР, с. 55.

²⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Проблема функций кузнецов в свете семиотической типологии культур. — Матер. Всес. симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974, с. 88.

²⁹ Байбурин А. К. Русские народные обряды, связанные со строительством жилища. Автореф. канд. дис. Л., 1976; Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китай-

Исключительно важные результаты в этом направлении дание лексики и специальных технологических («операционных») стов. В частности, было обнаружено родство индоевропейских древнейших ремесел (плотницкого, кузничного дела, ткачества) и терминов, относящихся к области искусства (в частности), которое, таким образом, осмыслилось как часть или как единство ремесла (ср. греч. *tékhē* «искусство», «ремесло», связанное с *takš* — «мастерить», «плотничать» и слав. **tesati*, рус. *тесать*, «плотник»; ср. также два ряда значений у др.-инд. *kavi* — с: *къзнь* («искусство») и **kovati* и других индоевропейских терминах, менявшихся для обозначения выковывания каких-либо предметов,раженной магической функцией и создания произведений искусства. С другой стороны, весьма показательно осмысление других предметов (в первую очередь социального характера) в формулах и выражениях технологического характера (ср., например, «квашня при а всходу нет» — о бездетном замужестве и т. п.).

Тексты с казалось бы исключительно pragматической функции ссылающиеся процесс обработки, изготовления вещей (ср., наприм. ские загадки о горшке, описывающие в иносказательной форме. дии изготовления горшка и его дальнейшей «жизни»), при бли рассмотрении обнаруживают смысл в сакральной, мифологической Т. В. Цивьян, предпринявшая анализ одного из таких текстов (рум «Повести конопли»), отмечает, что «сохранение „бытовой“ информации среди прочего поддерживается тем, что операционные тексты включены в корпус сакральных текстов, описывающих модель мира. Из этих текстов (или текст) могут получать особую степень сакральности вспять специально мифологическими. В этом случае они играют роль: 1) являются образцами текста как такового; 2) передают практическую информацию; 3) презентируют определенную мифологию. Последнее применительно к «Повести конопли», по мнению Т. В. И связано с мотивом получения чудесной силы и соответственно с лежащим в основе этого мотива практикой приготовления галлюциногенов теней, и в частности из конопли. При этом особый интерес вызывает факт, что произнесение текста входит в технологию их приготовления: «как дополнительное средство очищения: „фильтр молитв“, приме-

ский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. К семиотической интерпретации коровайных обрядов у белорусов. — Труды по знаковым системам, III. Tari Cunningham Clark E. Order in the Atoni House. — In: Right and Left. on Dual Symbolic Classification. Chicago—London, 1973; Pelly Usman. S. Aspects of the Bugis Ship and Shipbuildings. — Journ. Steward Anthr. Soc., № 2; Adams M. J. Style in Southeast Asian Materials Processing: Some Considerations for Ritual and Art. — In: Material Culture. Styles, Organisation and Development of Technologie. St. Paul—N. Y.—Boston, 1977; Wasilewski J. S. Kulturalne przestrzenie w kulturze koszowniczej. Analiza przestrzenna juryty mongolskiej. Ethnografia Polska, t. XXX, zesz. 1.

³⁰ Примеры собраны в кн.: Schmidt R. Dichtung und Dichtersprache im germanischen Zeitalter. Wiesbaden, 1967. Подробно об этих терминах, особенно в связанных мифологемами, как выковывание языка, свадебных атрибутов (венец, и т. п.) и самой свадьбы в связи с ритуальной функцией кузничного ремесла: Иванов В. В., Топоров В. Н. Этимологическое исследование семантических групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов. — В кн.: Славянские языкоизучение. VII Междунар. съезд славистов. Клады советской делегации. М., 1973; Иванов Вяч. Вс. Очерки по истории миологии в СССР, с. 46—48 и др.

³¹ Цивьян Т. В. «Повесть конопли»: к мифологической интерпретации операционного текста. — В кн.: Славянское и балканское языкоизучение. Кафедра восточнославянских параллелий. Структура балканского текста. М., 1977,

2947c

ный способ сакрализации операционного текста — текст описывает процесс, частью которого он является».³² Характерна и судьба этого растения, точнее, отношения к нему со стороны мифологов. Хозяйственная роль кононги заслонила ее мифологию, и она не попала в современные мифологические и фольклорные справочники.

Вычленение из синкретической системы различных видов человеческой деятельности, их специализация сопровождалась уменьшением роли сакральных представлений и соответственно увеличением удельного веса производственных, инструментальных аспектов этой деятельности, что повлекло за собой существенные изменения в структуре семиотических систем, используемых в обществе.³³ Знаки и знаковые системы в свою очередь стали более специализированными. Граница между семиотическими и квазисемиотическими явлениями становится все более отчетливой. Семиотический статус вещей довольно резко снизился к настоящему времени. Один из рефлексов этого процесса видится в распространенной среди этнографов точке зрения, согласно которой этническая специфика на современном этапе перемещается из сферы «материальной культуры» в область «духовной культуры». Однако точнее было бы говорить о перемещении этнографичности в сферу pragmatики и синтаксики. В самом деле, в условиях стандартизации резко повышается семиотический статус вещей, прежде всего за счет этнических особенностей их использования, правил их сочетаемости, которые значительно более устойчивы, чем сами вещи.³⁴ Кроме того, семиотический статус одной и той же вещи у разных народов может быть неодинаков. Другими словами, вещам может быть присвоен различный этносемиотический статус. Известно, например, что семиотический статус украшений в Индии гораздо выше, чем в Европе. По свидетельству Л. А. Мерварт, показаться на глаза посторонним индийской женщине скорее можно без одежды, чем без уборов: «Глядя на белую женщину, идущую по улице гораздо более одетою, чем ее индурская сестра, но без украшений, индус часто высказывает мнение, что ей должно было бы быть стыдно ходить по городу или деревне такой головой».³⁵ Семиотический статус пищи у французов выше, чем у русских; японская чайная церемония более ритуализована, чем английское чаепитие и т. п. Более того, различные социальные, конфессиональные и другие группы одного и того же народа неодинаково семиотизируют мир вещей. Так, для старообрядцев Козмодемьянского у. Казанской губ. карди, которые в то время (конец XIX—начало XX в.) носили чиновники, почтились за «антихристовы знамения».³⁶ Количество примеров можно легко увеличить. Однако и приведенных достаточно для утверждения необходимости учета этносемиотического статуса вещей, особенно в исследованиях сравнительно-типологического плана.

³² Там же, с. 309.

³³ Снижение роли руки, с которой антропологи непосредственно связывают возникновение знаковых систем (ср. эксперимент Кашинга, которому отводится особая роль в формировании этого предположения — см.: Иванов В. В. Очерки по истории семиотики..., с. 30—31), изменение характера ручного труда, передача производственных функций механизмам, по мнению А. Леруа-Гурана, повлекли изменение в соотношении оптического и акустического кодов (Legoi-Gouignap A. Op. cit., p. 52—56). В частности, с «экстерiorизацией мозга» и утратой так называемых «ручных понятий» может быть связано возникновение нефигуративного искусства.

³⁴ Ср. сходные соображения А. О. Вийреса в статье «Выражение этнической специфики в сфере материальной культуры» в кн.: Методологические проблемы исследования этнических культур» (Ереван, 1978, с. 49—50).

³⁵ Мерварт Л. А. Указ. соч., с. 165.

³⁶ Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива имп. Русского географического общества. Т. II. Пг., 1915, с. 496.

4. Обратимся к ситуационному изменению семиотического Суть такого изменения в значимом нарушении прагматики, т вещь используется не в соответствии с ее практическими функцией пример, топор, прислоненный к дверям дома в русской деревне что хозяев нет дома, и т. п.). Знаковый эффект достигается за нения характера связей между вещами, вхождения вещей в новый контекст. В результате вещь превращается в знак, облада которой семантикой, не выводимой непосредственно из самой как значение возникает при соотнесенности знака с объектом ектами), находящимся за пределами данной знаковой системы. системы, между которыми возможны перекодировки, должны личными по своей природе (обращение к знаковым системам, вующим данной или обусловившим ее появление, может указат торы, повлиявшие на происхождение интересующих нас объект на их семантику).³⁷ С этой точки зрения особенно эффективно ление таких систем, как «материальная культура», с одной ст мифология, ритуал — с другой.

Один из наиболее интересных способов изменения семиотического статуса объекта, используемого обычно в бытовых, хозяйственных, — включение его в ритуальный контекст. Для ритуала вообще повышенная роль оптического кода по сравнению с об жизнью. «Язык» вещей оказывается более приспособленным к ритуальной информации, нежели вербальный, хотя они и могут быть как взаимодополнительные языки. Можно говорить о н «специализации» языков, используемых в ритуале. Так, у славянского ряда сообщений в ритуальном контексте и ритуализованных ситуациях использовался преимущественно оптический код. Чтобы о себе и цели своего прихода, сваты в русских деревнях обычно под матицу. При этом конструктивная роль матицы (связующее в конструкции верха восточнославянского жилища) соотносилась информантов с ее семиотической ролью: «Как же, родимый матицу сесть, ведь под матицу не сядешь, так и в семье связи и будет. Да вот еще, батюшка, — жениться станешь, так крепко с своей накажешь, чтоб и на лавочку садилась бы продольную. Н речной сидеть не ладно. Бог с ней, с поперечной-то, в дому и живет поперечная, упрямая, несогласная».³⁸ В Архангельской губ. сидет свою шапку и рукавицы не на лавку, как это обычно делает воронец — откуда и узнают, что это сват.³⁹ В Болгарии сват с целью выгребал угли в доме невесты. Отказ при сватовстве в Ольгуб. выражался тем, что сватам выливали в сани чашку квасно («с гущей возвратились»). В этих же целях использовали старону.⁴⁰ В случае согласия отец невесты наполнял бутылку рожью

³⁷ О возникновении значений и принципах изучения семиотики см. п. Лотман Ю. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965, с. 22—37; Зализняк А. А. нов Вяч. Вс., Топоров В. Н. О возможности структурно-типологических членений некоторых моделирующих семиотических систем. — В кн.: Структурологические исследования. М., 1962, с. 134—143 и др.

³⁸ Громыко М. М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975, с. 250. Анализ этого обряда с символическим членением пространства см.: Байбурин А. К., Жоин Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 101—102.

³⁹ Зеленин Д. К. Указ. соч., т. I, с. 25.

⁴⁰ Певин П. Народная свадьба в Толвуйском приходе Петрозаводского Олонецкой губернии. — ЖС, 1893, вып. II, с. 223.

ская губ.).⁴¹ Болгары, жившие на юге России, о рождении мальчика сообщали тем, что, созывая гостей, несли небольшую палочку; сообщали о рождении девочки, неся камышинку.⁴² В перечень событий, которые передавались у восточных славян по оптическому каналу, можно включить оповещения о свадьбе, смерти, рождении, достижении брачного возраста, о некоторых преступлениях, эпидемиях. Характерно, что все эти сообщения непосредственно связаны с социальной структурой коллектива, точнее — с ее значимыми нарушениями. В связи с проблемой специализации языков культуры можно, по-видимому, предположить особую роль визуального кода для передачи информации об организации социальной структуры коллектива. Среди предметов, которые использовались в подобных целях, можно обнаружить как ритуальные символы, не имеющие смысла вне ритуала, так и вещи с нормативно низким семиотическим статусом, принадлежащие к хозяйственной сфере деятельности человека. К их числу относится, например, хомут — непременная принадлежность этнографических коллекций, повествующих о хозяйственной утвари славян. Иногда его можно обнаружить в таких разделах, как «транспорт», «сельское хозяйство», «ремесла». Между тем сфера его применения распространяется и на область ритуально-мифологических представлений. В частности, в свадебном обряде в том случае, если невеста не оказывалась целомудренной, на нее надевали хомут.⁴³ Использование этого предмета в качестве такого знака оказывается возможным, вероятно, по двум причинам, соответственно допускает двоякую интерпретацию. Первая из них связана с тем, что хомут соотносил согрешившую с миром животных, в котором не существует культурных запретов (и в частности правил, регламентирующих соблюдение невинности). Как способ наказания надевание хомута можно поставить в один ряд с другими символическими формами изгнания преступников из человеческого коллектива.⁴⁴ Подтверждением такой интерпретации может послужить летописный рассказ об обрядах, которые творили насилие женщинам дуслебов, запрягая их в телегу. Восприятие чужой культуры как культуры людей, живущих «зверинским образом», — факт достаточно известный.

Запряганию в телегу, сани, плуг и т. п. подвергались и за другие преступления, например за воровство,⁴⁵ однако в контексте свадьбы оно относилось только к невинности невесты. С этим может быть связана вторая интерпретация, в соответствии с которой хомут имел значение женского детородного органа, что известно не только из свадебной символики, но и из соответствующих загадок с разгадкой «хомут», например: «Спереди толкаю, сзади залупаю, подыму да щелк!»⁴⁶ и т. п.

⁴¹ Зеленин Д. К. Указ. соч., т. II, с. 688.

⁴² Державин Н. Очерки быта южнорусских болгар. 1. Родинные и свадебные обряды. — ЭО, 1898, № 3, с. 39.

⁴³ В некоторых местах хомут в этом случае одевали свахе или родителям невесты. — См., напр.: Зеленин Д. К. Указ. соч., т. I, с. 86; Сумцов Н. Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 214—216.

⁴⁴ Любопытно, что один из наиболее распространенных способов символической изоляции и «изгнания» (сохранившийся до наших дней) — прекращение вербальной коммуникации с совершившим проступок — в своих истоках связан, по-видимому, с той же актуализацией противопоставления мира людей и мира животных, но уже по признаку наличия/отсутствия «человеческого» языка.

⁴⁵ Сходность наказаний за прелюбодеяние и воровство (ср. острижение волос и обмазывание лягушками в том и другом случае) связано с представлениями о тождестве самих этих преступлений (творить блуд с чужой женой = похитить чужую жену), что отразилось не только в многочисленных сюжетах типа «ночной вор», но и в данных языка (ср. др.-рус. *воровать* — в значении «прелюбодействовать» и др.).

⁴⁶ Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876, с. 118 (№ 970а). Об этом уровне свадебной символики, в частности, и в связи с описанием наказа-

Обе предложенные интерпретации основаны на различии концепта (идеи), что представляется необходимым вследствие теской неравнозначности.⁴⁷ Хомут как вещь и хомут как единица мифологической картины мира восточных славян к разным семиотическим уровням. В результате их соединения возникает ритуальный объект, относящийся к высшему уровню мира и соответственно обладающий высшим семиотическим статусом.

Различие концепта и вещи диктуется и другими соображениями. Если содержание концепта реализуется в парадигматическом ключе за счет соотнесенности с другими элементами модели семантика вещи складывается не только за счет такой соотнесенности и за счет того, что вещь сама по себе является средством информации, т. е. представляет собой текст (в семиотическом смысле термина). На этом свойстве вещей основано, в частности, изование в качестве музейных экспонатов и соответственно объектов зоеведческих разысканий (в том числе и в рамках проблематики сборника).

В рамках первой интерпретации существенной оказывается тивная, отыюочная функция: хомут связывает возможность нечестия невинности с миром животных, в то время как для людей ситуация как бы не может иметь места (что связано с гипертрофией соответствующих правил в ритуале).

Для второй интерпретации важна моделирующая функция хомута: он оказывается в роли модели объекта, которому таким образом писывается аналогичное устройство.

Сказанное выше о семиотическом статусе вещей позволяет рассматривать их как явления, сходные с мифом (=повествовательным прежде всего в том отношении, что их общим содержанием является одна и та же система представлений, которую они реализуют национально различных семиотических языках).

2947с

ния за аналогичный проступок в «Повести о Дракуле» см.: Байбурин винто Г. Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба». — В кн.: genario. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Тарту, 1972, с. 70 и далее. Здесь же дан анализ ритуального значения (палки) дружки и плетки жениха. Указанием на их фаллический смысл (приведенных в этой работе) может послужить описание одного из моментов празднования русальной недели, приведенное С. В. Максимовым: «Бабы спрашивают: „Русалочки, как лен? (уродится)“». Ряженые же указывают на длину кнута бабы выкрики: „Ох, умильные русалочки, какой хороший!“» (мов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 460).

⁴⁷ Сегал Д. М. Мифологические изображения у индейцев северо-западного берега Канады. — В кн.: Ранние формы искусства. М., 1972, с. 332 и далее.