

В мотивном фонде мифологические объекты синтезируются и атрибутируются, связываются отношениями определяемого и определяющего, содержимого и содержащего и т. п. Возникают такие конфигурации, как «золотой волос в ручье», «серебряная рыба в озере», «ледяной утес в огненном море», «дом в лесу», «печь в поле», «игла в яйце», «эмейный зуб» и множество других. Все подобные элементы («мотивоиды», «квазимотивы») весьма значимы для построения и развития повествовательно-фольклорных коллажей, все они многозначны в силу отмеченной полисемии самих мифологических образов: «вода», скажем, может значить одновременно и продуцирующее начало, и стихию хаоса; в основе символики золота лежат различные мифологические идеи (вечности — неразрушимости — изначальности, ценности — основоположенности — сущности), не говоря уж о том, что оно связано также и с солярной тематикой,¹⁷ и т. д. Степень удаленности мотивного фонда от мифологических представлений бывает различной. Часто мифологический образ (или выражающий его мифологический объект) прямо входит в повествовательно-фольклорную систему в качестве «мотивоида», так что различаются они не морфологически, а лишь функционально; отношения же мифологических образов прямо входят в организацию мотивного фонда. Кратко остановлюсь на них в заключение.

Внутри классов объекты составляют различные ряды — например, градационные и концентрические последовательности (колодец—озеро—море; трон—дворец—царство, и т. п.). Полисемия объектов дает пересечение рядов, рождая зоны соединения классов, а симметричность объектов разных классов обуславливает параллелизм рядов. Так, «гора» как мировая вертикаль объединяется с «деревом» (в этот ряд — с переходом к микрокосмическому уровню — выйдут «столб», «коновязь», «стрела»), но как модель земного мира (а иногда — его эмбриональная форма) — с «островом»; «дерево» также входит в другие ряды («лес», «ветви», «плод» и т. д.); «земля» симметрична «царству», а «гора» — «престолу» (одинаково передают идею «центра» и даже прямо сопрягаются в пределах одного «мотивоида»: престол верховного божества на вершине горы, престол горного духа внутри горы; ср. также название горы Золотой престол).¹⁸ Легко убедиться, что каждый ряд связывается различными отношениями, о которых уже говорилось выше (содержащее/содержимое; синонимия/повтор с вариацией / противопоставление), их динамическая реализация — вхождение внутрь / извлечение изнутри; соединение / со-положение / разделение.¹⁹ Те же отношения связывают объекты разных классов и разных рядов.

¹⁷ См. подробнее: Неклюдов С. Ю. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота. — *Etnografia Polska*, 1980, t. XIV, zesz. 1.

¹⁸ Там же, с. 83—85, 89.

¹⁹ Напр.: Неклюдов С. Ю. Душа убивающая и мстящая. — Труды по знаковым системам. Тарту, 1975, VII, с. 74—75.

Существенно также следующее. Признак объекта может сохраняться при его переходе на другой уровень (с макрокосмического на микрокосмический и наоборот), однако признак может циркулировать и между объектами одного мифологического класса, а также передаваться по закону «мифологической симметрии». С другой стороны, у противостоящих объектов появляются и контрастирующие признаки («семантическая поляризация»). Наконец, объект, связанный с несколькими сюжетно-тематическими контекстами, открывает возможность связи этих контекстов через его посредство.

А. К. Байбурин, Г. А. Левинсон

К ПРОБЛЕМЕ «У ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОКОВ ФОЛЬКЛОРНЫХ СЮЖЕТОВ И ОБРАЗОВ»

1. В настоящей работе мы попытались выделить самые общие вопросы, связанные с проблемой «этнографических истоков». Это определило и характер работы, в основе которой лежит классификация различных случаев соотношения фольклорных и этнографических фактов, и необходимость повторения многих, если и не традиционных, то во всяком случае не новых мыслей и решений, повторения, необходимого для полноты изложения (хотя, конечно, подлинная полнота и учет всех случаев и частностей в краткой статье невозможны). Мы позволим себе эти повторения, так как цель работы видим не в анализе отдельных типов соотношений, а в некоторой их систематизации и выявлении общих закономерностей. Эта систематизация, как нам представляется, демонстрирует ошибочность ряда традиционных предпосылок, обычных для большинства фольклорных и этнографических исследований.

Сама формулировка проблемы отражает некоторую точку зрения, столь сложившуюся, что сторонникам ее, видимо, трудно представить себе возможность других решений. Эта молчаливо предполагаемая предпосылка — наличие некоей этнографической реальности, к которой восходят (во всех смыслах — в том числе генетически и тем самым хронологически) фольклорные сюжеты и образы,¹ если и оспаривается, то скорее в плане ревизии самих отношений между этнографией и фольклором (например, отрижение обязательной связи между мифом и ритуалом) или

¹ Здесь необходимо условиться о терминологических границах «этнографии» и «фольклора». Мы ограничимся самым предварительным, но удобным для нас разделением: все, что выражено в словах, мы относим к фольклору; все, что выражено в вещах, изображениях, действиях — к этнографии. Некоторые уточнения, касающиеся разграничения «фольклора» и «мифа», будут сделаны ниже.

критики отдельных « злоупотреблений» методом; характер же этих отношений обычно под сомнение не ставится. Этнографический материал рассматривается как «действительность», как «вещь», и текст, естественно, представляется вторичным по отношению к нему.

Этой ни на чем, в сущности, не основанной предпосылке можно — чисто теоретически — противопоставить другую: в традиционных обществах все «этнографические» аспекты жизни — как ритуал, так и повседневный обиход, этикет и быт, системы родства, вещи и технология — в высокой степени семиотичны и в этом смысле не отличаются от «символичности» такой системы, как фольклор. А если рассматривать взаимоотношение этих аспектов как набора семиотических систем, то из общих соображений нужно было бы предположить как раз приоритет вербальных систем — т. е. языка и фольклора.

2. Из этого очевидностью следует, что невозможен единый ответ на вопрос о логическом и хронологическом предшествовании фольклорных и этнографических фактов, что необходимо в принципе отказаться от априорных решений и рассматривать различные типы соотношений порознь, как конкретные случаи. Речь не идет, разумеется, о рассмотрении каждого отдельного мотива или реалии, но о некоторых типах соотношений.

3. Во-первых, необходимо различать два вида хронологических соотношений, а именно: хронологию в и у т р е и и ю ю, присущую самой описываемой системе (т. е. либо осознаваемую носителем, либо входящую как необходимый элемент в семантику жанра или текста), и хронологию в и е ш и ю ю, т. е. соотношение этнографических и фольклорных фактов с точки зрения наблюдателя (исследователя), стоящего вне описываемой культуры (эту хронологию с определенной натяжкой, обычной при употреблении этого термина, можно назвать «объективной»). Различие между этими точками зрения станет очевидным, если мы обратимся не к собственно фольклорным (в узком смысле слова), а к мифологическим текстам. С внешней точки зрения этиологический миф не мог появиться ранее того предмета, чье происхождение или изобретение (получение культурным героем и т. п.) он описывает. Между тем для носителя соотношение будет прямо противоположным: события, описанные в мифе (а они, собственно, являются для носителя «датой» появления мифа), предшествовали — хронологически и причинно — появлению данной вещи, технологии, социального установления и т. п.

4. Несколько сложнее отношения такого объекта и «этиологического рассказа»² немифологического характера, т. е. уже

² Тексты этого рода относят в различных классификациях то к легендам, то к преданиям. Жанровая граница здесь настолько неясна, что, по крайней мере применительно к задачам данного рассуждения, кажется правомочным предложенное В. Я. Проппом выделение этиологического рассказа в отдельный жанр (см.: Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 50—51).

фольклорного текста. Здесь в силу вступает еще одно разграничение — текст (или какой-то иной инвариант: сюжет, тип, жанр и т. п.) и вариант, конкретный рассказ о происхождении данной горы, географического названия, каменной бабы и т. п.³ С точки зрения носителя («внутренней») текст имеет то же хронологическое соотношение с «объясняемым» объектом, что и в случае мифа, хотя конкретный вариант несет в себе элементы иного хронологического порядка. Формулы типа «с тех пор X называется...» или «с тех пор существует Y» показывают, что вариант, конкретный рассказ необходимо следует за существованием объекта. С внешней точки зрения тот конкретный вариант, который относится к описываемому объекту, конечно, следует во времени за существованием этого объекта, однако в более общем плане соотношение текста (инварианта) и объекта может быть (и обычно бывает) обратным, так как конкретный этиологический рассказ воспроизводит общую схему этиологических рассказов (и сюжет, бытующий не только в применении к данному объекту, местности, микроколлективу), в конечном счете восходящую к мифу. Если сводить смысл рассказа к объяснению происхождения или названия конкретного объекта, то, конечно, его нужно датировать более поздним временем, чем сам объект. Но если более существенным в нем является воспроизведение общей схемы (функция которой не столько в объяснении объекта, сколько в подведении его под известные схемы, включении в апробированную вселенную, каждый из объектов которой соотнесен с традиционным сюжетом), то такая датировка относится только к варианту, а инвариантный текст скорее предшествует объекту во времени.

5. Это соображение, особенно когда речь идет об этиологии природных объектов, может вызвать недоумение. Но, во-первых, мы не утверждаем, что природный объект фактически «младше» мифа. Важно то, что хронология мифа определяется его соотношением не с объектом, каким бы древним или новым он ни был, а с другими текстами и моделями, которые миф воспроизводит. Во-вторых, даже самый неизменный природный объект — вроде большой горы — не обязательно древнее мифа, так как данный коллектив мог оказаться в окрестностях этой горы сравнительно недавно, уже имея в своей традиции соответствующий миф или мифологическую модель. Это относится и к большим этническим коллективам (и, соответственно, общэтическим текстам), и к микроколлективам, их репертуарам, описывающим локальный ландшафт и т. п. (ср., например, распространение преданий о Чуди, Беловодском царстве и т. п.).

6. В отношениях объекта и рассказа о нем очевидно сходство с соотношением исторического события или персонажа и эпиче-

³ Речь идет, разумеется, о локальном варианте, приуроченном к определенному объекту, а не о конкретном акте воспроизведения (который датируется просто временем исполнения).

ского сюжета, связанного с именем этого персонажа или именованием этого события. Мы далеки от того, чтобы отрицать саму возможность отражения в эпосе (или предании) исторических реалий⁴ (то же касается, например, отражения «этно-исторических» реалий в фольклоре, используемом при реконструкции этнической истории), однако, находясь на внешней исследовательской точке зрения, мы должны отдавать себе отчет, что «смыслом» такого текста является не описание события, а воспроизведение сюжетной схемы, намного предшествующей этому событию. С точки зрения носителя, какой-нибудь рассказ о Степане Разине есть «отчет о событии», и в этом смысле — в отличие от этиологических текстов — он возникает «не ранее» описанного события. Но функция предания (во всяком случае в таких культурах, как европейские, т. е. культурах, знающих и другие виды исторической памяти) — не столько в сохранении памяти о событии, сколько в подведении его под одну из традиционных схем, благодаря чему это событие получает свой ценностный статус. Позволим себе сослаться на формулировку одного из авторов: «Функция предания... — в мифологическом корректировании истории, превращении бессодержательной с мифопоэтической точки зрения цепи событий в набор осмыслившихся, т. е. канонических сюжетов, в приписывании историческим персонажам таких свойств, которые позволяют им быть значимыми персонажами и с фольклорно-мифологической точки зрения».⁵ В этом смысле с внешней точки зрения соотношение предания с историческим событием оказывается во всяком случае неоднозначным, и скорее следует говорить о предшествовании сюжета событию и переоформлении варианта под влиянием последнего (заметим, что применительно к эпосу подобная постановка вопроса, кажется, уже никого не удивляет).⁶ Это относится не только к сюжетным текстам; так, пословица «Погибша аки обре» — если летопись передает действительно существовавшую пословицу («притчу») — могла возникнуть не раньше гибели аваров (если опять-таки обры это авары), но как

⁴ Напр., Р. О. Якобсон блестяще продемонстрировал, что формула «Я собака Калин царь» не есть «эпическая инерция» постоянного эпитета, а отражение собственного имени (и прозвища) хана Ногая (см.: Jakobson R. O. Selected writings. The Hague, 1966, vol. IV, p. 64—81), однако своим сохранением в эпосе эта формула, конечно, обязана все той же «эпической инерции» и соседству формулы типа «я, Идолице поганое».

⁵ Левинтон Г. А. Предания и мифы. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1982, т. 2, с. 332—333.

⁶ См. прежде всего работы Б. Н. Путилова (напр.: Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971). Отметим также некоторые частные случаи, для которых доказан хронологический порядок, прямо противоположный представлению носителя. Речь идет о таких фактах, как песня о гневе Ивана Грозного на сына и подобное предание (а возможно, и не дошедшее до нас песня) о Петре Первом. См.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967, с. 114—127; Прапор В. Я. Песня о гневе Грозного на сына. — Вестник ЛГУ, 1958, № 14, сер. ист., яз. и лит., вып. 3, с. 75—103; Путилов Б. Н. Песня о гневе Грозного на сына. — В кн.: Русский фольклор, 1959, т. IV, с. 5—32.

один из фольклорных текстов, отражающих миф о гибели великанов, она связана с временными слоями, гораздо более древними.⁷

7. Разная хронологическая приуроченность варианта и пива-рианта хорошо иллюстрируется на примере повествовательных жанров, имеющих достаточно длинную историю. Никто в конце концов не станет делать хронологических выводов относительно сюжета былины на том основании, что Илья Муромец в ней смотрит в подзорную трубу, или датировать сказку (сюжет, тип, а не вариант) по тому, пользуется в ней герой луком или ружьем.⁸ Многочисленные инновации, географические реалии и т. п. в сказке весьма подробно изучались для характеристики сказителя, но, кажется, никто не пытался датировать сюжет сказки, в которой упоминается Петербург, «не ранее 1703 г.».⁹

8. Не только разные фольклорные (и мифологические) тексты и жанры по разному соотносятся с этнографической действительностью, но и разные области этой «действительности» характеризуются разными соотношениями со словесными текстами. В самом грубом виде (оставляя в стороне вопросы «этнической истории», упомянутые выше в связи с преданиями) эти области представляют собой: 1) социальную организацию; 2) технологические процессы и вещи (а в связи с последним и изобразительное искусство) и 3) систему ритуалов (выделение последних в особый раздел необходимо именно в плане их соотношения с фольклорными текстами).

9. Социальная организация — в самом широком смысле слова — по-разному соотносится со словесными текстами. Основным здесь оказывается противопоставление собственно фольклора и мифов. С точки зрения внутренней хронологии тексты собственно фольклорные, т. е. аксиологически менее ценные и относящиеся уже к «человеческому» времени, являются хронологически более поздними, нежели «всегда существовавшая» социальная система. Миф же естественно предшествует установлению данной социальной организации (существенно, она является результатом событий, описанных в мифе). Нужно, впрочем, оговориться, что отдельные виды текстов немифологического статуса могут предшествовать данной социальной организации, хотя бы в каких-то ее частях. Таковы, например, легенды, описанные Сэпиром: у индейцев Путика мифы повествуют о начале вселенной и человечества (т. е. приблизительно — племени), легенды же касаются только начала одного рода (и являются собственностью членов этого рода).¹⁰ В этом смысле события легенды предшествуют окончательному

⁷ См.: Левинтон Г. К мотиву гибели великанов. — Мат. Всес. симпоз. по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974, 1 (5), с. 64—68.

⁸ Ср. ниже (п. 14) об отражении вещи в сюжетном тексте.

⁹ Мы обратились здесь к исторической действительности вместо этнографической, в частности, для того, чтобы подчеркнуть, что релятивность отношения реальности и текста не ограничивается этнографической реальностью.

¹⁰ Sapir E. Indian legends from Vancouver Island. — J. Amer. folklore, 1958, vol. 71, p. 281.

установлению такой системы отношений, какова она «сейчас» для носителей. Однако, важно отметить, что такие легенды имеют довольно специфический статус, отчасти приближающийся к статусу мифов (при всей четкости их противопоставления для носителей), например подобно тому, как миф играет определенную роль в ритуалах племени, так легенда, принадлежащая одному роду, играет сходную роль в ритуалах этого рода.

10. С внешней же точки зрения ситуация выглядит несколько сложнее. Для фольклорных (не мифологических) текстов данная социальная организация является естественной и необходимой предпосылкой и фоном. Здесь безусловно можно говорить по крайней мере о логическом, а вероятно, и хронологическом предшествовании этнографического факта фольклорному. Другой вопрос, что с этой внешней точки зрения в конкретных случаях часто весьма трудно сказать, какая именно социальная организация (т. е. какой этап ее эволюции, истории данного коллектива и его предков) является этим фоном. Примеры некорректных или просто неправдоподобных интерпретаций такого рода — вплоть до анекдотических случаев — найти нетрудно, коллекционированию их часто и посвящены многие работы, в названии которых соседствуют слова «фольклор» и «этнография».

11. Более серьезным вопросом является эволюция социальной организации в течение бытования сюжета, чье возникновение можно связать с каким-то определенным периодом или типом социальных отношений. В ряде повествовательных текстов мы найдем не только следы архаических общественных устройств, но наряду с ними и гораздо более поздние реалии (например, с точки зрения значительного числа этнографических концепций, сказочный юниорат и тот тип семьи, в котором в сказке разворачивается конфликт между младшим и старшими братьями, относятся к совершенно разным хронологическим срезам или типам организации). Эти «наслоения», видимо, должны в хронологическом отношении трактоваться так же, как другие инновации, модернизированные реалии, исторические факты и т. п. (о чем уже говорилось выше), т. е. по-разному применительно к варианту и сюжету (типу) — разумеется, в том лишь случае, если есть какая-то уверенность в возможности отнесения типа (инварианта) к более раннему виду социальной организации.

12. Что же касается мифов, то в их соотношении с социальной структурой оказывается необходимым еще одно подразделение. Значительная часть недоразумений в науке нашего времени проистекает от иерархии двух смыслов, вкладываемых в термин «миф». Наряду с традиционным пониманием мифа как некоторого «мифа». Наряду с традиционным пониманием мифа как некоторого повествовательного текста существует и иное понимание: миф — как система, как парадигматическая единица, для которой повествовательный текст (миф в первом значении) является только реализацией (причем — не единственной).¹¹

¹¹ Неверно было бы пытаться отождествить это различие с разницей мифа и «мифологии», так как под последней обычно понимается система

Далее мы будем называть миф как повествовательную (спиритуатическую) единицу — миф₁, а миф как элемент парадигмы (стремящийся, как показывают работы Леви-Стросса к тому, чтобы быть всей и единственной парадигмой), как миф₂.¹²

13. В той мере, в какой миф связан с социальной организацией, мы, разумеется, вправе предполагать, что миф₁, как эту организацию «объясняющий», мотивирующий, необходимо требует «сначала» ее существования (разумеется, с внешней точки зрения; с внутренней — здесь имеется та же «этиологическая» ситуация: социальная организация как результат событий мифа). Однако для парадигмы это соотношение более сложно. Для мифа₂ как системы ценностей, определенным образом упорядоченных, соотношение с социальной структурой оказывается обратным: миф является универсальным «содержанием» всех функционирующих в обществе систем, и социальная организация является, таким образом, одним из способов его выражения. Мы понимаем, что этот взгляд не только не общепринятый, но может вызвать и значительное число возражений, однако не кажется ли очевидным, что общество, знающее, например, определенное социальное табу (например, брака между теми или иными категориями родственников — не будем говорить о табу инцеста вообще, как о слишком универсальном случае), тем самым имеет в своей системе ценностей соответствующие признаки и противопоставления, которые по характеру «этнографических» (*«mythologiques»*) обществ не могут быть «записаны» в его памяти иначе, как в виде мифа (т. е. мифа₂)? Таким образом, для мифологической парадигмы нельзя разделить момент возникновения той или иной черты в социальной организации и появление соответствующих элементов в мифологической парадигме.¹³ (Это в свою очередь дает некоторый повод для сомнения и в том, что миф₁ хронологически отделен от

мифов (причем мифов в первом смысле), а не миф как система. Мифология, конечно, является некоторой парадигмой, но иной, чем миф во втором смысле.

¹² Заметим, что понятие мифа как парадигмы по сути дела исключает необходимость выделения таких традиционных этнографических разделов, как «верования», «представления», «поверья». Словесное выражение этих представлений относится к области фольклора, а «содержательная» сторона отличима от мифа₂ лишь в том случае, когда в поздних состояниях традиции мы имеем дело с разложением старой мифологической системы, от которой остались только «поверья». Отражение этих фрагментов в фольклоре должно рассматриваться либо на тех же основаниях, что инновации, либо как сохранение одного и того же семантического фрагмента в виде «поверья» и в фольклоре, т. е. как фрагмент старого соотношения мифа и фольклора.

¹³ Между прочим, на основании этого соображения и того факта, что какой-то тип социальной организации необходимо присущ человеческому обществу (например упомянувшееся табу инцеста указывалось как один из трех отличительных признаков *Homo sapiens*, см., напр.: J a k o b s o n R. Linguistics in its relations to other sciences. — In: Actes du X^e Congr. Intern. du Linguistes. Bucarest, 1969, t. I, p. 112), с очевидностью можно заключить, что в истории человека нельзя найти период «до» существования мифа, в противном случае объект изучения нельзя относить к *Homo sapiens*.

социальной реальности, но мы пока не рискуем делать столь далеко идущие выводы).

14. Материальная культура как часть этнографической реальности может быть представлена в трех аспектах: 1) вещь как материальный и социальный факт (т. е. вещь *per se*); 2) вещь как результат (и инструмент) технологического процесса и 3) вещь как произведение (прикладного) искусства — т. е. прежде всего как носитель изображения или орнамента. И сама вещь, и технологический процесс, производящий ее или производимый с ее помощью (т. е. аспекты 1 и 2), могут фигурировать в повествовательном тексте, описывающем их происхождение или просто использующем их как реалии. Первый случай относится к числу этиологических текстов и не нуждается в особом рассмотрении, второй же, как правило, привлекает наибольшее внимание исследователей (соплемся, хотя бы, на книгу Шамбина о жилище в былинах, не говоря о ряде более новых работ того же рода),¹⁴ но из всего сказанного выше очевидно, что он не требует специального рассмотрения, к нему приложимо все то, что сказано выше о реалиях в фольклоре.¹⁵ Разумеется, как и во всех случаях, здесь возможны исключения. Могут существовать сюжетные мотивы, неразрывно связанные с фигурирующими в них предметами, как, например, процесс пахоты в былине о Микule Селяниновиче (но уже не описание сохи) неразрывно связан с самим сюжетом и может служить основанием для его «датировки». К подобным элементам относится роль кузнеца в некоторых сюжетах (например, в былине о женитьбе Святогора или в сказке, где кузнец кует голос волку).

15. Но и здесь возникают некоторые сложности, как и в предыдущем случае, связанные с соотношением «вещь—миф». Дело в том, что вещь имеет не только прагматический, но и семиотический статус (причем для некоторых областей материальной культуры он значительно важнее практического приложения вещи — по крайней мере с внутренней точки зрения).¹⁶ Если же рассматривать вещь в семиотическом аспекте, то ее планом содержания оказывается опять-таки та система представлений, которую мы определили как миф₂. Это относится, например, к одежде, некоторым аспектам структуры жилища, отражающим структуру семьи, и т. п. — в этих случаях имеет место не только «транзитивное» обозначение элементов мифа через элементы социальной

¹⁴ Шамбино С. К. Древнерусское жилище по былинам. — В кн.: Юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера. М., 1900, с. 127—150; Липец Р. С. Эпос и древняя Русь. М., 1969, и др.

¹⁵ Названный пример Шамбина прекрасно это подтверждает: в засвидетельствованных текстах былин отражено жилище московского периода, но это не имеет никакого отношения к датировке сюжетов былин или жанрового канона.

¹⁶ Ср. хотя бы такие факты, как невозможность пользоваться вполне готовыми инструментами до того, как на них нанесен орнамент (например, прядлками и т. д.).

структурой (отраженные в материальной «вещи» — одежде и т. п.),¹⁷ но и часто восходящая к мифу мотивация вещи как знака, т. е. мифом обоснована самая ее способность выражать именно это значение: например, способность элементов одежды, украшений и т. п. передавать значение «принадлежность к той или иной поло-возрастной группе».¹⁸

Мы говорим здесь о мифе как системе значений не просто из общих соображений (дескать, раз есть значение, то оно должно быть мифологическим), но можем сослаться хотя бы на такой конкретный пример, как белорусская бортъ-колода. Устройство для поднятия борти представляет собой колесо, помещенное на верхушке дерева. Сама бортъ при этом поднимается до середины ствола: мы видим здесь точное совпадение с частью признаков такой весьма распространенной мифологемы, как мировое дерево (с солнцем в виде колеса на вершине и пчелами посредине), отраженной во многих словесных текстах. Наивно было бы думать, что такой фундаментальный элемент мифологической картины мира, как мировое дерево, отражает технику бортничества; гораздо более правдоподобно, что вполне практическое занятие воспроизводит мифологический образец, т. е. служит одним из способов выражения мифа (в этом случае можно, видимо, с уверенностью говорить о хронологическом предшествовании по сравнению с артефактом словесных текстов, отражающих миф о мировом дереве).

16. Третий аспект — вещь как носитель изображения (т. е. в более общем виде — проблема изобразительного искусства вообще) — должен рассматриваться в этом же плане: изображение, воспроизведенное мифом (особенно такие способы выражения элементов мифа, как орнамент или символические несюжетные изображения), должно рассматриваться как план выражения мифа₂, синонимичный мифу₁ — и в этом смысле вопрос о соотносительной хронологии изображения и текста в общем виде неразрешим. Он может решаться только для конкретных случаев (если он вообще имеет смысл) с той естественной оговоркой, что речь должна идти о «датировке» изображения как сюжета, как традиции, а не о времени воспроизведения этого изобразительного сюжета на конкретной вещи.¹⁹ Некоторые изображения с точки зрения внутренней хронологии безусловно предшествуют повествовательным сюжетам. Так, рисунки на шаманских бубнах описывают

¹⁷ Т. е. по схеме: миф₂ → социальная организация → вещь.

¹⁸ См., напр.: Rive R. Myth and material culture. — In: Forms of symbolic actions. Ed. by R. F. Spenser. Seattle and London, 1969. Здесь дей-

ствует схема: миф₂ → социальная организация → вещь, точнее — само отношение (b) мотивировано мифом₂, т. е. отношением c (ср. понятие коннотата по Л. Ельмслеву).

¹⁹ Так же как датировка словесного текста не относится к его отдельным исполнениям.

структуре вселенной (миф₂), известную нам из других источников. С внешней точки зрения неочевидно хронологическое соотнесение такого рисунка и отражения той же схемы в сюжете шаманской легенды или камлания. Однако для носителя рисунок изображает исходное состояние, без которого немыслим сюжет указанного типа и на фоне которого он развертывается. В этом смысле внутренняя хронология, конечно, предполагает предшествование рисунка тексту (т. е. того, что нарисовано — тому, что рассказано; как и в других случаях, внутренняя хронология занята в основном планом содержания текстов).

17. Иной статус имеют изображения сюжетные, иллюстративные. Для них с внешней точки зрения разумно предполагать уже заранее существующий словесный текст. Для внутренней хронологии возможно как аналогичное решение, так и трактовка, подобная изложенной несколько выше: отношение к живописному и словесному тексту, как к синонимическим, отражающим одну и ту же реальность и в этом смысле «одновременным». Вероятно, выбор между этими решениями определяется статусом текста как достоверного. На одном полюсе этой шкалы находится икона, а на другом — миниатюра, лицевая рукопись. Икона «изображает сакральную реальность», а не иллюстрирует словесный текст, т. е. она этому тексту синонимична; изображение Зевса у куретов или битвы Ахилла с Гектором не есть иллюстрация к «Теогонии» или «Илиаде». Изображение сказочного героя или отдельного эпизода есть именно «цитата», иллюстрация к тексту. Особый случай представляет собой миниатюра в рукописи, так как ее иллюстративные функции очевидны (даже если живописный сюжет отражает факты «достоверной» и/или священной истории, ясно, что данная миниатюра сделана ad hoc к данному тексту и даже списку, т. е. вторична по отношению к нему). Специчен также лубок и сходные жанры в других традициях. Изображение может иллюстрировать и сказку, и эпос (в последнем случае изображенные события могут рассматриваться как достоверные, как «исторические», а не иллюстративные), но в то же время они соотносятся со словесным текстом самого лубка, который служит прочтением изображения, т. е. в свою очередь вторичен по отношению к ним.²⁰

18. Последний аспект материальной культуры ввел нас уже в область соотношения текстов разного рода, т. е. соотношения «текст—текст», а не «текст—вещь», «текст—реальность».

²⁰ Для полноты нужно оговорить еще возможность описания изображения в повествовательном тексте (ср. хотя бы щит Ахилла в «Илиаде», если правомочно отнести именно этого фрагмента к устным элементам у Гомера), но в этом случае хронологические отношения очевидны, изображение, хотя бы и вымышленное, предшествует тексту, в то время как технологический процесс изготовления щита (особенно важный в этом классическом образце того, что Лессинг назвал «генетическим описанием», т. е. описание вещи через процесс ее изготовления) соотносится с текстом как любая другая технологическая реалия (см. п. 14).

Это же относится и к последней, еще не затронутой нами области,— отношению фольклора (и мифа) к ритуалу. Эта проблема, ключевая для многих фольклорных и этнографических школ, также рассматривается как «междисциплинарная», т. е. как проблема соотношения фольклорных и этнографических фактов. Между тем очевидно, что обряд, будучи текстом, имеет гораздо больше общего с фольклорными текстами, нежели с такими этнографическими фактами, как социальная структура, система родства (хотя последняя и является необходимым фоном семейных обрядов) или одежда, инструменты, пища и т. п. (при том, что подобные артефакты могут выступать как значимые элементы обрядов).

В этой работе невозможно остановиться на такой проблеме, как соотношение обряда с входящими в него словесными текстами. Эта проблема уже многократно рассматривалась, и вкратце можно сказать, что хотя, конечно, справедливо утверждение об описании обряда в тексте (более того, конкретные обрядовые песни в дошедшем до нас виде безусловно неизмеримо «моложе» самого обряда), однако точнее говорить о словесном тексте как интерпретанте обряда,²¹ и в этом смысле невозможно говорить об одном из них, как об исходном, а о другом — как вторичном (генетически или хронологически).²² Переходим поэтому к проблеме соотношения обряда с внеположными ему текстами. Нужно учесть, что применительно к этой проблеме, видимо, очень трудно реконструировать внутреннюю точку зрения, кроме тех случаев, когда соотношение словесного текста и обряда является синхронным и осознаваемым носителем. В этом случае, вероятно, опять-таки не ставится вопрос о предшествовании, хотя носитель, может быть, и может осознавать словесный текст (если это не миф, который, конечно, с внутренней точки зрения древнее обряда) как описание обряда, и в этом случае считать обряд первичным.

19. Когда мы говорим об обряде как тексте, то имеем в виду прежде всего два его свойства: семиотичность и наличие спиртограмматической организации. Последнее свойство отличает его от названных выше этнографических фактов и тем самым делает структурно сопоставимым с фольклорными текстами (прежде всего — повествовательными). Первое же — общее с другими этнографическими фактами — соотносит ритуал с той же системой мифологических значений (миф₂).

В силу укоренившихся представлений антропологической школы и так называемых ритуалистических теорий, возводящих фольклор и миф к ритуалу генетически и хронологически, приходится раздельно обсуждать соотношение ритуала с текстами соб-

²¹ О языке как интерпретанте других семиотических систем см.: Бенист Э. Общая лингвистика. М., 1974, с. 78—79.

²² Другой вопрос, что словесная и несловесная части обряда (взятые каждая как целое) эволюционируют с разной скоростью (поэтому конкретные обрядовые тексты «моложе» обряда как действия).

ственными фольклорными и текстами мифологическими — т. е. с мифом₁. Нужно оговориться, что мифологические словесные тексты могут быть не только повествовательными, как например гимны, молитвы и т. п., однако такие тексты, как правило, непосредственно входят в ритуал. Так как критики ритуалистических теорий мифа привели много примеров артикульных мифов и амифных ритуалов как доказательство отсутствия связи ритуала и мифа, мы предпочитаем рассматривать (как более общий случай) тексты, внешние (pragmatical) с ритуалом не связанные.

Итак, ритуал семантически связан с мифом₂ («выражает» его) и соотнесен как текст, имеющий сюжет, с теми или иными мифами₁ (т. е. повествовательными). Указанные выше соображения, в частности примеры амифных ритуалов и артикульных мифов, заставляют сделать оговорку: мы не утверждаем, что каждый миф связан с ритуалом той же традиции или соответствует таковому. Во-первых, речь идет об общем случае, т. е. нам достаточно того, что есть мифы, для которых можно указать внешнее и/или семантическое сходство с ритуалом, которое мы вправе истолковать как соответствие одного другому. Во-вторых, эти связи могут существовать между мифом одной традиции и ритуалом другой (это было блестящее продемонстрировано в работе К. Леви-Стросса «Структура и диалектика»).²³ В-третьих, наконец, в отличие от ритуалистической теории, здесь не делается вывода о генетической связи мифа с ритуалом. Те сходства, которые можно показать между ними (изоморфизм структур, прямое — т. е. внешнее — сходство сюжетов, тождество имен или «образов»), не дают права делать такие выводы. Эти соотношения можно только констатировать. Толковать же их кажется гораздо более корректным как семантические: обряд и миф перекодируют друг друга, описывают друг друга или — с другой стороны — они синонимичны, т. е. один и тот же фрагмент мифа₂ выражается в том и другом. Это очень сходно с отношениями между мифами, показанными в работах Леви-Стросса и его школы: ряд мифов представляет собой перекодировки друг друга, и — можно добавить — в этот круг взаимных перекодировок входит и ритуал или целый круг соотнесенных ритуалов. Оставим в стороне вопрос о роли «арматуры» — той общей структуры, которая объединяет сопоставленные мифы (и ритуалы). Леви-Стросс совершенно прав, считая ее значением всего круга мифов, но с равным основанием можно говорить и о том, что значением каждого мифа в этом кругу перекодировок являются все остальные (перекодированные) мифы. Что является значением, что обозначением, зависит лишь от того, с какого текста начал ис-

²³ Lévi-Strauss C. Structural anthropology. London, 1963, p. 232—244. Здесь речь идет о близкородственных традициях, в которых одна и та же система значений реализуется в сходных мифах (в одной традиции) и ритуале (в другой). Однако не исключено, что возможны и более отдаленные типологические связи подобного рода (ср. ниже, п. 20, о сказке и инициации).

следователь: для произвольно выбранного текста все остальные (ему определенным образом соответствующие) будут его значениями, по и он — значением остальных.

20. Из сказанного ясно, что невозможно серьезно говорить о хронологических или генетических отношениях между ритуалом и мифом, однако для фольклорных текстов, таких как сказка, эпос и т. п., кажется естественным предполагать более позднее происхождение по отношению к мифу и ритуалу. Поэтому генетические связи между ритуалом и фольклорными текстами обычно кажутся более вероятными. Однако если для отдельных жанров фольклора можно предполагать хронологически более позднее происхождение, чем для ритуала (хотя, кажется, никто еще не описал народ, не имеющий фольклора, так что речь может идти только о конкретных жанрах фольклора нового времени), то нет никаких оснований возвращать их к ритуалу, а не к словесным текстам, соотнесенным с ритуалом синхронно, вышеописанным образом. Даже если и пропускать такое звено, то сходство, например, волшебной сказки и инициационного обряда дает основание говорить лишь об объяснении, перекодировке, т. е. семантическом соотношении, а не о генезисе. Более того, здесь как раз может реализоваться то более широкое типологическое соотношение между текстами и ритуалами разных традиций, о котором говорилось выше. Так, отмечалось, что только классическая европейская сказка с такой четкостью соответствует инициационной схеме (см. ниже, п. 23), как это показано у Пропша, причем совпадает с обрядами очень далеких традиций в таких деталях, которые мы не имеем оснований реконструировать для древности европейских народов. Более «архаичные» сказки гораздо хуже укладываются в эту схему (прежде всего потому, что они хуже соответствуют схеме «морфологии сказки»). Может быть, наоборот — не наличие, а именно отсутствие обряда явилось основанием для появления такого фольклорного (и, вероятно, мифологического) текста.

21. Мы не можем в силу ограниченности темы сообщения останавливаться здесь на генетическом или ином соотношении фольклора и мифа. Вообще говоря, сказанное не предполагает обязательной генетической схемы: фольклор как вырождение мифа. Вполне можно предполагать наличие текстов, переводящих миф на экзотерический язык в достаточно архаических временах, и такая функция вполне объяснила бы отмечавшиеся связи мифа и фольклора, ср. подобные соображения, высказывавшиеся о соотношении обрядов и игр (игра не как вырождение, а как воспроизведение обряда без его сакральных функций). Наконец, возможно архетипическое воспроизведение исчезнувшего мифа в фольклоре — без прямой передачи — по тем же причинам, по которым воспроизводится в фольклоре отсутствующий, по нашему предположению, ритуал или детали ритуала. Причина эта — необходимость данного фрагмента мифа₂ быть тем или иным способом выраженным в данной традиции.

22. Другой вид соотношения ритуала с фольклором — это отражение фрагментов ритуала или его семантики в различных неритуальных текстах (от эпоса до частушек). Здесь можно даже предполагать генетическую зависимость, особенно для таких поздних жанров, как частушка, однако не точнее ли было бы говорить о том, что продолжающий бытовать ритуал нуждается в существовании параллельных ему текстов, которые словесно выражали бы те же значения? Иными словами, семантическая система данной традиции (т. е. тот же миф₂ на новом этапе его существования) требует многократного выражения одних и тех же значений, обеспечивая не только устойчивость, но и своего рода «понятность» этих мотивов, а также — связь отдельных компонентов и жанров традиций (к последнему относится, например, общность песен, входящих в разные ритуалы, так называемые свадебные — «генетически» — символы в колядке и т. п.). Можно указать на еще более важный пример, когда в новых условиях отношения между мифом и ритуалом воспроизводятся едва ли не во всей полноте. Дело в том, что, например, ритуалы годового цикла в условиях двоеверия оказываются сопряжены с двойной системой значений — христианской (для европейских условий) и лежащей в их основе — дохристианской. Для первой из них существуют тексты, функционально выполняющие роль мифа: в христианской культуре Писание в ряде отношений представляет собой то же, что миф в культурах более архаических (прежде всего в отношении к церковному календарю), а для низших социальных слоев это сходство бесспорно увеличивается. Нехристянские компоненты системы ритуалов требуют наличия таких текстов, которые могли бы соответствовать в фольклоре их сакральному статусу, а отчасти мотивировать саму систему перекодировки старых представлений на язык христианства, в данном случае проявляющуюся в приурочении праздников к дням христианских святых. Эту роль выполняет легенда, которая воспроизводит мифологические сюжетные схемы, применяя их к христианским святым. Историческая эволюция текста здесь примерно та же, что в случае предания или «исторического» эпоса, но функция ее гораздо более существенна: она сохраняет набор мифологических сюжетных схем, делающих возможным существование ритуала с определенными «новыми» персонажами, вернее — именами. Соотношение ритуала с легендой функционально подобно его прежнему отношению с мифом, между тем как говорить о генезисе здесь не приходится, так как легенда вовсе не воспроизводит схему или семантику ритуала. Она должна только наделить христианских святых некоторыми признаками персонажей прежней системы (прежде всего — соотнесенными с ними сюжетами) — вплоть до превращения их в некий новый пантеон.

23. Таким образом, соотношения фольклора с ритуалом должны рассматриваться не как изолированные генетические связи, а как проявления системного характера всей фольклорно-этнографической традиции в целом. Даже такие случаи, которые нашему ли-

тературному сознанию кажутся именно «отражениями» реальности, следуют иногда понимать иначе. Например, описание свадьбы в волшебной сказке (или хотя бы упоминание ее), конечно, предполагает наличие самого обряда, его предшествование тексту, однако в другом месте мы показывали,²⁴ что сказка соотносится не только с инициацией, но и со всем циклом переходных ритуалов (т. е. кодирует саму схему *rites de passage*) — в том числе и специально со свадьбой. Появление свадьбы в сказке, таким образом, представляет собой своего рода «обнажение приема», а не просто «реализм» описания. Соотношение оказывается семантическим, а не генетическим (ни в плане текст → текст, ни в плане реальность → текст). Случай, так сказать, чистого описания обряда, может быть, можно найти в эпосе (например, в былине о неудачной женитьбе Алеши), однако уже, например, былины о сватовстве безусловно семантически соотнесены с планом содержания свадебного ритуала, с одной из важных в нем тем «завоевания» невесты, и в этом смысле, может быть, и описание свадьбы в былинах другого типа, как в указанном случае с Алешей и Добриной, есть проявление цельности семантики жанра, а не случайный описательный элемент.

24. Сказанное не означает, что в фольклоре вообще нет описаний реальности. Когда на основании названной былины о Добрине и Алеше заключают, что на свадьбах играли скоморохи, это нельзя назвать некорректным с изложенной точки зрения. Нужно лишь отдавать себе отчет в месте, занимаемом данным элементом в семантике обоих текстов (словесного и обрядового); «реализм» описания свадьбы — это план реалий, о котором говорилось выше, и то, что это реалия — обрядовая, никак не соотносится с другой проблемой — семантическим соответствием былины и свадьбы. Такой же реалией выступают свадьба и похороны в сказке о дураке, говорящем все невпопад (AT1696/AA1696A), и не к «генезису», а к синхронному бытованию ритуала и текста относится то обстоятельство, что в этой сказке отражены и некоторые представления о ритуальном этикете, и со-/противопоставление свадебного и погребального обрядов, и, может быть, еще некоторые семантические элементы того и другого (т. е. случай анекдота колеблется между использованием обряда как чистой реалии и смысловой связью с ним, как в волшебной сказке).

25. Все сказанное, в сущности, можно сформулировать и иным образом — применительно к соотношению «фольклора» и «этнографии». Если принять сказанное выше о единстве (хотя бы на каждом историческом этапе) фольклорно-этнографической традиции как системы, то ясно, что в основе ее лежит единая семантическая система, одна парадигматика смысловых элементов (миф₂), она реализуется в виде текстов, фольклорных, с одной стороны,

²⁴ См.: Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба». — *Quinquaenatio*, Тарту, 1972, с. 67–85.

и этнографических — с другой (в этом смысле и поведение, и вещи, и изображения являются текстами), эти две системы выражения выступают как два подъзыка, выражающих одну и ту же смысловую структуру, которая, как она ни эволюционирует от древнейших времен до современности, сохраняет свои основные особенности вплоть до полного разложения традиции и на всем протяжении ее существования может в сущности называться мифом (мифом₂). Два языка, на которых могут выражаться элементы этой семантической основы, не просто сосуществуют как два плана ее выражения и связаны между собой не только описанными выше частными соотношениями. Между ними существует весьма важный посредник — это естественный язык, который в подлинно этнографических и архаических обществах является системой с фиксированным планом содержания, т. е. отражает одни у данной семантическую систему. Язык как универсальный интерпретант сопоставляет каждому элементу этнографической реальности слово (термин), и, таким образом, словарь данной социальной группы (вернее, терминологический подраздел этого словаря) является моделью всего ее быта. Другая часть этого словаря (частично, разумеется, совпадающая с первой) составляет парадигматическую основу фольклора. При этом высшая форма функционирования языка есть его реализация в виде поэтических текстов, в нашем случае — фольклорных. В силу указанной особенности (фиксированного плана содержания) язык в архаической культуре оказывается третьим планом выражения системы: т. е. структура словаря, его семантические связи и т. п. непосредственно отражают миф₂. Но это его свойство проявляется в основном в языке как парадигме, воплощение же этой системы в «речи» (*parole*) происходит прежде всего в виде фольклорного текста.

26. Особый вопрос — отношение парадигматических и синтагматических систем отдельных традиций. Можно думать, что чем абстрактнее мы рассматриваем парадигматику, переходя от частных систем к единой смысловой системе, тем более типологически однородной окажется она у разных групп. Именно типологическое единство смыслов можно постулировать как универсальное, так как всякое другое предположение паткнется на очень серьезные трудности при объяснении не столько распространения данного конкретного факта, сколько ограниченности этого распространения, не его присутствия у разных народов, а его отсутствия у других. Разумеется, существуют связи и на этом уровне, и серьезные попытки объяснения проблемы отсутствия и наличия отдельных фактов делались, но окончательный ответ на вопрос о соотношении глубинных семантических структур может дать только сопоставление таких структур, а даже от их настоящего описания наша наука еще далека.

Единство традиции существует не только на каждом отдельном этапе, но и во времени. Сама по себе передача (традиция) осуществляется, видимо, в основном как передача текстов (т. е. фактов, относящихся к плану выражения, фольклорных произведений,

вещей, ритуалов, обычаяев и т. п.). Однако уже то обстоятельство, что передаются не столько сами вещи, сколько такие образцы и модели, которые позволяют каждый раз воспроизводить их заново (что и признается основной особенностью фольклорно-этнографической традиции), показывает, что в сущности смыслом этой передачи является передача единой основной парадигмы, которую можно назвать смыслом данного общества.

Либертьев А. Н.

ОБ ИСТОРИЗМЕ В ИЗУЧЕНИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИСТОКОВ ФОЛЬКЛОРА

Проблема генезиса фольклорных сюжетов и образов притягивает внимание все растущего числа исследователей гуманитарного профиля, свидетельством чего могут служить и материалы настоящего сборника. Тем более уместно подвергать постоянной проверке методические принципы, лежащие в основе работы в этой области. Мы избрали для рассмотрения некоторые спорные аспекты датирования фольклорных фактов, направляя внимание на те тенденции, которые, как нам кажется, особенно ярко проявляются в современной исследовательской практике. Этим углом зрения были обусловлены и отбор цитируемой литературы, и некоторая эскизность статьи. Равным образом автор вовсе не претендует на особенную новизну высказываемых им идей;¹ скорее речь идет о положениях, к которым необходимо время от времени возвращаться.

Несколько предварительных замечаний. Пути подхода к проблеме этнографических истоков фольклора зависят в известной мере и от особенностей словаупотребления. Термин «фольклор» вполне допустимо, как представляется автору, употреблять в его исключительном значении, т. е. для обозначения всего комплекса неспециализированной духовной культуры социальных и изов письменных обществ.² При таком понимании наука о фольклоре является одним

¹ Легко увидеть, к примеру, близость некоторых из них если не буквенно, то духу следующих статей: К гарре А. Н. 1) European folklore. — In: Funk and Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology, and legend. N. Y., 1949, vol. 1, p. 354—359; 2) Folklore and mythology. — Ibid., p. 403—407.

² К определению понятия фольклор см.: С о г с о R. Il folklore. Roma, 1923, cap. 3; К г о н K. Die folkloristische Arbeitsmethode. Oslo, 1926, Kap. 3; S a i n t u v e s P. Manuel de folklore. Paris, 1936, Ch. 1; К гарре А. Н. Folklore and mythology; cp.: U t l e y F. L. Folk literature: An operational definition. — J. Amer. folklore, 1961, vol. 74, p. 193—206; D u n d e s A. 1) Folklore. — In: Encyclopedia of anthropology / Ed. by D. E. Hunter, Ph. Whitten. N. Y., 1976, p. 173—174; 2) Interpreting folklore. Bloomington; London, 1980, p. 4—8; S i m o n i d e s D. Children's lore and adult's folklore. — Literary studies in Poland, 1981, vol. 8, p. 93—95.