

## ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

У петербуржцев — и не только у них — уже более двух веков живет особое отношение к Кунсткамере. Едва ли это отношение определяется тем, что Кунсткамера — первый музей России. Существует своеобразный петербургский миф о Кунсткамере, который еще ждет своего исследователя. В бытовом сознании жителей Петербурга Кунсткамеру с самого начала окружал ореол таинственности. Кунсткамера до сих пор воспринимается прежде всего как собрание монстров, заспиртованных уродов и всевозможных диковинок, несмотря на то, что в Музее хранятся сотни тысяч перво-классных этнографических экспонатов со всего мира. По-видимому, за строгим зданием Кунсткамеры навечно закрепился образ средневековой лаборатории алхимика.

«Царь-антихрист» поставил это здание там, где другой государь воздвиг бы храм — в самом центре новой столицы, на стрелке Васильевского острова. Судя по всему, создание Кунсткамеры являлось для Петра одним из ключевых звеньев в сотворении Петербурга, где антихрист попытался подменить демиурга. Начальный период организации первого российского музея включает немало прямых параллелей с актом Творения. Сама идея собирания минералов, растений, птиц и животных из разных концов государства, видимо, имела ритуально-мифологический подтекст. Музей становился метафорой царства, средоточием знаков владения вселенной. Еще более прозрачна аналогия с Ноевым ковчегом. В сценарии «потешной свадьбы» князя М.А.Голицина с шутихой А.Н.Бужениновой было предусмотрено «шествие народов» — от каждого народа по паре —

по льду Невы в костюмах, взятых из Кунсткамеры. Известно, что тема потопа — одна из главных в петербургском мифе.

Есть нечто символическое в том, что российская наука зародилась именно в стенах Кунсткамеры. Символично и то, что со временем в Кунсткамере осталась лишь этнография — наука, которой в России особенно не повезло в XX веке. Начиная с 30-х годов она была приручена и долгие десятилетия выполняла жесткий социальный заказ. Однако и в самые тяжелые для этнографии годы в Кунсткамере находилось место ученым, работы которых и сегодня не утратили своей актуальности для развития этнографической науки, а некоторые из них — надолго забытые — лишь начинают сегодня ее приобретать.

Составителям было очень непросто отобрать статьи для небольшого по объему тома из десятков первоклассных работ. В принципе можно было бы составить абсолютно другой по содержанию том, который включал бы не менее яркие работы. Составители стремились не столько отобрать самые интересные работы, сколько максимально полно представить разнообразные направления исследований, проводимых в разные годы сотрудниками Музея. При этом такое важное направление как антропология, где Кунсткамере традиционно принадлежит ведущая роль, вообще не представлено в этом томе. Работы по физической и этнической антропологии, выполненные сотрудниками МАЭ, безусловно заслуживают отдельного сборника. Кроме того, читателю следует иметь в виду, что с 1944 по 1992 год существовал единый Институт этнографии с двумя отделениями — в Москве и Ленинграде. В настоящее время образованы два самостоятельных научных учреждения — Институт этнологии и антропологии в Москве и Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) в Петербурге. Единый в прошлом Институт издал за годы своего существования значительное число коллективных сборников, серийных изданий и фундаментальных обобщающих научных трудов, в которых участвовали как московские, так и петербургские этнографы. В этом томе представлены только работы петербуржцев. Для того, чтобы читатель мог лучше представить направления их исследований, в конце тома помещена библиография основных трудов Музея в XX веке.

## СЕМИОТИЧЕСКИЙ СТАТУС ВЕЩЕЙ И МИФОЛОГИЯ

[Впервые опубликовано: *Материальная культура и мифология. Сб. МАЭ. Т. XXXVII. Л., 1981. С. 215—226*].

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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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 других функций — эстетическую, магическую, функцию региональной и сословной 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 его владельца, его экономическое и социальное положение и т.д.»<sup>3</sup>

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, и семиотических исследований. Насколько сильна эта своеобразная магия доминирующей функции, можно судить по музейным экспозициям, в которых культура народа представлена в виде «функциональных блоков»: одежда, жилище, пища, религия, верования и т.п. При распределении 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», что лишний раз подтверждает известное среди археологов определение понятия «ритуальные предметы» Г.Чайлдом как «научное выражение того, что мы не знаем, для чего они предназначались».<sup>4</sup> Характерно, что даже в этом шутовском замечании проявляется стремление найти в предмете единственный смысл, лежащий вне сферы ритуала. Вместе с тем отнесение 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».<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> В зависимости от того, какие свойства актуализируются («вещность» или «знаковость»), они приобретают тот или иной семиотический статус, т.е. занимают определенное место на шкале семиотических явлений, искусственно созданных 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». Для интересующих нас явлений он колеблется в широком диапазоне, от вещей, знаковые свойства которых стремятся к нулю, до собственно знаков — вещей с наивысшим семиотическим статусом.

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 опериро-

вания подобными вещами. Показательно, что в каждом конкретном случае применения дихотомии «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». <sup>7</sup> 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 биологической особи достаточно первой, то социальное бытие подразумевает наличие обеих». <sup>8</sup> Отсюда следует, что соотношение «вещности» и «знаковости» 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 исклю-

чительно с 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 приданием жилищу символического значения можно в строгом смысле говорить о специфически человеческой форме освоения пространства (в отличие от «периметра безопасности», который есть и у животных).<sup>9</sup>

Искусственно созданный культурный символ может войти в универсальную классификацию, основным свойством которой является условный характер связи между классифицируемыми реалиями и соотносимыми с ними социальными категориями, только в том случае, если он по своим функциональным и структурным свойствам удовлетворяет требованиям системы.<sup>10</sup> 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»).<sup>11</sup> Произвольный характер устанавливаемых в процессе классификационной деятельности связей влечет за собой ряд последствий, среди которых следует отметить в свою очередь произвольность отбора классифицируемых реалий. Используемые в этих целях, например, животные необязательно должны иметь хозяйственное значение. Важно лишь, чтобы они отражали соотношение социального и природного.<sup>12</sup> Иными словами, физические свойства объектов окружающего мира могут никак не соотноситься с их знаковой ролью. В качестве примера можно привести так называемое «культурное меню» человека, которое сформировалось благодаря ритуальным запретам на вполне съедобные растения, животные и другие продукты (ср. хотя бы неупотребление в пищу съедобных грибов 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 целым 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 различии некоторых признаков, существенных для успешного выполнения этой операции. Механизм различения 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.<sup>13</sup> Любопытно, что запрет распространялся на любые старые деревья, которые, по мнению крестьян, должны были умереть «своей» (естественной) смертью,<sup>14</sup> 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*).<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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, имеющим 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.<sup>17</sup> К специфическим (и не совсем понятным следует отнести представления о так называемых «буйных деревьях», различить которые могут лишь люди, обладающие специальными познаниями. «Такое дерево, с корня



срубленное и попавшее между другими бревнами в стены избы, без всяких причин рушит все строение и обломками давит насмерть неопытных и недогадливых хозяев. Даже щепка от таких бревен, положенная со зла лихим человеком, ломает и разрушает целые мельницы». <sup>18</sup> (ср. «стояросовые» деревья белорусов, сербские *сьеновит*, *прокудливую березу* коми и т.п., последствия вырубki которых представлялись приблизительно такими же). <sup>19</sup> В дополнение к сказанному укажем на приметы, использовавшиеся в тех же классификационных целях, например, на постройку не годится дерево, упавшее «на полночь», или зависшее (зацепившееся при падении за другие деревья), так как в доме будут умирать жильцы, и т.п. <sup>20</sup>

Как мы видим даже из такой неполной сводки запретов, классификация деревьев на пригодные для строительства и непригодные относится к фактам скорее социального, а не собственно «строительного» характера, так как не все потенциально пригодные для строительства деревья расцениваются как таковые (ср. указанное выше разделение на «съедобное» и «несъедобное»).

С точки зрения рассматриваемой проблематики исключительный интерес представляют разыскания в области мифологических коннотаций древнейших ремесел и технологических процессов. Нерасчлененный характер ранних представлений, связывавших в единую систему самые разнородные явления и процессы, был обнаружен при изучении разных фрагментов этой системы. По отношению к словесным и несловесным компонентам обряда это проделал, как известно, А.Н.Веселовский, <sup>21</sup> чьи разыскания продолжила О.М.Фрейденберг (тождество слова, вещи и действия, имеющих единую семантику, «словесный поединок»), <sup>22</sup> и отчасти А.А.Потебня (особенно в плане связи мифа с языком). <sup>23</sup> В последнее время эти взгляды нашли блестящее развитие в работах Вяч.Вс.Иванова и В.Н.Топорова. <sup>24</sup> Другим важным направлением в изучении синкретизма 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-Стросса, А.М.Хокарта, А.Я.Гуревича и др.). <sup>25</sup> Ситуация обмена (ср. такие его ритуальные воплощения, как потлач или обмен подарками на свадьбе), как неоднократно подчеркивалось, имеет одновременно социальное, утилитарное, религиозное, экономическое, юридиче-

ское и другие значения и в то же время не является исключительно экономическим или исключительно юридическим актом.<sup>26</sup> Прекрасным примером функциональной нерасчлененности могут послужить так называемые *беседы* (*супрядки, капустки, 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 синкретической 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 синкретической по своей функции системы».<sup>27</sup>

С учетом результатов, полученных при изучении различных проявлений синкретизма, 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.<sup>28</sup> Процесс преобразования исходного материала в конечный продукт на этой стадии можно рассматривать как серию ограничений, накладываемых на материал (в широком смысле, т.е. придание 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 со-

здаваемой вещью, строением человеческого тела и представлениями о структуре вселенной.<sup>29</sup>

Исключительно важные результаты в этом направлении дает изучение лексики и специальных технологических («операциональных») текстов. В частности, было обнаружено родство индоевропейских терминов древнейших ремесел (плотницкого, кузнечного дела, ткачества, плетения) и терминов, относящихся к области искусства (в частности, словесного), которое, таким образом, осмыслялось как часть или как разновидность ремесла (ср. греч. τέχνη 'искусство', 'ремесло', связанное с др.-инд. *takṣ* — 'мастерить', 'плотничать' и слав. \**tesati*, рус. *тесть*, *тесть* — 'плотник'; ср. также два ряда значений у др.-инд. *kavi* — старослав. *къзьнь* ('искусство') и \**kovati* и других индоевропейских терминов, применявшихся для обозначения выковывания каких-либо предметов с выраженной магической функцией и создания произведений искусства).<sup>30</sup> С другой стороны, весьма показательно осмысление других процессов (в первую очередь социального характера) в формулах и выражениях технологического характера (ср., например, «квашня притворена, а всходу нет» — о бездетном замужестве и т.п.).

Тексты с казалось бы исключительно прагматической функцией, описывающие процесс обработки, изготовления вещей (ср., например, русские загадки о горшке, описывающие в иносказательной форме все стадии изготовления горшка и его дальнейшей «жизни»), при ближайшем рассмотрении обнаруживают смысл в сакральной, мифологической сфере. Т.В.Цивьян, предпринявшая анализ одного из таких текстов (румынской «Повести конопля»), отмечает, что «сохранение „бытовой“ информации среди прочего поддерживается тем, что операционные тексты включаются в корпус сакральных текстов, описывающих модель мира. Избранные тексты (или текст) могут получать особую степень сакральности, становясь специально мифологическими. В этом случае они играют тройную роль: 1) являются образцами текста как такового; 2) передают прагматическую информацию; 3) репрезентируют определенную мифологему».<sup>31</sup> Последнее применительно к «Повести конопля», по мнению Т.В.Цивьян, связано с мотивом получения чудесной силы и соответственно с лежащей в основе этого мотива практикой приготовления галлюциногенов из растений, и в частности из конопля. При этом особый интерес вызывает тот факт, что произнесение текста

входит в технологию их приготовления «как дополнительное средство очищения: „фильтр молитв“, примечательный способ сакрализации операционного текста — текст описывает процесс, частью которого он является».<sup>32</sup> Характерна и судьба этого растения, точнее, отношения к нему со стороны мифологов. Хозяйственная роль конопли 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.<sup>33</sup> 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 прагматики и синтактики. 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.<sup>34</sup> Кроме того, семиотический статус одной и той же вещи у разных народов может быть неодинаков. Другими словами, вещам может быть приписан 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 одетую, чем ее индусская сестра, но без украшений, индус часто высказывает мнение, что ей должно было бы быть стыдно ходить по городу или деревне такой голой».<sup>35</sup> Семиотический статус пищи у французов выше, чем у русских; японская чайная церемония более ритуализована, чем английское чаепитие и т.п. Более того, различ-

ные социальные, конфессиональные и другие группы одного и того же народа неодинаково семиотицируют мир вещей. Так, для старообрядцев Козмодемьянского у. Казанской губ. кокарды, которые в то время (конец XIX — начало XX в.) носили чиновники, почитались за «антихристовы знамения».<sup>36</sup> Количество примеров можно легко увеличить. Однако и приведенных достаточно для утверждения необходимости учета этносемиотического статуса вещей, особенно в исследованиях сравнительно-типологического плана.

4. Обратимся к ситуационному изменению семиотического статуса. Суть такого изменения в значимом нарушении прагматики, т.е. когда вещь используется не в соответствии с ее практическими функциями (например, топор, прислоненный к дверям дома в русской деревне, означал, что хозяев нет дома, и т.п.). Знаковый эффект достигается за счет изменения характера связей между вещами, вхождения вещей в нестандартный контекст. В результате вещь превращается в знак, обладающий некоторой семантикой, не выводимой непосредственно из самой вещи, так как значение возникает при соотносении знака с объектом (или объектами), находящимся за пределами данной знаковой системы. При этом системы, между которыми возможны перекодировки, должны быть различными по своей природе (обращение к знаковым системам, предшествующим данной или обусловившим ее появление, может указать на факторы, повлиявшие на происхождение интересующих нас объектов, но не на их семантику).<sup>37</sup> С этой точки зрения особенно эффективно сопоставление таких систем, как «материальная культура», с одной стороны, и мифология, ритуал — с другой.

Один из наиболее интересных способов изменения семиотического статуса объекта, используемого обычно в бытовых, хозяйственных целях, — включение его в ритуальный контекст. Для ритуала вообще характерна повышенная роль оптического кода по сравнению с обыденной жизнью. «Язык» вещей оказывается более приспособленным к передаче ритуальной информации, нежели вербальный, хотя они и могут выступать как взаимодополнительные языки. Можно говорить о некоторой «специализации» языков, используемых в ритуале. Так, у славян для целого ряда сообщений в ритуальном контексте и ритуализованных ситуациях использовался преимущественно оптический код. Чтобы заявить о себе и цели своего прихода, сваты в русских деревнях обычно садились под матицу. При этом

конструктивная роль матицы (связующего бруса в конструкции верха восточнославянского жилища) соотносилась в сознании информантов с ее семиотической ролью: «Как же, родимый, не под матицу сесть, ведь под матицу не сядешь, так и в семье связи и ладу не будет. Да вот еще, батюшка, — жениться станешь, так крепко сватунье своей накажешь, чтоб и на лавочку садилась бы продольную. На поперечной сидеть не ладно. Бог с ней, с поперечной-то, в дому и жизнь будет поперечная, упрямая, несогласная».<sup>38</sup> В Архангельской губ. сват кладет свою шапку и рукавицы не на лавку, как это обычно делается, а на воронец — откуда и узнают, что это сват.<sup>39</sup> В Болгарии сват с той же целью выгробал угли в доме невесты. Отказ при сватовстве в Олонецкой губ. выражался тем, что сватам выливали в сани чашку квасной гущи («с гущей возвратились»). В этих же целях использовали старую борону.<sup>40</sup> В случае согласия отец невесты наполнял бутылку рожью (Минская губ.).<sup>41</sup> Болгары, жившие на юге России, о рождении мальчика сообщали тем, что, созывая гостей, несли небольшую палочку; сообщали о рождении девочки, неся камышинку.<sup>42</sup> 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 — неременная 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.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> Подтверждением такой интерпретации может послужить летописный рассказ об обрах, которые творили насилие женщинам дулебов, запрягая их в телегу. Восприятие чужой культуры как культуры людей, живущих «зверинским образом», — факт достаточно хорошо известный.

Запряганию в телегу, сани, плуг и т.п. подвергались и за другие преступления, например за воровство,<sup>45</sup> однако в контексте свадьбы оно соотносилось только с невинностью 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 шелк!»<sup>46</sup> и т.п.

Обе предложенные интерпретации основаны на различии вещи и ее концепта (идеи), что представляется необходимым вследствие их семиотической неравнозначности.<sup>47</sup> Хомут как вещь и хомут как единица религиозно-мифологической картины мира восточных славян относятся к разным семиотическим уровням. В результате их соединения в ритуале возникает ритуальный объект, относящийся к высшему уровню модели мира и соответственно обладающий высшим семиотическим статусом.

Различение концепта и вещи диктуется и другими соображениями. Если содержание концепта реализуется в парадигматическом плане, исключительно за счет соотносительности с другими элементами модели мира, то семантика вещи складывается не только за счет такой соотносительности, но и за счет того, что вещь сама по себе является средством хранения информации, т.е. представляет собой текст (в семиотическом смысле данного термина). На этом свойстве вещей основано, в частности, их использование в качестве музейных экспонатов и соответственно объектов музееведческих разысканий (в том числе и в рамках проблематики данного сборника).

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

Для второй интерпретации важна моделирующая функция. Здесь хомут оказывается в роли модели объекта, которому таким образом приписывается аналогичное устройство.

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

<sup>1</sup> Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ, 1970, № 4, с.4.

<sup>2</sup> См., напр.: *Абрамзон С.М.* Предметы культа казахов, киргизов и каракалпачков // Материальная культура народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978 (Сб. МАЭ, т. XXXIV); *Березкин Ю.Е.* Росписи культурного содержания на сосудах наска (Перу) // 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; *Прокофьева Е.Д.* Энецкий шаманский костюм. Л., 1951 (Сб. МАЭ, т. XII); *Ревуненкова Е.В.* Магические жезлы батаков Суматры. Л., 1973 (Сб. МАЭ, т. XXIX); *Суслова И.В.* Головные украшения китайянок и их символика // Одежда народов Зарубежной Азии. Л., 1977 (Сб. МАЭ, т. XXXII), и др.

<sup>3</sup> *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с.363. Впервые работа «Функции костюма в Моравской Словакии» была опубликована отдельной книгой на словацком языке в 1937 г.

<sup>4</sup> *Чайлд Г.* Древнейший Восток в свете новых раскопок. М., 1956, с.276.

<sup>5</sup> *Лотман Ю.* Статьи по типологии культуры. Вып.1. Тарту, 1970, с.14. Ср. разделение на «природу» и «культуру» в концепции К.Леви-Стросса.

<sup>6</sup> О свойствах вещей, которые объективно дают возможность использовать их в качестве знаков, см.: *Пятигорский А.М.* О некоторых теоретических предпосылках семиотики // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973, с.187-191.

<sup>7</sup> *Лотман Ю.* Указ. соч., с.4.

<sup>8</sup> Там же, с.5.

<sup>9</sup> *Leroi-Gourhan A.* Le geste et la parole. Т. II. Paris, 1965, p.140.

<sup>10</sup> Впервые на эти вопросы обратили внимание лингвисты, члены Пражского лингвистического кружка Н.С.Трубецкой и Р.О.Якобсон. Разрабатывая теорию фонологических различительных признаков, Н.С.Трубецкой пришел к выводу об условном характере экспрессивных фонологических средств, которые и должны



интересовать лингвиста, занимающегося функциональной структурой речи, в отличие 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), этнографу должно 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 самих вещей характер. Известно, что эти идеи во многом предвосхитили теорию Леви-Стросса о возникновении архаических классификационных систем, и в частности тотемизма, описанную им в терминах различения Природы и Культуры как условное соответствие двух серий явлений, одна из которых принадлежит сфере Культуры, а вторая — сфере Природы. Подробно об этом комплексе вопросов см.: *Огибенин Б.Л.* П.Г.Богатырев о знаковой функции костюма // Труды по знаковым системам. VII. Тарту, 1975, с.23—257.

<sup>11</sup> *Bogatyrev P., Jacobson R.* Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens // Jacobson R. Selected Writtings, vol.IV. The Hague-Paris, 1966.

<sup>12</sup> *Lévi-Strauss C.* Le Totémisme aujourd'hui. Paris, 1962, ch.5; Worsley P. Groote Eylandt Totemisme and Le Totémisme aujourd'hui // The Structural Study of Myth and Totemisme. London-N.Y., 1967, p.143-146.

<sup>13</sup> 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.).

<sup>14</sup> 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 находящихся в последнее время подтверждение в ряде других культур) на растительный мир.

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

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

<sup>17</sup> *Никифоровский Н.Я.* Указ. соч., с.134-135.

<sup>18</sup> *Максимов С.В.* Указ. соч., с.72-87.

<sup>19</sup> *Зеленин Д.К.* Указ. соч., с.41-43. По отношению к «буйным» деревьям существенными для их смысла могли оказаться такие значения слова *буй*, как 'церковная ограда', 'кладбище' (Псковск. губ.), 'межа', 'грань' в связи с общей негативной семантикой границы. См. подробно: *Ларин Б.А.* 1) Об архаике и семантической структуре слова (*яр-юр-буй*) // Из истории слов и словарей. Л., 1956, с.78-79; 2) Из истории слов. Буй — погост // Слово в народных говорах Русского Севера. Л., 1962, с.6-7; см. также: *Толстой Н.И.* Славянская географическая терминология. М., 1969, с.103.

<sup>20</sup> *Костров Н.* Народные приметы крестьян — старожилов Минусинского округа // Зап. Сибирского отдела РГО, 1856, т.II, Смесь, с.17; *Никифоровский Н.Я.* Указ. соч., с.134-135.

<sup>21</sup> *Веселовский А.Н.* 1) Три главы из исторической поэтики // ЖМНП, 1894, № 5; 2) Историческая поэтика. Л., 1940.

<sup>22</sup> *Фрейдберг О.* 1) Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936; 2) Миф и литература древности. М., 1978.

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

24 См.: *Иванов Вяч.Вс.* 1) Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллели в греческой традиции // *Древняя Индия*. М., 1964; 2) Роль семиотики в кибернетическом исследовании человека и коллектива // *Логическая структура научного познания*. М., 1965; 3) Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976; 4) Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // *Славянское и балканское языкознание. Проблемы 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 архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // *Труды по знаковым системам*, V. Тарту, 1971; 2) О космологических источниках раннеисторических описаний // *Труды по знаковым системам*, VI. Тарту, 1973.

25 *Mauss M.* Sociologie et anthropologie. Paris, 1950; *Lévi-Strauss C.* Les structures élémentaires de la parenté. Paris, 1967; *Hocart A.M.* Kings and councillors. Cairo, 1936; *Гуревич А.Я.* Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье // *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 культуры // *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.* Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975; *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* К семиотической интерпретации коровая и коровяных обрядов у белорусов // *Труды по знаковым системам*, III. Тарту, 1967; *Cunningham Clark E.* Order in the Atoni House // *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago-London, 1973; *Pelly Usman.* Symbolic Aspects of the Bugis Ship and Shipbuildings // *Journ. Steward Anthr. Soc.*, vol.8, N 2; *Adams M.J.* Style in Southeast Asian Materials Processing: Some Implications for Ritual and Art // *Material Culture. Styles, Organisation and Dynamics of Technology*. St.Paul-N.Y.-Boston, 1977; *Wassilewski J.S.* Kategoria przestrzeni w kulturze koszowniczey. Analiza przestrzenna jurty mongolskiej // *Ethnografia Polska*, t.XXX, zes.17.

30 Примеры собраны в кн.: *Schmidt R.* Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967. Подробно об этих терминах, особенно в связи с такими мифологемами, как выковывание языка, свадебных атрибутов (венец, кольцо и т.п.) и самой свадьбы в связи с ритуальной функцией кузнечного ремесла, см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов // *Славянское языкознание. VII Междунар. съезд славистов. Доклады советской делегации*. М., 1973; *Иванов Вяч.Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР, с.46-48 и др.

31 *Цивьян Т.В.* «Повесть конопля»: к мифологической интерпретации одного операционного текста // *Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточно-славянские параллели. Структура балканского текста*. М., 1977, с.307.

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 (*Leroi-Gourhan A.* Op. cit., p.52-56). В частности, с «экстериоризацией 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.П. Пгр., 1915, с.496.

37 О возникновении значений и принципах изучения семантики см. подробно: Лотман Ю. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах // Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965, с.22-37; Зализняк А.А., Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем // Структурно-типологические исследования. М., 1962, с.134-143 и др.

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

39 Зеленин Д.К. Указ. соч., т.1, с.25.

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

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.1, 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 дегтем 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.-русск. *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 наказания за аналогичный проступок в «Повести о Дракуле» см.: Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба» // *Quinquagenario*. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю.М.Лотмана. Тарту, 1972, с.70 и далее. Здесь же дан анализ ритуального значения жезла (палки) дружки и плетки жениха. Указанием на их фаллический смысл (кроме приведенных в этой работе) может послужить описание одного из моментов празднования русальной недели, приведенное С.В.Максимовым: «Бабы спрашивают: „Русалоцки, как лен? (уродится)“. Ряженные же указывают на длину кнута, вызывая бабьи выкрики: „Ох, умильные русалоцки, какой хороший!“» (Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с.460).

47 Сегал Д.М. Мифологические изображения у индейцев северо-западного побережья Канады // Ранние формы искусства. М., 1972, с.332 и далее.