

О СООТНОШЕНИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ФАКТОВ

А. К. Байбурин и Г. А. Левинтон ЛЕНИНГРАД

Настоящая статья представляет собой расширенный вариант доклада, прочитанного авторами на симпозиуме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» (Пропповские чтения), который состоялся в Ленинградском отделении Института Этнографии АН СССР в ноябре 1980 г.¹ Авторы взяли на себя смелость выступить с вводным докладом, подвергающим сомнению саму проблематику «этнографических истоков» фольклора. Задача эта представлялась нам своевременной главным образом не из-за самого факта созыва симпозиума под таким названием, но в силу того, что в течение многих лет методологической основой конкретных работ, посвященных «пограничной» фольклорно-этнографической проблематике, остаются представления наивного эволюционизма, которые, несмотря на усовершенствования в отдельных частностях, ближе всего стоят к взглядам антропологической школы или ее позднейших филиаций. Сохранение этих методологических предрассудков связано, по всей видимости, не столько с сознательными установками этнографов и фольклористов (хотя и для этого имеются серьезные причины), сколько с инерцией, в силу которой наука за обилием конкретных разысканий как бы забывает вернуться к пересмотру давно устаревших предпосылок.

В силу этого нам казалось своевременным, если не рассмотреть во всей их полноте, то, по крайней мере, перечислить самые общие вопросы, связанные с названной проблемой, предложить хотя бы предварительную классификацию возможных случаев соотношения фольклорных и этнографических фактов. Это определило и характер работы, направленной прежде всего не на разрешение вопросов, а на их систематизацию. В ряде случаев, при помещении вопросов в нужный контекст, ответы на них оказывались или очевидными, или просто уже ранее известными. Отсюда – естественная в такого рода работе необходимость повторения многих если и не вполне традиционных, то, во всяком случае, и не новых мыслей. Избежать этого повторения

¹ Краткий вариант работы публикуется в материалах названного симпозиума.

нельзя было, не поступаясь полнотой изложения – т. е. систематичностью классификации типов соотношения фольклорных и этнографических фактов и систем (хотя, конечно, претендовать на учет всех случаев и частных в пределах одной статьи – невозможно).

Во всяком случае, систематизация проблем, как нам представляется, наглядно продемонстрировала ошибочность ряда традиционных методологических предпосылок, выраженных самим названием симпозиума. Дело в том, что общая установка на поиски «этнографических истоков» фольклора (именно «истоков» фольклора в целом, а не отдельных источников конкретных фольклорных мотивов) некорректна уже хотя бы в силу своей предвзятости: никто, собственно, со времен антропологической школы такую установку не обосновывал. Более того, имплицитность, самоочевидность этой предпосылки для большинства специалистов как раз и демонстрирует ее традиционный, бессознательный характер («истина», которую «забыли» пересмотреть).

В большинстве конкретных работ, действительно, заранее предполагается существование некоторой этнографической реальности, к которой «восходят» (во всех смыслах – в том числе, в генетическом и хронологическом) фольклорные «сюжеты и образы». Такая точка зрения, если и оспаривается, то лишь в плане критики отдельных злоупотреблений методом или, наоборот, отрицания обязательной связи между (конкретными) фольклорными и этнографическими фактами (например, мифом и ритуалом).² Если же наличие этой связи признается, то характер ее уже не ставится под сомнение.

Причины такой устойчивости описанных предпосылок заслуживают специального рассмотрения и, разумеется, не сводятся к одной только умственной инерции или к былому авторитету антропологической (или какой-то иной) школы. Это явление гораздо глубже связано с сущностными проблемами исследований, ориентированных на сопоставление фольклорных и этнографических данных.

Фольклорист, обращаясь к этнографическому материалу, ищет в нем объяснения объекту своего исследования, т. е. фольклорным фактам. Теоретический контекст большинства фольклористических школ последних двух веков (кроме, может быть, тех, которые вообще отказывались искать объяснения в областях, внеположных фольклору) заставляет фольклориста считать, что необходимой предпосылкой объяснения фольклора из этнографии является трактовка соотношения соответствующих явлений как соотноше-

2 Здесь необходимо условиться о (самом предварительном) терминологическом разграничении «этнографии» и «фольклора». В ходе работы все то, что выражено словами (относится к речевой сфере), мы будем считать фольклором (относя сюда и миф – уточнения будут сделаны ниже), все, что выражено несловесно (в вещах, изображениях, действиях, движениях) будем относить к этнографии.

ния генетического; причем, в соответствии с его задачей, генезис интересует его односторонне: он ищет объяснения фактов фольклора в их происхождении из фактов этнографии; обратное соотношение, если бы оно и представилось его воображению, для него просто неинтересно. Понятно, что в таком контексте хронологическое предшествование этнографической реальности фольклорным текстам принимается им как постулат.

Задача этнографа в подобных исследованиях сводится обычно к рассмотрению фольклорных данных как свидетельств об этнографической реальности (будь то факты этногенеза или не засвидетельствованные письменностью обряды). Фольклор, естественно, выступает для него как вторичный источник по отношению к этнографическому материалу, восстанавливаемому с помощью текстов, как отражение реальности, которая, конечно же, хронологически предшествует этим текстам.

Стабильности этого положения немало способствовал авторитет и выдающаяся роль в сравнительной мифологии, фольклористике и этнографии тех ученых, которые занимались античными культурами (как в широком типологическом смысле этого термина, так и собственно – культурами европейской античности). Специфика занятий древними культурами обусловила и некоторые установки этих исследователей. То обстоятельство, что от большинства культур до нас дошло гораздо большее число текстов, нежели достоверных, не интерпретированных текстами этнографических данных, заставляло относиться к последним как к более древним (т. е. «труднодоступность» или, напротив, «сохранность» выступали здесь как квазихронологические признаки). Это на самом деле, видимо, было простой психологической ошибкой, вполне впрочем понятной: необходимость реконструировать этнографические сведения из «доступных» текстов делала первые прежде всего «более интересными», «более ценными» (а этот признак легко переосмысляется, как признак «древности»). Свою историческую роль сыграл, вероятно, и факт сравнительно позднего введения в научный (особенно этнографический) обиход таких данных, как, например, хеттские тексты, в которых описания ритуалов количественно намного превышают записи произведений словесности.

Конечно, сама по себе эта психологическая ошибка вряд ли смогла бы сыграть значительную роль в развитии науки. Этому должны были бы помешать многие обстоятельства (в конце концов, число собственно этнографических сведений, скажем, о Греции и Риме не так уж мало; а те культуры, сведения о которых дошли до нас не из их собственной письменности, а посредством описаний, сделанных иными, письменными народами, – как, например, культура скифов, – даже лучше известны нам с этнографической, нежели с «фольклорной» стороны; ср. также и указанный хеттский пример), если бы не то, что результаты этой ошибки совпадали с гораздо более глубокой установкой самого общего характера. Науке XIX – XX вв. свойственны

весьма предвзятые взгляды на отношения «действительности» и текста; с этой точки зрения этнографический материал (как и «историческая действительность» и т. п.), конечно, выступает как «реальность», «вещь», а слово, текст рассматриваются как нечто, обязательно «вторичное» 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. Поэтому если рассматривать взаимоотношение этих сфер как набора семиотических систем, то из общих соображений (таких, как «первичность» языка по отношению к «вторичным» экстралингвистическим системам) нужно было бы предположить как раз приоритет вербальных систем, т. е. языка и фольклора. То обстоятельство, что такое чисто теоретическое решение у всякого фольклориста и этнографа вызовет естественный протест как противоречащее интуиции и некоторым (не столь, впрочем, многочисленным) установленным фактам, лишь подчеркивает, насколько неосновательно обратное предположение, бытующее теперь на правах общепринятого.

Из этого, на наш взгляд, с очевидностью следует, во всяком случае, тот вывод, что невозможен единый ответ на вопрос о логическом и хронологическом предшествовании фольклорных или этнографических фактов, что необходимо в принципе отказаться от априорных решений и рассматривать различные типы соотношений порознь, как конкретные случаи. Речь идет, разумеется, не о рассмотрении каждого отдельного мотива или реалии, но о систематизации типов их соотношений.

Прежде всего необходимо различать два вида хронологических соотношений, а именно хронологию внутреннюю, присущую самой описываемой системе (т. е. либо осознаваемую носителем, либо входящую как необходимый элемент семантику жанра или текста), и хронологию внешнюю, 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 (или получение культурным героем и т. п.) он описывает. Между тем, для носителя соотношение будет прямо противоположным: события, описанные в мифе (а они, собственно, и являются для носителя «датой» появления мифа), предшествовали – хронологически и причинно – появлению данной вещи, технологического процесса, социального установления и т. п.

7
3
Несколько сложнее отношения такого объекта и «этиологического рассказа»³ немифологического характера (т. е. уже чисто 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.* С точки зрения носителя («внутренней») инвариантный текст имеет то же хронологическое соотношение с «объясняемым» объектом, что и в случае мифа, хотя конкретный вариант несет в себе элементы иного хронологического порядка. Формула типа «с тех пор X называется ...» или «с тех пор существует Y» показывает, что вариант, конкретный рассказ необходимо следует во времени за существованием объекта. С внешней же точки зрения тот конкретный вариант, который относится к описываемому объекту, конечно, следует во времени за существованием этого объекта, однако соотношение текста (инварианта) и объекта может быть (и обычно бывает) обратным, т. к. 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 его нужно датировать более поздним временем, чем сам объект. Но если – как мы полагаем – более существенным в нем является воспроизведение общей модели (функция которой не столько в объяснении объекта, сколько в подведении его под известные схемы, включении в апробированную вселенную, каждый из объектов которой соотносен с традиционным сюжетом), то такая датировка относится только к варианту, а инвариантный текст должен предшествовать объекту во времени.

Это соображение может вызвать недоумение с точки зрения «здорового смысла», особенно в тех случаях, когда речь идет об этиологии природных объектов. Но, во-первых, мы не утверждаем, что природный объект фактически «младше» мифа или воспроизводящего его фольклорного текста. Важно то, что хронология текста определяется его соотношением не с объектом, каким бы древним или новым он ни был, а с другими текстами и моделями, которые этот текст воспроизводит. Во-вторых, даже самый неизменный природный объект – вроде горного массива, острова или даже материка – не обязательно «древнее» мифа, т. к. данный коллектив мог оказаться в окрестностях этого массива сравнительно недавно, уже имея в своей традиции соответствующий миф или мифологическую модель (и природный объект

3 Тексты этого рода в различных классификациях относят к легендам или 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.: В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Москва, 1976, с. 50–51).

4 Речь идет, разумеется, о локальном варианте, приуроченном к определенному объекту, а не о конкретном акте воспроизведения сюжета (варианте в обычном фольклористическом словоупотреблении), который датируется просто временем исполнения. ,

только с этого времени становится фактом культуры этого коллектива). Это относится и к большим этническим коллективам (и, соответственно, общеэтническим текстам) и к микроколлективам, с их репертуаром, описывающим локальный ландшафт или иные местные реалии.⁵

В соотношениях объекта и рассказа о нем очевидно сходство с отношениями между историческим событием или персонажем и эпическим сюжетом, связанным с именем этого персонажа или именованим этого события. Мы далеки от того, чтобы отрицать самую возможность отражения в эпосе (или предании) исторических реалий⁶ (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 в том, 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, кроме предания) – 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 осмысленных, т. е. канонических сюжетов, в приписывании историческим персонажам таких свойств, которые позволяют им быть значимыми персонажами и с фольклорно-мифологической точки

5 Таковы, например, русские предания о чуди – некоем древнем населении, которое предание локализует в данной местности. Это население исчезло перед приходом русских или сразу после их прихода и поселения. При этом приурочение чуди к разным местам повторяет движение русской колонизации; в каждой местности существуют свои природные или культурные объекты, названия которых связывают с чужью. Интересно, что это предание не только воспроизводит для каждой новой местности единый сюжет, восходящий к широко распространенному типу преданий о некоем прежнем населении, но, видимо, – за счет значения и этимологических связей самого слова чужь – отражает также славянский вариант мифа о гибели великанов, т. е., в сущности, одну из версий того же сюжета (см.: Г. А. Левинтон. К мотиву гибели великанов. Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974). Сходным образом к разным местам (на этот раз «чужим», не тем, где живет данная группа) в строго заданной последовательности приурочиваются так называемые предания или легенды о «далеких землях». (См.: К. В. Чистов. Русские народные социально-утопические легенды. Москва, 1967, с. 237–326), особенно легенда о Беловодском царстве, локализация которого оказывается различной на разных этапах колонизации Сибири и Дальнего Востока.

6 Например, Р. О. Якобсон прекрасно продемонстрировал, что формула «Я, собака Калин царь» не есть «эпическая инерция» постоянного («окаменевшего») эпитета, а отражение собственного имени (и прозвища) хана Ногая (см.: R. Jakobson. Selected Writings. Vol. IV, The Hague, 1966, pp. 64–81), однако своим сохранением в эпосе эта формула, конечно, обязана все той же «эпической инерции» и соседству формул типа «Я, Идолице поганое».

зрения».⁷ В этом смысле, с внешней точки зрения соотношение предания с историческим событием оказывается во всяком случае неоднозначным, и более вероятным решением кажется предшествование сюжета событию и переоформление варианта под влиянием последнего (заметим, что применительно к эпосу подобная постановка вопроса, кажется, уже никого не удивляет).⁸ Это относится не только к сюжетным текстам. Так, поговорка «Погибоша аки обре» – если летопись передает действительно существовавшую поговорку («притчу») – могла возникнуть не раньше гибели аваров, но как один из фольклорных текстов, отражающих миф о гибели великанов, она связана с временными слоями, гораздо более древними.⁹

Разную хронологическую приуроченность варианта и инварианта легко продемонстрировать 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 подозрную трубу, или датировать сказку (сам сюжет, тип, а не вариант) по тому, пользуется в ней герой луком или ружьем.¹⁰ 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.»¹¹

7Левинтон, Г. А. Предания и мифы. Мифы народов мира. т. 2 (в печати). Ср. формулировку С. Л. Франка: «Историческая жизнь народов, которая, как мы видели, являет эмпирическому взору картину бессмысленно-хаотического столкновения стихийных сил, коллективных страстей или коллективного безумия, или свидетельствует лишь о непрерывном крушении всех человеческих надежд, – созерцаемая из глубины, становится, подобно нашей индивидуальной жизни, связным и разумным, как бы жизненно-предметно проходимым «курсом» самооткровения Божества. И глубокий немецкий мыслитель Баадер был прав, когда говорил, что если бы мы обладали духовной глубиной и религиозной проницательностью составителей Священной Истории, вся история человечества, история всех народов и времен была бы для нас непрерывающимся продолжением единой Священной Истории. Только потому, что мы потеряли чутье и вкус к символическому смыслу исторических событий, берем их лишь с их эмпирической стороны, и в чувственно-явственной или рассудочно-постижимой их части признаем все целое событий, вместо того, чтобы через эту часть прозреть подлинное, метафизическое целое – только поэтому события светской, «научно» познаваемой истории кажутся нам бессмысленным набором слепых случайностей.» (С. Л. Франк. Смысл жизни. Париж, 1926 (репр.: Брюссель, 1976), сс. 130–131).

8См., прежде всего, работы Б. Н. Путилова (например, Русский и южнославянский героический эпос. Москва, 1971). Отметим также некоторые частные случаи, для которых доказан хронологический порядок, прямо противоположный представлению носителя. Речь идет о таких текстах, как песня о гневе Ивана Грозного на сына и подобное же предание (а возможно, и недошедшая до нас песня) о Петре Первом, засвидетельствованных до соответствующих исторических событий. См.: К. В. Чистов. Русские народные социально-утопические легенды, с 114–127; В. Я. Пропп. Песни о гневе Грозного на сына. Вестник ЛГУ, 1958, № 14, серия истории, языка и литературы, вып. 3, с. 75–103; Б. Н. Путилов. Песни о гневе Грозного на сына. Русский фольклор, т. IV, 1959, с. 5–32.

9См.: Г. Левинтон. К мотиву гибели великанов. Op. cit.

10 Хотя, конечно, и такие примеры известны в многострадальной истории русской и, особенно, советской фольклористики. Ср. ниже об отражении вещи в сюжетном тексте.

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

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 последними и изобразительное искусство) и 3) систему ритуалов (выделение которых в особый раздел необходимо прежде всего в плане их соотношения с фольклорными текстами).

Социальная организация – в самом широком смысле – 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 (собственно, она является результатом событий, описанных в мифе). Нужно, впрочем, оговорить, что отдельные виды текстов немифологического статуса также могут предшествовать данной социальной организации, хотя бы в каких-то ее частях. Таковы, например, легенды, описанные Сэпиром: у индейцев Нутка мифы повествуют о начале вселенной и человечества (что, в сущности, соответствует племени или этносу), легенды же касаются начала только одного рода (и являются собственностью членов этого рода).¹² В этом смысле события легенды предшествуют окончательному установлению такой системы отношений, какова она «сейчас» для членов рода – носителей этой легенды. Однако, можно отметить, что такие легенды имеют довольно специфический статус, отчасти приближающийся к статусу мифов (при всей четкости их противопоставления для носителей) – например, в ритуалах рода они играют роль, сходную с ролью мифа в ритуалах племени.

С внешней же точки зрения ситуация выглядит несколько сложнее. Для фольклорных (немифологических) 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 система социальной организации (т. е. какой этап ее эволюции, этап истории данного коллектива и его предков) является этим фоном. Примеры некорректных или просто неправдоподобных интерпретаций такого рода – вплоть до анекдотических случаев – найти

¹² E. SAPIR. 'Indian Legends from Vancouver Island'. Journal of American Folklore, Vol. 71, 1958, No. 281.

нетрудно, их критике (или просто коллекционированию), как правило, посвящено большинство теоретических работ, в названии которых соседствуют слова «фольклор» и «этнография».

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, с одной стороны, и тот тип семьи, в котором в сказке разворачивается конфликт между младшим и старшими братьями – с другой стороны, относятся к совершенно разным хронологическим срезам или типам организации). Эти «наслоения», видимо, должны в хронологическом отношении рассматриваться так же, как другие инновации, модернизированные реалии, исторические факты и т. п. (о чем уже говорилось выше), т. е. трактоваться по-разному применительно к варианту и инварианту (пользуясь указанным примером: юниорат как свойство сказки рассматривается в своих хронологических параметрах, а структура семьи в соответствующих сюжетах русской – и шире европейской – сказки, считается свойством русской или европейской сказочной версии – реализации – этого мотива и в этом качестве так же мало влияет на «датировку» мотива, как, например, название города, в который может по ходу действия отправляться младший брат), – разумеется, в том лишь случае, если есть какие-то серьезные основания для отнесения типа (инварианта) к более раннему виду социальной организации.

Что же касается мифов, то в их соотношении с социальной структурой оказывается необходимым еще одно подразделение. Значительная часть недоразумений в науке нашего времени происходит от неразличения двух смыслов, вкладываемых в термин миф. 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).¹³

Далее мы будем называть миф в значении повествовательной (синтагматической) единицы – миф₁, а миф как элемент парадигмы (стремящийся, как показывают работы Леви-Стросса, к тому, чтобы быть всей и единственной парадигмой данной культуры) – миф₂.¹⁴

13 Неверно было бы пытаться отождествить это различие с разницей «мифа» и «мифологии», т. к. под последней обычно понимается система мифов (причем мифов в первом смысле), а не миф как система. Мифология, конечно, является некоторой парадигмой, но иной, чем миф во втором смысле.

14 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 и остались только «поверья». Отражение этих фрагментов в фольклоре должно рассматриваться либо таким же образом, как инновации (в тех случаях, когда есть основания полагать, что старое представление прошло свою самостоятельную эволюцию и в новом, модифицированном, «искаженном» виде вошло в фольклор, ср. понятие «суверческой замены» в статье В. Я. Проппа «Трансформации волшебных

В той мере, в какой миф связан с социальной организацией, мы, разумеется, вправе предполагать, что миф₁ как текст эту организацию «объясняющий», мотивирующий, необходимо требует «сначала» ее существования (конечно, с внешней точки зрения). Однако для парадигматики 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» («mythologique») обществ не могут быть «записаны» в его памяти иначе, как в виде мифа (мифа₂)? Таким образом, для мифологической парадигмы нельзя разделить момент возникновения той или иной черты в социальной организации и появления соответствующих элементов в мифологической парадигме.¹⁵ (Это, в свою очередь, дает некоторый повод для сомнения и в том, что миф! хронологически отделен от социальной реальности, но мы пока не рискуем делать столь далеко идущие выводы).

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) технологи-

сказок». – В. Я. Пропп. Фольклор и действительность. Op. cit. с. 165–166), либо – как сохранение одного и того же семантического фрагмента в виде «поверья» и в виде фольклорного текста (или ряда текстов), т. е. как фрагмент старого соотношения мифа и фольклора. Нужно при этом оговорить, что, во-первых, «поверья» тоже обычно реализуются в виде каких-то фольклорных текстов, во-вторых, существует серьезная опасность принять фрагментарность сведений о системе за фрагментарность «остатков» («пережитков») системы – ошибка, кажется, довольно частая в описаниях европейских фактов времени, в-третьих, с чисто синхронной точки зрения указанное разграничение, вероятно, вообще лишено смысла.

15 Между прочим, на основании этого соображения и того факта, что какой-то тип социальной организации необходимо присущ человеческому обществу (например, упоминавшееся табу инцеста указывалось как один из отличительных признаков homo sapiens – см., напр.: R. Jakobson. 'Linguistics in its Relations to Other Sciences'. Actes du Xe Congress International des Linguistes, Bucarest, 1969, vol. I, p. 112), с очевидностью можно заключить, что в истории человека нельзя найти период «до» существования мифа, или, в противном случае, объект изучения нельзя относить к homo sapiens.

ческого 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. Оба эти случая, как ясно из всего изложенного, не нуждаются в специальном рассмотрении: первый из них относится к разряду этиологических текстов, а ко второму, привлекающему, как правило, наибольшее внимание исследователей,¹⁶ приложимо все то, что сказано выше о реалиях в фольклоре. Разумеется, как и во всех случаях, здесь возможны исключения. Могут существовать сюжеты или мотивы, неразрывно связанные с фигурирующими в них предметами или технологическими процессами. Например, процесс пахоты в былине о Микуле Селяниновиче неразрывно связан с самим сюжетом и может служить одним из оснований для его «датировки» (но это уже не обязательно относится к описанию сохи в этой былине, независимо от того, считать ли это описание «реалистическим» или «идеализирующим»). К подобным элементам относится роль кузнеца в некоторых сюжетах, например, в былине о женитьбе Святогора (в которой кузнец сковывает волос Святогора с волосом его суженой) или в сказке о волке и семерых козлятах, где кузнец кует голос волку,¹⁷ ср. также такие мотивы свадебных песен, как выковывание свадебных атрибутов и самой свадьбы.¹⁸

Но и здесь, как и в предыдущем случае, возникают некоторые сложности, 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).¹⁹ Если же рассматривать вещь в семиотическом аспекте, то ее планом содержания оказывается, опять-таки, та система представлений, которую мы определили как миф₂. Это очевидно на примере одежды, некоторых аспектов структуры жи-

15 Сошлемся хотя бы на классическую работу С. К. Шамбинаго. Древнерусское жилище по былинам (Юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера. Москва, 1900, с. 127–150), в которой на основании описания жилища, т. е. плана реалий, происхождение былины

как жанра (вместе с кругом ее сюжетов и т. п.) приурочивается к московскому периоду русской истории. В засвидетельствованных текстах былин, т. е. в их поздних записях, действительно может быть описано жилище этого времени, но к датировке сюжетов былин

или жанрового канона это не имеет отношения. Из многочисленных новых работ подобного рода можно назвать, например, Р. С. Липец. Эпос и древняя Русь. Москва, 1969.

17Ср. неожиданную параллель у Пиндара: «Под молотом неотложности откуй язык» (Пифийск. I. 86. Пер. М. Л. Гаспарова), ср. далее тему «ковача языка (речи)»:

*“fabbro
del parlar materno” (Purg. XXVI, 117).*

18О мифологической теме кузнеца см., напр.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров.

Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с

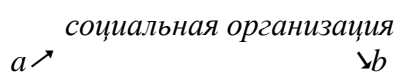
мой реконструкции праславянских текстов. Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. Москва, 1973, с. 155 – 159.

19Ср. хотя бы такие факты, как невозможность пользоваться вполне готовыми инструментами (например, прялками) до того, как на них нанесен орнамент.

лица, отражающих структуру семьи и т. п. – в этих случаях имеет место не только «транзитивное» обозначение элементов мифа через элементы социальной структуры (отраженные в «материальной» вещи- одежде, доме и т. п.),²⁰ но и часто восходящая к мифу мотивация вещи как знака, т. е. мифом обоснована самая ее способность выражать именно это значение:²¹ например, способность элементов одежды, украшений и т. п. передавать значение «принадлежности к той или иной половозрастной группе».²²

Мы говорим здесь о мифе как системе значений вещи не просто из общих соображений (раз есть значение, то оно не может не быть мифологическим), но можем сослаться хотя бы на такой конкретный пример, как один из видов белорусской борти-колоды. Устройство для поднятия борти представляет собой колесо, помещенное на верхушке дерева, сама борть при этом поднимается до середины ствола.²³ Мы видим здесь точное совпадение с частью признаков такой весьма распространенной мифологемы, как мировое дерево (с солнцем в виде колеса²⁴ на вершине и пчелами посередине), отраженной во многих словесных текстах.²⁵ Наивно было бы думать, что такой фундаментальный элемент мифологической картины мира, как мировое дерево, отражает технику бортничества; гораздо более правдоподобно, что вполне практи-

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



21 Здесь действует схема: миф2 ————— с ————— → вещь,

точнее, само отношение (b) мотивировано связью вещи с мифом2, т. е. отношением с (ср. понятие коннотата по Л. Ельмслеву).

22 См., напр.: P. Rivière. 'Myth and Material Culture'. In: R. F. spenser (ed.), *Forms of Symbolic Actions*. Seattle and London, 1969. Подробнее см.: А. К. Байбурун.

Семиотический статус вещей и мифология. В сб.: *Материальная культура и мифология* (Сб. МАЭ, т. XXXVII). Ленинград, 1981, с. 215–226.

23 См., напр.: А. Сержпутовский. *Бортничество в Белоруссии. Материалы по этнографии России*, т. II. СПб., 1914, с. 25, 28, рис. 21.

24 Этот мотив был реконструирован еще в классической книге А. Н. Афанасьева (*Поэтические воззрения славян на природу*. Ч. I. Москва, 1865, с. 209). Об этом мотиве и его интерпретации Афанасьевым, который «предвосхитил выводы новейших работ» см.: Вяч. Вс. Иванов. *К проблеме следов древнейшего литературного языка у славян* в кн.: *Славянское и балканское языкознание. История литературных языков и письменность*. Москва, 1979, с. 14–16 и другие указанные там работы. На фоне многочисленных славянских формул со словом колесо, относящихся к солнцу, особое значение приобретает белорусское название самого блока для поднятия борти: калесцэ (см. А. Сержпутовский. *Указ. соч.*, с. 25).

25 Примеры таких текстов и интерпретацию их в контексте реконструкции мотива мирового дерева у славян см.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва, 1965, с. 79–81; В. Н. Топоров. *К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями*. В кн.: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов*. Москва, 1975, с. 20–21 и сноска 52. Особенно интересен случай, в котором описывается уже не столько само мифологическое мировое дерево, сколько его воплощение в указанной конструкции борти (представленное, правда, в украинском, а не в белорусском тексте, что, в свою очередь, может служить основанием для более глубокой реконструкции): «А в середин! в борти пчолоньки» – Я. Головацкий; *Песни Галицкой и Угорской Руси*. Ч. II. Москва, 1878, с. 51 (курсив наш – А. Б., Г. Л.). ср.: Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. *Указ. соч.*, с. 80.

ческое приспособление воспроизводит мифологический образец – т. е. служит одним из способов выражения мифа (в этом случае можно, видимо, с уверенностью говорить о том, что словесные тексты, отражающие миф о мировом дереве, хронологически предшествуют артефакту).²⁶

Третий аспект – вещь как носитель изображения (т. е. в более общем виде – проблема изобразительного искусства вообще) – должен рассматриваться в этом же плане: изображение, воспроизводящее миф (особенно такие способы выражения элементов мифа, как орнамент или символические несюжетные изображения), должно рассматриваться как план выражения мифа₂ – синонимичный мифу₁²⁷ – и в этом смысле вопрос о соотносительной хронологии изображения и словесного текста в общем виде неразрешим. Он может решаться только для конкретных случаев 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.²⁸ С точки зрения внутренней хронологии некоторые изображения,

26 Конечно, это не значит, что бортъ не имела у белорусов практического значения но оно существовало параллельно с мифологическим или даже было подчинено ему, т. е. мифологическое значение бортъ, как артефакта, репрезентирующего модель мирового дерева, санкционировало ее употребление как практического устройства для пчеловодства (занятия, в свою очередь, сакрального – см.: В. Н. Топоров. К объяснению ..., сноска 52). Практическое употребление могло (в других конструкциях бортъ) отрываться от данного мифологического значения (или передавать его менее очевидным образом), но, вероятно, не от всякого мифологического значения вообще.

27 Так как далее нам постоянно придется пользоваться термином синонимия, естественным в работе, затрагивающей вопросы семантики, то необходимо остановиться на кажущемся противоречии его употребления в этом контексте и утверждения Э. Бенвениста о «неизбыточности» сосуществующих семиотических систем: «Между семиотическими системами не существует 'синонимии'; нельзя 'сказать одно и то же' с помощью слов и с помощью музыки, т. е. с помощью систем с неодинаковой базой» (Э. Бенвенист. Общая лингвистика. Москва, 1974, с. 77–78; É. Benveniste. Problèmes de linguistique generale. Vol. II, Paris, 1974, p. 53) Формулировка Бенвениста не только верна, но и необходима для объяснения сосуществования разных семиотических систем в социуме, однако тот крайний пример, который он приводит как доказательство, не исключает случаев относительной синонимии, особенно в традиционных системах, с их существенными ограничениями на характер передаваемой информации, т. е. на «содержание» сообщения. Нельзя «исчерпать» словами семантику музыкального произведения, но в определенном отношении мелодия, исполняемая на свадьбе (в традициях, допускающих на свадьбе инструментальную музыку), синонимична целому ряду других традиционных элементов обряда, призванных выразить тождество обряда самому себе (т. е. разных его исполнений в одной традиции), или, например, сообщить «посторонним» о факте совершения обряда (ср., например, оповещение о свадьбе выстрелами и т. п.). Ср. также сходство функций собственного имени и «личной песни» у некоторых этносов. В этом (относительном) смысле мы и будем говорить далее о синонимии, оставляя «за скобками» то соображение, что передача, например, одного сюжета в рассказе или в рисунке, в мифе или ритуале, безусловно, насыщена отличными друг от друга коннотациями.

28 Так же, как датировка словесного текста не относится к его отдельным исполнениям. Хотя изображение обладает большей устойчивостью, чем словесный текст, в том смысле, что даже отдельное его исполнение существует во времени и иногда довольно долго, тем не менее в фольклорной традиции передается модель рисунка, т. е. сюжет, трактовка сюжета (то, что в иконописи называется подлинником) и технические средства и приемы его воплощения (в обоих смыслах слова, т. е. техника нанесения

изображения и техника «живописная»), бытование же конкретного исполнения относится к другому уровню.

безусловно, предшествуют повествовательным сюжетам. Так, рисунки на шаманских бубнах описывают структуру вселенной (миф₂), известную нам и из других источников. С внешней точки зрения не очевидно хронологическое соотнесение такого рисунка и отражения той же схемы в сюжете шаманской легенды или камлания. Однако для носителя рисунок изображает исходное состояние мира, на фоне которого разворачивается и без которого немислим сюжет указанного типа. В этом смысле внутренняя хронология, конечно, предполагает предшествование рисунка тексту (т. е. того, что нарисовано, тому, что рассказано; как и в других случаях, мы говорим о внутренней хронологии в основном применительно к плану содержания текстов).

Иной статус имеют изображения сюжетные, иллюстративные. Для них, с внешней точки зрения, разумно предполагать уже заранее существующий словесный текст. Для внутренней хронологии возможно как решение, аналогичное предыдущему, 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 (и живописного и словесного) как достоверного. На одном полюсе шкалы «достоверности» находится икона, а на другом – миниатюра, лицевая рукопись (оба этих жанра, может быть, не вполне фольклорны, но примыкают к фольклорному изобразительному искусству по своей преимущественной анонимности, а во многом и по характеру бытования и функции). Икона «изображает» сакральную «реальность», она не иллюстрирует описывающий эту реальность словесный текст, а синонимична этому тексту. Изображение Зевса у куретов или битвы Ахилла с Гектором не есть иллюстрация к Теогонии или Илиаде. Это просто воспроизведение достоверного факта священной или мирской истории, отразившегося также и во многих словесных текстах. Изображения же сказочных героев или сцен являются именно «цитатами», иллюстрациями к тексту потому, что сказочные герои существуют только в сказке, и сказочные события как достоверные не воспринимаются. Особый – крайний – случай представляет собой миниатюра в рукописи, т. к. ее иллюстративные функции очевидны (даже если живописный сюжет отражает факты «достоверной» и/или священной истории. Ясно, что конкретная миниатюра сделана *ad hoc* к данному тексту и даже данному списку, т. е. вторична по отношению к нему. Специфичен в этом отношении также лубок (и сходные жанры в других традициях): лубочный рисунок может иллюстрировать, например, сказку или эпос (в последнем случае изображенные события могут рассматриваться и как достоверные, «исторические», а изображение как – синонимичное эпосу, а не только иллюстрирующее его), но в то же время он соотносится со словесным текстом самого лубка, который служит прочтением, пересказом изображения, т. е., в свою

очередь, вторичен по отношению к нему; словесный и изобразительный тексты, таким образом, «взаимно-иллюстративны».²⁹

Последний аспект материальной культуры ввел нас уже в область соотношения текстов разного рода, т. е. соотношения «текст – текст», а не «текст – вещь», «текст – реальность». К этой области относится и последняя из названных выше проблем – проблема отношения фольклора (и мифа) к ритуалу. Данная 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 сам по себе 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 нет смысла останавливаться на проблеме соотношения обряда с входящими в него словесными текстами. Она уже многократно рассматривалась;³⁰ 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 было бы говорить о словесном тексте как интерпретанте обряда,³¹ и в этом смысле невозможно считать один из них исходным, а другой – вторичным (ни генетически, ни хронологи-

29 Для полноты нужно оговорить еще возможность описания изображения в повествовательном тексте (ср. хотя бы щит Ахилла в Илиаде – XVIII. 478–607, – если признавать устный характер Гомеровского эпоса или, по крайней мере, принадлежность именно этого фрагмента к устным элементам у Гомера), но в этом случае хронологические отношения очевидны: изображение, хотя бы и вымышленное, предшествует описываемому его тексту, а технологический процесс изготовления щита (особенно важный в этом классическом образце того, что Лессинг назвал «генетическим описанием», т. е. описания вещи через процесс ее изготовления) соотносится с текстом, как любая другая технологическая реалья. Кстати, не посягая на комментирование столь детально изученного текста, нельзя все же не отметить, что начальные и конечные строки этого описания («Там представил он землю, представил и небо, и море, / Солнце, в пути неистомное, полный серебряный месяц, / Все прекрасные звезды, какими венчается небо», 483–485 и «Там и ужасную силу представил реки Океана, / Коим под верхним он ободом щит окружил велелепный», 606–607), напрашиваются на сопоставление с упомянутыми выше рисунками на шаманских бубнах.

30 Мнение авторов на этот счет изложено, в частности, в работах: Г. А. Левинтон. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда. В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Ленинград, 1974; он же: 'Some Problems of Meaning in Folklore Texts'. Acta Ethnographica, T. 23, No. 2–4. А. К- Байбурун. Функция загадки в свадебном обряде. В кн.: Материалы XXV научной студенческой конференции. Тарту, 1970.

31 О языке, как интерпретанте других семиотических систем см.: Э. Венвенист. Op. cit. С. 78–79; É. Benveniste. Problemes ... Op. cit. pp. 54, 92, 102.

чески).³² Перейдем поэтому к проблеме соотношения обряда с внеположными ему текстами.³³

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.³⁴ В этом случае, вероятно, опять-таки не ставится вопрос о предшествовании, хотя носитель, вероятно, 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.

Когда мы говорим об обряде как тексте, то имеем в виду прежде всего два его свойства: семиотичность и наличие синтагматической 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 собственно фольклорными и текстами мифологическими – т. е. с мифом[^] Нужно оговорить, что мифологические словесные тексты могут быть не только повествовательными (ср., например, гимны, молитвы и т. п.), однако такие тексты, как правило, непосредственно входят в ритуал. Поскольку критики ритуалистических теорий мифа для опровержения связи между ритуалом и мифом привели много примеров аритуаль-

32 Другой вопрос, что словесная и несловесная части обряда (взяты каждая как целое) могут эволюционировать с разной скоростью (поэтому конкретные обрядовые тексты могут быть и, вероятно, как правило, бывают «моложе» обряда как такового).

*33 Эта проблема на материале русского свадебного обряда рассматривалась авторами в ряде работ. См.: А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон. Тезисы к проблеме «вошебная сказка и свадьба». *Quinquagenario*. Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972; Г. А. Левинтон. Свадебный обряд в сопоставлении с другими. В кн.: *Тезисы IV летней школы по вторичным моделирующим системам*. Тарту, 1970; он же: *К проблеме изучения повествовательного фольклора*. В кн.: *Типологические исследования по фольклору*. Москва, 1975. Общее определение роли языковых фактов по отношению к обряду (как входящих в обряд, так и внеположных ему) дано Р. О. Якобсоном: «Ритуал обычно сочетает речевые и пантомимические компоненты, и, как отмечено Личем, в этих обрядах встречаются некоторые виды информации, которые никогда не вербализуются исполнителями, а выражаются только действием. Однако эта семиотическая традиция всегда, по крайней мере, зависима от объемлющей ее речевой модели (*framing verbal pattern*), передающейся из поколения в поколение» (R. Jakobson. *Linguistics in Its Relations ... Op. cit.* p. 83). Якобсон имеет в виду статью Э. Лича: E. Leach. *Ritualisation in Man in Relation to Conceptual and Social Development*. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Ser. B, Vol. CCLI*, 1967.*

*34 Ср. о различии соотношений «миф – инициационный ритуал» и «вошебная сказка – инициационный ритуал» в работе: Д. М. Сегал. О связи семантики текста с его формальной структурой. *Poetyka, Poetics, Поэтика, II*. Warszawa, 1966, p. 19.*

ных мифов и амифных ритуалов, мы предпочитаем как более общий случай рассматривать тексты, внешне (прагматически) с ритуалом несвязанные.

Итак, ритуал семантически связан с мифом₂ («выражает» его) и как текст, имеющий сюжет, соотнесен с теми или иными мифам₁ (т. е. повествовательными). Указанные выше соображения – в частности, примеры амифных ритуалов и аритуальных мифов – заставляют сделать оговорку: мы не утверждаем, что каждый миф генетически или прагматически связан с определенным ритуалом той же традиции или как-то 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 некоторое соответствие одного другому. Во-вторых, эти связи могут существовать между мифом одной традиции и ритуалом другой (это было блестяще продемонстрировано в работе К. Леви-Стросса Структура и диалектика).³⁵ В-третьих, наконец, в отличие от ритуалистической теории, здесь не делается вывода о генетической связи мифа с ритуалом. Те черты сходства, которые можно показать между ними (изоморфизм структур, «прямое» – т. е. внешнее – сходство сюжетов,³⁶

35 C. Lévi-Strauss. *Structural Anthropology*. London, 1973, pp. 232–244. Здесь речь идет о близкородственных традициях, в которых одна и та же система значений реализуется в сходных мифе (в одной традиции) и ритуале (в другой). Вполне вероятные, однако, и более отдаленные типологические соотношения такого рода (Леви-Стросс, например, упоминает древнекитайский ритуал, сопоставимый с рассматриваемым им материалом). Другой пример можно привести из области индоевропейской сравнительной мифологии. Ж. Дюмезиль восстанавливает миф, связанный с утренней зарей, сопоставляя данные о ритуале почитания Mater Matuta, описанном у Плутарха, с мотивами, относящимися к Ушас в Ригведе – IV. 30, 8–11 и др. (См.: G. Dumézil. *Les "enfants des soeurs" a la fete de Mater Matuta*. *Revue des études latines*, T. 33, 1955, p. 140–151. *Idem*. *Deesses latines et mythes védiques*. Bruxelles, 1956, pp. 9–43. J. Puhvel. *Indo-European Prehistory and Myth*. *Yearbook of the Estonian Learned Society in America*. Vol. IV (1964–1967), p. 61. *Возражения против этой реконструкции см.:* J. Broug. *Uşas and Mater Matuta*. *Bull. of School of Orient, and African Studies*, V. 21, 1958, pp. 395–399). Таким образом, в исторически засвидетельствованных индоевропейских традициях мы встречаем раздельное бытование мифа и связанного с ним ритуала, у римлян известен только ритуал, в Ведах – только миф. Разумеется, вполне естественным будет предположение, что ис точники не донесли до нас сведений о бытовавшем латинском мифе и индийском ритуале, однако чисто теоретически интересно сравнить возникающую на основании сохранившихся источников картину с примером Леви-Стросса. Это сравнение показывает, что при диахроническом подходе возможны два альтернативных описания соотношения мифа одной традиции с ритуалом другой. Мы вправе спроецировать гипотетическую индоевропейскую ситуацию на индейскую и реконструировать для обоих племен такое «празыковое» состояние, в котором их общие предки имели и миф, и ритуал, или же, наоборот, спроецировать индейскую ситуацию на индоевропейскую, и тогда окажется вполне возможным, что такое соотношение индийских и латинских фактов было изначальным, т. е. что в рамках индоевропейской общности миф и ритуал всегда принадлежали разным диалектам так, как это описано у Леви-Стросса. При всей правдоподобности первого решения не следует исключать и второго, которое, может быть, содержит ключ ко многим неясностям сравнительной мифологии. Во всяком случае с чисто типологической точки зрения второе решение, безусловно, предпочтительно, особенно если учесть возможность подобных схождения между неродственными традициями (ср. ниже о сказке и инициации).

36 В связи с этими формулировками возникают две проблемы, на которых здесь нет возможности останавливаться, но которые, тем не менее, кажется необходимым хотя бы назвать. Во-первых, по мере отхода от простых и ясных эволюционистских и генетических

тождество имен или «образов») не дают оснований для такого вывода. 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 (перекодируемые им) мифы.^{36а} Что является значением, а что обозначением, зави-

схем становятся все более многозначными и неопределенными такие понятия, как тождество, сходство, соответствие. Все чаще мы сталкиваемся с тем, что предложение типа «А есть В» вызывает у читателя желание обратиться к автору за разъяснением: что, собственно, в данном контексте означает связка «есть»? Особенно это характерно для «мифологической критики», т. к. воспроизведение архетипа в литературном произведении меньше всего может быть описано с помощью отношения тождества, подразумеваемого этим глаголом. Если для примитивного генетического эволюционистского подхода (или для атеистической пропаганды) обряд Причастия «есть» поедание тотемного животного, то этнолог, если он склонен к такому сопоставлению, обязан более четко сформулировать соотношение сравниваемых фактов. Во-вторых, существует проблема самой правомочности сопоставлений на основании внешнего сходства – с особой остротой поставленная школой функционалистов. Действительно, трудно отрицать, что наиболее полная аналогия может уже в силу своей полноты не иметь сопоставительной ценности или, наоборот, скрывать самое коренное различие. Ср. хотя бы известный пример усвоения некоторыми народами при аккультурации христианских молитв на чужом языке, без понимания их смысла (в частности русских – т. е. церковнославянских – молитв народами Севера). Текстуальное тождество молитвы у русских и чукчей скрывает принципиально разное ее функционирование, отличное, вероятно, и от бытования латинских молитв среди неграмотной части населения средневековой Европы. Сопоставительная ценность этих текстов – минимальна, из их сравнения можно вывести лишь самоочевидный факт заимствования; только искажения текста (т. е. различия) несут новую информацию. Однако, учитывая такие крайние случаи, а также предостережения функционалистов в целом, нужно все-таки признать правомочность сравнений, в пользу которой, если не вдаваться сейчас в теоретическую полемику, свидетельствует, прежде всего, практический опыт сравнительных исследований самых разнообразных школ (можно также сослаться на целый ряд аргументов, выдвинутых в полемике с функционалистами, прежде всего в ранних теоретических декларациях структурализма, см., например: С. Lévi-Strauss. Structural Anthropology. Op. cit., pp. 11–16).

зѐа Нужно заметить, что описание каких-то текстов как синонимичных или как взаимообозначающих – это не разные формулировки, а вариации одной. Если учесть восходящее к К. Шеннону (С. E. Shannon. The Redundancy of English. Cybernetics, Transactions of the VIIth Conference. New York, 1951) определение смысла как «инварианта всех синонимических преобразований, т. е. того общего, что имеется в равнозначных текстах» (И. А. Мельчук. К построению действующей модели языка «Смысл ↔ текст». Москва, 1974, с. 10–11, см. там же обзор литературы), как «конструкта –пучка соответствий между реальными равнозначными высказываниями» (А. К. Жолковский, И. А. Мельчук. К построению действующей модели языка «Смысл ↔

текст». Машинный перевод и прикладная лингвистика, вып. 11, Москва, 1969, ср. то же применительно к смыслу целого текста: А. Н. Берг, Вяч. Вс. Иванов В. Ю. Розенцвейг.

сит лишь от того, с какого текста начал исследователь: для произвольно выбранного текста все остальные (ему определенным образом соответствующие) будут его значениями, но и он – значением остальных.³⁷

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. (т. е. «несакральных» жанров), 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 и 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 возводить их к ритуалу, а не к словесным текстам, которые синхронно (вышеописанным образом) соотносились с ритуалом. Даже если и пропускать такое звено, то сходство, например, волшебной сказки и инициационного обряда дает основание говорить лишь об описании сказкой ритуала, его 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.³⁸ Так, отмечалось, что только классическая европейская сказка соответствует инициационной схеме с такой четкостью, как это показано у Проппа, причем она совпадает с обрядами очень далеких традиций в таких деталях, которые мы не имеем оснований реконструировать для древности европейских народов.³⁹ Более «архаичные» сказки гораздо хуже уклады-

Лингвистика, семиотика и кибернетика. В кн.: Конференция по теоретическим вопросам языкознания. Тезисы секционных заседаний. Москва, 1974), – то ясно, что назвать один текст «смыслом» (значением, означаемым) другого или его синонимом – просто одно и то же.

37 Сказанное означает, между прочим, несомненную возможность построения такой метатеории, которая позволит совместить в своих рамках результаты работ школы Леви-Стросса с результатами, полученными в рамках генетических гипотез более традиционных направлений, вплоть до антропологической школы начала XX века или мифологической школы середины XIX в. (разумеется, речь идет о надежных результатах, свободных от крайностей соответствующих методов). Как и многие другие из положений настоящей статьи, это утверждение не содержит ничего нового: практически такое совмещение результатов давно уже осуществляется в ряде конкретных работ.

38 См. второе (типологическое) решение, рассматриваемое в примечании 3.

39 Точнее, в качестве такого основания выдвигается именно их наличие у народов других этнографических зон. Иными словами, предполагается, что сходство других элементов обряда позволяет нам реконструировать некое более общее «сходство» и восста навливать для европейской традиции любые элементы, найденные где бы то ни было. Этот прием мог бы считаться оправданным, если бы речь шла о построении некоего чисто

типологического инварианта инициационного ритуала у homo sapiens, но для конкретной реконструкции одной, хотя бы и довольно широкой традиции, он нуждается в дополнительных аргументах. Ссылка же на структуру волшебной сказки и отражение в ней подобных элементов, в контексте исследования сказки, разумеется, представляет собой порочный круг. О соотношении (и подмене) типологических и генетических критериев в реконструкции инициационных обрядов европейских народов см.: Г. А. Левинтон. К статье Д. К. Зеленина «Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских». В кн.: Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина). Ленинград, 1979.

ются в эту схему (прежде всего потому, что они хуже соответствуют схеме Морфологии сказки). Может быть, наоборот, не наличие, а именно отсутствие обряда (или каких-то его элементов, признаков, мотивов) явилось основанием для появления такого фольклорного (и, возможно, мифологического) текста. Необходимость выражения в данной традиции определенных (видимо, универсальных) фрагментов системы значений (мифа₂), кажется не менее серьезным поводом (и во всяком случае – не менее удовлетворительным объяснением) для появления определенных текстов или их свойств, чем некий гипотетический ритуал, который в других культурах не породил текстов с этими признаками.

В силу ограниченности темы нашей работы мы не можем останавливаться здесь на генетическом или ином соотношении фольклора и мифа – вообще говоря, сказанное не предполагает обязательной генетической схемы: фольклор как вырождение мифа. Это, разумеется, не исключает возможности того, что какие-то тексты могут быть вырожденными мифами, но само их сходство с мифом об этом еще не свидетельствует. Вполне можно предполагать наличие текстов, переводящих миф на экзотерический язык, уже в достаточно архаические («мифологические») времена, и такая функция вполне объяснила бы многократно обсуждавшиеся связи мифа и фольклора; ср. подобные же соображения, высказывавшиеся о соотношении обрядов и игр (игра не как вырождение обряда, а как его воспроизведение – например, детьми – без сакральных функций). Наконец, возможно архетипическое воспроизведение исчезнувшего мифа в фольклоре – без прямой словесной передачи, – обусловленное той же причиной, по которой в фольклоре воспроизводится отсутствующий, по нашему предположению, ритуал или его детали. Причина этого – необходимость для данного фрагмента мифа₂ быть тем или иным способом выраженным в данной традиции.

Другой вид соотношения ритуала с фольклором – это отражение фрагментов ритуала или его семантики в различных неритуальных текстах (от эпоса до частушек). Здесь вполне можно предполагать генетическую зависимость – особенно для таких поздних жанров, как частушка, – однако точнее (во всяком случае, с типологической точки зрения) было бы сказать, что ритуал, продолжающий бытовать после исчезновения мифа, нуждается в существовании параллельных ему текстов, которые словесно выражали бы те же значения, что и сам ритуал. Иными словами, семантическая система данной традиции (т. е. тот же миф₂ на новом -- «постмифологическом» – этапе его существования) требует многократного выражения одних и тех же значений, обеспечивая не только устойчивость, но и своего рода «понятность» этих мотивов (для чего и нужно разнообразие способов выражения), а также

– связь отдельных компонентов (текстов, циклов, жанров и т. п.) традиции (как пример осуществления этой связи можно привести общность песен, входящих в разные ритуалы и разные обрядовые циклы, так называемые свадебные – «генетически» – символы и мотивы в колядке и т. п.).

Можно привести вполне наглядный пример того, как в новых условиях отношения между мифом и ритуалом воспроизводятся едва ли не во всей полноте. Ритуалы, прежде всего годового цикла, в условиях двоеверия оказываются сопряжены с двойной системой значений: христианской (для европейских условий) и – лежащей в основе этих ритуалов – дохристианской. Для первой из них (т. е. для христианского компонента, который в известный исследователям период уже органически вошел в структуру ритуалов) существуют тексты, функционально выполняющие роль мифа. Для христианской культуры в целом, 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, еще увеличивается. Нехристианские компоненты системы ритуалов требуют наличия текстов, которые могли бы соответствовать в фольклоре их сакральному статусу, а отчасти мотивировать и саму систему перекодировки старых представлений на язык христианства, в данном случае проявляющуюся в приурочении исконных обрядов к дням христианских праздников. 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 существенная: она сохраняет набор мифологических сюжетных схем, делающих возможным существование ритуала с определенными «новыми» персонажами, вернее – новыми именами персонажей.⁴⁰ Соотношение ритуала с легендой, таким образом,

40 То, что речь идет именно о восполнении единой системы, достраивании недостающих компонентов сюжетики для ее нехристианских обрядовых элементов, видно из того, как тщательно легенда избегает самой возможности вступить в противоречие с христианской догматикой и священной историей. Это достигается не на уровне отдельных сюжетов, которые сами по себе могут и противоречить Писанию (например, в легендах о творении мира и т. п., однако в отличие от апокрифа такие легенды не претендуют на большую подлинность, нежели Писание), но на уровне характеристик жанра в целом. Прежде всего, сюжет легенды, как правило, связывается с персонажами, аксиологически менее значительными, нежели персонажи Ветхого и Нового Завета (в так называемых «житийных легендах») и хронологически приурочиваются ко времени более позднему, чем события Писания. Последнее обстоятельство вводит легенды в «историческое» человеческое время, т. к. библейское и евангельское время выполняет в христианстве ту же функцию, что «мифологическое время» для более традиционных систем. Это условие соблюдается и тогда, когда героями легенды оказываются лица, упоминаемые в Писании: апостолы и пророки появляются в легенде в их «нынешнем», с точки зрения носителя, виде, т. е. как уже канонизированные святые, со всеми свойствами, приписанными им житийной и иконописной традицией. Время легенды, таким образом, и в этом случае неизбежно оказывается временем после событий, связанных с этими персонажами в Писании. Даже «Хождение Богородицы по мукам» приурочено ко времени после Ее Успения. Наконец, свою роль играет и аксиологический статус несакрального жанра. В тех легендах, в которых

функционально подобно его прежнему отношению с мифом, между тем, говорить о генезисе здесь не приходится, т. к. легенда вовсе не воспроизводит схему или семантику ритуала и вряд ли, в общем случае, возводима к соответствовавшему ему мифу. 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.⁴¹

Таким образом, соотношения фольклора с ритуалом должны рассматриваться прежде всего не как изолированные генетические связи, а как проявления системного характера всей фольклорно-этнографической традиции в целом. Даже такие случаи, которые нашему литературному сознанию кажутся именно «отражениями» реальности, следует иногда понимать иначе. Например, описание свадебного пира в волшебной сказке (или хотя бы упоминание его), конечно, предполагает наличие самого свадебного обряда, его предшествование тексту, однако в другом месте мы показывали,⁴² 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»). Другой такой случай чистого описания обряда можно найти в эпосе (например, в былине о Добрыне и неудачной женитьбе Алеши Поповича); однако для понимания этого эпизода нужно учитывать, что уже, например, былины о сватовстве, безусловно, семантически соотнесены с планом содержания свадебного ритуала, в частности,

фигурируют Бог и Дьявол, и действие приурочено ко времени творения, сам жанровый статус текста не допускает сопоставления его с Писанием на равных правах и, тем самым, исключает возможность противоречий между ними (как многожанровая структура Библии снимает так называемые «противоречия» между отдельными ее частями). О легенде см.: Г. А. Левинтон. Легенды и мифы. Мифы народов мира. т. 2 (в печати).

41 *Интересный случай креолизации мифологических систем другого рода представляет собой мифология гондов – этноса, принадлежащего дравидийской языковой семье, частично перешедшего на разные индо-арийские языки (хинди, маратхи и т. д. с определенными диалектными особенностями). У гондов традиционный (т. е., по-видимому, входящий к дравидийской традиции) пантеон, в котором в настоящее время смешаны*

*исконные и индо-арийские термины, как бы дополнен божеством более высокого порядка, носящим индо-арийское имя Бхагван ((*bhagvan* – имя того же корня, что иранск *Бава* и славянск. *bogb*), причем его отличительными чертами являются структурная (иерархическая)*

*и аксиологическая противопоставленность всему пантеону ("personal Supreme Being, superior to all other Gods and to the whole universe" – S. Fuchs. *The Gonds and Bhumia of Eastern Mandla. New York, 1960, p. 381*) Наряду с сущностными и прагматическими особенностями ("Scarcely ever do they [Gonds] pray to him, and no sacrifices are performed in his honour. He is to them more a philosophical concept than a person" – S. Fuchs. *Op. cit., p. 379*). Для сопоставления с русским двоеверием интересно, что верховное божество в «актуальном» пантеоне (*Vara deo*, у гондов, *Thakur dee* у бхумия) многими информантами отождествляется с Бхагваном (S. Fuchs. *Op. cit. pp. 383, 386–387*), ср., например, известные факты замены в некоторых контекстах имени Перуна на Бог, или имени его противника – на черт и целый ряд аналогичных данных.*

42 *См.: А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон. Тезисы . . . , с. 67–85.*

с одной из важных в нем тем «завоевания» невесты; и в этом смысле описание свадьбы в былинах другого типа (как в указанном случае с Алешей и Добрыней) есть проявление цельности семантики жанра, а не случайный описательный элемент.

Сказанное не означает, что в фольклоре вообще нет описаний реальности. Когда на основании названной былины о Добрыне и Алеше заключают, что на свадьбе играли скоморохи, это не следует с изложенной точки зрения обязательно считать некорректным. Нужно лишь отдавать себе отчет в том, какое место занимает данный элемент в семантике обоих текстов (словесного и обрядового); «реализм» описания свадьбы – это план реалий, о котором говорилось выше, и то обстоятельство, что это – реалья обрядовая, никак не соотносится с другой проблемой – семантическим соответствием былины и свадьбы. Такой же реальей выступают свадьба и похороны в сказке о дураке, говорящем все невпопад (АTh 1696/АА 1696А), и не к «генезису» сказки, а к синхронному соотношению ритуала и текста относится тот факт, что в этой сказке отражены и некоторые представления о ритуальном этикете, о со/противопоставлении свадебного и погребального обрядов, и, может быть, еще некоторые семантические элементы того и другого (т. е. случай названного анекдота колеблется между использованием обряда в качестве бытовой реалии и смысловой связью с обрядом, как это имеет место в волшебной сказке).

Таковы в общих чертах типы соотношения фольклорных сюжетов и образов и их этнографических «источков». Мы не можем, разумеется, настаивать на бесспорности всех конкретных решений, предложенных выше, однако кажется достаточно ясным, что под проблемой «генезиса» и «хронологии» фольклорных и этнографических фактов скрывается ряд весьма различных соотношений и связей, как правило, семантического, а не генетического характера; что хронологическое соотношение (отношение «первичности» – «вторичности»), направление генетических и/или семантических «стрелок» в большинстве случаев (вернее, аспектов, т. к. речь идет именно о регулярности таких соотношений) оказывается обратным тому, которое обычно имплицитно считается естественным. Если хоть кого-то эти соображения заставят на секунду задуматься перед тем, как употребить одно из традиционных клише «фольклорно-этнографической» науки⁴³ мы будем считать задачу этой работы выполненной.

43 В качестве еще одного примера такого клише можно привести пресловутый «жанровый синкретизм», на который ссылаются во всех неясных случаях. Никто с начала XX века, кажется, не выдвигал новых аргументов в пользу этой сомнительной реконструкции. Против нее можно выдвинуть два основных аргумента. Во-первых, – методологический: сходство или тождество элементов и свойств разных текстов (словесных или ритуальных) само по себе никак не означает их происхождения из одного («синкретического») текста. Во-вторых, – типологический: ни в одной из исторически засвидетельствованных традиций мы не встречаем системы, не разделенной на жанры, поэтому у нас нет оснований и даже прав предполагать такое состояние в прошлом (о типологической верификации

Однако, кроме этих чисто методологических соображений, следует подчеркнуть еще один вывод, также претендующий скорее на «систематичность», нежели на оригинальность. Из сказанного вытекает общая картина соотношения этнографических и фольклорных фактов. Если принять высказанное выше положение о единстве (хотя бы на каждом синхронном срезе) фольклор-но-этнографической традиции как структуры, то ясно, что в основе ее лежит единая семантическая система, единая парадигматика смысловых элементов (миф₂). Она реализуется в виде текстов, фольклорных, с одной стороны, и этнографических – с другой (в этом смысле и поведение, и вещи, и изображения являются текстами). Эти две системы выражения выступают как два подъязыка, реализующих одну и ту же смысловую структуру,⁴⁴ которая, как

реконструкции и неправомерности восстановления картины, не имеющей типологического аналога см., например,: Р. О. Якобсон. Типологические исследования и их вклад в сравнительно-историческое языкознание. В кн.: Новое в лингвистике. Вып. 3, Москва 1963; Вяч. Вс. Иванов. Типология и сравнительное языкознание. Вопросы языкознания, 1958, № 5; Б. А. Успенский. Структурная типология языков. Москва, 1965, с. 25–26; J. Greenberg. Language Typology. The Hague–Paris, 1974, pp. 51–71. Наше соображение представляет собой простое приложение аргументации Н. С. Трубецкого в его статье «Мысли об индоевропейской проблеме». Вопросы языкознания, 1958, № 1). Заметим, что обе эти ошибки характеризуют и гипотезу, возводящую многообразие вариантов фольклорного текста к единому пратексту. Разумеется, существуют более серьезные попытки восстановления подобных явлений (в частности, в области ритуала), однако, они, во-первых, соотносятся с более глубокими хронологическими слоями и, во-вторых, не претендуют на такую универсальность, как расхожее представление о всеобщем «первобытном» (например, в гомеровской Греции!) синкретизме. Несомненно и то, что в мифологических системах можно искусственно выделить (абстрагировать) элементы, соответствующие позднейшим явлениям философии, науки и т. п., однако говорить о «синкретизме» философии и религии в мифологии так же наивно, как искать историю в неисторических культурах (что ни в малой мере не противоречит появлению истории на базе космологии). В расхожих представлениях о синкретизме, как кажется, заключена именно эта логическая ошибка: говорится как бы о «философии», «истории», «искусстве», «жанрах» таких же, как в исторические времена, но только «синкретических». Между тем, гораздо корректнее признать, что до появления философии ее просто не было, так как не было необходимости в плюралистическом описании мира. Наконец, нужно оговорить, что наше утверждение о том, что жанры как таковые существовали всегда не есть попытка спроецировать на доисторическое состояние известные нам исторически засвидетельствованные, исторически возникшие и эволюционировавшие жанры; речь идет лишь о том, что корпус бытовавших в традиции текстов должен был иметь какие-то жанровые разграничения, может быть, очень отличающиеся от известных нам.

44 Ср. используемое в исследовании языковых контактов понятие билингвизма «смешанного» типа (см.: S. M. Ervin, Ch. E. Osgood. Language Learning and Bilingualism. In: Ch. E. Osgood, Th. A. Sebeok (eds.) Psycholinguistics. Bloomington, 1965), который в предельном случае приводит к образованию одного языка в плане содержания, «но этот язык имеет два способа выражения» (Л. В. Щерба. О понятии смешения языков. В его кн.: Языковая система и речевая деятельность. Ленинград, 1974, с. 68, – «один язык, который можно . . . назвать смешанным языком с двумя терминами» – там же, с. 68. Сопоставление классификации билингвизма у Эрвина и Осгуда с мыслями Щербы см.: В. Ю. Розенцвейг. Основные вопросы теории языковых контактов. – Новое в лингвистике, вып. VI, Москва, 1972, с. 12–13). Интересно, что аналогия с билингвизмом указанного типа привлекалась, например, для описания феномена «двоеверия» (в докладе Вяч. Вс. Иванова на

Випперовских чтениях 1975 г.). Аналогию билингвизма с «фольклорно-этнографическим двуязычием» интересно было бы продолжить в аспекте функциональных исследований употребления разных языков многоязычным носителем – т. е. применительно к нашей проблематике – исследовать, какие значения и в каких контекстах (социальных, стилистических и т. п.) могут быть выражены на «языке» фольклора или этнографии.

она ни эволюционирует от древнейших времен до современности, вплоть до полного разложения традиции, сохраняет свои основные особенности, и на всем протяжении ее существования может, в сущности, быть названа мифом (мифом₂).

Разумеется, представление о единой парадигме традиции или культуры не означает невозможности абстрагирования парадигмы фольклора или этнографии как самостоятельных систем. Вообще, традиция, в ее синхронном срезе или в диахронии, представляет собой совокупность или иерархию множества парадигм. Мы вправе говорить о парадигматике каждого отдельного текста (как инвариантного, так и варианта), о парадигматике жанров или других категорий текстов (поджанровых или наджанровых), о парадигматике мотивов, реализующихся в текстах различных жанров и т. п. Для каких-то из этих парадигматических систем легко построить схемы иерархических отношений, например: вариант – текст – жанр, или: вариант – текст – мотив, однако, соотнести хотя бы эти две цепочки в единой иерархии значительно труднее. Так что пока не стоит пытаться предрешить, какой характер связей между различными парадигмами одной традиции и какие их отношения к той единой парадигме, которую мы обозначили миф₂, могут обнаружить дальнейшие исследования.

Особый вопрос – соотношение парадигматических систем (мифов₂) разных традиций. Можно полагать, что чем абстрактнее мы рассматриваем парадигматику, переходя от частных парадигм к единой смысловой системе, от уровня фактов к уровню значений и т. п., тем более типологически однородной окажется эта система у разных народов. Вероятно, если можно постулировать какое-то универсальное или близкое к универсальному типологическое единство фольклорных и этнографических систем, то именно единство смыслов, а не фактов; смыслов, «требующих» выражения, которое может оказаться нетождественным и даже непохожим в разных традициях (ср. рассмотренные выше примеры Леви-Стросса, соотношение инициации и волшебной сказки, легенды и мифа и т. п.). Предположение о типологической универсальности на уровне наблюдаемых фактов (хотя отдельные связи такого рода трудно отрицать) натолкнется на очень серьезные и едва ли преодолимые трудности при объяснении не столько распространения данного факта, сколько в ограниченности этого распространения, не в его наличии у одних народов, а в его отсутствии у других. Конечно, и для таких случаев существуют очень удачные и правдоподобные объяснения,⁴⁵ но как общее правило, кажется более правильным постулировать семантическую, глубин-

45 Ср. хотя бы указанную Леви-Строссом связь распространения «симметрично-развернутых» изображений с культурой маски. Lévi-strauss. Structural Anthr. Op. cit., Pp. 261–264). В более общем плане см. Appendix: Presences and Absences. In: A. L. Kroeber. A Roster of Civilizations and Culture (Viking Fund Publications in Anthropology, 33) New York, 1962, pp. 73–86.

ную общность систем и на ее основе объяснять сходство, выводимых из этих систем, наблюдаемых фактов.⁴⁶ В этом, кстати, содержится и косвенный ответ на те сомнения в правомочности сравнений как таковых, которые были упомянуты нами выше (в примеч. 36).

Это представление о культуре традиционного типа, как о системе с единой семантической парадигмой в плане содержания и множественностью систем выражения, сводящихся в конечном итоге к двум основным (фольклорной и этнографической), нуждается в одной существенной коррективе. Своеобразным «посредником» между этими двумя системами является третья система – естественный язык. Будучи универсальным интерпретантом – интерпретантом всех систем, сосуществующих с ним в культуре (в обществе, в традиции – как бы ни обозначить эту макросистему), – язык не только «обслуживает» всю этнографическую реальность, но и моделирует ее, хотя бы такой существенной своей частью, как словарь. Каждому элементу этой реальности (будь то вещи, процессы, обрядовые действия или система родства) в словаре соответствует какой-то термин; таким образом, структура словаря (или, по крайней мере, структура его терминологического подраздела)

46 В правомерности такого решения убеждает и опыт развития лингвистики последних десятилетий. На фоне многочисленных исследований конкретных (индуктивных) универсалий появляется положение о типологической общности глубинных категорий разных языков при различии их поверхностной реализации. «Вводимые в лингвистической семантике категории могут в некоторых языках выражаться эксплицитно в особых грамматических категориях . . . Значения в одних языках выражаются грамматически, в других передаются лексически или на уровне образов, надстраиваемых над языком». (Вяч. Вс. Иванов. Единство предмета науки о языке. Известия АН СССР. Серия литературы и языка, т. XXXII, 1973, вып. 3, ее. 247–248). Эта аналогия тем более важна, что выход на экстра-лингвистический уровень непосредственно относится уже к текстам, причем, прежде всего, фольклорным. Ср.: «На уровне надъязыковой семантики текста в целом передается значение, в других языках соответствующее семантике отдельного слова». (Там же, с. 249). Это соотношение универсальных глубинных категорий с их выражением на разных уровнях в разных языках, между прочим, подсказывает одно методологическое требование, которое при проверке может, конечно, оказаться слишком строгим, но тем не менее представляется полезным, хотя бы на правах гипотезы, а именно: исследователь вправе приписывать тексту или системе наличие какой-то оппозиции только при том условии, что существует язык, в котором эта оппозиция выражена «грамматически» (т. е. на морфологическом или синтаксическом уровне). Другое требование – чтобы в языке, на котором выражен данный текст (или совместно с которым он существует, если речь идет, о текстах невербальных), эта оппозиция была выражена лексически – является, с одной стороны, самоочевидным, а с другой – слишком общим, т. к. отношения антонимии устанавливаются уже рефлексией над языком, так что речь идет просто о том, чтобы члены оппозиции были в этом языке как-то названы. Идея морфологической проверки экстралингвистических оппозиций перспективна не только своей строгостью, но и тем, что позволяет проецировать на лексические оппозиции свойства оппозиций морфологических (привативность, маркированность и т. п., ср., например, оппозицию по полу и близкую к универсальной маркированность женского рода в разных языках, см.: J. Greenberg. Language Universals. The Hague–Paris, 1976, p. 39, там же с. 56 – о морфологическом выражении пола ср., впрочем, соображения И. А. Мельчука об иной маркированности «пола» нежели «рода»: И. А. Мельчук. 3 особенности, 7 принципов и 11 результатов грамматических исследований Романа Якобсона. In: Roman Jakobson: Echoes of his Scholarship. Lisse, 1977, p. 296). О недостатках использования понятия «оппозиция» в экстралингвистических

областях см.: Г. А. Левинтон. Из маргиналий к поэтике Пражской школы. Определение метра у Н. С. Трубецкого. *Russian Literature*, Vol. X, No. 1, 1981, pp. 73–74.

оказывается моделью всего быта коллектива, всей системы его деятельности и представлений.⁴⁷ В то же время словарь (или другая его часть, пересекающаяся с уже упомянутой терминологической частью) составляет языковую базу фольклора, его лексическую парадигматику.⁴⁸ Словарь языка в целом моделирует этнографический аспект культуры и в свою очередь реализуется (как в фактах «речи», parole) в фольклорных текстах.

При этом в традиционных культурах язык с большим или меньшим основанием может считаться системой с фиксированным планом содержания, отражающим одну и только одну семантическую систему,⁴⁹ которой в таких

47 Эта позиция языка в культуре может быть понята в двух аспектах. Более известный и исследованный аспект – это проблема этнографического субстрата и контекста лингвистики, прежде всего – диалектологии; проблема эта разрабатывалась в рамках школы *Wörter und Sachen*; следует также назвать работы польских лингвистов (см. например: S. Ваг. *O niektórych zagadnieniach z pograniczq etnografii i dialektologii. Studia Linguistica, I. Wrocław, 1974* и материалы конференции, состоявшейся в Кракове в ноябре 1973 г.: *Slownictwo Gwarowe i Kultura. Księga referatów. Wrocław et al. 1975*). а из русских работ – исследования Н. И. Толстого и его учеников (см. также сборники: *Проблемы картографирования в языкознании и этнографии, Ленинград, 1974; Ареальные исследования в языкознании и этнографии, Ленинград, 1977*). Другой аспект, связанный во многих отношениях с первым, – это более глубокие связи языка с культурой, архаизмы

в семантической системе языка, отражающие его более древний экстралингвистический контекст (см. напр.: Вяч. Вс. Иванов. *Язык как источник этногенетических исследований и проблематика славянских древностей. Советское славяноведение, 1973, № 4, то же в кн.:*

Этногенез славян и восточных романцев. Москва, 1976. Н. М. Hoenigswald. Introductory Remarks. In: Current Trends in Linguistics. Vol. 11. The Hague–Paris, 1973 И ряд других работ). Этот аспект можно несколько огрубление сформулировать как этнографический

контекст этимологии и с Ним в той или иной мере связаны многие направления лингвистической компаративистики и сравнительной мифологии. Таковы прежде всего работы Бенвениста (особенно: *Vocabulaire des institutions Indo-Europeenes. Vol. 1–2. Paris, 1969*, а также «Семантические проблемы реконструкции» в его кн.: *Общая лингвистика. Op. cit.*

C. 331 – 339), К. Уоткинса (см. особенно препринты: *Indo-European Studies. Cambridge, Mass., Vol. 1, 1972, Vol. 2, 1975*), Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, а с другой стороны, школу Ж. Дюмезиля и работы его новых американских последователей (см. такие сборники, как *Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970, Myth and Law among the Indo-Europeans. Berkeley •– Los Angeles, 1970, Myth in Indo-European Antiquity, Berkeley – Los Angeles, 1974*).

48 Вопрос о соотношении словаря фольклора и словаря коллектива носителей хорошо известен, ср. ряд работ, формулирующих эту тему как «язык фольклора и диалект»,

«соотношение между песенной и разговорной речью» (см., прежде всего, статьи П. Г. Богатырева и Р. О. Якобсона) и т. п.

49 Речь идет о гипотезе, выдвинутой одним из авторов в связи с проблемой реконструкции экстралингвистических данных на базе лингвистических. (Г. А. Левинтон. Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту. В кн.: *Славянское и бал*

канское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. Москва, 1977, с. 330.) Гипотеза состоит в том, что для архаических обществ,

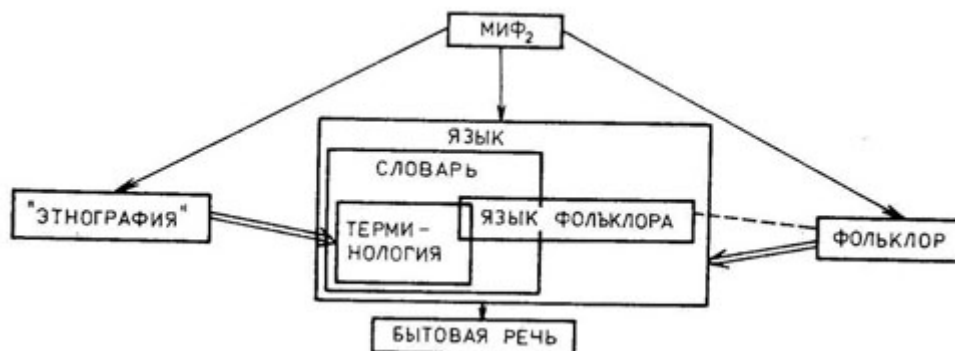
кото

рые предположительно являлись носителями «празыков», язык был системой, соотнесен

ной с единственной моделью мира (или идеологией, семантической системой и т. п.), в отли

чие от языков более поздних состояний, эволюционирующих в направлении «универсальности» (такова же, видимо, эволюция и других семиотических систем). В пользу этой гипотезы можно привести различные примеры: от такого частного случая, как существование трех согдийских языков, манифестирующих христианство, манихейство и буддизм соответственно, до отличающихся значительным единообразием процессов модификации лексики языка при аккультурациях самого различного типа, от терминологических заимствований в русском языке петровского времени до арабско-европейских контактов с их влиянием на философскую и научную лексику обеих сторон. Нужно, конечно, подчеркнуть, что речь идет ни в коей мере не о невозможности выразить что-то (высказывание,

культурах является именно миф₂. Таким образом, язык как система оказывается третьим планом выражения мифа. Его лексика, семантические связи в ней, а возможно, и другие уровни непосредственно соотнесены с мифом. Проявление этой связи⁵⁰ характерно, однако, не столько для бытовой речи, которую принято считать естественной реализацией языка, сколько для более высоко организованной его реализации – в виде поэтических, т. е. фольклорных текстов. Схематически:



где прямые стрелки обозначают семантические отношения, двойные – отношения интерпретации, а пунктирные – реализацию (т. е. отношения между системой и текстом). Стрелка между фольклором и языком поставлена потому, что на языке могут быть сформулированы метатексты о фольклоре (например, терминология жанров, исполнительства и т. п.). Представление о культуре, как о системе с единой семантической парадигматикой, распространяется также и на диахронию, т. е. традиция представляет собой некое целое не только на каждом синхронном срезе, но и во времени. Передача во времени (*traditio*), по-видимости, осуществляется посредством отдельных

текстов (т. е. «наблюдаемых фактов»: произведений фольклора, вещей, изображений и т. п.). Однако все больше областей фольклористики и этнографии обнаруживают, что за передачей «вещей» скрыта передача моделей. Так, эпический певец хранит в памяти не былинку, а сюжет и правила его разворачивания («устнопоэтическую, формульную технику»); то же можно сказать и о большинстве других фольклорных жанров. Для этнографии эта особенность уже оговаривалась выше на примере вещей и изображений; пример интересен именно тем, что вещь существует во времени неизмеримо дольше, чем факт словесного исполнения, и тем не менее для фактов материальной культуры эта закономерность едва ли не более очевидна, чем для произведений фольклора.

Передавая из поколения в поколение модели воспроизведения текстов, традиция в своей совокупности воспроизводит единую основную парадигму – миф₂. Смыслом этой передачи оказывается сохранение во времени этой парадигмы, которую с полным основанием можно назвать «смыслом», «содержанием» данного общества.

[прод. сноски 49]относящееся к иной семантической системе) на данном языке – мысль, возможная лишь в эволюционистских (и часто – оценочно-эволюционистских) теориях. Мы вполне согласны с утверждением Якобсона: «Языки различаются между собой главным образом в том, что на них не может не быть выражено, а не в том, что на них может быть выражено» (О лингвистических аспектах перевода. В кн.: Вопросы теории перевода в- зарубежной лингвистике. Москва, 1978, с. 22). «Весь познавательный опыт и его классификацию можно выразить на любом существующем языке» (там же, с. 19), однако характерен аргумент Якобсона: «Там, где отсутствует понятие или слово, можно разнообразить и обогащать терминологию путем заимствований, калек, неологизмов, семантических сдвигов и, наконец, с помощью парафраз» (там же, с. 19), т. е. речь идет не столько о возможности выразить любой смысл на уже готовом языке (sayon), а скорее о потенциальной способности языка приспособливаться к выражению любого смысла. Мы же имеем в виду не то, что нельзя выразить какое-то положение, базирующееся на предпосылках, например, христианства или сциентизма на индоевропейском языке (ср. такого рода семантические ограничения в языке «1984» Оруэла), но лишь то, что оно фактически на нем никогда не выражалось, и такая потребность не могла возникнуть (вероятно, не только для «смыслов» из названных выше систем, но и систем синхронных носителям индоевропейского языка, но чуждых им). Аналогия между представлением о культуре традиционного типа, как о системе с одной семантической основой и о языке этой культуры, как языке с фиксированным планом содержания, представляется очевидной.

50 См. в основном те же работы, которые указаны в примеч. 47.