

Диалектность — региональность — универсальность в фольклоре

1.

Как известно, диалектность есть естественная форма бытия фольклора, а единственной реальностью устного текста является его присутствие в конкретном фольклорном диалекте¹. «Общенародный» фольклор, стоящий над локальными традициями (подобно тому как национальный язык стоит над диалектами) существует лишь как исследовательская или идеологическая конструкция. Из этого утверждения, разумеется, не следует, что нет фольклорных фактов, общих для всего этноса — именно их наличие, собственно, и позволяет говорить о некоем умозрительно представимом наддиалектном «общенародном фольклоре».

Черты фольклорного диалекта, определяющие его специфику, составляют своего рода пучки дифференциальных признаков, перечень которых, видимо, достаточно велик. При этом речь может идти и о малозаметном на посторонний взгляд варьировании (или взаимодополнении) элементов, об их чередовании с «нулевой формой» и т. д., в то время как другие случаи различий (в том числе и более значительных по внешнему впечатлению) подчас не осознаются как культурно-дифференцирующие. В конечном счете и сходства, и различия в известном смысле существуют только для наблюдающего субъекта (не только носителя традиции, но и ее исследователя), имеющего определенный угол зрения и определенный фокус своего интереса. Проявления и свойства, позволяющие отличить себя от соседей, в том числе — относящихся к тому же этносу, как правило, хорошо осознаются представителями локальной (региональной) культуры («Мы не так поем», «не так делаем», «не так одеваемся» и пр.). Это относится и к вполне устоявшимся формам «культурного диалекта», и к некоторым новациям, только еще осваиваемым данной традицией².

Наши недавние (2006–2010 гг.) обследования фольклорных диалектов Монголии (в центральных, северо-западных, восточных, юго-восточных и южных областях страны) позволили выявить следующие признаки подобной диалектности:

- наличие или же полное отсутствие определенных элементов этнической культуры (вербальных, обрядовых и т. д.) в разных областях ее распространения (так, обнаруженные на юго-востоке Монголии в сомоне [районе] Эрдэнэ-Цагаан следы культа чингисханова знамени Хар сулдэ, а в сомоне Мунх-Хан — следы культа Гесера не встречаются за пределами этих сомонов);
- существование развернутых (и даже жанрово оформленных) нарративов на какую-либо тему в одном районе и, напротив, лишь информации о ней в другом («что-то слышал, но точно не знаю»);
- различные локальные интерпретации одних и тех же элементов устной традиции (например, осознаваемые самими носителями отличия в некоторых общемонгольских

¹ «Фольклор в его конкретных материальных выражениях, в живой функциональной плоти, в реальных “единицах” текстов существует только как региональный / локальный. Понятие общенародного обретает реальность только на уровне отношения между региональными / локальными традициями» (Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoiam. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 158).

² Скажем, «церковные песнопения фольклоризируются и существуют в сугубо локальных версиях, подобно песенному фольклору: “В Добрятине другой мотив, они холодно поют, они к нам, а мы к ним не подпеваемся. В Новониколаевском очень часто [т. е. быстро] поют, частят ‘Святой Боже’. В Максимове по-своему поют, а у нас в Кузьмине похоже по-церковному поют”» (Пашина О.А. «Святые» в русской деревне XX века как социальный институт // Живая старина, 2008, № 4. С. 41).

обычаях — культ духа очага, похороны и родины у разных монгольских субэтносов: халхасцев, дариганга, удзумчинов; многочисленные местные вариации в обряде вызывания дождя через «укутывание собаки» и т. д.);

- своего рода дополнительность при распределении нарратива и ритуала в поле региональной традиции. Так, в сомоне Мунх-Хан сведения о культе Гесера сочетаются с полным отсутствием каких-либо следов сюжетных повествований об этом герое, тогда как в Хубсугульском аймаке, где в 2007 г. записывались сказания о Гесере, ничего не было известно о каких-нибудь связанных с ним обрядах. Равным образом этиологические легенды о Большой Медведице (монг. *Долоон бурхан* 'Семь богов') оказались более распространены в тех местах, где посвященные ему ритуалы, по-видимому, активно не практиковались (Центральная Монголия); там же, где за первым упоминанием созвездья обычно следовал рассказ о регулярно выполняемом обряде поклонения, подобные легенды не рассказывались, а то и вовсе не были известны (Северная Монголия)³;
- дистанционные корреляции некоторых локально специфичных тем (в частности, обнаруженное на юго-востоке, в даригангаском сомоне Ганга-нуур, почитание лебедей скорее соотносится не с фольклором соседних районов, а с мифологией и обрядами хоринских бурят Забайкалья и ойратов Западной Монголии, чье местожительство — в нескольких сотнях километров к северу и северо-западу от озера Ганга; это, по-видимому, объясняется ойратскими этнокультурными компонентами в племенном составе дариганги).
- Наличие устойчивых, почти не варьируемых «интердиалектных» сюжетов (таково, скажем, повсеместно распространенное предание о волчице, которая выводит волчат в грудной клетке покойного борца⁴), следует отнести уже к характеристике фольклорного региона, в который входит несколько «диалектов».

Существенно, что фольклорные диалекты внутри региона связаны друг с другом не только общностью языка, фундаментальных основ этнической культуры и некоторых сюжетов, но также отношениями своего рода семантической дополнительности, благодаря чему некоторые «темные» тексты народной культуры или их элементы могут быть поняты лишь при привлечении данных, заимствованных из других (соседних или даже отдаленных) областей данного региона. К приему подобной семантической реконструкции фольклористы прибегают достаточно регулярно — скажем, при восстановлении неясного смысла какого-либо устного нарратива с помощью «более полных» вариантов того же сюжета, взятых из других фольклорных диалектов.

Корректность этой процедуры может иметь два основания. Согласно первому, фольклорные факты разных регионов, варианты по отношению друг к другу, восходят к единой праформе — тогда речь должна идти о большей или меньшей полноте ее сохранности, т. е. «полная» редакция ближе к гипотетической праформе. Впрочем, во многих случаях такая постановка вопроса вызывает сомнения: сплошь да рядом пространная сюжетная разработка текста (его «полнота») является следствием более поздней фазы развития той или иной традиции. Другое основание — параллельная реализация в разных текстах определенных нарративных моделей (прежде всего, мифологических⁵), и тогда дело сводится не к полноте сохранения «прототекста», а к развернутости повествовательно-логических связей в конкретном тексте, причем данная развернутость скорее может

³ Козьмин А.В. Созвездие Большая Медведица у монголов: нарратив и ритуал // Живая старина, 2008, № 3. С. 20.

⁴ Традиционное монгольское захоронение — наземное, считается, что чем скорее плоть будет уничтожена хищными птицами и животными, тем скорее дух освободится для очередного перерождения. Скелет же остается лежать в степи.

⁵ Неклюдов С.Ю. Мифологическая традиция и мифологические модели // Вестник РГГУ. Научный журнал. Сер. Филологические науки. Литературоведение и фольклористика. М.: РГГУ, 2011, № 9 (71) / 11. С. 11–33.

оказаться не «исходным» состоянием произведения, а напротив — результатом относительно поздней фазы его бытования⁶.

Кроме того, невозможно считать нарративные модели или их элементы исключительной принадлежностью какого-либо одного региона (где совпадения, естественно, наиболее близки). Они обнаруживаются в целом ряде этнических культур и могут быть распространены чрезвычайно широко, хотя их статус как «универсальных структур» еще подлежит обсуждению.

2.

Как объект гуманитарного исследования и как предмет идеологических спекуляций народные культуры обнаруживают некоторую двойственность своей природы⁷.

С одной стороны, романтически ориентированный взгляд ищет (и легко находит) в них признаки этнической самобытности. Соответственно, национальные научные школы бывают склонны настаивать на уникальности своих объектов, их абсолютной несравнимости с фактами других культур и полной неприемлемости (в данном вопросе или вообще) любых универсализирующих методов исследования (сравнительно-типологических, структурно-семиотических, психоаналитических и др.). В этом случае понятие «мировой фольклор» («фольклор народов мира») либо обозначает не более чем механическую сумму существующих на земле устных национальных традиций, либо вообще лишено смысла.

С другой стороны, народные традиции в определенных аспектах демонстрируют высочайшую степень интернациональности своих знаковых кодов и своей морфологической организации. Соответственно, «самобытность» (или «культурная специфичность») предполагает множественность, разнообразие, несходство культурных манифестаций, тогда как за понятием «универсальность» стоит обобщенность и схематичность, однообразие и исчислимость структурных конфигураций, а также повторяемость составляющих их единиц. Частное специфично — всеобщее единообразно.

Изучение народной культуры (как вербального фольклора, так и этнографии) находилось в XX в. между двумя крайностями. Согласно одной из них, культура каждого этноса настолько уникальна, что сравнительный подход лишь искажает наше представление об этой культуре. Согласно другой точке зрения, развитие культур разных народов, даже не связанных между собой генетически, может иметь столь много общего, что их изучение обязательно должно опираться на сравнительно-типологический метод. Несмотря на все возможные оговорки, этот второй подход значительно продвинул вперед фольклористику (в частности, дав ей в руки «грубый», но совершенно необходимый инструмент — международные указатели сюжетов и мотивов фольклорных текстов, без которых немислимо представить себе современное состояние этой дисциплины⁸).

Сходства структурных конфигураций, обнаруживающиеся на огромных временных дистанциях и в весьма удаленных друг от друга регионах, бывают поистине поразительными⁹. Ряд параллелей характерен для чрезвычайно широкого круга традиций; так, общеевразийские (и даже более широкие) сюжетно-композиционные сходства

⁶ Ср.: «Казалось бы — если сходные мифы развились из одного источника — чем в более древней формы мы берем мифы, тем более между ними должно быть сходство. Между тем в действительности мы находим обратное: чем поразительнее сходство мифов, тем к более поздним источникам эти мифы восходят» (Савченко С.В. Русская народная сказка: История собирания и изучения. Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира; Акц.о-ва печатн. и изд. дела Н.Т. Корчак-Новоцкого, 1914. С. 368).

⁷ См. подробнее: Неклюдов С.Ю. Самобытность и универсальность в народной культуре (К постановке проблемы) // Геопанорама русской культуры: Провинция и ее локальные тексты. Отв. ред. Л.О. Зайонц. Сост. В.В. Абашев, А.Ф. Белоусов, Т.В. Цивьян. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 15–22.

⁸ См.: Неклюдов С.Ю. Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы // Проблемы структурно-семантических указателей. Сост. А.В. Рафаева. М.: РГГУ, 2006. С. 31–37.

наблюдаются в произведениях героического эпоса и в образцах «народной прозы» с ее типовыми, легко мигрирующими сюжетами, что особенно касается сказки (анималистической, волшебной, новеллистической), а в какой-то мере — и несказочной прозы (былички, легенды, притчи и пр.). Сравнительной фольклористикой накоплен огромный материал такого рода, на его основе сделан ряд масштабных прикладных обобщений (прежде всего, в виде каталогов сюжетов и мотивов). Межрегиональный, межэтнический характер имеют и устойчивые значения, стоящие за теми или иными эпизодами, описаниями, стилистическими фигурами фольклорного повествования. Надо добавить, что подобная структурная устойчивость и всеобщность распространяется далеко за пределы народной культуры как таковой. Многочисленны параллели между разными национальными формами низовой городской словесности, литературной новеллы и средневекового романа, куртуазной лирики трубадуров и суфийской арабской, а также японской поэзии и т. д.¹⁰ В новейшее время такую же универсальность и повторяемость обнаруживает продукция массовой культуры.

Традиционно данные параллели объясняются тремя причинами: родством по происхождению (т. е. единством генезиса), международными фольклорными взаимодействиями (т. е. культурной диффузией), результатом сходных условий общественного развития (т. е. общей типологией)¹¹. Против всего этого трудно возразить, хотя реальный материал сплошь да рядом рисует гораздо более сложную картину; кроме того, отметим, что указанные причины не предполагают логической инверсии (так, если схождения в фольклорных традициях действительно могут объясняться генетической общностью, сама по себе подобная общность отнюдь не подразумевает обязательных фольклорных параллелей).

Следует уточнить: под «генетической общностью» практически всегда имеется в виду языковое родство, а это не вполне релевантно для общностей культурных. Давно замечено¹²: большой ошибкой является стремление отождествлять судьбы языков с судьбами фольклорно-мифологических традиций народов той же языковой семьи, поскольку «запасы одинаковых корней и форм и запасы мифических сказаний» якобы могли быть вынесены «с общей прародины; отсюда сходство языков и сходство сказаний» (в данном случае речь идет об индоевропейских народах). Надо иметь в виду, что понятие «семья языков» относится исключительно к лингвистике, в то время как с культурно-антропологической точки зрения входящие в нее народы могут и не составлять «этнографического целого, ибо образовались они путем смешения различных этнографических особей»; необходимо к тому же учесть, что сходство языков и сходство фольклорно-мифологических сюжетов — принципиально разного характера: первое ясно лишь для лингвиста, между тем как, например, «сказки у всех европейских народов настолько тождественны, что не нужно быть ученым специалистом, чтобы определить это тождество»¹³. Кроме того, нет никаких оснований, позволяющих соотносить возраст известных нам фольклорных традиций с хронологией разделения

⁹ Это отмечалось по крайней мере с XVI в. Вспомним высказывание Монтеня (Опыты, I, 54; II, 12) о культурных сходствах между народами, «отделенными огромными расстояниями и веками», а также наблюдения миссионеров и исследователей XVII–XVIII в. (Бернара де Фонтенеля, Жозе-Франсуа Лафито и др.), видевших параллели между культурами, с одной стороны, американских индейцев, а с другой, греков, римлян, европейских «варваров» и первых христиан (*Коккьяра Дж.* История фольклористики в Европе. Пер. с итал. М., 1960. С. 76–91, 111–120).

¹⁰ См. исследования Е.М. Мелетинского: Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.: ГРВЛ—Наука, 1986; Историческая поэтика новеллы. М.: ГРВЛ—Наука, 1990; Проблемы сравнительного изучения средневековой литературы (Запад / Восток) // Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 2008. С. 405–421.

¹¹ *Жирмунский В.М.* Сравнительно-историческое изучение фольклора // *Жирмунский В.М.* Фольклор Запада и Востока. Сравнительно-исторические очерки. Сост. Б.С. Долгин, С.Ю. Неклюдов. М.: ОГИ, 2004. С. 351–357.

¹² См. по этому поводу: *Савченко С.В.* Указ. соч. С. 367–369.

¹³ Там же. С. 369.

поязыковых общностей — первые по всем данным явно много моложе. Наконец, как теперь стало ясно, содержательная устойчивость — на уровне сюжетов и мотивов — по своему возрасту способна сильно перекрывать время существования языковых общностей (к этому вопросу я еще вернусь).

Концепция культурной диффузии предполагает миграцию текстов, их содержательных элементов и формальных структур, способных циркулировать между неродственными (и, разумеется, родственными) народами в весьма широких географических областях. Это дает объяснение так называемым б р о д я ч и м с ю ж е т а м, наблюдаемым во взаимоотношениях традиций (прямой или опосредованный контакт между которыми зафиксирован или предполагается в прошлом), и а р е а л ь н ы м ф о л ь к л о р н ы м о б щ н о с т я м (как, например, на Балканах или на Северном Кавказе), также подразумевающим не обязательное языковое родство, а устойчивое культурно-языковое двуязычие (и даже многоязычие).

Фольклорное двуязычие представляет собой то условие, по-видимому, совершенно необходимое, которое обеспечивает устный переход текстов из одной этнической традиции в другую через «клеточные мембраны» языковых барьеров. Подобное «двуязычие» фиксировалось, например, в Пермской губернии, где имел место «обмен сказок между местными башкирами и великоруссами <...> В частности, в артелях неводчиков (рыбаков) и в рудниках работают те и другие вместе; а так как башкиры-рабочие хорошо знакомы с русским языком, то, при общих ночевках, в долгие осенние и зимние вечера, они одинаково слушают русские сказки и рассказывают свои сказки. С другой стороны, башкиры-солдаты знакомятся от товарищей в военной службе с русскими сказками, и также передают русским солдатам свои туземные сказки. Этот последний обмен сказками имеет не только местное, Уральское, значение, но и общерусское: русские солдаты легко могут разнести башкирские сказки по всей России»¹⁴. Еще более выразительная картина — в Тункинской долине (Бурятия), где наблюдается не только симбиоз, но и смешение пришлых русских с аборигенами края; более того, случается, что русская и бурятская семьи происходят от одного предка. В результате русские и буряты свободно владеют обоими языками и нередко бурятские сказки рассказываются по-русски, а русские — по-бурятски¹⁵. Так, известный тункинский сказочник Магай «несколько сказок заимствовал у бурят. Некоторые из них он перенял от отца, который рассказывал сказки одинаково мастерски на русском и бурятском языках, любил рассказывать русские сказки по-бурятски, а бурятские — по-русски. Егор Иванович кроме русского знал бурятский и эвенкийский языки»¹⁶.

Аналогичным образом дело обстояло, согласно наблюдениям 1889–1890 гг., в Кяхтинском и Селенгинском районах Бурятии (по современному административно-территориальному делению): «Местный крестьянин, знакомый с бурятской речью, не отказывает себе в удовольствии послушать и бурятские сказки, которых у последних довольно. Русские пересказы некоторых таких сказок положили начало образованию новых, с заимствованным сюжетом и своими добавлениями. В последнее время отмечается их довольно много, хотя и не с особенно интересным содержанием. Проследив несколько таких сказок, заимствованных от бурят, мы видим, что некоторые являются почти точным пересказом с бурятского»¹⁷.

Такие межэтнические диффузии фольклорного материала распространяются не только на сказочные жанры. Известны факты (хотя и гораздо более редкие) перехода в иноязычную среду эпических текстов. Так, по сведениям А.Д. Григорьева, еще на рубеже XIX–XX в. на

¹⁴ Великорусские сказки Пермской губернии. Сб. Д.К. Зеленина. Пг., 1914 (Зап. Имп. РГО по отд. этнографии. Т. XLI). С. 441 («Сказки, рассказанные башкирами»).

¹⁵ *Матвеева Р.П.* Творчество сибирского сказителя Е.И. Сороковикова-Магая. Новосибирск: Наука, 1976. С. 21–22.

¹⁶ *Соболева Н.В.* Типология и локальная специфика русских сатирических сказок Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. С. 62.

¹⁷ *Осокин Г.М.* На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья. СПб., 1906. С. 97—99.

Печоре «поют старины и зыряне [коми], но на зырянском языке; перевести могут отставные солдаты; поют, например, про Платова-казака, Илью, Добрыню, Ивана»¹⁸ (обратим внимание на эту «культурно-посредническую» роль «отставных солдат», ср. выше наблюдение Д.К. Зеленина о роли солдат в общерусском распространении башкирских сказок). Записи на Печоре образцов русской эпической поэзии, исполняемых на языке коми, делались неоднократно — в годы 1920-е (былина «Илья Муромец и Идолище», фрагмент сказания о Федоре Тироне-змееборце) и в 1950-е (баллада «Мича Роман», о князе Романи и его жене Марье Юрьевне), а «в 1930-е годы в Сегозерском районе Карельской АССР был известен карел Т.Е. Туруев, хорошо знавший русские былины и исполнявший их не только по-русски, но и по-карельски». Гораздо чаще, однако, подобные тексты (и еще чаще — их пересказы) бытовали в иноэтнической среде на русском языке¹⁹.

Подобная циркуляция литературно-фольклорного материала подчиняется определенным правилам и ограничениям. Как было замечено, легче всего усваиваются чужие вымыслы, труднее — верования, еще труднее — чувства²⁰, а отсюда следует, что наиболее «заимствуемыми» оказываются волшебные сказки («вымыслы»), не связанные с верованиями (или же основанные на общечеловеческих моральных или социальных наблюдениях), а также загадки и пословицы (универсальный набор общекультурных элементов); далее следуют рассказы с историческими, религиозными и подобными им элементами; затем — народная медицина, астрономия, суеверия («верования»)²¹ и, наконец, народные лирические песни («чувства») и исторические предания, интересующие лишь данный народ. Согласно концепции «встречных течений», создающих условия (и даже саму возможность) заимствования (А.Н. Веселовский), усваивается лишь то, в чем есть потребность, причем предполагается обязательное наличие аналогий между воспринимаемой и воспринимающей традицией. Заимствование мобилизует возможности воспринимающей традиции, переорганизует имеющийся в ней фрагментарный материал (формулы, мотивы и пр.), рождая тем самым новое качество; усвоение всегда есть переделка и развитие в воспринимающей среде²².

Фольклорно-мифологические сходства, не объяснимые ни языковым родством, ни культурной диффузией, но порой удивительно точные, принято называть типологическими, т. е. обусловленными действием неких общих законов культурного развития и универсальных правил построения текстов культуры. Речь идет о совпадении наиболее общих (внешних, природных) условий существования людей и социальных отношений (семейных, значимых для генезиса сказки, межплеменных и межгосударственных — для происхождения эпоса и т. д.), о психофизиологической общности, относящейся к человеческой природе («базовые» потребности и эмоции — голод, сексуальное влечение, агрессия, страх и др.), о сфере «первичного» опыта и его эпистомологических обобщений

¹⁸ Григорьев А.Д. Архангельские былины и исторические песни, собранные в 1899–1901 гг. Т. 1. М.: Издание Имп. Академии наук; Университетская типогр., 1904. С. 16.

¹⁹ Астахова А.М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 73 и далее.

²⁰ Bedier J. Les fabliaux: Études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge. Paris: Bouillon, 1893. P. 243 sq. (= Paris: Champion, 1969); Савченко С.В. Указ. соч. С. 485.

²¹ «Как показывают факты, в сказочном эпосе народов Сибири русских больше всего привлекали легендарные и волшебные сюжеты и сюжеты из животного эпоса, что обусловлено интересом к иной системе мифологических представлений и образов, а также приобщением русских к опыту и фольклору охотников-аборигенов» (Соболева Н.В. Указ. соч. С. 63). «Влияние бурятского фольклора на русский [в Тункинской долине] сказалось на всех жанрах, но больше всего на прозаических. Следы этого влияния можно обнаружить в пословицах, загадках, заговорах, благопожеланиях, дразнилках, сказках, преданиях» (Матвеева Р.П. Указ. соч. С. 23).

²² Об этой концепции А.Н. Веселовского см.: Топорков А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М.: Индрик, 1997. С. 355–370; Топорков А.Л. Предвосхищение понятия «архетип» в русской науке XIX века // Литературные архетипы и универсалии. Под ред. Е. М. Мелетинского. М.: Рос. гос. гуманитарн. ун-т, 2001.

(происхождение мира и человека, жизнь и смерть, отношения между полами и пр.). Считается, что они приводят к одинаковым результатам как структурного, так и содержательного уровня: имеется в виду, с одной стороны, сходство конструкции, общего плана, облика текстов или их фрагментов, а с другой, сходство семантическое, распространяющееся на тематические элементы самого разного объема.

Интерпретируя обнаруженные в текстах сходства, мы обычно сначала учитываем исторические возможности культурных трансмиссий, затем переходим к «генетической» общности и только после этого — к общности типологической. Неразличение этих уровней чревато большими (и, к сожалению, частыми) фактическими ошибками.

3.

Универсальность фольклорных сюжетов и мотивов является спорной. Об этом писалось неоднократно, и есть достаточно обоснованные сомнения в ее существовании, хотя аргументация «антиуниверсалистов» тоже уязвима. Рассмотрим эту аргументацию на примере доклада, прочтенного на заседании Американского фольклорного общества (American Folklore Society, 2004) крупнейшим американским фольклористом второй половины XX — нач. XXI в. А. Дандесом²³. Острие его критики направлено прежде всего против популярной книги мифолога и религиоведа Дж. Кэмпбелла «Тысячеликий герой»²⁴ (как, впрочем, и ряда других работ того же автора²⁵), а также против концепции архетипов К.Г. Юнга²⁶. По мнению Дандеса, «большинство фольклористов согласятся, что случаи параллелизма — результат скорее общего происхождения и последующего расселения, чем независимого происхождения»²⁷ (я не вполне уверен в справедливости этого утверждения, есть достаточное количество фольклористов, которые так не считают). Дандес упрекает Кэмпбелла в некритическом принятии идей Бастиана и Юнга, обвиняет его в манипулировании фольклорными данными и вообще отказывается квалифицировать данный способ рассмотрения материала как научный метод. «Вопреки взглядам Кэмпбелла, — пишет он, — нет ни одного мифа, который был бы универсален», и далее опровергает постулируемую Кэмпбеллом распространенность во всем мире таких тем, как «кража огня», «потоп», «страна мертвых», «непорочное зачатие» и «воскресающий герой».

Критика Дандеса во многом справедлива, хотя если пристальнее рассмотреть систему его аргументации, вполне объективной ее признать трудно. Так, из приведенного выше тематического перечня, имеющего, по мнению Кэмпбелла, распространение во всем мире, Дандес выбирает тему *непорочное зачатие* (возможно, как наиболее уязвимую для критики) и приходит к выводу, что для нее существует всего три источника: «один отсылает нас к европейскому священному преданию, другой — к классическому греческому мифу, а третий — к южно-американским индейцам» (согласно Mot T547). Итог: «Мне не известны никакие сюжеты с непорочным зачатием в Африке. Ничего подобного нет в указателе мотивов для Сибири, Полинезии или Меланезии»²⁸.

Странное утверждение! Если даже ограничиться каталогом Томпсона (а им ограничиваться не стоит — особенно когда речь идет о Сибири, Океании и Африке), легко

²³ Дандес А. Фольклористика в XXI веке // Традиционная культура, 2008, № 3 (30). С. 120–139; Dundes A. Folkloristics in the Twenty-First Century // Journal of American Folklore. 2005. № 118 (470). P. 385–408.

²⁴ Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1949 (1-е изд.; русск. пер.: Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. Киев: Рефл-бук, 1997).

²⁵ Важнейшей из которых является четырехтомник «Маски Бога»: Campbell J. The Masks of God. New York: Viking Press, 1959–1968 (Vol. 1. Primitive Mythology, 1959. Vol. 2. Oriental Mythology, 1962. Vol. 3. Occidental Mythology, 1964. Vol. 4. Creative Mythology, 1968); Кэмпбелл Дж. Маски бога. Созидательная мифология. Том I. Кн. 1–2 М.: Золотой Век, 1997–1998.

²⁶ См. о ней: Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Renaissance, 1991.

²⁷ Дандес А. Фольклористика в XXI веке. С. 131.

²⁸ Там же. С. 130.

убедиться, что данная тема отнюдь не сводится к указанному номеру и обнаруживается в мотивах рождения от съеденных фруктов, апельсина, овоща, тыквы, злаков, пшеницы, гриба, воды, морской пены, проглоченной градины (Mot T543.3, T543.3.1, T543.7, T543.5, T543.6, T543.6.1, T543.4, T546, T546.1, T546.2), не говоря уж о том, что она может быть «защита» и в других вариациях «неестественного» партеногенетического рождения²⁹ — из непредназначенных для того частей человеческого тела, его субстанций и выделений (Mot T541): из колена, спины, плеча, головы, уха, рта; из раны или нарыва; из крови, кровяного сгустка, слез, плевка, экскрементов (Mot T541.1, T541.1.1, T541.2 [AaTh 705], T541.3, T541.4, T541.4.1, T541.8.1, T541.8.2, T541.13, T541.14, T541.15, T541.16). Если добавить сюда данные каталога Ю.Е. Березкина (многие материалы которого могли быть доступны Дандесу) — зачатие из-под земли, от ветра, от выпитого напитка, от съеденной рыбы (Берез. J3, F3, F45A, K27, K27nn, K29A и др.), — то мы получим еще более широкую картину распространения обсуждаемой темы в довольно значительном количестве мифологических традиций Старого и Нового Света (Индии, Индонезии, Тайваня, Японии, Китая, Балкан, Западной Европы, Сибири, Северной и Южной Америки, а также Африки). Я сильно подозреваю, что если бы речь шла о разборе остальных «тем» («кража огня», «потоп», «страна мертвых», «воскресающий герой») аргументация оппонента была бы не менее уязвимой.

Переходя далее к мотиву *ч р е в о к и т а*, которую Кэмпбелл рассматривает в рамках «системы героя», Дандес ставит ему в вину сопоставление истории библейского Ионы, проглоченного китом (Ион. 2: 1–11), и сказочной Красной Шапочки, проглоченной волком. Возмущение критика вызывает не только рядоположение «волка» и «кита», но также нарушение гендерного принципа в распределении сюжетных ролей: «Неужели кэмпбеллова “модель героя” применима не только к мужским персонажам, но и к женским?» — негодует критик. Более того, по его словам, «в устном варианте этой сказки про девочку, волк ее вообще не глотает (в отличие от литературных обработок, написанных мужчинами — Шарлем Перро и братьями Гримм)»³⁰.

В силу отсутствия у меня навыка психоаналитических истолкований фольклорных фактов я не рискую предположить, как соотносится мужской пол Шарля Перро и братьев Гримм с характером концовки у записанной ими (или даже литературно обработанной) сказки; по-видимому, для соответствующего направления фольклористики это вещи самоочевидные. С моей точки зрения, уместнее было бы указать, что версия Перро (в отличие от Гриммов) не имеет счастливого конца (никто не достает из разрезанного волчьего брюха девочку и ее бабушку), что по отношению к версии Перро немецкая версия, возможно, вторична, а ее концовка в свою очередь сложилась под влиянием другой сказки — «Волк и семеро козлят» (Grimm, № 5)³¹; все это, действительно, делает сопоставление Кэмпбелла более уязвимым. Однако сама сюжетная модель (*п е р с о н а ж , п р о г л о ч е н н ы й ч у д о в и щ е м , ж и в о й и н е в р е д и м ы й в ы х о д и т и з е г о у т р о б ы*), связанная с мифологическими образами обряда инициации³², несомненно присутствует в фольклорной традиции, конкретная же ипостась «чудовища-глотателя» (кит, волк, змей³³ или, скажем,

²⁹ См.: *Пропп В.Я.* Мотив чудесного рождения // *В.Я. Пропп.* Фольклор и действительность. М.: ГРВЛ—Наука, 1976. С. 205–240.

³⁰ Там же.

³¹ *Дарнтон Р.* Великое кошацье побоище и другие эпизоды из истории французской культуры. М.: НЛО, 2002. С. 15–16; *Velten H.* The Influences of Charles Perrault's *Contes de ma Mère L'oise* on German Folklore // *Germanic Review*. Vol. 1 [1930]. P. 4–18; *Uther H.-J.* Handbuch zu den «Kinder- und Hausmärchen» der Brüder Grimm: Entstehung – Wirkung – Interpretation. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008. С. 63–69. См. также: *Zipes J.* The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood: Versions of the Tale in Sociocultural Context. London: Heinemann Educational Books, 1983.

³² *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С. 219–220, 225–229.

³³ Там же.

гигантский тигр³⁴) является элементом поверхностной (а не более общей логической) структуры; это относится и к центральному персонажу, будь то Иона (мужчина), Красная Шапочка (девочка) или неатропоморфные «семеро козлят» (*die sieben jungen Geißlein*) с их неопределимой половой принадлежностью.

Таким образом, упрек Кэмпбеллу в «манипулировании фольклорными данными», вполне можно переадресовать и его запальчивому оппоненту, что, впрочем, не разрушает общую стратегию дандесовой критики, но делает ее гораздо менее убедительной. Переадресовать Дандесу можно и обвинение в «некритическом принятии» Кэмпбеллом идей Юнга в силу их произвольности и недоказанности³⁵. Фрейдистская психоаналитическая критика ничуть не более доказательна, чем юнгианская аналитическая психология. Скажем, кто, когда и как доказал принятое Дандесом предположение Фрейда о том, что «детский (младенческий) опыт принципиально важен для отношений человека с Богом»³⁶? Психоаналитическая интерпретация фольклорных текстов (в том числе у Дандеса³⁷) сплошь да рядом строится на постулатах, которые никогда и ни на каком материале не были (и не могли быть) подтверждены, например: «Типичное для девочки желание уничтожить свою мать и выйти замуж за отца выражается в проективной форме» (о сказке «Безручка», AaTh 706)³⁸. Или выявление того же «эдипового конфликта», якобы переживаемого девочкой во время пубертатного периода, в «Красной Шапочке»³⁹, или символика менструальной крови у головного убора героини (*chaperon rouge ~ Rotkäppchen*), которым ее снабдил Перро, и пр.

Можно согласиться с Дандесом в вопросе о принципиальной невозможности идентифицировать юнговский архетип (хотя его критика «архетипа Великой Матери»⁴⁰ столь же уязвима, что и его разбор кэмпбелловского «непорочного зачатия»), однако хотелось бы отделить конкретные перечни архетипов, предложенные Юнгом⁴¹, — действительно, произвольные до полной абсурдности (сегодня это должно быть ясно всякому специалисту, занимающемуся сравнительным изучением мифологии и фольклора), от самой «идеи архетипа» — в исходном значении этого слова, которая может быть предметом самостоятельного обсуждения⁴². По мнению Дандеса, юнгианское «допущение психического единства», а также врожденных и, соответственно, наследуемых форм психического

³⁴ Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мэргэн-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Пер., вступит. ст., коммент. С.А. Козина (Труды Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР. Т. VIII. Фольклорная серия, 3). М.; Л., 1935 / 1936. С. 95–98.

³⁵ За этим, видимо, стоит особо болезненное отношение ортодоксальных фрейдистов к отступникам-юнгианцам и к их понятийному аппарату. В личном письме лингвисту В.Б. Куперману Дандес писал (осень 2002 г.): «Эта Ваша аллюзия к “мировой мифологии” звучит несколько по-юнгиански. Но по крайней мере Вы не употребили ужасное слово “архетип”» («You sound a bit like Jungian with such an allusion to “world mythology”. At least you didn’t use the dreaded word “archetype”»). Пользуюсь случаем поблагодарить В.Б. Купермана за предоставленную возможность привести эту выразительную цитату.

³⁶ Дандес А. Фольклористика в XXI веке. С. 131.

³⁷ Оценку этих приемов см.: Дарнтон Р. Указ. соч. С. 14–18; Панченко А.А. Общий комментарий [к статье А. Дандеса «Кровавая Мэри в зеркале: Ритуал и половое созревание»] // Дандес А. Фольклор: семиотика и / или психоанализ. Сборник статей. М.: Восточная литература, 2003. С. 246–248.

³⁸ Дандес А. Фольклор: семиотика и / или психоанализ. С. 94.

³⁹ Вообще эта сказка является одним из излюбленных объектов фрейдистских истолкований. См., например: Bettelheim B. *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Vintage Books; A Division of Random House, 1977. P. 172 sq; критический разбор — Дарнтон Р. Указ. соч. С. 17–18.

⁴⁰ Дандес А. Фольклористика в XXI веке. С. 130–131.

⁴¹ «Мать; дитя; герой; мудрец; божество солнца; трикстер; бог; смерть»; или: «анима; анимус; персона; тень; самость; мудрец; бог»; или: «андрогин; иерогамус и сизигия; ляпис, или философский камень; квинтэссенция; центр мира, или пуп земли; мировая ось и мировое древо; изгнание из рая; Грааль; ангелы и демоны; бог и человек; спаситель; первородный грех и искупление; мандала; символизм троицы и мессы; четверица» и т. п.

поведения «оставляет мало шансов для влияния культурного релятивизма и образования ойкотипов»⁴³. В сущности, это «универсалистское допущение» не в большей степени угрожает «культурному релятивизму», чем, скажем, допущение «эдипова комплекса»⁴⁴, который каким-то образом удастся обнаружить в текстах любого народа, попавшего в поле зрения психоаналитической критики.

Что же касается вопроса о врожденных (~ наследуемых) формах психического поведения человека⁴⁵, то в свете достижений сравнительной этологии второй половины XX в. ссыла на воспроизводимые модели поведения животных отнюдь не выглядит «ложной аналогией», как это считает Дандес⁴⁶. Так, ритуальная деятельность, структурно подобная человеческой, далеко выходит за пределы нашего биологического вида и, следовательно, гораздо старше него, причем в животном мире «некоторые действия в процессе филогенеза утрачивают свою собственную, первоначальную функцию и превращаются в чисто символические церемонии». Происходит это в результате схематизации неоднократно воспроизводимого варианта инстинктивных координаций, что чрезвычайно близко к порождению символов в человеческой культуре; в данном смысле символизация как семиотический механизм оказывается много старше человеческой речи. «При ритуализации вновь возникающие наследственные механизмы непостижимым образом копируют формы поведения, которые прежде были фенотипически обусловлены совместным воздействием самых различных влияний внешнего мира. Тут хорошо бы подошел термин “генокопия”»⁴⁷. Ну, чем не модель наследуемого архетипа, которая вполне могла удержаться и у людей как у «наивысших приматов»?

Но вернемся к главной теме. Следует обратить внимание, что в слово «миф» Кэмпбелл и Дандес явно вкладывают разное содержание. Говоря (и неоднократно повторяя), что нет ни одного мифа, который был бы универсален⁴⁸, Дандес имеет в виду прежде всего сюжеты повествований мифологического жанра (не в литературоведческом, а в более широком значении данного слова; вообще статус мифа как жанра вызывает сомнения⁴⁹); имеет он в виду также конкретные мотивы, входящие в подобные повествования. Принадлежность к определенной жанровой разновидности, т. е. опять-таки к поверхностным структурам текста, для него чрезвычайно важна: «Этот сюжет, конечно, не миф, а сказка», — отмечает он,

⁴² См., в частности: *Мелетинский Е.М.* О литературных архетипах. М.: РГГУ, 1994 (Чтения по теории и истории культуры ИВГИ РГГУ. Вып. 4).

⁴³ *Дандес А.* Фольклористика в XXI веке. С. 131; см. также: *Дандес А.* Фольклор: семиотика и / или психоанализ. С. 77. Фольклорные ойкотипы — специфические формы одного главного типа, которые бытуют в разных регионах распространения той или иной этнической традиции (*Sydow C.W. von. Geography and Folk-Tale Ecotypes // Béaloideas: Journal of the Folklore of Ireland Society, 1934, Vol. 8, p. 344–356 [= Sydow C.W. von. Selected Papers on Folklore, Copenhagen: Rosenkilde and Bagger; New York: Arno, 1948, p. 44–59]; см. также: Путилов Б.Н.* Указ. соч. С. 179–180).

⁴⁴ Существование которого вызывает сомнения, учитывая наличие подтвержденного конкретными исследованиями десенсибилизирующего «эффекта Вестермарка»: отсутствие (как правило) сексуального влечения у родственников разного пола, живущих в одной семье (*Westermarck E.A. The history of human marriage. 2 vols. London, 1891 [= London: Macmillan, 1921]*).

⁴⁵ *Jung C.G. Psyche and Symbol: A Selection from the Writings of C.G. Jung. Ed. by Violet S. de Laszlo. New York, Garden City: Anchor Books, 1958. P. XV–XVI; Дандес А.* Фольклористика в XXI веке. С. 131.

⁴⁶ *Дандес А.* Фольклористика в XXI веке. С. 131.

⁴⁷ *Лоренц К.* Агрессия (так называемое зло). СПб.: Амфора, 2001. С. 80, 84–86; см. подробнее: *Неклюдов С.Ю.* К вопросу о фольклоре и обряде // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. М.: РГГУ. 2008. С. 11–22.

⁴⁸ *Дандес А.* Фольклор: семиотика и / или психоанализ. С. 76; *Дандес А.* Фольклористика в XXI веке. С. 129. «Нет ни одного мифа, ни одного мотива, которые имели бы всемирное распространение» («There are no myths, no motifs, not one, which are worldwide in distribution»; цитировавшееся выше личное письмо В.Б. Куперману, осень 2002 г.).

⁴⁹ *Неклюдов С.Ю.* Голос и эхо мифа: Текст, жанр, сюжет // Живая старина, 2008, № 1. С. 2–5.

прежде чем заняться разбором кэмпбелловского анализа «Красной Шапочки»⁵⁰. Разумеется, не миф; однако едва ли Кэмпбелл, который учился вместе с Фр. Боасом, весьма профессионально (по признанию самого Дандеса) откомментировал американское издание сказок братьев Гримм⁵¹ и, в отличие от Юнга, отнюдь не был дилетантом в фольклорно-мифологических разысканиях, «на самом деле не знает, что такое миф, и не может отличить его от сказки и легенды — двух жанров, из которых он черпает большую часть примеров»⁵². Видимо, Кэмпбелл имел свои основания считать подобные операции правомочными.

Естественно, против отношения к мифу и к сказке как к разным категориям фольклорного повествования, различающимся морфологически и прагматически, не приходится возражать. Однако чем архаичнее традиция, тем менее отчетливым будет данное противопоставление⁵³, а на глубинном семантическом уровне сказка несомненно во многом сохраняет свой мифологический характер⁵⁴; так, еще для В.Я. Проппа исследование «особой логической структуры сказки» подготавливало «изучение сказки, как мифа»⁵⁵ (кстати, в своих ранних работах Дандес, который в какой-то степени выступал последователем Проппа, был вполне согласен с данным сближением⁵⁶). Что же касается мифологического мотива, то его можно, конечно, рассматривать исключительно как часть мифологического сюжета, соответствующего тому или иному конкретному мифу, и тогда Дандес в своих претензиях к Кэмпбеллу совершенно прав. Однако такое «узкое» рассмотрение приходит в противоречие с устойчивым взглядом на мотив как на «наджанровый» и в каком-то смысле «надсюжетный» элемент⁵⁷; именно такое понимание лежит и в основе каталога мотивов Томпсона (охватывающего «повествовательные элементы в народных сказках, балладах, мифах, баснях, средневековых романсах, exempla, фаблю, сборниках анекдотов и местных легендах»⁵⁸), благожелательно используемого Дандесом. В этом же случае «мифологические мотивы» (пусть и с выветрившейся мифологической семантикой) в сказке и легенде не только возможны, но и неизбежны, что опять-таки возвращает к их гораздо более

⁵⁰ Дандес А. Фольклористика в XXI веке. С. 130.

⁵¹ The Complete Grimm's Fairy Tales. Introduction by Padriac Colum. Commentary by Joseph Campbell. Illus. by Josef Scharl. New York: Pantheon Books, 1944.

⁵² Там же. С. 128, 133.

⁵³ См., например: Thompson S. Myths and Folktales // Journal of American Folklore. New York, 1955. Vol. 68. № 270. P. 482–488.

⁵⁴ См.: Мелетинский Е.М. Миф и сказка // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 2008. С. 272–283.

⁵⁵ Пропп В.Я. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928 (Вопросы поэтики. Непериодическая серия, издаваемая Отделом словесных искусств Гос. ин-та истории искусств. Вып. XII). С. 7. Во втором издании книги автор заменил выражение «изучение сказки как мифа» на «историческое изучение сказки» (Пропп В.Я. Морфология сказки. М.: ГРВЛ—Наука, 1969 [Исследования по фольклору и мифологии Востока]. С. 8), очевидно, тем самым подчеркивая внутреннюю связь «Морфологии сказки» и «Исторических корней волшебной сказки».

⁵⁶ Dundes A. The Morphology of North American Indian Folktales. Helsinki, 1964 (FF Communications, № 195); Dundes A. Structural Typology in North American Indian Folktales // Southwestern Journal of Anthropology. Vol. 19, 1963. P. 121–130 (= The Study of Folklore. Ed. by A. Dundes. Englewood Cliffs; New Jersey: Prentice-Hall, 1965. P. 206–215; Дандис А. Структурная типология индейских сказок Северной Америки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Сборник статей. Сост. Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов. М.: ГРВЛ—Наука, 1985 [Исследования по фольклору и мифологии Востока]. С. 184–193).

⁵⁷ Неклюдов С.Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Сборник научных трудов. Под ред. Б.Н. Путилова. Л.: Наука, 1984. С. 221–229; Неклюдов С.Ю. Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2004. С. 236–247.

⁵⁸ Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

«универсалистскому» пониманию, нежели то, которое в пылу полемики предлагает Дандес. Это, кстати, не мешает ему в своих конкретных рассматриваниях с легкостью (и вполне сознательно) преодолевать жанровые границы, скажем, обнаруживая при разборе мотива *т у ф е л ь к а З о л у ш к и* (AaTh 510A) «одно и то же “символическое уравнение” <...> в детских “потешках”, волшебных сказках и постсвадебных обычаях», что «говорит в пользу идеи о всеобщей распространенности символических моделей в культуре»⁵⁹.

В отличие от Дандеса («позднего Дандеса») основной единицей рассмотрения у Кэмпбелла является не конкретный миф и не конкретный мотив, а *м и ф о л о г и ч е с к а я т е м а*, т. е. некая предельно обобщенная структура, многочисленные алломорфы которой присутствуют в самых разных устных и книжных текстах, отнюдь не обязательно специально «мифологических». Степень убедительности рассмотрения под данным углом зрения столь широкого материала бывает весьма различна, причем в подобном тотальном мифологизаторстве кроется опасность разрушения самой исходной концепции — поистине «научные системы погибают вследствие преувеличения их основного принципа; разрушаются они обычно теми самыми лицами, которые, желая их дополнить и извлечь из них логические и крайние выводы, чувствуют вдруг, что системы рушатся» (Бедье)⁶⁰.

Итак, признаем многочисленные натяжки и преувеличения в универсалистских построениях Юнга и Кэмпбелла, подчас обесмысливающие саму идею фольклорно-мифологических универсалий. Однако приходится констатировать также и неубедительность «антиуниверсалистской» критики Дандеса, во многом некорректной и бьющей мимо цели. Проблема соотношений культурного разнообразия, с одной стороны, и культурных универсалий, с другой, остается нерешенной, и это становится особенно очевидным в последнее десятилетие минувшего века.

4.

Поистине революционным для обсуждения проблемы универсальности в фольклорно-мифологических традициях, явилось исследование историка и антрополога Ю.Е. Березкина. Его работа началась как сравнение мифологических мотивов и их комплексов у аборигенов Сибири, с одной стороны, и Америки, с другой⁶¹. Затем компаративный диапазон данного рассмотрения был расширен до охвата устных культур едва ли не всех народов мира, что позволило — с привлечением достижений других дисциплин (археологии, лингвистики, популяционной генетики) — нарисовать впечатляющую картину первичного расселения людей по земному шару; это, собственно, и являлось изначальной целью всего проекта⁶². Материал систематизирован в виде грандиозного аналитического каталога, которым можно пользоваться как наиболее полным указателем фольклорно-мифологических мотивов⁶³.

Однако данный инструментарий, вспомогательный по своему исходному назначению, приводит к свежим и во многом неожиданным выводам из области фольклорной теории,

⁵⁹ Дандес А. Фольклор: семиотика и / или психоанализ. С. 88.

⁶⁰ Цит. по: Савченко С.В. Указ. соч. С. 366.

⁶¹ См. статьи Ю.Е. Березкина: Сибирско-североамериканские связи в области мифологии // Археолог: детектив и мыслитель. Сборник статей, посвященных 77-летию Льва Самойловича Клейна. Отв. ред. Л.Б. Вишняцкий, А.А. Ковалев, О.А. Щеглова. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2004. С. 293–330; Мифы заселяют Америку: ареальное распределение мотивов в мифологиях Сибири и Нового Света // Stratum plus. Культурная антропология и археология, 2001–2002. № 1. В начале был камень. СПб., Кишинев, Одесса, Бухарест: Высшая антропологическая школа, 2004. С. 197–250.

⁶² Березкин Ю.Е. О путях заселения Нового Света: некоторые результаты сравнительного изучения американских и сибирских мифологий // Археологические вести. Вып. 10. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2003. С. 228–285.

⁶³ Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>)

причем как раз в тех пунктах, где привычный филологический (да и этнографический) анализ оказывается бессилён. Речь идет о диахроническом рассмотрении процессов, происходящих в устных культурах, единственным надежным ориентиром для которого в традиционной фольклористике является наличие предшествующих, иногда достаточно давних, но всегда случайных фиксаций того или иного сюжета (мотива, образа, поэтической формулы). Все прочие способы, используемые для этого (выявление разного рода исторических и географических «маркеров» фольклорного произведения, тем более — его стадийных характеристик), в силу неустойчивости поверхностных компонентов устного текста предельно ненадежны, очень зависимы от мастерства, эрудиции, интуиции исследователя и, как правило, дают неверифицируемые (а то и прямо произвольные) результаты.

Ю.Е. Березкин доказал, что существуют устойчивые совпадения определенных мотивных комплексов в отдельных регионах — при их полном отсутствии на протяжении всего остального культурно-географического пространства земли⁶⁴. Подобные совпадения коррелируют с древнейшими перемещениями первобытных племен и теми следами, которые они оставляли в данных регионах, что подтверждается не только данными археологии, но и популяционной генетики. В свою очередь устанавливаемая при этом датировка отделения «ушедшей» популяции от «оставшейся» (естественно, устанавливаемая в достаточно широких пределах) дает некоторые основания и для определения «возраста» мотивного комплекса, измеряемого обычно в десятках тысяч лет⁶⁵. Тем самым у нас появляется — впервые в истории науки — способ относительно точной оценки времени существования компонентов устной традиции, что решает целый ряд центральных проблем фольклористики или по крайней мере дает в руки исследователей ориентир для последующих разысканий; в известном смысле это открытие аналогично открытию М. Сводешем в середине XX в. глоттохронологии. У меня нет сомнения в том, что последующая работа в данном направлении (я имею в виду не исторический, а именно фольклористический аспект проблематики) может привести к таким результатам, которым нет прецедентов в предшествующем изучении устных традиций.

Другой вывод, также чрезвычайно важный, состоит в том, что мотивы и мотивные комплексы, сохраняющиеся в течении столь значительных исторических периодов, доходят до нас неким «эстафетным» образом, передаваясь через головы сменяющих друг друга языков и культур, словно бы прорастая сквозь них. Это говорит о поразительной устойчивости в человеческой культуре смыслов, что имеет уже не только фольклористическое, но и более широкое антропологическое значение.

После исследования, проведенного Ю.Е. Березкиным, любое предположение о распространенности того или иного фольклорно-мифологического мотива должно быть проверено по его каталогу, причем можно сказать сразу: всякая претензия на «универсальность» будет им опровергнута. Неудивительно, что сам автор выступает последовательным и бескомпромиссным антиуниверсалистом⁶⁶.

⁶⁴ См. статьи Ю.Е. Березкина: Некоторые тенденции в глобальном распространении комплексов фольклорно-мифологических мотивов // *Ad hominem*. Памяти Николая Гиренко. Ред. В.Ф. Выдрин, Д.И. Раскин, В.Г. Узунова, С.Б. Чернецов, Ю.К. Чистов. СПб: МАЭ РАН, 2005. С. 131–156; Ареальное распределение фольклорно-мифологических мотивов: глобальная база данных и ее статистический анализ как метод глубокой реконструкции эволюции мифологии // *История и математика. Анализ и моделирование социально-исторических процессов*. Ред. С.Ю. Малков, Л.Е. Гринин, А.В. Коротаев. М.: URSS, 2006. С. 205–231.

⁶⁵ *Березкин Ю.Е.* Оценка древности евразийско-американских связей в области мифологии // *Археология, этнография и антропология Евразии*. [Новосибирск: ИАЭТ СО РАН,] 2005. Вып. 1 (21). С. 146–151.

⁶⁶ *Березкин Ю.Е.* Об универсалиях в мифологии // *Теория и методика архаики. Материалы теоретического семинара*. Вып. 3. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера); Санкт-Петербургский гос. университет, Исторический факультет, Кафедра археологии, 2003. С. 24–36. Далее все ссылки на эту статью даются по электронной публикации:

Как он пишет, «важнейший дефект универалистских концепций состоит в их неверифицируемости» и специально останавливается, с одной стороны, на архетипах Юнга и, с другой, на универсальности образа «мирового древа» (В.Н. Топоров), разобранный особенно подробно. Критика Ю.Е. Березкина в чем-то совпадает с дандесовской, в чем-то более убедительна, и с его анализом данных концепций трудно не согласиться. Однако в отличие от американского фольклориста, который борется с юнгианством, оставаясь на позициях фрейдизма (и структурно-семиотической методологии), для отечественного историка все эти направления (фрейдизм, юнгианство, структурализм) находятся в одной корзине «неверифицируемых фактами спекуляций», построенных на «несовместимых исходных постулатах» (конкретные примеры такой несовместимости, к сожалению, не приведены). «Основой для подобных химер, — полагает он, — служит убежденность в том, что любой элемент культуры “не случаен”, что за ним прячется высший принцип, все объясняющий и всему придающий смысл. Как только мы актом веры убеждаемся в наличии этого принципа, противоречия уже не разрушают конструкцию, а лишь придают ей — с позиции верующего — большую глубину»⁶⁷.

На это можно возразить, что убежденность в стохастическом, индетерминированном характере тех или иных процессов и элементов культуры является таким же продуктом веры (точнее, некой исходной аксиоматики), что и убежденность в его детерминированности. Если же к этой «якобы неслучайности» относятся структурные зависимости компонентов семиотических текстов и систем культуры, то выводятся они обычно не из постулатов «веры», а из конкретного анализа материала, часто довольно значительного. Напротив, допущение в поле анализа «случайности», позволяет списывать на нее произвольное количество неподдающихся толкованию явлений. Операционалистически строже исключить это ничего не объясняющее слово из своего инструментария, оставив его на самый конец исследования и отдавая себе отчет в том, что за данным понятием может стоять как «уникальность» факта (категория, вообще не имеющая объяснительной силы), так и невыясненная закономерность его появления или неучитываемая множественность обуславливающих его причин.

По мнению Ю.Е. Березкина, «как психоанализ, так и особенно структурализм столкнулись в 20 веке с тем же парадоксом, который оказался непреодолимым для эволюционизма 19 века. Если мы имеем дело с законами и законы эти были уже открыты основателями соответствующих направлений, то что, собственно, еще изучать?»⁶⁸ Согласно подобной логике, после дарвинского «Происхождения видов» теорией биологической эволюции дальше, видимо, заниматься не стоило (зачем, если «основатель» уже все открыл?); сомневаюсь, чтобы сказанное было справедливо и по отношению к эволюционизму в гуманитарных науках. Я вообще не уверен, что в какой-либо области существуют направления, «основатели» которых заранее открыли все «законы» — такое направление попросту не может состояться и тем более существовать хотя бы относительно продолжительное время.

Я не хочу быть адвокатом психоаналитических приемов в изучении культуры — моя оценка данного направления мало отличается от оценки Ю.Е. Березкина, хотя все-таки не могу не восхищаться яркостью некоторых прозрений и гипотез, лежащих в его основе; к сожалению, они сопротивляются эмпирическим проверкам, а потому мало пригодны для инструментального использования. Однако все же нельзя считать, что его «основатели» (Фрейд или Юнг) сразу открыли все «законы» (как они понимаются данным интеллектуальным сообществом), а их последователи (скажем, Фромм, Лакан или Бёрн) совсем ничего не добавили к этим «открытиям». Тем более несправедлив подобный упрек структурализму, выросшему из структурной лингвистики, с одной стороны, и антропологических исследований конца XIX – начала XX в., с другой, и в этом смысле

<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin5.htm>.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

вообще не имеющему «основателя». Если же таковым считать Соссюра (как принято), то какие открытые им «законы» были лишь повторены, например, в структурно-семиотических исследованиях устных текстов и традиций Проппа, Богатырева, Леви-Строса, Бремона или того же Дандеса (в данном случае — как структуралиста)?

Невозможным считает Ю.Е. Березкин «кросскультурное сравнение значений, которым люди наделяли вещи», если мы не обладаем «прямой информацией о том, что носители определенной культуры чувствовали и представляли себе, сталкиваясь с той или иной формой. Такую информацию можно извлечь либо из письменных источников, либо из опроса информантов»⁶⁹. Это как? Например, в тексте рассказывается, как три золотых мошки из данного ламои золотого ларчика, крышку которого до срока запрещено открывать, влетев в ноздри одной из невесток Чингиса, проникают в ее золотую утробу⁷⁰. Значит, пока летописец не даст «прямой информации» о том, что у монголов XVII в. под «золотыми мошками» понималась возрождаемая душа, нельзя «кросскультурно» сравнить этих «мошек» с вышедшим из уха мифического государя древности «золотым червячком»⁷¹, о значении которого опять-таки спросить некого (ясная версия мифа о Пань-гу, «золотой зародыш» которого созревает под золотым колоколом, который до срока запрещено приподнимать, т. е. мы тут имеем дело с моделью, инвертированной по отношению к приведенному выше летописному эпизоду)⁷².

Надо, наконец, учесть, что «чувства и представления» более поздних читателей / воспроизводителей текста, принадлежащих к той же культуре, могут (~ будут) отличаться (порой существенно) от того, что было в него заложено первыми авторами / составителями; различаться они будут и в разных социо-культурных слоях общества. Следовательно, в этом герменевтическом калейдоскопе мы должны выбрать какую-то позицию, относительно смысла которой носители традиции (любые!) никакого разъяснения для нас почти наверняка не оставили, а если таковое все же обнаруживается, то в нем скорее всего надо видеть не «прямую информацию» о значении той или иной «вещи», а еще одну «вещь», культурный продукт, требующий отдельной семантической расшифровки.

Так, извлечение сведений по народной демонологии из следственных дел инквизиции⁷³, сталкивается, в частности, с той проблемой, что интервьюируемый для стимулирования его откровенности вздергивается на дыбу, само интервью переводится с «народного языка» на язык, понятный интервьюеру и нужный для целей дознания, а писец с разной степенью адекватности фиксирует все это в протоколе, в котором, конечно, отражаются какие-то чувства и представления интервьюируемого и той среды, которую он представляет, но едва ли это можно считать прямой информацией о предмете. Или трактаты ученых лам XVIII в., являющиеся старейшими сведениями об общемонгольском культе обо⁷⁴. Устами своих авторов они говорят по крайней мере о трех типах «значений» данной обрядовой практики: для «черных шаманов и шаманок», требующих «неуместных кровавых жертв»; для заблуждающихся под их влиянием «простых людей», которые тем не менее, по мнению авторов, хотят получить описание должного порядка отправления обряда; для самих буддийских монахов, устанавливающих «правильную форму» капища и уместный состав

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Altan Tobci. Ed. by F. Cleaves. Cambridge, Mass., 1952. P. 76–77.

⁷¹ Не исключаю, что в рядоположении трех «мошек» и одного «червячка» Дандес усмотрел бы универсалистский произвол.

⁷² Юань Кэ. Мифы древнего Китая. Пер. с кит. Послесловие Б.Л. Рифтина. М.: ГРВЛ—Наука, 1987. С. 261.

⁷³ Ginzburg C. The Inquisitor as Anthropologist // Ginzburg C. Clues, Myths, and the Historical. Method. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. P. 156–164.

⁷⁴ Обо (монг. *овоо*, *обуу-а* 'куча') — насыпные пирамиды из камней, палок, веток и прочих подручных предметов, основной элемент «сакрального ландшафта» в Монголии. См. подробнее: Неклюдов С.Ю. «Дурной обычай»: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допустимое / предписанное в фольклоре. М.: РГГУ (в печати).

«нежертвенных ритуалов»⁷⁵. Надо ли уточнять, что все эти сведения опять-таки едва ли представляют собой «прямую информацию» о «чувствах и представлениях» участников подобного многоголосья, особенно если учесть, что лама, автор текста, является носителем буддийско-шаманского синтеза, столь характерного для монгольской народной религии⁷⁶? О том же пишет и сам Ю.Е. Березкин: «Принятые способы осмысления “вещей” сами есть “вещи”»⁷⁷, однако это утверждение приходит в некоторое противоречие с уверенностью в возможности извлечения из источника «прямой информации» о подобном осмыслении, ибо любая такая информация неминуемо окажется для исследователя лишь новой «вещью», так сказать «вещью второго порядка», тоже требующей «комментария» и, логически, так до бесконечности.

Не лучше обстоит дело с фольклором. Носители традиции сплошь да рядом ничего не могут сказать о «значениях» отдельных фрагментов текста или обрядовых практик — в лучшем случае они бывают способны сообщить лишь свое собственное понимание данного предмета, формулировка которого, кстати, очень зависит от вопроса собирателя. Подобные значения подчас довольно сильно варьируются в разных диалектах одного этнокультурного региона (хотя и в пределах семантических возможностей соответствующей культуры). Сильно варьироваться они будут и в тех относительно редких случаях, когда материал позволяет сделать некоторые исторические реконструкции определенной традиции (примером могут служить трансформации на протяжении двухсотпятидесятилетнего периода упомянутого культа обо, представленного монастырскими текстами и описаниями исследователей⁷⁸; это, кстати, подтверждает справедливость наблюдения Ю.Е. Березкина о том, что «интерпретация меняется гораздо быстрее, чем форма»⁷⁹).

Опрос информантов дает нам лишь набор «частных случаев», из которых может быть выведена иерархия инвариантов (разной степени обобщенности), а уже они, будучи размещены в соответствующих культурно-исторических контекстах, далее подлежат семантическим расшифровкам (покомпонентно и целиком), причем кросскультурное сравнение сплошь да рядом оказывается совершенно необходимым средством уточнения этих значений (а не операцией с уже «выясненными» значениями). Считать ли сущности, получаемые в результате подобных процедур, «реальностью», или, напротив, искусственно сконструированными понятиями, — вопрос позиции исследователя, хотя мне кажется, что здесь принципиальное различие между «идеальными типами» Вебера и «сконструированными понятиями» сторонников «монистических объяснений истории» стирается. Справедливости ради надо отметить, что подобным «конструированием» вынужден заниматься любой фольклорист (сколь бы «младogramматически» он не был настроен), если его целью является изучение диалектной, региональной, этнической и вообще какой угодно традиции в целом, а не индивидуального дискурса ее отдельно взятого носителя. По-видимому, это относится далеко не только к фольклористике.

И, наконец, вопросы остаются к «технологии» устной традиции, описываемой Ю.Е. Березкиным: «Где-то раз появившись, любой сюжет или образ мог сохраниться постольку, поскольку он был привлекателен и в то же время прост по своей структуре, мог легко запомниться и быть передан дальше. В фольклоре веками и тысячелетиями осуществлялся отбор таких ярких, запоминающихся элементов»⁸⁰. Невозможно считать такие

⁷⁵ *Evans Ch., Humphrey C. History, Timeless and the Monumental: the Oboos of the Mergen Environs, Inner Mongolia // Cambridge Archaeological Journal. № 13 (2). 2003. P. 200*

⁷⁶ *Bawden C.R. Two Mongol texts concerning Oboo worship // Oriens Extremus. Herausg. von O. Benl, W. Franke, W. Fuchs. Bd. 5, Heft 1–2 (Juli, Dezember) [Wiesbaden, 1958]. P. 3; Heissig W. Die Pekingener Lamaistischen Blockdrücke in Mongolischen Sprache. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1954 (Asiatische Forschungen, Bd.2). P. 151.*

⁷⁷ *Березкин Ю.Е. Об универсалиях в мифологии.*

⁷⁸ *Неклюдов С.Ю. «Дурной обычай»...*

⁷⁹ *Березкин Ю.Е. Об универсалиях в мифологии.*

⁸⁰ *Березкин Ю.Е. Мифы далекого прошлого // Живая старина, 2005, № 4, С. 3.*

критерии, как «привлекательность» или «яркость», универсальными (приходится употребить именно это слово) регуляторами фольклорно-мифологических традиций, поскольку данные качества жестко обусловлены культурными, социальными, историческими условиями — повествование, «привлекательное» для китайского крестьянина эпохи Борющихся царств, может не представлять никакого интереса для голландского бюргера периода Реформации, а список кораблей из «Илиады», восхищавший древнего грека (вспомним оценку Аристотеля, который видел в нем совершенную композицию), едва ли увлечет русского слободчанина XIX в. В сущности, здесь нарушается тот самый принцип «культурного релятивизма», который, как мы помним, Дандес защищал от универсалистских посягательств. Кроме того, вообще трудно принять подобные определения в качестве научных дефиниций — они не раскладываются на исходные параметры и не поддаются точной градуировке, они — из того же обиходного (а не научного) языка, что и «случайность».

Если при передаче текста в традиции неизменными остаются «основная структура, цепочка из нескольких мотивов, образующая основу сюжета»⁸¹, то прежде всего следует понять природу подобной неизменности. Должен существовать какой-то мощный и единообразно действующий механизм, обеспечивающий постоянство отбора основных мотивов — не только в «живых» устных традициях (с чем сталкивается каждый фольклорист в своей полевой работе), но и на протяжении многих тысячелетий, причем во взаимоудаленных и никак не связанных между собой регионах (как это доказано Ю.Е. Березкиным). При этом механизм, обеспечивающий постоянство отбора инварианта, никак не может сводиться к «морфологии», он должен включать «семантические матрицы», благодаря которым достигается, так сказать, репликаторность мемов и их сортировка с точки зрения устойчивой репрезентации определенной мифологической темы. Надо добавить, что и варьирование не обязательных для основного сюжета подробностей (включая их появление и опущение, т.е. чередование с «нулевой формой»), обуславливающее «информационный шум» в канале устной традиции⁸², — тоже процесс не произвольный, а подчиняющийся определенным имплицативным зависимостям; это — отсылка к «общему фонду» данной темы, всегда более обширному, нежели его реализация в конкретном тексте.

Теперь — несколько слов о систематизации материала. Скажем, многосоставный комплекс мотивов гигант (~ чудовище) скован в глубинах земли (~ в горах); его движения вызывают землетрясения, а когда он освободится от пут, наступит конец мира (у Томпсона — Mot. A1070, 1072, 1074, 1075) представлен у Березкина в разных разделах: *С. Катастрофы* (С25. Эсхатологические ожидания), *D. Огонь и смех* (D4B. Расплата за огонь) и *I. Сверхъестественные объекты, предметы и существа* (I48. Запертый в преисподней), а затронутая выше тема непорочного зачатия, которую по указателю Томпсона следует искать в группе мотивов, связанных с чудесным рождением (Mot T541, 543–546), в каталоге Березкина также не собрана в одном блоке и обнаруживается в разных разделах: *J. Герои-мстители* (J3. Зачатие из-под земли), *F. Пол и секс* (F3. Беременный мужчина; F45. Амазонки; F45A. Зачатие от ветра), *K. Приключения I (1): Деяния героев* (K27. Задачи и соревнования; K27пп. Завистливый визир; K29A. Невредим в огне).

Перечисление случаев такого рода можно было бы продолжать. Разумеется, при практической работе с указателем проблема решается просто — поиском по ключевым словам⁸³, однако в его систематической классификации данные темы отсутствуют. На исходные цели проекта это не влияет, на него в первую очередь работают (и прекрасно работают!) совпадения небольших устойчивых цепочек (серий) мотивов (совсем не обязательно в томпсоновской конфигурации), которые в принципе способны быть

⁸¹ Там же. С. 4.

⁸² Там же. См. также: *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). М.: ГРВЛ—Наука, 1975. С. 44–76.

⁸³ Каталог существует только в электронной форме.

конгруэнтными целому тексту, т. е. речь скорее идет о минимальных сюжетах; упомянутые мотивы в них могут входить, а могут и не входить. Однако для решения проблемы «универсальности» такой масштаб рассмотрения непригоден.

В соответствии с теми же целями проекта мотивы, отражающие общераспространенные (собственно, универсальные) представления, вроде женской природы Земли и мужской природы Неба⁸⁴, в каталог вообще не включались, на что неоднократно указывал и сам Ю.Е. Березкин. Хотя количество таких мотивов вроде бы невелико, нельзя обсуждать проблему фольклорно-мифологических универсалий без их первоочередного учета. Неправильно, с моей точки зрения, и опираться при этом на ареальные совпадения сюжетно-мотивных комплексов, наборы которых определены ровно таким образом, чтобы выявлять повторность именно данного типа. Для обсуждения проблемы универсалий нужны другие единицы анализа и другая их систематизация.

К примеру, можно, конечно, видеть совершенно различное истолкование в представлениях о Млечном пути как об огромном змее, рыбе (цепочке из рыб; I43B), небесной реке (водоеме, цепи плывущих в воде существ; I62), лыжном следе, дороге птиц (I58), просыпавшейся с воза соломе (муке, сене, горохе, мякине; I59)⁸⁵, а также дороге небесных светил (Солнца и Луны; I109), золе или тлеющих углях (I66), тропе в иной мир, по которой следуют души мертвых и / или шаманы либо пути погребального кортежа (I65), тропе тапира (I63), следе (шедших, бежавших) животных (I64), животных, которые бежали наперегонки (I64A), небесном шве (закрытой трещине между двумя половинами неба; I60), полосе на брюхе (на теле) животного (I60A), шкуре животного (I113). Всего насчитывается около двух десятков таких различающихся истолкований.

Однако с не меньшим основанием данное многообразие сводится к четырем-пяти структурным моделям, среди которых преобладающее положение будет занимать модель «небесной дороги» (~ пути, тропы, следа — птиц, зверей, людей, шаманов, душ, дневных и ночных светил), сюда же, видимо, могут быть отнесены «небесная река» (~ водоем с цепью плывущих по нему существ) и «зольный путь» (I66). Остальные модели — «тело удлинённого существа» (~ «цепочка существ», «полоса на теле существа», «небесная шкура»), «небесный шов» (~ брошенная вверх горсть золы, закрывшая зазор между двумя смыкающимися половинками еще не готового неба), «рассыпанная зола» (~ тлеющие угли) — включают несравнимо меньшее количество алломорф. Разумеется, это не делает модель «небесной дороги» «универсальной» для Млечного пути, но меняет масштаб единиц анализа и степень обобщенности соответствующей темы, что позволяет включить ее в сопоставительные ряды следующего уровня — скажем, с мотивами *н е б е с н ы е л о д к и* (A18) и *н е б е с н ы й м о с т* (B93), так или иначе связанные с движением по небу. Соответственно, остальные модели могут быть включены в другие сопоставительные ряды.

Все это еще раз подтверждает высказанное выше наблюдение: при формулировании своих позиций «универсалисты» и «антиуниверсалисты», как правило, имеют в виду разные сущности. Если первые говорят скорее о предельно элементарных или предельно обобщенных схемах (откуда, кстати, и апелляция к юнговским архетипам), то вторые обращаются к самим мифологическим сюжетам и мотивам, достаточно конкретным (даже жанрово обусловленным, как у Дандеса) и больше связанным с этнорегиональной и этнокультурной спецификой. Здесь уместно вспомнить идеи Веселовского о возможной взаимной независимости сходных мотивов, с одной стороны, и об объяснении совпадения их «сложных комбинаций» (т. е. сюжетов) через заимствование⁸⁶. Иными словами, чем

⁸⁴ В каталоге представлена только его «негативная версия» — С35. Космический брак не состоится (в составе раздела *С. Катастрофы*).

⁸⁵ Березкин Ю.Е. Мифы далекого прошлого. С. 2.

⁸⁶ «Чем сложнее комбинация мотивов... тем труднее предположить, при сходстве, напр., двух подобных, разноплеменных сказок, что они возникли путем психологического самозарождения на почве одинаковых представлений и бытовых основ. В таких случаях может подняться вопрос о заимствовании в историческую пору сюжета, сложившегося у одной народности, другою»

элементарней повествовательный элемент, тем больше у нас шансов обнаружить взаимонезависимые сходства. То же, по-видимому, касается и проблемы «универсальности», которую надо искать даже не столько на уровне мотива как такового, сколько на уровне его более широких семантических обобщений, с одной стороны, и его простейших семантических составляющих, с другой.

5.

Я намеренно столь подробно остановился на антиуниверсалистских позициях двух замечательных ученых, чей вклад в теоретическую фольклористику трудно переоценить. Тем самым я хотел продемонстрировать, что в данном вопросе контраргументация по многим пунктам не менее уязвима, чем позиция адептов критикуемого направления. В немалой степени она также опирается на избирательные данные, на предустановленную выборку материала, которая оставляет вне поля зрения факты, не подтверждающие высказываемых критических замечаний.

Я полагаю, что «универсальность» в «мировом фольклоре» и «мировой мифологии» не должна рассматриваться как некое генерализованное понятие; в таком виде она вообще не существует — как не существует ни «общераспространенных» мифологических сюжетов, ни таких, действительно, химер, как архетипы (в юнговском понимании) или «эдипов комплекс» (в психоаналитической критике). Реально эту «универсальность», видимо, надо понимать скорее не как тотальную представленность того или иного элемента, а как его широкую распространенность в мировом фольклоре и потенциальную возможность появления в разных взаимоудаленных традициях.

Впрочем, я не стал бы столь решительно отмахиваться от предположений о «ментальных универсалиях» или о простейших «единицах смысла», к которым человеческая мысль периодически возвращается на протяжении своей интеллектуальной истории. Проявляющаяся в столь высокой степени формальная и тематическая устойчивость элементов народной культуры, а также типологически близких или восходящих к ней традиций может быть включена в контекст идущей от Декарта и Лейбница (или от «элементарных идей» Бастиана⁸⁷) концепции «семантических примитивов». Она предполагает существование некоего конечного множества общечеловеческих понятий и допускает «установление окончательного набора универсальных атомов смысла (“алфавита человеческих мыслей”)⁸⁸».

В сущности, сходные идеи высказывались и Боасом: «Общее число возможных комбинаций фонетических элементов также беспредельно, но лишь ограниченное число их применяется для выражения идей. Отсюда вытекает, что число всех идей, выражаемых различными фонетическими группами, количественно ограничено. Мы называем эти фонетические группы “основами слов”. Так как объем личного опыта, для выражения которого служит язык, бесконечно разнообразен, и весь этот опыт должен выражаться при посредстве ограниченного числа основ слов, то очевидно, что в основе всякой членораздельной речи должна лежать обширная классификация опытов. Это совпадает с основной чертой человеческой мысли. В нашем нынешнем опыте не оказывается двух тождественных чувственных впечатлений или эмоциональных состояний. Тем не менее, мы классифицируем их, соответственно их сходствам, в более или менее обширные группы, границы которых могут быть определяемы с разных точек зрения. Несмотря на индивидуальные различия, мы признаем в наших опытах общие элементы и считаем их

(Веселовский А.Н. Собрание сочинений. Т. II. Вып. I. СПб., 1913. С. 11–12).

⁸⁷ Elementargedanken — букв. ‘элементарные мысли’. Bastian A. Ethnische Elementargedanken in der Lehre von Menschen. Vol. 1–2. Berlin, Weidmann, 1895 (= BiblioBazaar, 2010).

⁸⁸ Везжицкая А. Семантика, культура и познание: общечеловеческие понятия в культуроспецифических контекстах // Thesis: Теория и история экономических и социальных систем. Альманах. [М.], Осень 1993. Т. I. Вып. 3 (Мир человека). С. 190–191.

родственными или даже тождественными, если у них оказывается общим достаточное число характерных признаков»⁸⁹.

По-видимому, ограниченным является и набор мифологических тем, т. е. предметов мифологического осмысления, система которых охватывает как «объекты» картины мира (реалии, события, состояния), так и относящиеся к ней «акции» (действия, процессы). Эта система имеет иерархическую организацию, причем ее уровни различаются степенью обобщенности заключенных в них значений. Так, «макротема» *т в о р е н и е* (~ изготовление, ~ номинация, ~ порождение, ~ эманация, ~ извлечение⁹⁰) включает в себя два основных раздела: *т в о р е н и е м и р а* и *т в о р е н и е ч е л о в е к а*, в которые входят такие темы как *н е д о д е л а н н ы й м и р* (~ мир в «эмбриональной» форме, ~ безлюдный), *п е р в о о б ъ е к т ы* (гора, водоем, дерево...), *п е р в о с у щ е с т в а*, *т в о р е н и е ч е л о в е к а*, *н е д о д е л а н н ы й ч е л о в е к* (человек-заготовка, ~ «эмбриональная» форма: яйцо, комок, щепка...), *п е р в ы е л ю д и* (~ первосущества) и т. д.

Исчерпаемыми, вероятно, надо считать и возможности построения уже упоминавшихся нарративных (мифологических) моделей, под которыми следует понимать структурные конфигурации семантических элементов, объединенные логическими связями и реализующие одну из мифологических тем. В качестве примера приведем, например, модель *п е р с о н а ж*, *п р о г л о ч е н н ы й ч у д о в и щ е м*, *ж и в о й* и *н е в р е д и м ы й* *в ы х о д и т* *и з* *е г о* *у т р о б ы*, представляющую собой одну из реализаций темы *с м е р т ь* — *в о з р о ж д е н и е*; сюда попадут и «Красная Шапочка» (в гриммовской редакции), и «Семеро козлят», и библейский Иона, и множество других случаев. Как и мифологические темы, мифологические модели образуют иерархическую систему, в которой помимо максимально обобщенных «макромоделей» существуют модели более «специализированного» характера. Надо заметить, что переход к «обобщенной» форме от более «специализированной» не обязательно приводит к отрыву от конкретных текстов. Иерархические, «вертикальные» отношения системы легко проецируются на «горизонтальную плоскость» реальных текстов. Иными словами, расстояние от самой «обобщенной» формы до реального текста в конечном счете может быть таким же, что и у предельно «конкретной»; та же картина наблюдается и в отношении системы фольклорных мотивов⁹¹.

Размещение мифологических моделей в традиции не имеет обязательной текстовой репрезентации, иногда они обнаруживаются в тех текстах, у которых трудно или невозможно заподозрить связь не только с автохтонной мифологической традицией, но вообще с какой-либо реальной мифологией. Соответственно, текстопорождающие механизмы здесь лежат не в области непосредственной исторической преемственности, т. е. сюжетного копирования образца — «чертежи», по которым складываются подобные тексты, не извлекаются из источников, непосредственно доступных носителям данной культуры (субкультуры). Такие «мифоидные» композиции могут складываться в результате «сборки» коннотативно нагруженных *сем* — элементарных единиц, способных связываться логико-семантическими импликациями в цепочки и многомерные сетевые структуры, в конечном счете порождающие мотив. Благодаря перспективам последующих логических присоединений *сем* способны не только непосредственно реализовывать имеющиеся у них валентности, составляя семантические пары, но и словно бы знают о возможностях соединений следующих звеньев «цепочки»⁹².

Однако постоянны не только темы как таковые (семантика), но и их композиционная реализация (синтактика), диктуемая «управляющими программами», которые не

⁸⁹ Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л.: Госиздат, 1926. С. 79.

⁹⁰ Мелетинский Е.М. Палеоазиатский мифологический эпос (цикл Ворона). М.: ГРВЛ—Наука, 1979. С. 144.

⁹¹ Неклюдов С.Ю. Мотив и текст. С. 244.

⁹² См. подробнее: Неклюдов С.Ю. Мифологическая традиция и мифологические модели. С. 11–33.

формулируются (не обязательно формулируются) в виде инструктивных сообщений. Для всей мировой культуры существует однотипная трехэлементная повествовательная «суперструктура» (в наиболее общем плане — завязка, кульминация и развязка), являющаяся основой нарратива и по всей видимости опять-таки имеющая универсальный характер⁹³; очевидно, одним из важных факторов сохранения подобных программ, по которым работают механизмы текстуализации, являются упомянутые «семантические перспективы» мотивопорождающих единиц. Без этих программ едва ли возможно и многократное копирование текстов с многократным сохранением неких инвариантных смыслов, которое противостоит их чрезмерному «раскачиванию», в конечном счете приводящему к полной утрате идентичности предшествующих и последующих воспроизведений текста.

Таким образом, на статус условно «универсального» способны претендовать, во-первых, семантические элементы, относящиеся к разным категориям фольклорно-мифологической традиции (темы, семы, модели, семантические оппозиции⁹⁴), и, во-вторых, организующие их (~ реализующие их) структуры (морфология), причем подобные структуры могут быть выявлены наиболее убедительным образом — в силу своего присутствия практически в любом тексте, тогда как единицы содержательного плана представлены столь неравномерно, что говорить об их «всеобщности» приходится лишь реконструктивно и с большими натяжками. Впрочем, хотя на земле, кажется, уже не осталось мест, куда не ступала бы нога «культурного антрополога», изученность разных традиций столь различна, а выборки материала, которые делают собиратели и исследователи подчас столь специализированы, что поправка на «недостаточность данных» и «неполноту картины» (при любых не вполне добросовестных спекуляциях на данном поводе), все же остается вполне действенным аргументом при обсуждении гипотезы о том или ином «универсальном» элементе мировой культуры.

Сокращения

Березк. — *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>

AaTh — *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC № 3). Translated and Enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).*

Mot — *Thompson S.* Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

Пользуюсь случаем выразить свою признательность за оказанную помощь А.В. Козьмину и М.А. Гистер.

⁹³ *Ван Дейк Т.А., Кинч В.* Стратегии понимания связного текста // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. Пер. с англ. Сост. и ред.: В.В. Петров, В.И. Герасимов. М.: Прогресс, 1988. С. 130–132.

⁹⁴ То, что «отыскать таковые не составит труда даже в правилах поведения на метрополитене» (*Березкин Ю.Е.* Об универсалиях в мифологии) — это, собственно, аргумент не против «универсализма», а за него. У меня нет точных подсчетов, но неоднократно случалось замечать — в разных странах, — что взаиморасположение с правой и с левой стороны мужских и женских отделов в магазинах (одежных, обувных и пр.), а также общественных туалетов довольно последовательно выдерживает проверку на соответствие этой оппозиции.