

фактов, что необходимо в принципе отказаться от априорных решений и рассматривать различные типы соотношений порознь, как конкретные случаи» [Байбурин, Левинтон 1984 : 230]. Это сходство становится очевидным, если мы вместо терминов «фольклорный факт» и «этнографический факт» подставим термины «миф» и «ритуал».

Отсюда следует, что принятая в литературе трехчленная периодизация истории изучения мифа, основанная на абстрактном ответе на вопрос о первичности мифа или обряда, носит искусственный характер. Тезис о единстве мифа и ритуала, слова и действия, является решением несуществующей проблемы, поскольку никак не связан с анализом реальности и, следовательно, обладает чисто синтаксическим содержанием, представляя собой синтез утверждений о первичности мифа по отношению к ритуалу и первичности ритуала по отношению к мифу. Часто встречающееся в литературе сравнение этой проблемы с проблемой курицы и яйца само по себе свидетельствует о ее схоластическом характере. В качестве реальной подоплеку вопроса о связи обрядов с мифами (мн. ч.) выступает проблема выделения предметных областей филологии (фольклористики) и этнографии. В рассматриваемом контексте для филолога первичен миф («вербальные системы»), для этнографа — ритуал («этнографические» аспекты жизни). Вопрос заключается в том, у какой черты они должны остановиться, двигаясь навстречу друг другу, чтобы не выйти из пределов своей науки.

Мифология и религия

Итак, проблема соотношения мифа и ритуала приобретает разумный смысл только в плоскости проблемы «фольклор и этнография», которая в свою очередь является одним из вариантов проблемы построения предмета исследования этнографии. Интерпретативная специфика проблемы «миф и ритуал» заключается в попытке косвенным образом разграничить сферы компетентности этнографии и религиоведения, этнографии и мифологии* (как «науке о мифе»), мифологии и религиоведения, мифологии и фольклористики.

* По Малиновскому, мифология есть наука о мифах «высоких культур» [Malinowski 1926 : 11, 122].

Предложение В. Я. Проппа, что «наука о фольклоре» должна охватывать духовную культуру всех народов, требует не только исключения из понятия фольклора так называемой этнографической реальности, но и включения в него понятия мифологии (как предмета) [Пропп 1976 : 19]. Когда речь идет, например, о мифологии индоевропейских народов, данное предложение не вызывает особых споров, поскольку является, скорее, констатацией существующего положения дел. Но в отношении первобытной мифологии, в частности мифологии коренного населения Австралии или Новой Гвинеи, применение термина «фольклор» кажется не вполне корректным. Это хорошо видно из практики словоупотребления. В научной литературе понятие фольклора ассоциируется прежде всего с традиционной духовной культурой европейских народов, понятие мифологии — с духовной культурой неевропейских народов первичной формации, что соответствует делению *Volkskunde*—*Völkerkunde*, отражающему внутреннее строение предмета исследования этнографии, причем принципом этого деления выступает отнюдь не различие «своей» и «чужой», «европейской» и «неевропейской», «развитой» и «неразвитой» культуры, а различие между субъектом и предметом исследования.

В данном случае использование одного и того же термина «народ» в единственном и множественном числе предполагает два значения этого термина. Предметом *Volkskunde* является низовая культура, или культура «народа», предметом *Völkerkunde* — культура первобытных «народов». Во втором значении термин «народ» указывает на некую группу, демографическую единицу населения путем абстрагирования от фактора социального расслоения. Так называемые первобытные народы, или естественные народы (*Naturvölker*), представляют собой такую абстракцию в силу отсутствия общественного разделения труда. Это ставит субъекта полевого исследования в положение, когда он вынужден использовать методы целостного наблюдения, охватывающего все морфологические части культуры. А поскольку он имеет дело с относительно малыми группами людей («племенами»), целостное описание культуры становится еще и возможным. Таким образом, предмет исследования, будучи специально выделенным фрагментом реальности, диктует методы своего исследования. По-видимому, этнография не исходила заранее из необходимости разделения *Volkskunde* и *Völkerkunde*. Разделение этих понятий произош-

ло посредством анализа самого процесса познания реальности, в результате которого она становится «этнографической реальностью».

Наряду с другими термин «фольклор» принимает еще одно значение, а именно: народные верования, или народная религия (например, «народное» православие по контрасту с ортодоксальным). В эпоху романтизма достоверность мифа обосновывалась его поэтической *или* религиозной сущностью [Стеблин-Каменский 1976 : 8]. Вспомним, что у Якоба Гримма понятие мифологии, по смыслу во многом эквивалентное современному понятию фольклора, обнимает не только «мифы как таковые», но и языческие «религиозные верования» (см. выше).

Трудности с определением понятия религии возникали и в эпоху становления этнографии как теоретической науки. Это было связано прежде всего с потребностью найти общий термин для обозначения таких явлений, как «анимизм», «фетишизм», «тотемизм», «динамизм», «шаманизм». Существуют два основных способа рассматривать подобные факты: либо в качестве форм первобытной религии (напомним, что, по Тейлору, анимизм — это «минимум религии»), либо в качестве дорелигиозных представлений («верований»). При том что обычно они воспринимаются как синонимы на общем фоне противопоставления первичной и вторичной формации, существенное различие в семантике этих терминов все же нельзя не заметить. Первобытная религия — это «религия», дорелигиозные представления — это «нерелигия». Этнографы настолько сроднились с этим противоречием, что часто просто не замечают его из-за кажущейся «понятности» (однозначности), выражения «вера в сверхъестественные существа». Это проявляется, например, во взаимозаменяемости терминов «низшая мифология» и «демонология», «мифология» и «религиозные представления».

Наглядную, осязаемую форму нерасчлененность понятий мифологии и религии приобретает при издании сводов знаний по мифологии и религии. Ключевые термины в названиях разные, содержание одно и то же. Различие заключается в том, что в энциклопедических изданиях по мифологии (см.: «Мифы народов мира», 1982) общие статьи, посвященные отдельным мифологическим системам, довольно легко строятся по единому шаблону независимо от стадийной принадлежности культур,

будь то австралийская мифология или древнегреческая мифология. В последнем случае к общей характеристике мифов добавляется ряд статей, рассказывающих об отдельных мифологических персонажах (богах). При написании словарей по религиям народов мира сложность возникает, во-первых, при создании общих статей по тому или иному региону мира, если речь идет о народах, не имевших письменности, а следовательно, не имевших унифицированной системы представлений, единого пантеона (с этим связана и невозможность создания словника по отдельным персонажам); во-вторых, при создании статей об отдельных персонажах развитых религий, поскольку непонятно, чем они должны отличаться от подобных статей по мифологии. Таким образом, правильность идеи, что мифология возможна без религии (первична по отношению к ней), но не наоборот [Лосев 1930 : 128; Стеблин-Каменский 1976 : 64], доказывается трудностями при решении более узких практических задач.

На первый взгляд это противоречие легко устранить, сославшись на то, что в качестве неотъемлемого компонента религии выступает не только миф о том или ином сверхъестественном существе (классе существ), но и релевантный ему обряд почитания. Имплицитной формой этого аргумента является употребление термина «культ» или «религиозный культ». Однако понятие культа, подразумевающее единство мифа и обряда (ср. выражение «верования и обряды»), не только не устраняет исходное противоречие, но усугубляет его, вновь возвращая нас к проблеме соотношения мифа и обряда. В текстах Малиновского термины «миф», «обряд», «религия» соотносятся между собой таким образом, что понятия обряда и религии фактически сливаются [Malinowski 1926 : 36, 38—39, 49]. Современные авторы при сравнении взглядов на миф как нечто производное или вторичное по отношению к обряду и миф как часть и отражение религиозных представлений разводят понятия обряда и религии в качестве возможных «источников» (исходных локусов) мифологии, видимо, отстаивая идею их синхронного происхождения в рамках триады «миф—ритуал—религия» [Ревуненкова 1992 : 4]. Однако проблема состоит вовсе не в снятии вопроса о первичности / вторичности членов диады «миф—обряд» и диады «мифология—религия», а в обосновании правомерности их объединения в триаду, следовательно, проблема в соотношении объемов этих трех поня-

тий (если, конечно, допустить, что понятия мифа и мифологии тождественны друг другу, что далеко не очевидно).

По этому поводу возникает еще один вопрос: по каким формальным признакам мы можем отличить первобытную веру в некие верховные существа, прародителей людей и создателей всего сущего, от веры в «настоящих» богов из пантеона развитых обществ? При таком подходе мифология и фольклор с одинаковым успехом могут считаться частью предметной области религиоведения и наоборот. Именно отсутствие четких критериев до сих пор дает логическую возможность доказывать исконность образа верховного небесного бога-творца: «Мы повсеместно встречаем в архаических религиях образы высших существ — демиургов, творцов мира, людей, культуры. Правда, они еще не вполне выделились из сонма других героев мифологии и сочетают в себе их функции. Здесь мы являемся свидетелями возникновения образа единого бога-творца во всей сложности и противоречивости этого процесса. В эволюции религиозного сознания образ единого бога постепенно освобождался от архаических наслоений, становился все более отчетливым и завершенным. Образ единого всемогущего бога-творца не дан человечеству изначально, он раскрывался в истории» [Кабо 2002]. Религия и мифология не синонимы. Если мы находим этот образ в архаических *религиях*, то не имеет смысла говорить о его невыделенности среди других *мифологических* персонажей. А если так называемые верховные существа являются мифологическими персонажами, то не имеет смысла говорить, что они могли превратиться в объекты религиозного почитания путем простого «соскребывания» с них архаических черт по какому-то, вероятно, заранее составленному плану. Однако следует подчеркнуть, что, с нашей точки зрения, приверженность такого рода взглядам в настоящее время не является признаком ретроградства. Причина состоит в неразработанности некоторых частей современной теории традиционных (символических) форм духовной культуры, а также в глубоко укоренившемся представлении об эволюции как сугубо кумулятивном, прямолинейном процессе («теория малых дел» в исторических масштабах). На этом фоне теория «скачков» выглядит как чисто синтаксическая уловка.

С этой точки зрения противопоставление Малиновским позиций мифологов, изучающих мифы, известные по литературным источникам (мифология развитых культур), и этнографов,

имеющих возможность изучать первобытные мифы во всей полноте их социальных аспектов («примитивная» мифология, или фольклор) [Malinowski 1926 : 122], позволяет провести границу между мифологией и этнографией в плане их отношения к духовной культуре как предмету исследования. Мифология в отличие от этнографии изучает преимущественно мифы, зафиксированные в письменных источниках. Для Якоба Гримма (см. выше) «мифы как таковые» — это эддические мифы. Письменное мышление отделяет духовную культуру от других сфер так же, как социальную структуру от культуры в целом. Записать — значит остановить, а остановить — значит отделить одно от другого. Граница между мифологией и религией пролегает опять-таки в области зарождения письменности.

Мифология, оторванная письменной формой существования от своих социальных корней, выражаясь гегелевским языком, превращается в «свое иное», т. е. в элемент религиозных воззрений. «Ригведа», содержанием которой является мифология, по существу выступает уже как собрание религиозных текстов. В этом плане сущность религии в отличие от мифологии заключается не в вере/рассказе о сверхъестественных существах (первопредках, богах), а в вере/почитании сверхъестественных существ. Если в условиях первобытности обряд служит своего рода текстом, а точнее, символическим изображением мифа, то с появлением письменности, т. е. с переносом внимания на адорацию, отношение переворачивается. Сами священные мифы превращаются в объяснения обрядов. Как кажется, ведийская литература в целом является тому ярким примером. Обрядовая теория мифов верна, но только в частном случае жреческой («высшей») мифологии, которая всегда была предметом исследования филологии как науки о литературном языке.

Этнография и филология. Существует ли наука о фольклоре?

Вернемся к проблеме, которую мы рассматривали в связи с именами В. Я. Проппа, С. А. Токарева и К. В. Чистова. Как писал Е. М. Мелетинский, окончательное оформление мифологии (т. е. *Volkskunde*. — П. Б.) как дисциплины в лице мифологической школы произошло во второй половине XIX в. под влиянием (или, говоря точнее, в рамках) сравнительной фило-