

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-

логии индоевропейских языков [Мелетинский 1976: 23]. Следовательно, в ходе довольно частых дискуссий на тему «фольклор и этнография», «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» и т. п. нелишне иметь в виду и такой вопрос: *кто с кем и в какой момент* выясняет отношения — фольклористы с этнографами, фольклористы с фольклористами или филологи с этнографами?

На фольклор как предмет исследования издавна претендуют две самостоятельные науки — филология и этнография. Мы отдаем себе отчет в том, что этот список можно продолжить, например, музыковедением, но в целях упрощения схемы временно выводим из области рассмотрения все другие элементы, конкретизируя понятие фольклора термином «словесный фольклор».

Как возможно, что две совершенно разные науки называют предметом исследования один и тот же фрагмент реальности? Поскольку под фольклором обычно понимается устная народная традиция, или совокупность произведений различных жанров художественного творчества, этнография как «наука, изучающая народы, их быт и культуру», вправе утверждать, что фольклор является составной частью ее предмета. Но, признавая известную автономию фольклористики внутри себя и не принимая участия в исследованиях по фольклору, этнография ставит себя в довольно двусмысленное положение. С одной стороны, словесный фольклор несомненно является частью традиционной культуры (в прошлом и настоящем), «в наибольшей степени интересующей этнографов». С другой стороны, сами этнографы, по-видимому, не согласны изучать фольклор, так как это требует специальных знаний.

Сложившуюся в науке ситуацию очень хорошо охарактеризовал К. В. Чистов: «Сторонники „филологической“ точки зрения, как правило, признают, что фольклор имеет „этнографические“ корни, а сторонники „этнографической“ сравнительно редко отрицают филологические достижения фольклористики» [Чистов 1971: 17]. И так, одни признают связь фольклора с этнографией, а другие не отрицают достижений филологии в области изучения фольклора. Позиции явно асимметричные, ибо это означает, что у этнографов никаких достижений в данной области нет, причем по той простой причине, что они не участвуют в исследованиях по фольклору. Такова цена тезиса (казалось бы, сугубо проэтнографического), согласно которому

фольклористика — это обособившаяся отрасль от этнографии. Этот тезис неверен как с точки зрения исторической, поскольку формирование сообществ исследователей фольклора («своего» народа) и этнографов в узком смысле слова (исследователей «чужих» народов) происходило автономно, в разное время и даже в разных странах, так и с точки зрения теоретической, поскольку из поля зрения науки практически полностью выпадает один из важнейших аспектов реальности, именуемой фольклором. Именно фактический, хотя и необоснованный отказ этнографов от изучения фольклора дает повод говорить о фольклористике как отрасли исключительно филологии или как совершенно самостоятельной науке.

Обычно сами этнографы перепоручают задачу изучения фольклора филологам, выражающим готовность работать под «руководством» этнографии при сохранении ими звания фольклористов. В филологии складывается сходная по структуре ситуация, которая, однако, не является полной симметрией положения дел в этнографии. Здесь задачи по изучению фольклора выполняют не приглашенные этнографы, а сами филологи тоже под именем фольклористов. В процессе эволюции возникает две формы фольклористики, одна из которых объявляет о своем суверенитете по отношению к филологии (резкие возражения против «идентификации» фольклора с литературой), а другая — по отношению к этнографии (тезис о «неоднородности» предмета этнографии). В обоих случаях это делается путем апелляции к наличию *своего* предмета исследования. Казалось бы, данный факт лишь подтверждает тривиальный тезис о фольклористике как самостоятельной дисциплине *наряду* с этнографией и филологией. Однако представления о предмете исследования у представителей двух сторон различаются, кажется, слишком радикальным образом (при том, что и те и другие являются филологами по образованию). Пользуясь формулировками В. П. Аникина, для фольклористов, работающих в сфере филологии, предметом исследования выступает народное художественное творчество, а для фольклористов, работающих в сфере этнографии, — знаки, знаковость, коды [Аникин 2005 : 59]. Следовательно, с точки зрения филологов последние филологами в классическом смысле этого слова уже быть перестали в силу претензий на семиотический подход. Существует и этнографическая точка зрения, согласно которой представители семиотической школы этнографами так и не ста-

ли, тем более что они сами к этому явно не стремятся, заявляя об этом своим особым подходом к постановке проблемы «фольклор и этнография».

Таким образом, постулируются две науки о фольклоре, каждая из которых строит свой особый предмет исследования. Иначе говоря, существуют исследователи фольклора, но не существует единой, следовательно, самостоятельной дисциплины фольклористики. Это можно было бы считать признаком допарадигмальной стадии существования фольклористики, но внутренние различия в понимании предмета исследования по линии «этнография—филология» настолько четко структурированы в оппозиционном плане, что приходится с порога отвергать эту гипотезу.

По мнению В. П. Аникина, для постижения специфичности фольклора «не надо покидать филологию». В целом соглашаясь с этим ценным именно для этнографов мнением, мы скажем иначе: при изучении фольклора этнографу не надо покидать этнографию, филологу — филологию, имея в виду, что предметом исследования в обоих случаях выступает не фольклор вообще, т. е. данный нам в эмпирическом созерцании фольклорный акт, а только один из двух его аспектов, синтагматический и парадигматический. На это можно было бы возразить, что настоящие прорывы в исследованиях по фольклору связаны с именами тех ученых, которые как раз выходили за пределы филологии: А. Н. Веселовского, В. Я. Проппа, Л. Б. Лорда, О. М. Фрейденберг, А. Дандиса. Однако они не то чтобы выходили из пределов филологии, но переходили на сторону этнографии независимо от степени осознанности своего решения.

Для характеристики позиции филологов приведем развернутое высказывание. «Чтобы пояснить ситуацию, — пишет В. П. Аникин, — предложим иллюстрацию. Возьмем заговор. Как явление устного народного творчества он, конечно, может стать предметом этнографического изучения. Этнографа в заговоре может интересовать выражение народного взгляда на возможность достижения практической цели с помощью „формульного“ текста, но этнограф изучает текст только в связи с постижением феномена народного быта. В подробное изучение текста (sic!) этнограф может не входить. Так судит о заговорах, например, А. К. Байбурин» [Аникин 2004 : 5]. В связи с этим им приводятся слова А. К. Байбурина: «По сути дела

произнесение заговора, заклинания (в особом месте и времени с соблюдением особых правил произнесения) и есть ритуал» [Байбурина 1991 : 43, 44].

Далее В. П. Аникин комментирует позицию А. К. Байбурина, цитируя наиболее характерные высказывания: «Делается вывод, что под заговорами (заклинаниями) надо понимать „не только словесные тексты, но и соответствующие ритуалы”». Вполне логично для себя автор статьи объясняет особенности заговоров (заклинаний) через связь с ритуалом: „их выраженный прагматический характер”, „строго фиксированную структуру”, недопущение изменений. С последним связана „сила” ритуального текста» [Аникин 2004 : 5, 6]. В итоге он приходит к выводу: «Конечно, этнограф может невольно выйти за пределы своей науки, но никогда анализ нефилолога не будет касаться важнейших свойств заговора в такой мере, чтобы раскрыть их неосознанную художественную природу» [Аникин 2004 : 6]. Это высказывание можно перевернуть, используя собственную терминологию В. П. Аникина, сказав, что филолог может выйти за пределы своей науки, но никогда анализ неэтнографа не будет касаться свойств заговора, чтобы раскрыть их прагматическую природу.

Таким образом, борьба за сферы влияния в исследованиях по фольклору идет не между этнографами и фольклористами, а между этнографами («нефилологами») и филологами («неэтнографами»). При этом факт отнесения А. К. Байбурина к стану этнографов является далеко не бесспорным. С чисто этнографической точки зрения специфика научной школы, которую в настоящее время *de facto* возглавляет А. К. Байбурина, состоит в переносе филологических методов, точнее, понятий («культура как текст») на одну, довольно небольшую часть предметной области этнографии, а именно: на ритуал, который рассматривается как практический («прагматический») аспект фольклора. Как мы видели, филологи не без оснований усматривают в этом признаки «этнографичности». Спрашивается: что изучает ученый, ставящий акцент на прагматические аспекты фольклора, фольклор или ритуал, и кем он является, филологом или этнографом? Можно было бы сказать, что он является одновременно и тем и другим. В реальности «слово и действие», «миф и ритуал», «фольклор и этнография» безусловно образуют единое целое. Но наука как таковая начинается с процесса расчленения реальности, создания отдельного

предмета исследования, формирования особой точки зрения на реальность. Будучи прерогативой искусства, совмещение двух (или более) точек зрения противоречит самому принципу научного познания мира. Нет точки зрения, нет субъекта исследования. Перефразируя Б. Успенского, «точка зрения» — это проблема композиции научного исследования [Успенский 2000 : 9].

В этом плане было бы логично сначала определить («вспомнить») предметные области этнографии и филологии как наук, претендующих на доминирующее положение в изучении фольклора, чтобы затем попытаться понять, каким образом с ними соотносятся исследования, объединяемые понятием фольклора. Для этого мы вновь используем одно из противопоставлений В. П. Аникина. Этнография — это наука о явлениях культуры вообще (ср. с понятием явления культуры как этнографического источника), а филология — это наука о художественном творчестве [Аникин 2005 : 61]. Отметим, что определения предметных областей этнографии и филологии В. П. Аникина соответствуют определениям этнографии и фольклористики К. В. Чистова. Конечно, оба понятия, «фольклор как явление культуры» и «фольклор как художественное творчество», носят слишком общий характер и требуют расшифровки.

Понятие художественного творчества необходимо прежде всего в том отношении, что оно дает критерий для выделения фольклористики внутри филологической науки. Если филология изучает художественное творчество вообще, то фольклористика — народное художественное творчество. Тем самым проводится различие между литературоведением и фольклористикой как двумя направлениями филологических исследований на основе оппозиций письменное—устное творчество, авторское—анонимное произведения. Здесь ключевым является понятие текста. Общее, что объединяет литературоведение и фольклористику как отрасли филологии, заключается в том, как именно этот предмет, т. е. «художественное творчество», ложится на стол исследователя. Ответ кажется очевиден: в виде текста. То, что находится за пределами текста, филолога интересует чисто факультативно, ибо противоречит основной филологической парадигме, ориентированной на синтагматический анализ. Наоборот, для этнографа текст, зафиксированный в письменном виде, есть лишь поверхность фольклора как явления культуры.

От того, как мы интерпретируем понятие «явление культуры вообще», зависит ответ на вопрос: должна ли (вправе ли) сама этнография изучать фольклор, а если должна, то *как* должна? Ключ к ответу опять-таки лежит в отношении к понятию «текста». Фольклор как предмет этнографии представляет собой нечто гораздо большее, чем «текст», т. е. письменную фиксацию речевого акта. На столе этнографа текст мифа или сказки оказывается не сам по себе, но как часть множества текстов, описывающих культуру в целом. Разумеется, вместе с этим меняется фокус, или, если угодно, происходит переключение гештальта. Структура самого текста отходит на второй план, и, наоборот, на первый план выдвигается внетекстовая реальность, обладающая своей собственной, более глубокой структурой. Можно сказать, в поле зрения этнографа фольклорный речевой акт не то чтобы перестает быть текстом, он не нуждается в тексте. На этом уровне, т. е. уровне устной коммуникации, элементами фольклорного произведения становятся уже не слова или даже фразы, а более крупные единицы, которые субстанционально ничем не отличаются, скажем, от единиц других морфологических частей культуры. Изба может рассматриваться как проявление (продукт) *устной традиции*, миф или сказка — как *вещь*. Определение фольклорного произведения как вещи обнаруживает изоморфизм определению явлений культуры как информационных сущностей. Тезис о приоритете «информационных аспектов» культуры привносит мало нового в наше понимание культуры в целом, но позволяет более четко обозначить границу между фольклором как «явлением культуры вообще» и фольклором как «художественном творчестве». Как явление культуры фольклор выступает в качестве некоторого сообщения (рассказа), безразличного к своей форме (поэтике).

В связи с этим этнографы обычно раскрывают понятие фольклора как «явления культуры», отождествляя его с понятием этнографического источника. В свое время это было аксиомой и для большинства отечественных исследователей фольклора с филологическим образованием. В соответствии с этим некогда господствующим мнением вопрос о соотношении фольклора и исторической действительности состоит только в степени достоверности различных жанров. Таковы рассуждения А. С. Толстой об «использовании фольклора в качестве исторического источника при изучении этногенеза и этнокультур-

ных связей народов» [Толстова 1983 : 6]. Опираясь на положения В. М. Жирмунского и В. Я. Проппа, она утверждает, что в указанном отношении наибольший интерес представляют эпические жанры — предания, легенда, эпос, так как, по ее словам, основная функция произведений этих жанров и состоит в освещении исторического прошлого народов с поправкой на то, что фольклору как «искусству слова» присуще поэтическое обобщение изображаемых событий. Надо только уметь выделить в них историческое ядро [Толстова 1983 : 9—11].

В качестве одного из примеров приводится узбекское сказание, в котором в числе предков узбеков названы матиены — народ, обитавший в VI в. до н. э. — I в. н. э. на территории Иранского Азербайджана, как одно из свидетельств участия переднеазиатских компонентов в этногенезе узбеков, каракалпаков, туркмен [Толстова 1983 : 9—11]. Все другие примеры имеют ту же структуру: фольклорное произведение и упоминание в нем исторического факта, известного по письменным источникам. То есть на самом деле вовсе не фольклор выступает в роли источника знания о том или ином историческом событии. Наоборот, письменные источники при совпадении фольклорных и исторических данных выступают в роли источника знания, точнее материала, для выводов об особенностях различных жанров в рамках проблемы «фольклор и действительность». Иначе откуда бы мы узнали, выражаясь словами Проппа [Пропп 1986 : 126, 127], в какой плоскости лежит историчность того или иного жанра, для какого жанра постановка вопроса об изображении исторической действительности правомерна, а для какого нет. В. М. Жирмунский писал, что поздние сказания о ногайских богатырях «кое в чем уточняют летописные данные» [Жирмунский 1974 : 10]. Неясно, на каких основаниях мы можем говорить именно об уточнении, а не просто отличии, пока не найдем другую летопись, подтверждающую «уточненные» исторические факты, тем более что достоверность любых летописных сведений тоже требует проверки. Исследуя фольклор как этнографический (исторический) источник, мы становимся на точку зрения истории так же, как, используя этнографические данные при реконструкции археологических материалов, мы становимся на точку зрения археологии.

Если этнографы советской школы придерживались взгляда, что фольклор может говорить о чем угодно, кроме самого себя,

мнение их оппонентов, вполне заслуживающее внимания, сводится к тому, что задача фольклора состоит в «передаче единой основной парадигмы, которую можно назвать смыслом данного общества» [Байбурин, Левинтон 1984 : 244, 245]. В частности, говоря, что описание реальных событий не является смыслом фольклора [Байбурин, Левинтон 1984 : 230, 232], они в имплицитной форме стремятся провести тезис о необходимости выйти из узких рамок толкования фольклора как «этнографического источника». Много раньше об этом писал К. В. Чистов: «Утверждается, что фольклор важен этнографам не сам по себе, не как неотъемлемая часть народного быта и народной культуры, а лишь как источник для изучения других сторон и других элементов быта — социальных отношений и пережитков, одежды, жилища и т. п. [Чистов 1968 : 4].

Примерно под тем же углом зрения А. Н. Анфертьев предлагал переформулировать проблему этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов как *проблему места, времени и условий зарождения тех или иных элементов фольклора* («комплекса неспециализированной духовной культуры социальных низов письменных обществ») [Анфертьев 1984 : 245, 246]. Примечательно, на какие слова В. Я. Проппа он ссылается, обосновывая свою позицию: «Формальное изучение нельзя отрывать от исторического и противопоставлять их. Как раз наоборот: формальное изучение, точное систематическое описание изучаемого материала, есть первое условие, предпосылка исторического изучения и вместе с тем первый шаг его» [Пропп 1976 : 139]. В контексте современных исследований построения А. Н. Анфертьева вполне точно раскрывают этнографическое понятие фольклора как «явления культуры вообще».

Итак, существуют два различных предмета исследования, обозначаемые термином «фольклор» и принадлежащие двум различным наукам — филологии и этнографии. На наш взгляд, адекватным способом расшифровки понятий «художественное творчество» и «явление культуры» может быть их соотнесение с поэтикой («форма») и структурой, или композицией («содержание»).* В рамках филологии фольклор классифицируется как часть литературы и существует для упомянутой

* В исследованиях по фольклору композиция, как правило, рассматривается в качестве одного из элементов поэтики жанра.

науки прежде всего как синтаксическая единица, в рамках этнографии — как часть культуры и существует для нее прежде всего как прагматическая единица. В первом случае семантика выступает в качестве «заключения» синтактики, во втором — в качестве «предпосылки» прагматики.

Во многих отношениях этнографический подход совпадает с прагматическим подходом. Конечно, нельзя сказать, что само слово «прагматика» до сих пор оставалось неизвестным для исследователей, профессионально занимающихся фольклором независимо от того, как они себя называют. Но, судя по существующим публикациям, до недавнего времени для них слово «прагматика» являлось синонимом практического, когда фольклор выступает в роли психологического орудия совершенно в духе самой по себе верной теории знака Л. С. Выготского [см.: Байбурин 1981 : 215].

После перевода на русский язык трудов Ч. С. Пирса, что сделало их более доступными, кажется, мало что изменилось. Основные положения Выготского и Пирса трактуются в терминах соответствия [Адоньева 2004 : 28]. При рассмотрении фольклорного жанра как прагматической категории, ставится следующий вопрос: «...к достижению каких целей и принятию каких социальных ролей принуждают (sic!) коммуникантов задаваемые фольклорными жанрами стратегии взаимодействия?» [Адоньева 2004 : 45, 47]. Или: «Отношение исполнителя фольклорного коммуникативного акта и публики — зрителей с точки зрения того, как факт их учета сказывается на коммуникативном поведении человека, представляет собой одну из наиболее интересных и практически не изученных проблем фольклористики» [Адоньева 2004 : 46]. Между тем *отношения между людьми* посредством знаков изучает специальная область этнографии, которая связана с исследованием социальной организации, в частности системы потестарных отношений, т. е. та область этнографии, которая для исследователей фольклора выступает в качестве этнографии в собственном смысле слова. Прагматика изучает *отношения между знаками и людьми (интеллектом)* В самом начале работы мы уже приводили одно место из книги Ч. С. Пирса «Начала прагматизма». В нем он прямо и определенно указывает, что таким началом является интерес к проблеме соотношения в науке понятий сомнения и убеждения. Только под этим углом зрения, только в этом контексте надо читать все его высказывания, ка-

сающиеся его теории знаков. Достаточно было бы сказать, что он категорически предупредил против смешения понятий «прагматизм» и «практикализм»: «слова *practisch* и *pragmatisch* отдалены друг от друга подобно двум полюсам» [Пирс 2000 : 157]. Согласно Пирсу, «чистая риторика» (т. е. прагматика) ставит своей задачей «установление законов, в соответствии с которыми в каждом научном интеллекте один знак порождает другой и одна мысль влечет за собой следующую» [Пирс 2000 : 49].

Фольклористы, говорящие о прагматике, имея в виду практические цели использования фольклорных речевых актов, фактически лишь повторяют тезис о фольклоре как этнографическом источнике, что подразумевает вторичность фольклора по отношению к реальности социальных связей. Что такое «фольклор как этнографический источник»? Понятно словарное значение этого выражения, но о чем оно говорит? Какое значение этот элемент научного языка имеет для развития этнографии? Указывая на фольклор как этнографический источник, этнографы имеют в виду, что он сообщает нечто о культуре как о целом в диахроническом плане. При этом часто игнорируется, что фольклор говорит нечто о культуре также в синхроническом плане. В этом отношении книга А. К. Байбурина «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» (1982) является рубежным исследованием именно для этнографии. Насколько можно понять, здесь «семиотика» рассматривается, скорее, как метод описания материальной культуры не непосредственно, а через описание «обрядов и представлений» [Байбурин 2005 : 9]. Используя метод такого «зеркального», или «перевернутого», изображения этнографических материалов, он отходит от принципов аморфной тартуской школы Ю. М. Лотмана, считающегося основателем отечественной семиотики. Это отклонение от принятой в рамках упомянутой школы нормы (что-то вроде «case studies» по поводу отдельных элементов духовной культуры) обусловлено глубиной погружения в эмпирический материал.

Главная идея Ю. М. Лотмана в сущности довольно проста и состоит в использовании общего для всех гуманитарных наук языка («общность» принимается за «семиотичность»). Поскольку инициаторами этого движения были филологи, на этнографию стали переноситься (по образу и подобию Леви-Стросса) не столько семиотические, сколько лингвистиче-

ские образцы научного поведения. В результате возникла тенденция к созданию некоторой сверхдисциплины, для которой неактуальны границы между конкретными науками. (Само по себе это вызывало недоверие у этнографов и не только у них.) В наибольшей степени это стремление выразилось в книге В. В. Иванова «Очерки по истории семиотики в СССР» (1976), из содержания которой вытекает, что все науки, использующие в своих текстах понятие знака, являются частью семиотики. На тех же основаниях можно было бы утверждать, что астрофизика, геология, биология и тем более логика и математика являются частью семиотики (или лингвистики, памятуя теорию Нейрата). В настоящее время гуманитарные науки по этой же схеме объявляются частью культурологии, поскольку пользуются понятием культуры.

При таком умозрительном подходе терминология подменяет собой содержание, метод исследования заменяется методом описания, языковой деятельностью. С этой точки зрения Ю. М. Лотман и Леви-Стросс являются представителями *описательной* науки. Полемизируя с Леви-Строссом, В. Я. Пропп писал, что тот представляет себе дело так, будто у ученого сперва возникает метод, а потом уже он начинает размышлять, к чему бы этот метод приложить [Пропп 1976 : 135]. И далее: «Разница между моим мышлением и мышлением моего оппонента состоит в том, что я абстрагирую от материала, проф. Леви-Стросс абстрагирует мои абстракции» [Пропп 1976 : 144, 145].

В работах А. К. Байбурина проявляется внутренний конфликт («диалог») между филологом и этнографом (это то, чего нет у Ю. М. Лотмана, который не входил глубоко в материал конкретных наук, в частности этнографический). Если бы он однозначно идентифицировал себя как этнографа, многие противоречия, возможно, исчезли бы, все как бы встало на свои места. Объективно смысл его рассуждений о «знаковости» и «вещности» служит тому, чтобы предотвратить наметившийся распад предмета исследования этнографии по мере все большей софистикации, отдаляющей друг от друга исследования в области фольклора («наука о фольклоре») и социальной организации («наука о родстве»). Подвергая сомнению устоявшееся представление о том, что факты этнографической реальности как «вещи» приоритетны по отношению к фольклору как «тексту» и распространяя понятие текста также на этнографию

в узком смысле слова, А. К. Байбурин не допускает, что не менее логичным решением данной контroversы является трактовка произведения фольклора как «вещи». В данном случае тезис о единстве предмета этнографии и тезис о его существовании тождественны друг другу. Поскольку знак всегда есть нечто материальное, материальная культура сообщает о духовной и социальной культуре, но не наоборот. «Знаковость» вещи — это ее способность сообщать о духовных или социальных явлениях (в условиях письменной культуры это свойство вещей становится просто менее актуальным, во всяком случае менее востребованным).

Дилемма «знаковость—вещность» во многом подобна делению «художественное творчество—явление культуры». М. И. Стеблин-Каменский видел главную характеристику эпохи романтизма в осознании возможности «народного» творчества, другими словами, особого вида литературы, где автором выступает не отдельный индивид, но некая сущность под именем «народа», который вкладывал в мифы некие философские или религиозные истины [Стеблин-Каменский 1976 : 6, 10]. Под влиянием романтизма в работах представителей мифологической школы мифы трактовались уже как поэтические описания природных явлений. Отсюда еще одно название мифологической школы — «натурмифология», или, в терминологии С. А. Токарева, «астрально-мифологическая» («натуристическая») теория [Токарев, 1983]. Нас в данном случае интересует не то, что отделяет натурмифологов от романтиков, а то, что их объединяет. Объединяет их одинаковый подход к определению предмета исследования: народное творчество. В этом аспекте мифология может рассматриваться как протопонятие фольклора. Например, по наблюдениям В. Е. Гусева и Х. Штробаха, в настоящее время в большинстве стран термин «фольклор» используется в узком значении — «народная поэзия» или «поэтическое народное творчество» [Гусев, Штробах 1991 : 136]. Однако, согласно другому их замечанию, английский историк Уильям Томс, предложивший это понятие, подчеркивал, что фольклор — «это в большей степени знание, чем литература» [цит. по: Гусев, Штробах 1991 : 135].

Таким образом, внутренним стимулом к вводу термина «фольклор» было желание скорректировать уже существовавшее в то время представление о духовной культуре народа как предмете исследования. При очевидной тенденции понимать

фольклор расширительно, не только как духовную, но и как материальную культуру, противопоставление «знание—литература» как бы переключает внимание с понятия «народное творчество» на понятие «явление народной культуры» и одновременно ведет к расширению понятия фольклора вплоть до совпадения в некотором пределе с понятием этнографии. В. Е. Гусев и Х. Штробах при определении значения термина «фольклор» в качестве родового понятия используют именно этнографическое понятие «явление культуры» [Гусев, Штробах 1991 : 135]. Последнее тем более примечательно, что В. Е. Гусев в свое время в предельно ясной форме высказывал мнение, что фольклористика — независимая наука [Гусев 1967].

По замечанию Д. К. Зеленина, в России первыми от метода мифологического к культурно-историческому перешли Д. Н. Анучин и А. Н. Веселовский. Окончательное завершение классической концепция этнографии, от А до Я, от материальной культуры до духовной культуры, приобрела в книге самого Зеленина «Russische (Ostslavische) Volkskunde». Подобная тенденция была характерна уже для этнографической программы Русского географического общества (1847 г.) [Зеленин 1991 : 12]. Параллельно оформление предмета этнографии происходило в конкретных исследованиях Л. Я. Штернберга, В. Г. Богораза, В. И. Йохельсона, поскольку в России идея *Völkerkunde* реализовывалась прежде всего в процессе изучения традиционной культуры коренных народов Сибири. С этого момента мы можем говорить о *Volkskunde* и *Völkerkunde* не как о двух субдисциплинах, а как о двух программах этнографического исследования. Этнография родилась дважды в двух ипостасях, в середине XVIII в. под своим собственным именем и в середине XIX в. под именем фольклора.

Можно еще раз вспомнить мнение М. И. Стеблин-Каменского, усмотревшего неслучайное сходство между «мифологической школой» и структурализмом: миф «кодирует» структуры разума. Тезис о «метафоричности» мифа по отношению к окружающей действительности как главную идею К. Леви-Стросса рассматривают и другие исследователи [Березкин 1987 : 87, 88]. Здесь метафоризация выступает как форма искажения оригинала, или «деградация». (Ср.: австраловеды часто предостерегают от выводов по социальной организации аборигенов Австралии на основе материалов, собранных в XX в., выдвигая тезис о «детрибализации»).

Примеров такого рода можно подобрать великое множество, но формула во всех случаях одна и та же: движение *от сложного к простому* (оригинал — реплика, расцвет — отмирание, сильная — слабая форма и т. д.). Для *Völkerkunde* исследования по этой схеме являются как бы второстепенной обязанностью. Для *Volkskunde*, напротив, данная структура играет определяющую роль. Вероятно, поэтому фольклор и этнография так и не «срослись» окончательно. В своем поступательном движении они одновременно сходятся и расходятся. Более того, можно сказать что идея эволюции — движение *от простого к сложному* — есть перевернутая идея «пережитков». Сказанное позволяет сформулировать отношение «фольклор и этнография» как диффузию двух относительно самостоятельных направлений, различие между которыми обусловлено противоположностью исследовательских программ. *Volkskunde* в противовес *Völkerkunde* возникает не на основе всеобщей теории эволюции, а на основе частной теории эволюции, т. е. теории этногенеза.

В связи с этими фактами действительно нельзя рассматривать «фольклористику как отделившуюся отрасль этнографии». Спор между фольклористами и этнографами на самом деле является спором между филологами и этнографами. Этот «территориальный» спор, борьба за «сферы влияния» между филологией и этнографией продолжается и поныне. Внешне это может выражаться либо в попытке вообще вытеснить этнографию из сферы изучения фольклора на том основании, что ее предметом является «социальная организация», либо в попытке приписать этнографии «религиоведческий», надо понимать, упрощенный подход (к вопросу о соотношении понятий мифологии / фольклора, обряда и религии) [Байбурин 1991 : 82]. Возможно, повод к таким суждениям дают сами этнографы. Там, где филологи предпочитают говорить о «мифе и ритуале», этнографы говорят о «верованиях и обрядах» [Токарев 1983 : 672]. Однако подлинные прорывы в исследованиях по фольклору совершались благодаря использованию не филологических методов в рамках прагматического, или этнографического, подхода. Модель волшебной сказки Проппа, закон Пэрри-Лорда, концепция мотивемных последовательностей Дандиса, которые стали настоящими прорывами в изучении фольклора, созданы на основе этнографического подхода, когда исследователь пытается рассмотреть то, что стоит за или *перед* текстом.