

## ЭТНОГРАФИЯ, ЯЗЫК, ФОЛЬКЛОР, ЛИТЕРАТУРА

*П.Л. Белков*

### ТЕОРИЯ SIGNIFICATA В. ТЭРНЕРА. К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОГО АВСТРАЛИЙСКОГО МИФА

Теория символа В. Тэрнера занимает достаточно заметное место на общем фоне исследований по фольклору и мифологии. Хотя могут быть другие мнения по поводу смысла его теоретических построений. Например, В.А. Бейлис предпочитает рассматривать его труды как исследования по теории ритуала [Бейлис 1983]. Но нас в данном случае будет интересовать именно та сторона рассуждений В. Тэрнера, которая обращена непосредственно к семиотике Ч.С. Пирса. Представляется, что такой подход позволяет оценивать вклад В. Тэрнера более объективно, вместе с тем дает дополнительные возможности при истолковании эмпирического материала.

При определении символа В. Тэрнер, как и Э. Кассирер, исходит из тезиса, что главное свойство символа — это свойство полисемии [Тэрнер 1983: 33]. Как он пишет, символ — это «мельчайшая единица ритуала» с семантической структурой (под семантикой он понимает отношение между знаками и символами с вещами, к которым они «относятся»), обладающая следующими признаками: (1) *множественность* значений, или *significata*; (2) *объединение* различных *significata* на основе принципа взаимосвязи по аналогии или ассоциации; (3); *конденсация*, т.е. отношения между *significata* сами играют роль символов; (4) поляризация *significata*: референты символа имеют тенденцию группироваться на противоположных полюсах, распределяясь таким образом, что *significata* на одном полюсе, который он называет норма-

тивным, соотносятся с категориями нравственности и социального порядка, а на другом полюсе, именуемом сенсорным, — с категориями «желаний и чувств» (по авторскому замечанию, *significata*, связанные с сенсорным полюсом, часто имеют прямое отношение к чувственно воспринимаемым атрибутам символа) [Тэрнер 1983: 33, 34]. Теперь мы рассмотрим приводимые им примеры, чтобы определить, подтверждают ли они его теорию символа, т.е. насколько они поддаются интерпретации с помощью ее терминов.

В. Тэрнер пишет, что дерево мудьи, или молочное дерево (*Diplorrhinus mossambicensis*), — центральный символ ритуала совершеннолетия девочек у народности ндембу в современной Зимбабве. На своем нормативном полюсе этот символ представляет женственность, материнство, связь матери с ребенком, девочку-неофита, проходящую посвящение в зрелую женственность, специфический матрилинидж, принцип матрилинейности, процесс изучения «женской мудрости», единство и прочность общества, а также все ценности семейной, правовой и политической жизни, руководимой людьми, наследующими власть по материнской линии [Тэрнер 1983: 33–34]. На сенсорном полюсе сосредоточены представления о грудном молоке (дерево выделяет млечный сок), материнской груди, гибкости тела и уме неофита (символизируемой гибким молодым деревцем мудьи) [Тэрнер 1983: 34]. Первое, на что следует обратить внимание, — это то, что дерево мудьи символизирует, т.е. является образом женской сферы деятельности или всего связанного с образом женщины в целом. Аналогичным образом кровавое дерево мукула (дерево выделяет темно-красную смолу) символизирует мужскую сферу деятельности. В частности, «для ндембу мукула представляет мужа, за которого девушка выйдет замуж сразу после обрядов совершеннолетия, а мудьи олицетворяют невесту — саму новопосвященную» [Тэрнер 1983: 37]. Ср.: символические функции дуба на мужском полюсе (мужественность, отцовство, связь отца с ребенком, принцип патрилинейности, мудрость, власть и пр.) и символические функции березы или рябины на женском полюсе (женственность, белизна, чистота, покорность родительской воле и пр.) в русском фольклоре.

О множественности значений мудьи как символа говорить не приходится, поскольку эти «значения» являются элементами сложной системы представлений, так что в силу вступают признаки (2) и (3), в сущности являющиеся двумя аспектами одного признака, или двумя способами выражения одного и того же признака образности и вместе с тем изоморфности данного символа изображаемому явлению. Что же касается «поляризации» этого символа, речь должна идти скорее

о различии по степени абстрактности двух уровней символизации, т.е. указания одновременно и на некий образ, или представление (например, *женщина*), и на некое свойство, выраженное в понятии (например, *женственность*). Это деление соответствует противопоставлению двух отделов семиотики: сигматики и семантики, десигната символа и его значения (семантики).

Интерпретировать дерево мудьи (или мукула) в качестве символа гораздо проще в терминах семиотики и, в частности, теории создания знаковых систем как метода формализации. То, что В. Тэрнером принимается за «множественность» или «поляризацию» значений, на самом деле является проявлением свойства изоморфности символа отображаемому явлению. Представление о множественности значений символа может проистекать еще из того, что в ходе ритуала, как выражается В. Тэрнер, значения символа высвечиваются *porozнь* в различных *эпизодах* [Там же].

Символ подыскивается целиком и целиком подставляется к уже существующему целому образу подобно тому, как субъект высказывания подставляется к предикату. Это «чувственное значение» (термин В. Тэрнера. — *П.Б.*) заключается в представлении о дереве как живом существе, подчиняющемся закономерностям жизненного цикла (рождение–жизнь–смерть), содержащем в себе жизненные соки, которые могут быть уподоблены грудному молоку или крови, отдаленно напоминающему одновременно морфологию человеческого тела и морфологию человеческого сообщества как системы родства (корни, ствол, ветви, крона). Не случайно и в европейской традиции дерево является символом родословной (генеалогическое древо).

Пример с деревом мудьи интересен еще и в том смысле, что оно представляет собой чистый символ, чистый (безмолвный) мотив — без примешивания словесных форм, которые выступают факультативно, лишь в качестве комментариев. Таким образом, экспериментально выявляется подлинная сущность мотива как зрительного образа любой физической природы, т.е. независимо от того, в каком сочетании выступают сенсорные аспекты образа, можно ли его только видеть, воочию или мысленно, или до него еще можно дотронуться. Символ, или мотив, в качестве обозначающего является образом, «видимостью», безразличной к возможности создания дополнительной словесной оболочки.

Вполне разумными кажутся рассуждения В. Тэрнера по поводу классификации символов на доминантные, представляющие фундаментальные темы (мотивы), и энклитические, или зависимые, стремящиеся к

однозначности (т.е. *простоте*. — П.Б.) [Тернер 1983: 36–37]. Фактически речь идет о сложных и элементарных символах, когда одни изображают более сложные объекты, выступая в виде системы элементов, являющихся символами более низкого порядка (ранга), изображая более простые объекты. Чем выше степень сложности символа, тем выше степень его изоморфизма, тождественности или «партиципации» по отношению к изображаемому им явлению, и, наоборот, чем проще символ, тем слабее его связь с обозначаемым. В последнем случае одна крайность, т.е. отношение «часть–целое», переходит в другую — отношение «реплика–оригинал». В ритуале совершеннолетия девушки у някюса в Танзании символические действия производятся с помощью трех предметов: горького на вкус корешка *undumilla*, воронки, или чашки, из листа дерева и соли, которая насыпается в эту чашку. По существующим этнографическим источникам, во время совершения ритуала корешок «просовывается в отверстие воронки или чашки, сделанной из листа дерева, покрытого корой, затем в чашку насыпают соль. Девушка берет кончик корешка в рот и зубами заглатывает его внутрь, открывая тем самым отверстие, через которое соль сыплется ей в рот» [цит. по: Тэрнер 1983: 43]. Вот как истолковывают это действие сами женщины някюса: «Едкий корень — это penis мужа, чаша — ее vagina, соль тоже едкая — семя ее мужа. Прикусывание корня и съедение соли — это совокупление» [Тернер 1983: 43].

Таким образом, мы имеем дело с двумя типами символов. К первому относится символ, включающий все действие с упомянутыми объектами. Именно все действие в целом создает образ *coitus*'а и в этом качестве символизирует, т.е. является необходимой частью всего того, что связано, опять-таки, с единым образом женской функции деторождения, включающим различные компоненты: от физиологии до магической защиты. Ко второму типу относятся составные части доминантного символа: корешок, воронка, соль, которые сами по себе не имеют магической силы, будучи лишь репликами соответствующих объектов. Эти предметы замещают объекты, но не мыслятся как их части-символы. Вероятно, именно здесь проходит граница между знаком и символом в ритуальной практике, вероятно, совпадающая с линией разделения ритуальных предметов на те, которые создаются и разрушаются в процессе совершения обряда, и те, которые сохраняются, переходя из обряда в обряд.

Мотив (здесь архетип) уподобления коитуса еде, а элементов коитуса — растениям, по-видимому, универсален. Удивительно другое: элементы символики, связанной с деторождением, могут повторять-

ся — вплоть до мельчайших деталей — в самых отдаленных друг от друга частях земли, подвергаясь очень незначительным перестановкам и в то же время сохраняя структуру отношения между доминантными и зависимыми символами, так что «целокупный образ» совпадает практически полностью. К вопросу о свойстве изоморфности символа: тождество символа *как образа* и вещи как отображаемого происходит из того факта, что вещь *как образ* диктует, каким должно быть обозначающее, т.е. тоже выступает в качестве некоторого образа. Нижеприведенное сравнение, кажется, это подтверждает.

В одном из австралийских мифов герой делает женщину из мужчины, отрезав ему пенис и тестикулы и прорезав у него вход как у женщин (первая неудачная попытка сделать женщину запечатлена в виде ктеических углублений в скале), а затем принялся «делать» ребенка. Для этого он взял кору кровяного дерева (bloodwood) и молочного дерева (milkwood) и выжал из нее красную и белую жидкость. Эти жидкости он влил внутрь созданной им женщины через отверстие, которое он сделал раньше. Молоко дошло до груди, которые разбухли подобно женским, а кровь осталась на месте. В одном из вариантов он вложил в женщину спелый (колючий. — П.Б.) плод пандануса, чтобы вызвать менструацию. Затем он набрал красных цветов бутылочного дерева и огненного дерева (в некоторых районах Австралии огонь ассоциируется с коитусом. — П.Б.), положил в плетеную сумку дилли (мифический аналог матки. — П.Б.) и смешал с клубнями ямса, используя длинный и круглый ямс: «пенис» и «тестикулы». (В другом мифе роль пениса выполняет корень пандануса.) Содержимое сумки дилли герой мифа вложил внутрь женщины и начал «работать» (местный термин *djãmbi* имеет два значения: «пенис» и «работа», коитус), т.е. все это перемешивать. Но ребенок получился только тогда, когда он добавил еще один сорт ямса, сделав проход более скользким (чтобы ребенку было легче родиться). Этот мифологический прецедент стал магическим образцом, по которому нынешние мужчины делают детей, правда, у них на это уходит много месяцев [McConnel 1931: 9–25].

В известном смысле классификация символов на сложные и простые (мы осознаем всю условность такого противопоставления) соответствует двум процедурам построения символов: по аналогии и по ассоциации. С одной стороны, могут быть различными аналогии данному *образу* (сфера сигматики). Так, в австралийской мифологии образ покоящегося первопредка связывается и с камнем, и с деревом, и с водоемом. С другой стороны, могут быть совершенно противоположными ассоциации материальных объектов с теми или иными абстрактными свойствами

(сфера семантики). Как уже указывалось выше, *значение*, т.е. *семантика*, символа заключается в его ассоциациях. В этом отношении символика современной культуры мало чем отличается от символики традиционных культур, тем более что и то, и другое относится к сфере традиции, т.е. устной, бесписьменной форме передачи информации от поколения к поколению. Наши собственные ассоциации действительно подчиняются тем же алгоритмам, что и первобытные универсалии. Красный цвет (краска) — кровь и жизнь (или смерть, если речь идет о крови, льющейся во время охоты), белый цвет (краска) — кость и смерть, белое полотно, ритуальная чистота, день, черный цвет (краска) — пепел, прах, земля, ночь и смерть или: пепел, удобрение, земля и жизнь (в это же время это ритуальная чистота или нечистота в зависимости от ассоциации пепла с огнем или грязью).

В. Тэрнер склоняется к тому, что в качестве символов три основных цвета — белый, красный и черный — представляют собой сокращенные или концентрированные обозначения психобиологического опыта; именно человеческий организм и важный для его существования опыт образуют источник цветовой классификации; основная цветовая триада имманентна телу человека [Тэрнер 1983: 102–103]. Отношение к таким высказываниям двойственное. С одной стороны, возможные возражения по поводу «биологизма» и прочего как бы заранее предупреждены В. Тэрнером. Все акценты расставлены вроде бы правильно: «три цвета символизируют *возвышенный* физический опыт» или «физический опыт, связанный с тремя цветами, есть *также* опыт социальных отношений» (курсив мой. — П.Б.) [Тэрнер 1983: 101]. С другой стороны, в системе его высказываний не хватает чего-то такого, что бы позволило относиться к подобным оговоркам иначе, чем к просто заверениям. Мы указываем на это противоречие, поскольку физиологический акцент в понимании символа является недостатком с точки зрения самого В. Тэрнера. Как возникает это противоречие, причем, по всей видимости, помимо его собственной воли? Для ответа на этот вопрос надо вернуться к определению символа как «мельчайшей единицы ритуала», которая «вовлечена в отношения знаков и символов с вещами, к которым они относятся» [Тэрнер 1983: 33]. Прежде всего бросается в глаза тавтологичность данного определения: символ — это обозначение некоторой вещи. Эта тавтология происходит из того, что определение символа дано на объектном языке этнографии. На метаязыке, т.е. языке семиотики, символ как неязыковой знак является результатом овеществления абстрагирующей деятельности человека. На наш взгляд, это меняет дело. Только с этого момента вступает в

силу иерархия компонентов внутренней структуры символа. Красный цвет (краска) символизирует кровь (*десигнат*), кровь символизирует жизнь (или смерть), выступающую в качестве *значения*. Но оппозиция жизни и смерти в определенных отношениях тоже является символом добра и зла (прагматика символа, заключающаяся в отношениях, в которые вступают люди). Кроме того, данная последовательность может читаться в обратном порядке. Например, кровь в известном смысле представляет, т.е. *символизирует*, красный цвет, так как явление всегда изоморфно своему обозначению.

\*\*\*

*Бейлис В.А.* Теория ритуала в трудах Виктора Тэрнера // Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.

*Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

*McConnel U.* A Moon Legend from the Bloomfield River, North Queensland // Oceania. 1931. V. II. №. 1.