П.Л.БЕЛКОВ

«Параллельная» фольклористика против непараллельной. Миф, обряд или кунстнаука?

[Предварительное замечание. Научное (общезначимое) предложение – это предложение, которое является решением научной задачи. Философская истина гласит: результат без его становления есть ничто. Например, вопрос «Что такое обряд?» не является постановкой научной задачи. В данном случае постановка задачи («нарушение» как начало исследования) содержится в вопросе «Из каких составных частей обряд складывается?» или «Что собой представляет композиция обряда?»]

Вопрос о соотношении мифа и обряда (слова и действия) много раз объявлялся окончательно решенным (или бессмысленным), но затем как ни в чем не бывало возникал вновь, причем ровно на том самом месте, откуда начиналась предыдущая дискуссия. Кажется, нетрудно заметить, что все дело в том, чтобы определить понятия мифа и обряда независимым друг от друга способом. Также нетрудно заметить, что спор ведется между филологами и этнографами. Когда в этот спор, особенно в последнее время, вмешиваются антропологи («филолого-этнографы»), ситуация приобретает катастрофическую, если не клиническую форму.

Если мы сосредоточимся на противоречии между филологами и этнографами, можно сделать вывод о том, что для филологов основным предметом является миф в широком смысле (фольклор), тогда как обряд (упорядоченное действие) есть контекст изучения мифа. Для этнографов все наоборот – они смотрят на миф как на один их элементов обряда. Таким образом, для филолога первичен миф, для этнографа – обряд.

Соответственно, здесь свойство первичности или вторичности следует рассматривать *не как свойство исследуемой реальности, а как свойство исследовательской деятельности*, определяемой различием предмета исследования двух самостоятельных и, если так можно выразиться, процессуально независимых друг от друга наук – филологии и этнографии. Смешивать их не рекомендуется.

Этнограф может сделать своим предметом миф (эпос, сказку и т.п. – в целом фольклор), не нарушая границ между филологией и этнографией. Для этого ему необходимо сосредоточиться на морфологии фольклора, оставив филологам область исследований поэтики фольклора. Точно также филолог имеет право на изучение обряда, но только с точки зрения его поэтики. Можно даже ввести понятия вербального и невербального фольклора по аналогии с вербальным и невербальным обрядом. И тем же путем ввести понятия обряда в узком смысле и обряда в широком смысле, фольклора в узком смысле и фольклора в широком смысле. Термины языка (обыденного языка) как способ передачи мысли не то чтобы ничем не отличаются от терминов обряда (т.е. элементов танца, костюма или маски (наряда) или обстановки действия, но находятся с ними в тесном родстве.

Обряд в узком смысле по своей природе ближе так называемому идеографическому, рисуночному письму. Поэтому, дабы избежать путаницы в терминологии, можно закрепить за понятием обряда в узком смысле, т.е. в качестве бессловесного повествования, термин *ритуал*. Не будем забывать, что в исходном историческом локусе, как показывают австралийские материалы, священный миф рассказывается безмолвно, совершением обряда, а миф в обыденном понимании, т.е. словесное повествование, существует лишь в виде кратких пояснений к деталям пантомимы или декора исполнителя, представляющих собой что-то вроде подписей к картинке.

Полемика между В.П.Аникиным и А.К.Байбуриным возникла исключительно на почве непонимания (или игнорирования) того, в чем состоит различие между предметами исследования филологии и этнографии. Однако каждый из них не понимает это по-своему.

А.К.Байбурин в момент своего внедрения в этнографию (что называется – легальная заброска), немного не рассчитал силы. Приняв за основу своего метода филологию (здесь ключевое слово – *семантика*), он обратился к морфологии обряда в узком смысле. К тому же сделал он это под влиянием ложного учения К.Леви-Стросса о «структурах разума». Ложным это учение является, в первую очередь, потому, что переворачивает с ног на голову отношение *предмет – объект исследования*.

По верному замечанию Проппа, в построениях К.Леви-Стросса реальность выступает результатом абстрагирования чужих абстракций[1]. Вместо того, чтобы фиксировать то, что диктуется самим мифом, К.Леви-Стросс сам берется диктовать мифу, какая структура у него должна быть. А, в конечном счете, понятие «структуры разума» (= «бинарные оппозиции») есть не что иное, как осовремененное понятие «народного духа» или «души культуры».

[1] Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976б 144-145.

[П р и м е ч а н и е. В одном из выпусков «Свода этнографических понятий и терминов» (1991) в ряде статьей, посвященных мифу, А.К.Байбурин свел воедино, если не все, то наиболее значимые, тезисы той школы, интересы которой он отстаивает любыми доступными средствами на всех административных уровнях науки. В результате появилась на свет абсолютно формалистическая теория (направление), на основе которой в ноябре 2009 г., вероятно, в ответ на довольно жесткую публичную критику со стороны В.П.Аникина, А.К.Байбурин вынужден был лично учредить «параллельную» фольклористику [2]. Впрочем, с этим открытием он немного запоздал. Гораздо раньше об этом направлении писал Пропп, безусловно, имея в виду не А.К.Байбурина, а К.Леви-Стросса. Речь идет об одном ранее не замечавшемся расхождении текстов «Морфологии сказки». В издании 1969 г., касаясь истории вопроса, Пропп выразился в том смысле, что такого рода работы «имеют не строго исследовательский, а философско-дилетантский характер». С противоположным направлением, ярким представителем которого являлся В.П.Аникин, оппонент А.К.Байбурина, Пропп разобрался еще в 1928 г. при первом издании своей книги. Там он говорил о «трудах сводно-инструктивного, а не исследовательского характера в целом». Совершенно не удивительно, что В.П.Аникин и А.К.Байбурин, несмотря на враждебные отношения двух «фольклористик», в своих работах, явно или неявно, оба оказываются ярыми противниками Проппа. Различие состоит в том, что В.П.Аникин путается в своих аргументах сам, а А.К.Байбурин путает в своих аргументах других.]

На самом деле обряд, как, впрочем, и миф, состоит не из так называемых «бинарных оппозиций». Если мыслить в категориях *абстрагирования от материала*, множество «обряд в традиционной культуре» довольно точно (еще никто не жаловался) задано списком: обряды перехода, обряды жизненного цикла, календарные обряды и пр. Элементами этого множества выступают *интуитивно выделяемые действия, ограниченные местом и временем*. То есть обряд есть действо, которое подчиняется закону Аристотелевых единств: *действия, места и времени*.

В таком качестве обряд делится на составные части подобно явлениям фольклора в узком смысле устного творчества. Иначе говоря, любой обряд, опять-таки, по Аристотелю, имеет *начало, середину и конец*. В этом отношении можно сослаться на ван Геннепа с его заглавной идеей о том, что обряды перехода делятся на три фазы: préliminaire, liminaire, postliminaire[3].

---

[2] Байбурин А.К. Несколько замечаний к теме «фольклор и этнография» (вместо предисловия) // Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К.В.Чистова. СПб., 2011, с.6. Возможно, А.К,Байбурин всего лишь неверно понял идею о существовании двух наук о фольклоре, филологии и этнографии, с точки зрения разграничения двух предметов исследования (см.: П.Л.Белков. Этнос и мифология. Элементарные структуры этнографии. СПб., 2009, с.142-156).

[3] Привожу в оригинале, чтобы не путаться в многочисленных «переводах». – *ПБ.*

Разумеется, драматургия и не только тоже подчиняется закону трех единств. Но, во-первых, это правило Аристотель вывел из наблюдений над современным ему театром, который еще не утратил связь с обрядами дописьменной эпохи, а, во-вторых, мы ограничиваем предмет своего исследования термином «обряд в традиционной культуре».

Принцип единства действия означает, что обряд, как и пьеса, может иметь только один сюжет, точнее говоря, сюжетную линию. Это принцип совпадает с законом *одногеройности*, который сформулировал Пропп. Иначе говоря, каждый обряд может иметь только один стержень, только одного протагониста. Протагонистом инициации является неофит, посвящаемый, протагонистом свадебного обряда – жених, суженый-ряженый, родильного обряда – новорожденный, календарного обряда – мифическое существо (например, Масленица), заговóра – колдун, знахарь, камлания – шаман и т.д.

Таким образом, каждый обряд имеет свой сюжет, своего протагониста и свою цель, следовательно, может делиться на составные части, которые подобны мотивам. С этой точки зрения, существуют более простые и более сложные обряды. Наиболее сложным обрядом, сопоставимым по сложности с волшебной сказкой, является свадебный: *завязка, развитие действия и развязка*, которые, в свою очередь, делятся на более дробные части.

Календарные обряды, такие, как Масленица, Кострома и др. по своему строению больше похожи на кумулятивные сказки, структура (композиция) которых восходит непосредственно к древним мифам. Кумулятивная схема в таких обрядах не всегда точно выдерживается или существует в неявном виде, поскольку, безусловно, поэтика обряда отличается от поэтики повествовательного фольклора по степени «прозрачности». На языке вещей невозможно выразить то, что легко поддается изображению с помощью слов. Это было подмечено еще Аристотелем.

Вероятно, это одна из главных причин, по которой Пропп при изучении русских аграрных праздников, не увидел того, что увидел в волшебной и в кумулятивной сказке – единство морфологии (композиции), или формы. Вернее, он *смотрел* на «типичное сходство форм», им же установленное, но не *видел* в этом необходимости табулирования обрядов, которые выделил в особую группу обрядов, главными персонажами которых являются такие существа, как умрун, Масленица, Купала, Марена, Иван, Кострома, Ярила, русалки, Кузьма-Демьян и другие. Вопрос он ставит так: «почему при всем разнообразии имен, атрибутов, сроков, деталей производимые обряды единообразны, причем единообразие это настолько определенно, что иногда без всякого изменения вместо одних имен могут быть подставлены другие?»[4]

[4] Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). М., 1995, с.101.

Но ведь именно с такого вопроса он начинал изучение волшебной сказки! Тогда он исходил из того, что единообразие волшебных сказок объясняется особым, единым для всех сказок данного разряда строением[5]. Он так же писал о том, что «пока нет правильной морфологической разработки, не может быть и правильной исторической разработки. Если мы не умеем разложить сказку на ее составные части, то мы не сумеем произвести правильного сравнения»[6].

В книге «Русские аграрные праздники» Пропп утверждает нечто совершенно противоположное, поставив во главу угла историческую разработку. Как он пишет: «Объясняя отличия, мы не решаем самой проблемы о происхождении и исконном смысле аграрных праздников. Поэтому, раньше, чем решить вопрос о множестве и различиях, необходимо решить вопрос единстве и о сходстве, которое объясняет это множество. При изучении праздников обнаруживается общность форм, предполагающая общность почвы, на которой эти формы возникают»[7]. Это все равно, как если бы он сначала написал «Исторические корни волшебной сказки», а затем «Морфологию сказки».

Как такое могло случиться – вопрос не праздный, имеющий, так сказать, большое теоретическое значение. Первое, что обращает на себя внимание – это то, что в 1963 г. при выходе в свет книги «Русские аграрные праздники» слово «форма» используется Проппом во множественном числе. В 1928 г., в «Морфологии сказки», это слово было синонимом слова «структура». Изменился и денотат. Под словом «формы» подразумевается совсем другое: «Похороны, потопление, сжигание, разрывание чучела или дерева на части составляют важнейший элемент всех празднеств, составляют один из основных, а может быть и основной элемент их»[8]. Таким образом, слово «форма» здесь становится синонимом слова «мотив».

По всей видимости, это отпечаток, который был наложен на Проппа самим Проппом, имея в виду его собственную книгу «Исторические корни волшебной сказки», посвященную поиску прообразов волшебно-сказочных мотивов в обрядах народов мира. В этой книге волшебная сказка перестает существовать как единое целое. Не рассматривает Пропп как единое целое и тот вид обрядов, который сам же, причем очень точно, выделил, по сути, открыл, сосредоточив все свое внимание на их завершающей стадии.

Нельзя сказать, что в изучении обрядов данного типа Пропп потерпел полную неудачу. Поставленную задачу он решил верно, придя к выводу о том, что главная цель этих обрядов – воздействие на плодородие земли[9]. При этом он вполне обоснованно отверг как неубедительные теории солнечные, очисти-

[5] Пропп В.Я. Морфология сказки. М., с.12.
[6] Там же, с.21.
[7] Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с.102.
[8] Там же, с.101.
[9] Там же, с.104.

тельные, апотропеические и другие. Теория умирающего и воскресающего божества Фрэзера принимается Проппом, если можно так выразиться, только наполовину. Воскресение божества характерно для развитых религиозных культов. В русских обрядах никакого празднования воскресения нет: «Праздник, – пишет Пропп, – состоит не в воскресении, а в умерщвлении»[10]. В другом месте он пишет: «Мы имеем не похороны, а предание смерти живого существа»[11]. Тем самым он совершенно точно определяет значение мотива «потопление, сжигание, разрывание чучела».

В этом пункте возникает противоречие, которое Пропп не мог не заметить и тем более – пройти мимо него. Понятно, когда ликование и радость, веселье и смех наступают в связи с воскресением божества, но в русских праздниках весельем и смехом сопровождается момент растерзания, утопления и сожжения центрального персонажа обряда[12].

Чтобы снять это противоречие Проппу пришлось обратиться к одной спасательной гипотезе, буквально ухватиться за нее. Согласно этой гипотезе, автором которой был некий Н.Румянцев, древние славяне и другие народы приписывали смеху особую магическую силу, способствующую урожаю хлебов, трав, плодов, умножению животных и т.д.[13]

Hélas, на свою голову Пропп эту гипотезу еще и «уточнил»: «Магическое значение имело не всякое праздничное веселье, не всякий смех, а смех при растерзании или вообще умерщвлении куклы. Смех влиял на природу не непосредственно, а через воскресение умерщвленных антропоморфных олицетворений праздника, которые воскресали в травах и злаках, которые своей смертью и своим воскресением будто бы создавали урожай»[14].

В своем ответе на памфлет К.Леви-Стросса, где совершенно беспочвенные обвинения Проппа в формализме[15] соседствуют со столь же нелепым заявлением о том, что Пропп затем якобы бы отказался от формализма (т.е. морфологического анализа), ученый в качестве опровержения приводит такой факт: «В книге «Русские аграрные праздники» (1963) я применил как раз тот метод, что и в «Морфологии». Оказалось, что все большие основные аграрные праздники состоят из одинаковых элементов, различно оформленных»[16].

---

[10] Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с.105.
[11] Там же, с.113.
[12] Там же.
[13] Румянцев Н. Масленица // Атеист, 1930, № 40, с.66-67 (Цит.по: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. М., 1995).
[14] Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с.114. Думается, Пропп чувствовал натяжку в своих построениях на этот счет, что и послужило видимой причиной написания книги «Проблемы комизма и смеха», которая вышла из печати уже после его смерти в 1976 г.
[15] Стремясь опорочить «Морфологию сказки» да и самого Проппа, К.Леви-Стросс не стал мудрствовать лукаво, просто позаимствовав определение метода Проппа у автора введения к первому изданию книги Проппа на английском языке в 1958 г., где о книге сказано как о превосходном образце применения «ортодоксального формалистского метода». См.: Pirkova-Jakobson S. Introduction to the first edition//V/Propp. Morthology of the Folktale (2015), p.xxi.
[16] Пропп В.Я. Фольклор и действительность, М., 1976, с.137.

Верно, что Пропп никогда не отказывался от идей, изложенных в «Морфологии сказки». Однако в книге «Русские аграрные праздники» он пользовался так называемым сравнительным методом с целью выявить общее для этих крестьянских (языческих, не церковных по своему происхождению) праздников, которое он видел в их аграрном, земледельческом характере[17]. Доказательству этого положения и посвящена вся книга.

[Примечание. На этом фоне вызывают недоумение работы С.Б.Адоньевой, посвященные обряду в целом и в частности обрядам с уничтожением чучел[18]. В первом случае при определении обряда (ритуала) она пользуется понятиями ритуала, фактически взятыми из биологии, психологии и психиатрии, не обращая внимания на то, что эти понятия как теоретические объекты сконструированы в целях изучения реальностей, не имеющих никакого отношения к фольклору. Повторим, у каждой науки свой предмет исследования и смешивать их не рекомендуется. Тем более не следует даже ради самых благих (практических) целей притягивать этнографию, а заодно и филологию) к социологии и политологии. Во втором случае возникает множество вопросов, в том, числе такой: почему в библиографии статьи, в которой рассматриваются обряды с уничтожением чучел (Масленицы, Кострубы и др.) отсутствует книга Проппа «Русские аграрные праздники»? Это самый первый вопрос, но этого вопроса достаточно.]

Собственно морфологией великорусских земледельческих обрядов Пропп не занимался. Когда он говорит о том, что «все большие основные аграрные праздники состоят из одинаковых элементов», он указывает на сходство мотивов по их религиозно-мифологическому происхождению безотносительно к их взаимному расположению, или последовательности внутри обряда, а это есть то главное, что определяет метод Проппа.

Пожалуй, только в двух местах книги «Русские аграрные праздники» Пропп очень близко коснулся морфологии земледельческих обрядов, там, где он рассматривал группу жатвенных обрядов и группу обрядов умерщвления патрона обряда в образе его чучела. Однако до табуляции дело так и не дошло. Последовательности «функций» (т.е. не самих мотивов, а их проекций на одну из осей системы координат) в этих обрядах он не видел.

Ниже на примере обрядов умерщвления чучела будет показано, что такая табуляция возможна. Более того, через изучение морфологии становится понятен мотив смеха и издевательств при убийстве существа, воплощаемого в виде обрядового чучела. За образец мы возьмем масленицу как обряд наиболее

[17] Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с.15.

[18] Адоньева С.Б. Ритуал, он же – обряд. Разговор об определениях // Персонал-Микс. 2007.Вып.6. (см. magic.jofo.me/1091954.html): Она же. Обрядовое чучело: проективный принцип ритуальных практик // Русский фольклор в современных записях. 2008 (см. folk.ru/Research/adonyeva_obriad_chuchelo.php).

известный, хорошо разобранный по дням и имеющий повсеместное распространение.

Как известно, масленица представляет собой череду отдельных обрядов. Уподобим эти обряды словесным фольклорным мотивам и «прочитаем» масленицу от начала до конца. Начало (первый день, понедельник) знаменуется сооружением чучела Масленицы, конец (последний день, воскресенье[19]) – сжигание чучела Масленицы. Что заключено между двумя этими «граничными условиями? Основная тема всех действий хождение по гостям и обжорство. Вторая по значимости тема – поминание усопших, третья, скорее, факультативная, тема – сватовство. Примечательно также то, что события каждого дня маркируются так, что сюжет приобретает форму путешествия участников праздника от родственника к родственнику, от события к событию.

Кажется, уже сейчас можно заметить, что по своей структуре масленица напоминает кумулятивные сказку, причем в том варианте, в каком эта структура представлена в работе Проппа «Кумулятивная сказка»[20]. *Экспозиция* – сооружение чучела, *кумуляция* – гулянья с обильным принятием пищи, *финал* – сожжение чучела. Тема обжорства ведет нас к сказкам типа «Глиняный Иванушка». В сущности, этот сюжет состоит из таких же по форме частей, как в сказке, которая так и называется, «Обжора» (Онч.130). В работе статье Проппа данная сказка (источник, которым пользовался Пропп, мне неизвестен) разобрана следующим образом:

«Глиняный паренек» (по Проппу)	Обжора (Онч. 130)
Бездетные старики лепят из глины паренька.	Старик по просьбе жены лепит из глины паренька.
Паренек съедает клубок с веретенцем, затем бабушку с копылком, дедушку с топорком, Катьку с ведром, баб с граблями и др.	Паренек съедает все хлебы, дедка с клюшкой, бабку с прялкой, попа со скуфьей и попадью с квашней, Грабленников с граблями, сенокосцев с косами.
Козел бодает паренька, глина рассыпается, все выходят.	Баран с разбега «дует» паренька в брюхо, брюшина лопается, все выходят.

Эта простейшая схема (программа) заложена во всех обрядах рассматриваемого типа. Она не настолько выпукла в сравнении с сегментацией по методу мотифем, но при разборе обрядов работает безупречно. Как уже было сказано, поэтика обряда более проста, образно говоря, обряд имеет более толстую кожу, чем миф как форма словесности.

[19] По некоторым данным, отмеченным Проппом, чучело Масленицы делали в четверг, т.е. в середине масляной недели. Вероятно, это позднее или локальное смещение, обусловленное влиянием христианства, поскольку «похороны» масленицы приходятся на воскресенье. – *Пб.*

[20] Пропп В.Я. Фольклор и действительность, с.244

Данная схема объясняет и первоначальный смысл этих обрядов, если под смыслом понимать *стремление к целостности повествования*. Масленица и другие обряды с созданием (чудесным рождением) и умерщвлением чучела – это повествование о существе, которое поедало всех вокруг, точнее, подряд, пока не было убито последним встречным. Разумеется, в обряде изобразить этот сюжет более или менее точно можно только в начале или в конце. Кумуляция поедания родственников, а затем всех встречных и поперечных принимает символическую форму – хождения по родственникам и поедания блинов самими участниками обряда.

Итак, кумулятивная схема стала работать еще в доземледельческую, или «досвадебную» эпоху. Аграрные и свадебные «объяснения» крестьянских обрядов и их собственная терминология («проводы, похороны) абсолютно верны, но возникают в более позднюю эпоху на правах своего рода «народной этимологии» по отношению к обрядовой символике охотничье-собирательского образа жизни. Нарративы о чудовище-людоеде, обладающие кумулятивной структурой, очень часто встречаются в традициях коренных народов Австралии, являясь для них чуть ли не «основным мифом». Исходов так же, как в кумулятивных сказках и обрядах типа масленицы, два: либо чудовище просто убивают, либо извлекают из его тела всех «потерпевших».

Речь идет о том, что при сохранении схемы, каркаса обряда трансформируется его наполнение, форма мотивов, а это способствует изменения смысла, или цели обряда, который в своем первобытном состоянии представлял собой церемонию посвящения в миф как часть цикла инициации. В Австралии такие церемониальные показы состояли из ряда пантомим, посвященных различным этапам путешествия тотемного первопредка к месту его конца. Кстати говоря, начало и концовка типичного австралийского обряда инициационного цикла в мифах самих австралийцев выглядят очень похожим образом. В начале создание обрядовых атрибутов и нарядов, а в конце их уничтожение с ритуальной яростью и остервенением.

[Примечание. Пропп называет обряды интересующего нас типа *продуцирующими обрядами*[21], что не вполне верно, так этот термин появился как синоним по отношению к так называемым *обрядам размножения*, вроде австралийских обрядов *интичиума* или *талу*.]

С нашей точки зрения, примечателен мотив поминовения усопших родственников, в частности, во время масленицы, что соответствует мотиву скорби по родственникам, проглоченным чудовищем в «охотничьих» мифах.

Что же касается классификации обрядов типа масленицы с уничтожением соломенного чучела (вот откуда взялся «мужик соломенный язык» в сказке

[21] Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с.97.

«Покатигорошек» (Аф.134)), было бы удобно рассматривать их отдельно от обрядов с деревом-персонажем, которые восходят к более поздней традиции, связанной с мифом о происхождении культурных растений из тела первопредка. Похоже, что в великорусской традиции эти виды действа приурочиваются к различным сезонам, хотя, разумеется, при этом происходит постоянная диффузия мотивов.

Все же самое интересное заключается в том, что сопоставление морфологии обрядов типа масленицы (и именно масленицы) с морфологией кумулятивных сказок позволяет разрешить то самое противоречие, которое так беспокоило Проппа: «смех при похоронах». Умерщвление обрядового чучела – это убийство чудовища-людоеда, отсюда радость и ликование проглоченных, вышедших из его чрева, или как минимум радость людей (местного «человечества»), избавившихся со смертью чудовища от неминуемой гибели.

В сказках типа «Волк и семеро козлят» (Гримм, 5), которые раньше имели кумулятивную структуру, этот момент выражен очень ярко. Если вспомнить саму сказку, после высвобождения своих детей старая коза зашивает спящему волку утробу, набитую камнями: «И когда он пришел к ключу и наклонился к воде, собираясь пить, тяжелые камни его перетянули, он упал в воду и погиб злою смертью. А семеро козляточек, увидав это, прибежали к матери с криком: «Волк издох! Волк утопился!» И вместе с матерью радостно плясали около ключа».

В русской сказке «Волк и коза» (Аф.54) коза заставляет бирюка прыгать через яму с огнем; волк падает в яму и сгорает: «Тут коза с кумою лисою сделали чудесный помин по бирюке: наелись, напились, вышли на двор; коза проводила куму, а сама с своим козленком стала жить да поживать и молочко для козленка добывать». Здесь мы находим немало моментов сходных с обрядом умерщвления обрядового бога: сожжение, потопление. Есть здесь и и помин, и прыганье через огонь.

Если у кого-то еще возникают сомнения по поводу правомерности сопоставления обрядов с кумулятивными сказками, приведем пример самого Проппа, взятый им из книги В.Н.Ястребова «Материалы по этнографии Новороссийского края» (Одесса, 1894). Цитируем пересказ Проппа полностью:

«В.Н.Ястребов описывает детскую игру похорон Кострубонька в Херсонской губернии. Дети становятся в круг, в середине которого мальчик или девочка, изображающие Кострубоньку, палкой расковыривают землю, что изображает вспахиванье; потом пальцами он гребет землю – боронование; потом изображается, как Кострома сеет, косит, вяжет, возит, молотит, веет, мелет – все под песни. Потом Кострубонько умирает, дети плачут и мальчика изображающего его, берут за руки и за ноги и бросают куда-нибудь в ров»[22].

Отметив, что эта игра удивительным образом напоминает то, как в Австралии строятся пантомимы о деяниях первопредков, обратим внимание, с одной

[22] Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с.99.

стороны, на кумулятивный характер этой игры, а с другой – на то, что элементы кумуляции согласуются по смыслу с мотивами сказки про глиняного паренька, который съедает грабленников с граблями и сенокосцев с косами. У того же Проппа можно найти ссылку на сообщение Шейна: в песне, сопровождавшей момент потопления Костромы: *Как за речкой, за рекой / Кострома сено косит*[23].

Окончательный итог подводить не будем. Дальнейшие исследования помогут создать более точную картину трансформации обрядов, следующих данной схеме. Пока же нам было необходимо убедиться в живучести такой структуры, которая сохраняется при всех возможных изменениях мотивов, образующих поверхности обрядов.

И последнее. При структурном анализе обрядов типа масленицы нам не понадобился пресловутый структурный метод, т.е. поиск в каждом столбе бинарных оппозиций. Мы, конечно, могли бы в подражание А.К.Байбурину, как безусловно способному стилисту, порассуждать об оппозиции рождения и смерти, сожжения и потопления, огня и воды и т.д. Но в этом случае предметом исследования становятся сами оппозиции. А как же тогда с изучением самих обрядов?

При ответе на вопрос, что такое параллельная фольклористика (наверное, уже можно употреблять этот термин без кавычек), миф или обряд, мы попытаемся адаптировать одно из собственных высказываний А.К.Байбурина: по сути дела, словесный текст, написанный по методу параллельной фольклористики и есть ритуал. Мы можем прямо процитировать А.К.Байбурина лишь заменив термин «заговор, заклинание» на термин «параллельная фольклористика»: «Связь с ритуалом объясняет такие особенности *текстов параллельной фольклористики*, как их выраженный прагматический характер, строго фиксированная структура, не допускающая никаких изменений, которые могут привести к снижению «силы «текста»[24].

Что же касается соотношения параллельной фольклористики с понятием кунстнауки, ответ скорее отрицательный. Кунстнаука отрицает метод (в чем она сближается с некоторыми экземплярами академической науки), параллельная фольклористика вполне академично отрицает науку вместе с методом, заменяя метод ритуалом, а попросту говоря цензурой, запрещающей ученым получение нового знания. Это говорит о том, что граница *наука – ненаука* не совпадает с границей академического учреждения.

В одном параллельная фольклористика несомненно сходится с академической фольклористикой – это отрицательное отношение к тому, что было сде-

[23] Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с.99.

[24] Ср.: Байбурин А.К. Заговор, заклинание // Свод этнографических понятий и терминов: Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Вып. 4. М., 1991, с. 43-44.

лано Проппом. Между тем, отрицать, игнорировать или, что еще хуже, некритически читать Проппа, значит отрицать научный метод вообще. Фрэзер, который однажды пытался объяснить крайне странное, противоречивое отношение к тому, что он называл смертью «духа растительности», вывел формулу, очень точно описывающую оценку работ Проппа в современной науке. Символическая смерть теории Проппа (по выражению Марка Твена, несколько преувеличенная) в различных предисловиях вызывает скорбь, но, поскольку её боятся и ненавидят, её смерти радуются[25].

P.S. Все же не следует делать вывод о том, что гуманитарная наука в тех ее отраслях, которые связаны с изучением фольклора и смежных с ним областях, попала в «безвыходное положение». Существуют же еще практически не изученные работы В.Я.Проппа по *морфологии сказки* и существуют еще менее изученные работы Т.А.Бернштам по *поэтике обряда* в широком смысле. С связи с теорией фольклора можно упомянуть и некоторые другие имена.

29 февраля 2020 г.

[25] Цит.по: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники, с.110.