

Легенды и мифы

легенды и мифы. Легенды (Л.; от лат. *legenda*, «то, что надлежит прочесть») как группа фольклорных произведений объединяются наличием в них элементов чудесного, фантастического, но воспринимаемого как достоверное, происходившее на границе исторического и мифологического времени или в историческое время.

В типологически отличных друг от друга культурных традициях понятие Л. описывает не вполне сходные явления и по-разному соотносится с другими фольклорными жанрами и с мифом. Так, в европейском фольклоре тексты, соотнесённые с именами «заранее» (то есть вне данного текста) известных персонажей, повествующие о событиях и времени, в историчности которых не сомневается носитель, принято делить на Л. и предания (см. Предания и мифы).

Л. связаны преимущественно с персонажами священной истории (например, христианскими или исламскими святыми, евангельскими персонажами), предания же — с персонажами мирской истории, причем элемент чудесного в них не обязателен. Однако различие Л. и предания действительно для традиций, в которых господствующая религия сменила более ранние мифологические системы (практически это произошло только в культурах христианства и ислама), и затруднительно для тех традиций, где мировая религия (например, буддизм в Индии) не отменила более ранние мифологические системы, а также для политеистических мифологий, не переживавших кардинальных изменений.

Такое разграничение теряет всякий смысл в традициях, в которых священная история не противопоставляется мирской (профанической); здесь уместнее говорить о едином «историческом» жанре (противопоставленном мифу, сказке и иногда эпосу — в традициях, знающих этот жанр) и, применяя к нему — по традиции — термин «Л.», следует учитывать, что вне противопоставления преданию он имеет иное содержание. Противопоставление Л. другим жанрам в подобных традициях может основываться на различных признаках.

Мифу, объединяемому с Л. по признаку уверенности носителей в достоверности сообщаемого и наличия элемента «чудесного», Л. может противопоставляться по таким

критериям, как, например, принадлежность текста всему племени или отдельному роду. Согласно описанию американского исследователя Э. Сепира, у индейцев нутка на острове Ванкувер мифы, повествующие о происхождении мира и людей, то есть касающиеся всех, знает и имеет право рассказывать любой член племени, а Л., сообщающие о событиях, положивших начало роду, являются принадлежностью («собственностью») членов рода.

В этом случае, однако, проявляется и общая для Л. разных традиций черта – их приуроченность к историческому времени, или, по крайней мере, к переходу от мифологического времени (см. Время мифическое) к историческому. (Так, по Э. Сепиру, Л. касаются именно начала, основания данного рода, то есть событий на границе времени, осознаваемого как историческое, и времени, если не мифологического, то «доисторического»). Кроме того, в культурах, не переживших смены религиозной системы, Л. может быть противопоставлена мифу по статусу (разная степень сакральности), по наличию или отсутствию связи с культом (хотя в случае, описанном Сепиром, для родовых ритуалов могут быть существенны и события, описываемые в Л.), по персонажам: герои Л. не отличаются обликом от носителей традиции (хотя и обладают способностями, превышающими человеческие), иногда – это реальные люди, запечатлевшиеся в исторической памяти данного коллектива. И в непрерывных традициях, и там, где произошла смена мифологических систем, Л. по сравнению с мифом менее сакральна и в ней описываются события более поздние, нежели в мифе.

Но в непрерывных традициях Л. сосуществует с мифом синхронно, а в традициях второго типа соотносится с ним (с предшествующей данной религии мифологической системой) диахронически. Это, в частности, проявляется в генетической зависимости Л. от мифов (хотя миф – не единственный источник сюжетики Л.).

Повествуя о событиях, происходивших после завершения мифологического времени, – как правило, в историческом времени, Л. занимает место среди жанров, лежащих между мифом и историческим описанием (см. в статье История и мифы). Однако если в непрерывных традициях наличие Л. объясняется потребностью в «историческом» жанре, то при смене религиозных систем Л. выполняет целый ряд иных функций.

Это особенно характерно для христианской мифологической системы, где главным отличительным признаком Л. является не столько её «историчность», сколько неканоничность. Вытеснение старых мифов из повествовательных жанров при сохранении их содержательной стороны в ритуале и несюжетных ритуальных текстах (а также в несакральных сюжетных текстах, как былички и сказки) вызывает потребность

в жанре, который воспроизводит бы сюжетику предшествующей мифологии. Христианские Л. и представляют собой тексты, аксиологический статус которых более низок, чем у канонических текстов, выполняющих по отношению к господствующей системе ритуалов ту же функцию, что миф в традиционных ритуальных системах.

Это делает Л. несоизмеримой с каноном и снимает противоречия между ними в рамках так называемого двоеверия. В этом отличие Л. от письменного жанра апокрифа, часто претендующего на большую истинность по сравнению с каноном.

Однако между этими жанрами существует и сходство, состоящее в необходимости для каждого из них наличия заданного «прежде» канона. Включение Л. в рамки новой системы, например христианства, обеспечивается отнесением сюжетов Л. к христианским святым, благодаря чему с этими святыми отождествляются герои старых мифологических сюжетов; таким образом, события Л. оказываются более поздними и менее ценными, чем евангельские. Л., относящиеся к христианским святым и частично воспроизводящие сюжеты дохристианских мифов, оказываются одним из средств перекодировки дохристианских представлений в христианских символах.

Жития святых, будучи менее сакральными текстами, чем священное писание, допускают смешение с нехристианскими мотивами, вплоть до превращения святых в подобие некоего политеистического пантеона. При этом Л. является средством перенесения именно сюжетных элементов старой мифологии в отличие от отдельных признаков персонажей и представлений, которые могут не находить в поздней системе сюжетного выражения, сохраняясь лишь в виде упоминаний в заговорах, пословицах, приметах и т. п.

Заслуживает внимания также то обстоятельство, что агиографические Л., тяготея, как и всякие Л., к историческому жанру, вместе с тем соотносятся с календарной датой дня памяти святого и, связывая тем самым два годовых цикла праздников — христианский и языческий, — оказываются включёнными в циклическое время ритуала. Особую группу представляют собой христианские Л., в которых действуют ветхозаветные персонажи (например, в русских «духовных стихах», представляющих собой Л. или апокрифы, спетые былинным стихом) и даже бог и дьявол. Л. этого рода тоже дополняют отличающуюся своей историчностью христианскую мифологическую систему элементами дохристианской мифологии.

Действие в них переносится во время, которое для христианства выступает в функции мифологического (то есть в евангельское и ветхозаветное). Как бы стремясь занять функциональное место мифа, эти Л. непосредственно вторгаются не только в библейское время (время священной истории), но и в собственно мифологическое, воспроизводя, например, сюжет борьбы громовержца с его противником или историю творения мира.

В этих Л. отсутствует и сниженный статус персонажей. Так, громовержца старого мифа может замещать бог, а противника – дьявол. Показательно, однако, что есть и варианты Л., где громовержец трансформируется не в бога, а в Илью-пророка.

Встречаются и случаи, где противник выступает под своим прежним, дохристианским именем (или в результате инверсии получает имя самого громовержца), но мыслится при этом дьяволом, громовержец же превращается обычно в персонаж новой системы (хотя ср. балтийские примеры, где громовержец под своим именем – Перкунас – может чередоваться с богом в борьбе с дьяволом, название которого в литовском восходит к дохристианскому имени противника громовержца). Такие тексты (у которых снижен не статус героев, а лишь ценность самого жанра), видимо, вызваны необходимостью соотносить главные сюжеты с высшими уровнями системы или воспроизвести сюжеты, немыслимые без главных персонажей этой системы.

Таков сюжет творения, широко представленный в так называемых «дуалистических» космогонических (или геогонических) Л., например в русской Л. о том, как бог и дьявол создают мир: бог создаёт землю, дьявол – горы и т. п. В типологическом аспекте эти Л. могут сопоставляться с мифами о культурных героях трикстерского типа (например, полинезийский Мауи), создающих острова и т. п., в функциональном же аспекте они представляют собой восполнение дуалистической структуры мифологической системы в условиях, когда доминирующая система (христианство) лишена дуалистичности.

Л. этого типа представляют собой одновременно и инновацию, и архаизм (так как данная инновация по своей природе должна быть архаизирующей, восстанавливая в позднейшей системе сюжеты и функции, которых ей недостаёт по сравнению с более ранними). Несмотря на мифологическое время и соответствующих персонажей, эти Л. всё же кардинально отличаются от мифов тем, что носят маргинальный характер в системе и не имеют непосредственной связи с культом.

Характерно, что ряд легенд о боге (или святых) и дьяволе включает мотивы не креационные и этиологические, а, скорее, анекдотические (например, одурачивание чёрта). Помимо Л., действие которых происходит в историческом или мифологическом времени, европейская традиция знает и Л., протекающие в «абстрактном» неуточнённом времени, подобном времени притчи или сказки. Однако, как правило, время действия этих Л. имеет определённую начальную границу: не ранее конца евангельских событий (то есть установления данного порядка вещей) и/или канонизации фигурирующих в Л. святых (в отличие от Л., рассказывающих об их прижизненных деяниях).

Впрочем, можно полагать, что с точки зрения самой Л. святые выступают в ней подобно персонажам мифологического пантеона, то есть как существовавшие «всегда». Это — Л., описывающие отношения святых с людьми (жанр противоположный демонологическому), например Л. о святом Николае Угоднике, защищающем пахаря от Ильи-пророка.

Интересно, что такие легендарные по характеру эпизоды могут входить в сказку, подчёркивая тем самым сходство времени этих двух жанров (вообще Л. этого типа часто относят к сказкам, во всяком случае это имеет отношение к собирательской практике). В остальных отношениях Л. в европейской традиции сходны с относимыми к жанру Л. текстами иных традиций. Особенно примечателен в этом отношении круг текстов, которые относят то к Л., то к преданиям — Л. о населении, предшествовавшем в определённой местности носителям данной традиции.

Эти тексты часто описывают существ, отличных от людей (граница жанров Л. и предания для этих текстов зависит именно от облика этих предшественников), и связаны с рубежом «доистории» и истории, но истории данного места и данного коллектива, осознающего себя частью большего — этнического — коллектива. В этом отношении они обнаруживают типологическое сходство с описанными Э. Сепиром Л. о начале рода или племени.

Прочие Л. уже переходят эту границу и располагаются в историческом времени данного этноса, выполняя и в европейской традиции функцию исторических или квазиисторических жанров (опять-таки соприкасаясь и пересекаясь с преданиями). В этом отношении они могут в значительной степени приближаться ко времени носителя и даже опережать его, продолжая историческое время снова в мифологическое, то есть эсхатологическое (но часто соотнесённое с историческим — ср. конкретные датировки конца света или, во всяком случае, помещение его в обозримое будущее).

С другой стороны, эсхатологические Л. в своей части, связанной с утопическими картинами будущего, сходны и с Л. об утопических странах или обществах, которые мыслятся как современные носителям традиции [ср., например, русскую Л. о «Беловодском царстве» (для статуса Л. как достоверного сообщения показательны случаи действительных поисков мест, о которых сообщала Л.). Этот тип Л., называемый «социально-утопическим», соотнесён не просто с историей, но и с конкретной, современной носителям социальной ситуацией, и опять же граничит с жанром преданий, так как может включать сюжеты, связанные с вполне историческими, несакрализованными лицами, которым в данном сюжете отводится функция восстановления попорченной справедливости и установления утопического благополучия (то есть функция культурного героя, «переведённая» на язык поздних социальных отношений).

Таковы сюжеты, связанные со старцем Фёдором Кузьмичом [Александром I, и многие другие. Они целиком относились бы к жанру преданий, если бы не касались утопических представлений о перестройке всего порядка вещей (то есть в сущности [эсхатологического мотива счастливого завершения всей истории, её конца и цели) и не содержали элементов чудесного. Наличие этих элементов вполне возможно и в жанре преданий, но в данном конкретном круге текстов имплицитно содержится мотив воскресения героя (так, в русской традиции Л. о Фёдоре Кузьмиче возникла именно в связи со смертью Александра I; ср. Л. о чудесном спасении царевича Димитрия и экспликацию темы воскресения или метампсихоза в стихотворении о Димитрии М. Волошина), сопоставимый с будущим воскресением культурного героя в мифологических и эпических традициях, что ставит их ближе к жанру Л.

Литература :

- Афанасьев А. Н., Народные русские легенды, М., 1860;
Богатырёв П. Г., Несколько легенд Шенкурского уезда Архангельской губернии, «Живая старина», 1917, прил. № 6;
Веселовский А. Н., Опыты по истории развития христианской легенды, «Журнал министерства народного просвещения», 1875, № 4 [5, 1876, № 2 [3, 1877, № 2, 5;
его же, Разыскания в области русского духовного стиха, в. 5, СПб, 1889, гл. 11 [20; в. 6, СПб, 1891;
Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974;
их же, A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root vel-, «Baltistica», т. 9, Vilnius, 1973;
Мелетинский Е. М., Поэтика мифа, М., 1976;
Померанцева Э. В., Мифологические персонажи в русском фольклоре, М., 1975;
Пропп В. Я., Фольклор и действительность, М., 1976;
Хохлов Г. Т., Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство», СПб, 1903 (Записки ИРГО по отд. этнографии, т. 28, в. 1);
Чистов К. В., Проблема категорий устной народной прозы сказочного характера, «Fabula», 1967, Bd 9, Н. 1;
его же, Русские народные социально-утопические легенды. XVII [XIX вв., М., 1967;

Успенский Б. А., Культ Никола на Руси в историко-культурном освещении, в сб.: Семиотика культуры, Тарту, 1978 (Труды по знаковым системам, X);
Alver B., Category and Function, «Fabula», 1967, Bd 9, H. 1;
Bascon W., The forms of folklore prose narratives, «Journal of American folklore», 1965, v. 78, № 307;
Bødker L., Folk literature (Germanic), (International dictionary of regional European ethnology and folklore), Kbh., 1966;
Delehayе H., Les légendes hagiographiques, 2 éd., Brux., 1906;
Gennep A. van, La formation des légendes, P., 1910;
Hand W. D., Status of European and American legend study, «Current Anthropology», 1965, v. 6, № 4;
Jason H., Ethnopoetics: A Multilingual Terminology, Jersalem, 1975;
её же, Genre: an Essay on Oral Literature, Tel Aviv, 1972;
её же, A multidimensional approach to Oral Literature, «Current Anthropology», 1969, v. 10, pt 2;
Krzyżanowski J., Legend in literature and folklore, «Fabula», 1967, Bd 9, H. 1;
Lüthi M., Volksmärchen und Volkssage, Bern □ Münch., 1961;
Sapir E., Indian legends from Vancouver Island, «Journal of American Folklore», 1959, v. 72, № 284;
Sydow C. W. von, Kategorien der Prosavolksdichtung, в его кн.: Selected papers on folklore, Kbh., [1948];
Toporov V. N., Folk poetry: general problems, в кн.: Current Trends in linguistics, v. 12, The Hague, 1974;
Tubach F., Index Exemplorum. A handbook of medieval religious tales, Hels., 1969;
Christiansen R. Th., The migratory legends, Hels., 1958 (Folklore Fellows Communications, v. 71, № 175).