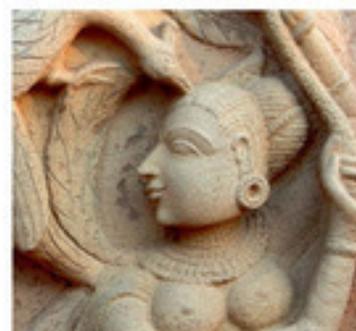


## Поэтика мифа



Рационально организованная наука говорит взыскующим знания: «Широк человек — я бы сузила» — и заставляет их выбирать себе более или менее ограниченную область, оставив мечты о ренессансной всеохватности. Напротив того, знания Мелетинского покрывали и фольклористику, и сравнительное литературоведение, простирались от палеоазиатских мифов о мудром Вороне (в среде моих сверстников он и сам носил прозвище Ворон) до романов Джойса и Томаса Манна; именно таким широчайшим филологическим размахом поражает его «Поэтика мифа».

**Сергей Зенкин**



Новый культурный код

Елеазар Мелетинский

**Поэтика мифа**

«Азбука-Аттикус»

2017

УДК 82  
ББК 83

**Мелетинский Е. М.**

Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский — «Азбука-Аттикус»,  
2017 — (Новый культурный код)

ISBN 978-5-389-14184-1

Елеазар Моисеевич Мелетинский (1918–2005) – выдающийся российский ученый, фольклорист, литературовед, семиолог, историк культуры, доктор филологических наук, академик Академии гуманитарных исследований, основоположник исследовательской школы теоретической фольклористики, автор более десятка монографий и множества статей о генезисе и семантике мифов различных народов мира, о мифологических архетипах в устной и книжной словесности, об исторической поэтике эпических жанров от их первобытных истоков до литературы Нового и Новейшего времени. Международную известность и широкое академическое признание снискала монография «Поэтика мифа» (1976), переведенная на десять языков и выдержавшая несколько переизданий на родине автора. В книге на обширном текстовом материале рассматриваются общие вопросы структуры мифологического сюжета и мифологического мышления, история изучения мифологии различными научными школами, многообразные формы бытования мифа в культуре, фольклоре и литературе с древних времен до современности.

УДК 82  
ББК 83

ISBN 978-5-389-14184-1

© Мелетинский Е. М., 2017

© Азбука-Аттикус, 2017

## Содержание

Вступление	8
Часть I	11
Историческое введение[1]	11
«Ремифологизация» в философии и культурологии	20
Ритуализм и функционализм	25
Французская социологическая школа	31
Символические теории	35
Аналитическая психология	43
Структурализм	55
Ритуально-мифологическая школа в литературоведении	70
Конец ознакомительного фрагмента.	73

# Елеазар Мелетинский

## Поэтика мифа

© Е. М. Мелетинский (наследник), 2017

© ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“», 2017

Издательство АЗБУКА®

\* \* \*



Елеазар Моисеевич Мелетинский (1918–2005) – выдающийся российский ученый, фольклорист, литературовед, семиолог, историк культуры, доктор филологических наук, академик Академии гуманитарных исследований, основоположник исследовательской школы теоретической фольклористики, автор более десятка монографий и множества статей о генезисе и семантике мифов различных народов мира, о мифологических архетипах в устной и книж-

ной словесности, об исторической поэтике эпических жанров от их первобытных истоков до литературы Нового и Новейшего времени.

Среди книг ученого – «Герой волшебной сказки. Происхождение образа» (1958), «Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники» (1963), «Средневековый роман. Происхождение и классические формы» (1983), «Введение в историческую поэтику эпоса и романа» (1986), «Историческая поэтика новеллы» (1990), «О литературных архетипах» (1994), «Достоевский в свете исторической поэтики» (1996), «От мифа к литературе» (2000). К этим фундаментальным трудам, сочетающим методы сравнительно-типологического и структурно-семиотического исследования, примыкают подготовленные при участии Е. М. Мелетинского энциклопедии «Мифы народов мира» (1980) и «Мифологический словарь» (1990), удостоившиеся ряда переизданий. Международную известность и широкое академическое признание снискала и монография «Поэтика мифа» (1976), переведенная на десять языков и выдержавшая несколько переизданий в России. В книге на обширном текстовом материале рассматриваются общие вопросы структуры мифологического сюжета и мифологического мышления, история изучения мифологии различными научными школами, многообразные формы бытования мифа в культуре, фольклоре и литературе с древних времен до современности.

## Вступление

Название предлагаемой книги, возможно, не является достаточно строгим, поскольку мифотворчество содержит лишь бессознательно-поэтическое начало, и потому применительно к мифу нельзя говорить о собственно художественных приемах, средствах выразительности, стиле и тому подобных объектах поэтики. Однако мифам свойственно претворение общих представлений в чувственно-конкретной форме, т. е. та самая образность, которая специфична для искусства и которую последнее в известной мере унаследовало от мифологии; древнейшая мифология в качестве некоего синкретического единства заключала в себе зародыши не только религии и древнейших философских представлений (формировавшихся, правда, в процессе преодоления мифологических истоков), но также искусства, прежде всего – словесного. Художественная форма унаследовала от мифа и конкретно-чувственный способ обобщения, и самый синкретизм. Литература на протяжении своего развития длительное время прямо использовала традиционные мифы в художественных целях. Поэтому термин «поэтика мифа» с известными оговорками применяется нами при рассмотрении специфики мифа в аспекте предистории литературы с неизбежным отвлечением от религиозной стороны проблемы мифа. Кроме того, термин «поэтика мифа», или «поэтика мифотворчества», или «поэтика мифологизирования», приобретает особый смысл в связи с сознательным обращением к мифологии некоторых писателей XX в. (Джойс, Кафка, Лоренс, Йейтс, Элиот, О'Нил, Кокто, не укладывающиеся в рамки модернизма Т. Манн, Маркес и др.) обычно как к инструменту художественной организации материала и средству выражения неких «вечных» психологических начал или хотя бы стойких национальных культурных моделей, а также в связи с возникновением особой ритуально-мифологической школы в литературоведении, для которой всякая поэтика есть поэтика мифа (М. Бодкин, Н. Фрай и другие описывают литературное произведение в терминах мифа и ритуала).

Подобный мифологизм в литературе и литературоведении, характерный для модернизма, но далеко к нему не сводящийся в силу разнообразия идейных и художественных устремлений писателей, пришел на смену традиционному реализму XIX в., сознательно ориентированному на правдоподобное отображение действительности, создание художественной истории своего времени и допускающему элементы мифологизма лишь имплицитно.

В литературном мифологизме на первый план выступает идея вечной циклической повторяемости первичных мифологических прототипов под разными «масками», своеобразной замещаемости литературных и мифологических героев, делаются попытки мифологизации житейской прозы писателями и выявления скрытых мифологических основ реализма литературными критиками.

Такое «возрождение» мифа в литературе XX в. отчасти опиралось на новое апологетическое отношение к мифу как к вечно живому началу, провозглашенное «философией жизни» (Ф. Ницше, А. Бергсон), на уникальный в своем роде творческий опыт Р. Вагнера, на психоанализ З. Фрейда и особенно К. Г. Юнга, а также на новые этнологические теории, которые и сами отдали дань модным философским увлечениям и в то же время во многом углубили понимание традиционной мифологии (Дж. Фрэзер, Б. Малиновский, Л. Леви-Брюль, Э. Кассирер и др.). Мифология стала ими рассматриваться не как способ удовлетворения любознательности первобытного человека (так представляла себе дело позитивистская «теория пережитков» XIX в.), а как тесно связанное с обрядовой жизнью племени и в значительной мере к нему восходящее «священное писание», прагматическая функция которого – регулирование и поддержка определенного природного и социального порядка (отсюда и циклическая концепция вечного возвращения), как прелогическая символическая система, родственная другим формам человеческого воображения и творческой фантазии. Близкое знакомство писате-

лей с новейшими этнологическими теориями (в рамках характерного для XX в. сближения этнологии и литературы) не могло помешать тому, что их художественные концепции хотя и испытали явное влияние научных теорий, но в гораздо большей мере отразили кризисную культурно-историческую ситуацию в западном обществе первых десятилетий нашего века, чем свойства самой первобытной мифологии.

Как явление модернизма мифологизм, безусловно, во многом порожден осознанием кризиса буржуазной культуры как кризиса цивилизации в целом, что вело к разочарованию в позитивистском рационализме и эволюционизме, в либеральной концепции социального прогресса (американский критик Ф. Рав видит в идеализации мифа прямое выражение страха перед историей, герой Джойса мечтает «пробудиться» от ужаса истории). Наряду с философским влиянием, так или иначе опосредствующим сложившееся недоверие к истории, и дополнительными веяниями от разного рода неклассических теорий в области точных наук, новых идей в психологии и этнологии и т. п. следует учесть шок Первой мировой войны, обостривший ощущение зыбкости социальной основы современной цивилизации и мощи колеблющихся ее сил хаоса. Модернистский мифологизм питался и романтическим бунтом против буржуазной «прозы», и предчувствием фашизма (который сам пытался опереться на «философию жизни» и «возродить» древнегерманские мифы), и травмами, им нанесенными, и страхом перед историческим будущим, отчасти и перед революционной ломкой устоявшегося, хотя и испытывающего кризисное состояние мира.

Социальные потрясения поддерживали у многих представителей западноевропейской интеллигенции убеждение в том, что под тонким слоем культуры действуют вечные разрушительные или созидательные силы, прямо вытекающие из природы человека, из общечеловеческих психологических и метафизических начал. Стремление выйти за социально-исторические и пространственно-временные рамки ради выявления этого общечеловеческого содержания было одним из моментов перехода от реализма XIX в. к модернизму, а мифология в силу своей исконной символичности оказалась (особенно в увязке с «глубинной» психологией) удобным языком описания вечных моделей личного и общественного поведения, неких сущностных законов социального и природного космоса.

В сказанное выше нужно внести некоторые коррективы, имея в виду, что мифологизм XX в. может сочетаться не только с интуитивистским, но и с рационалистическим подходом, может выступать и под «правыми», и под «левацкими» лозунгами (теоретик анархо-синдикализма Ж. Сорель и многие другие), что мифологизм не всегда противопоставляется историзму, а часто выступает как его дополнение, как экспрессивное средство типизации (Т. Манн, стремившийся противопоставить гуманизированный миф нацистскому мифотворчеству, или писатели «третьего мира», использующие миф, еще связанный с фольклором, для выражения устойчивости национальных культурных моделей), что проблемы мифа в соотношении с литературой поднимались и в советской науке и т. д. Мифологизм XX в., таким образом, оказывается в чем-то шире модернизма, явлением более сложным и противоречивым, анализ которого требует учета многих дополнительных факторов и аспектов (мы настаиваем именно на сложности этого явления, неразложимого на сумму простых, например на несколько «разных» мифологизмов).

История культуры на всем ее протяжении так или иначе соотносилась с мифологическим наследием первобытности и древности, отношение это сильно колебалось, но в целом эволюция шла в направлении «демифологизации» (ее вершинами можно считать Просвещение XVIII в. и позитивизм XIX в.), а в XX в. мы сталкиваемся с крутой «ремифологизацией» (по крайней мере в рамках западной культуры), значительно превосходящей по своему масштабу романтическое увлечение мифом в начале XIX в., противостоящей демифологизирующему процессу в целом. Сущности мифологизма XX в. нельзя понять, не уяснив специфику подлинной мифологии, первобытной и древней, не поставив вопрос о соотношении их между собой.

«Ремифологизация» в западной литературе и культуре делает чрезвычайно актуальной проблему мифа как в общем плане, так и в связи с поэтикой. Разумеется, необходимо соотносить классические формы мифа с породившей их исторической действительностью, и особенно мифологизм XX в. с общественной ситуацией XX в., и обнаружить те различия между первобытным мифом и современным мифологизированием, которые отсюда вытекают. Этого, однако, недостаточно, поскольку новейшие интерпретации мифа выдвигают на первый план миф (и ритуал) как некую емкую форму или структуру, которая способна воплотить наиболее фундаментальные черты человеческого мышления и социального поведения, а также художественной практики. Следовательно, необходим анализ структуры мифа. Поскольку началось своеобразное взаимодействие этнологии и литературы, то следует углубить понимание мифа в рамках этого взаимодействия. Из вышесказанного вытекает двойная задача нашей работы: рассмотрение подлинной мифологии в свете современных теорий и одновременно изучение современных научных и художественных интерпретаций мифа и проблемы «миф – литература» в свете сегодняшнего понимания классических форм мифа.

Сталкивая таким образом древний миф и современную литературу, мы имеем возможность лишь крайне бегло коснуться старых теорий мифа и истории взаимоотношений между мифом и литературой до XX в. Соответственно, в нашей книге последовательно будут рассмотрены наиболее значительные теории мифа (включая ритуально-мифологическое литературоведение и оригинальные концепции советских ученых в области поэтики мифа), классические формы мифа и некоторые особенности перехода от мифа к литературе и, наконец, поэтика мифологизирования в литературе XX в. в основном на материале романа.

Мы пользуемся случаем принести благодарность научным сотрудникам отдела истории всемирной литературы ИМЛИ, принимавшим участие в обсуждении настоящей работы, а также С. С. Аверинцеву, В. В. Иванову и Д. В. Затонскому, взявшим на себя труд ознакомиться с рукописью и давшим автору ряд ценных советов.

# Часть I

## Новейшие теории мифа и ритуально-мифологический подход... к литературе

### Историческое введение<sup>1</sup>

Развитие античной философии<sup>2</sup> началось с рационального переосмысления мифологического материала и, естественно, выдвинуло проблему отношения рационального знания к мифологическому повествованию. Софисты толковали мифы аллегорически. Платон противопоставил народной мифологии философско-символическую интерпретацию мифов. А. Ф. Лосев – крупнейший современный интерпретатор Платона – считает, в частности, что «учение об универсальном живом существе становится у Платона трансцендентально-диалектическим основанием вообще всей мифологии».<sup>3</sup> Аристотель толкует о мифе, преимущественно в рамках своей «Поэтики», как о фабуле. Впоследствии восторжествовала аллегорическая интерпретация – у стоиков, видевших в богах персонификацию их функций, у эпикурейцев, считавших, что мифы, созданные на основе естественных фактов, предназначались для откровенной поддержки жрецов и правителей, даже у неоплатоников, которые сопоставляли мифы с логическими категориями. Эвгемер (III в. до н. э.) видел в мифических образах обожествленных исторических деятелей. Средневековые христианские теологи, толкуя Ветхий и Новый Заветы буквально и аллегорически, дискредитировали античную мифологию, либо ссылаясь на эпикурейскую и эвгемеристическую интерпретацию, либо низводя античных богов до бесов.

В эпоху Возрождения<sup>4</sup> пробудился большой интерес к античной мифологии, которая трактовалась в качестве моральных поэтических аллегорий, как выражение чувств и страстей эмансипирующейся человеческой личности, а также как аллегорическое выражение некоторых религиозных, научных или философских истин. Одна из малопопулярных попыток раскрытия мудрости древних за аллегорической завесой античной мифологии принадлежала Ф. Бэкону. Просветители XVIII в. заняли по отношению к мифологии негативистскую позицию, как к плоду невежества и обмана.

В начале XVIII в. почти одновременно были созданы «Нравы американских дикарей сравнительно с нравами первобытных времен» Ж. Ф. Лафито, «Происхождение вымыслов» Б. Фонтенеля и «Основания новой науки об общей природе наций» Дж. Вико.

Иезуит-миссионер Лафито, проживший много лет среди канадских индейцев, сопоставил их культуру с древнегреческой (это первые шаги эволюционной сравнительно-исторической этнологии) и пришел к выводу об их единой природе. В языческой мифологии и религии Лафито искал зародыш религии откровения. Картезианец и ближайший предшественник просветителей Фонтенель объясняет появление мифологических образов (богов) у первобытных людей тем, что, пытаясь доискаться до первопричины непонятных стихийных явлений,

---

<sup>1</sup> Литература по истории изучения мифологии небогата. Из относительно новых работ можно рекомендовать, кроме содержательной статьи: Лосев А. Ф. Мифология // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 457–466, обзорный очерк известного голландского германиста: Vries J. de. Forschungsgeschichte der Mythologie. München; Freiburg, 1961. Много материала по истории мифологии содержится в кн.: Коккьяра Дж. История фольклористики в Европе / Предисл. Е. М. Мелетинского. М., 1960, а по изучению мифов в России в кн.: Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958–1963. Т. I–II.

<sup>2</sup> См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963–1975. Т. I–IV (там же богатейшая библиография).

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики (Софисты. Сократ. Платон). М., 1964. С. 561.

<sup>4</sup> Ср.: Баткин Л. Ренессансный миф о человеке // Вопросы литературы (далее – ВЛ). 1971. № 9. С. 112–133.

они придавали им человеческие черты, гиперболизировали их и приписывали чудесные свойства. Пережитком подобных ложных представлений являются, по его мнению, суеверия и предрассудки. Лафито и Фонтенель, при известном сходстве методологических принципов (они оба по-своему предвосхищают этнологию XIX в.), представляют два полюса в оценке мифологического «вымысла». Гораздо резче позиция Вольтера. Лафито вызвал у него беспощадную насмешку. Знаменитый писатель – разоблачитель церковного лицемерия – безоговорочно подводил мифологию вместе с библейской «священной историей» под категорию «заблуждений». Вольтер и Дидро ставили акцент на обмане со стороны жрецов.

Итальянский ученый Вико, автор «Новой науки», создал первую серьезную философию мифа. Не случайно философия мифа как часть философии истории возникла в эпоху, когда начиналось время буржуазной «прозы». И вместе с упадком ренессансной культуры, сознательно синтезировавшей традиции христианского Средневековья и языческой Античности, окончательно иссякли мифологические традиции, которые в эстетически преобразованном и гуманизованном виде еще питали эту культуру и были своеобразным признаком ее поэтичности. Не случайно это произошло не во Франции, где на подъеме был просветительский рационалистический оптимизм, сулящий преобразование общества по законам разума, а в Италии, испытывающей общий культурный и политический упадок после блестящего ренессансного расцвета. Методологически полемическое острие Вико было направлено против картезианской версии исторического прогресса. И картезианец Фонтенель умеет противопоставить эпоху воображения и эпоху «механических искусств», но только в пользу последней, ибо первая слишком явно порождена невежеством и дикостью и мешает цивилизации.

В отличие от Фонтенеля Вико исходит из диалектического понимания исторического развития, при котором приобретения неотделимы от потерь. Он склоняется к представлению истории цивилизации в виде циклического процесса: божественная, героическая и человеческая эпохи выражают детское, юношеское и зрелое состояния общества и общего разума. В рамках этой философии истории разворачивается и виконианская теория мифа и поэзии.

«Первые люди, как бы дети рода человеческого, неспособные образовать интеллигентные родовые понятия вещей, естественно были вынуждены сочинять поэтические характеры, т. е. фантастические роды или универсалии, чтобы сводить к ним как к определенным образцам или идеальным портретам все отдельные виды, похожие каждый на свой род».<sup>5</sup>

«Поэтическая мудрость – первая мудрость язычества – должна была начинать с метафизики, не рациональной и абстрактной метафизики современных ученых, а с чувственной и фантастической метафизики первых людей, так как они были совершенно лишены рассудка, но обладали сильными чувствами и могущественной фантазией... Такая метафизика была их настоящей поэзией, а последняя – естественной для них способностью, порожденной незнанием причин... Такая поэзия первоначально была у них божественной: они представляли себе причины ощущаемых и вызывающих удивление вещей как богов... Они приписывали сущность вызывавшим удивление вещам соответственно своим собственным представлениям, совершенно как дети. Дети берут в руки неодушевленные предметы, забавляются и разговаривают с ними, как если бы то были живые личности. Первые люди языческих наций, как дети возникающего человеческого рода... творили вещи соответственно своим идеям – делали это под влиянием привязанного к телу воображения... с такой поражающей возвышенностью...» (Там же. С. 132). «Мы показали, что столь возвышенная поэзия зародилась вследствие недостаточности человеческого рассудка и что из-за появившихся впоследствии философии, искусства, поэтики, критики и даже как раз вследствие их не появилось другой поэзии, даже равной, не говоря уже о большей... Благодаря такому открытию оснований поэ-

<sup>5</sup> Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Вступ. ст. М. А. Лифшица. Л., 1940. С. 87 (далее ссылки в тексте даны по этому изданию).

зии опровергается мнение о недостижимой мудрости древних, которую так стремились раскрыть, начиная с Платона и кончая Бэконом Веруламским... Это была простонародная мудрость законодателей, основавших человеческий род, а не тайная мудрость глубоких и редких философов» (Там же. С. 137).

Из приведенных отрывков видно, что Вико связывает поэзию с исторически неразвитой культурой и при этом в противоположность французским просветителям подчеркивает возвышенность древней поэзии, недостижимую впоследствии.

Героическая поэзия гомеровского типа, по мнению Вико, возникает из «божественной», т. е. из мифологии, а своеобразие последней во многом определяется неразвитыми и специфическими формами мышления, сравнимыми с детской психологией. Вико имеет в виду чувственную конкретность и телесность, эмоциональность и богатство воображения при отсутствии рассудочности (прелогизм?), перенесение на предметы окружающего мира своих собственных свойств (вплоть до отождествления космоса с человеческим телом), персонификацию родовых категорий, неумение абстрагировать атрибуты и форму от субъекта, замену сути «эпизодами», т. е. повествовательность. Эта характеристика мифологического «поэтического» мышления предвосхищает в общих чертах не только романтическую, но и современную, особенно если учесть глубокое понимание Вико метафорической природы мифа и мифологического генезиса поэтических тропов, а также некоторое приближение к пониманию мифологической символики.

Необыкновенно глубоки высказывания Вико о том, что каждая метафора или метонимия является по происхождению «маленьким мифом». Вико полагает, «что все тропы... считавшиеся до сих пор хитроумными изобретениями писателей, были необходимым способом выражения всех первых поэтических наций и что при своем первом возникновении они обладали всем своим подлинным значением. Но так как вместе с развитием человеческого ума были найдены слова, обозначающие абстрактные формы или родовые понятия, обнимающие свои виды или соединяющие части их с целым, то такие способы выражения первых народов стали переносами» (Там же. С. 149).

Чрезвычайно интересна виконианская концепция развития поэтического языка из мифа («из божественных и героических характеров») и прозаического языка из поэтического, в частности мысли Вико о превращении метафор в языковые знаки, о языке символов в греческую эпоху.

Древнейшая эпоха представляется Вико как поэтическая во всех своих аспектах (логика, метафизика, экономика, политика, физика, география и т. д.) и во всех этих аспектах коренящаяся в мифе, что указывает на понимание им первобытного идеологического синкретизма.

Вико убежден, что древнейшая мифологическая поэзия была в аристотелевском смысле «подражанием природе», но сквозь призму первобытного мифологического воображения. Он высказывает здравую мысль, что при учете своеобразия мифологического отражения действительности можно было бы использовать миф как своего рода исторический источник, с тем чтобы понять, как определенным историческим лицам приписывались по законам мифа родовые качества и деяния, как формировалась на реальной основе мифическая география и космография и т. д. Смешивая, однако, на практике наивный эвгемеризм, аллегоризм и более глубокое понимание символов, не имея опоры в этнографии (хотя бы в масштабе Лафито) и неизбежно пользуясь крайне неточными методами филологической критики, разыскания этимологий и т. п., Вико не был в состоянии успешно решать конкретно-исторические или конкретно-фольклористические задачи. Поэтому мы и говорим о виконианской философии мифа, а не о подлинной научной методике.

Виконианская философия мифа не подводит итоги развитию мифологической науки, а предваряет ее, гениально предвосхищает общий путь ее развития, так же как и некоторые другие не менее существенные сферы знания, на которых мы не останавливались. Известны слова

Маркса о том, что у Вико «содержатся в зародыше Вольф („Гомер“), Нибур („История римских царей“), основы сравнительного языкознания (хотя и в фантастическом виде) и вообще немало проблесков гениальности».<sup>6</sup> Философия истории Вико, по общему мнению, предвосхищает многие идеи Гердера и некоторые принципы философии истории Гегеля, а его циклическая теория культуры возрождается в XX в. в модернистском истолковании Шпенглера и Тойнби.

К этому можно добавить, что философия мифа Вико в зародыше, т. е. синкретически, содержит почти все основные направления в изучении мифа: столь различные и порой враждебные друг другу гердеровскую и романтическую поэтизацию мифологии и фольклора, анализ связи мифа и поэтического языка у Мюллера, Потебни и даже Кассирера, теорию «перезитков» английской антропологии и «историческую школу» в фольклористике, отдаленные намеки на «коллективные представления» Дюркгейма и прелогизм Леви-Брюля. Джойс, очарованный и анализом мифа у Вико, и его теорией круговорота, склоняет и спрягает, в шутку и всерьез, его имя в мифологизирующем романе «Поминки по Финнегану», использует теорию Вико для самой внутренней организации этого произведения.

Переходная ступень от просветительского взгляда на миф к романтическому представлена знаменитым немецким просветителем Гердером. Мифы привлекают его своей естественностью, эмоциональностью, поэтичностью и национальным своеобразием, на котором он очень настаивает. Гердер рассматривает мифы различных народов, в частности и первобытных (в этом смысле он одно время противостоял эстетическому эллинизму Винкельмана как автора «Истории искусства древности»), но мифология интересует его не сама по себе, а как часть созданных народом поэтических богатств, народной мудрости.

Романтическая философия мифа, подготовленная работами Хр. Г. Гейне, друга Гёте К. Ф. Морица, научными и теоретико-литературными выступлениями братьев Шлегель и других авторов, получила свое завершение у Ф. В. Шеллинга (параллельно писали о мифе и символе Ф. Крейцер, Й. Гёррес, И. А. Канне, братья Гримм, Г. Г. Шуберт и др.<sup>7</sup>). В романтической философии миф преимущественно трактовался как эстетический феномен, но ему вместе с тем придавалось особое значение как прототипу художественного творчества, имеющему глубокое символическое значение; преодоление традиционного аллегорического толкования мифа (отчасти еще у Хр. Г. Гейне) в пользу символического – ее основной пафос. Кроме того, здесь имеются и зачатки исторического подхода к мифу и его различным «национальным» формам, разумеется в крайне абстрактном и идеалистическом виде.

Ориентация некоторых романтиков на современный индивидуализм или христианское Средневековье сочеталась иногда с традиционным культом античности. Но в то время как Ф. Шлегель<sup>8</sup> искал в античных обрядах и комедии Аристофана дионисийскую праздничность, Шеллинг<sup>9</sup> оставался верен гётевско-винкельмановскому подходу к античному мифу и искусству (так же как затем Гегель).

Ранний Шеллинг видел в панэстетизме и искусстве, которое он считал внутренне изоморфным органической жизни, важнейший акт познания и средство преодоления двойственности субъекта и объекта, необходимости и свободы, природы и духа, реального и идеального, способ изображения подлинно сущего, самосозерцание абсолюта. Нет необходимости напоминать, что эстетика и вся философия Шеллинга с самого начала – классический образец объ-

<sup>6</sup> Маркс К. Ф. Лассалю, 28 апреля 1862 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 30. С. 512.

<sup>7</sup> Moritz K. Ph. Götterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten. Berlin, 1791; Creuzer G. F. Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig; Darmstadt, 1836–1843. Bd. 1–3; Görres J. von. Mythengeschichte der asiatischen Welt. Heidelberg, 1810. Bd. 1–2; Kanne I. A. Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeinen Mythologie. Berlin, 1908; Grimm J. Deutsche Mythologie. Göttingen, 1935.

<sup>8</sup> Шлегель Ф. История древней и новой литературы. СПб., 1824–1830. Ч. 1–2.

<sup>9</sup> Schelling F. W. von. Einleitung in die Philosophie der Mythologie // Sämtliche Werke. Stuttgart; Augsburg, 1856. 2 Abt. Bd. 1; Idem. Philosophie der Mythologie // Ibid. Stuttgart, 1857. 2 Abt. Bd. 2 (ср.: Schellings Werke. Auswahl / Hrsg. von O. Weiss. Leipzig, 1907. Bd. 3); Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М., 1966 (ссылки в тексте даны по этому изданию).

ективного идеализма, использующего платоновские представления. В эстетической системе Шеллинга мифология имеет ключевое значение. Посредством мифологии Шеллинг конструирует материю искусства, исходя из того, что мифологические «боги» в качестве реально созерцаемых идей имеют для искусства такое же фундаментальное значение, как собственно «идеи» для философии, что каждая форма включает в себя «целостную божественность» и что в мифологии фантазия сочетает абсолютное с ограничением и воссоздает в особенном всю божественность общего. Шеллинг пишет:

*«Мифология есть необходимое условие и первичный материал для всякого искусства... Nervus probandi заключается в идее искусства как выявления абсолютного и самого по себе прекрасного через особые прекрасные предметы, т. е. выявления абсолютного в ограничении без упразднения абсолютного. Противоречие это разрешается только в идеях богов, которые со своей стороны могут получить независимое, подлинно объективное существование лишь путем полного своего развития до самостоятельного мира и до поэтического целого, которое называется мифологией... Мифология есть не что иное, как универсум в более торжественном одеянии, в своем абсолютном облике, истинный универсум в себе, образ жизни и полного чудес хаоса в божественном образотворчестве, который уже сам по себе поэзия и все-таки сам для себя в то же время материал и стихия поэзии. Она (мифология) есть мир и, так сказать, почва, на которой только и могут расцветать и произрастать произведения искусства. Только в пределах такого мира возможны устойчивые и определенные образы, через которые только и могут получить выражение вечные понятия.*

*...Поскольку поэзия есть образное начало материи как искусство в более узком смысле формы, постольку мифология есть абсолютная поэзия, так сказать, стихийная поэзия. Она есть вечная материя, из которой все формы выступают с таким блеском и разнообразием»* (Там же. С. 105–106).

Шеллинг делает упор на специфически эстетическое, стихийно-эстетическое в мифе и видит в мифологии «первоматерию, из которой все произошло», и «мир первообразов», т. е. первоэлемент, почву и парадигму всякой поэзии – так же как и Вико, – и, более того, всякого искусства.

Искусство и природа занимают во многом аналогичное положение на различных уровнях общефилософской системы Шеллинга, а мифология занимает место как бы между природой и искусством: политеистическая мифология оказывается обожествлением природных явлений посредством фантазии, символикой природы. В отличие от Вико Шеллинг решительно выступает против эвгемерического и аллегорического подхода к мифу. Он строго различает схематизм (особенное через общее), аллегорию (общее через особенное) и символ, синтезирующий эти две формы воображения и представляющий собой ее третью, абсолютную форму; речь идет о синтезе высшего, второго порядка, с полной неразличимостью общего и особенного в особенном. Шеллинг настаивает на том, что мифология является общим материалом такого представления (изображения) и что символизм есть принцип конструирования мифологии вообще. В мифологии особенное не обозначает общее, а есть это общее. Символизм мифологии «изначален». Шеллинг также отличает символ от «образа», понимаемого им как точное и конкретное воспроизведение предмета. Интересна мысль Шеллинга о том, что аллегорическое значение существует в мифе как возможность, откуда как раз вытекает бесконечность смысла, отчасти реализуемого в позднейших аллегорических, в принципе непоэтических толкованиях. Но у Шеллинга есть (так же как у Морица) и слабый намек на представление о мифологии как моделирующей системе на основе сочетания цельности и «ограничений» в характеристике богов. Правда, о мифе как о «языке» романтики говорят лишь в совершенно метафорическом, переносном смысле, и романтический символизм, лишенный конкретности, всегда оставляет открытой дверь для мистического истолкования символа. Но постановка вопроса о символизме

мифа, безусловно, углубила понимание последнего и оказала известное влияние на символические теории мифа в XX в.

Говоря о мифологии вообще, Шеллинг имеет перед глазами в качестве основного примера античную мифологию как своего рода мифологию *par excellence* («греческая мифология есть высочайший первообраз поэтического мира» – там же. С. 92). Исходя из эстетизирующей гётевско-винкельмановской трактовки Античности, Шеллинг восторженно говорит о греческой теогонии как вычлениении из хаоса и преодолении бесформенности, впрочем не лишая и хаос как первооснову бытия известного уважения. В философии искусства Шеллинга дается весьма содержательная и обнаруживающая определенное культурно-историческое чутье сравнительная характеристика античной, древневосточной и христианской мифологии. Греческая мифология глубоко символична, индийская в значительной мере аллегорична, а персидская – схематична; греческая реалистична и движется от бесконечного к конечному, а «идеалистическая» восточная – в обратном направлении. Восточная «идеалистичность» (акцент на сущности, идее, идеале) доводится, по мнению Шеллинга, до логического завершения в христианстве. Материалом христианской мифологии он считает не природу, а историю, в частности чудесное в истории, как сферу провидения и моральных ценностей; символом мира идей выступают здесь не природа и бытие, а человек и его действия, вместо обожествления человека – очеловечивание божества, вместо пантеизма – иерархия (ангелы) и резкая оппозиция добра и зла (ангел и дьявол); одновременно религия поэтическая сменяется религией откровения. Эти во многом правильные мысли были потом развиты в эстетике Гегеля. Итак, эстетика Шеллинга оказывается своеобразной философской поэтикой мифа.

Исходя из того, что мифология символизирует вечные начала и является материалом всякого искусства, Шеллинг считает, что мифотворчество продолжается в искусстве и может принять вид индивидуальной творческой мифологии.

«Всякий великий поэт призван превратить в нечто целое открывшуюся ему часть мира и из его материала создать *собственную* мифологию; мир этот (мифологический мир) находится в становлении, и современная поэту эпоха может открыть ему лишь часть этого мира; так будет вплоть до той лежащей в неопределенной дали точке, когда мировой дух сам закончит им самим задуманную великую поэму и превратит в *одновременность* последовательную смену явлений нового мира» (Там же. С. 147–148). Шеллинг указывает в качестве примера таких поэтов, как Данте (создавшего свой миф из ужаса истории и материала существующей иерархии), Шекспира (создавшего миф из национальной истории и современных нравов), Сервантеса, Гёте как автора «Фауста». «Все это – вечные мифы», – говорит Шеллинг. Подобный взгляд был возрожден в XX в. «ритуально-мифологической» литературной критикой. Шеллинг готов искать возможности новой мифологии и символики даже в «высшей умозрительной физике» – позиция, которая в XX в. не кажется слишком странной.

Первый вариант философии мифа был разработан Шеллингом в 1801–1809 гг. и послужил фундаментом для его позднейших работ о мифе, в частности для «Философии мифологии и откровения», написанных после 1815 г., когда Шеллинг перешел от «философии тождеств» к «философии откровения», отказался от отождествления разума и бытия и установил на интеллектуальную интуицию. Философия мифологии теперь развивается им уже не в рамках чистой эстетики, а в сфере теософии и служит введением в собственно религиозную «философию откровения». Миф трактуется здесь как субстанциональное единство формальной, материальной, движущей и конечной причин (в терминах Аристотеля), снова подчеркивается его символическая природа и всячески выделяется его значение и необходимость с точки зрения человеческого сознания. Сама эта необходимость коренится во внеисторической сфере, ибо и сам миф первичен по отношению к истории. Мифологический процесс рассматривается в этой работе как теогонический, в ходе которого бог, или абсолют, исторически обнаруживается через человеческое сознание; так Шеллинг понимает путь от субъективного к объективному. В

политеистической мифологии усматривается известное историческое содержание, совпадающее с содержанием истинной религии и предшествующее самооткровению бога. Мы несколько подробнее остановились на концепции Шеллинга ввиду огромного влияния его взглядов и их актуальности для теоретических дискуссий о мифе в XX в., в частности в плане поэтики мифа.

Гегель, сделавший столь важный шаг по сравнению с Шеллингом в сторону глубокого и последовательного историзма (в рамках объективного идеализма), не создал своей теории мифа. В своем понимании мифа и его соотношения с искусством, при сравнительном анализе различных культурно-исторических типов мифологии, он в основном развивал идеи Шеллинга, причем с сильной перестановкой акцентов. Гегеля не столько занимал собственно мифологический символизм (он даже не отделял его столь строго от аллегоризма) как основа искусства, сколько сами исторические формы искусства: символическая на материале Древнего Востока, классическая на материале греко-римской Античности и романтическая – Средневековья. Между тем его блестящее определение сущности символической формы искусства как раз подходит для характеристики мифологии как идеологической и культурной формы, предшествующей искусству, или для культуры, ориентированной на тотальный символизм (включая сюда отчасти и Средневековье), в ее соотношении с искусством, проникнутым пафосом предметного овладения мира (начиная с Возрождения; аналогичные процессы в меньшем масштабе – и в Античности).

Необходимо оценить серьезность вклада в понимание мифологии, сделанного немецкой философией от Гердера до Гегеля (в основном с позиций объективного идеализма) еще до серьезного развертывания собственно научного изучения мифов. В этой связи стоит подчеркнуть, что позиция Маркса, в отличие от «позитивистов» второй половины XIX в., не только не зачеркивала их достижений, но прямо на них опиралась. Как известно, Маркс высоко ценил поэтическую ценность древних мифов, отмечал их бессознательно-художественный характер и значение как почвы и арсенала искусства, генетическую связь между своеобразием искусства и его мифологическими предпосылками; он видел определенную закономерность в том, что миф и героическая поэзия возникают на относительно низкой ступени развития и сохраняют значение эстетического образца для последующих поколений и что они не могут возродиться на фоне буржуазной «прозы». Как справедливо указывает известный немецкий литературовед-марксист Р. Вайман,<sup>10</sup> Маркс поддерживал взгляд Морица и Гриммов на народную фантастику и мысли Шеллинга о связи мифологии с детством человеческого рода (эти мысли Шеллинга, в свою очередь, очень близки Вико). К этому можно добавить, что Маркс, как и Гегель, считал миф и героическую поэзию необратимо утраченной ступенью, тогда как Шеллинг и романтики допускали возможность вечного мифотворчества (а Вико – циклическое возвращение). Но если для Гегеля дело сводится к переходу на высшую ступень саморазвития духа, то Маркс исходит из того, что мифология умирает вместе с наступлением действительного господства Человека над силами природы.

Мы не будем сколько-нибудь подробно рассматривать методы и результаты научного изучения мифов, которое, получив исходный импульс в романтическую эпоху, развернулось во второй половине XIX в., испытывая влияние позитивизма. Мы не можем долго задерживаться на теориях мифа до XX в., тем более что нас интересует в первую очередь не ход изучения мифологии, а самое ее понимание.

Во второй половине XIX в. противостояли друг другу в основном две магистральные школы изучения мифа. Первая из них, вдохновленная «Немецкой мифологией» Я. Гримма и не порвавшая полностью с романтическими традициями (А. Кун, В. Шварц, М. Мюллер, А.

<sup>10</sup> Weimann R. Literaturwissenschaft und Mythologie. Vorfragen einer methodologischen Kritik // Sinn und Form. Berlin, 1967. 2-те Heft (имеется русский перевод этой статьи в кн.: Вайман Р. История литературы и мифология. М., 1975. С. 260–302).

Де Губернатис, Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев и др.<sup>11</sup>), опиралась на успехи научного сравнительно-исторического индоевропейского языкознания и ориентировалась на реконструкции древнеиндоевропейской мифологии посредством этимологических сопоставлений в рамках индоевропейских языков. На основе этих штудий лидером школы Максом Мюллером была создана лингвистическая концепция возникновения мифов в результате «болезни языка»: первобытный человек, тот же древний ариец, обозначал отвлеченные понятия через конкретные признаки посредством метафорических эпитетов, а когда первоначальный смысл последних оказывался забыт или затемнен, то в силу этих семантических сдвигов и возникал миф. Такая постановка проблемы заставляет вспомнить Вико, но решение здесь прямо противоположное, ибо путь идет не от мифа к языку, а от языка к мифу. Вико был, в сущности, ближе к истине, что подтвердили впоследствии труды Потебни и др.

Сами боги представлялись Максу Мюллеру преимущественно солярными символами, тогда как Кун и Шварц видели в них образное обобщение метеорологических (грозовых) явлений. Затем на первый план выдвигались астральные и лунарные мифы, указывалось на роль животных в формировании мифов и т. д. (Впоследствии В. Маннгардт противопоставил гипотетически реконструируемой древнеиндоевропейской небесной мифологии связанную с современным фольклором так называемую «низшую мифологию», т. е. демонологию, и тем самым оказался уже на полпути к методам классической английской этнографии.) Таким образом, боги оказывались природными символами, но путь конструирования здесь был прямо противоположен шеллинговскому и исходил из сенсуалистических, а не метафизических представлений.

На Западе эту школу принято называть «натурической» (натуралистической), но у нас этот термин не прижился. В фольклористике ее иногда называют «мифологической», так как сторонники школы сводят сказочные и эпические сюжеты к мифологическим, к тем же солярным и грозовым символам, метеорологическим, солнечным, лунным циклам. Последнее обстоятельство указывает на неявное принятие концепции «пережитков», которая выдвигается на первый план соперничающей «антропологической школой».

Последующая история науки внесла в рассматриваемую проблематику очень серьезные коррективы: совершенно иной вид приняли сама индоевропеистика и методика этимологического анализа, обнаружилась ложность теории «болезни языка», объяснявшей генезис мифа ошибками и невольным обманом, обнажилась еще в XIX в. крайняя односторонность сведения мифов к небесным природным феноменам. Вместе с тем этот первый серьезный опыт использования языка для реконструкции мифов получил более продуктивное продолжение, а солярная, лунарная и тому подобная символика, особенно в плане природных циклов, оказалась одним из уровней сложного мифологического моделирования.

Антропологическая школа (Э. Тэйлор, Э. Лэнг и многие другие<sup>12</sup>) сложилась не в Германии, а в Англии и была результатом первых подлинно научных шагов не сравнительного языкознания, а сравнительной этнографии. Ее главным материалом был не индоевропейский круг, а архаические племена в сопоставлении с цивилизованным человечеством. Сопоставление это у Тэйлора – автора «Первобытной культуры» – исходило из постулата о единообразии человеческой психики и принципа прямолинейной культурной эволюции, ведущей к прогрессу: то, что

<sup>11</sup> Мюллер М. Сравнительная мифология // *Летописи русской литературы и древности*. М., 1963. Т. V; *Он же*. Наука о языке. Воронеж, 1868–1870. Вып. 1–2; Kuhn A. Herabkunft des Feuers und Göttertrank. Berlin, 1859; *Idem*. Entwicklungsstufen der Mythenbildung. Berlin, 1873; Gubernatis A. De. Zoological Mythology. London, 1872; Schwartz F. L. W. Der Ursprung der Mythologie. Berlin, 1860; Mannhardt W. Wald- und Feldkulte. Berlin, 1875–1877. Bd. 1–2; Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1–2; Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. 1–3.

<sup>12</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939; Лэнг Э. Мифология. М., 1901; Lang A. Myth, Ritual and Religion. London, 1887. Vol. 1–2. О борьбе Лэнга и «антропологов» со школой М. Мюллера см.: Dorson R. M. The Eclipse of Solar Mythology // *Journal of American Folklore* (далее – JAF). 1955. № 68. P. 393–416.

у «первобытных» народов было живой мыслью или обычаем, могло у более цивилизованных сохраняться в виде «пережитка», что лишней раз подчеркивало исконное единство человечества и единый тип мышления, который Тэйлор считал строго рациональным, но ограниченным тем или иным историческим опытом. Возникновение мифологии и религии Тэйлор относил к гораздо более раннему, чем предполагал Мюллер, собственно первобытному состоянию и возводил не к «натурализму», а к анимизму, т. е. представлению о душе, возникшему, однако, в результате чисто рациональных наблюдений и размышлений «дикаря» по поводу смерти, болезни, снов (вариант этой теории – концепция духов у Г. Спенсера<sup>13</sup>). Именно чисто рациональным, логическим путем первобытный человек, по мнению Тэйлора, и строил мифологию, ища ответа на возникавшие у него вопросы по поводу непонятных явлений.

Э. Лэнг, много писавший о мифологии и активно боровшийся с Мюллером с позиций антропологической школы, в отличие от Тэйлора, видел в образах культурных героев и других архаических мифологических персонажей зародыш монотеизма. Тэйлор был резко враждебен романтическим традициям, ему гораздо ближе были просветительский рационализм и английский эмпиризм.

Решающее влияние на Тэйлора имели О. Конт и другие идеологи позитивизма. Антропологическая школа сыграла огромную роль в мировой науке и имела большое влияние в сфере разнообразных этнологических исследований, но понимание ею мифологии было достаточно ограниченным как в силу прямолинейного эволюционизма и недооценки качественной специфики социальной психологии, так и из-за отождествления мифологии со своего рода рациональной «первобытной наукой» и непризнания в ней хотя бы своеобразного поэтического содержания. С развитием культуры мифология, таким образом, как бы полностью лишалась сколько-нибудь самостоятельного значения, сводилась к ошибкам и пережиткам, к только лишь наивному, донаучному способу объяснения окружающего мира.

Следует отметить, что в этом смысле противоположность антропологической и натуралистической школ не столь кардинальна, поскольку и Мюллер видит корни мифологии в логической ошибке, а в фольклоре находит не столько ее поэтическое развитие, сколько пережитки. Не забудем, что эти школы, в сущности, впервые всерьез ставят мифологию на строго научную почву. Это создавало в свое время впечатление исчерпывающего объяснения мифа, которое было одновременно и его полным развенчанием.

---

<sup>13</sup> *Spencer H. Principles of Psychology. London, 1855.*

## «Ремифологизация» в философии и культурологии

В Германии романтические традиции на протяжении всего XIX в. сохранялись в подспудной форме (см., например, сочетание романтизма и социологии у швейцарского немца Бахофена), и ранние проявления осознания кризиса буржуазной культуры Запада привели здесь к известной гальванизации апологетики мифа на этой новой – именно трагически кризисной – основе, причем сначала не в научной, а в художественно-философской сфере. Мы имеем в виду прежде всего Вагнера (о котором речь еще впереди) и Ницше, испытавших сильное влияние Шопенгауэра. Ницше многим обязан Вагнеру, конечно не столько его эпигонски-романтической эстетике, сколько его художественному творчеству. Вагнер был для Ницше идеалом художника, хотя он его впоследствии критиковал за «театральность», социальную демагогию и поворот к собственно христианским идеалам.

К идеям Шиллера и немецких романтиков, Шопенгауэра и особенно Вагнера, восходит книга Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872),<sup>14</sup> в которой за эстетизированным и уравновешенным «аполлоновским» началом греческой мифологии и драмы (таким европейская культурная традиция, включая романтика Шеллинга, приняла и использовала греческий миф) оказывается скрытой природная, инстинктивно-жизненная, неуравновешенная, демоническая, даже дорелигиозная ритуально-мифологическая архаика дионисийства и древнего титанизма. В греческой трагедии Ницше видит синтез аполлонизма и дионисийства, поскольку ритуальная экстазическая музыкальность дионисийства, согласно его концепции, находит в греческой трагедии разрешение в пластических, изобразительных образах аполлонизма. Этот взгляд объективно уравнивает античную мифологию с мифологией первобытной и выдвигает значение ритуалов как для самой мифологии, так и для происхождения художественных видов и жанров, предвосхищая тем самым характерные тенденции модернистской трактовки мифов. Не менее знаменательно в этом плане сближение им мифологии и инстинктивного, иррационального, хаотического начала в противовес размеренной и рассудочной гармонии. Проблемы мифа многократно всплывают в сложном и противоречивом творчестве Ницше. Как известно, Ницше упрекает Сократа и «сократизм» в разрушении скептическим рационализмом античного мифологического мировоззрения, что в конце концов способствовало гибели античной культуры, так как лишило ее природной творческой силы. Предмодернистский характер имеет и ницшевское противопоставление мифа истории, его концепция становления мира как вечного возвращения одного и того же, представление о чистой иллюзорности философских и логических категорий, которые Ницше считает субъективными, противопоставление воли к познанию и утраченного мифа, наконец, обращение к мифотворчеству как необходимому средству обновления культуры и человека.

Известно, что на авторитет Вагнера и Ницше ссылались теоретики немецкого фашизма для обоснования попыток искусственного возрождения древнегерманского язычества и создания политического и расового нацистского мифа. На Вагнера и Ницше, однако, опирались не только нацисты, но и многие другие, в том числе либеральные идеологи; их влияние испытал целый ряд писателей, принадлежавших к различным политическим лагерям. Несомненно, оба они предвосхитили некоторые важные аспекты мифологизма XX в.

Мы знаем, что Ницше был крупнейшим представителем так называемой «философии жизни», резко противопоставившей себя рационалистическому духу большинства философских течений XIX в. «Философия жизни» во всех вариантах, как правило, тяготеет к апологетике мифа. Например, один из ее наиболее крайних представителей, Л. Клагес,<sup>15</sup> проти-

---

<sup>14</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1912. Т. 2.

<sup>15</sup> Klages L. Von Kosmogonischen Eros. 5 Aufl. Stuttgart, 1951.

вопоставлял мифологическую фантазию, в том числе и как важнейший предмет философии, национальному познанию, якобы подавившему душу и космическую жизнь. Из чего-то близкого к мифологическому прафеномену исходит в своей теории культуры Шпенглер, предложивший модернистскую редакцию виконианского циклизма (циклизм Шпенглера и Тойнби оказал известное влияние на этнологию).

Очень характерно восприятие мифологии таким влиятельным, в рамках модернистской культуры, мыслителем, как Бергсон,<sup>16</sup> который также является представителем «философии жизни». По его мнению, главная и полезная цель мифотворческого воображения заключается в том, что оно противостоит стремлению интеллекта разорвать общественную связность в интересах личной инициативы и свободы. Мифология и религия, согласно Бергсону, являются оборонительной реакцией природы против разлагающей силы интеллекта, в частности против интеллектуального представления о неизбежности смерти. Он считал, что мифы имеют позитивную биологическую функцию в поддержании жизни и предупреждении эксцессов интеллекта, угрожающих обществу и индивиду.

Проблема мифа небезразлична для экзистенциализма, который в какой-то степени был наследником «философии жизни». Концепция вечного повторения в трагически заостренной форме трактована в «Мифе о Сизифе» Камю.<sup>17</sup> Элементы позитивного отношения к мифу имеются у Хайдеггера,<sup>18</sup> идеализирующего досократическое сознание.

Следует отметить, что хотя в философии «ремифологизация» поначалу увязывалась с выдвиганием на первый план иррационального начала в мифе, но дальнейшая история «ремифологизации» и общий ее итог никак не сводятся ни к иррационализму, ни к идеологическому консерватизму.

Не без влияния Ницше и Бергсона (а также Прудона и Ренана) к апологетике политического, притом «революционного», мифотворчества пришел теоретик анархо-синдикализма Жорж Сорель («Размышления о насилии», 1906<sup>19</sup>). На Западе его иногда называют неомарксистом, но политические взгляды Сореля ближе всего к «ревизионизму» Бернштейна, от которого он позаимствовал тезис о приоритете революционного процесса над конечной целью. Сорель был сторонником всеобщей стачки, долженствующей сотрясти капиталистический мир; но главным он считал не реальный переворот, который может и не произойти, а пробуждение волевых эмоциональных сил у отдельных индивидов и объединение массы под влиянием мифа всеобщей стачки – этого смутного, но впечатляющего образа исторического катаклизма и последующих коренных изменений в мире. Революционный миф для него – не практическая политическая программа и даже не утопия, рассудочно калькулирующая будущее социалистическое устройство, а именно плод воображения и воли, который имеет те же корни, что и любая религия, поддерживающая определенный моральный тонус и жизнестойкость масс. Разрабатывая свою «революционную» мифологию, Сорель изучал переломные моменты в истории и прагматическую функцию политических мифов в истории Великой французской революции и Наполеоновских войн. Очень существенно не только позитивное отношение Сореля (так же как и Вагнера, Ницше и Бергсона) к мифу, как к таковому, но и трактовка им мифа как живого идеологического явления современности, что весьма характерно для восприятия мифа на Западе в XX в. Политическое мифотворчество – один из аспектов мифологического «возрождения».

Начиная с 10-х годов XX в. «ремифологизация», «возрождение» мифа становится бурным процессом, захватывающим различные стороны европейской культуры. Основными зве-

<sup>16</sup> Bergson H. Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1932.

<sup>17</sup> Camus A. Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde. Paris, 1942.

<sup>18</sup> О Хайдеггере см.: Гайденок П. П. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963.

<sup>19</sup> Sorel G. Réflexions sur la violence. Paris, 1906.

нями этого процесса является не собственно апологетика мифа, в которой еще можно усмотреть его своеобразную романтизацию в противовес буржуазной «прозе», а, во-первых, признание мифа вечно живым началом, выполняющим практическую функцию и в современном обществе, во-вторых, выделение в самом мифе его связи с ритуалом и концепции вечного повторения и особенно, в-третьих, максимальное сближение или даже отождествление мифа и ритуала с идеологией и психологией, а также с искусством. Нарушающая принцип историзма интерпретация современной идеологии, в частности политической идеологии, как мифа не обязательно апологетична, как у Сореля. Она может иногда выглядеть и как разоблачение социальной демагогии (например, социальной демагогии нацизма или современной буржуазной так называемой «массовой культуры» и т. д.). Возможность говорить о политических мифах допускалась и Э. Кассирером, и Т. Манном (мечтавшим ответить мифом на нацистское мифотворчество), о политических мифах писали, кроме Сореля, также и многие другие – Р. Нибур, Р. Барт, Х. Хэтфилд, Дж. Маркус, М. Элиаде, А. Сови и т. д.<sup>20</sup> Близкий экзистенциализму М. Элиаде, в основном изучавший традиционные мифы (см. о нем ниже), пытался трактовать и современный социализм в качестве нового эсхатологического мифа, которому он противопоставлял классические древние мифы с их неприятием «историзма».

Французский структуралист Р. Барт в книге «Мифологии» (1957) объясняет рождение политических мифов с помощью теории о том, что миф превращает историю в идеологию. Особенно опасными считает Барт мифы «справа»: так как буржуазия не хочет быть «названа», она деполитизируется с помощью мифов. Знаменательно, что Барт считает современность привилегированным полем для мифологизирования (подробнее о Барте см. в разделе, посвященном структурализму). Современный французский социолог А. Сови в книге «Мифологии нашего времени» (1965) включает в круг разоблачаемых им мифов и традиционные универсальные мотивы («золотой век» и «доброе старое время», вечное возвращение к прошлому, «обетованная земля» и «рог изобилия», предопределение судьбы), и политические «мифы» фашизма и буржуазной демократии, и социальную демагогию партий и государств, и «мифы» массового общественного мнения, и своекорыстные предрассудки отдельных групп и лиц. Всякое суждение, возникающее независимо от опыта и не совпадающее с результатами научной проверки, трактуется Сови как «миф». Позиция Сови на первый взгляд достаточно близка просветительскому разоблачению предрассудков в вольтеровском вкусе, но есть существенная разница – для Сови эти предрассудки не принадлежат прошлому и не могут полностью исчезнуть при свете разума, они снова и снова порождаются социальной психологией.

Мы лишь вскользь затрагиваем вопрос о политических мифах, чтобы дать представление о фоне, на котором развивалась этнологическая и литературоведческая мысль.

В современной социологии термин «миф» употребляется с различными оценками и в различных смыслах, что ведет к неоправданному расширению и модернизации его значения. Как справедливо указывается в одной статье (У. Дугласа<sup>21</sup>), «миф» в XX в. стал употребляться в таких смыслах, как: иллюзия, ложь, лживая пропаганда, поверье, вера, условность или представление ценности в фантастической форме, сакрализованное и догматическое выражение социальных обычаев и ценностей. Дуглас отмечает, что миф стал больше полемическим, чем аналитическим термином и что его полемическое употребление исходит из противопоставления традиции и беспорядка, поэзии и науки, символа и утверждения, обычного и оригинального, конкретного и абстрактного, порядка и хаоса, интенсивности и экстенсивности, структуры и текстуры, мифа и логоса.

<sup>20</sup> Niebuhr R. Faith and History. New York, 1948; Barthes R. Mythologies. Paris, 1957; Hatfield H. The Myth of Nazism // Myth and Mythmaking (далее – ММ) / Ed. by Henry A. Murray. New York, 1960. P. 199–220; Marcus J. T. The World Impact of the West. The Mystique and the Sense of Participation in History // Ibid. P. 221–239; Eliade M. Aspects de mythe. Paris, 1963; Sauvy A. La mythologie de notre temps. Paris, 1965.

<sup>21</sup> Douglas W. W. The Meanings of «Myth» in Modern Criticism // Modern Philology. 1953. Vol. 50, № 4. P. 232–242.

Следует признать, что при всей разноречивости в определении мифологии миф стал одним из центральных понятий социологии и теории культуры в XX в. При этом благодаря популярности психоанализа сама социология сильно «психологизировалась». В юнгианской «аналитической психологии» миф в качестве «архетипа» стал синонимом коллективного подсознания. В философском плане поворот к мифу начался почти независимо от новых веяний в самой этнологии и связан с общими историческими и идеологическими сдвигами в западно-европейской культуре в конце XIX – начале XX в.

Однако постепенно совершился переворот и в этнологическом изучении самих древних мифов. Мы собираемся охарактеризовать некоторые основные моменты той своеобразной революции в интерпретации сущности мифа (мы все время имеем в виду не столько методы изучения, сколько способы понимания), которая, несомненно, произошла в научной этнологии XX в. и способствовала, в частности, появлению ритуально-мифологических подходов в литературоведении.

Как уже отмечалось, этнология нашего столетия складывалась в определенной идеологической атмосфере, способствовавшей антиэволюционистским и в какой-то мере иррационалистическим тенденциям. Но помимо той или иной идеологической окраски мы безусловно имеем дело и со значительными научными открытиями, сделанными часто вопреки многим философским заблуждениям. Сама значительность открытых аспектов в интерпретации мифа способствовала широкой экспансии новых концепций за пределы сферы их рационального применения. При всех противоречиях и односторонних преувеличениях этнология XX в. сильно углубила понимание мифологии, и мы должны учесть эти достижения, не отказываясь от критики однобоких теорий.

Если классическая этнография XIX в. видела в мифах преимущественно наивный до- (или анти)научный способ объяснения окружающего мира ради удовлетворения «любопытства» дикаря, подавленного грозными силами природы и располагающего весьма ограниченным опытом, то новые подходы к мифу (повторяю, во многом односторонние, но подчас более глубокие) были намечены в начале XX в. Боасом, Фрэзером и Дюркгеймом и получили законченное выражение в ритуалистическом функционализме Малиновского, в теории прелогизма первобытных «коллективных представлений» Леви-Брюля, в логическом «символизме» Кассирера, психологическом «символизме» Юнга, в «структурном» анализе Леви-Стросса. К этим именам можно добавить и многие другие – Маретта, Фиркандта, Шмидта, Прейса, Радина, Ензена, Кэмпбелла, Элиаде, Дюмезиля, Гусдорфа, а также пережившего сложную идейно-научную эволюцию советского мифолога Лосева. Называя эти имена, мы пока имеем в виду интерпретации первобытной мифологии, а не соотношение мифа и литературы.

Франц Боас – отец американской этнологии XX в. – в своих исследованиях наметил многие тенденции, которые затем получили принципиальное развитие. Ф. Боас отказался от глобального эволюционизма, восходившего в американской этнографии к Генри Моргану, и разработал методiku изучения отдельных этнокультурных ареалов и диффузии составляющих его элементов. Очень существенны его воззрения на мифологию и первобытное мышление.<sup>22</sup>

Логическую недостаточность первобытного мышления Боас, в противоположность Тэйлору, объяснял характером традиционных идей, с которыми ассоциируется всякое новое восприятие, – механизм в принципе такой же, как у представителя современной европейской цивилизации. При этом ассоциации первобытного ума гетерогенны, эмоциональны, символичны; животные представляются на антропоморфный лад; то, что мы воспринимаем как атрибуты, мысль аборигенов трактуется в качестве самостоятельных объектов, имеющих неза-

<sup>22</sup> Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926; *Boas F. General Anthropology*. Washington, 1938 (глава «Mythology and Folklore»); *Idem. Psychological Problems in Anthropology // American Journal of Psychology*. 1910. Vol. XXI. P. 371–384; *Idem. Comparative Study of Tsimshian Mythology // 31 Annual Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institution 1909–1910*. Washington, 1916.

висимую реальность; она дает совершенно иную разграничительную линию между людьми и животными и вообще порождает иные классификации. Боас еще не отвергает объяснительную функцию мифа, но считает, что мифологические представления, обычаи и ритуалы очень часто складываются в результате бессознательного, автоматизированного процесса. Он признает компенсаторное начало в мифе, которое взаимодействует с материалом житейского опыта, и считает специфичным для мифа отнесение действия к мифическому времени.

## Ритуализм и функционализм

Мысль о приоритете ритуала над мифом упорно высказывалась еще известным семитологом и религиоведом У. Робертсоном-Смитом, но основателем ритуализма XX в., безусловно, является опиравшийся на него Фрэзер, изучивший обширный класс мифов культового происхождения, тесно связанных с календарными циклами.<sup>23</sup> Джеймс Джордж Фрэзер вышел из английской антропологической школы Тэйлора и Лэнга и, собственно, придерживался теории пережитков. Он, правда, внес серьезные коррективы в тэйлоровскую теорию анимизма, противопоставив анимизму магию, соответствующую более древней ступени человеческого мышления и ориентированную не на персонифицированных духов, а на безличные силы.

Саму магию Фрэзер объяснял ассоциациями по сходству (гомеопатическая, т. е. подражательная, магия) и по смежности (контагиозная, т. е. заразительная, магия) и трактовал ее совершенно в духе XIX в. как наивное заблуждение первобытного человека. Жертвоприношения, тотемизм и календарные культы Фрэзер почти целиком выводил из магии. Правда, он считал нужным отметить позитивное значение магии для укрепления власти, брака и собственности, для поддержания общественного порядка. Эта мысль Фрэзера, выраженная столь рационалистически и прямолинейно, предвосхищает более глубокую постановку вопроса о позитивной ценности мифов у других авторов, особенно у Б. Малиновского. Кроме того, миф для Фрэзера, в отличие от Тэйлора, все больше выступал не в качестве сознательной попытки объяснения окружающего мира, а просто как слепок отмирающего обряда. Исследование магии как действенного начала (в противоположность анимизму) толкало Фрэзера к ритуализму, что, в свою очередь, вело к недооценке познавательного, содержательного аспекта мифологии.

Фрэзер оказал большое влияние на науку о мифе не только тезисом о приоритете ритуала над мифом, но в гораздо большей степени своими исследованиями (собранными главным образом в «Золотой ветви») мифов и аграрных календарных культов «умирающих» и «воскресающих» (точнее – возрождающихся, возвращающихся) богов, представляющих архаические параллели к сюжету Нового Завета и христианской мистериальной обрядности. Особый интерес представляет открытая Фрэзером мифологема, точнее, «ритуалема» периодически умерщвляемого и замещаемого царя-колдуна, магически ответственного за урожай и племенное благополучие. В русле этой концепции Фрэзер трактует римского жреца святилища Дианы как царя-колдуна, который с мечом в руке защищает свою жизнь от любого пришельца (потенциального преемника), сорвавшего ветвь Аризии, отождествленную Фрэзером с золотой ветвью Энея. Фрэзер реконструировал данную мифологему с помощью этнографических фактов различного происхождения (убийство царей у шиллуков, институт «заместителей» во время военной опасности в некоторых месопотамских царствах, ритуальное унижение царя во время вавилонского новогоднего праздника, довольно смутные рассказы об убийстве царей в различных архаических обществах). Фрэзеровская мифологема была подхвачена и детально разработана ритуалистами (итоги см. в книге М. Хокарта о формах посвящения в царский сан;<sup>24</sup> впрочем, Хокарт, в отличие от своих предшественников, анализирует каждую традицию в отдельности, у него имеются и элементы структурного подхода).

Обновление царского сана (с царем – «калифом на час» и «козлом отпущения») воспринимается Фрэзером и его последователями на фоне ритуалов умирающих и воскресающих богов, священной свадьбы и более архаических ритуалов посвящения (инициации). Описанные Фрэзером мифы и обряды привлекли внимание не только этнографов, но и писателей

<sup>23</sup> Frazer J. Golden Bough. 3 ed. London, 1907–1915. Vol. I–XII; сокращенный русский перевод: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1928. Т. 1–4.

<sup>24</sup> Hocart M. Kingship. Oxford, 1927.

благодаря драматической проблематике человеческого страдания как пути к смерти и обновлению, параллелизму между жизнью человека и природы и цикличности, соответствующей представлению о вечном круговороте в природе и человеческом существовании. Научное творчество Фрэзера послужило отправной точкой для распространения ритуалистической доктрины.

Известное значение имели также работы французского этнолога и фольклориста А. ван Геннепа, автора книг «Мифы и легенды Австралии» (1906), «Переходные обряды» (1909)<sup>25</sup> и др. Он, как и Фрэзер, был воспитанником английской антропологической школы, но в отличие от Фрэзера активно выступил против ее эволюционизма. Особо существенны исследования ван Геннепа об обрядах, сопровождающих переходные моменты в жизни человека (рождение, достижение биологической и социальной зрелости, брак и т. п., вплоть до похорон) и природы (календарные циклы).

Непосредственно от Фрэзера идет так называемая «кембриджская школа» классической филологии, к каковой принадлежали Джейн Харрисон, Ф. М. Корнфорд, А. Б. Кук, Гилберт Мэррей<sup>26</sup> (последний фактически работал не в Кембридже, а в Оксфорде) и некоторые другие, исходившие в своих исследованиях из безусловного приоритета ритуала над мифом и видевшие в ритуалах важнейший источник развития мифологии, религии, философии, искусства Древнего мира. Кембриджская группа была проводником этнологизации и ритуализации в разработке проблемы генезиса различных форм культуры, включая литературу.

В «Пролегоменах к изучению греческой религии» (1903) Дж. Харрисон предложила трактовать мифического Минотавра как критского царя в ритуальной маске быка, а в «Фемиде» (1912) выделила ритуального хтонического демона как важнейший элемент греческой мифологии. Харрисон трактует при этом миф как словесное соответствие (*legomen*) обрядовому акту (*dromenon*) и, исходя из тех же принципов, объясняет происхождение греческой пластики, а Г. Мэррей ищет ритуальные корни для важнейших персонажей греческого эпоса и для греческой трагедии (последнее – с достаточным основанием). Аналогичное исследование ритуальных корней аттической комедии было произведено Корнфордом. В другой работе («От религии к философии», 1912) Корнфорд возводит к ритуальным образцам греческую философскую мысль.

В 30-х и 40-х годах ритуалистическая школа заняла доминирующую позицию, совершив экспансию из сферы классической филологии в область изучения древневосточной культуры, общей теории эпоса, различных разделов религиоведения и искусствоведения. Первичность ритуала в древневосточной культуре доказывалась в сборниках статей, изданных С. Х. Хуком, – «Миф и ритуал» (1933) и «Лабиринт» (1935), а также Х. Гэстером («Феспия», 1950),<sup>27</sup> выдвинувшим концепцию ритуальных основ всей священной литературы Древнего Востока. Этот взгляд в значительной мере удерживается и в более поздней фундаментальной монографии Э. О. Джеймса «Миф и ритуал на древнем Ближнем Востоке» (1958).<sup>28</sup>

Далекоидущие теоретические обобщения на основе ритуалистического неомифологизма были предложены уже в 30-е и 40-е годы лордом Рэгланом и С. Э. Хайманом. Рэглан<sup>29</sup> считает все мифы ритуальными текстами, а мифы, оторванные от ритуала, – сказками и легендами.

<sup>25</sup> *Gennep A. van. Mythes et legendes d'Australie. Paris, 1906; Idem. Les mythes de passage. Paris, 1909.*

<sup>26</sup> *Harrison J. E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge, 1903; Eadem. Themis. Cambridge, 1912; Eadem. Ancient Art and Ritual. Cambridge, 1913; Cook A. B. Zeus. Cambridge, 1914–1940; Anthropology and the Classics / Ed. by R. B. Marett. Oxford, 1907; Murray G. The Rise of the Greek Epic. Oxford, 1907; Idem. Euripides and his Age. Oxford, 1913; Cornford F. M. From Religion to Philosophy. London, 1913; Idem. The Origin of Attic Comedy. London, 1914.*

<sup>27</sup> *Hook C. H. Myth and Ritual. Oxford, 1933; The Labyrinth / Ed. by C. H. Hook. London, 1935; Gaster T. H. Thespis. Ritual Myth and Drama in the Ancient Near East. New York, 1950 (ср.: Hocart M. Kingship).*

<sup>28</sup> *James E. O. Myth and Ritual in the Ancient Near East. An Archeological and Documentary Study. London, 1958.*

<sup>29</sup> *Raglan F. R. S. The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama. London, 1936; Idem. The Origins of Religions. London, 1949; Idem. Myth and Ritual // JAF. 1955. Vol. 68. P. 454–461.*

Древнейшим и универсальным типом ритуала Рэглан считает описанное Фрэзером, Хуком, Хокартом ритуальное календарное умерщвление и замещение царя-жреца. Подобный ритуальный тип возник, по его мнению, еще в неолите на территории Ближнего Востока и включал символическое уничтожение старого мира водой (потоп) и огнем, шутивную имитацию битвы и убийства священного царя, его расчленение и собирание нового мира из его членов, создание из глины или крови жертвы человеческих предков (брата – сестры), их оживление и священную свадьбу. Даже исторические предания, прикрепленные к реальным лицам (например, к Фоме Бекету), Рэглан трактует как миф, иллюстрирующий ритуально повторяющиеся события. Рэглан исходит из миграции и диффузии ритуалов и сопровождающих их мифов (что созвучно антиэволюционизму в противоположность Фрэзеру), но вместе с тем настаивает на ритуалистической основе любых фольклорных и литературных жанров.

Крайние преувеличения Рэглана вызвали резкие возражения даже у некоторых сторонников ритуалистической концепции, например у Яна де Фриса, обвинившего Рэглана в дилетантизме.<sup>30</sup>

С. Э. Хайман<sup>31</sup> идет в русле Фрэзера и Дж. Харрисон. Первоначальными мифами Хайман считает мифы о богах (образы которых аккумулируют коллективные эмоции в дюркгеймовском смысле – см. ниже), а этиологические мифы он рассматривает как вторичное образование. Вслед за Харрисон Хайман считает ритуал и миф двумя обязательными частями единого целого, имеющего в основе драматическую структуру. Для Хаймана мифолого-ритуальный образец есть не только источник генезиса поэтической, а отчасти и ученой традиции, но также синоним структуры. Хайман ставит и вопрос о сочетаемости ритуализма с другими научными концепциями и теориями, вплоть до дарвинизма. По его мнению, только два подхода к мифологии совершенно несовместимы с ритуализмом: это предположение о том, что основу мифа составляют реальные исторические лица и события (эвгемеризм), а также теория мифа как средства, удовлетворяющего жажду познания.

Ритуализм оказал прямое или косвенное влияние и на многих других авторов, о чем еще речь будет идти впереди, в связи с ритуально-мифологическим подходом к литературе. В своем месте мы дадим и краткую характеристику известного современного мифолога М. Элиаде, который не придерживался тезиса о приоритете ритуала над мифом в чисто генетическом плане, но разработал теорию вечного возвращения в мифе, рассматривая миф исключительно сквозь призму его роли в обряде и в зависимости от типов обряда.

За последние три десятилетия появился целый ряд работ, критически оценивающих крайности ритуализма. Таковы, например, выступления американских этнологов К. Клакхона, У. Баскома, Дж. Гринвея, Кёрка и особенно Дж. Фонтенроуза, а в совсем недавнее время – широко известного французского ученого К. Леви-Стросса.<sup>32</sup>

Критика Фонтенроуза направлена на развенчание исходной для ритуалистов фрэзеровской мифологемы «Золотой ветви». Эта критика хорошо аргументирована, но не лишена и известной односторонности. Фонтенроуз показывает, что концепция периодического умерщвления царей-жрецов и ритуального обновления царского сана (по аналогии с умирающими и воскресающими богами) основана на гетерогенном материале, что она сконструирована из отдельных этнографических фрагментов, взятых из разных культур, и нигде не зафиксиро-

<sup>30</sup> *Vries J. de. Das Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos // Folklore Fellows Communications (далее – FFC). Helsinki, 1954. № 50.*

<sup>31</sup> *Hyman S. E. The Ritual View of Myth and the Mythic // JAF. 1955. Vol. 68. P. 462–472; Idem. The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer and Freud as Imaginative Writers. New York, 1962.*

<sup>32</sup> *Bascom W. The Myth-ritual Theory // JAF. 1957. Vol. 70. P. 103–114; Greenway J. Literature among the Primitives. Hatboro, 1964; Kluckhohn C. Myth and Ritual: a General Theory // Myth and Literature (далее – ML). Lincoln, 1966. P. 3–44; Fontenrose J. The Ritual Theory of Myth (Folklore Studies, 18). Berkeley; Los Angeles, 1966; Kirk G. S. Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Berkeley; Los Angeles, 1970; Lévi-Strauss C. L'homme nu (Mythologiques, IV). Paris, 1971.*

вана целиком, во всех своих основных элементах. Фонтенроуз при этом не только ставит под сомнение универсальность распространения и стандартность формы ритуала обновления царского сана, но, в сущности, полностью отрицает этот интересный этнографический феномен, для подкрепления которого периодически появляются и новые интересные данные, вплоть до наблюдений над формами смены вожаков у приматов.<sup>33</sup> Вместе с тем он несомненно прав, когда указывает на первобытные ритуалы, иллюстрирующие мифы, на множество древних драматических форм (мистерии, греческие трагедии, японский театр Но и др.), черпающих свой материал из мифов, на то, что ритуалисты фактически не сопоставляли конкретных мифов с конкретными ритуалами и пришли ко многим положениям своей теории чисто умозрительным путем. Он также справедливо обвиняет ритуалистов в том, что они объединяют воедино ритуальные формулы, мифы, верования, сказки, литературные образы и общественные идеалы, игнорируя необходимую дифференциацию жанров, и недооценивают повествовательный аспект в мифологии (на последнее обстоятельство указывает и У. Баском).

Клод Леви-Стросс вообще настаивает на вторичности ритуала, стремящегося в противовес мифу имитировать непрерывность жизненного потока.

Вопрос о приоритете в отношениях мифа и ритуала аналогичен проблеме соотношения курицы и яйца, о которых трудно сказать, кто кому предшествует. Синкретическая связь и близость обрядов и мифов в первобытной культуре несомненна, но даже в самых архаических обществах имеются многочисленные мифы, генетически несводимые к ритуалам, и наоборот, во время обрядовых празднеств широко инсценируются мифы. Например, у центральноавстралийских племен во время обрядов инициации перед новичками театрализируются мифы о странствиях тотемических предков, причем эти мифы имеют свое сакральное ядро, невозводимое к ритуалу, – это сами священные маршруты странствий. Обрядовая пантомима в соответствии со спецификой театрально-танцевального искусства направлена прежде всего на подражание повадкам зверя-тотема, а сопутствующее пение имеет величальный характер. В этой связи большой интерес представляют исследования современного австралийского этнографа Э. Станнера, показавшего в своей монографии «О религии аборигенов»,<sup>34</sup> что у североавстралийских племен имеются как строго эквивалентные друг другу мифы и обряды, так и обряды, не связанные с мифами, и мифы, не соотношенные с обрядами и от них не происходящие, что не мешает мифам и обрядам иметь в принципе сходную структуру. По данным В. Мэтью и К. Клакхона, отношения между мифами и обрядами у индейцев – пуэбло и навахо также очень сложны и разнообразны: символика мифов и символика обрядов не полностью перекрывают друг друга, имеются мифы явно не обрядового происхождения. Вместе с тем в гораздо менее архаических культурах, например в раннеклассовых аграрных обществах Средиземноморья, Индии, Китая и доколумбовой Америки, имеется множество календарных и других мифов явно культового происхождения, наподобие обследованных Фрэзером. Правда, и мифология древнего Средиземноморья несколько упрощается и схематизируется ритуалистами, не учитывающими, например, что шумерский Думузи – прообраз аккадского Таммуза, – в отличие от последнего, не воскресает (во всяком случае, этот мотив отсутствует в сохранившихся текстах) и является богом не земледельческим, а скотоводческим или что нет прямых сведений об умерщвлении царей на Ближнем Востоке и т. п., хотя есть данные об умерщвлении субститутов у хеттов и ассирийцев.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Wilson M. *Rituals of Kingship among the Nyakyusa*. London, 1957; *Eadem*. *Divine Kings and the Breath of Man*. Cambridge, 1959; *Eadem*. *Communal Rituals of the Nyakyusa*. London, 1959. Ср. также: McKenny M. G. *The Social Structure of the Nyakyusa // Africa*. 1973. Vol. 43. № 2.

<sup>34</sup> Stanner W. E. H. *On Aboriginal Religion (Oceania Monographs, 11)*. Sidney, 1966.

<sup>35</sup> См.: Kümmel H. M. *Ersatzritual für den hethitischen König (Studien zu Bogazköy-Texten. Heft 3)*. Wiesbaden, 1967; ср. также более раннюю обзорную статью: Bernhardt K.-H. *Kult und König im Altertum der Vorderen Orients // Altertum*. 1959. Bd. 5. Heft 2. S. 72.

Тезис о примате ритуала над мифом и об обязательном происхождении мифа из ритуала недоказуем и в общем виде неоснователен, несмотря на убедительно показанную швейцарским психологом Ж. Пиаже роль сенсомоторного ядра интеллекта или на справедливое указание французского психолога-марксиста А. Валлона о значении действия в подготовке мышления. Ритуализм, как уже отмечено выше, неизбежно ведет к недооценке интеллектуального, познавательного значения мифа. Это становится особенно ясно, когда ритуализм распространяется кембриджской группой на генезис всех форм культуры, включая философию.

Миф – не действие, обросшее словом, и не рефлекс обряда. Другое дело, что миф и обряд в первобытных и древних культурах в принципе составляют известное единство (мировоззренческое, функциональное, структурное), что в обрядах воспроизводятся мифические события сакрального прошлого, что в системе первобытной культуры миф и обряд составляют два ее аспекта – словесный и действенный, «теоретический» и «практический». Подобное понимание внутреннего единства мифа и обряда, их живой связи, а также общей практической функции было открыто Брониславом Малиновским.

Малиновский – английский этнограф (из австрийских поляков, попавших в плен в начале Первой мировой войны), положивший начало так называемой функциональной школе в этнологии. Следует признать, что именно он, а не Фрэзер был подлинным новатором в вопросе о соотношении мифа и ритуала и, шире, в вопросе о роли и месте мифов в культуре. Функционализм Малиновского противостоит классической английской антропологической школе (включая сюда в известной мере и Фрэзера) своей основной установкой на изучение мифов в живом культурном контексте «примитивных» экзотических племен, а не в сравнительно-эволюционном плане, когда собственно этнографические полевые исследования должны лишь подтвердить пережиточный характер некоторых обычаев и мифологических сюжетов в античном мире или в современном фольклоре народов Европы. Такая установка сама по себе еще не была новой точкой зрения, но облегчила ее возникновение.

Полевые исследования Малиновского среди папуасов островов Тробриан в Океании (и в некоторых других местах) были обобщены в его знаменитой книге «Миф в первобытной психологии» (1926).<sup>36</sup> Малиновский показывает, что миф в архаических обществах, т. е. там, где он еще не стал «пережитком», имеет не теоретическое значение и не является средством научного или донаучного познания человеком окружающего мира, а выполняет чисто практические функции, поддерживая традиции и непрерывность племенной культуры за счет обращения к сверхъестественной реальности доисторических событий. Миф кодифицирует мысль, укрепляет мораль, предлагает определенные правила поведения и санкционирует обряды, рационализирует и оправдывает социальные установления. Малиновский оценивает миф со стороны его прагматической функции как инструмент разрешения критических проблем, относящихся к благополучию индивида и общества, и как орудие поддержания гармонии с экономическими и социальными факторами. Он указывает, что миф – это не просто рассказанная история или повествование, имеющее аллегорическое, символическое и тому подобные значения; миф переживается аборигенами в качестве своего рода устного «священного писания», как некая действительность, влияющая на судьбу мира и людей.

Реальность мифа, как объясняет исследователь, восходит к событиям доисторического мифического времени, но остается психологической реальностью для аборигена благодаря воспроизведению мифов в обрядах и магическому значению последних.

Именно Малиновский аргументированно увязал миф с магией и обрядом и отчетливо поставил вопрос о социальнопсихологической функции мифа в архаических обществах. Со времен Малиновского это как бы стало общим местом. Довольно скоро появилась известная

<sup>36</sup> *Malinowski B. Myth in Primitive Psychology. London, 1926.*

работа К. Т. Прейса «Религиозный образ мифов»,<sup>37</sup> в которой отстаивается идея принципиального единства мифа и обряда, воспроизводящих, повторяющих действия, якобы совершенные в доисторические времена (Ur-zeit) и необходимые для установления, а затем и поддержания космического и общественного порядка. В том же направлении идут работы Ензена, Элиаде, Гюсдорфа и многих других.

---

<sup>37</sup> *Preuß K. Th.* Das Religiöse Gehalt der Mythen. Tübingen, 1933; *Idem.* Die Geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig; Berlin, 1914.

## Французская социологическая школа

У истоков новых мифологических теорий наряду с Фрэзером и Малиновским, открывшими функционально-ритуальный аспект первобытной мифологии, стоят также Э. Дюркгейм и особенно Л. Леви-Брюль.

В отличие от Фрэзера и Малиновского, связанных традициями английской этнологии (Фрэзер был завершителем классической английской антропологической школы, а Малиновский – зачинателем новой – функциональной), Эмиль Дюркгейм был основателем так называемой французской социологической школы, к которой принадлежал и Леви-Брюль. Английская этнология исходила в принципе из индивидуальной психологии. Даже Малиновский, обративший внимание на социальную роль мифологии, представлял себе общину тробрианцев как сумму индивидов, а культуру – как совокупность функций, служащих удовлетворению человеческих потребностей, понимаемых биологически. Эмиль Дюркгейм и его последователи исходили из коллективной психологии и наличия качественной специфики социума. В этом смысле надо понимать основной термин французской социологической школы – «коллективные представления».

Дюркгейм характеризует человека дуалистически – как существо индивидуальное и как существо социальное. Он считает, что в соответствии с психической природой индивида под действием внешних объектов возникают первичные ощущения и эмпирический опыт, тогда как «категории», соответствующие общим свойствам вещей, являются плодом коллективной мысли. По Дюркгейму, существует кардинальное различие между комплексом ощущений, служащих для индивидуальной ориентации в пространстве и во времени, и социальной категорией времени, соотносимой с ритуальной периодичностью как ритмом общественной жизни, или социальной категорией пространства, отражающей территориальную организацию племени, или социальной категорией причинности. Утверждая, что разум несводим к индивидуальному опыту, Дюркгейм выдвигает в противовес ему коллективные идеи и представления, навязанные обществом индивиду. Он при этом делает акцент не на общественном бытии, а на самих коллективных идеях, которые воспроизводят, отражают, «переводят» социальные состояния и являются метафорой этих состояний, их символами. Символы эти, однако, успокаивает Дюркгейм, хорошо обоснованы, не слишком искусственны, так как общество все же является частью природы. Учение Дюркгейма о коллективных представлениях (разумеется, с некоторыми модификациями) удерживается в построениях не только Мосса, Блонделя, Юбера, Леви-Брюля, т. е. непосредственных представителей французской социологической школы, но также у структуралиста Леви-Стросса. Оно оказало известное влияние и на швейцарского психоаналитика Юнга и через Соссюра на всю европейскую семиотику.

В своей книге «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912)<sup>38</sup> Дюркгейм ищет новый подход к проблеме возникновения и ранних форм религии, мифологии, ритуала. Он начинает с критики теорий религии и мифологии, господствовавших в XIX в., как «натуралистической» концепции, так и анимизма Тэйлора. По мнению Дюркгейма, и натурализм, и анимизм делают из религии и мифологии систему галлюцинозативных представлений, «метаформу без подкрепления», поскольку сами по себе объекты, сами по себе наблюдения над явлениями природы или самонаблюдения не могут породить религиозных верований, а совершенно ложные объяснения окружающего мира (если бы они были только объяснениями) без опоры на какую бы то ни было реальность не могут долго существовать. Критика эта является во многом справедливой. Религию, которую Дюркгейм рассматривает нераздельно от мифологии, он противопоставляет магии (последняя обходится

---

<sup>38</sup> Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912.

без «церкви», т. е. без социальной организации) и фактически отождествляет с коллективными представлениями, выражающими социальную реальность. В религии общество как бы само себя воспроизводит и обожествляет. Специфику религии Дюркгейм прежде всего связывает с категорией сакрального, с оппозицией *сакрального* и *профанного*. Сакральное и профанное как две формы состояния сознания соответствуют *коллективному* и *индивидуальному*.

В поисках элементарных форм религии (и мифологии) Дюркгейм обращается не к культу космических стихий или духов-хозяев (и не к магии, как Фрэзер), а к тотемизму, классические формы которого представлены у австралийских аборигенов. Тотемический принцип, по его мнению, и есть клан (т. е. род), но гипостазированный и представленный воображением в виде чувственных разновидностей растений и животных, служащих тотемом.

Дюркгейм сделал важное открытие, показав, что тотемическая мифология моделирует родовую организацию и сама служит ее поддержанию. Отметим, что, выдвигая социологический аспект в мифологии, Дюркгейм тем самым, так же как и Малиновский, отходит от представлений этнографии XIX в. об объяснительной цели мифологии. Главный акцент он ставит на генезисе мифологических и религиозных представлений, а не на их функции, но и он придает большое значение ритуалам как форме осуществления социальной жизни, через которую социальная группа себя периодически утверждает. Дюркгейм увязывает тотемизм с так называемым «преанимизмом» (термин и соответствующая концепция были предложены английским этнологом Р. Б. Мареттом), считая, что тотемизм – это религия безличной силы типа *мана*, но еще не столь отвлеченной.

Очень важна для интерпретации мифов мысль Дюркгейма, что тотемизм, в сущности, сакрализует не столько отдельные объекты, сколько само племя и определенную модель мира, соответствующую представлению, что все вещи мира составляют часть племени. Дюркгейм выводит из племенного социума особенности тотемических классификаций как своего рода логических систем, отмечая при этом роль логических оппозиций, не только *священного/профанного*, но и других, опирающихся на социальную интуицию сходств и различий (к разным тотемам относятся объекты, контраст которых отчетливее всего маркирован).

Очень существенны также высказывания Дюркгейма о роли метафор и символов в религиозно-мифологическом мышлении. Религия и мифология не являются частным аспектом эмпирической природы, а внесены туда человеческим сознанием. Поэтому, например, *часть* сакрального существа вызывает те же чувства, что и *целое* (ср. с Леви-Брюлем – см. ниже). Конститутивным элементом религиозного чувства, по Дюркгейму, являются эмблемы, которые следует рассматривать не только как этикетки, но и как выражение социальной реальности. Поэтому, считает он, общественная жизнь во всех своих аспектах и во все моменты истории возможна только благодаря обширному символизму. Объединение различных понятий в силу социальной необходимости, по его мнению, делает возможным первое объяснение мира, а впоследствии открывает дорогу философии и науке. Пропасти между логикой религиозно-мифологической и научной Дюркгейм, не порвавший с эволюционизмом, не видит.

Проблематика Дюркгейма и отдельные его высказывания об особенностях мифологического мышления предваряют концепции Л. Леви-Брюля и К. Леви-Стросса, отошедших от его прямолинейного социологизма. Теория Дюркгейма неоднократно обсуждалась и была предметом дискуссии в этнографической литературе. Из последних критических ее разборов особенно интересен по материалу анализ, сделанный одним из лучших знатоков культуры австралийских аборигенов Э. Станнером (см. прим. 34). По его утверждению, основанному на современном уровне изучения австралийских аборигенов, их «модель мира» не может быть сведена к дихотомии сакрального и профанного, а символика австралийских мифов не может быть ограничена только сакральным.

Большую роль в развитии теории мифа сыграли идеи Л. Леви-Брюля о специфике первобытного мышления, высказанные в целом ряде его книг.<sup>39</sup> Теория Леви-Брюля еще больше подорвала взгляды классической этнографии XIX в. на миф как на наивное рациональное познание, предшествующее науке, как на средство удовлетворить любознательность первобытного человека. Постановка вопроса Леви-Брюлем о качественном отличии первобытного мышления и его дологическом характере подрывала и эволюционизм, поскольку требовала объяснения скачка от одной формы мышления к другой (правда, теоретически Леви-Брюль признавал возможность такого перехода). Леви-Брюль ополчается на «односторонний интеллектуализм» английской антропологической школы от Тэйлора до Фрэзера и противопоставляет ей французскую социологическую школу (а также некоторые психологические теории – Рибо, Майера и др.), не только предложившую понятие «коллективных представлений», но указавшую на значение моторных и эмоциональных, аффективных элементов в этих коллективных представлениях. В силу этого коллективные представления, считает он, оказываются предметом веры, а не рассуждений; они носят императивный характер. Как подчеркивает Леви-Брюль, современный европеец, верующий и пусть даже суеверный, дифференцирует естественное и сверхъестественное, тогда как «дикарь» в своих коллективных представлениях воспринимает мир единым. Речь идет именно о коллективных представлениях; что же касается индивидуальных, вытекающих из личного опыта, то здесь Леви-Брюль не видит существенных различий между «дикарем» и цивилизованным человеком.

Как бы исходя из идей Дюркгейма, Леви-Брюль оказывается от него на очень большой дистанции, когда утверждает, что коллективные представления «не имеют логических черт и свойств».<sup>40</sup> Коллективное сознание, считает он, не восходит к опыту и ставит магические свойства вещей выше ощущений, идущих от органов чувств, а потому является мистическим. Согласно формулировке Леви-Брюля, «мистическое и прелогическое – два аспекта того же свойства» (Там же. С. 21). Эмоциональные и моторные элементы, по Леви-Брюлю, занимают в коллективных представлениях место логических включений и исключений. Леви-Брюль на множестве примеров наглядно демонстрирует неполноту чисто логических объяснений мифологических представлений. Прелогизм мифологического мышления, в частности, проявляется в несоблюдении логического закона «исключенного третьего»: объекты могут быть одновременно и самими собой, и чем-то иным; нет стремления избегать противоречия, а поэтому противоположность единицы и множества, тождественного и иного, статического и динамического имеет второстепенное значение.

По Леви-Брюлю, в коллективных представлениях ассоциациями управляет закон партиципации (сопричастия); возникает мистическое сопричастие между тотемической группой и страной света, между страной света и цветами, ветрами, мифическими животными, лесами, реками и т. п. Природа выступает как подвижная совокупность мистических взаимодействий, представление о континууме мистических сил предшествует появлению духов (ср. выше то, что было сказано о связи тотемизма с безличной силой у Дюркгейма). Пространство в мифологии неоднородно, его направления обременены различными качествами и свойствами, каждая его часть сопричастна тому, что в ней находится. Представление о времени тоже имеет качественный характер. Что касается причинности, то в каждый данный момент воспринимается только одно ее звено, другое отнесено к миру невидимых сил.

В прелогическом мышлении синтез не требует предварительного анализа, синтеза неразложимы и нечувствительны к противоречиям, непроницаемы для опыта. Память здесь в какой-то мере противостоит логическим операциям: представление, вызываемое в памяти другим

<sup>39</sup> Lévy-Bruhl L. *La surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, 1931; *Idem*. *La mentalité primitive*. Paris, 1935; *Idem*. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9 ed. Paris, 1951; *Idem*. *Garnets*. Paris, 1949. В русском переводе Леви-Брюль Л. *Первобытное мышление*. М., 1930; *Он же*. *Сверхъестественное в первобытном мышлении*. М., 1937.

<sup>40</sup> Леви-Брюль Л. *Первобытное мышление*. М., 1930. С. 6. Далее ссылки в тексте даны по этому изданию.

представлением, приобретает силу логического умозаключения, а поэтому знак принимается за причину. Память совершает отбор в пользу мистической связи видимого с невидимыми силами. Логической абстракции противостоит мистическая. Коллективные представления заменяют общие понятия. Они емки в том смысле, что, оставаясь конкретными, применяются в очень многих случаях. Для мистической партиципации нет ничего случайного, но нет и абсолютного детерминизма.

Используя данные языков некоторых этнографически пережиточных групп, Леви-Брюль выявляет такие особенности мифологического мышления, как признание неоднородности пространства и перенос тех же представлений из пространственного аспекта во временной (партиципация в пространстве предшествует партиципации во времени); обилие образов-понятий, имеющих яркую визуальную, аудитивную, моторную окраску; определенные свойства не отделены от единичных предметов, число не отделено от исчисляемого, различные числа могут быть даже уравнены в силу своего мистического значения. Та же партиципация обнаруживается Леви-Брюлем и при анализе ритуалов, например инициации как акта сопричастия общественной тотемической группе; гадания смешивают отношения с прошлым и будущим; обряды, связанные с рождением и особенно со смертью, представляют эти события как длящийся процесс и особенно нелогичны.

По мнению Леви-Брюля, мистические элементы являются самыми «ценными» в мифах. В них репрезентируется сопричастность, которая уже не ощущается непосредственно (сопричастность к культурному герою или мифическим предкам получеловеческой-полуживотной природы). Леви-Брюль призывает не доверять тем концепциям, в которых миф объявляется средством объяснения окружающего мира, и вслед за Б. Малиновским видит в мифе способ поддержания солидарности с социальной группой.

Теория Леви-Брюля имела большой резонанс. Тем не менее в «Записных книжках» (изданных посмертно в 1949 г.) Леви-Брюль отказался от некоторых своих важнейших положений.

Выявление качественного своеобразия мифологического мышления является большим достижением Леви-Брюля, так же как многие интересные и верные наблюдения. Однако Леви-Брюль, по-видимому, совершил серьезную ошибку, представив известную диффузность, нерасчлененность первобытного мышления как совершенно особую, нелогическую «логику», как жесткую систему, наглухо закрытую для личного и социального опыта, для логических мыслительных операций. Леви-Брюль очень тонко показал, как функционирует мифологическое мышление, как оно обобщает, оставаясь конкретным и пользуясь знаками, но сквозь призму «мистической партиципации» он не заметил интеллектуального смысла своеобразных мифологических мыслительных операций и их практических познавательных результатов.

## Символические теории

Результаты этнологических разысканий первых десятилетий нашего века были использованы в работах немецкого философа Эрнста Кассирера, в частности в его капитальной монографии «Мифологическое мышление» (1925), составляющей второй том трехтомной «Философии символических форм».<sup>41</sup>

Кассирер вслед за Прейсом принимает ритуалистическую позицию, т. е. признает приоритет ритуала над мифом; вслед за Прейсом и Мареттом он считает также, что первобытная религия начинается с недифференцированной интуиции о магических силах. Вместе с Малиновским и Дюркгеймом Кассирер признает прагматическую функцию мифа, которая заключается в утверждении природной и социальной солидарности. Несомненно, к Дюркгейму восходит его идея артикуляции космоса посредством оппозиции *сакрального/профанного*. При характеристике первобытного мышления, которое он называет уже не «примитивным», а прямо «мифологическим», и при сопоставлении последнего с мышлением научно-логическим он опирается на ряд существенных пунктов теории Леви-Брюля. В области античной мифологии Кассирер ориентируется главным образом на работы Г. Узенера и В. Отто. Однако исследование мифологии является у Кассирера не только гораздо более полным и систематичным, чем у его предшественников, но также исходит из ряда совершенно новых принципов, среди которых важнейшим является рассмотрение духовной деятельности человека, и в первую очередь мифотворчества в качестве древнейшего вида этой деятельности – как «символической» (в своей последней работе – «Опыте о человеке», 1944 г.,<sup>42</sup> – Кассирер называет человека «символическим животным»).

Мифология рассматривается Кассирером наряду с языком и искусством как автономная символическая форма культуры, отмеченная особой модальностью, особым способом символической объективизации чувственных данных, эмоций. Мифология предстает как замкнутая символическая система, объединенная и характером функционирования, и способом моделирования окружающего мира.

В поисках правильного понимания мифа Кассирер отталкивается и от метафизической дедукции (миф – необходимый фактор в саморазвитии абсолюта, в теогоническом процессе, согласно, например, философии мифа Шеллинга), и от психологической индукции в смысле игры эмпирически-психологических сил. По мнению Кассирера, этническая психология заменяет идентичность абсолюта идентичностью человеческой природы, общими законами образования представлений; оба направления уходят в генезис и эмпирию, тогда как, считает он, нужно исходить из функции и из структурных форм народной фантазии, отмечая параллелизм с другими видами культурной жизни, но не сводя к ним мифологию. Подобная позиция резко противостояла научному мышлению XIX в. Необходимо только сделать оговорку, что понятие «структуры» у Кассирера еще довольно статично, в духе гештальтпсихологии. Эта статичность отличает Кассирера от позднейших структуралистов, хотя в конце жизни он был прямо связан с ними, участвуя в журнале «Word» – органе нью-йоркского лингвистического кружка, в котором состояли Р. Якобсон и К. Леви-Стросс.

Эрнст Кассирер противопоставляет метафизической дедукции и эмпирической индукции в качестве «третьего пути» так называемый «критический», трансцендентальный метод, т. е. кантианство, очищенное в духе марбургской школы (Коген, Наторп и др.) от «дуализма», создаваемого учением о «вещи в себе». При этом отбрасывается проблема антиномии субъекта и объекта (как «метафизическая») и субъект выступает как безличный процесс развития

---

<sup>41</sup> Cassirer E. Philosophie des symbolischen Formen. 2 Teil. Berlin, 1925.

<sup>42</sup> Cassirer E. Essay on Man. New Haven, 1944; *Idem*. Myth on the State. New Haven, 1946.

культуры. Культура оказывается имманентной логикой созидания объектов (рассудок творчески порождает из себя мир), в силу того что мир понимается в процессе становления, а не в его вещном определении. В теоретической мысли Кассирер выдвигает на первый план категорию отношения, а не вещи, субстанции. Логистический пафос марбургской школы неокантианства противостоял психологизму баденской (суть дела не меняется оттого, что Кассирер в некоторых случаях критиковал антипсихологизм феноменологии Гуссерля); он, разумеется, противостоит и социологизму Дюркгейма. Однако, по существу, понимание субъекта у Кассирера и других марбуржцев как некоего «сознания вообще» приблизительно эквивалентно «коллективным представлениям» Дюркгейма. В обоих случаях субъект понимается в духе объективного идеализма. В соответствии со своими философскими воззрениями на субъект и объект познания Кассирер постулирует, что «объективность» мифа зависит не от самого «объекта», а от манеры объективации, что целесообразно сравнивать процесс развития мифологической модели мира с логическим генезисом научной концепции мира, сопоставляя характер связи различных культурных форм объекта с образом, знаком. Представление об объекте Кассирер трактует в качестве спонтанного акта объективирующего познания, включающего и оценку. Новый мир знаков должен предстать перед сознанием как полная объективная реальность. Миф духовно возвышается над миром вещей в образах, их заменяющих.

Здесь не место для критического разбора философии Кассирера, как таковой. Нас интересует в данном случае прежде всего его теория мифа, как научная теория, выдвинувшая некоторые новые важные аспекты в рассмотрении мифологии. Не умея и не желая представить мифологию в качестве непосредственного отражения природных и социальных явлений (хотя бы в той мере, в какой это делал Дюркгейм) или, наоборот, как самовыражение личности (см. ниже, о психоанализе), Кассирер, однако (пусть ограниченно, односторонне, статично), уловил некоторые существенные структурные, модальные особенности мифологического мышления, его символически-метафорический характер.

Кассирер сумел оценить интуитивное эмоциональное начало в мифе и вместе с тем рационально проанализировать его как форму творческого упорядочения и даже познания реальности. Не следует при этом забывать, что «реальность» понимается Кассирером в значительной мере в формальном плане и что «познание» отторжено им от объекта, существующего независимо от сознания; что язык, миф, религия и искусство рассматриваются им в качестве априорных форм, интегрирующих опыт, и что только предмет, творимый символами, доступен, по его мнению, познанию. Однако подобные гносеологический агностицизм и априоризм менее отрицательно сказываются на анализе мифологического сознания, чем собственно художественного.

Специфику мифологического мышления Кассирер видит в неразличении реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства, «начала» и принципа, в силу чего сходство или смежность преобразуются в причинную последовательность, а причинно-следственный процесс имеет характер материальной метаморфозы. Отношения не синтезируются, а отождествляются; вместо «законов» выступают конкретные унифицированные образы; часть функционально тождественна целому; весь космос построен по одной модели и артикулирован посредством оппозиции *священного* и *профанного*, а также в связи с ориентацией по свету. От этого зависят представления о пространстве, времени, числе, подробно исследованные Кассирером. Мифическое чувство единства жизни проявляется в ориентации человека на практически близкие ему сферы реальности, в магическом единении отдельных групп людей с видами животных (тотемизм).

После того как нам стала ясна сущность воззрений Кассирера на миф, обратимся к более детальному изложению отдельных сторон его теории.

Кассирер всячески подчеркивает, что объект выступает в мифологических представлениях как «феноменальный», а не иллюзорный, что мифическая реальность принимается на

веру в отличие от эстетического сознания, принимающего образ, как таковой. Однако мифическая мысль не может измерить глубину реальности, не дифференцирует ее степени, безразлична к уровням дифференциации. Она слабо различает непосредственную реальность и опосредствующее значение, реальное восприятие и представление, желание и его выполнение, образ и вещь. Это, в частности, подтверждается значением опыта сна в мифическом сознании. Сон и бодрствование, жизнь и смерть не слишком разграничиваются, рождение часто трактуется как возвращение мертвого; иными словами, вместо оппозиции бытия и небытия мифическое сознание рассматривает две гомогенные части бытия. Мифическое сознание напоминает код, для которого нужен ключ. Так к мифу и подходили средневековые философы (различавшие аллегорический, анагогический, мистический смыслы) или романтики XIX в., но в действительности мы имеем здесь дело, считает Кассирер, с неразличением знака и предмета (отсюда – магическое значение слов!). Таким образом, символический подход Кассирера решительно противостоит символично-аллегорическому толкованию отдельных мифических мотивов и сюжетов и приближается к современной семиотической интерпретации мифов.

Однако, по Кассиреру, логический анализ в мифологическом мышлении отсутствует. Каузальность в мифе такова, что каждое сходство, смежность, контакт преобразуются в причинную последовательность, в силу чего причины выбираются довольно свободно.

Заметим, что здесь Кассирер опирается на Леви-Брюля и одновременно на долеви-брюлевские ассоциативные объяснения, не предполагавшие мистической партиципации. Кассирер в какой-то мере сглаживает остроту парадоксальной мысли Леви-Брюля и тем самым как бы поднимает интеллектуальную значимость мифа. Продолжая исследование мифической каузальности, Кассирер указывает, что для мифа характерны не изменения, предполагающие наличие всеобщего закона, а метаморфозы в Овидиевом смысле, представляющие отчет о случайном, индивидуальном событии, об акте свободной воли и т. п. Случайность как бы порождает причинность, поскольку мифическая мысль применяет вопросы «как» и «почему» именно к частному и уникальному. Кассирер считает, что в мифологии существует известный параллелизм между отношением причины к следствию и части к целому (часть замещает целое, отождествляясь с ним). Отсутствие четкой границы между целым и частью связано с отсутствием строгой каузальности. В мифе нет барьеров между фрагментами времени, частями пространства. Мифическое «начало» заменяет принцип и эквивалентно субстанции. Нет движения от вещи к условию; меняется не «как», а «что», «откуда» и «куда» в форме определенных вещей, т. е. дело ограничивается дифференциацией «начала» и «конца», сведением отношений к предшествующей материальной субстанции. Свойства становятся телами, а в качестве причин выступают первичные объекты (Ur-sache). Между причиной и следствием создается непрерывность, но посредством материальных звеньев; от вещи к вещи как бы переходит сила в качестве материальной субстанции. В связи с этим Кассирер отмечает такую особенность мифической фантазии, как сочетание спиритуализации космоса с материализацией духовных содержаний.

До сих пор речь шла о «мифическом осознании объекта». Кассирер всячески подчеркивает, что мифология отличается от эмпирической науки не качеством категорий, а их модальностью: вместо иерархии причин и следствий – иерархия сил и богов, вместо законов – конкретные унифицированные образы; элементы, входящие в отношения, не синтезируются, а сращиваются или отождествляются. Те же закономерности Кассирер видит и в «частных категориях мифического мышления». В «количестве» отождествляются общее (множественное) и единичное, а в «качестве» – вещь и ее атрибуты (за счет конкретизации, гипостазирования). В «сходстве» нет различия внешнего и внутреннего, в силу того что сходство отождествляется с сущностью. Там, где наличествует сходство, присутствует и вся вещь, например дым табака – не только символ, но инструмент вызывания дождя, образ этого желанного дождя и тучи. Частности объединяются мифом в образ или персонаж. Мифическая фантазия, все же при-

знает Кассирер, может породить мир мифических представлений только в том случае, если за этим стоит динамика жизненных эмоций. Отсюда – необходимый путь исследования: от форм мысли к формам интуиции и соответствующим формам жизни. По этому поводу можно повторить то, что уже было сказано выше, т. е. что формы жизни учитываются Кассирером весьма косвенным образом.

Переходя к анализу мифа как «формы интуиции», Кассирер утверждает, что мифическое сознание, еще не различающее иллюзию и достоверность, субъект и объект, зависит от непосредственной силы, с которой объект воздействует на сознание.

Однако серия предметов, представленных мифическому сознанию, хотя и остается набором предметов уникальных, изолированных, не подчиненных закону и необходимости, все же обладает особой тональностью и образует замкнутое царство. Кассирер считает, что введение оппозиции *профанного* и *священного* (т. е. мифически релевантного, концентрированного, с особым магическим отпечатком) служит для артикуляции главных средств и стадий объективации пространства, времени, числа. Каждый атрибут, прикрепленный к определенному фрагменту пространства или времени, превращается в данное в этом фрагменте содержание, и наоборот, особенности содержания придают специфический характер соответствующей точке в пространстве и во времени.

Последнее наблюдение Кассирера является очень верным и глубоким. Кассирер прав в том, что здесь открывается перспектива изучения специфической морфологии мифа. В мифическом пространстве, по его мнению, каждое направление и каждая позиция имеют свой специфический акцент, который ведет к различению священного и профанного. Хотя мифическое пространство по содержанию неадекватно геометрическому, но по форме его конструирования в известной мере аналогично конструированию последнего. Каждое качественное различие непространственного характера оказывается, как правило, эквивалентным пространственному, и наоборот, соответственно, простые пространственные термины становятся видом интеллектуальных выражений в языке, благодаря чему объективный мир делается умопостижимым.

Тотемические отношения и обозначения также прозрачно обнаруживаются через пространственные представления; пространственная интуиция оказывается универсальной.

Мифическое пространство является структурным в противоположность функциональному пространству чистой математики. В мифическом пространстве отношение связности статично, форма не разбита на гомогенные элементы и все отношения покоятся на первоначальном тождестве. Поэтому весь космос построен по одной определенной модели. Система отношений в пространстве в известной мере восходит, по Кассиреру, к человеческой интуиции относительно собственного тела (ср. оппозиции *верх/низ*, *перед/зад* и т. п.). Кассирер ссылается на мифы о происхождении мира из частей тела (индийский о Пуруше и т. п.). Заметим, что новый интересный материал, подтверждающий эти мысли Кассирера, содержится в этнографических исследованиях Гриоля и его учеников по мифологии догонов. Кассирер обращает внимание на то, что ориентация по направлению связана не только с ценностным аспектом *сакрального/профанного*, но и с физическими различиями *дня и ночи*, *света и тьмы*. Кроме того, с пространственным «порогом» связано первичное мифически-религиозное чувство. Об этом говорит сакральное регулирование *входа и выхода* в «переходных» ритуалах и соответствующих мифах.

Мифическая концепция времени соотносится с тем, что миф всегда подразумевает генезис, становление, жизнь во времени, действие, историю, повествование. Прошлое, как выражается Кассирер, является в мифе причиной вещей, их «почему»; святость бытия восходит к святости происхождения. Время, таким образом, выступает как первая оригинальная форма духовного оправдания. Первичное время мифа превращается, по мнению Кассирера, в реальное, эмпирическое время с помощью выражения пространственных отношений. Простейшие

пространственные отношения дифференцировались своего рода перпендикуляром Север – Юг (с этим-то и связаны оппозиции *дня и ночи, света и тьмы*). К этим пересекающимся линиям восходит и интуиция временных интервалов. Кассирер старается показать, что мифическое чувство времени качественно и конкретно, как и чувство пространства, и связано с мифологическими фигурами. Деление времени, сопряженное с приходом и уходом, с ритмическим становлением, Кассирер уподобляет музыкальной решетке. Используя данные Р. Маретта и французских социологов (Леви-Брюля, Юбера и Мосса), он демонстрирует временную артикуляцию религиозной деятельности: мифическое ощущение биологического времени (жизненный цикл) предшествует интуиции космического времени. Космическое время само сначала выступает как жизненный процесс. Движение, так же как в отношении пространства, идет от субъективных форм жизни к объективной интуиции природы. Постепенно усиливается поворот к созерцанию вечного цикла событий. Речь идет, считает Кассирер, не о простом содержании изменений, а о чистой форме. Природные феномены, в частности небесные светила, становятся знаком времени, периодичности, универсального порядка, судьбы. Время придает бытию, по мнению Кассирера, регулирующий, упорядочивающий характер (при этом оно само приобретает сверхперсональный характер); возникает связь между астрономическим и этическим космосом. Мифологические формы времени Кассирер ставит в зависимость от характера распределения священного и профанного.

Числа в мифологии, по Кассиреру, являются средством индивидуализации, но не как объяснение, а как обозначение в связи с постепенным втягиванием профанного в процесс сакрализации.

Особую часть кассиреровской философии мифа составляет рассмотрение мифа как жизненной формы и определение субъекта мифического сознания. Категория личности, «я», души, по мнению Кассирера, вычленяется лишь постепенно в результате взаимодействия внешнего и внутреннего мира и медиации между ними, когда осознаются промежуточные звенья между желанием и целью. Душа первоначально имеет те же свойства, что и тело, но постепенно (движение от биологического к этическому) она превращается в субъект этического сознания.

«Границы» человека в мифе Кассирер признает весьма текучими: человек составляет единство с теми элементами реальности, на которые магически ориентированы его действия. Смутное чувство единства с живым, согласно концепции Кассирера, перерастает в более специализированное чувство родства с отдельными видами животных и растений, при этом различия физического характера становятся «маской». Чисто человеческое сознание, по его мнению, прорастает медленно. Внешне это выражается в очеловечивании богов и обожествлении героев. Первоначально же категории человеческой жизни воспринимались одновременно и как духовные, и как физические, а миф выражал природную реальность на языке человечески-социальном, и наоборот. Сложность и специфика мифического сознания, по мнению Кассирера, как раз и выражается в этой корреляции: сведение одного к другому невозможно. Социологический подход Дюркгейма кажется ему недостаточным.

Природа получает в мифе фиксированное содержание только в результате активного взаимодействия с объектом и в труде, в немагическом употреблении орудий. Это признание Кассирером роли труда заслуживает внимания. Осознание своей личности сопровождается, по Кассиреру, творение человеком мира и проецирование себя в этот мир. Здесь имеется в виду не только материальный мир, но и мир символов. Кассирер подчеркивает, что миф проявляется в мире образов, которые, однако, не осознаются как вполне адекватные, и в сущность самого символического выражения входит конфликт значения и образа; форма мифологической мысли превращает всю реальность в метафору. Как уже указывалось, согласно теории Кассирера, только в искусстве разрешается это противоречие между образом и значением и образ признается, как таковой. В своих поздних работах («Опыт о человеке», «Государствен-

ный миф») Кассирер в большей степени учитывает и социологический аспект, и психологический. В частности, он останавливается на особой роли мифа в отрицании факта смерти и утверждении непрерывности и единства жизни.

Мы так подробно остановились на изложении системы Кассирера, в частности, потому, что это именно система, разработанная философия мифа, единственная в своем роде. В теории Кассирера обнаруживаются некоторые противоречия: прагматическая функция мифа заключается в обосновании солидарности природы и общества, но к этому же ведет и интуиция единства природы и жизни. Это противоречие, как и некоторые другие, результат того, что Кассирер не входит фактически в пределы немифической реальности, в поле которой лежат существенные источники мифических образов и сами гносеологические корни мифологии. Бросается в глаза, что автономность мифа от других форм культуры, на которой настаивает Кассирер, является лишь весьма относительной ввиду синкретического характера самой мифологии.

Выше было отмечено, что самое ценное у Кассирера – это выявление некоторых фундаментальных структур мифического мышления и природы мифического символизма. Можно считать естественным, что до создания теории информации Кассирер не мог понять и описать динамические механизмы функционирования символического языка мифа и некоторые глубинные механизмы мифотворчества. Но здесь следует учитывать и философский барьер, обусловленный, в частности, неокантианской трансцендентальной концепцией относительно предпосылок коммуникации. Эта концепция игнорирует то, что процесс коммуникации является определенной социальной деятельностью и что символизм человеческого мышления не только в языке, но и в мифе неотделим от социальных коммуникаций и в известном смысле ими порождается. Не случайно именно французская социологическая школа (а не неокантианство) стала известным трамплином для опирающейся на теорию информации структурной антропологии и мифологии.

Трансцендентальная концепция коммуникации мистифицирует социальный характер коммуникации, как и социальный характер познания, исходя из представления о некоем метафизическом транссубъектном объединении и обобщении, созданном трансцендентальным «я» как неким всеобщим разумом, который и конструирует символический мир. Сама идея конструирования мира в мифологии очень глубока, но Кассирер избегает сколько-нибудь серьезной постановки вопроса о соотношении конструируемого мира и процесса конструирования с действительностью и общественным бытием.

Символический подход к мифу, предложенный Кассирером, нашел многих продолжателей. Ближе всего к нему стоит У. М. Урбан,<sup>43</sup> исходящий из той же неокантианской трансцендентальной концепции. Урбан видит в мифологии и основу религии (которая, по его мнению, использует мифический язык, чтобы символизировать немифологическую реальность), и весьма высокую форму познания, не упускающую ценностный аспект.

Продолжательницей Кассирера в направлении символической интерпретации мифологии является и Сюзанна Лангер, посвятившая Кассиреру специальную работу,<sup>44</sup> в которой называет его «пионером философии символизма». Одновременно она объявляет себя и последовательницей А. Н. Уайтхеда. В ее работах бросается в глаза прямая связь также с семиотической теорией Морриса и другими представителями логического неопозитивизма. Поэтому трансцендентальная концепция коммуникации у нее в значительной мере уступает место «натуралистической», эмпирической концепции, исходящей из индивидуального «я» и переработки им данных своих ощущений.

Выше уже отмечалось, что для англо-американской этнологии в целом характерно оперирование с индивидуальной, а не коллективной (и не с трансцендентальной) психологией как

---

<sup>43</sup> Urban W. M. *Language and Reality*. London, 1939.

<sup>44</sup> Langer S. *On Cassirer's Theory of Language and Myth* // *Philosophy of E. Cassirer*. Evanston, 1949.

исходным пунктом. Эти установки ощущаются и во взглядах на мифологию патриарха американской этнологии XX в. Франца Боаса, также, как нам кажется, повлиявших на С. Лангер. Боас считает, что мифологические концепции, т. е. фундаментальные точки зрения на устройство мира и его происхождение, встречаются и в мифе, и в сказке (миф, по его мнению, в отличие от сказки, объясняет природные явления и относит действие ко времени до современного миропорядка) и характеризуются прежде всего персонификацией. Исходные формы мифологической фантастики Боас усматривает в сказочной игре воображения с элементами обыденного опыта в плане экзaggerации, раздувания этого опыта или его обращения в противоположное ради осуществления мечты, реализации «дневных грез».

Сюзанна Лангер в своей известной книге «Философия в новом ключе» (1951),<sup>45</sup> в специальной главе «Жизненные символы. Корни мифа», отчасти следуя за Боасом, рассматривает символизм мифа как высшую фазу в развитии фантастики по сравнению со сказкой. Первичной формой фантазии она считает «полностью субъективный и частный феномен сна», в котором действует некая символизированная личность и происходит субъективное самовыражение. По мере распространения в сказках и преданиях персональные символы заменяются более универсальными (звери, духи, ведьмы и т. п.). Когда, считает Лангер, из животных сказок и быличек, повествующих о встречах с духами, развивается волшебная сказка, то обезьян, крокодилов, людоедов, мертвецов старой традиции заменяют принцы, драконы, коварные короли и т. п. Сказка имеет дело с личностью, с реализацией ее желаний, она субъективна, поэтому ее герои – люди, а не божества и не святые; они не идут дальше пользования магией. В мифе как высшей форме фантастического повествования, по мнению Лангер, происходит не счастливое «ускользание» личности от бед, а обнаружение фундаментальных истин мира, дается картина мира и в конечном счете признаются вполне реальные естественные конфликты человеческих желаний, ущемленных нечеловеческими силами. Миф включает, полагает она, отношение не только к социальным, но и к космическим силам (небесные тела, смена времен года, дня и ночи и т. п.). Если в сказке, отмечает Лангер, человеческий герой действует в чудесном мире, то в мифе, наоборот, герой божественный, но действует в реальном мире. Переходной формой она считает сказания о культурных героях.

В другой главе той же книги Лангер сопоставляет миф с музыкой (подобное сопоставление стало весьма популярным, см. ниже, о Кереньи и Леви-Строссе), которая якобы также находится в промежуточной сфере между непосредственным «биологическим» опытом и высшей духовной сферой. Музыку она называет «мифом внутренней жизни». Она утверждает, что и в мифологии, и в музыке акт разделения продукта и процесса остается незавершенным, поэтому незавершенной остается и символика мифа и музыки; подразумеваемый смысл никогда не ограничен из-за сопутствующих значений, отвечающих разнообразным жизненным переживаниям.

Таким образом, Лангер как бы приземляет символическую теорию Кассирера, представляя мифологический символизм своеобразным обобщением игры эмоциональных сил личности, упорядоченных посредством своеобразной первобытной философии, выводящей отдельного человека с его жаждой удовлетворения желаний на космическую арену. При этом «скомканным» оказывается социальное звено, которое Лангер соотносит как раз не с фантастикой космических сил, как следовало бы ожидать, а с борьбой личности за свое благополучие в сказке. Она правильно чувствует, что социальный аспект играет большую роль в подтексте волшебной сказки, но не умеет его оценить в качестве некоей объективной картины, порождающей конфликты в самой сказке. Субъективность сказки сказывается не в отсутствии такой картины, а действительно в установке на персональное ускользание героя от этой тягостной для него коллизии. Лангер совершает ошибку, переворачивая из-за своего эмпиризма, из-за

<sup>45</sup> Langer S. K. *Philosophy in a New Key*. Cambridge; Mass., 1951.

ориентации на индивидуальную психологию как на исходный пункт, историческое стадийное соотношение между мифом и сказкой, упуская архаический и синкретический характер мифа, в принципе предшествующего волшебной сказке. Это, разумеется, не исключает позднего развития мифологических эзотерических спекуляций. Лангер на другой лад разделяет односторонние взгляды известного американского этнолога П. Радина, который в книге «Первобытный человек как философ» (1927)<sup>46</sup> представляет первобытную мифологию в качестве индивидуального творчества возвышающейся над толпой первобытной элиты.

Раздел о символической интерпретации мифа закончим упоминанием о работе Эрла У. Каунта «Миф как мировоззрение. Биосоциальный синтез»,<sup>47</sup> вошедшей в сборник исследований в честь П. Радина (1960). Э. У. Каунт исходит из того, что представление реальности с помощью символов и процесс мифопоэтической символизации являются важнейшим аспектом сапиентизации человека, появления культуры из некультуры. От символизации как средства контактирования с реальностью неотделимы «технология» и «социальное регулирование».

Каунт настаивает на том, что символическая активность человека даже может быть локализована в висцеральной части мозга и находящихся в гипоталамической области особых «временных» долях, которые интегрируют прошлое и настоящее, внешнее и внутреннее окружение центральной нервной системы (в некоторых новейших исследованиях центры символической деятельности – жестовой, образной, музыкальной – локализуются в правом полушарии). Стоя безусловно на биологизаторских позициях, Каунт высказывает предположение, что мировоззрение начинается с психоэкологии. Мифопоэтическое мышление Каунт связывает с «символотворящей матрицей» и ее продуктами – мифом, сказкой, ритуалом, едиными в силу генетического тождества. Миф-сказка и обряд, по Каунту, – два способа представления мифологии, из которых первая содержит символическую энергию как потенциальную, а вторая – ту же энергию как кинетическую. Таким образом, снимается вопрос о первичности или вторичности ритуала и мифа. Вместе с тем Каунт, подобно Чейзу и другим представителям ритуально-мифологической критики, склонен отождествлять миф и литературу, во всяком случае приписывать обоим одну и ту же «грамматику мифа». Мифология, по мнению Каунта, выражает мир персонифицированно, с учетом целей и ценностных представлений личности. Она выражает мир в терминах событий, а не процессов, но допускает повторяемость (благодаря ритуалам) и тем самым уже вводит некоторую регулярность. Каунт подчеркивает связь мифов и мифических событий с «сакральным обществом» и признает «профанный» характер науки, но вместе с тем считает, что признание мифопоэтической мыслью известной регулярности в мире открывает тем самым путь науке. В качестве категорий для построения «грамматики мифа» Каунт предлагает «мотив», «тему» и «морфу» (в качестве персонажа, образа), вокруг которых материал может расти пучками. В случае независимого совпадения тем, выраженных различными мотивами, Каунт говорит о тематических алломорфах.

Статья Каунта не внесла ничего принципиально нового в изучение символического языка мифологии, будучи сосредоточена (в силу своего биологизаторского уклона) на проблеме анатомического субстрата символизации. Вместе с тем нейрологический субстрат символического поведения предстает в новейших работах (у К. Прибрама и др.) гораздо более сложным по своей динамике и несколько иным по локализации. Символическая интерпретация мифа является составным элементом и аналитической психологии Юнга, которой посвящается следующий раздел.

<sup>46</sup> Radin P. The Primitive Man as Philosopher. New York; London, 1927.

<sup>47</sup> Count E. W. Myth as World View. A Biosocial Synthesis // Culture in History. Essays in Honor of P. Radin / Ed. by S. Diamond. New York, 1960. P. 580–627. Ср.: Прибрам К. Языки мозга. М., 1975. Гл. XVIII–XIX.

## Аналитическая психология

Уже в работах немецкого психолога Вильгельма Вундта (многотомная «Психология народов», «Миф и религия» и др.),<sup>48</sup> близкого английской антропологической школе и развивавшего анимистическую концепцию, произошло сильное сближение этнологии с психологией, причем в связи с генезисом мифов особо подчеркивалась роль аффективных состояний и сновидений, а также ассоциативных цепей. Перенос аффектов на объект приводит, согласно его теории, к своеобразной объективации и мифологической персонификации (по аналогии с эстетическим «вчувствованием»). Вундт считал мифологическую «апперцепцию» первичной, в мифологических представлениях он находил непосредственно данную действительность, обогащенную дополнительными представлениями по ассоциации (по типу *дыхание – душа – облако – птица – небо* и т. д.). На Вундта в известной мере опираются такие фольклористы, как Л. Лайстнер и Фридрих фон дер Лайен,<sup>49</sup> которые возводят к снам первичные мотивы мифа и сказки. Аффективные состояния и сновидения как продукты фантазии, родственные мифам, занимают еще большее место в «глубинной» психологии, т. е. у представителей психоаналитической школы, точнее, школ Фрейда, Адлера, Юнга и др. Однако психоанализ, в отличие от учения Вундта и вообще от традиционной психологии XIX – начала XX в., связывает эти продукты фантазии с подсознанием или, во всяком случае, – с бессознательными, глубинными слоями человеческой психики.

Для Зигмунда Фрейда – основателя психоанализа – речь идет главным образом о вытесненных в подсознание сексуальных комплексах, прежде всего о так называемом «эдиповом комплексе», в основе которого лежат инфантильные сексуальные влечения к родителю противоположного пола. В своей известной работе «Тотем и табу»<sup>50</sup> Фрейд старается показать, что в эдиповом комплексе совпадают начала религии, нравственности, общества и искусства: с запретом инцеста и отцеубийства первобытная орда превращается в род и возникают моральные нормы; на осознании общей вины перед отцом (прототипом бога) как первобытного греха строится религия; постоянное подавление эдипова комплекса, вытеснение в подсознание и сублимация подавленных, запрещенных сексуальных желаний составляют важнейшую сторону развития личности. Таким образом, один из знаменитых мифов оказывается иллюстрацией к психологическому комплексу, который, по Фрейду, является ключевым для понимания человеческой психологии в целом. Идентичные или сходные психологические комплексы Фрейд обнаруживает в греческой теогонии, неизменно повествующей о борьбе бога-отца и богов-детей за власть (Уран низвергает своих сыновей-титанов в Тартар; Крон оскотляет Урана, но сам проглатывает своих детей, за исключением спасенного матерью Зевса). Борьба эта, по мнению Фрейда, ведется из-за сексуального соперничества по отношению к матери-земле (Гея, Рея).

Фрейдисты рассматривают мифы как откровенное выражение важнейшей психической ситуации и реализацию сексуальных влечений, возможных исторически до образования семьи. Отто Ранк<sup>51</sup> в этом плане противопоставляет мифу сказку, якобы возникшую одновременно с упорядочением семейно-родовых отношений и потому вуалирующую «в интересах отцов» первоначальный откровенный сексуальный комплекс. Для утешения отца, считает он, сказка делает младшего сына (т. е. его самого опасного соперника, поскольку эротическое чувство к

<sup>48</sup> Wundt W. Völkerpsychologie. Bd. 4–6; *Idem.* Mythos und Religion. 3 Aufl. Leipzig, 1920–1923; *Вундт В.* Миф и религия. СПб., 1913 (ср.: *Ланге Н. Н.* Теория В. Вундта о начале мифа. Одесса, 1912).

<sup>49</sup> *Leistner L.* Das Rätsel der Sphinx. Berlin, 1889. Bd. 1–2; *Leyen F. von der.* Das Märchen. 3 Aufl. Leipzig, 1925.

<sup>50</sup> *Фрейд З.* Тотем и табу. М., 1923.

<sup>51</sup> *Rank O.* Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. Leipzig; Wien, 1919; *Idem.* Der Mythos von der Geburt des Helden. Leipzig; Wien, 1912.

матери инфантильно) героем, даже спасителем отца, например в сюжете о живой воде и молодых яблоках. Соответственно в сказках, как предполагает Ранк, соперничество сына и отца заменяется соперничеством братьев между собой, а инфантильная эротическая фантазия, направленная на мать, преобразуется в сюжет эротического преследования пасынка мачехой. Точно так же Риклин считает, что в сказке сексуальное соперничество дочери и матери из-за отца вуалируется тем, что мать заменяется мачехой.

В том же духе противопоставляет миф и сказку фрейдист Геза Рохайм<sup>52</sup> с точки зрения их отношения к фрейдовскому *сверх-я*: мифы созданы с позиций «отцов» и потому трагически рисуют смерть и апофеоз «первоотца», а сказки – с позиции «сыновей», что ведет к подсознательным заменам (например, вместо «плохих» родителей вводятся демонические персонажи), торжеству эроса и счастливому концу. Фрейдовское *сверх-я*, т. е. психическая структура, формируемая в результате интроекции, предписанной родителями и воспитателями, возвышается над более архаическими структурами в лице *оно* (резерв либидоносной психической энергии, непосредственных глубинных влечений) и *я*, выступающим в качестве посредника между внутренним и внешним миром, влечением и удовлетворением.

Учение о *сверх-я*, разработанное Фрейдом уже после Первой мировой войны и служащее дополнением к первоначальному варианту его теории, в какой-то мере учитывает роль социальной среды, но в принципе фрейдовский психоанализ ориентирован на индивидуальную психологию (некоторые социологические коррективы были внесены позднее неофрейдистами). В соответствии с этим содержание подсознания трактуется как плод вытеснения подавленных инстинктов и желаний из области сознания, а символика мифической или сказочной фантазии – как некая прозрачная и однозначная аллегория вытесненного из сознания эротического комплекса. На базе индивидуальной психологии мифология могла, как мы видим, привлекаться только аллегорически и, в сущности, с иллюстративными целями.

Более интересную попытку связать мифы с бессознательным началом в психике мы находим у К. Г. Юнга, который в своей аналитической психологии отказался от обязательных поисков сексуальных комплексов и сосредоточенности на процессах «вытеснения» и перешел к гипотезам относительно глубинного коллективно-бессознательного слоя психики.

Юнг исходил при этом из модифицированного им понятия французской социологической школы о «коллективных представлениях» и из символической интерпретации мифа, родственной кассиреровской.

Не так давно была опубликована глубокая статья С. С. Аверинцева о Юнге,<sup>53</sup> где содержится попытка выделить рациональное зерно юнгианства, творчески полезные стороны его живой мысли и даже в какой-то мере аргументировать поиски вечных мифологических моделей в художественной литературе XX в. Не повторяя эту статью и не полемизируя с ее автором, мы постараемся кратко передать основные тезисы Юнга в той части его учения, которая повлияла на развитие мифологического литературоведения и которая в принципе имеет отношение к мифологии и эстетике.<sup>54</sup>

Учитывая большое значение юнгианства для развития ритуально-мифологического подхода к литературе, необходимо кратко остановиться на юнговской теории архетипов. К сожалению, вряд ли возможна точная экспериментальная проверка гипотез Юнга, а философски его аналитическая психология представляет собой крайний психологический редукционизм. Психика сама по себе, в сущности слабо соотнесенная с внешним миром, объявляется им конеч-

<sup>52</sup> Róhaim G. Myth and Folktale // ML. P. 25–32.

<sup>53</sup> Аверинцев С. С. Аналитическая психология К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // ВЛ. 1970. № 3. С. 113–143; расширенный вариант в кн.: О современной буржуазной эстетике. М., 1972. Вып. 3. С. 110–155.

<sup>54</sup> См. в особенности: Jung C. G. Von den Wurzeln des Bewußtseins. Zürich, 1954; Jung C. G., Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie. 4 Aufl. Zürich, 1951. Работы К. Г. Юнга по теории архетипов и мифологии собраны в девятом томе английского издания его сочинений: The Collected Works of C. G. Jung. London, 1959. Vol. 9. Pt. 1.

ным истоком формирования как человеческих характеров, так и образных структур воображения; символика сознания возводится к древнейшим примитивным началам мысли и чувства, передающимся по наследству. При этом недоказуемая наследственность архетипов трактуется в известной мере телеологически. Интересны, однако, идея Юнга о единстве различных форм человеческого воображения, а также некоторые тонкие соображения о символах, совпадающих в снах и мифах.

Так же как и у Фрейда, интерес Юнга направлен на изучение психологии бессознательного, которое, по его мнению, занимает большую часть человеческой души (*психе*). Подсознание, как он считает, целиком обращено к внутреннему миру человека, является резервом типичных реакций вроде страха, отношения полов и поколений, любви – ненависти и т. п., носит в противоположность сознанию недифференцированный характер. Подсознание находится с сознанием в отношении дополнительности и компенсаторности. Из четырех, по Юнгу, основных функций (мысли и чувства, интуиции и ощущения) одни освещены сознанием и достаточно дифференцированы, а потому доминируют, другие остаются в подсознании. Доминирующая функция во многом определяет характер «компромисса» человеческой личности с окружающей средой, ее обращенную вовне *персону*, которая иной раз приобретает характер своеобразной *маски*. Два типа поведения – экстравертивный (ориентация на объект, на внешний мир) и интровертивный в сочетании с одной из функций как доминантой – дают серию психологических типов, неоднократно описанных в трудах Юнга и его учеников. Психическая система, по Юнгу, находится в энергетическом движении, осуществляющем активную саморегуляцию, отправляясь от оппозиции противоположностей и их взаимопроникновения. Сильные оппозиции нужны для получения в этой замкнутой динамической системе длительных ценностных результатов, исходя из действующего здесь закона энтропии.

Представления Юнга в отношении функционирования психической энергии, однако, поразительно напоминают возникшие гораздо позднее понятия теории информации и структурализма. Прогрессивным Юнг считает направление психической энергии в сторону сознания, а регрессивным – к подсознанию. Гармонизация человеческой личности, процесс дифференцирования всех психических функций и установление живых связей между сознанием и подсознанием, при максимальном расширении сферы сознательного, обозначается Юнгом как «индивидуация», поскольку таким путем достигается ценностная консолидация личности, переход от *персоны* (*маски*) к высшей *самости*, предполагающей окончательный синтез сознательного и бессознательного, личного и коллективного, внешнего и внутреннего.

Культурно-историческими параллелями к индивидуации Юнг считает «восьмеричный благородный путь» в буддизме, китайское дао, философский камень алхимиков и т. п. Как на типичный символ этих завершенных синтезов Юнг указывает на космогонические изображения в тантризме и тибетском буддизме (магический овал с четырьмя полюсами и центром, так называемая «мандала»), соответствующие распространенной форме рисунков, сделанных многими пациентами Юнга и выражающими тот же психологический смысл.

С тем же процессом индивидуации, с тем же путем гармонизации за счет синтеза сознательного и бессознательного, личного и общественного и т. д. Юнг связывает и роль искусства. Искусство, считает Юнг, тесно связано с процессом духовной саморегуляции. Психический процесс, по его мнению, проявляется в постоянном порождении символов, имеющих смысл (рациональное начало) и образ (иррациональное начало). Символы эти Юнг, в отличие от Фрейда, не сводит к знакам, симптомам подавленных инстинктов и желаний. На его взгляд, художник поднимает свою личную судьбу до уровня судьбы человечества, помогая другим людям освободить свои внутренние силы и избежать многих опасностей. Это происходит за счет того, что художник имеет прямые и интенсивные отношения с бессознательным и умеет их выразить благодаря не только богатству и оригинальности воображения, но и пластической, изобразительной силе.

Как уже отмечалось, хотя в поздних работах Фрейда так называемое *сверх-я* порой трактуется в качестве коллективного сознания, частично осознаваемого индивидом, но в основном Фрейд отождествляет подсознание с тем, что вытеснено из сознания, и подсознание является для него персональной категорией. Юнг, в отличие от Фрейда, выделяет в подсознании два слоя: более поверхностный – персональный, связанный с личным опытом, вместилище всяческих психопатологических «комплексов», и более глубокий – коллективный, который не развивается индивидуально, а наследуется и может стать сознательным лишь вторично. В снах и фантазиях человеку являются некие образы, напоминающие образы или мотивы мифа и сказки. Глубокие коллективные недра подсознания, по мысли Юнга, являются вместилищем не *комплексов*, а *архетипов*. Сам термин «архетип» Юнг возводит к Филону Александрийскому, а затем к Иринею и Дионисию Ареопагиту. Термин этот содержательно связан с платоновскими *эйдос* и не случайно популярен в платонической традиции. Сходное представление имеется в трудах Августина. Юнг считает архетипы феноменом, близким тому, что в мифологии принято называть «мотивами», а во французской социологии «коллективными представлениями» и «категориями воображения», что Бастиан считал «первоначальными мыслями». Юнг, говоря об архетипах, вспоминает и платоновские «эйдос», и кантовские «априорные идеи». Он видит аналогию между архетипами и «образцами поведения» у бихевиористов.

Различные характеристики архетипов в трудах Юнга не совпадают строго между собой. Архетип представляется то чем-то вроде «комплекса», только вне личного опыта, углублением понятия *имаго* (образ, рассматриваемый в его автономном существовании в нас; концентрированное выражение психической ситуации, актуализированной объектом), то образным воспроизведением психологически необратимых инстинктивных реакций, то мотивом, типом, прообразом, моделью, структурным психическим элементом.

Заслуживает внимания, что Юнг в статье «Об архетипах коллективного бессознательного» отличает архетипы от архетипических «идей», тем самым удаляя это понятие от платоновского и кантовского, подчеркивая формальную сторону. «Эти предшествующие формы могут стать сознательными только вторично и дать форму известному психическому содержанию». <sup>55</sup> «Это форма без содержания, представляющая скорее возможность некоторого типа представления и действия. Ситуации их актуализируют» (Там же. С. 48). Юнг пишет (в статье «Психологические аспекты архетипа матери»), что архетип заслуживает названия «постоянного ядра значения», но только в том смысле, что архетипы формируют взгляды, но не содержат их, так как первичные образы делаются видимыми лишь в продуктах фантазии, после наполнения сознанием. Это лишь «возможность представления». Он сравнивает архетипы со стереометрической структурой кристалла. В работе «Относительно архетипов и специально в связи с концепцией *анима*» Юнг еще более заостряет эту мысль. «Архетипы в своем неподвижном, непроецированном состоянии не имеют точно определенной формы, но сами по себе есть неопределенная структура, которая может принять определенную форму только в проекции» (Там же. С. 70). Для наших целей особенно интересна формулировка Юнга, определяющая архетипы как мифообразующие структурные элементы бессознательной *психе*. Из приведенных высказываний Юнга можно сделать вывод, что архетипы – это некие структуры первичных образов коллективной бессознательной фантазии и категории символической мысли, организующие исходящие извне представления.

Юнг предполагал наследование архетипов подобным наследованию морфологических элементов человеческого тела. Тезис о наследовании даже структурных предпосылок некоторого образно выраженного содержания – одна из наиболее уязвимых идей Юнга. Хотя нельзя исключить гипотезу о наследовании предпосылок обучения языку (Хомский, Моно и др.), но и в этом случае речь может идти не о собственно архетипах, а о чем-то гораздо менее опреде-

<sup>55</sup> Jung C. G. The Collected Works. Vol. 9. Pt. 1. P. 43.

ленном. Также весьма спорно представление Юнга о более или менее постоянных архетипических символах. Правда, в отличие от Фрейда Юнг допускает множественные значения бессознательного содержания в зависимости от ситуации, двойное толкование снов и фантазий (в плане субъекта и в плане объекта); ряд совпадений в смысловом значении архетипов Юнг объясняет процессом «синхронизации», т. е. совпадениями во времени первоначально далеких сфер. И все же постоянство «наследующих» символов как своеобразного «алфавита» коллективной фантазии остается весьма спорной гипотезой.

Выше уже отмечалось, что архетипы как элементы психических структур настойчиво сближаются Юнгом и юнгианцами с мотивами или образами мифов и сказок. Архетипы как продукты фантазии, образующиеся в состоянии сниженной интенсивности сознания, сближаются Юнгом с мифами как продуктами первобытного сознания. Последнее он представляет себе в свете теории Леви-Брюля, т. е. как сознание, слабо дифференцирующее субъект и объект, склонное к мистической партиципации, и т. п. Юнг считает, что в первобытном мышлении также не дифференцированы мысль и воля, образы появляются спонтанно из недр бессознательного. Леви-брюлевскую партиципацию Юнг представляет себе в виде «проецирования», посредством которого человек приписывает собственное содержание другим существам. В различных местах у Юнга формулировки, определяющие соотношение архетипов и мифологических образов в собственном смысле, варьируются. Речь идет то об аналогии, то об отождествлении. Оба этих подхода, например, смешиваются на протяжении нескольких страниц «Введения» к разделу «К психологии архетипа дитяти», где среди прочих имеется и такая формулировка: «Мифы суть первичные откровения досознательной души, невольные высказывания о бессознательных душевных событиях».<sup>56</sup> Указанное смешение – факт весьма существенный, поскольку именно из отождествления этих двух категорий вытекает тот панмифологизм при подходе к различным явлениям культуры, когда буквально всякий образ фантазии в индивидуальном литературном произведении, сне, галлюцинации и т. д. считается мифом. Известная нечеткость Юнга в этом пункте превращается у представителей мифологического литературоведения в убеждение в мифотворческом характере всякой фантазии и одновременно в чисто психологическом смысле фольклорного мифотворчества. Конечно, немалую ответственность за это несет сам Юнг. Он, разумеется, прав в том, что мифы не являются простыми аллегориями физических событий и что за ними в известной мере стоит «душевная жизнь первобытного племени», но, психологизируя мифологию, Юнг порой заходит очень далеко, когда говорит, что «познание природы в мифологии – лишь язык и внешнее одеяние бессознательного психического процесса», «что *психе* содержат все образы, которые когда-либо поднялись в мифы».<sup>57</sup> Эти преувеличения особенно настораживают при рассмотрении Юнгом психологии этнической и расовой. И дело здесь не в «расизме», как таковом (в смысле утопии «высшей расы»); в этом Юнг неповинен, и упреки такого рода по его адресу малосправедливы. Юнговский подход слишком растворяет социальное в психологическом, упуская при этом социальную специфику, хотя учение Юнга в целом гораздо «социологичнее» учения Фрейда (за счет влияния французской социологической школы). Кроме того, Юнг, несомненно, преувеличивает иррациональные стороны в самой психологии, и в этом смысле на фоне рационалиста и догматика Фрейда весьма заметна его тяга к мистицизму.

Наиболее интересным и глубоким в теории архетипов и их мифологических параллелей является, пожалуй, представление о метафорическом характере архетипической символики в противоположность наивному аллегорическому пониманию, в значительной мере еще сохраненному Фрейдом.

<sup>56</sup> Jung C. G., Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie. S. 111.

<sup>57</sup> Jung C. G. The Collected Works. Vol. 9. Pt. 1. P. 6–7.

Юнг отмечает, что архетип не может быть объяснен и этим исчерпан. «Даже лучшая попытка перевода есть не что иное, как более или менее счастливый перевод на другой образный язык».<sup>58</sup> «То, что всегда высказывает архетипическое содержание, ближе всего к сравнению» (Там же. С. 114). Когда в фантазии появляется образ солнца, или льва, который с ним отождествляется, или короля, или дракона, стерегущего сокровища, то, считает Юнг, это не то и не другое, а некое третье, которое весьма приблизительно выражается этими сравнениями. Подобные высказывания во многом превосходят структурную теорию мифа К. Леви-Стросса. Описываемые Юнгом два вида символизации либидо (психической энергии), а именно аналогическая и каузативная, также поразительно предугадывают противопоставление Леви-Строссом (вслед за Р. Якобсоном) метафоры и метонимии, а некоторые, на первый взгляд весьма произвольные представления Юнга о «диалектике» психической энергии, об энтропии в применении к психическим явлениям, предугадывают, как уже упоминалось, отдельные положения теории информации; оппозиция бессознательного и сознательного у Юнга созвучна оппозиции природы и культуры у Леви-Стросса, так же как и ряд других бинарных противопоставлений.

Мы считаем нужным здесь упомянуть об известной близости отдельных сторон юнговской теории к структуральной мифологии и Леви-Строссу только потому, что Леви-Стросс крайне антипсихологичен и, таким образом, удастся выделить некоторые более продуктивные моменты в учении Юнга, склонного к растворению мифа и культуры в психологии.

Посредством экспериментальных данных Юнг старался доказать исключительную близость важнейших глубинных элементов сна и фантазирования у наблюдаемых им невротиков и в мифологии различных народов. Надо заметить, что сопоставления эти очень интересны и, несомненно, свидетельствуют об общепсихологических элементах человеческой фантазии, коллективной и индивидуальной, однако сходство это гораздо менее точное и поразительное, чем это кажется самому Юнгу и его последователям.

Юнгом лишь намечена систематика архетипов. Главное внимание он уделяет архетипам, которые связаны с процессом индивидуации и как бы соответствуют его ступеням. Это *тень*, *анима* (*анимус*) и *мудрый старик* (*старуха*). *Тень* – «другая сторона души», выражение ее бессознательной недифференцированной части в целом. Литературными вариантами этого архетипа Юнг считает Вагнера и Мефистофеля в гётевском «Фаусте», Хагена в «Нибелунгах», Локи в «Эдде» и т. п. Архетип *анима* (*анимус*) представляет бессознательное через противоположный пол (часть души, скрывающая противоположный пол в индивидуе, резерв нашего опыта о противоположном поле). *Анима* – естественный архетип, суммирующий все высказывания бессознательного, саму жизнь за пределами сознания, во всей ее хаотической целостности. Она связывает человеческое *я* с его внутренним миром и обычно проецируется вовне на личность матери (первичное и вторичное переставлены по сравнению с Фрейдом), а затем других женщин (для мужчины). Но поскольку здесь речь идет о проекции себя вовне, то Юнг также увязывает *анима* с «двуполостью» в первобытных мифах, с китайскими *ян* и *инь* и т. д. Архетипом духа, значения, скрытого за хаосом жизни, Юнг считает «мудрого старца», вроде мудрого волшебника, шамана, ницшевского Заратустры и т. д. (для женщин «мудрую старую женщину»). *Анима* соотносится с *мудрым волшебником* как *жизнь* и *смерть* (подготовка к смерти-нирване по достижении гармонизации) и как *природа* с *культурой*. Все эти архетипы выступают в многочисленных конкретных образах, в позитивном и негативном вариантах.

Наряду с этими важнейшими архетипами, сопряженными с процессом индивидуации, Юнг указывает также на другой класс архетипов – архетипы трансформаций в виде типичных ситуаций, мест, путей и средств, которые символизируют тип трансформации.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Jung C. G., Kerényi K. Einführung in das Wesen der Mythologie. S. 119.

<sup>59</sup> Jung C. G. The Collected Works. Vol. 9. Pt. 1. P. 38.

Конкретному истолкованию мифологических образов посвящена совместная монография Юнга и Кереньи «Введение в сущность мифологии», в которой, в частности, исследуются мифологемы «божественного дитяти» и «божественной девушки». Проанализированный Кереньи материал фольклора и мифологии (сирота в сказке, мансийский культурный герой, финский Куллерво, индийский творец-демиург, Аполлон – Гермес – Зевс – Дионис, Деметра и Кора, Геката и Афродита и индонезийские параллели к ним) получает архетипическое истолкование в главах, написанных самим Юнгом. В совместной статье этих авторов, приложенной к книге П. Радина о мифологических плутах (трикстерах), дается соответствующее истолкование образа трикстера в фольклоре.<sup>60</sup> Большая часть юнговской «Символики духа» посвящена мифу о Меркурии. В связи с разбором произведения Шпиттелера «Прометей и Эпиметей» Юнг останавливается на архетипическом значении и этих персонажей. Специальная статья Юнга обращена к материалу волшебных сказок.

Юнг и Кереньи разделяют мнение, что мифология не создана для объяснения мира, но считают этиологическую функцию ее неотъемлемым свойством, в силу того что мифология обращена к глубинам коллективной психологии как к источнику первосоздания человеческого космоса, а может быть, и к органическим (в виде клеточных конфигураций, якобы порождающих «мужской» и «женский» числовые архетипы – 3 и 4) или даже неорганическим (!) корням. Первый же «прыжок» (обыгрывание этимологии слова *Ur-sprung* – происхождение), по их мнению, заключает необходимость духовного начала, возможность коллективного переживания всеобщего генезиса. В этом пункте отчетливо проявляется известная склонность Юнга к мистицизму.

«Детство» в мифологии и художественном творчестве, по мнению Юнга, имеет непосредственную связь с обращением мифов к первоисточникам, а также с первоначальным бессознательным, инстинктивным состоянием коллективной психики. Обращение к этим мотивам может иметь компенсаторное, спасительное значение ввиду опасности отрыва развитого дифференцированного сознания от коллективных «корней». Связь рождения и детства бога, героя с изначальной материей выражается, по мнению этих авторов, в присутствии образов воды (архетипический символ хаоса, первичной текучести и т. п.), солнца, первичного яйца (в котором неразличимы человек и мир, субъект и объект). Мифологема дитяти, однако, относится Юнгом и к становлению в самом широком смысле, включая индивидуацию, соединение бессознательного и сознательного в некоей целостности. Поэтому мотивы невзрачности, покинутости мифологического дитяти, постоянные опасности, которым оно подвержено, указывают якобы на трудности достижения этой целостности. Появление драконов и змей говорит об угрозе полного завоевания сознания силами инстинкта. Отсюда же – роль божественного дитяти как «медиатора» и «культурного героя». Мифологема дитяти увязывается Юнгом не только с рождением и становлением, но и с «антиципацией» смерти (до сознания и после сознания!), а также с мотивами и символами нового рождения, столь характерными, как считает Юнг (вслед за фрейдистом Ранком), для героической мифологии и эпоса. Этой теме посвящена специальная статья Юнга «Различные аспекты нового рождения» (1939),<sup>61</sup> в которой рассматриваются формы этого мотива в мифологии (метампсихоз, реинкарнация, воскресение, новое рождение, обновление через ритуалы) и сопутствующие психологические явления.

В книге известного юнгианца Ш. Бодуэна «Триумф героя. Психоаналитическое исследование о героическом мифе в великих эпопеях»<sup>62</sup> различные эпические памятники («Гильгамеш», «Илиада», «Рамаяна») рассматриваются как варианты одного и того же героического

<sup>60</sup> Jung C. G. On the Psychology of the Trickster Figure // Radin P. The Trickster. A Study in American Indian Mythology / Commentary by Karl Kerényi and C. G. Jung. London, 1956. P. 195–211.

<sup>61</sup> Jung C. G. The Collected Works. Vol. 9. Pt. 1. P. 111–147.

<sup>62</sup> Boudouin Ch. Le triumphe du héros. Paris, 1952.

мифа, в основе которого лежат комплекс смерти и второго рождения и связанный с ним мотив двойников, заместителей и т. п.; героическая борьба трактуется также в качестве одного из символов «второго рождения». Концепция второго рождения впоследствии была широко использована «мифологическим литературоведением».

Тип Коры (Персефоны) как мифологической «девушки» и «дочери» *par excellence* Юнг анализирует вместе с образом Деметры (и ее отрицательных вариантов вроде Гекаты) как своеобразную пару *мать – дочь*, играющую особую роль в женских культах и женской психологии и связанную с архетипом высшего женского существа и лишь отчасти – с архетипом *анима* (для мужчин). Мать и дочь здесь мыслятся как выражения смены поколений и возможности достижения бессмертия (например, в элевсинских мистериях) за счет того, что по принципу партиципации душа ребенка участвует в душе матери и, наоборот, таким образом, что молодость, слабость и другие подобные свойства ребенка дополняют старость и мудрость матери. Этим как бы преодолевается власть времени; единичное сознание и отдельная судьба поднимаются до некоего архетипа женской судьбы и до «бессмертия». Различные позитивные и негативные варианты мифологемы матери (богиня и ведьма, норны и мойры, Деметра, Кибела, Богородица и т. д.) и соотношения архетипа матери и комплекса матери даны также в специальной статье Юнга «Психологический аспект архетипа матери» (1938).<sup>63</sup> На материале волшебных сказок Юнг рассматривает архетипы *анима* (невеста – царевна) и *мудреца-духа* (встречный старик – помощник и т. п.), а также их зооморфные ипостаси (тотемная супруга, звери-помощники). Сказки при этом трактуются Юнгом как спонтанные продукты *психе*.

В трикстере, т. е. мифологическом плуте-озорнике (отрицательный вариант культурного героя), Юнг видит мифологему исключительной древности – копию недифференцированного человеческого сознания, едва покинувшего животный мир, воплощение всех низших черт характера в индивиде. Однако, считает Юнг, только преодоление абсолютной психологической темноты могло вызвать такую оглядку *я* в далекое прошлое коллективного сознания. Эта фигура якобы стоит одновременно и выше человека (сверхъестественные силы), и ниже его благодаря бессознательности, стихийности.

В анализе мифа о Прометее Юнг пытается (внутренне полемично по отношению к Фрейдю) выявить «доэдипову» стадию, выдвигая на первый план момент наличия двух матерей (в вариантах) и воскрешение (новое рождение). Прометея и Эпиметея Юнг противопоставляет по линии *самость/персона*. Вторжение Юнга и его прямых учеников, таких как Ш. Бодуэн или К. Кереньи (последний как специалист по классической мифологии был также учеником В. Отто), в область собственно мифологии и фольклора было значительно более активным, чем в область литературоведения, как такового, хотя Юнг в своих работах часто берет примеры из Гёте, Шпиттелера, Джойса (о последнем он оставил небольшую статью) и других писателей. Влияние Юнга на труды по мифологии сказывается у таких авторов, как Х. Циммер, М. Элиаде, Э. Нойман, И. Казенев, Дж. Кэмпбелл.

Дж. Кэмпбелл и особенно М. Элиаде – два наиболее популярных современных автора обобщающих и обзорных трудов по мифологии. В то время как Кэмпбелл в основном приемыкает к юнгианству, М. Элиаде лишь соприкасается с аналитической психологией, претендуя на более широкий синтез. Дж. Кэмпбелл<sup>64</sup> в своей ранней монографии «Герой с тысячей лиц» (1948) подчиняет методику ритуализма психоанализу и, отталкиваясь от теории ван Геннепа о переходных обрядах, реконструирует некий «мономиф» – универсализованную историю героя в виде единой цепи событий, начиная с ухода из дому, через приобретение сверхъестественной помощи, посвятельные испытания, овладение магической силой, и кон-

<sup>63</sup> Jung C. G. Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus // Eranos-Jahrbuch. 1938; перепечатано в: Collected Works of C. G. Jung. Vol. 9. Pt. I. P. 75–110.

<sup>64</sup> Campbell J. The Hero with a Thousand Faces. Princeton, 1968 (первое издание – 1948); *Idem*. The Masks of God. New York, 1959–1970. Vol. I–IV; *Idem*. Bios and Mythos // Psychoanalysis and Culture. New York, 1951. P. 324–343.

чая возвращением. К этой мифической биографии героя, бога, пророка, так разительно напоминающей волшебную сказку (особенно в интерпретации В. Я. Проппа), Кэмпбелл добавляет некоторые космологические и метафизические параллели. Стадии и соответствующие символы странствия и самой человеческой жизни объясняются Кэмпбеллом с помощью аналитической психологии.

В четырехтомной монографии «Маски бога» (1959–1970) Кэмпбелл пытается дать обзор мифологии всех времен и многих народов с точки зрения психоанализа, преимущественно юнгианского, с дополнительной опорой на философское наследие Шопенгауэра и Ницше, на вагнеровские интерпретации традиционных сюжетов. Кэмпбелл трактует мифологию как поэтическую образность, порождаемую «супернормальными» знаковыми стимуляторами. Он склонен подходить к мифологии откровенно биологизаторски, видя в ней прямую функцию человеческой нервной системы: знаковые стимулы высвобождают и направляют энергию. В поисках биологического субстрата юнговских архетипов Кэмпбелл обращается к некоторым гипотезам из области сравнительной психологии и зоопсихологии о наследственных отпечатках образов, стимулирующих правильную инстинктивную реакцию в ситуациях, не подкрепленных предшествующим личным опытом особи. Наряду с этими, якобы наследственными, образами Кэмпбелл каталогизирует и множество приобретенных личным опытом. Последние он интерпретирует преимущественно с позиций классического психоанализа.

Начиная с таких физико-психологических факторов, как земное тяготение, суточная смена дня и ночи, света и тьмы (ведущей к сновидениям с их деформированной логикой), лунных циклов и их связи с процессами в человеческом организме, антиномия мужского и женского принципа и т. п., Кэмпбелл затем переходит к механизмам порождения мифологических образов характерными (и универсальными в этом смысле) впечатлениями детства, зрелого периода человеческой жизни и старости. И здесь мы встречаем весь набор психоаналитических комплексов и символов: травму рождения (по Ранку), эдипов комплекс (по Фрейду), психоаналитическую роль инициаций, подавляющих и преобразующих инфантильные либидоносные склонности (в основном по Рохайму), психологию старческой мудрости и подготовки к смерти (по Юнгу). Соответственно интерпретируются и различные мифологические символы: вода в связи с пренатальными воспоминаниями, людоедство в связи со страхами грудного кормления и т. п.

От психоаналитических комплексов, порожденных динамикой личного биологического развития, Кэмпбелл переходит к подробному описанию их разнообразных проявлений в различных этнокультурных ареалах – у древних земледельцев и древних охотников, в новогодних обрядах на Востоке или в шаманских мистериях у индейцев и аборигенов Сибири. В этом обзоре широко использованы исследования ритуалистов, и мы находим знакомые мифологемы умерщвляемого царя, ритуальной свадьбы, умирающего и воскресающего бога, космологического жертвоприношения, анализ соотношения жизни и смерти, любви и смерти в многочисленных обрядах и мифах. В мифологии Кэмпбелл видит в конечном счете отражение таких целей, как эротическая (в смысле Фрейда), жажда власти, агрессия (в смысле А. Адлера), и их примирение за счет подчинения порядку, закону, морали, т. е. социализации, или преодоление в процессе завершения психологического пути – в плане юнговской индивидуации.

От первобытной мифологии Кэмпбелл переходит к египетской, вавилонской, индийской, китайской, греческой, кельтской, скандинавской, но всюду обнаруживаются те же самые психологические функции и архетипы. В последнем томе Кэмпбелл рассматривает и «творческую мифологию», в известной мере эмансипированную от традиционной религиозной символики, но фактически с ней совпадающую за счет тождественных способов продуцирования всех видов человеческого воображения и их единой психологической, архетипической основы. В числе примеров «творческой мифологии» – некоторые синкретические и еретические средневековые учения, рыцарская литература, Вагнер, Ницше, Джойс, Томас Манн. Книги Кэм-

пбелла воспроизводят все слабости аналитической психологии, особенно когда речь идет об интерпретации отдельных мотивов и символов; при всех оговорках мифология втискивается в психобиологию личности. Тем не менее некоторые общие соображения Кэмпбелла все же заслуживают внимания, в частности его идея о супернормальных стимуляторах, т. е. об искусственных стимуляторах, которые могут оказаться сильнее естественных в силу бóльших, чем у животных, способностей человека к игровым формам деятельности, предворяющим деятельность эстетическую. С этим связаны и интересные мысли Кэмпбелла о «масках» бога, о различных уровнях и формах мифологического символизма. Исходя из деления Бастианом «элементарных» и «этнических» идей (первые сам Юнг сближал со своими архетипами), Кэмпбелл считает, что мифология и ритуалы выступают функционально либо как ключ к универсально-постоянным началам в человеческой природе, либо как выражение культурно-исторического контекста. Первый аспект – психологический – ведет к трансформации личности в результате жизненного опыта, страдания, очищения и мудрости (как в трагедии). Второй аспект – этнический, исторический. Кэмпбелл настаивает на важности этой антиномии, забвение которой ведет к недоразумениям. К сожалению, он сам на практике это недостаточно учитывает.

Мы не можем согласиться с вагнериански-ницшеанской модернизацией Кэмпбеллом рыцарского романа (трагический архетип *любви/смерти*, начиная от папуасов и вплоть до «Тристана и Изольды» и т. п.) и с интерпретацией мифотворчества Джойса и Т. Манна как стихийного самовыражения. Об этом мы еще будем говорить в специальной главе, посвященной поэтике мифологизирования в романе XX в. Затрагивая проблему мифологизма в рыцарском романе или в современном модернизме (Кэмпбелл является и автором комментария к «Поминкам по Финнегану» Джойса), Кэмпбелл вторгается в сферу «ритуально-мифологической критики», которой он очень близок своими попытками сочетать юнгианство с ритуализмом.

Если Кэмпбелл только затрагивает проблемы литературы, то М. Элиаде сам начал свою творческую деятельность (в 30-е годы) как румынский писатель-модернист, склонный к мистицизму и художественному экспериментированию со временем. Проблематика преодоления времени объединяет его литературное и научное творчество, здесь он кое в чем сближается с Бергсоном, Хайдеггером, Прустом и отчасти с Т. Манном.

Целый ряд монографий Элиаде,<sup>65</sup> ныне американского профессора, посвящен непосредственно теории мифа (особенно «Миф вечного повторения», 1949, и «Аспекты мифа», 1963) и ритуала, а также йоге, шаманизму, религии австралийцев и т. д.

Как уже ранее указывалось, Элиаде испытал некоторое влияние юнгианства, но основной подход его к мифам связан с функционированием мифа в ритуалах. Не будучи ритуалистом в буквальном смысле слова, т. е. не выводя сюжеты мифов из ритуалов, и стремясь выявить в мифах глубокое «метафизическое» содержание, своеобразную философию архаического человечества, Элиаде предлагает такое понимание мифологии, которое все же в основном определяется фактом функционирования мифов в ритуалах. Знакомство с его взглядами очень полезно для понимания некоторых сторон мифологизма XX в., в том числе и в литературе, ибо сам Элиаде выступает апологетом мифотворчества в противоположность историзму.

Элиаде углубил представления Малиновского о первобытной мифологической онтологии, показав, что в мифологии не только реальность, но и ценность человеческого суще-

<sup>65</sup> *Eliade M. Le mythe de l'éternel retour. Paris, 1949; Idem. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951; Idem. Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Paris, 1951; Idem. Le Yoga. Immortalité et liberté. Paris, 1954; Idem. Mythes, rêves et mystères. Paris, 1957; Idem. Naissance mystique. Paris, 1959; Idem. Mephistopheles et l'Androgyne. Paris, 1962; Idem. Aspects du mythe. Paris, 1963; Idem. Le sacré et le profane. Paris, 1965.* См. сборник статей в честь М. Элиаде с материалами о нем и с развитием его проблематики: *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade / Ed. by I. M. Kitagawa, Ch. H. Long. Chicago; London, 1969.*

ствования определяется его соотнесенностью с сакральным мифическим временем и «архетипическими» действиями сверхъестественных предков, что первобытная онтология имеет «платоновскую» структуру (соответствие чувственных объектов абсолютным идеям), что индийская техника самоуглубления соответствует тем же принципам. Вместе с тем, классифицируя мифы с точки зрения их функционирования в обрядах, Элиаде модернизировал мифологическое сознание, приписав ему не только обесценение исторического времени, но и известную целеустремленную борьбу с «профанным» временем, с историей, с временной необратимостью. В этом якобы и заключается главный смысл периодического очищения и нового творения, вообще циклической регенерации в ритуалах. Элиаде настаивает, что коллективная память антиисторична, что она признает лишь категории и архетипы, а не исторические события и индивидов, поскольку индивид как бы связан с аутентичностью и необратимостью истории.

Интерес к необратимости истории и «новизне» Элиаде считает весьма недавним открытием в человеческой жизни. Он подчеркивает, что в ритуалах как бы возобновляется мифическое сакральное «чистое» время и одновременно как бы уничтожается текущее время (например, в виде уходящего прошлого года в новогодних празднествах на Древнем Востоке). Цикличность, повторяемость, по мнению Элиаде, только и придает пресловутую реальность событиям. Он всячески подчеркивает, что «традиционный» человек не видел в истории специфического способа собственного существования, относился к ней враждебно. Элиаде утверждает, что там, где историческое время все же вторгается в мифологию (например, в библейской системе), сохраняются антиисторические идеалы и «чистое» сакральное время у пророков переносится в будущее в виде эсхатологических чаяний (главная надежда – не на корни, а на новое начало).

Мифологическая концепция даже и до христианства, утверждает Элиаде, придает смысл человеческому страданию; она ценна тенденцией к равновесию и покою за счет периодической реинтеграции с природой. Элиаде считает, что мифологические концепции с некоторыми модификациями дожили до XVII в., а в народной среде – и до XX в. Он приветствует возрождение циклических концепций истории такими идеологами, как О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби и П. Сорокин. Сам Элиаде не скрывает своей враждебности идее исторического прогресса и в особенности «послегегелевскому» историческому мировоззрению, которое, как он считает, не может мотивировать страданий и спасти человека от вечного ужаса перед историей. Одновременно Элиаде пытается отождествлять идею построения коммунистического общества с эсхатологическим мифом о золотом веке в будущем и опять-таки об уничтожении тогда исторического времени.

Выше мы приводили высказывание американского критика Ф. Рава о мифотворчестве как спасении от страха перед историей. Слова Рава буквально применимы к Элиаде. Элиаде совершает ошибку, прямо интерпретируя мифологические представления о времени как особую метафизическую систему и тем самым их модернизируя. То, что происходящие в действительной истории события или, вернее, смутные воспоминания о таких событиях проецируются в мифах в доисторическое прошлое, еще не свидетельствует об отчетливой «ненависти» к истории, к «профанному» текущему времени и т. п. «Уничтожение» исторического времени в мифе является побочным продуктом определенного способа мышления, а не целью мифологии и не непосредственным выражением страха перед историей. Кроме того, циклическая концепция времени, столь существенная для мифотворчества XX в., строго говоря, является не собственно мифологической, а «ритуальной», связана со стремлением магическими средствами поддерживать природный и социальный порядок; акцент здесь на магической поддержке иссякающего плодородия и т. п., а не на повторении и круговороте. Лишь постепенно и в более развитых мифологиях циклические представления в виде аграрных мифов об умирающих и воскресающих богах, а затем о периодическом повторении тех же исторических эпох зани-

мают господствующее положение. Так, некоторое чрезмерное отождествление мифа и ритуала (начало чему положила еще школа Фрэзера) поддерживает модернистские представления о мифе и мифическом времени. Мифические представления о времени более диффузны, чем это кажется Элиаде, они содержат в зародыше причинную концепцию («прошлое» – сфера причин «настоящего»). Важнейшая для мифологии идея превращения хаоса в космос в большей мере коррелирует с представлением о необратимости времени, чем с его повторяемостью.

## Структурализм

Последняя значительная теория мифа была выдвинута со структуралистских позиций французским этнологом Клодом Леви-Строссом. Подход к структурному изучению мифов намечался до Леви-Стросса в «символических» концепциях у Кассирера и Юнга. Но, как уже отмечалось в своем месте, представление Кассирера о структуре носило еще во многом статический, гештальтистский характер; ему также недоставало понимания социальной природы коммуникации и неразрывной связи мифологического символического языка с социальной коммуникацией. Юнг, как указывалось, в некоторых пунктах близко подошел к Леви-Строссу, но у него они не были развернуты, и анализы Юнга и Леви-Стросса шли в различных плоскостях: психологической – у первого и логической – у второго. Юнговскому соотношению *инстинктивного* и *сознательного* соответствует соотношение *природы* и *культуры* у Леви-Стросса; энтропия у Юнга (который, по-видимому, заимствовал это понятие из термодинамики) относится к психической энергии, а у Леви-Стросса – к информации. Э. Лич в небольшой монографии о Леви-Строссе<sup>66</sup> подчеркивает аналогию между ним и Фрейдом (и с этим согласуются личные признания Леви-Стросса в «Печальных тропиках» – см. прим. 72). Однако, как нам кажется, вопреки критическим отзывам о Юнге последний имел большее значение для Леви-Стросса, во всяком случае – ближе ему. Вероятно, не без влияния Юнга Леви-Стросс пришел к своей трактовке мифотворчества как коллективно-бессознательной деятельности. Леви-Стросс, однако, справедливо упрекал Юнга за допущение наследственного механизма передачи архетипов и за представление о постоянстве (пусть в рамках контекстуальных, ситуационных вариантов) архетипических образов. Леви-Стросс имел в виду гораздо более широкое варьирование в пределах этнокультурного контекста и символизацию не столько предметов или состояний, сколько самих отношений между объектами и лицами. Различие это кардинальное, составляющее один из краеугольных камней в теории мифа Леви-Стросса.

Одним из предшественников Леви-Стросса можно считать и крупнейшего специалиста по сравнительной мифологии индоевропейских народов Жоржа Дюмезиля, предложившего теорию трехфункциональной структуры индоевропейских мифов, религий и других культурных феноменов (религиозная власть-мудрость, военная сила, плодородие).<sup>67</sup> В некоторых пунктах Дюмезиль соприкасается и с традициями «солярного» мифологизма, и с неомифологическим ритуализмом, и с функционалистическим направлением в этнологии и фольклористике. Самое интересное у этого плодовитого эрудита и тонкого аналитика – умение приурочить функцию к структуре, представить структуру иерархически, показать, что триадная структурная модель, возникнув как социальная (в дюркгеймовском смысле), может затем стать инструментом классификации и анализа. Такой более широкий взгляд появляется в работах Дюмезиля с 1950 г. В фокусе внимания Дюмезиля остается, однако, защита единой для индоевропейцев статичной структурной конфигурации как некоего древнейшего прототипа. Дюмезиль, возможно, оказал некоторое влияние на Леви-Стросса, но последнего отличает интерес к структурной динамике, к механизму варьирования мифологических конфигураций. К. Скотт Литтлтон пытался на основе многочисленных работ Дюмезиля построить единую систему, изложить ее как каноническую доктрину.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Leach E. Lévi-Strauss. Fontana, 1970.

<sup>67</sup> Dumézil G. Le festin d'immortalité. Paris, 1924; *Idem*. Mythes et dieux des Germains. Paris, 1938; *Idem*. Loki. Paris, 1948; *Idem*. Jupiter Mars Quirinus. Paris, 1941–1966. I–IV; *Idem*. Mitra – Varuna. Paris, 1946; *Idem*. Mythe et épopée. Paris, 1968–1973. I–III.

<sup>68</sup> Littleton C. Scott. The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. Berkeley; Los Angeles, 1966. Книга эта и взгляды самого Дюмезиля подверглись резкой критике в рецензии эстонского ученого Хуго Мазинга (III летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968. С. 227–248). Ср.: Smith P., Sperber D.

Развитие структурализма и его популярность в настоящее время в известной мере опираются на авторитет Леви-Стросса, чьи работы в области этнологии, в особенности исследования по мифологии американских индейцев, получили широкое признание в ученом мире. В научно-популярной книге Ж. М. Озиа «Ключи к структурализму»<sup>69</sup> прямо говорится, что «структуралистская мысль может быть полностью определена трудами Леви-Стросса», и что «структурализм – это Леви-Стросс», тогда как деятельность других французских структуралистов (М. Фуко, Лакана, Л. Альтюссера, Р. Барта и т. п.) в области истории, психологии, литературной критики, собственно философии следует рассматривать как своего рода экспансию, и что, наконец, сама антропология в настоящее время играет такую же роль, как философия в прежние времена. Несомненно, что на сегодняшний день именно у Леви-Стросса и в этой области (если не считать лингвистики) обнаруживаются оптимальные возможности применения структурного метода, тогда как в других областях достижения структурализма гораздо скромнее. Сам Леви-Стросс, правда, никогда не претендовал на то, чтобы этнология и даже структурализм в целом заменили философию. В отличие от некоторых сторонников и противников структурализма он не считает его новой философией человека (речь, произнесенная в январе 1960 г. при вручении ему золотой медали за научные исследования).<sup>70</sup> Однако им все же поставлен вопрос о привилегированности этнологии и ее научного объекта с методологической точки зрения. Он имеет в виду способствующую объективности «астрономическую» удаленность от наблюдателя в сочетании с другим ритмом времени, а также относительную близость малых этнографически пережиточных обществ к природе (что ведет к благотворному соседству с биологической наукой) и естественность их формы мышления (логическое мышление на чувственном уровне), адекватной его всеобщей коллективно-бессознательно-структурной основе. Наглядность, тотальность и стабильность социальных структур в этих «холодных» (т. е. лишенных энтропии, близких к историческому нулю) обществах, сопротивляющихся их изменению, придают этнологии принципиальную семиотичность. К этим методологическим соображениям, несомненно, присоединяются и идеологические – руссоистская идеализация Леви-Строссом архаических племенных коллективов, якобы верных духу «общественного договора», в противовес «горячим» цивилизованным обществам, основанным еще со времени изобретения письменности на социальных контрастах и эксплуатации. Предметом идеализации является и первобытная логика, которая при всей своей чувственной конкретности оказалась настолько мощным инструментом классификации и анализа, рационального освоения окружающего мира, чтобы произвести неолитическую техническую революцию и создать субстрат современной цивилизации. Леви-Стросс считает, что этот своеобразный «стратегический уровень» мышления с акцентом на вторичных качествах и количественных методах отчасти возрождается современными естественными науками.

Этнологическое как «пространственное», синхроническое, структурное научное описание, согласно точке зрения Леви-Стросса, «дополнительно» по отношению к историческому, «временному», диахроническому, событийному и, кроме того, имеет перед последним известные преимущества. Историческая наука, в принципе уважаемая Леви-Строссом, кажется ему в ее нынешнем состоянии страдающей субъективизмом из-за слишком тесной связи с индивидуальным сознанием и общественной средой исследователя, из-за ориентированности на поверхностный «событийный» слой, делающий совершенно мнимой пресловутую историческую непрерывность. В своем гиперкритицизме по отношению к истории Леви-Стросс, конечно, напрасно пытается опереться на Маркса, в котором он видит мыслителя,

Mythologiques de Georges Dumézil // *Annales*. 1971. № 3–4. P. 559–586, где затрагивается вопрос о соотношении взглядов Дюмезиля и Леви-Стросса.

<sup>69</sup> Auzias J. M. *Les clefs pour le structuralisme*. Paris, 1967. P. 1–3.

<sup>70</sup> Lévi-Strauss C. *Le champ d'anthropologie* // *Anthropologie structural deux*. Paris, 1973.

доказавшего, что события не составляют основы исторической науки, и которого он вообще склонен представить предшественником структурализма.

Против указанного подхода Леви-Стросса к истории активно выступил Ж. П. Сартр, считающий, что человек проявляет себя прежде всего в преодолении застойных структур и что как раз в раскрытии этой стороны бессилён структурно-этнологический подход. С другой стороны, далекоидущие гносеологические выводы из этнологического структурализма Леви-Стросса сделал М. Мерло-Понти,<sup>71</sup> французский философ, представляющий собой переходную фигуру от гуссерлианской феноменологии к экзистенциализму. Пытаясь на свой лад преодолеть классическую антиномию субъекта – объекта, Мерло-Понти обращается к «прерофлексивному» сознанию, где тело якобы является наглядным медиатором между сознанием и природой, где восприятие сразу ведёт к смыслу. «Гибкую» структурную антропологию Леви-Стросса (исходя из того, что структура есть форма, имманентно наделенная смыслом) Мерло-Понти противопоставляет субъективизму традиционной социологии. Заслуживает внимания, что Леви-Стросс хотя и был другом Мерло-Понти, но к феноменологии (с ее «непрерывным» переходом от переживания к реальности), а тем более к экзистенциализму с его субъективными иллюзиями относился критически, считая, что оба этих направления не могут преодолеть метафизику.<sup>72</sup>

Леви-строссовский гиперкритицизм по отношению к исторической науке несправедлив; но несомненно, что этнологические объекты, включая фольклор, проницаемы для структурального анализа, что структуральные методы весьма целесообразны и для изучения более развитых культур в пределах их относительной устойчивости. Кроме того, «антиисторизм» структурализма и «антиструктурализм» историзма, несомненно, преувеличиваются обеими сторонами. Отношения дополнительной дистрибуции действительно имеют место между синхроническим и диахроническим описаниями, между этнографией и политической историей, фольклористикой и литературоведением, но нет неустранимой оппозиции между структурой и принципом историзма. Французский семиотик А. Ж. Греймас<sup>73</sup> считает, например, структуру ахроничной и видит важную функцию истории в закреплении систем, в ограничении игры случайностей, а потому допускает и применение структурного анализа в диахроническом плане.

К. Леви-Стросс – воспитанник французской социологической школы, разрабатывавшей теоретические проблемы в основном на этнографическом материале. Как этнограф-американист он кое-чем обязан и американской школе культурной антропологии (Боас, Лоуи, Крэбер и др.). Опираясь на эти традиции и одновременно используя опыт лингвистического структурализма, в частности работы Р. Якобсона по фонологии, Леви-Стросс создал структурную антропологию.

В «Элементарных структурах родства» (1949)<sup>74</sup> Леви-Стросса исследуется возникновение социальной жизни в связи с развитием обмена и коммуникаций, подчиненных определенным правилам. Обмен и даже его символическое значение анализировались уже М. Моссом (ближайшим учеником Дюркгейма), но Леви-Стросс дал ему структурно-семиотическую интерпретацию: коммуникации невозможны без знаковых систем, в которых социальные факты выступают одновременно как вещи и как представления. Порожденные брачным обменом правила брака (самое древнее из них – запрещение инцеста) и номенклатура родства представляют собой знаковые системы, подлежащие такому же синхронному изучению структурными методами, как и естественные языки. Впоследствии Леви-Стросс показал, что и тотемические обозначения также являются семиотическими моделирующими системами.

<sup>71</sup> Merleau-Ponty M. Les signes. Paris, 1960.

<sup>72</sup> Lévi-Strauss C. Tristes tropiques. Paris, 1962. P. 34–44. Критику структурализма с позиций феноменологии см.: Paci E. Antropologia strutturale e fenomenologia // Aut Aut. 1965. № 88. Milan. P. 42–54.

<sup>73</sup> Greimas A. J. Structure et histoire // Les temps modernes. 1966. № 246.

<sup>74</sup> Lévi-Strauss C. Les structures élémentaires de la parenté. 2 ed. Paris, 1967.

Подобные системы, считает он, делают вещи коммуникативными, а функционирование коллективно-бессознательных ментальных структур делает умопостигаемыми самые системы.

Только структуральный подход позволил Леви-Строссу описать эффективное действие логических механизмов первобытного мышления. Все это дало ему возможность методически развернуть анализ мифов как самого характерного продукта «примитивной» духовной культуры.

Мифологии посвящен целый ряд работ Леви-Стросса,<sup>75</sup> начиная от небольшой «программной» статьи 1955 г. о структурном изучении мифа и кончая четырехтомным компендиумом «Мифологические» (1964–1971). Этому компендиуму, в котором структурная мифология дана в действии, в практическом анализе многих сотен мифов американских индейцев, непосредственно предшествовала теоретическая монография о первобытном мышлении («Мышление дикарей», 1962).

Леви-Стросс является творцом структурной типологии мифов как важнейшей части структурной антропологии. Он придает особое значение исследованию мифов как одному из путей самопознания человеческого духа, исходя из того, что мифологическое коллективно-бессознательное фантазирование относительно независимо от влияния других форм племенной жизнедеятельности и социально-экономических инфраструктур и потому адекватно отражает саму «анатомию ума». Тезис об известной свободе мифологизирования связан у Леви-Стросса с представлением об интеллектуальной гибкости первобытной мысли, широко оперирующей различными логическими возможностями, а не только рабски непосредственно отражающей племенные социальные институты. Леви-Стросс, например, считает, что разделение племени на две фратрии вовсе не обязательно порождает миф о близнецах – фратриальных родоначальниках, а допускает перебирание других вариантов «диоскуризма»: враждующие братья, бабка – внук и т. д. Точно так же мифология половых различий может быть реализована в образах Солнца и Луны в качестве разнополюх существ, неба и земли, активности и пассивности, добра и зла и т. д. Леви-Стросс исходит из того, что набор обозначающих в мифологии в известном смысле предшествует обозначаемым и обозначающее может удержаться в мифе после исчезновения обозначаемого. Однако избыточность обозначающих преодолевается расчленением мифологических элементов различными «уровнями» и «кодами» в зависимости от этнокультурного контекста, в том числе и от социально-экономических инфраструктур. В этом обращении к этнографическому фону Леви-Стросс видит противоядие против юнговской универсализации архетипов и против формализма. На практике это его порой даже приводит к гипердетерминизму, но теоретически перспектива трансцендентного скачка от этноло-

<sup>75</sup> *Lévi-Strauss C.* The Structural Study of Myth // *Journal of American Folklore*. Vol. 68. № 270. P. 428–444 (французский слегка расширенный вариант этой статьи: *La structure des mythes // Anthropologie structurale*. Paris, 1968. P. 227–255; русский перевод: *Вопросы философии* (далее – ВФ). 1970. № 6. С. 152–164). Статьи разных лет: «La geste d'Asdival» (1958), «Quatre mythes Winnebago» (1960), «La structure et la forme» (1960), «Le sexe des astres» (1967), «Les champignons de la culture» (1970), «Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins» (1971), «Comment meurent les mythes» (1971) – перепечатаны в разделе «Mythologie et rituel» // *Anthropologie structurale deux*. Paris, 1973. P. 139–318 (вопросы мифа затрагиваются и в первой статье этого сборника: *Le champ d'anthropologie*. P. 11–44). Книги: *Lévi-Strauss C.* Le totémisme aujourd'hui. Paris, 1962; *Idem.* La pensée sauvage. Paris, 1962; *Idem.* Mythologiques. Paris, 1964–1971. I–IV. Ср. систематизированные извлечения из его трудов в виде словаря по теории мифа: *Nino M. del.* L'analisi dei miti in Cl. Lévi-Strauss: Lessico metodologico. [Palermo], 1975. О Леви-Строссе существует обширная литература, преимущественно материалы дискуссий. Вопросы теории мифа затрагиваются в следующих книгах: *Simonis I.* Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste». Paris, 1968 (с обширной библиографией); *Leach E.* Lévi-Strauss. Fontana, 1970; см. также сборник статей: *Structural Study of Myth and Totemism / Ed. by E. Leach*. London, 1957; *Nathhorst B.* Formal or Structural Studies of Traditional Tales. The Usefulness of Some Methodological Proposals Advanced by Vladimir Propp, Alan Dundes, Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach // *Acta Universitatis Stockholmiensis*. Stockholm Studies in Comparative Religion. 9. Stockholm, 1969; *Kirk G. S.* Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Berkeley; Los Angeles, 1970 (Chapter II: «Lévi-Strauss and the Structural Approach»). P. 42–83; *Courtès J.* Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique. Paris, 1974. Дискуссию о соотношении истории и структуры мифа см.: *Annales*. 1971. № 3–4. Ср. сборник статей: *Anthropology of C. Lévi-Strauss / Ed. by H. Nutini, I. Buchler*. Appleton; Century; Crafts, 1972. Ср.: *Мелетинский Е.* Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа // ВФ. 1970. № 7. С. 165–173; *Он же.* Клод Леви-Стросс. Только этнология? // ВЛ. 1971. № 4. С. 115–134.

гии к гносеологии все же может повлечь за собой выветривание мифологической информации ради обнажения игры кодов и уровней, за которыми должны открыться «чистые» ментальные структуры. Такая перспектива в принципе грозит индетерминизмом и формализмом, тем, что структура теряет свою имманентную содержательность. Надежда на познание единой для всех «анатомии ума» в сочетании с недооценкой коллективно-сознательного элемента в мифологии аборигенов порой приводит Леви-Стросса и к недостаточно строгому различению «дополнительных» по отношению друг к другу способов описания – извне, глазами этнографа, и изнутри, глазами самих «мифологичных» (представления аборигенов иногда более строго передаются в некоторых этнолингвистических разысканиях в духе гипотезы Сепира – Уорфа).

Мифология для Леви-Стросса – это прежде всего поле бессознательных логических операций, логический инструмент разрешения противоречий. Такой логицизм, как мы увидим, неизбежно ведет к акценту на логической парадигматике за счет повествовательной синтагматики, на мифологических системах больше, чем на отдельных сюжетах.

Характеризуя исследования Леви-Стросса по мифологии, мы не будем подробно останавливаться на незначительной эволюции его взглядов. Отметим только, что в первой статье о мифе (1955) он еще целиком ориентирован на лингвистические модели. Сам язык как универсальное средство информации является образцом для мифа, миф трактуется как феномен языка (но на высшем уровне: не фонемы и семантемы, а предложения), соотносимый одновременно с обеими сосюрровскими категориями (*langue* и *parole*) и в принципе «переводимый». За слишком близкое следование рецептам структурной лингвистики Леви-Стросса не вполне справедливо много раз упрекали, например, Дандес и Вейнрих.

В предисловии к первому тому «Мифологичных» (1964) происходит частичная переориентация с языка на музыку как на образец для мифа.<sup>76</sup> Миф, указывает там Леви-Стросс, стоит между языком и музыкой, но все дальнейшие рассуждения сближают его именно с музыкой, которая, будучи «непереводима» (она лишь метафора речи), являет собой идеальный пример наглядной художественной структуры. Миф, как и музыка, есть «машина для уничтожения времени»; в нем преодолевается антиномия необратимого непрерывного времени и дискретной структуры, организуя психологическое время слушателя; и здесь и там происходит переорачивание отношений «передатчика» и «приемника», и слушатель сам выступает как «обозначаемый»; в результате получается, что не люди думают мифами, а мифы сами «думаются между собой». Леви-Стросс ссылается на Вагнера, анализировавшего мифы средствами музыки, и сам строит свое исследование в первом томе «Мифологичных» по принципу контрапункта; он, кроме того, пользуется музыкальными терминами и в заголовках глав: «Ария разорителя гнезд», «Соната хороших манер», «Фуга пяти чувств», «Кантата опоссума» и т. п.

Указанная переориентация с языка на музыку отчасти связана с идеей Леви-Стросса об адекватном отображении бессознательных структур в мифологии и музыке. Здесь-то и появляется призрак неприемлемого для самого Леви-Стросса формализма как следствие обеднения информационного аспекта мифа: то же содержание передается разными кодами, и акцентируются сама соотносимость кодов, «музыкальное» перескакивание с одного структурного уровня на другой. В целом в «Мифологичных» представление о мифе весьма обогащено, в нем подчеркнуты черты, сближающие миф с искусством, что может оказаться в дальнейшем весьма плодотворным для понимания некоторых сторон самого искусства.

Согласно Леви-Строссу, миф одновременно диахроничен (как историческое повествование о прошлом) и синхроничен (как инструмент объяснения настоящего и даже будущего). Поэтому мифемы представляют собой связки отношений с этими двумя измерениями – диахроническим и синхроническим; в качестве таких связок мифемы и обнаруживают свою зна-

<sup>76</sup> *Lévi-Strauss C. Mythologiques, I. Le cru et le cuit. Paris, 1964.* Русский перевод отрывка из теоретического вступления к данному тому см. в сб.: Семиотика и искусствометрия. М., 1972. С. 25–49.

чимую природу. Диахроническое измерение, соответствующее синтагматическому развертыванию сюжета, необходимо для чтения мифа, а синхроническое – для его понимания. Леви-Стросс, таким образом, отдает себе отчет в важности как синтагматического, так и парадигматического аспекта, но главное внимание уделяет структуре самого мышления, а не повествовательному «синтаксису». При этом Леви-Стросс, возможно, упускает из виду, что описание глобальных моделей посредством языка событий входит в самую специфику мифа и имеет глубокое влияние и на его парадигматику; зато он хорошо понимает другую сторону дела: миф пользуется событиями как материалом для перегруппировки структур, конструирует предметно-событийный мир, уже исходя из структуры. Соответственно, рассматривая отдельные мотивы преимущественно в свете парадигматического анализа, Леви-Стросс акцентирует внимание на цельности мифического сюжета. Эта цельная структура, имеющая некий общий смысл, неразложимый по синтагматическим звеньям, обнаруживается прежде всего благодаря разнообразным повторам, но сама держится на логических оппозициях. Когда же происходит переход от структуры оппозиций к структуре простых редупликаций, возникает «серийный» миф – зародыш «романического» жанра. Леви-Стросс демонстрирует тотальную организованность мифа как примерами внутренней логической однородности уникального сюжета (в первом эпизоде мифа южноамериканских индейцев людоедка во время рыбной ловли одну рыбу съедает, а другую оставляет про запас, и точно так же во втором эпизоде она убивает одного из героев и сохраняет жизнь его брату), так и примерами соединения мифической мыслью тем, обычно разделенных (брак звезды со смертным и происхождение культурных растений, древо жизни и происхождение краткости человеческой жизни). Сюжетно-синтагматическая связь тем сама оказывается следствием связей хоть и причудливых, но, в сущности, чисто логических. Такую рациональную внутреннюю связь Леви-Стросс, например, усматривает между инцестом и загадками в мифе об Эдипе и в аналогичных сюжетах североамериканских индейцев. «Термы», обреченные на разделение (родственники, которым запрещена интимная близость, правильный ответ на неразрешимую загадку и т. д.), сближаются в рамках двух видов коммуникации (обмен женщинами в браке и обмен словами в разговоре). При этом нарушение меры вплоть до кровосмешения плюс разрешение неразрешимой загадки (ответ без вопроса) в мифологеме «Эдипа» оказываются симметричными и дополнительными сочетанию крайней целомудренной робости и отсутствию естественного вопроса о причинах несчастья хозяина замка (вопрос без ответа) в мифологеме «Грааля», разработанной в средневековом рыцарском романе. На этом примере видно, с какой легкостью Леви-Стросс переходит от логики сюжетосложения к широким мифологическим системам.

Важнейший аспект мифологических штудий Леви-Стросса – выявление проявляющихся в повествовательном фольклоре американских индейцев своеобразных механизмов мифологического мышления, которое он считает по-своему вполне логичным и даже «научным». Теория первобытного мышления Леви-Стросса – крупнейший шаг науки после учения Леви-Брюля, которому она решительно противостоит, позволив выявить операциональную ценность и познавательную силу первобытного мышления, не зачеркивая его специфики. Даже Кассирер еще базировался на исследованиях Леви-Брюля. Примитивная логика, по мнению Леви-Стросса, при всей своей конкретности и связи с непосредственными ощущениями, способна к обобщениям, классификациям и анализу. Основу естественной классификации составляет тотемизм: природное различие между видами животных и растений используется для анализа социального мира культуры. Конкретные классификаторы дублируются на разных уровнях и коррелируют с более абстрактными (числовыми и другими). Мифологическое мышление пользуется ограниченным набором средств «под рукой», которые могут играть роль и материала и инструмента, и обозначаемого и обозначающего, причем элементы, уже имеющие символическое значение и использованные в рамках некоей мифологической системы, могут быть снова пущены в оборот мифической мыслью. В этом случае происходит своеобразная перетасовка,

реаранжировка, как в калейдоскопе. Элементы мифологического мышления действительно конкретны и связаны с непосредственными ощущениями, с чувственными свойствами предметов, но они могут выступить посредниками между образами и понятиями и в качестве знаков преодолевать противоположность чувственного и умозрительного, выступать как операторы реорганизации. Мифологическая логика достигает своих целей как бы ненароком, окольными путями, с помощью материалов, к тому специально не предназначенных. Леви-Стросс видит в ней своеобразный интеллектуальный *bricolage* (от глагола *bricoler* – играть отскоком, рикошетом, – применяемого к бильярду, охоте, верховой езде и т. д.).

Мифологическое мышление принципиально метафорично, и раскрытие смысла имеет характер бесконечных трансформаций, что, однако, не препятствует умопостигаемости. О неустранимой символичности мифа, о том, что раскрытие символов само сохраняет в мифологии образный характер, писали и до Леви-Стросса, например психоаналитики, но они при этом исходили из исконного, органического значения символов, а не из логики отношений, как Леви-Стросс. Изменения, происходящие в процессе эволюции, по его мнению, приспосабливаются к синхронической структуре. Сплошной анализ разнообразных мифов индейцев выявляет механизмы мифологической логики. При этом прежде всего вычленяются в своей дискретности многочисленные бинарные оппозиции типа *высокий/низкий*, *теплый/холодный*, *левый/правый* и т. п., исходным материалом которых являются чувственные качества окружающих человека предметов и явлений (притом что логика чувственных качеств слабо различает субъективное восприятие и объективные свойства космоса).

Выявление бинарных оппозиций – важнейшая сторона леви-строссовской методики, входящая к принципам структурной лингвистики, но опирающаяся также и на наблюдения классиков французской социологии (Дюркгейм и Мосс) и полевых этнографов над дуальными формами социальной организации племени и дуализмом тотемических классификаций. Сам Леви-Стросс высказывал убеждение, что осмысление в терминах бинарных оппозиций биологических различий было важной стороной в переходе от *природы* к *культуре*. Разумеется, леви-строссовской бинарной логике не чужд некоторый схематизм: современный полевой материал показывает, что на практике эта бинарность часто выступает не столь четко, конкурирует с неразложимыми тринарными конструкциями, что большую роль играют нейтральные зоны, разделяющие полюсы. Со своей стороны мы добавили бы к этому, что Леви-Стросс не дифференцирует в достаточной мере релевантные ценностные оппозиции противостоящих друг другу мифических сил (типа *жизнь/смерть*, *свой/чужой*, *добрый/злой* и т. п.) и простые алломорфы, соответствующие варьированию той же темы в разных плоскостях (пространственном и временном, мужском и женском, сухопутном и морском и т. п.). Разумеется, возможны переходные типы, те же самые оппозиции могут восприниматься то более остро, то более нейтрально. И наконец, Леви-Стросс, как нам кажется, не всегда отчетливо отличает бинарные оппозиции, движущие реальной мыслью аборигенов, от оппозиций, порождаемых мышлением этнолога-аналитика. Так, например, вряд ли излюбленная Леви-Строссом оппозиция *природы* и *культуры* абсолютно имманентна мышлению аборигенов, которые даже в мифах о культурных героях и добываемых ими благах часто смешивают элементы природы и элементы культуры по материалу изготовления, способам добывания и т. п. (солнечный жар легко отождествляется с огнем кухонного очага, предметы культуры находят готовыми, а природные объекты изготавливаются кузнецами или гончарами). По-видимому, дифференциация *культуры* и *природы* только намечается в архаических мифах. Архаические мифы находятся на пути от неразличения к различению. В анализируемых Леви-Строссом мифах о чудесных женах тотемной природы оппозиция *человеческого* (культура) и *животного* (природа) вряд ли релевантна, здесь речь идет о нормальной брачной экзогамии, выраженной в терминах тотемизма.

Приведенные нами оговорки, однако, не могут поколебать фундаментальности принципа бинарных оппозиций для мышления и научной плодотворности его применения.

Как указывалось, бинарные оппозиции прежде всего упорядочивают и концептуализуют данные элементарно-чувственного восприятия. Процесс абстрагирования осуществляется через сходства и несовместимости чувственных свойств. Леви-Стросс, например, показывает, что мифическая тема происхождения «короткой жизни» (смерти) у южноамериканских индейцев выражается посредством оппозиций, соответствующих пяти органам чувств: смерть приходит из-за того, что герой нарушает приказ что-то видеть, слышать, обонять, осязать, чувствовать вкус или, наоборот, запрет не видеть, не слышать и т. п.

Контрасты *сухого* и *влажного* – исходный пункт для мифологии табака и меда, играющей важную роль в фольклоре бороро, жэ и других племен Южной Америки, а из различения *гнилого* и *свежего*, *сырого* и *вареного* вырастают еще более важные мифы о происхождении «кухни» (огня и вареной пищи). Следующая логическая ступень – бинарные оппозиции различения формы, *пустого* и *полого*, *содержащего* и *содержимого* и т. п. (мифы об убежищах и ловушках, видах пищи, музыкальных инструментах). Природные или культурные предметы, используемые одновременно для разных целей (например, тыква или полый ствол могут быть ловушкой, музыкальным инструментом, вместилищем меда, убежищем), играют особую роль в развитии мифических представлений, становятся пучками дифференциальных признаков. Свойства отдельных животных, реальные или мифические, делают некоторых из них чрезвычайно сложными символическими образами (например, дикобраз, опоссум или тапир у тех же южноамериканских индейцев), с которыми мифическая мысль производит логические операции. Разнится их конкретная символика, она меняется при переходе от одной племенной культуры к другой. Так мифическая мысль строит «предложения», а затем и «суждения»; наряду с отношением членов она улавливает и отношения отношений (от мифов о происхождении кухонного очага к мифам о пирбге, в которой герой странствует вместе с Солнцем и Луной и где пространственное перемещение переходит в пространственно-временную многоуровневую динамику *близкого* и *далекого*).

Леви-Стросс видел в мифе логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации, прогрессивного посредничества. Речь, собственно, идет не о реальном их разрешении, а о преодолении их посредством своеобразного ускользания, вполне соответствующего описанному Леви-Строссом духу мифологического «бриколажа». Механизм медиации заключается в том, что фундаментальная противоположность *жизни* и *смерти* подменяется, например, менее резкой противоположностью *растительного* и *животного* царства, а эта в свою очередь – более узкой оппозицией *травоядных* и *плотоядных*. Последняя же оппозиция снимается введением в качестве «культурного героя» зооморфного существа, питающегося падалью (койот – у зуныи, ворон – у индейцев северо-западного побережья). Такой анализ индейских мифов подсказывает Леви-Строссу и определенную трактовку греческого сюжета об Эдипе. Здесь он считает основным противоречие между представлением об автохтонной непрерывности человечества, живущего на земле подобно растениям, и фактической сменой поколений как циклом смертей – рождений. Это противоречие выражается в коллизии колебаний между гипертрофией семейной близости (инцест) и ее недооценкой (убийство родичей).

В ряде этиологических мифов индейцев-бороро сходное нарушение меры в семейных отношениях (тот же инцест и жестокое наказание виновных в инцесте, убийство и т. д.) влечет разделение обычно связанных элементов, не только социальных, но и космических, а их воссоединение происходит благодаря введению промежуточного члена – воды (медиатор между *небом* и *землей*), похоронных обрядов и украшений (между *живыми* и *мертвыми*), болезней (между *жизнью* и *смертью*). Медиаторами здесь выступают объекты, происхождение которых объясняется в мифах. Леви-Стросс, не только логизирующий мифы, но и склонный прибегать к геометрическим и алгебраическим символам, предлагает выразить структуру мифа через модель медиативного процесса следующей формулой:

$$f_x(a): f_y(b) \approx f_x(b): f_{a-1}(y),$$

где член  $a$  связан с негативной функцией  $x$ , а член  $b$  выступает медиатором между  $x$  и позитивной функцией  $y$ . Алгебраическая символика последнего члена, в котором аргумент и функции поменялись местами и член  $a$  подвергся отрицанию, показывает, что развертывание мифа имеет характер спирального развития, приводящего к аннулированию исходной ситуации и к новым приобретениям. Между прочим, эта формула была подробно проанализирована в работе Э. Кёнгас и П. Маранда «Структурные модели в фольклоре». <sup>77</sup> Канадские фольклористы супруги Маранда показали, что эта формула применима к различным фольклорным жанрам, но к самому мифу может быть приложена лишь ограниченно: медиатор может отсутствовать или испытать неудачу, т. е. не произойдет «перевертывания» членов. В качестве популярного разъяснения и одновременно дополнения к Леви-Строссу мы можем сослаться на весьма наглядный пример волшебной сказки, где эта формула может быть иллюстрирована синтагматически. Исходная негативная ситуация – вредительство ( $x$ ) антагониста ( $a$ ) преодолевается действиями героя-медиатора ( $b$ ), способного обращенными на антагониста ( $a$ ) негативными действиями ( $x$ ) не только обезвредить последнего, но и приобрести дополнительные сказочные ценности в виде чудесной награды, брака с царевной и т. д.

В «Мифологичных» анализ мифологической логики на протяжении всего фронта исследования незаметно переходит в анализ мифологической семантики, которая, в свою очередь, рассматривается на широком этнографическом фоне. Семантическая структура мифов описывается в сравнительном плане (среди других структуралистов Леви-Стросс выделяется, в частности, сугубо компаративистской манерой типологического исследования). Одни мифы интерпретируются как результат трансформации других. Леви-Стросс начинает с рассмотрения одного мифа бороро, объясняющего происхождение бури, но для объяснения различных элементов этого мифа он привлекает несколько сот других, все время расширяя и углубляя исследование, выявляя набор дифференциальных семантических признаков и сложные симметрически-иерархические отношения различных мифологических систем.

Герой мифа бороро совершает инцест, подобно Эдипу, а затем убивает и своего отца, который пытается известить провинившегося, давая ему «трудные задачи». В частности, он заставляет героя ползти на скалы за птенцами попугая, но коварно покидает его, обрекая на растерзание грифам, и герой спасается лишь чудом. Леви-Стросс довольно убедительно представляет этот миф трансформацией мифа родственных бороро племен жэ о «разорителе гнезд», оставленном свойственником (не мужем матери, а мужем сестры) на верхушке дерева, а затем спасенном ягуаром. Ягуар, женатый на индианке, т. е. теоретически тоже муж сестры «разорителя гнезд», знакомит своего «зятя», а через него – других людей с огнем и секретом приготовления вареной пищи. В обоих случаях брачный обмен выступает в качестве основы социальной коммуникации: фигурирует хозяин огня (ягуар – у жэ, гриф – у бороро), власть над огнем в конце концов переходит к герою. В мифе бороро последний мотив несколько завуалирован, но и там герой владеет огнем, когда буря потушила все очаги; кстати, имя героя означает «ягуар дерева для топки». Буря, дождь, тушащий очаги, – это «антиогонь». Мифы жэ об этиологии кухонного огня по другой оси трансформируются в мифы тупи о происхождении диких свиней и охоты на них. Здесь также нарушаются нормальные взаимоотношения свойственников. Люди превращены (посредством дыма от сжигания табака) в диких свиней за то, что отказали полубожественным героям – братьям своих жен – в пище, являющейся для них законной данью. Но мифы чачо о происхождении табака как бы возвращают к «разорителю гнезд»: жена заставляет мужа лезть за птенцами ара, съедает их и превращается в ягу-

<sup>77</sup> Kōngās E., Maranda P. Structural Models in Folklore and Transformational Essays. The Hague; Paris, 1971.

аршу-людоедку. Ее сжигают, а из могилы ягуарши вырастает табак. Здесь перемена пола ягуара коррелирует с полным переворачиванием роли.

Таким образом, мифы, имеющие отношение к этимологии кухни, составляют замкнутую цепь. Такое замыкание ряда трансформаций считается Леви-Строссом важным критерием правильности структурного анализа. Другой пример подобного кольца, гораздо более длинного, – гвианские мифы о чудесных супругах, где переход от мифа к мифу совпадает с изменением пола или животной ипостаси тотемного супруга.

Другие трансформации этимологических мифов о происхождении «кухни» приводят к мифологии меда, развертывающейся симметрично мифологии табака. Здесь также люди (родственники и свойственники), ягуары, ара в разных сочетаниях, разные диететические оппозиции (*сырой/вареный, плотоядный/вегетарианский* и т. п.). Симметричными мифам о происхождении вареного мяса (переход от природы к культуре, как от сырого к вареному) оказываются мифы о происхождении культурных растений (от *гнилых* грибов к *свежей* растительной пище). Мифы о культурных растениях оказываются в единой семантической системе с мифами о рыболовном яде (который индейцы классифицируют в одном ряду с культурными растениями), о происхождении окраски птиц, о радуге, поскольку хроматизм ассоциируется с дискретностью пород животных и человеческих племен, а дискретность возникает из-за «разрежения» людей и животных посредством ядов и болезней.

Так громоздятся все новые и новые мифологические системы и подсистемы как плоды своеобразной «порождающей семантики», как следствие бесконечных трансформаций, создающих между мифами сложные иерархические отношения. При переходе от мифа к мифу сохраняется и тем самым обнажается их общая «арматура», но меняются «сообщения» или «код». Арматуру часто составляют (что видно из приведенных примеров) отношения свойственников – «подателей» и «получателей» жен, как обмениваемых на другие блага. При этом тип социального поведения может определяться более отвлеченной оппозицией *коммуникабельности/некоммуникабельности*, а также *умеренности/неумеренности*. Изменение «сообщения» в мифах – это прежде всего перемена этимологической темы: миф бороро о происхождении небесной воды (бури) произошел путем трансформации из мифа жэ о происхождении огня, а миф бороро о происхождении украшений – из мифа тупи о происхождении диких свиней. Сообщения передаются различными кодами, имеющими свою грамматику и лексику. Выше уже приводился характерный пример передачи одного сообщения, а именно этимологии короткой жизни людей, – пятью кодами, соответствующими пяти органам чувств.

Упомянутая выше полифункциональность тыкв в хозяйстве южноамериканских индейцев приводит к изоморфизму трех кодов (кулинарная триада, акустическая триада, триада полого дерева). Также изоморфными оказываются различия степени твердости и гнилости древесных пород и производимые ими звуки (мифические «зовы») с видами пищи, пищевыми режимами, формами хозяйственной деятельности, временами года, видами водоемов и т. д., благодаря чему то же содержание передается кодами акустическим, густативным, альфактивным и т. д. Всякого рода нарушение порядка может быть закодировано и акустически (шум), и социологически (кровосмешение, слишком далекие или слишком близкие браки), и астрономически (затмения). Во многих случаях сплетаются кулинарный и акустический коды: например, шумное или, наоборот, бесшумное принятие пищи – своеобразное испытание для гостя Ягуара или для гостя Солнца. Кухонный огонь ассоциируется с социальным упорядочением и космическим равновесием. Вместе с тем неумеренное употребление какой-либо специальной пищи (меда) может вести к патологии брака, к тому же приводит и перемещение в пирог, т. е. переплетаются кулинарный, географический, социологический коды. Изучение разнообразных кодов и их взаимоотношений с учетом этнографического контекста составляет наиболее яркую сторону в «Мифологичных». Иерархия различных кодов стягивает в единый и весьма сложный мифологический узел все стороны быта и мировоззрения американских индейцев.

Трансформационный анализ мифов демонстрирует некую логику соотношений между мифами или их отдельными элементами. Преобразование различных тем открывает, по Леви-Строссу, соотношения условия и следствия, средства и цели, вещи и слова, личности и имени, обозначаемого и обозначающего, идеологического и эмпирического, явного и тайного (скрытого), буквального и переносного смысла.

Изменение сообщений или кодов при трансформации мифов (здесь-то и сказывается все своеобразие мифологического мышления) большей частью имеет образно-метафорический характер, так что один миф оказывается полностью или частично «метафорой» другого.

Леви-Стросс неоднократно фиксировал «нарушение меры» в отношениях между родичами, свойственниками, различными полами, людьми и животными как основу коллизии мифа. Это нарушение меры может иметь характер невоздержанности, жадности, губительной для самого нарушителя. Пищевая жадность героини гвианских мифов к меду оказывается симметрична не только сексуальной «жадности» другого персонажа до незаконных связей, но и различным модусам метафорической жадности, например в виде крайнего любопытства некоей Сёси к тайнам мужских союзов или неумного стремления старика иметь зятя-кормильца. Буквальной «кухонной» грязи в одной группе мифов соответствует метафорическая «моральная» грязь тапира – соблазнителя женщин, но при этом соблазнителя буквального в отличие от метафорических пищевых соблазнительей в виде, например, меда. Метафорическое прилипание жены к мужу трансформируется в буквальное прилипание лягушки к герою в гвианских мифах. Миф о происхождении медового праздника оказывается, по Леви-Строссу, метафорой мифа о происхождении самого меда. Число примеров можно было бы легко умножить. Метафора иногда противопоставляется Леви-Строссом синекдохе. Например, мотив Солнца, которое питается рыбами, подобно Кайману, относится к мотиву Каймана, поедающего рыб (часть пищи Солнца), как метафора к синекдохе; в таком же соотношении находятся мифы о происхождении табака и отдельных его видов. Но чаще мифические темы сопоставлены у Леви-Стросса в плане оппозиции метафоры и метонимии. (Например, Сёси является Плеядой метафорически, т. е. само ее имя означает «Плеяда», тогда как людоедка, из-за которой возникло это созвездие, – метонимически.) Эту оппозицию он считает особенно характерной для серий трансформаций, развертывающихся путем инверсии.

Заканчивая краткое описание леви-строссовской структурной типологии мифов, необходимо подчеркнуть, что Леви-Стросс не склонен был широко распространять методы и результаты изучения мифов американских индейцев на другие области и стадии развития культуры. Вспомним противопоставление им мифического и романического жанров. В этом смысле он во многом противоположен известному французскому структуралисту Р. Барту, который считает современное общество «привилегированным полем мифологических значений».

Своего рода исключение составляет этюд Клода Леви-Стросса, написанный совместно с Романом Якобсоном о сонете Бодлера «Кошки». Он анализирует этот сонет теми же приемами, что и в своем капитальном исследовании о мифологии американских индейцев, и выявляет у Бодлера образы безусловно мифотворческого типа.<sup>78</sup>

Ролан Барт в очерке «Миф сегодня»<sup>79</sup> тесно связывает миф с языком (в широком смысле слова) и информацией, рассматривает мифологию как часть семиотики, изучающей значения независимо от их содержания. Миф, по Барту, есть своего рода «способ значения», некая форма, имеющая историческое основание, но совершенно независимая от природы вещей. В рамках сосюрровской (и леви-строссовской) оппозиции обозначающего и обозначаемого Барт настаивает на «пустоте» обозначаемого и смысловой «полноте» знака, связывающего эти два

<sup>78</sup> Jakobson R., Lévi-Strauss C. «Les chats» de Ch. Baudelaire // L'Homme. 1962. Vol. II. № 1. P. 5–21 (русский перевод см.: Якобсон Р., Леви-Стросс К. «Кошки» Шарля Бодлера // Структурализм: «за» и «против»: Сборник статей. М., 1975. С. 231–255).

<sup>79</sup> Barthes R. Mythologies. Paris. 1957 (статья «Le mythe d'aujourd'hui»).

терма. Барт пытается уточнить соотношение мифа как вторичной семиотической системы или как метаязыка с языком. По его мнению, то, что является «знаком» в языке, в мифе превращается в обозначающее. Этому якобы соответствует регрессия мифа от «смысла» к «форме». Правда, обеднение смысла не доходит до его полного уничтожения; теряя качество, он сохраняет жизнь. Миф и определяется, по Барту, этой бесконечной «игрой в прятки» между смыслом и формой. Миф, считает он, оживлен, озвучен идеей, понятием (концептом), каковое является историчным, интенциональным и обогащенным ситуацией. Мифические идеи смутны, будучи сформированы ассоциациями. Их фундаментальное назначение функционально – быть чему-либо «присвоенным». Идея в известной мере беднее обозначающего, которому могут соответствовать много обозначаемых. Смысл обозначающих и форма непременно меняются. Повторение идей дает возможность расшифровать значение мифа (значение мифа – это и есть сам миф). Мифическое значение в отличие от языка не произвольно, а частично мотивировано аналогиями. Миф играет аналогией смысла и формы, причем сама форма может придать некий смысл даже абсурду (сюрреализм). Барт считает, что аналогии поставлены форме историей и что миф выбирает образы бедные, вернее, уже обедненные по смыслу, что позволяет придавать им новые значения (карикатура, пастиш, символы). Барт считает, что миф превращает (на уровне знака) историю в идеологию. Таким образом он подводит базу под объяснение механизма рождения политических мифов.

Барт придерживается мнения, что миф не является ни прямым обманом, ни признанием истины и что ему удастся ускользнуть от этой дилеммы, нейтрализуя идеи и превращая тем самым «историю» в «природу»; намерения мифа не спрятаны, а «натурализованы», им придается естественный характер; у читателя создается впечатление, что никакой деформации нет и соотношение обозначающего и обозначаемого вполне нормально. В мифе превращение смысла в форму, по мнению Барта, сопровождается заменой «ценностей» «фактами». Этим мифы, считает он, отличны и от строго логических языков, и от поэзии. Последняя, по мнению Барта, ищет не ультразначения через амплификацию естественного языка (как миф), а инфразначения, соответствующего пресемиологическому состоянию языка, т. е. смысла самих вещей, а не слов. Она стремится снова трансформировать знак в смысл. С точки зрения Барта, поэзия реалистичнее, а миф – формалистичнее. Как было уже отмечено во введении, Барт считает, что именно современность является привилегированным полем для мифологизирования.

Для борьбы с современным мифологизированием Барт предлагает создать искусственный миф в виде третичной семиотической системы. Такой искусственный миф (пробораз: мифологический язык в «Буваре и Пекюше» Флобера) «расхитит» не естественную речь, а сам миф, разоблачит мнимую естественность мифа.

Как мы видим, Барт начинает с популяризации и разъяснения идей Леви-Стросса, но сразу отклоняется от него, как это ни парадоксально, одновременно в сторону признания прав истории (что является положительным) и в сторону формалистического истолкования мифа (тенденция, едва намеченная и все время преодолеваемая Леви-Строссом). В результате миф под пером Барта превращается из орудия первобытного образного мышления, логически диффузного, но по-своему интеллектуально могучего (как его представляет себе Леви-Стросс), в инструмент политической демагогии, придающей определенной идеологии «естественный» вид. Для Леви-Стросса уже переход от Средних веков к Новому времени, соответственно – к роману или светскому искусству Возрождения, был процессом десемиотизации и демифологизации (вместо символизации мира – попытка подражать ему, овладеть им и т. д.). Для Барта, наоборот, мифологична современность. По этому поводу можно сказать, что политические мифы, которые имеет в виду Барт, именно суть мифы искусственные (и нет нужды в искусственных мифах третьего порядка), имеющие сходство с архаической мифологией, но весьма отдаленное и во многом формальное. Барт, начавший с восстановления прав истории,

не сумел разглядеть и разъяснить огромное историческое различие между этими двумя категориями мифов и в конечном счете оказался значительно менее историчен, чем Леви-Стросс.

Выше было отмечено, что Леви-Стросс, рассматривая миф преимущественно в логистическом аспекте, разрабатывал его семантическую парадигматику, оставляя без достаточного внимания синтагматический аспект, отражающий развертывание сюжета во времени. Иными словами, миф как мировоззрение оттеснил миф как повествование. Это в какой-то мере соответствует принципиальному предпочтению, которое Леви-Стросс оказывает структуре перед событием. Но ведь существует и структура повествования. Нет мифа без повествования. В принципе Леви-Стросс это признает, но на практике эту «координатную ось» оставляет в стороне.

На первый взгляд может показаться, что это дефект структурального метода, как такового, однако подобное предположение несправедливо, во всяком случае не вполне справедливо. Дело в том, что, с одной стороны, подобный дефект присущ в большей или меньшей мере всем теориям мифа, даже тем, на которые опирается мифологическое литературоведение; с другой стороны, очень глубокий подход к изучению повествовательной синтагматики был намечен еще в «Морфологии сказки» советского фольклориста В. Я. Проппа. Правда, В. Я. Пропп сознательно обратился не к мифу, а к сказке, в которой повествование богато поэтическими стереотипами, акцентируется в первую очередь сюжетная интрига и т. п. В. Я. Пропп, несомненно, был пионером структурализма, и упреки в формализме, брошенные ему Леви-Строссом, явно несправедливы.<sup>80</sup>

После нескольких экспериментальных попыток в американской фольклористике найти подход к изучению синтагматики мифов (например, Б. П. Армстронга или Дж. Фишера<sup>81</sup>) Аллан Дандес в «Морфологии сказок североамериканских индейцев» (1964)<sup>82</sup> прямо применил к мифам и сказкам североамериканских индейцев методику В. Я. Проппа, противопоставляя ее методике Клода Леви-Стросса (терминология Дандеса отчасти восходит к работам лингвиста К. Пайка). Он при этом исходил из правильного тезиса о том, что миф и сказка индейцев мало отличаются друг от друга по своей структуре. Хотя сам Дандес строго придерживается синхронического принципа и весьма далек от эволюционизма, даже самое поверхностное сопоставление результатов анализа русской сказки, по Проппу, и индейской, по Дандесу, наводит на мысль о целесообразности их сравнительно-исторического сопоставления. Возможность такого сопоставления, как сказано выше, признается французским структуралистом А. Ж. Греймасом, во многом следующим за Леви-Строссом.

Именно Греймас, работающий в направлении создания «повествовательной грамматики», в ряде своих работ<sup>83</sup> сделал серьезную попытку синтезировать «парадигматику» Леви-Стросса и «синтагматику» В. Я. Проппа, в частности в применении к мифу. Одновременно он стремится придать своим исследованиям более строгую форму, соответствующую современному состоянию логики и семантики. Новую «синтезирующую» интерпретацию Греймас предлагает как для русской сказки, так и для мифа бороро, с анализа которого начинается первый том «Мифологических» Леви-Стросса.

Греймас редуцирует пропповские «функции» (обобщенные поступки действующих лиц), уменьшая их с 31 до 20, затем каждую пару представляет как связанную не только имплика-

<sup>80</sup> *Lévi-Strauss C.* La structure et la forme. Reflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp // Cahiers de l'Institut de science économique appliquée. Serie M. 1960. № 7 (mars). P. 1–36. Перепечатано: International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. Gravenhage, 1960. Iss. III. P. 122–149 (L'analyse morphologique des conies russes).

<sup>81</sup> *Armstrong B. P.* Content Analysis in Folkloristics // Trends in Content Analysis. Urbana, 1959. P. 151–170; *Fischer J. L.* A Ponapean Oedipus Tale // Anthropologist Looks at Myth / Compiled by Melville Jacobs. Austin; London, 1966. P. 109–124; *Idem.* Sequence and Structure in Folktales // Men and Cultures. Philadelphia, 1960. P. 442–446.

<sup>82</sup> *Dundes A.* The Morphology of North American Indian Folktales // FFC. 1964. Vol. LXXXI. № 195.

<sup>83</sup> *Greimas A. J.* La sémantique structural. Paris, 1966; *Idem.* Du Sens. Paris, 1970.

цией (в смысле следования одной за другой), но и логической дизъюнкцией как неким парадигматическим отношением, независимым от линейного развертывания сюжета. Две пары функций он еще объединяет посредством семантической корреляции, негативной и позитивной. Серия негативных членов в начале сказки или мифа должна превратиться в серию позитивных в конце, причем это превращение осуществляется через испытание. Испытание является, согласно его мнению, функцией-медиатором, не имеющей пары. Все функции он делит на три категории: испытания, присоединения – отсоединения и договорные функции, т. е. согласия и отказы от действий. Основной тематический корпус сказки или мифа, по его мнению, разделен на негативную и позитивную серии, которые коррелируют соответственно с инициальной и финальной частями. Каждую функцию Греймас представляет в двух повествовательных манерах – правдивой и обманной. Структурная модель действующих лиц, впервые предложенная Греймасом, составляет систему из подателя – получателя и субъекта – объекта, причем в самом ходе повествования Греймас подмечает и анализирует динамику известного перераспределения ролей. С каждой повествовательной синтагмой им связывается артикуляция мифологического содержания в различных кодах. Диахронические множества сопоставляются с трансформациями глубинного содержания.

Логическая разработка Греймаса безупречна, некоторые моменты (например, ключевая роль испытаний, динамика перераспределения ролей) подмечены очень удачно. Вместе с тем в результате отрыва разысканий Греймаса от конкретных фольклорных текстов возникают всякого рода натяжки при построении новой системы из пропповских функций (логически порой увязываются функции разнородные) и особенно при переносе конкретной пропповской схемы сюжета волшебной сказки на мифы: на самом деле в мифах нет иерархии испытаний, а в сказках нет «диалектики отчуждения» и «восстановления договоров». Работы Греймаса отмечены некоторым схематизмом, что вполне естественно для семиотика-теоретика. В целом работы этого автора следует признать серьезным достижением, учитывая правильную постановку вопроса и правильное направление методических поисков.

Уже после того, как настоящая монография была полностью закончена, нам удалось ознакомиться с новой интересной книгой, принадлежащей перу Ж. Курте – последователя А. Ж. Греймаса. Работа Курте представляет собой попытку «семиотического чтения» компендиума «Мифологические» Леви-Стросса. Курте считает, что преобладание парадигматики, выдвигание на первый план гомологичных кодов, в основном определяемых этнографическим «значением», а не только структурной организацией, известное смещение лексики (этнографические реалии) и мифологии (структура оппозиций) препятствуют полной формализации теории Леви-Стросса. Он предлагает дополнить его методику с помощью повествовательной грамматики Греймаса, с тем чтобы нарративизировать систему Леви-Стросса, перекинув мост от глубинной семантики к синтаксису, намеченному Леви-Строссом в виде двойного отношения «присоединения» и «отсоединения». Для этого он считает нужным сохранить описание кодов только в качестве фона, а между оппозициями включить третий член (медиатор, «отделитель», «соблазнитель») в виде некоей тематической роли, своеобразного персонажа; использовать имеющийся у Леви-Стросса имплицитно диахронический план. Тогда открывается путь для строгого применения элементов символической логики в виде не «суждений», а «предложений» типа  $(x_1 U x_2) U (x_3 U_4)$  или  $(x_1 U x_2):: (y_1 U y_2)$ , выражающих отношения между оппозициями, т. е. отношения отношений между произвольными семантическими элементами.

Другой интересный опыт синтеза парадигматического и синтагматического анализа мифов представляет уже упоминавшаяся работа австралийского этнографа Э. Станнера «О религии аборигенов». Опыт Станнера особенно интересен тем, что он критически относится к Леви-Строссу, явно незнаком с трудами В. Я. Проппа и является своеобразным «попутчиком» структуральной этнологии; вместе с тем анализы его построены на полевом изучении австралийских аборигенов (племенной группы муринбата) и потому заслуживают доверия по

своему фактическому материалу. Стайнеру удалось весьма убедительно продемонстрировать корреляции между фрагментами мифического повествования муринбата и религиозной символикой, а также между «языками» повествования и ритуальной пантомимы. Станнер показал структурное единство мифов и ритуалов, не связанных генетически.

Из числа этнографов-практиков к структурализму в известной мере близки также известный французский африканист Гриоль и его ученики, много сделавшие для изучения мифологии догонов.<sup>84</sup>

Интересно сопоставление Гриолем мифологической символики с изобразительными знаками догонов, а также построение космологической модели в терминах человеческой анатомии с переводом на ряд подчиненных кодов. Гриоль исходит из изначального психического единства человека и Вселенной; в его работах вообще выдвинут психологический аспект.

За последнее время появился ряд исследований, посвященных семантической структуре библейских текстов.<sup>85</sup> Заслуживают упоминания и некоторые работы по структуре повествования, не связанные прямо с мифом. Это в особенности относится к работам французского структуралиста К. Бремона,<sup>86</sup> так же как Греймас, отталкивающегося от пропповской «Морфологии сказки».

Имеются попытки применения порождающей грамматики Хомского, теории графов (Бахлер – Селби и Маранда), а также компьютерной техники для анализа синтагматики мифов (работы Маранда, Клейна и Кюизенье).<sup>87</sup>

Из приведенного краткого обзора структуральных исследований в области мифологии видно, что и в рамках структурализма имеется известное разнообразие подходов к мифу, хотя среди этого разнообразия несомненно возвышаются концепции Леви-Стросса, во многом противоречивые и спорные, но содержащие определенные плодотворные идеи. Самое существенное достижение Леви-Стросса – глубокое понимание им специфики мифологического мышления при одновременном признании его познавательного и практического значения.

Здесь не место давать оценку структурализму в целом; очень трудно сейчас определить границы его научно-методических возможностей. Тем не менее совершенно ясно, что мифология как научный объект (в силу ее принципиальной коллективности и семиотичности и тенденции всякий новый материал укладывать в традиционную структуру) в гораздо большей мере проницаема для структуральных исследований, чем, например, литература Нового времени, для понимания которой исключительно важны историческая ситуация и роль личности.

<sup>84</sup> *Griaule M., Dieterlen G. Le renard pâle. T. 1 (Le mythe cosmogonique). Paris, 1965 (Travaux et mémoires de l'institut d'éthnologie, LXXII).*

<sup>85</sup> *Sémiotique narrative: récits bibliques / Ed. par C. Chabrol, L. Marin (специальный номер: Langages. Paris, 1971. № 22); Le récit évangélique / Ed. par C. Chabrol, L. Marin. Paris, 1974.*

<sup>86</sup> *Bremont C. Logique du récit. Paris, 1973. Вопросы структурного изучения мифа отчасти затронуты в кн.: Todorov Tz. Introduction à la littérature fantastique. Paris, 1970. Некоторые итоги структурного изучения мифа суммированы в кн.: Miceli S. Struttura e senso del mito. Palermo, 1973.*

<sup>87</sup> *Maranda P. Computers in the Bush: Tools for the Automatic Analysis of Myth // Essays on the Verbal and Visual Arts / Ed. by J. Helm. Washington, 1967. P. 77–83; Idem. Formal Analysis and Intercultural Studies // Information sur les sciences sociales. VI. 1967. P. 7–36; Idem. Analyse qualitative et quantitative de mythe sur ordinateur // Calcul et formalisation dans les sciences de l'homme. Paris, 1968. P. 79–86; Idem. Informatique et mythologie: recherche et enseignement à partir d'une texte lau (Malaita, les Salomon) // Informatique et sciences humaines. Paris, 1969; Idem. Cendrillon. Théorie des graphes et des ensembles // Sémiotique, narrative et textuelle / Ed. par C. Chabrol. Paris, 1973. P. 122–136. Ср.: Buchler I. R., Selby H. A. A Formal Study of Myth (University of Texas Center for Intercultural Studies in Folklore and Oral History. Monograph Series. № 1). Austin, 1968; Eamer D. A., Reimer W. C. Computer Techniques in Myth Analysis. An Application (Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica. № 31). Urbino, 1974. Ср. доклад на конференции Американского фольклорного общества в 1974 г.: «Modelling Propp and Lévi-Strauss in a meta-symbolic simulation system» by Lhildon Klein a. o. (Computer Sciences Department. The University of Wisconsin). Некоторые интересные статьи по структурному изучению мифа опубликованы в сборниках: Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss / Ed. par J. Pouillon, P. Maranda. La Hague; Paris, 1970. Vol. 1–2; Structural Analysis of Oral Tradition / Ed. by P. Maranda, E. Königä-Maranda. Philadelphia, 1971; Toward New Perspectives in Folklore / Ed. by Américo Parades and Richard Bauman. Austin; London, 1972.*

## Ритуально-мифологическая школа в литературоведении

Ритуально-мифологическая школа в литературоведении возникла в результате освоения опыта литературного модернизма и на путях экспансии этнологических теорий XX в. в область литературы. Ритуально-мифологическая критика, достигшая расцвета в 50-х годах,<sup>88</sup> подвела итоги неуклонному сближению этнологии и литературы, начавшемуся значительно раньше, еще в 10-х и 20-х годах нашего века.

Характерное внешнее проявление «этнологизации» литературоведения – труды таких авторов, как Рэглан, Хайман, Кэмпбелл, и некоторых других, сочетающих изучение традиционной мифологии и литературоведение.

Исходным пунктом этой этнологизации был ритуализм Фрэзера и кембриджской группы исследователей древних культур (заметим в скобках, что на Западе была малоизвестна «Историческая поэтика» А. Н. Веселовского, в которой этнология и литература были весьма сближены и ритуальные народно-обрядовые игры рассматривались как колыбель и синкретический корень родов поэзии). Лидер ритуально-мифологической критики Нортроп Фрай считал, что «Золотую ветвь» Фрэзера можно рассматривать как руководство по литературоведению, а Джон Викери находил, что не только идеи, но и стилистическая манера Фрэзера предвосхищает методы современной литературы.<sup>89</sup>

Гилберт Мэррей, близко сотрудничавший с кембриджцами, издал в 1907 г. книгу «Становление греческого эпоса»,<sup>90</sup> в которой сопоставил похищение Елены с ритуальным уводом невесты в Спарте и на Самосе, усмотрел ритуальный смысл в «гневе» Ахилла и в образе Терсита. Последнего он сопоставил с «козлом отпущения» в виде уродца, ежегодно сбрасываемого со скалы для обеспечения благополучия общины. В последующие пятьдесят лет появилось множество работ, содержащих попытки возвести к ритуальным истокам героический эпос. Упор на ритуальные корни отличает новые мифологические теории происхождения эпоса от старых, имевших хождение в XIX в. (солярная и т. п.).

Так, Р. Кэрпентер<sup>91</sup> видел в основе сюжета «Одиссеи» культ спящего медведя. Э. Мирро,<sup>92</sup> анализируя греческий культ героев, приходит к выводу, что Ахилл и Одиссей – умирающие и воскресающие боги или «святые» греческих моряков, а сюжеты с этими героями отражают календарные весенние обряды, предшествовавшие открытию навигации. Ш. Отран,<sup>93</sup> соединяя в теории эпоса ритуальный неомифологизм с известной концепцией Ж. Бедье о книжных клерикальных истоках *chanson de geste*, настаивает на культовых корнях греческого эпоса в целом (связь с теократизмом и жреческой средой, с храмовыми ритуалами, эпос – составная часть обряда, герой эпоса – это царь-жрец, богочеловек), а также эпоса индийского, иранского, древнеавилонского. Г. Р. Леви в книге «Меч из скалы» (1953)<sup>94</sup> допускает историческую основу «Илиады» и «Махабхараты», но основные элементы сюжета «Одиссеи», «Рамаяны», «Гильгамеша» и их общую композицию она возводит к культу умирающего и воскресающего бога, к

<sup>88</sup> Многочисленные статьи представителей ритуально-мифологического направления (в том числе их «попутчиков» и даже критиков) отчасти собраны в сборниках: *Myth and Symbol*. Lincoln, 1963, и особенно в специальной антологии: *Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice* / Ed. by John Vickery. Lincoln, 1966; ср. также сборники: *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade* / Ed. by I. M. Kitagawa and Ch. Long. Chicago; London, 1969, и *Myths and Motifs in Literature* / Ed. by D. I. Burrows, F. R. Lapes. New York, 1973. Основные теоретические труды см. в прим. 110.

<sup>89</sup> *Frye N. Anatomy of Criticism*. Princeton, 1957. P. 109; *Vickery J. B. The Golden Bough: Impact and Archetype* // *Myth and Symbol* (далее – MS). Lincoln, 1963. P. 174–196.

<sup>90</sup> *Murray G. The Rise of the Greek Epic*. Oxford, 1907.

<sup>91</sup> *Carpenter R. Folk-Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*. Berkeley; Los Angeles, 1946.

<sup>92</sup> *Mireaux E. Les poèmes homériques et l'histoire grecque*. Paris, 1948. T. 1–2.

<sup>93</sup> *Autran Ch. Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*. Paris, 1943; *Idem. L'épopée indoue*. Paris, 1946.

<sup>94</sup> *Levy G. R. The Sword from the Rock. An Investigation into Origins of Epic Literature*. London; New York, 1953.

обрядам посвящения, культу царя-мага. К ритуально-мифологической теории происхождения эпоса близок и известный германист Ян де Фрис: прообразом героико-эпического действия он считает новогоднюю ритуальную борьбу с чудовищами – силами хаоса (см. прим. 30). Крайнего выражения эта теория достигла у уже упоминавшегося нами лорда Рэглана, который в своей книге «Герой» (см. прим. 29) в принципе возводит любой эпический сюжет, даже явно исторический, к ритуальным корням. Еще раньше Берта Филпотс<sup>95</sup> пыталась вывести древнескандинавскую эпическую поэзию из реконструируемой ею упсальской священной драмы. Ритуальное объяснение Локи и некоторых других персонажей скандинавского мифологического эпоса дают также Ж. Дюмезиль и Ф. Стрэм.<sup>96</sup>

В общем и целом эти попытки не являются особенно продуктивными (равно как и возведение Ш. Бодуэном эпических сюжетов к юнгианскому архетипу нового рождения). Эпос, в отличие от драмы и даже лирики, генетически менее связан с первобытным обрядовым синкретизмом, а тем более – с культом. Эпическая архаика пронизана мифами (в особенности мифами о первопредках и культурных героях), но ее обрядовые истоки крайне проблематичны, если не считать отражения обычаев воинских посвящений в описании «первого подвига», а также свадебных и тому подобных испытаний. Правда, в отношении эпических памятников древних аграрных цивилизаций следует признать, что, хотя их генезис никак несводим к ритуалу, в них, безусловно, использованы некоторые ритуальные модели, относящиеся к сфере календарных обрядов: смерть ритуального заместителя вместо основного героя, может быть, элементы священной свадьбы и т. п. В этом плане, кроме пионерской работы Г. Мэррея, весьма интересна книга Г. Леви, при всех ее преувеличениях. Культовый генезис скандинавского эпоса в целом маловероятен, но диалогические песни «Эдды» в виде своеобразных «прений», возможно, имеют ритуальную основу; нельзя полностью исключить ритуальный аспект и в образах мифологических плутов Сырдона и Локи. Нам уже приходилось выступать с критическим разбором ритуалистической теории происхождения эпоса.<sup>97</sup>

В 1923 г. Поль Сентив в книге «Сказки Перро и параллельные рассказы» (1923)<sup>98</sup> высказал любопытную гипотезу о ритуальной основе (инициации и карнавал) некоторых сюжетов европейской волшебной сказки. Работа Сентива предвосхищает известную книгу В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» (1946), где обряд инициации рассматривается в качестве общей основы структуры волшебной сказки. В тех сказках, где Сентив видит карнавал (например, в «Ослиной коже» и «Золушке»), можно с большей степенью вероятности видеть воспроизведение мотивов свадьбы. Еще за три года до Сентива, в 1920 г., Джесси Уэстон своей книгой «От ритуала к роману»,<sup>99</sup> в которой куртуазный роман сопоставлен с обрядом инициации, открыла путь для ритуалистической интерпретации генезиса рыцарской повествовательной литературы.

Излюбленным объектом ритуалистической интерпретации стала поэма-роман «Сэр Гавейн и Зеленый рыцарь», в которой Дж. Спирс усмотрел отражение зимнего обрядового праздника (Зеленый рыцарь – наследник бога растительности, символизирующий ее ежегодную смерть и воскресение), а Х. Циммер – обряда инициации (одновременно толкуемого как юнгианский архетип нового рождения), тогда как более осторожный Ч. Мурмен согласен на сопоставление с ритуально-мифологическими моделями только фона романа.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> *Phillpotts B.* The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama. Oxford, 1920.

<sup>96</sup> *Dumézil G.* Loki. Paris, 1948; *Ström F.* Loki. Ein mythologisches Problem. Götteborg, 1956.

<sup>97</sup> *Мелетинский Е.* Теории эпоса в современной зарубежной науке // ВЛ. 1957. № 3. С. 94–112; *Он же.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963 (Введение).

<sup>98</sup> *Saintyves P.* Les contes de Perrault et les récits parallèles. Paris, 1923.

<sup>99</sup> *Weston J.* From Ritual to Romance. London, 1920.

<sup>100</sup> *Spears J.* Sir Gawain and the Green Knight // *Scrutiny*. 1949. XVI. P. 244–300; *Zimmer H.* The King and the Corpse. New York, 1948; *Moorman Ch.* Myth and Medieval Literature. Sir Gawain and the Green Knight // *Medieval Studies*. Toronto, 1956. Vol.

Сказочно-мифологическая основа романа о рыцарях Круглого стола несомненна, ритуальные модели в принципе не исключены, но их выявление требует более тонких методов; ритуальные же корни самого жанра, в отличие от драмы, весьма и весьма проблематичны. Скорее всего, здесь можно говорить о ритуальных мотивах волшебной сказки (особенно связанных с обрядами инициации), отраженных в рыцарском романе вторично, через посредство сказки, или в том же роде об архаических прообразах светского рыцарского ритуала, отраженного в романе.

Нельзя оспаривать значение работ кембриджской группы для изучения ритуальных истоков античного театра. В 1914 г. Гилберт Мэррей выступил с этюдом «Гамлет и Орест»,<sup>101</sup> в котором сопоставил драму Шекспира и греческую драму в плане единства их ритуальных прообразов (катарсис, связанный с очистительной жертвой). Впоследствии драма, в особенности шекспировская, стала одним из излюбленных объектов ритуально-мифологического подхода в работах Х. Вейзингера, Н. Фрая, Х. Уоттса, Ф. Фергюсона и других,<sup>102</sup> выполненных в основном уже после Второй мировой войны и при несомненной односторонности во многом весьма интересных, поскольку театр действительно имеет ритуальные корни и в драме эпохи Возрождения сохранились еще живые связи с фольклорно-мифологическими истоками. Работы эти в той или иной мере также испытали влияние известного представителя «новой критики», шекспиролога У. Найта, предложившего «символический» анализ творчества Шекспира.

Ф. Фергюсон в книге «Идея театра» анализирует драматургию Шекспира в терминах государственного ритуала, направленного на «очищение» и поддержание благополучия, пытаясь одновременно выявить специфические шекспировские особенности и различия трактовки той же темы в разных трагедиях. Х. Уоттс, так же как и некоторые другие исследователи, связывает генезис комедии с циклическим употреблением мифа в драме, а генезис трагедии — с его линейным пониманием. Признание необратимости времени и невозможности повторения человеком выбора, вытекающего из «линейных» представлений, и порождает, по его мнению, трагедийность, так же как «трагедиен» миф о Христе, воскресшем, но не воскресающем регулярно, в отличие от Осириса. Уоттс считает, что связь комедии с устойчивой вселенной объясняет и то, почему Данте назвал «комедией» свою великую поэму. Эта несколько прямолинейная, но, в сущности, глубокая постановка вопроса Уоттсом ослабляется идеей сближения и полуотождествления драмы и религии; в противоположность науке и философии они не столько предлагают человеку понимание смысла жизни, сколько понуждают его продолжать и выносить существование.

XVIII. P. 158–172 (перепечатана в сб.: ML. P. 171–186).

<sup>101</sup> Murray G. *The Classical Tradition in Poetry*. Cambridge; Mass., 1927.

<sup>102</sup> Weisinger H. *The Myth and Ritual Approach to Shakespearian Tragedy* // ML. P. 149–160; *Idem*. *An Examination of Myth and Ritual Approach to Shakespeare* // MM. P. 132–140; Fergusson F. *Idea of a Theatre*. Princeton, 1949; Watts H. H. *Myth and Drama* // ML. P. 75–85; Lagardia E. *Chastity, Regeneration and World Order in «All's Well that Ends Wells»* // MS. P. 119–132; Frye N. *Natural Perspective*. New York, 1965; *Idem*. *Fools of Time*. Toronto, 1967. Ср. совпадения с идеями Л. С. Выготского в его ранних работах о Гамлете; см.: *Выготский Л. С. Психология искусства*. М., 1968. С. 339–496.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.