

У. Б. ДАЛГАТ, Н. В. КИДАЙШ-ПОКРОВСКАЯ, И. В. ПУХОВ

В ПЛЕНУ ПРЕДВЗЯТОЙ СХЕМЫ

(О книге Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники, м., 1963, 460 стр.) *

Вопрос о происхождении героического эпоса может рассматриваться с разных сторон. Но в первую очередь он тесно связан с проблемой возникновения и развития эпоса как жанра словесного искусства.

Проблеме происхождения героического эпоса посвятил свое исследование Е. М. Мелетинский; автор рассматривает ранние формы (первобытные истоки эпоса) и архаический героический эпос.

Не ставя перед собой задачи подвергнуть рассмотрению всю концепцию автора, сосредоточим свое внимание на главной идее книги. Таковой является проблема взаимоотношения мифа и эпоса, конкретнее: тезис о генетической связи между мифологическим образом «культурного героя» общинно-родовой эпохи и образом эпического героя позднейшего времени. Автор утверждает, что «**корни** эпического творчества нужно искать на древнейших ступенях развития фольклора». Поэтому в его книге «особое место отводится сопоставлению героического эпоса с мифологическим» (стр. 19).

Стремясь «выделить древнейшую ступень» эпоса как определенную стадию его формирования или (что одно и то же) его «стадиальную архаичность» (см. формулировки на стр. 19, 20, 32, 156), автор берет совершенно разнородный по времени и по содержанию материал. При этом он пытается представить своеобразный перечень сходных элементов, найденных им в первобытной мифологии «культурно-отсталых народов» и в архаическом героическом эпосе культурных народов. Таким образом, путем универсальных аналогий он ищет ключ к объяснению сходства эпоса многих народов с точки зрения его генезиса.

«Стадиальную архаичность» эпоса Е. М. Мелетинский выявляет с помощью первобытных мифов о «культурных героях», генетически связывая их с «архаическим героическим эпосом», каковым считает «карело-финские эпические руны, героические сказания народов Кавказа, богатые поэмы тюрко-монгольских народов и шумеро-аккадский книжный эпос» (см. разделы книги на стр. 95—422 и оглавление).

Сама постановка проблемы соотношения мифа с эпосом правомерна и не нова. Как известно, она решалась многими исследователями (начиная от представителей зарубежной и русской мифологической школ) с разных позиций, в разное время, на разном материале. Применительно

* За последнее время происхождение героического эпоса привлекает большое внимание нашей научной общественности. Публикуя в дискуссионном порядке статью У. Б. Далгат, Н. В. Кидайш-Покровской и И. В. Пухова, редакция предполагает открыть дискуссию по этой важной проблеме и приглашает специалистов принять в ней участие.

к эпосам народов СССР ее рассматривали французский ученый Жорж Дюмезиль, советские ученые И. А. Орбели, В. Я. Пропп, В. И. Абаев, М. Ауэзов, В. Я. Евсеев, А. Шарганов, М. Я. Чиковани и другие¹.

Известно, какое большое значение придавали классики марксизма мифологии в развитии различных жанров **словесного**, изобразительного и других (Видов искусства. Не случайно К. Маркс подчеркивал, что «греческая мифология составляла не только арсенал греческого искусства, но и его почву»².

Оценивая ее роль с позиций исторического материализма, классики марксизма рассматривали мифологию как порождение определенных общественных отношений.

Вряд ли можно возражать против того, что мифология играла определенную роль и в художественном оформлении древнего эпоса. Так, например, применительно «эпосу народов Кавказа можно говорить, что их мифология в известной мере запечатлелась в героическом нартском эпосе. Другое дело, что всегда важно уяснить, какую историческую, художественную, идейно-эстетическую функцию приобретали мифологические сюжеты и образы в том или ином эпическом памятнике.

Диокусеионность вопроса состоит не в признании правомерности постановки самой проблемы соотношения мифа с эпосом, не в преднамеренной «изоляции» мифологического образа от образа эпического, а в том, какая именно мифология берется (в каждом отдельном случае) в основу, мифология каких исторических периодов развития человеческого общества?

В своих изысканиях «древнего пласта» героического эпоса, в установлении «генетической связи» мифологического образа с образом эпического героя Е. М. Мелетинский оперирует архаическими мифами общинно-родовой эпохи. По его словам, он обращается к «фольклору доклассового общества», иначе к «фольклорному наследию первобытного общества» (стр. 19). В этом соответствии автор вводит такие понятия, как «первобытный мифологический эпос» (стр. 70 и др.), «эпос первобытнообщинного строя» (стр. 92 и др.), «сказания о культурных героях» (стр. 93 и др.), «первобытные сказания о культурных героях» (стр. 433 и др.), «мифологический эпос» (стр. 19 и др.). «Мифологический эпос доклассового общества» трактуется автором как «предыстория героического эпоса» (см. формулировки на стр. 25).

Вдумаемся в эти определения, которые по существу сводятся автором к основному понятию: «мифологический эпос первобытнообщинного строя». Правомерно ли вообще такое понятие? Что такое миф и что же такое эпос как определенные виды искусства, как историческая, эстетическая и жанровая категория? Прежде чем ответить на эти вопросы, необходимо вкратце охарактеризовать тот материал, который привлекается автором в пользу аргументации существования «первобытного мифологического эпоса» и, кроме того, квалифицировать образы «культурных героев», которые он считает центральными эпическими персонажами.

Культурного героя-первопредка Е. М. Мелетинский называет первым героем в фольклоре доклассового общества, «древнейшим образом фольклора» (стр. 26, 31), «генетически связанного с этиологическим мифом»

¹ В последнее время этот вопрос дискутировался в работах В. И. Чичерова. В. И. Чичеров, Русское народное творчество, М., 1959; его же, Вопросы генезиса и развития древних форм народного эпоса в освещении фольклористики и некоторые проблемы нартских сказаний, в сб. «Нартский эпос», Орджоникидзе, 1957 и др.; К. Давлетов и В. Гацак, О происхождении народного героического эпоса, журн. «Русская литература», 1962, № 2.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, Изд. 1-е, т. XII, ч. 1, стр. 203.

(стр. 93). По его мнению, «этот персонаж рано стал центром широкой эпической циклизации» (стр. 93).

В числе «культурных героев» названы, например: «Ворон, Норка, Кролик, Койот, Черепаха, Антилопа, Обезьяна, Хамелеон, Муравей, Паук, Паук-Скарабей, Дикобраз, Коза» у коренных племен Америки и Африки (стр. 26—27). В качестве «культурных героев-демиургов» упомянуты Бунджил, Дурамулун, Вайаме, на формирование которых оказали влияние более архаические образы тотемных предков. Культурным героем древнейшего фольклора названа «старуха-прародительница» в мифологии австралийцев.

Те же «образы» приводятся и на стр. 45, 49, 65 и др., среди которых автор выделяет еще и «по дли н» о культурных героев» (Койот, Старик, Кролик, Манабозо, Заяц, у которого «черты культурного героя резко преобладают»). Из меланезийского «фольклора» отмечаются братья-близнецы То Кабинана и То Кареву и «древний матриархальный образ» — мифическая старуха как мать этих «культурных героев», а также «дух Кайа, принимающий обычно вид змеи» (стр. 33). Далее приводится Кат — «культурный герой сказаний» Банксовых островов (стр. 36, 37).

У культурных героев «эпического творчества доклассового общества» автор выделяет их «специальная сфера деятельности»: добывание «огня, злаков, орудий труда, обучение людей приемам производства» (стр. 25). Автор подчеркивает, что они представлены «творцами современного мироустройства и изображаются либо первопредком-родоначальником людей, либо их создателем и учителем» (стр. 25).

В числе «культурный: героев» в книге Е. М. Мелетинского называется и Ворон как персонаж «Вороньего эпоса» (стр. 38—39, 44—45, 49, 52—53, 60—61, 70 и др.), которому уделено значительное место. Автор рассматривает «образ» Ворона в применении к различным народам (северо-западным индейцам, азиатским эскимосам, чукчам, корякам, ительменам, юкагирам). Как и у других зооморфных персонажей, он пытается выделить у Ворона («творца окружающего мира» и в то же время — «родоначальника первопредка», стр. 39) его «культурные деяния». Автор утверждает, что для Ворона — «типичного культурного героя чукотских мифов» (причем уже не эпоса, а мифа! — *формулировка подчеркнута нами*) главными подвигами являются «добывание света», похищение «у злого духа (кэле) мячей, заключающих в себе Солнце, луну, звезды» (стр. 44—45). Здесь чукотские мифы о Вороне называются им уже не как мифы, а как «древнейшая часть сказаний о Вороне». При этом автор считает, что «всякое действие Ворона фатально определяет те или иные черты миро- и жизнеустройства грядущих поколений» (стр. 45). В «сказаниях о Вороне» подчеркиваются «характерные зоологические черты главного персонажа»: всеядность, употребление в пищу падали, копанье в грязи и. навозе. Указано также, что «в большинстве сказаний Ворон — человек, который лишь изредка... принимает птичий облик» (стр. 43), что он имеет «животно-человеческую природу» (стр. 44) и что в Вороне первые жители Северной Азии видели «первопредка и демиурга» (стр. 38), а у индейцев «Ворон, по-видимому, был тотемом» (стр. 44).

Разбирая мифы о териоморфных и зооморфных персонажах, в частности, мифы о Вороне, автор называет их то «сказаниями», то «классическим образцом мифов» (стр. 43, 45), то «вороньим эпосом» (стр. 53 и др.).

Такова в книге Е. М. Мелетинского характеристика основных персонажей («культурных героев») «эпоса» первобытнообщинного строя. Как подчеркивает автор, образы «культурных» героев формируются «на закате матриархального рода» (стр. 28).

Теперь попытаемся разобраться в существе вопроса.

Прежде всего следует сказать, что Е. М. Мелетинский в описании этих рассуждений кладет мифологию отсталых племен Австралии, Новой Гвинеи, Меланезии, южноамериканских индейцев, калифорнийских племен Северной Америки, еще сохранивших, по утверждению этнографов, архаические и примитивные формы общественного устройства. Так, австралийские племена (в особенности наиболее отсталые племена Центральной Австралии) еще в XIX веке находились «а средней ступени дикости или в переходном состоянии от средней к высшей ступени дикости. У большинства австралийских племен господствовал примитивный материнский род. Общественный уровень жизни островитян Торрессова пролива, папуасских племен Новой Гвинеи соответствовал уровню «высшей ступени дикости»³. Северная и центральная Меланезия (архипелаг Бисмарка, Соломоновы острова, острова Банка, северная часть Ново-Гебридских и других островов) совсем недавно была «населена племенами, еще сохранившими материнское право» и «чрезвычайно архаические и примитивные формы дуально-родовой организации, приводящие к истокам родового строя»⁴.

Архаическая мифология, как неразделимая с ней первобытная религия, общественный строй этих и других отсталых народов давно стали предметом исследования традиционной этнографической науки. Они оказались в поле зрения русских и советских исследователей: В. Г. Богораза в его трудах по религии и мифологии⁵, С. А. Токарева в работах о ранних формах религии⁶, А. М. Золотарева в его книге о первобытной мифологии⁷, Л. Я. Штернберга⁸ и других.

Многие представители зарубежной этнографии собрали и классифицировали большое количество архаических мифов австралийцев, меланезийцев и других племен. Эти мифы рассматриваются, например, в работах Р. Кодрингтона в применении к мифологии Меланезии⁹, А. Элкина — о тотемизме в Австралии¹⁰, Л. Леви-Брюля — о первобытной мифологии вообще¹¹, А. Ван-Геннепа, А. Брауна, К. Штрелова, Б. Спенсера, Фр. Гиллена об австралийских мифах¹², Б. Малиновского о мифах в примитивной психологии¹³, Е. Фрезера — относительно мифов о происхождении огня¹⁴ и многих других. У Р. Броуна, Л. Леви-Брюля, К. Штрелова, Б. Малиновского, А. Элкина в числе «культурных героев» названы такие зооморфные персонажи, как Ворон, Койот, Паук, Заяц, Выдра, Летучая мышь и др.

³ С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964, стр. 55, 222, 224.

⁴ А. М. Золотарев, Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964, стр. 101.

⁵ В. Г. Богораз-Тан, Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки, «Советский фольклор», 1936, М.—Л., № 4—5; его же, Чукчи, ч. II. Религия, Л., 1939.

⁶ С. А. Токарев, Родовой строй Меланезии, «Сов. этнография», № 2, 1933; его же, Ранние формы религии; его же, Религия в истории народов мира, М., 1964 и др.

⁷ А. М. Золотарев, Указ. раб.

⁸ Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.

⁹ R. Codrington, The Melanesians, Oxford, 1891.

¹⁰ A. Elkin, Totemism in Nord-West Australia, «Oceania», III, IV, Sydney, 1933; его же, The Social Organization of South Australian Tribes, «Oceania», II, Sydney, 1931.

¹¹ L. Levy-Bruhl, Mythologie primitive, Paris, 1935.

¹² A. van Gennep Qu'est-ce que le totémisme?, «Folk-lore», 19M; его же, Mythes et légendes d'Australie, Paris, 1905; A. R. Brown, Three tribes of Western Australia, «Journal of Anthropological Institute», v. 13, 1913; T. Q. H. Strehlow, Aranda traditions, Melbourne, 1947; B. Spencer and Fr. Gillen, The Northern Tribes of Central Australia, London, 1904.

¹³ B. Malinowski, Myth in primitive psychology, London, 1926.

¹⁴ J. Frazer, Myths of the Origin of Fire, London, 1930; его же, Folk-lore in the old Testament, I—III, London, 1919.

Об этих же «культурных героях» архаических мифов еще в прошлом веке Э. Ланг писал следующее:

...«Этот тип культурного героя¹⁵,... благодетельствующего человечество, принадлежит к разряду существ, которых создает фантазия большинства народов, у самых отсталых племен герой имеет обыкновенно вид животного: в Меланезии таковым является паук, в Австралии — сокол, в Северной Америке — койот или заяц, у тленкивов — собака или ворон, в Южной Африке — саранча. Тем не менее, Я тут герой одарен человеческими и даже сверхъестественными качествами, и он даже является действительно бессмертным богом»¹⁶.

Попробуем вкратце охарактеризовать архаическую мифологию,, выяснить ее социальные и исторические корни, определить ориентацию примитивного мифа, наконец, проанализировать его сюжеты и образы.

Для первобытного человека само мифологическое мышление было передовым явлением. Оно синтезировало и религию, и не отделившееся от нее искусство, и даже примитивную философию родовой общины. Предпосылкой возникновения мифов была сильная «каузальная потребность» объяснить окружающие явления¹⁷. Но потребность эта ограничивалась пределами первобытного мышления. Уровень общественного сознания был низким, так как основывался (по Ф. Энгельсу) на «отрицательно-экономическом (nur negativ Oekonomische)» развитии. Поэтому и сознание первобытного человека было примитивным, еще недостаточно дифференцированным, конкретно-предметным. В основе архаических мифов лежали различные неправильные представления «о природе,... с строении самого человека, о духах, волшебных силах и т. д.»¹⁸. Архаические мифы наглядно иллюстрируют пример того «идеализма первобытного», о котором писал В. И. Ленин¹⁹.

Все это подтверждает, например, мифология австралийцев, папуасов, меланезийцев, африканских пигмеев и других племен, которая в силу специфических условий их общественного бытия имеет сильные пережитки первобытности. Она заполнена представлениями о «мифологическом периоде», о времени «творения» и «начале всех вещей».

Основными персонажами архаических мифов являются, как уже говорилось, так называемые «культурные герои» — весьма условный термин, широко распространенный в этнографической науке, особенно у зарубежных мифологов и неомифологов. Эти персонажи, хотя и разнообразны по своим штрихам, имеют довольно устойчивую характеристику. «Культурные герои» — мифологические предки — дуалистичны по своей природе и являются одновременно людьми и животными. Прежде всего они обладают сверхъестественными способностями. В «мифический период» (по Леви-Брюлю, Штейницу, Малиновскому), когда естественная история еще не начиналась, духам-первопредкам в первобытных мифах настойчиво приписывается способность сотворения всего: животных и растений, островов и морей, добывание огня и т. д. Из того, что совершили «культурные герои», из их «приключений, подвигов», «творческих

¹⁵ По Лангу,— это Кат, Кауугит, Пунджел, Мауи, Кагнь и другие герои изобретатели.

¹⁶ Э. Ланг, Мифология, М., 1901, стр. 174—175. Ланг приводит пример молитвы к Кагню бушменского охотника: «О, Кагнь! О, Кагнь, разве мы не дети твои? Разве ты не видишь, что мы голодаем? Дай нам пищи!» (см. «Мифология», гл. II, стр. 33)..

¹⁷ А. М. Золотарев, Указ. раб., стр. 92.

¹⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс, Письма, Соцэкгиз, 1931, стр. 383.

¹⁹ В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 307.

деяний», «превращений, странствований, из всего этого как раз и сотканы мифы», — пишет А. Леви-Брюль²⁰.

Для большей наглядности того, что представляют собою «культурные герои», фигурирующие в книге Е. М. Мелетинского в качестве эпических персонажей так называемого «мифологического эпоса», посмотрим, как они квалифицируются в советской этнографической науке. Это позволит нам выяснить, в чем же состоят их «культурные деяния» и сам характер «героизма».

В. Г. Богораз, С. А. Токарев, А. М. Золотарев и другие ученые считают, что образы «культурных героев» первобытных мифов генетически связаны с одной из древних форм религии — тотемизмом. Например, мифы о зооморфных «культурных героях» или «демиургах» (Койоте, Великом вороне, Великом кролике Минабожо) у более отсталых племен Северной Америки С. А. Токарев считает пережитками тотемических верований²¹. Минабожо в мифологии алгонкинов квалифицируется им как «культурный герой и демиург с явно тотемическими чертами» и как «учредитель тайного союза Мидевин: зародыш племенного бога»²².

Приводя содержание типичных мифов о «культурных героях», С. А. Токарев отмечает, что они «чрезвычайно примитивны и представляют собой простые и наивные ответы на вопросы о происхождении людей или чаще — отдельных обычаев и элементов культуры»²³. Безусловный примитивизм мифов о «культурных героях» наглядно иллюстрируется и А. М. Золотаревым. Так, им указывается, что в мифах австралийского племени арунта птица-Мухоловка — главный герой, демиург²⁴. «Дея тельн-ость» ее изображается следующим образом: Мухоловка каменным ножом отделила все члены у «недифференцированных существ», она вырезала им глаза, открыла уши, сделала обрезание, дала им колье, шит, бумеранг. С культуртрегерской деятельностью «сестер-демиургов» (образы которых возникли, по Золотареву, в матриархальную эпоху) знакомят архаические мифы племени мурингин: сестры добыли первый огонь либо при помощи сверла, либо поймав солнце, принесли с собой каменные орудия, ввели обрезание, обучили людей половой жизни.

У племени лезу Новой Ирландии «культурным героем» является старуха Ценобонил²⁵. Она совокупилась с какой-то птицей, родила мальчиков-близнецов и велела им убить свинью-людоедку. Старуха научила людей магии, врачеванию, ремеслам, «ввела среди них дуально-родовую и тотемическую организацию»²⁶. После этого она исчезла.

«Культурными героями» патриархального австралийского племени арунта предстают два существа под названием «унгамбикула», т. е. самосуществующие. Они спустились с неба, вооружились каменными ножами и сделали настоящих людей из их прообразов «инапертва». Унгамбикулы вырезали им уши, глаза и т. д. и ввели обряд обрезания. Выполнив свою «культурную миссию», они превратились в ящериц²⁷.

Главными «культурными героями» близнечного мифа Виктории (Австралия) является Бунджиль и его брат Палиан. «Бунджиль создал землю, деревья, животных и людей, а его брат Палиан создал воду, море;

²⁰ А. Леви-Брюль, *Сверхъестественное в первобытном мышлении*, М., 1937, стр. 446.

²¹ С. А. Токарев, *Ранние формы религии*, стр. 349.

²² Там же, стр. 362—363.

²³ Там же, стр. 351.

²⁴ А. М. Золотарев, *Указ. раб.*, стр. 91—92.

²⁵ Подобная «мифическая старуха» фигурирует в качестве культурного геоя и в книге Е. М. Мелетинского на стр. 36.

²⁶ А. М. Золотарев, *Указ. раб.*, стр. 123—124.

²⁷ Там же, стр. 96.

рыб. В одном из вариантов этого мифа сообщается, что Бунджиль вылепил двух мужчин из глины²⁸. Бунджиль изображается в антропоморфном виде. Вместе с тем, у других племен он представлен как тотемический образ — в виде сокола, «клинохвостого орла», а Палиан — как летучая мышь или ворон. И в этом случае «в мифах прямо указывается, что Бунджиль ввел разделение на фратрии, ... дал людям огонь»²⁹.

(С. А. Токарев, называя «культурных героев» у ряда племен юго-восточной Австралии, — Бунджила, Дарамулуна и др., указывает, что здесь они одновременно являются и патронами инициации. «Этим персонажам приписывается установление ... посвяжительных церемоний... племенных обычаев, а иногда функции творца или демиурга». При этом Токарев высказывает мысль, что «перед нами здесь почти сложившийся образ племенного бога, хотя пока еще в весьма элементарном виде»³⁰.

В мифах меланезийцев фигурируют такие пресонажи, как братья-близнецы То Кабинана и То Кдрвуву, Кат и др.³¹ О братьях-близнецах в мифах³² рассказывается, что они были первыми людьми на Земле.

Квалифицируя эти образы, А. М. Золотарев указывает, что с течением времени, с развитием космогонического мышления братья-близнецы «превращаются в богов и полубогов, становятся предметами сложных культов»³³. Это же, по его мнению, позволяет проследить и полинезийская мифология³⁴.

В лалеоазиатско-индейской мифологии Ворон — создатель Земли и всего на ней находящегося. «Ворон прежде всего и главнее всего является культурным героем»³⁵. Коряцко-камчадалские «вороньи мифы» (по терминологии Богораза) хотя и рассказывают о Вороне-Кухте «такие непристойности, о которых и писать гнусно»³⁶, все же он является по преимуществу создателем и устройтеlem мира, сотворившим небо и землю, похитителем солнца. Кутх создал человека, добыл для него огонь, потом даровал ему зречей для промысла. У Ворона есть дети — небесно-божественные и вместе вороны, — пишет Богораз. Он считает, что «к мифу о Вороне как творце мира близко примыкает и с ним сопоставляется более общий миф Евразии о птице или о птицах, сотворивших мир. Этот миф в своей основной форме является дуалистическим»³⁷.

С. А. Токарев в своих исследованиях о верованиях ительменов пишет, что в старокамчадалском Кутху мифологический образ творца «выступает в совершенно чистом виде»³⁸.

Как мы видели, советские исследователи, основываясь на материалистическом учении, указывают на генетическую связь «культурных героев» с древней религией — тотемизмом. Вскрывая гносеологические корни первобытных мифов, С. А. Токарев особо подчеркивает, что эти мифы сковывают и мысль, и трудовое творчество людей, так как «свя-

²⁸ Там же, стр. 97.

²⁹ А. М. Золотарев, Указ. раб., стр. 98.

³⁰ С. А. Токарев, Ранние формы религии, стр. 221, 222, 554, 455, а также стр. 71, 79.

³¹ См. упоминание их в качестве «культурных героев» у Е. М. Мелетинского на стр. 33, 34, 35, 37, 70 и др.

³² См. А. М. Золотарев, Указ. раб., стр. 122, 123.

³³ Там же, стр. 131.

³⁴ Там же, стр. 128.

³⁵ В. Г. Богораз - Тан, Основные типы фольклора Северной Евразии и Северо-Америки, стр. 45.

³⁶ Об этом см. С. П. Крашенинников, Описание земли Камчатки, М.—Л., Главсевморпуть, 1949, стр. 407—408.

³⁷ В. Г. Богораз - Тан, Основные типы фольклора Северной Евразии и Северо-Америки, стр. 45.

³⁸ С. А. Токарев, Ранние формы религии, стр. 364.

щенные образы тотемических предков царят над воображением суеверного охотника», а это отвлекает первобытного человека «от деятельной практической борьбы с природой»³⁹. Он показывает также, как развиваются, усложняются и эволюционируют мифологические персонажи, которым в период низшей и средней ступени варварства приписывается способность создания примитивных вещей. Тогда они «еще не могут быть названы в настоящем смысле богами», но в них «уже перемешались и частично слились черты, которые на более поздней стадии будут присущи племенному богу»⁴⁰.

Связь «культурных героев» с 'божествами в мифологии народов банту видит и Е. С. Котляр, считая, что анализ фактического материала показывает, что «провести отчетливую грань между культурными героями и божествами здесь нелегко»⁴¹. Котляр прослеживает отдельные этапы развития этого образа» от древнейшего типа зооморфного героя, связанного с тотемическими представлениями о зверях-прародителях, — через антропоморфные образы предков и демиургов к обожественным царственным предкам и собственно богам»⁴².

Из «всего сказанного очевидно, что первобытная мифология с ее центральным персонажем «культурным героем» уходит своими корнями в древнюю религию общинно-родового строя. «Культурный герой» на всех этапах развития архаического мифа остается религиозно-мифологическим. Отрицание мифа происходит только в классовом обществе, когда умственное развитие человека уже не удовлетворяется религиозно-мифологическими представлениями и миф превращается в художественное творчество. Платон даже борется с мифом, а стоики видят в нем только аллегория. Реставрация древнего религиозного мифа происходит лишь в период христианства.

Однако Е. М. Мелетинский, стремясь во что бы то ни стало доказать существование «мифологического эпоса первобытнообщинного строя» (как источника эпического жанра), отрицает генетическую связь общинно-родовых мифов эпохи средней и высшей ступени дикости с древней религией.

Это достаточно ясно сформулировано автором, например, на стр. 30, где он пишет: «Культурный герой древнее бога, он порождение первобытно-синкретической мифологии, более близкой поэтическому творчеству, чем религиозному».

Действительно, «культурный герой» древнее бога, так как само представление о боге, как мы это отмечали, не существовало ни на низшей, ни на средней ступенях варварства и появилось позднее. Поэтому применительно к первобытной мифологии еще нельзя говорить о том, что она ближе к поэзии, чем к религии. Архаический миф — это такое синкретическое творчество, в котором смешаны и религия, и искусство, и даже в известной мере философия. Ведь, например, на скальное изображение скачущего зверя и для автора, и для созерцателя — не только искусство, но и религия.

Что касается разделения мифологии на собственно религию с иерархиями богов, развитыми культами и жрецами и мифологию нерелигиозную, то это произошло не в эпоху матриархата, когда были созданы первобытные мифы, а тысячелетиями позже — при патриархате и начале

³⁹ Там же, стр. 68—69.

⁴⁰ Там же, стр. 357.

⁴¹ Е. С. Котляр, *Культурный герой в мифологии народов банту Восточной Африки*, «Народы Азии и Африки», 1965, № 1, стр. 135.

⁴² Там же, стр. 142.

государственности. Именно тогда появились мифы о герое-человеке, а не зооморфном персонаже, становясь источником поэзии, драмы, пластического искусства. Примером этого может служить мифология восточных и средиземноморских цивилизаций.

Для древних греков, например, героическая мифология (см. Гезиод, «Труды и дни») начинается с периода Зевса. Зевс не только бог, но и цивилизатор. Зевс и его дети творят культуру. Но они не только демиурги, но совершают и героизм: борются с титанами и чудовищами. Зевс борется с Тиффоном (порождением земли и неба), который хотел овладеть миром. Зевс, как героическая личность, побеждает стихию, поражая стрелами стоголовое чудовище. Аполлон уничтожает другое чудовище — Пиффона.

Героизм богов периода Зевса сменяется периодом героизма человека. Наступает стадия разумных героев-людей (Тезея, Геракла и др.). Этот героизм, который уже можно назвать подлинным героизмом человека, относится в древнегреческой мифологии только к середине второго тысячелетия до нашей эры. Геракл посягает на Цербера и побеждает это чудовище, он сражается и с богом подземелья — Аидом⁴³. Подобный героизм вполне может быть основой эпического героизма, который еще не мог возникнуть в период деятельности стихийных, хтонических существ, к каковым относится зооморфный «культурный герой».

Остановимся еще на некоторых положениях Е. М. Мелетинского, относящихся к его главной идее о генетической связи «культурного героя» доисторических времен с эпическим героем позднейшего времени.

Аргументами в пользу эпичности «древнейшего мифологического героя, ...который действовал в доисторические времена», выдвигаются: 1) «коллективистское значение», «коллективистский характер» этого образа, что, по мнению автора, стало впоследствии «спецификой героического эпоса» (стр. 93); 2) подлинный героизм культурного героя, якобы обладавшего «свободой активной деятельности», героическая борьба которого будто бы «была обращена преимущественно против мифологизированных сил природы» (стр. 93); 3) культурный героизм, культурно-творчество и демиургия.

Первый тезис о коллективистском значении мифологического героя-первопредка еще далеко не определяет его эпическую специфику. Ведь всякое религиозно-мифологическое представление первобытной общины было коллективистским. Бесспорно, что и эпос был порождением коллективной мысли.

Важно уяснить второе — в чем проявление подлинного героизма как признака эпичности. Для этого необходимо прежде всего учитывать, каким был коллектив, создавший того или иного героя, и каков был сам герой — пассивный или активный? Коллектив, создавший в своем воображении образ культурного героя-первопредка, учредителя, даровавшего человеку простейшие жизненные блага, отличала «ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе»⁴⁴. Этот коллектив был еще пассивен, так как его мифологическое мышление (безусловно отражавшее земную жизнь и трудовые процессы человека) выражало, однако, подчинение сознания стихийным силам природы, преклонение перед ними. Поэтому об «активной деятельности», «подлинном» героизме в применении к столь древним религиозно-мифологическим образам говорить не правомерно. Здесь еще действуют кто-

⁴³ Об этом см. А. Ф. Лосев, *Античная мифология*, М., 1957.

⁴⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс, *Сочинения*, Изд. 2-е, т. 23, стр. 89.

нические герои не активно, не волевым, разумным образом, а пассивно, как стихийная сила, вне разума и какой-либо идеи. Тем более их «борьба» не могла быть обращена против «мифологизированных сил природы», как это утверждает Е. М. Мелетинский.

В рассматриваемом положении автора одна мысль отрицает другую, ибо древнейший персонаж — культурный герой, «дух-первопредок» как порождение коллектива, верующего во взаимную магическую связь между человеком и животным и т. п., не мог выступать против мифологизированных сил природы. Ведь он сам являлся подобной мифологизированной силой.

Первобытное мышление на стадии дикости не могло создать героя, противопоставившего себя силам природы, и он поэтому в архаических мифах не зафиксирован. Разве есть что-либо героическое (в эпическом смысле) в таких персонажах, как Ворон, Норка, Паук, Мухоловка и т. д.? Приходится усомниться и в героичности Мауи («культурного героя» и одновременно бога солнца и света полинезийских мифов), который далеко еще не «герой», хотя «выудил землю», изобрел магию и совершил другие поступки, приличествующие богу!

Помимо различия в идейной ориентации архаических мифов и эпоса, сами сюжеты этих мифов настолько примитивны, что еще не создают героической ситуации для выдвижения героя.

Е. М. Мелетинский в своих рассуждениях об эпосе и его происхождении не признает того, что для эпоса нужен герой-человек, разумная волевая личность, а не териоморфное или зоантропоморфное существо, «творящее благо».

Выдвижение эпического героя есть уже свидетельство частичной победы человека над стихией, победы нового общественно-экономического периода — патриархата над матриархатом. Здесь мы уже имеем дело с героем, наступающим на стихию, с героем, который отличается своим умом и храбростью. Герой-богатырь служит выражению интересов коллектива, так как опирается на его «чаяния и надежды» и является его защитником. В эпоху зрелого патриархата, когда формируется эпос, коллектив уже не был ограничен первобытными условиями жизни общины и поэтому эпическая героика отражала стремление человека к господству над природой, борьбе и победе над ней.

Называя архаические мифы эпосом (и даже зачастую вводя терминологию «Вороний эпос» вместо «Вороний миф» или «сказание» вместо «миф»), пытаясь определить эпичность мифологического персонажа, его «подлинный» и «активный» героизм, Е. М. Мелетинский смешивает представления о мифе и эпосе.

Вероятно, что-либо «эпическое» и можно отыскать в первобытном мифе, как и в развитых эпических формах существуют остаточные явления древнейшей жизни человека. Но это не означает, что первобытный миф есть эпос. Все магическое в эпосе подчинено выдвижению эпического героя и служит критерием в определении его героичности. В отличие от мифа, в эпосе запечатлена уже иная идейная и художественная позиция человека в изображении мира.

В своих работах крупный советский ученый В. Я. Пропп как раз подчеркивает принципиальное различие между эпосом и мифом, убедительно доказывая, что «активность эпического героя — в низвержении мифических духов», справедливо утверждает «отрицание эпосом мифа и его идеологии»⁴⁵.

⁴⁵ В. Я. Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, стр. 16, 17 и др.; его же, Русский героический эпос, М.—Л., 1953.

Мы видим, что произвольное толкование Мелетинским понятия «эпос», является следствием антиисторического характера методики его исследования. Ведь для решения вопроса о происхождении эпоса необходимо учитывать его историю как жанра искусства. Между тем, каждая эпическая форма в определенный исторический период имела свою художественную специфику, которую Е. М. Мелетинский полностью игнорирует.

Эпическое творчество, основываясь на развитом отвлеченном мышлении, имеет свой особый стиль и специфическую художественную Конструкцию. Эпос предполагает такое высокое культурное развитие общества, которое воплощает в герое уже разумную деятельность, целесообразно направленную на благо людей. Архаический же миф, как и эп> герой, далек от эпоса и не может квалифицироваться как эпическая категория ни с исторических, ни с эстетических позиций. Мы убеждены в том, что эпос есть прежде всего искусство, а не синкретический дрезний миф, в котором религия еще не отделена от искусства и все окутано мглой магического тумана. Эпос преодолевает и религию, и каузальную потребность, зафиксированные в мифе. Тогда-то и появляется сказ в смысле жанра искусства. С этим непосредственно связан вопрос о культурной деятельности, культурном героизме и дамиургии в отношении мифических и эпических персонажей. И этот вопрос, которому в книге Е. М. Мелетинского отводится большое место, также рассматривается автором формально. Это проявляется в первую очередь в том, что и термин, и понятие «культурный герой» в одинаковой степени и в равной мере без какой-либо дифференциации прилагается к разнородным по своей сути явлениям: и к первобытным мифам, и к развитым эпическим формам. В результате подобной интеграции культурными героями называются и зооантропоморфные существа времен стихийного матриархата, и такие разумные эпико-героические образы позднейших эпох, как Прометей, Геракл, Тезей, Аполлон, Сосрыко, Вяйнямейнен и др. Знаменательно, что автор ни разу не оговаривается, что одним и тем же термином обозначает явления, отдаленные друг от друга тысячелетиями.

Культурный героизм — это продукт позднейших эпох. Он появляется только в развитой мифологии и эпосе: в греческой мифологии — во второй половине второго тысячелетия, в XIV—XII вв. до н. э. Что касается подлинных культурных свершений эпических героев, то в античном искусстве они формируются, начиная с VII в. до н. э. У Гомера их свершает Ахилл, Агамемнон, Гектор и другие герои-люди и даже защитники родины (как Гектор). Таким образом, понятие культурного героизма в настоящем смысле этого значения относится только к эпохе цивилизации, зрелого патриархата.

Универсализм термина «культурный герой» у Е. М. Мелетинского приводит к его полному обесмысливанию.

То же самое наблюдается и в употреблении термина «демиург», которое применяется как одно понятие, но в нескольких значениях. Демиургом оказываются у Мелетинского и Ворон, и Паук, и Прометей, и Зевс лишь только на том основании, что, по его мнению, «сам образ демиурга отражает трудовые достижения, технический опыт коллектива» (стр. 29).

Не имея возможности здесь полемизировать с автором по поводу его весьма произвольного использования понятия «демиург», напомним только, что оно всегда имело глубокий исторический и философский смысл, появившись не раньше Платона только в IV в. до н. э. При этом демиургия у древних греков основывалась на представлении о сотворении уже из готовой, вечно существующей материи. Значение «демиург» в смысле творца, созидателя «из ничего» появляется собственно в моно-

теистических религиях. Маркс употребляет этот термин также в связи с представлениями об идеальном начале в системе философских воззрений Гегеля⁴⁶.

Приписывая в равной степени демиургию и персонажам первобытных мифов, и Прометею (см., например, стр. 49), Е. М. Мелетинский совершенно игнорирует философскую определенность понятия демиург. Это ведет не только к обесмысливанию философской сути термина, но и к антиисторизму в самом его понимании.

Терминологическая путаница, допускаемая автором, не случайна. Она является результатом его антиисторических представлений об эпосе, о героизме, о культуре, о национальных особенностях исторического и художественного развития эпических памятников вообще.

Стремясь объяснить происхождение героического эпоса, автор оперирует понятиями рудимента (пережитка) в самом процессе человеческого сознания, делая при этом пережитки главными и определяющими в выяснении формирования эпического жанра. Это выискивание рудиментов осуществляется им все в тех же целях: доказать генетическую связь всех культурных героев — «первобытных» и «цивилизованных». Так, им отыскиваются «типичные акты», «типичные деяния... первобытного культурного героя» (см. формулировки на стр. 69, 224 и др.) в образах Прометей, Геракла, Сосруко-Сослана, Амирани-Аброскила и многих других. Например, автор утверждает: «Генетически со сказаниями о культурных героях связаны и образы некоторых античных мифических героев, в особенности Геракла» (стр. 72). В том же плане рассматривается и Прометей, которого он определяет, как «весьма архаический, может быть еще догречецкий, мифический образ культурного героя-первопредка-демиурга» (стр. 70). И далее в развитие этого положения опять применяет свою таксонометрическую схему.

Выявление в Прометее типичных деяний культурных героев-первопредков реализуется Е. М. Мелетинским по следующему формальному принципу:

1) Прометей похищает у богов небесный огонь для людей (стр. 68) и Ворон в коряцко-камчадалских мифах проклевывает отверстие в небе, сквозь которое на землю нисходит свет (стр. 41, 44) или похищает у злого духа мячи, заключающие в себе свет (стр. 45), так и мифическая старуха австралийских мифов высекает огонь из своего тела (стр. 36), или сестры-демиурги добывают огонь, поймав солнце и т. п.

2) Прометей, который берется автором по Гезиоду, обманывает Зевса, прикрыв мясо требухой, а кости жиром (стр. 69), и «нечистоплотный» Ворон, прожорливый плут, трикстер со способностью есть нечистоты (стр. 552), инициатор смешных проделок (стр. 38, 41) — тоже жулик: он съедает коросту с кости (стр. 49) или «с помощью трюков добывает себе пищу, режет — мстит или удовлетворяет свою похоть» (стр. 53).

3) Прометей, подобно «большинству культурных героев... сам вылепил людей из глины... и наделил талантами созданные богами несовершенные существа (как и в первобытных австралийских мифах)» (стр. 69), где то же самое совершают, например, зоантропоморфные унгамбукулы или Банджиль.

4) В древнегреческом мифе о Прометее и его брате Эпиметее Е. Мелетинский отыскивает следы близнечного мифа по аналогии с братьями "То Кабинана и То Карвуу меланезийских мифов, которые этнографы связывают с древнейшей дуально-родовой организацией на стадии перехода первобытного стада к роду.

⁴⁶ К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, т. I, М., 1955, стр. 19.

Как видим, в рассуждениях о Прометее Е. М. Мелетинский, следуя своей схеме, отыскивает у него первобытные черты. И не случайно поэтому он берет более условный образ Прометея у Гезиода, где он жулик, в котором есть только намек на прометеевский пафос эпохи Эхсила. Но так можно дойти и до догезиодовского представления о Прометее как об огне, где вообще ни о каком культурном героизме нельзя говорить. Совершенно очевидно, что черты жульничества Прометея, которые выпячивает Е. М. Мелетинский, — это только рудименты, и они совсем не определяют эпико-героической сущности образа и его сложную многопроблемность.

Отыскивание в Прометее черт первобытности понадобилось автору лишь для того, чтобы соотнести этот образ с персонажами архаических мифов. Он открывает даже «прометеевское начало» (стр. 45 и др.) и в первобытных мифах, и в так называемом «вороньем эпосе», забывая, что пафос Прометея выражен не в его рудиментах, не в том, что Прометей жулик и т. д., ибо рудименты не составляют героическую специфику эпического образа (хотя они и имеются в любой эпической форме). И если в Аргонавтике Аполлония Родосского кровь Прометея обладает магическими свойствами, которые Медея использует при колдовстве, это совсем не значит, что Прометей имеет колдовскую сущность! Пафос Прометея состоит в его культурном героизме, в том, что в нем запечатлена целая система философии цивилизованного человечества. Здесь четко сформулирована идея мученичества, принесения себя в жертву во имя людей, борьба волевой разумной личности с тиранией и т. д.

Разве подвиги и культурный героизм Прометея соотносимы с примитивными «творческими деяниями» фетишизированных предков, если даже они и лепят людей из глины, как Бунджиль, или проклевывают небо, как Ворон? Говорить о прометеевском начале и пафосе в применении к зооморфным персонажам — это аллегория антиисторического характера, так как время тотемных первопредков и героев античной мифологии разделено тысячелетиями! Подобные сравнения не только не историчны в своей основе, они убеждают в полной схематичности формального метода Е. М. Мелетинского, который ничего общего не имеет со сравнительно-историческим анализом, как его определяет автор на стр. 53 и др.

Оговоримся, что мы не против отыскивания пережитков, архаических признаков во всякой развитой эпической форме. Но в любом случае нельзя позднюю специфику исторического развития эпохи сводить только к рудиментам. В исследовании о происхождении эпического жанра необходимо дать его социально-историческую и художественно-эстетическую характеристику. В связи с этим вопросом нельзя не сказать и об историческом развитии эпических образов. Если для каждого периода будет определена специфика развития образа, тогда будет совершенно ясно, что Афина-сова (третье тысячелетие до н. э.) и эпическая Афина-богатырка в эпоху восходящего рабовладельческого общества — это явления разные по своей исторической и художественной сути.

В исследованиях об эпосе на современном этапе развития советской науки важно не органичиваться реконструкцией пережиточных форм, а выявлять социально-исторические корни и прогрессивное содержание эпоса.

В. И. Ленин в письме к Инессе Арманд так определил важность оценки всякого явления: необходимо выявить главную его сущность, затем — остатки и отражение в нем прошлого и, наконец, все явление рассмотреть в его историческом развитии, с точки зрения того, что оно дает для будущего.

«Генетически восходящими к культурному герою» первобытного мифа оказываются у Мелетинского и герои классического героического эпоса кавказских народов: нарт Сослан-Сосруко, Батрадз, Амирани Аброкил (стр. 192, 220, 224), как и Вяйнямейнен карело-финского эпоса (стр. 183 и др.), и популярный герой якутского олонхо Эр-Соготох (стр.302).

Первобытные черты кавказского эпоса отыскиваются автором в его образах и сюжетах по тому же принципу проецирования героического эпоса в универсальный доисторический миф о «культурном герое». При этом совершенно не учитывается уровень и характер кавказской мифологии⁴⁷, запечатленный в эпосе. Надо сказать, что она значительно отличается от примитивной мифологии хотя бы австралийских племен. Кавказские народы, находившиеся в период ее зарождения на сравнительно высоком уровне общественного развития, создали целый пантеон богов и мифических героев, представления о которых не совпадают с представлениями о мифических персонажах архаических мифов, созданных разнородными племенами, находившимися на стадии дикости.

Кавказская мифология во многом приближается к героической мифологии древних греков, древних иранцев и других цивилизованных народов. Вопрос о роли мифологии в формировании общекавказского героического эпоса, как и эпоса всех народов, на наш взгляд, не может быть решен без того методологического принципа, который сформулировал К. Маркс, когда писал: «Предпосылкой греческого искусства является греческая мифология... египетская мифология никогда не могла быть почвой или материнским лоном греческого искусства»⁴⁸.

Рассмотрим некоторые примеры того, каким образом и при помощи какой аргументации Е. М. Мелетинский демонстрирует историческую первобытность кавказского нартского эпоса.

С точки зрения искомой «близости» культурных героев с эпическими автором дается весьма своеобразная характеристика нартского богатыря Батрадза: «Образ Батрадза иногда несет в себе черты „сидня“, который постепенно копит свою силу... он грязен, копается в золе и навозе, он „паршивец“» (стр. 200). Но Е. М. Мелетинский не ссылается на В. И. Абаева, перефразируя и искажая впервые высказанное Абаевым наблюдение, основанное на глубоком знании всех народных версий эпоса: «Первые годы своей жизни среди «артов Батраз не показывал всей своей силы и редко выходил из дому. Он сидел сиднем, подобно Илье Муромцу, и ему даже дали презрительную кличку „копающийся в золе“»⁴⁹. В осетинском подлиннике выражение «копающийся в золе» — «фаныкгуз» имеет смысл: сидящий у очага, домосед; и из этого совсем не следует, что герой грязен, что он копается в навозе и, тем более, что он «паршивец». Все это лишь домыслил Мелетинский без знания оригинала, в поисках установления пресловутого сходства.

Погоня за рудиментами, тенденция излишней архаизации эпоса приводит автора и к искаженному толкованию некоторых нартских образов и связанных с ними сюжетов. В этом смысле совершенно произвольно

⁴⁷ О мифологии народов Кавказа существует большая литература. См., например, А. М. Шегрен, Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников, газ. «Кавказ», 1846, № 27—30; Н. Эмин, Очерк религии и верований языческих армян, М., 1846; В. ф. Миллер, Кавказские сказания о циклопах, «Этнографическое обозрение», IV, М., 1890 и другие его работы; Б. К. Далгат, Первобытная религия чеченцев, «Терский сборник», Владикавказ, 1893. вып. 3-й; В. И. Абаев, Дохристианская религия алан, М., 1960.

⁴⁸ К. Маркс, Ф. Энгельс, Сочинения, Изд. 1-е, т. XII, ч. 1, стр. 203.

⁴⁹ В. И. Абаев, Нартский эпос, «Изв. Северо-Осетинского научно-исследовательского ин-та», т. X, вып. 1, стр. 71.

возведение знаменитого патриарха и родоначальника нартского рода Урызмага к «-родоначальнику (Ворону), как произвольны и параллели в сюжетах о супружеских отношениях Урызмага с Сатаной и Ворона с его женой — вороной Мыты. Е. М. Мелетинский убежден, что сюжеты нартского эпоса «по своей теме и тону поразительно напоминают анекдоты о супружеских отношениях родоначальника Ворона и его жены Мыты в корякском фольклоре (Ворон пытается изменить жене, а та добивается его возвращения домой; Мыты изменяет Ворону с Сорокой и ухитряется посрамить при этом мужа)» (стр. 192),

В плане выдвижения первобытной архаики в образе нарта Сосруко Е. М. Мелетинским также подчеркиваются «типичные акты» и деяния героя, которые позволяют ему провести генетическое соотношение этого образа с культурными героями-первопредками. Здесь, как и всегда в нартском эпосе, автором усматриваются признаки первобытной мифологии (например, «черты близнечного и мотивы календарного мифа»). Этому, по мнению автора, соответствует сам характер богатырства героя, когда «Сосруко действует не физической силой, а магическими средствами, хитростью и мудростью» (стр. 205). Магические черты не определяют эпическую специфику, выраженную в доблести и богоборчестве этого прославленного героя. Его магические свойства, на которых автор сосредоточивает пристальное внимание, выглядят лишь как рудименты и играют в эпосе второстепенную роль, так как подчинены основному героическому пафосу.

Что касается культурных подвигов, совершаемых Сосланом-Сосруко (иногда и другими нартскими героями) по добыванию огня или хлебных злаков у великанов, то их нельзя рассматривать по аналогии с сюжетами архаических мифов о культурных героях, как это делает автор. Сюжет с добыванием огня у великана в нартском эпосе значительно усложнен и не имеет ничего общего с постоянной темой добывания первозданного огня в примитивных мифах, например, у австралийских племен, где эта тема оправдана материальными условиями их жизни. Трактовка данного эпического сюжета Мелетинским фактически ведет к его искажению (см. стр. 192). В самом деле, на каком основании подвиг булатнотелого нартского героя (эпохи бронзы и раннего железа), облаченного по всем правилам эпической эстетики в богатырские доспехи (панцирь, щит, меч и т. п.), должен уподобляться деяниям первопредков доисторических времен? Допуская такую аналогию, Мелетинский и здесь путает представление о культурном героизме эпического богатырства (Сосруко добывает даже плуг у небесного кузнеца Курдалагона) с первобытными деяниями архаического «культурного героя», вообще не известного в кавказской мифологии.

Ошибка Мелетинского состоит в том, что он, не вникая в историю народов, создавших тот или иной эпос или миф, соотносит сюжеты, разнотипные по времени и художественному оформлению. Он допускает натяжки фактов, когда видит в поздних формах эпоса такие архаические следы, которых в действительности у этих народов нет.

В числе «культурных героев» у Е. М. Мелетинского фигурируют и герои классического армянского народного эпоса «Давид Сасунский» — Санасар и Багдасар. Нельзя отрицать свершение ими культурного подвига, выразившегося в основании города Сасуна, но в век цивилизации он не имеет характера первобытных свершений «культурных героев». Основной же идеей армянского народного эпоса является защита отечества.

Е. М. Мелетинский ищет «культурного» героя и в эпических сказаниях таджиков и узбеков, когда утверждает, что «первые цари» в иранском

эпосе Каюмарс, Джемшид, Керсасп, Феридун тоже являются «древнейшими мифическими персонажами», «первопредками-культурными героями» (стр. 234).

Свои сравнительно-типологические сопоставления Е. М. Мелетинский применяет и к эпосу тюрко-монгольских народов. Он считает, что в якутских олонхо «образ богатыря-первопредка» имеет следы древних представлений, сохранившихся у палеоазиатских народов (стр. 314).

Для доказательства этого автор рассматривав например, наиболее архаический вариант якутского олонхо о герое Эр-Соготохе и возводит его к «первопредку и культурному герою» главным образом на основании того, что Эр-Соготох совершает «важнейший подвиг культурного героя» — добывает огонь.

Неизбежно возникает вопрос, какую связь можно провести между мифами о «культурных героях» палеоазиатов — морских и тундровых охотников — и богатырскими сказаниями тюрко-монгольских скотоводческих народов. Для этого лучше всего обратиться непосредственно к первоисточнику и для наглядности привести в качестве примера один небольшой чукотский миф (или сказку) о Вороне под названием «На состязании скользящих вниз»:

«Сказал волк ворону: „Покатимся с горы!“ — „Хорошо!“ — говорит Куркыль (ворон). Крутой спуск, под горою вода — озеро. Покатился Куркыль, над водой взлетел. Потом говорит волку: „Ну, ты теперь!“ — „Пусть сперва Яяк!“ — говорит волк. Покатился Яяк, по воде поплыл. Говорят Волку Яяк и Куркыль: „Ну, теперь ты попробуй“ — „Но ведь я утону!“ — „Но ведь мы не утонули...“ — „Э-э-э!“ Покатился с горы, упал в воду, утонул»⁵⁰. Вот и вся сказка о Вороне.

На стр. 39 своей книги Е. М. Мелетинский ссылается на нее в числе других мифов о Вороне как «культурном герое», а на стр. 43 специально обращается к данному мифу для характеристики образа Ворона.

Однако имеется ли какая-нибудь связь между образом Ворона с его деянием этой сказочки-мифа и образом героя якутского народного эпоса — богатыря Эр-Соготоха, трудовые подвиги которого автор без всякого на то основания зачисляет в разряд культуротворческих деяний героя-первопредка (Эр-Соготох строит юрту, вырубая лес в тайге, убивает зверей, собирает их шкуры, добывает огонь, просверливая отверстие в стволе сухой березы, варит и ест мясо и т. п.)? Такой связи нет, как нет связи и между образами героев олонхо и образами Ворона в других, более крупных чукотских мифах о нем, которые автор рассматривает в дальнейшем. Связь устанавливается здесь опять лишь по внешнему признаку: Ворон совершает полезное деяние, герой Эр-Соготох занимается полезным трудом. Но нельзя лишь по одному этому признаку (качественно несовместимому) проводить какие-либо аналогии между совершенно разнородными явлениями. Автор, односторонне увлекаясь мифами (со своеобразно трактуемыми им образами «культурных героев» как предшественников героического эпоса), вероятно, не случайно не замечает тот факт, что у тех же чукчей есть и другие предания, например, о межплеменных войнах, так называемые «времен раздоров вести». Как верно отметил В. Г. Богораз, «эти предания заключают в себе очень мало фантастического элемента, а иные из них по ширине описания и всему складу повествования могут считаться уже зачатками эпоса, которые не могли получить дальнейшего развития»⁵¹. Но Е. М. Мелетинский

⁵⁰ В. Г. Богораз, Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе, СПб., 1900, ч. 1. Образцы народной словесности чукч, № 102, стр. 276.

⁵¹ В. Г. Богораз, Там же, Введение, стр. V. Из числа подобных рассказов, повествующих о борьбе героев, можно назвать «Рассказ об Элэнди и его сыновьях» за № 134 (там же, стр. 339—359), «Тало, таньгинский воспитанник» (№ 135, стр. 359—365).

почему-то обходит такой важный, тесно связанный с реальной жизнью народа материал, очень ценный для исследования истоков зарождения героического эпоса.

В этом же плане Е. Мелетинский почти не учитывает хосунный эпос северных якутов — «Оказания о храбрецах», связанный с фольклором эвенков и других народов Севера, обширная публикация которого имеется на русском языке. Таким образом, он не принимает во внимание жанры, которые действительно являются предшественниками героического эпоса, так как близки к нему по своим идейным и художественным признакам. Как раз именно они помогли бы разобраться, как в древнейших безыскусных рассказах о борьбе героев различных племен и родов, зарождались героические образы, темы и сюжеты эпоса.

Резюмируем наши соображения относительно взглядов Е. М. Мелетинского о происхождении героического эпоса.

В своем анализе автор идет не от конкретно-исторического рассмотрения источников к теоретическому обобщению, а наоборот, подводит предвзятую схему (о культурных героях и теорию о «стадиальной архаичности») к эпосу самых различных народов. Совершенно ясно, что такой метод не является сравнительно-историческим, широко используемым в советской фольклористике, когда выяснение сходных явлений осуществляется не формально, а в связи с конкретной историей народов.

К ошибочности теоретических построений приводит автора универсализм его схемы в установлении генетической связи образов первобытных мифов с эпическими героями культурных народов. Следствием этого является абстрактное схематическое толкование культурного героизма по принципу проецирования эпической героики в доисторическую первобытность.

Не делая различия между мифом и эпосом (и даже вводя для первобытных мифов понятие «мифологический эпос первобытнообщинного строя»), Е. М. Мелетинский учреждает такой «генетический ряд» разнохарактерных образов: Ворон, Норка, Мауи, Койот, Кагнь, Паук, Пунджел, Сосруко, Батрадз-Аброскил, Вьянямейнен, Прометей, Эр-Соготох, Гильгамеш и т. д. Кстати напомним, что тот же формальный ряд назвал шотландский мифолог Э. Ланг еще 65 лет назад, причислив к зооморфным культурным героям эпические образы⁵².

Е. М. Мелетинский хорошо понимает, что для зооморфных культурных героев — Пауков и Воронов — нужен матриархат, на что он неоднократно указывает (см., например, стр. 28). Но для эпической героики, как известно, нужен патриархат, нужно не примитивное, а цивилизованное общество. Как автор выходит из этого противоречия? Он идет по линии архаизации эпоса, для чего настойчиво ищет черты матриархата в эпических образах, таких как, например, Сосруко, Батрадз и др. Мать нартов — Сатана оказывается у него «непосредственно восходящей к сарматскому матриархату» (стр. 122, сноска). Нартский эпос, по мнению Е. М. Мелетинского, «В целом... отражает переход от матриархата к патриархату» (стр. 205). В этой же связи, по-видимому, Е. М. Мелетинским почеркивалось и «исключительное развитие матриархальных тенденций «сармато-меотского общества»⁵³.

Подобная архаизация и нартского эпоса (против чего возражал, Е. И. Крупное⁵⁴), и синдо-меотов, у которых в действительности господ-

⁵² См. Э. Ланг, Указ. раб., стр. 174—175 (где в одном ряду: Кат, Кауутит, Пунджел, Мауи, Кагнь, Вьянямейнен, Прометей, Койот, Ворон).

⁵³ Е. М. Мелетинский, Место нартских сказаний в истории эпоса, сб. «Нартский эпос», Орджоникидзе, 1957, стр. 38.

⁵⁴ Е. И. Крупное, Древняя история Северного Кавказа, М., 1960, стр. 373.

ствовавший развитый патриархат — все это плод схематических построений Е. М. Мелетинского. В действительности кавказский героический эпос (с его «стальногрудыми» героями, закаленными знаменитыми кузнецами и т. д.), который предстает в рассуждениях Е. М. Мелетинского в столь примитивном виде, отражал не «переход от матриархата к патриархату», а -период военной демократии, «во время которого, — по словам Ф. Энгельса, — все культурные народы переживают свою героическую эпоху — эпоху железного меча, а вместе с тем железного плуга и топора»⁵⁵. В этот период создавался и гомеровский эпос, и многие другие.

Настойчивые поиски первобытных истоков героического эпоса, его искусственная архаизация ведет Е. М. Мелетинского к игнорированию исторического развития народов, к примитивизации их культуры, их эпоса.

Между тем, народный эпос, как памятник большого художественного, исторического и культурного значения с «Прометеем, Сатаной, Гераклом, Овятогором, Ильей, Микулой и «сотнями других гигантских обобщений», создавался только при условии сплошного мышления всего народа, на что справедливо указывал в свое время Горький⁵⁶.

Рассмотренная концепция книги излагалась Е. М. Мелетинским неоднократно и в ранее опубликованных статьях⁵⁷, и в разделе «Теория литературы»⁵⁸. Эта концепция критиковалась в печати и на научных конференциях. В частности, о неправомерности генетической связи мифологического «культурного героя» с эпическим образом Вьяньямейнена, об антиисторическом толковании определения «культурный герой», о произвольном обращении с источником, язык которого автору недоступен, говорилось в статье В. Евсеева «Руны „Калевалы“ и их истолкователи»⁵⁹. Профессор Е. И. Крупнов в книге «Древняя история Северного Кавказа» подвергает критике ряд положений Мелетинского, ошибочно осуждающих факты из древней истории народов Кавказа. Смешение Мелетинским мифов с начальными формами эпоса на основе сопоставления лишь внешнего сходства тем и сюжетов, непонимание им идейного различия этих разных жанров критикуется в статье К. Давлетова и В. Гацака «О происхождении народного героического эпоса»⁶⁰.

Серьезной критике подверглись основные положения книги и статей Мелетинского на Всесоюзном совещании по нартскому эпосу в Сухуми в 1963 г. в докладах У. Б. Далгат, профессора З. В. Анчабадзе и др.

⁵⁵ Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1947, стр. 183.

⁵⁶ М. Горький, Собрание сочинений в тридцати томах, т. 24, стр. 27.

⁵⁷ См. Е. М. Мелетинский, К. вопросу о генезисе карело-финского эпоса (проблема Вьяньямейнена), «Сов. этнография», 1960, № 4; его же, Место нартских сказаний в истории эпоса, сб. «Нартский эпос», Орджоникидзе, 1957; его же, Мифологический и сказочный эпос меланезийцев, «Океанийский сборник», М., 1957; его же, Нартский эпос адыгов и осетин и его основные циклы. «Дружба», Майкоп, 1957, № 7; его же, О генезисе и путях дифференциации эпических жанров, «Русский фольклор. Материалы и исследования», т. V, М.—Л., 1960; его же, Предки Прометея, Культурный герой в мифе и эпосе, жури. «Вестник истории материальной культуры» (ВИМК), № 3, М.—Л. 1958; его же, Сказания о Вороне у народов Крайнего Севера, (о древних фольклорных связях Азии и Америки), ВИМК, № 1, 1959.

⁵⁸ Е. М. Мелетинский, Народный эпос. Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы, т. 2, М., 1964, стр. 50.

⁵⁹ В. Евсеев, Руны «Калевалы» и их истолкователи, жури. «На рубеже», Петро-заводск, 1960, № 6.

⁶⁰ К. Давлетов, В. Гацак, О происхождении народного героического эпоса: «Русская литература», Л., 1962, № 2.

Вместе с тем, на страницах печати одновременно появились рецензии, положительно оценивающие книгу и целиком поддерживающие концепцию Е. М. Мелетинского⁶¹.

В этом не трудно убедиться, читая в «Вопросах литературы» следующее утверждение: «разыскания в области древнейших памятников фольклора... привели Е. Мелетинского к созданию вполне законченной и очень хорошо фактически аргументированной концепции о связи героического эпоса с фольклором доклассового общества, в первую очередь о сказаниях и о героях — первопредках».

В тех же выражениях пишет и рецензент «Советской этнографии»: «героический эпос опирается на традиции повествовательного фольклора доклассового общества», главным источником «эпической архаики являются традиции первобытного фольклора, в первую очередь сказания о первопредках — культурных героях».

В число заслуг Е. М. Мелетинского выдвигается то, что он «не отрицает значения первобытного... мифологического эпоса о первопредках — культурных героях для развития героического эпоса» и считает, что «важнейшие герои архаических эпосов (Вяйнямейнен и Илмаринен в «Калевале», якутский Эр-Соготох, осетино-адыго-абхазский Сосуруко, грузинский Амирани, Гильгамеш и Энкиду в шумеро-аккадском эпосе И¹ др.) оказываются в генезисе культурными героями или первопредками».

Оставаясь в кругу представлений автора о генетической связи первобытного мифа и эпоса, не замечая существенной разницы между этими разными явлениями, рецензенты вслед за Е. М. Мелетинским возводят героя эпоса к культурному герою мифа на основании того, что также ошибочно считают «цивилизующие функции» главным признаком эпического образа.

Вызывает удивление мнение рецензентов о том, что «автор подвергает убедительной критике мифологическую и неомифологическую теорию происхождения эпоса», «резко критикует распространенный на западе неомифологизм и «нигде не дает себя увлечь в сферы отвлеченных построений, абстрактных рассуждений об эпосе „вообще“» и спекулятивного теоретизирования, оставаясь «на почве конкретно-исторического анализа реальных данных».

И совсем категорическое возражение вызывает такая общая оценка, данная в рецензиях: книга отличается «оригинальностью» и «теоретической новизной» и представляет собой «отрадное и заметное явление» в нашей науке. На самом же деле она, на наш взгляд, не только не вносит новое, но и является шагом назад от завоеванных советским эпосоведением научных позиций.

SUMMARY

The authors give a critical analysis of the main ideas of Y. M. Meletinsky's book «The Origin of Heroic Epics», published in Moscow in 1963. The book deals with the problem of genetic ties between mythology characters — the culture heroes of the tribal-communal period — and the epic heroes of the later period.

The authors stress that the moot point is not the permissibility of comparing myths and epics, or «isolating» a mythological personage from an epic personage. It all depends on which mythology, during which historical periods in mankind's development, is taken as a basis. The authors of the article argue that the primitive myths about chthonic and

⁶¹ Б. Путилов, У истоков эпоса, «Вопросы литературы», 1963, № 10, стр. 195; К. Чистов, рец. Е. М. Мелетинский «Происхождение героического эпоса. Ранние формы и исторические памятники». Отв. ред. В. М. Жирмунский, М., 1963, 460 стр., «Сов. этнография», 1963, № 5, стр. 149—151.

zoomorphic characters—the Spider, the Coyote, Bundynini and others—cannot be qualified (and Meletinsky does just that) as «epics of the primitive-communal system»; culture heroes cannot be regarded as epic personages.

Basing themselves on studies by Soviet and foreign specialists, the authors show these primitive myths to be rooted in the religion of the tribal-communal system. Despite their syncretic character these myths are a far cry from epics; they cannot be regarded as an epic category either historically or esthetically.

The authors take objection to Meletinsky's thesis that some classical epic figures (Sosryko-Soslan, Batradz, Amirani-Abrskil of the Narty legends, Vainamoinen of the Karelo-Finnish epics, Er-Sogotokh of the Yakutian legends, and others) are «genetically linked with culture heroes». In their opinion, the universality of Meletinsky's pattern of establishing genetic links between the personages of archaic myths and the epic heroes of the civilised peoples, stems from an abstract, schematic interpretation of «culture heroism» as such. The authors believe that Meletinsky's definition of epic poetry is prompted by his formalistic, non-historical method of research.
