ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ

В. Е. ГУСЕВ

ЧТО ДАЕТ ТАКАЯ ПОЛЕМИКА?

О возникновении героического эпоса существует много гипотез. В советской науке наиболее аргументированные концепции принадлежат В. М. Жирмунскому, В. Я. Проппу, Е. М. Мелетинскому. Последний посвятил этой проблеме специальный труд, привлекший внимание научной общественности. Разумеется, как и всякое оригинальное исследование, книга Е. М. Мелетинского может быть предметом творческой дискуссии. Но полемика с автором этой содержательной книги, как и в других аналогичных случаях, может быть плодотворной при условии, если оппоненты дадут себе труд вникнуть в сущность отстаиваемой Е. М. Мелетинским концепции и если ей будет противопоставлена иная, но столь же тщательно разработанная и фактически обоснованная концепция.

Авторы полемической статьи «В плену предвзятой схемы» — У. Б. Далгат, Н. В. Кидайш-Покровская и И. В. Пухов — начинают ее с заявления, что не ставят перед собой задачу «подвергнуть рассмотрению всю концепцию» Е. М. Мелетинского[1], и действительно не рассматривают ее, между тем в конце статьи неожиданно резюмируют: «Рассмотренная концепция книги (? !) излагалась Е. М. Мелетинским неоднократно... Эта концепция критиковалась...» и т. д. (стр. 111). Обвинения которые предъявляются Е. М. Мелетинскому, приобретают поистине всеобъемлющий характер: у исследователя авторы находят «антиисторические представления об эпосе, о героизме, о культуре, о национальных особенностях исторического и художественного развития эпических памятников вообще»! (стр. 105).

Из всей сложной концепции происхождения и исторического развития эпических жанров авторы выбирают лишь проблему взаимоотношения мифологии и героического эпоса, а в ней основное внимание уделяют образу «культурного героя». К сожалению, и в этой части сущность взглядов Е. М. Мелетинского излагается неточно, а подчас ему приписываются такие положения, каких непредубежденный читатель в книге не найдет.

Авторы полемической статьи утверждают, что Е. М. Мелетинский возводит героический эпос только к древней мифологии, а эпического-героя — к «культурному герою» этой мифологии. Тем самым игнорирует-

---

[1] «Сов. этнография», 1965, № 5, стр. 94. В дальнейшем все ссылки на страницы этой статьи — в тексте.

•ся один из основных выводов исследования, отчетливо сформулированный самим Е. М. Мелетинским: «В фольклоре доклассового общества, в недрах различных жанров, из которых надо особо выделить •сказания о культурных героях-первопредках, древнейшие богатырские сказки-песни и отчасти исторические предания о конкретных родо-племенных столкновениях, и появились элементы эпической героики»[2]. Каждый, кто внимательно читал книгу Е. М. Мелетинского, знает, что «культурный герой» в представлении исследователя отнюдь не является персонажем лишь мифологическим, но что, напротив, он характеризуется как центральный персонаж всего повествовательного фольклора доклассового общества, разных его жанров[3]. Сам Е. М. Мелетинский пишет, что «на почве сказаний о культурных героях-первопредках еще не сложился классический героический характер эпического богатыря»[4]. Таким образом, Е. М. Мелетинский свободен от прямолинейного и упрощенного представления о непосредственной генетической связи эпического героя с мифологическим «культурным героем».

Своей интерпретацией книги авторы создают впечатление, будто исследователь устанавливает религиозные истоки образа эпического героя. Но и здесь мы имеем дело со своеобразной подстановкой. Авторы игнорируют понимание Мелетинским мифологии и природы «культурного героя» как персонажа мифов. Это сами авторы, а не Мелетинский, считают, что «первобытная мифология с ее центральным персонажем „культурным героем" уходит своими корнями в древнюю религию общинно-родового строя» (стр. 101), пишут о «неразделимой с ней (ранней мифологией.— *В. Г.)* первобытной религией» (стр. 97), появление «нерелигиозной мифологии» относят к эпохе разложения родового строя и образования государств (стр. 102) и утверждают, что «„культурный герой" на всех этапах развития архаического мифа остается религиозно-мифологическим» (стр. 101—102). Между тем сам Мелетинский исходит из признания «дорелигиозной» стадии развития человеческого сознания, из того, что «первобытную мифологию нельзя отождествлять ни с искусством, ни с религией» и что образ «культурного героя» в ранней мифологии является идеологическим отражением коллективного трудового опыта и культурных завоеваний человечества, что «обожествление культурного героя—конечный результат длительного исторического развития этого образа»[5]. Суть концепции Мелетинского в рассматриваемой части заключается в том, что параллельно с процессом обожествления культурного героя, приводящим к установлению собственно религиозной мифологии, идет процесс его очеловечения и героизации, а это и приводит в конечном счете к образованию эпического героя. Таким образом, пафос исследования Мелетинского заключается как раз в том, чтобы доказать независимый от религии как таковой генезис героического эпоса и его персонажа.

Авторы не согласны, что существовало дорелигиозное сознание? Что ж, они вправе спорить не только с Мелетинским, но и с теми совет-

---

[2] Е. М. Мелетинский, Происхождение героического эпоса, М., 1963, стр. 425, Разрядка моя.— *В. Г.*

[3] Там же, стр. 25.

[4] Там же, стр. 427.

[5] Там же, стр. 22, 29. Мелетинский определяет мифологию как «форму выражения идеологического синкретизма» (стр. 22). Авторы статьи также говорят о «синкретическом древнем мифе» (стр. ilO4). Казалось бы, не о чем спорить. Но их и Мелетинского разделяют вносимые в эти определения нюансы, в данном случае существенные: для Мелбтинокого признание синкретичное™ важно для обоснования дорелигиозноети древней мифологии, авторы же статьи делают акцент на религиозном элементе, на том, что в мифологии «все окутано мглой магического тумана» (там же).

скими философами, которые доказывают существование такого, весьма длительного периода в истории человечества[6]. Они не согласны, что архаическая мифология не была религиозной? Что ж, они вправе доказывать обратное. Они не согласны с тем, что «культурный герой» при своем возникновении не является божеством и предметом религиозного поклонения? Что ж, они могли бы привлечь соответствующий этнографический материал и прокомментировать его по-иному, чем это делает Л1елетинский. Но нельзя же подменять исходные пункты и логику критикуемого исследования собственными посылками и иным ходом рассуждений и на этом основании подозревать автора как раз в том, против чего направлена вся его книга!

И на таких «недоразумениях» строится почти вся полемика. Авторы упрекают Мелетинского в том, что тот «смешивает представление о мифе и эпосе» (стр. 103), в «произвольном толковании понятия эпос» (стр. 104), в «терминологической путанице», считают бессмысленным употребляемое Мелетинским выражение «мифологический эпос» (стр. 95). Но при этом авторы явно игнорируют то обстоятельство, что у Мелетинского термин «эпос» — родовое понятие, как это и принято в современной марксистской эстетике, которым он обозначает разные жанровые и исторические формы повествовательного фольклора[7] и сопоставляет не мифы и эпос вообще, а мифологический эпос — как определенную историческую форму эпического творчества и героический эпос — как другой вид эпического рода, возникший в другую, более позднюю историческую эпоху. Если уж говорить о «терминологической путанице», то ее вносят сами авторы полемической статьи, безоговорочно употребляя родовое понятие «эпос» для обозначения только одного эпического вида — героического эпоса[8].

Основной аргументацией в статье является настойчиво проводимое авторами противопоставление взглядов Мелетинского и высказываний других советских исследователей. Именно на этом основании авторы формулируют свой конечный вывод, что книга Мелетинского «является шагом назад от завоеванных советским эпосоведением научных позиций» (стр. 112). Если бы даже в действительности оказалось, что Мелетинский развивает взгляды, противостоящие существующим в современной науке, одного этого было бы недостаточно, чтобы доказать его неправоту. Но авторы создают лишь иллюзию исключительности взглядов Мелетинского и искусственно превращают цитируемых исследователей в своих «единомышленников», столь же односторонне пользуясь их высказываниями как и концепцией самого Мелетинского.

Авторы хотят убедить читателя, что современная советская наука подтверждает их основной тезис, будто в мифологии изначально преобладает религиозное содержание и что «архаические мифы наглядно иллюстрируют пример того «идеализма первобытного», о котором писал В. И. Ленин» (стр. 98). Авторы ссылаются на книгу С. А. Токарева «Ранние формы религии», где, естественно, мифология интересует исследова-

---

[6] См. В. Ф. Зыбковец, Дорелигиозная эпоха, М., 1959; Ю. П. Францез. *У* истоков религии и свободомыслия, М, 1959; А. Г. Спиркин, Происхождение сознания, М., 1960.

[7] Е. М. Мелетинский, Указ. раб., стр. 19.

[8] Понятие «мифологический эпос» применяется в фольклористической литературе. Напомню, что в публикациях и исследованиях по эпосу южных славян выделяются «мифические песни». И один из авторов статьи—И. В. Пухов — в своей тиге «Якутский героический эпос» (М., 1962) пишет: «Богатейшая и многообразная мифология олонхо свидетельствует о глубокой древности якутского эпоса, о том, что олонхо создавалось в период, когда художественное творчество было связано с мифотворчеством...» (стр. 25).

теля постольку, поскольку она дает возможность воссоздать процесс возникновения и первых этапов исторического развития религии. Но для того, чтобы судить о понимании С. А. Токаревым сущности мифологии в целом, и в частности ранней мифологии, следовало бы обратиться хотя бы к определению мифологии, какое он дает в соответствующей статье «Краткого научно-атеистического словаря». Здесь мы читаем: «Наиболее примитивные и, видимо, самые древние мифы, сохранившиеся у современных народов слаборазвитых стран — это простые и наивные короткие рассказы, объясняющие какие-нибудь особенности животных или природных явлений. В этих мифах нет ничего религиозного. С религиозными верованиями мифы сплетаются тогда, когда они привязаны к какому-либо религиозному магическому обряду»[9]. Авторы неоднократно цитируют А. М. Золотарева, но просто удивительно, как они не заметили, что и этот исследователь исходит из убеждения, что древнейший миф «возник еще на ступени дорелигиозного мышления»[10].

Странное исключение в статье составляют те ее места, где авторы говорят об античной мифологии — если во всех других случаях они не забывают сослаться на источник, то здесь он остается неизвестным читателю (хотя ни один из авторов не является специалистом по античной культуре). Впрочем, его нетрудно установить — это исследование А. Ф. Лосева «Античная мифология в ее историческом развитии». Я еще вернусь к нему, чтобы показать, насколько удачно авторы пользуются почерпнутым из него материалом. Сейчас же небезынтересно узнать, как определяет сущность мифологии один из «потенциальных» «единомышленников» авторов полемической статьи. Еще в послесловии к известному труду английского философа Дж. Томсона А. Ф. Лосев писал о возможной угрозе «вульгаризации марксизма» в понимании мифологии, об опасности «утери мифологии как самостоятельного и оригинального предмета исследования и порочного сведения мифологии только на чисто магические акты без всякого учета растущих здесь процессов реального человеческого мышления»[11]. Особенно обстоятельно и отчетливо сформулировал А. Ф. Лосев современное научное понимание мифологии в специальной статье, опубликованной в «Философской энциклопедии». Здесь, в частности, мы читаем: «Миф не есть религиозный символ, потому что религия есть вера в сверхчувственный мир... Миф же ничего сверхчувственного в себе не содержит, не требует никакой веры... Не будучи магической операцией, миф тем более не включает в себя никакой обрядности... Магия, обряд, религия и миф представляют собой принципиально различные явления, которые не только развиваются часто вполне самостоятельно, но даже и враждуют между собою»[12]. И далее: «...миф, взятый сам по себе, не имеет никакого существенного отношения к религиозным верованиям, хотя он и связан с ними...»[13].

Таким образом, попытка авторов представить, что их понимание мифологии полностью соответствует принятому в советской науке, а понимание Мелетинского находится в противоречии с последним — несостоятельна. Видеть в древней мифологии только первобытный идеализм и не замечать в ней элементы наивного материализма и стихийной диалектики—значит, по существу, делать уступки идеалистическому толкованию мифологии, которое всегда сводило ее к «естественной религии».

---

[9] «Краткий научно-атеистический словарь», М., 1964, стр. 361.

[10] А. М. Золотарев, Родовой строй и первобытная мифология, М., 1961, стр. 92.

[11] Дж. Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, т. II, М., 1960, стр. 336. Разрядка моя.— *В. Г.*

[12] «Философская энциклопедия», т. 3, М., 1964, стр. 458.

[13] Там же, стр. 459.

Некоторые современные ученые, действительно, высказывают мысли о тождестве религии и мифологии, в частности пишут о религиозном, магическом характере древнейшей мифологии «некультурных» народов, о генетической связи ее с магическим обрядом. Такие идеи идут от крупнейших представителей идеалистической философии, психологии и этнографии XX века. Назову хотя бы Б. Малиновского[14], Л. Леви-Брюля[15] и, особенно, К. Юнга. Последний, обосновывая свое учение об «архетипах», утверждал, что «хорошо известное выражение архетипа есть миф» и что «архетипы» древнейшей мифологии выражают религиозное мышление, обладают демонической, или магической природой[16]. Эти представления и лежат в основе современной «неомифологической» школы в буржуазной фольклористике.

Советская наука опирается на марксистское понимание мифологии, на лучшие традиции мировой материалистической эстетики, которая всегда стремилась выявить существенные различия между религией и мифологией". Концепция Е. М. Мелетинского находится в полном соответствии с современным научным пониманием мифологии и направлена против юнгеанской «неомифологической» школы. Авторы же полемической статьи пытаются опорочить как раз то, что укрепляет позиции советской фольклористики в борьбе с идеалистическим пониманием мифологии.

Авторы статьи всячески дискредитируют «культурного героя» древних мифов, легенд, сказок, песен. Они безапелляционно утверждают, что в этом персонаже нет ничего героического и последовательно проводят мысль о связи его с религиозными воззрениями. И в данном случае они представляют дело таким образом, будто взгляды Мелетинского идут вразрез со взглядами других советских ученых. «...Понятие культурного героизма... относится только к эпохе цивилизации, зрелого патриархата»,— заявляют авторы (стр. 104). Но общеизвестно, что понятие «культурный герой» советскими учеными, в том числе и теми, кого называют авторы, относится именно к эпохе доклассового общества, родового строя.

Авторы обвиняют Мелетинского в сближении Прометея с персонажами архаических мифов. По их мнению, «говорить о прометеевском начале и пафосе в применении к зооморфным персонажам — это аллегория антиисторического характера» (стр. 106). Если согласиться с авторами, то точно в такой же «аллегории антиисторического характера» повинен и... Г. В. Плеханов, который писал: «В мифологии туземных племен Австралии животные тоже занимают первое место, причем небезынтересно будет заметить, что некоторые из них играют роль Прометея, стараясь доставить людям огонь»[18]. А ведь опираясь именно на этот пример, авторы считают, что «подобные сравнения... убеждают в полной схематичности формального метода Мелетинского» (стр. 106). Нет, не убеждают! По мнению авторов, рудиментарные элементы в образе Прометея выражаются лишь в чертах его «жульничества»; они уличают Мелетинского: «Не случайно поэтому он (Мелетинский.— *В. Г.)* берет более условный образ Прометея у Гесиода, где он (очевидно, Прометей.— *В. Г.)* —жулик...» (стр. 106). Оставляя на совести авторов это изящное словечко, замечу,

---

[14] B. Malinowski, Myth in primitive psychology, London, il926.

[15] L. Lëvy-Brühl, Mythologie primitive, Paris, 1935.

[16] C. G. Jung, Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien fiber den Archetypus, Zurich, 1954, стр 5—6; его же, Ober die Psychologie des Unbewussten, Zurich und Stuttgart, 1960, стр. **108**—'109.

[17] Это я доказываю в книге «Проблемы фольклора в истории эстетики», М.— Л., 1963.

[18] Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения в пяти томах, л\ **III,** М., 1957, стр. 349.

что хотя рассуждения о Прометее даются без ссылки на источник, но в данном случае — характерный пример вольной передачи соответствующего места из упоминавшейся книги А. Ф. Лосева: «Прометей у Гесиода (Theog., 507—567) представлен в виде элементарного обманщика, захотевшего перехитрить самого Зевса. Это имеет мало общего с позднейшим эсхиловоким Прометеем, да и сам Гесиод относится к этому Прометею отрицательно. Однако уже то одно, что кто-то борется с Зевсом ради людей, конечно, является прогрессивным моментом, потому что в дальнейшем именно из этого возникает вся эсхиловская концепция Прометея...[19]. Как видим, у Лосева гораздо более глубокая, подлинно диалектическая интерпретация гесиодовского Прометея, из которой явствует, что исконную основу мифологического Прометея составляет отнюдь не его «жульничество». Авторы полемической статьи считают, что «культурным героем» является только эсхилов^кий Прометей, но они забывают, что Прометей античной трагедии — это уже не образ народной мифологии, а создание творческой фантазии великого драматурга, вложившего в этот образ философско-этические идеи современного ему общества. Авторы же превращают эсхиловского Прометея в эталон, по которому определяют, соответствует или не соответствует тот или иной персонаж древней народной мифологии требованиям «культурного героизма». И при этом они еще ратуют за историзм!

В другом месте в качестве аргумента против Мелетинского приводится то, что «о неправомерности генетической связи» «культурного героя» с эпическим образом Вяйнямейнена писал В. Я- Евсеев (стр. 111). Действительно, В. Я. Евсеев полемизировал с Мелетинским и в статье, которую называют авторы, и в своей книге о карело-финском эпосе. В. Я- Евсеев справедливо отметил сложный процесс исторической эволюции образа Вяйнямейнена, но что касается «генетической связи» этого образа с «культурным героем», то сам В. Я. Еевсеев высказался на этот счет весьма определенно и в прямо противоположном духе тому, что утверждают авторы полемической статьи. В. Я. Евсеев пишет: «Эпический герой Вяйнямейнена в этих космогонических рунах является наиболее близким к своему первобытному прототипу. В них Вяйнямейнен не противостоит обществу, образ этого героя в них определяется борьбой людей с силами природы, и в этом смысле космогонические мотивы рун показывают Вяйнямейнена типичным „культурным героем"»[20]. Следовательно, и В. Я. Евсеев говорит не только о «генетической связи» эпического героя с «культурным героем», но самого Вяйнямейнена древнейших рун рассматривает как «типичного культурного героя».

В числе советских ученых, которые стоят якобы на точке зрения авторов в понимании «культурных героев», называются С. А. Токарев и А. М. Золотарев (стр. 99—100). При этом авторов не смущает даже ими же цитируемое утверждение С. А. Токарева, что «культурные герои» «еще не могут быть названы в настоящем смысле богами» (стр. 101). Но именно это и раскрывает в своей книге Мелетинский! Что же касается А. М. Золотарева, то он неоднократно подчеркивает, что мифы о братьях-близнецах, или культурных героях, не следует отождествлять с религиозными космогоническими мифами[21]. Авторы считают в отличие от

---

[19] А. Ф. Лосев, Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, стр. 23. Разрядка моя.— *В. Г.*

[20] В. Я. Евсеев, Исторические основы «арело-финокого эпоса, кн. 2, М.— Л., 1960, стр. 347.

[21] А. М. Золотарев, Указ. раб., стр. 92—93, 99, 127 и др. Так, Золотарев пишет о полинезийской мифологии, что она «позволяет проследить процесс превращения

Мелетинского, что «приходится усомниться в героичности Мауи» (стр. 103). Но А. М. Золотарев тоже называл его «любимым героем полинезийской мифологии», писал о том, что в мифах «ему приписывается множество героических деяний».

Авторы упрекают Мелетинского в «архаизации эпоса», в том, что исследователь «настойчиво ищет черты матриархата в эпических образах» (стр. ПО). Признаться, смысл этого замечания уже совершенно нельзя понять. Что порочного в том, чтобы искать отголоски матриархата в эпосе, а истоки эпоса — в эпохе перехода от матриархата к патриархату? Это делали и делают и другие ученые, признающие материалистическое учение об истории доклассового общества. Авторы, в частности, возмущаются тем, что Мелетинский относит к эпохе перехода от матриархата к патриархату зарождение нартского эпоса. Но это было установлено задолго до Мелетинского. Еще М. М. Ковалевский писал, что нартский эпос отразил «обстановку, представляющую все черты переходной эпохи от материнства к патриархату»[22], и, насколько мне известно, никто еще не ставил это в вину выдающемуся кавказоведу. Об архаическом характере нартского эпоса, о значительной доле в нем мотивов, отражающих матриархат, говорили советские ученые на совещании по нартскому эпосу в Орджоникидзе — В. И. Чичеров, В. И. Абаев, Л. П. Семенов, Ш. Д. Инал-Ипа, Г. З. Калоев[23]. Говорил об этом и Е. М. Мелетинский, а участвовавшая в том же совещании У. Б. Далгат — один из авторов статьи — не возражала ни ему, ни названным ученым. Конечно, можно спорить о времени возникновения и формирования нартского эпоса, но нельзя представлять точку зрения Мелетинского как нечто исключительное и порочащее эпос кавказских народов. Подлинный историзм в изучении эпоса не в том, чтобы подтягивать эпос всех народов на одну и ту же историческую ступень, а в том, чтобы объективно установить место эпоса того или иного народа в общем процессе исторического развития эпического творчества, определить и объяснить своеобразный характер эпоса каждого народа конкретно-историческими условиями его возникновения. Признание того факта, что у разных народов эпос формировался на разных этапах общественного развития, отнюдь не «возвышает» эпос одних и не «унижает» эпос других народов. Установление «архаичности» эпоса того или иного народа отнюдь не означает определение его «неполноценности». Подлинно историческое, марксистское понимание истории эпоса как раз и состоит в признании того, что на любой стадии общественного развития могут быть созданы произведения непреходящей историко-культурной и эстетической ценности. Именно в связи с обращением к эпосу и мифологии доклассового общества Маркс сформулировал важный закон: «...таким образом, в области самого искусства известные формы, имеющие крупное значение, возможны только на сравнительно низкой ступени художественного развития»[24].

В заключении своей полемической статьи авторы утверждают, что «поиски первобытных истоков героического эпоса, его искусственная архаизация ведет Е. М. Мелетинского к игнорированию исторического развития народов, к примитивизации их культуры, их эпоса» (стр. 111). Обвинение это основано не только на невнимательном, предвзятом отно-

---

братьев-близнецов, героев первобытных мифов в полубогов и богов» (там же, стр. 128). Этот процесс и анализируется в соответствующих разделах книги Мелетинского.

[22] М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. I, М., 1890, стр. 48.

[23] «Нартский эпос. Материалы совещания», Орджоникидзе, 1957, стр. 12, 34, 82, 103, 105—106, 109, 116—117.

[24] «К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве», т. I, М., 1957, стр. 134—135.

шении к взглядам Мелетинского, но и на игнорировании самого жанра его исследования. Если бы предметом книги была характеристика героического эпоса разных народов в целом и в том их облике, какой окончательно сформировался к нашему времени, и при этом автор сводил бы эту характеристику лишь к выявлению архаических черт, то такое обвинение действительно могло бы быть предъявлено исследователю. Но, ведь задача Е. М. Мелетинского заключалась совершенно в другом — в исследовании самого процесса возникновения эпоса, его первоначальных форм и, естественно, внимание исследователя и в позднейших формах эпоса привлекали те элементы, которые указывали на древнейшую их основу. Отрицать правомерность такого исследования — значило бы вообще отрицать возможность и необходимость генетических исследований любых явлений в истории природы, общества, идеологии! Предъявлять же генетическому исследованию требование, чтобы Е нем явление раскрывалось в его современном состоянии — значит обращаться не по адресу.

Но необходимо заметить, что даже в рамках своего генетического исследования Мелетинский отнюдь не забывает о дальнейшей судьбе эпоса в целом, неоднократно говорит о существенной переработке первоначальных элементов. Он пишет, что даже архаические эпические памятники сформировались «в основном в период разложения первобытнообщинного строя, на ступени военной демократии»[25], что история героического эпоса «тесно связана с процессом формирования народностей и древнейших государств»[26], что «государственная консолидация народностей была решающим фактором в развитии героического эпоса»[27] и т. п., говорит о различных путях формирования героического эпоса у разных народов и о разных типах отношения классического эпоса к архаическому эпосу[28]. Исследуя истоки героического эпоса, Мелетинский все время прочно стоит на почве реальной исторической действительности, оперирует конкретными фактами, характеризующими историческую основу мифов, сказок и архаических форм эпоса, соотносит различные фазы предыстории эпоса с основными периодами истории доклассового общества, учитывает этническое своеобразие древнейших форм эпического творчества разных народов. Книга Мелетинского пронизана пафосом подлинного историзма. Находясь на позициях, достигнутых советской наукой, Мелетинский создал стройную и вполне оригинальную концепцию происхождения эпоса, самостоятельно осмыслив большой фактический материал.

Естественно возникает вопрос: во имя чего написана статья и какую пользу науке приносит такого рода полемика? Раскрыли ли авторы подлинную сущность концепции Мелетинского, справедливы ли их обвинения в «антиисторизме», противопоставили ли они точке зрения исследователя какую-либо новую концепцию происхождения эпоса, отразили ли хотя бы объективно современное состояние советской науки по затронутым ими проблемам? На все эти вопросы приходится дать отрицательный ответ. Поэтому статья не может претендовать на то, чтобы вызвать читателей на творческую дискуссию по проблеме, которая сама по себе является достаточно сложной и дискуссионной. Более того, статья не удовлетворяет и как критический отклик на книгу Е. М. Мелетинского — и по своему научному уровню, и по приемам полемики. Она вызывает лишь чувство протеста.

---

[25] Е. М. Мелетинский, Указ. раб., стр. 429.
[26] Там же, стр. 423.
[27] Там же, стр. 433.
[28] Там же, стр. 436—448.

Одной из характерных особенностей нашего времени является установление в советской науке здоровой атмосферы товарищеских дискуссий и творческого соревнования разных направлений, опирающихся на марксистско-ленинскую методологию. Но выступление У. Б. Далгат, Н. В. Кидайш-Покровской и И. В. Пухова со статьей, наполненной несправедливыми обвинениями и написанной в неуважительном тоне по отношению к автору работ, признанных научной общественностью, не способствует укреплению такой атмосферы. Появление статьи на страницах журнала, пользующегося заслуженной репутацией серьезного академического органа,— факт, вызывающий горькое недоумение.

SUMMARY

The author examines some polemic remarks on the book by E. M. Meletinsky «The Origine of Heroic Epic Tales» contained in the article by U. B. Dalgat, N. V. Kidaish-Pokrovskaya and I. V. Pukhov, and draws the conclusion, that these remarks are not valid. The authors of the abovementioned polemic article are inaccurate in citing the basic concepts of E. Meletinsky, groundlessly set off his opinions against the opinions of other soviet scientists.

The author admits, that the problem of the origin of epic tales by itself remains disputable, but considers the article of the three authors not to comply with the coditions of a scientific criticism and not to contribute to a construcitive discussion on this problem.