

ляет собой, скорее, один из аспектов исторического исследования. Неотъемлемый признак исторической антропологии состоит в принципиальной ориентации на междисциплинарность, изучение «пограничных» проблем, на творческий контакт с другими науками о человеке. Однако признавая наличие некоторых тенденций в развитии современного гуманитарного знания в целом, вновь нужно настойчиво подчеркнуть, что сближение исторической науки с другими науками о человеке и обществе не должно размыть внутренней структуры исторического знания и его специфики, отличающей его, в частности, и от этнологии, и от социологии. С указанными ограничениями и при условии тщательного и углубленного теоретического анализа всех аспектов соотношения ментальных и форм человеческого поведения с социальным строем и его развитием — анализа, который остается еще делом будущего, нужно отметить несомненную эвристическую значимость и перспективность обрисованного выше подхода к истории прошлого.

А. Б. Островский

**АНАЛИЗ МИФОВ К. ЛЕВИ-СТРОССА:
ПЕРВОБЫТНОЕ МЫШЛЕНИЕ
И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ**

Французский этнограф К. Леви-Стросс создал оригинальную методику анализа мифов, апробированную им на материале более 800 мифов американских индейцев¹. Методика нацелена на построение модели логической связности мифа или его структуры. Миф рассматривается и в единстве своих версий, и в сопоставлении с группами других мифов, с которыми он имеет сходные темы. Отсюда исследователь определяет смысловые единицы языка для формулирования этой модели. Предполагается далее, что типологическое сходство мифов можно трактовать логически, как результат трансформации отдельных тем и мифов в целом по определенным правилам. Изучение способов таких возможных преобразований ведет к обнаружению специфических механизмов архаического мышления.

Подход Леви-Стросса к природе мифа, реализованный в достаточно строгой процедуре анализа, имел широкий резонанс не только у французских специалистов, но и у исследователей мифов во многих странах. И за рубежом, и у нас неоднократно оценивались как положительные стороны, так и недостатки методики Леви-Стросса². Отметим, что многие из рецензентов признают, что структурный анализ мифов дает возможность по-новому подойти к проблемам первобытного мышления.

Задача настоящей статьи — показать, как в процессе анализа мифов, предпринимаемого Леви-Строссом, обнаруживаются такие свойства архаического мышления, которые можно выразить в форме своеобразных логических операций. Наша задача осложняется тем, что

¹ *Lévi-Strauss C. Mythologiques. I—IV. P., 1964—1971.* Мы считаем более точным переводить далее это название как «Мифологиики» вместо применявшегося перевода «Мифологичные»: оно более отвечает контексту исследования, рассматривающего специфическую логику мифологических представлений людей традиционных обществ, обусловленную той ролью, которую миф играет в общественном сознании на данном уровне социально-экономического развития. Методику Леви-Стросса см.: *Lévi-Strauss C. The Structural Study of Myth.— Journal of American Folclore. V. 68, N 270, 1955; Леви-Стросс К. Структура мифов.— Вопр. философии, 1970, № 7.*

² См., например: *The Structural Study of Myth and Totemism. L., 1967; Claude Lévi-Strauss: the Anthropologist as Hero. Cambridge, 1970; Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа.— Вопросы философии, 1970, № 7; его же. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976.*

исследователь не стремится четко расчленив в качестве двух различных предметов анализа структуру мифа и механизм архаического мышления, а очерчивая элементы последнего, не всегда верифицирует на этнографическом материале накладываемую сетку концептов (например, такие категории, как «природа» и «культура»).

В работе 1949 г. «Колдун и его магия» вводится представление о бессознательных логических структурах, благодаря которым «миф выполняет свою символическую функцию»³, однако это допущение здесь не получает развития. В «Структуре мифов», вышедшей в 1955 г., впервые описана структурная методика, но еще нет соотнесения моделируемых инвариантов структуры мифа с операциями первобытного мышления.

Только в первом томе «Мифологик» (1964 г.) сформулирована самостоятельная задача — показать, как в процессах трансформации семантики мифов выявляются механизмы первобытного мышления: «Цель этой книги — показать, как эмпирические категории, такие, как категории сырого и вареного, свежего и гнилого, влажного и сухого и др., точно определяемые только посредством этнографического наблюдения и в каждый момент — путем адаптирования точки отсчета той или иной культуры, могут тем не менее использоваться как концептуальный инструментарий, с помощью которого — разрабатываются абстрактные идеи и сочетаются в форме предложений (*propositions*)»⁴. Интересно, что в этой же работе для анализа трансформаций структуры мифов впервые вводится специальный исследовательский инструментарий: «код», «арматура», «сообщение»⁵. Что же касается «инструментария» бинарных оппозиций, то они уже трактуются не просто как прием для группировки данных, но как элементы концептуализации, присущие природе самого первобытного мышления. Структура мифа, выявляемая в ходе анализа, — только промежуточный результат в процессе поиска того, что французский этнограф называет «саморедукцией ума». Итог поиска структур первобытного мышления Леви-Строссом и здесь не был продемонстрирован, концепция как таковая не сформулирована, что и помешало, полагаем, верно оценить сделанный им вклад в изучение этой проблематики. К. Леви-Стросса упрекают в искусственности «вчитываемого» в миф логического инструментария, выдаваемого затем за содержание мифа⁶, и в том, что, хотя инструментарий бинарных оппозиций адекватен логике мифа, ценность этого факта для истолкования смысла мифа непонятна⁷.

Е. М. Мелетинский, которому принадлежит, по нашему мнению, наиболее глубокое истолкование методики Леви-Стросса, говорит о «фундаментальности принципа бинарных оппозиций для мышления и научной плодотворности его применения»⁸, однако не дает логического истолкования леви-строссовской концепции первобытного мышления. Поэтому его описание черт «мифологического мышления»⁹ не дает возможности понять, как именно оперирование «двоичными оппозициями чувственных качеств» (черта мышления, вскрытая Леви-Строссом) способствует преодолению либо снижению диффузности и синкретизма этого типа мышления.

Обратимся к бинарным оппозициям как основному логическому элементу первобытного мышления. Использование двух полярных ва-

³ *Леви-Стросс К.* Колдун и его магия. — Природа, 1974, № 7, с. 97.

⁴ *Lévi-Strauss C.* Le Cru et le Cuit, p. 9.

⁵ «Сообщение» — это совокупность элементов содержания данного мифа, в первую очередь этнологическая тема; «арматура» — совокупность относительно устойчивых элементов содержания, выделяемых в свете принадлежности отдельного мифа к группе мифов; «коды» данного мифа указывают на логическую связь элементов содержания со смысловыми единицами моделируемой структуры.

⁶ *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. М.: Наука, 1976. с. 26.

⁷ См.: *Jalman N.* The Raw: The Cooked: Nature: Culture. — *Observations on le Cru et le Cuit*. — In: *The Structural Study of Myth and Totemism*, p. 86; *Genkins A.* The Social Theory of Claude Lévi-Strauss. L., 1979, p. 133.

⁸ *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа, с. 85.

⁹ Там же, с. 164—169

риантов одного признака широко представлено во фратриальных тотемических классификациях¹⁰. Однако там каждый из рядов оппозиций восходит к одной из двух социальных общностей в отличие от оппозиций, на которых построена семантика мифов, где нет однозначного отнесения члена оппозиции к определенной социальной группе. С оппозициями, присущими мифам, скорее сходны противопоставления в космологических моделях, характерные для многих первобытных общностей: в них предикаты существ данного мира противоположны предикатам существ другого мира. Но и здесь оппозиции, хотя наряду с семиотическим они обретают и ценностное качество, служат только классификации, а не преобразованиям представлений.

Покажем, какого характера преобразования мы имеем в виду, обратившись к тем примерам «сочетания представлений в сознании первобытного человека», которое приводит Л. Леви-Брюль в своей работе «Первобытное мышление»¹¹. Засуха приписывалась тому обстоятельству, что миссионеры во время богослужения надевали особый головной убор; плеврит на Новой Гвинее — привезенному барану и портрету королевы Виктории.

Миссионеры и европейцы в известном смысле противоположны туземцам, но особый головной убор никак не противоположен дождям, а баран — здоровью населения. Неверно было бы считать, что в сознании аборигенов чужой головной убор маркирует засуху, а баран — заболевания плевритом. По-видимому, здесь имеет место некая умственная операция, не вскрытая Л. Леви-Брюлем, который счел возможным усмотреть в подобных противопоставлениях действие «закона сопричастия», как бы управляющего «ассоциацией и связями представлений в первобытном сознании»¹².

Полагаем, эту своеобразную умственную операцию, или движение первобытной мысли, можно представить следующим образом:

Предметы и явления своего этноса

A

Б

Нормальное течение жизни при обычных (понятных) обстоятельствах

Предметы и явления, связанные с европейцами

a

б

Бедствия, возникающие при необычных (непонятных) обстоятельствах

Совмещение в связи с конкретной ситуацией двух оппозиционных осей A/a и B/б, при котором «вертикально» совмещаются B с A, приводит к совмещению б с a. В результате в случае бедствия предмет-причину ищут именно у европейцев, хотя сами европейцы как таковые в данном случае не обвиняются.

Оперирование с представлениями коллективного сознания возможно, как мы видим, в форме совмещения простых оппозиций. Умозаключение здесь — результат совпадения полярности. В этом как раз и состоит инструментальная ценность оппозиций. Такая операция не требует специального осмысления и все же непосредственно ведет к взаимной семантизации оппозиций.

Приведенная нами трактовка основывается на вскрытых К. Леви-Строссом возможностях логического оперирования при помощи наложения оппозиций. Оппозиции в мифологической семантике несводимы ни к ценностным противопоставлениям типа свой/чужой, благоприятный/неблагоприятный, ни к одноуровневым оппозициям типа близкий/

¹⁰ См. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1965.

¹¹ См. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. — В кн.: Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1981, с. 136—137.

¹² Там же.

дальний, низкий/высокий. Каждая оппозиция, фиксируя определенный признак, актуализируется в мифологическом сознании только в связи с другими оппозициями. О роли «совпадения» определенных пар оппозиций в установлении специфического строения мифа К. Леви-Стросс говорит в относительно поздней работе¹³.

В контексте конкретного мифа оппозиции несводимы к одномерным противопоставлениям; их значения отыскиваются в этнографических реалиях либо в семантике мифа. На примере анализа К. Леви-Строссом мифа североамериканского индейского племени цимшиан, условно названного им «Деяния Асдиваля», покажем реальный контекст подобных оппозиций и логические возможности, проистекающие из их совмещения. Ниже дадим сокращенное изложение суммарной версии, приведенной Леви-Строссом.

Действие повествования начинается зимой, в наиболее голодное время года. У матери и ее замужней дочери, которая живет в деревне свойственников матери, в одно время умирают от голода мужья. Женщины решают встретиться и движутся навстречу друг другу (каждая — к своей родной деревне) по оси запад — восток. В первую же ночь на месте их встречи молодую вдову навещает незнакомец. Его имя Natsepas, что на языке цимшиан означает хорошее предзнаменование; от него мать и дочь регулярно получают пищу. У младшей рождается сын Асдиваль; отец чудесным образом ускоряет его рост и дарит ему предметы охотничьего снаряжения, имеющие магическую силу.

После смерти старшей женщины и исчезновения незнакомца Асдиваль с матерью поселяются в ее родной деревне. Однажды Асдиваль, преследуя белую медведицу, взбирается за ней по вертикальной лестнице на небо. Здесь она обращается в красивую девушку, дочь Солнца, и после того, как Асдиваль выдерживает серию испытаний, становится его женой. Позже, тоскуя по матери, Асдиваль спускается с женой на землю. Измена Асдиваля жене с земной женщиной приводит к разрыву.

После смерти матери Асдиваль отправляется вниз по течению реки и достигает деревни, расположенной на речном берегу, где женится на дочери вождя и вместе с братьями жены успешно охотится на диких коз. С наступлением весны семья откочевывает к другой реке, двигаясь вдоль берега моря. Разгорается спор между Асдивалем и его свойственниками о преимуществах горной охоты либо охоты в море. После того как Асдиваль возвращается с гор с большой добычей, приведенные в ярость свойственники, захватив свою сестру, покидают его.

Асдиваль присоединяется к другой группе, которая движется в том же направлении, что и он, вновь женится, у него рождается сын. Както зимой, похваставшись, что он лучше охотится на морских львов, чем его свойственники, Асдиваль отправляется с ними к морю. Здесь опять-таки благодаря своему чудесному снаряжению он успешно охотится на гористом острове. Свойственники покидают его. Без пищи и огня он застигнут на скале штормом, спасается, превратившись с помощью отца в птицу.

После того как шторм затихает, Асдиваль посещает подземное обиталище морских львов, раненных прежде его невидимыми стрелами. Он вытаскивает стрелы, лечит животных и в благодарность просит помочь ему возвратиться на сушу. В лодке, которой служит данный ему на это время желудок короля морских львов, он едет на сушу, двигаясь с запада на восток. Попав домой, Асдиваль расправляется с причинившими ему зло свойственниками.

Однажды, почувствовав неодолимую тоску, он отправляется к местам своего детства; там к нему присоединяется его сын. С наступлением зимы Асдиваль уходит на охоту в горы, но забывает свою зимнюю обувь. Не в состоянии вернуться назад, Асдиваль погибает на вершине горы, превратившись в камень. По другой версии, приведен-

¹³ Lévi-Strauss C. L'origine des manières de table. P., 1968, p. 152.

ной Леви-Строссом, на последней стоянке с охотником, сыном Асдиваля, оказывается его жена; когда охотник застревает в горах, она остается дома в долине и, объевшись салом, также погибает ¹⁴.

К. Леви-Стросс в анализе этого мифа выделяет следующие коды: 1) географический (восток — запад), соответствующий горизонтальному перемещению персонажей; это направление соответствует в этнографическом контексте сезонным миграциям с целью рыбной ловли, а также движению рыбы, приходящей с запада; 2) космологический (низ — верх), соответствующий в мифе вертикальному перемещению персонажей на небо либо в подземный мир; 3) социологический (патрилокальность — матрилокальность); наличествующие в мифе связи не соответствуют фактической, более сложной и противоречивой роли отцовской и материнской линий в воспитании и определении места проживания; 4) технико-экономический (голод — удачная охота либо рыбная ловля); в мифе это смена голода недостатком или преобладающее значение охоты либо рыбной ловли, что, как и в реальности, варьирует у разных общностей и в разные сезоны. Каждому коду и каждому уровню соответствует своя схема событий; хронологическая цепочка мифа представляет собой совмещение этих схем. Логическая интеграция схем имеет следующий вид ¹⁵:

начальное состояние	конечное состояние
женское восток — запад голод движение	мужское высокое — низкое изобилие неподвижность

Если вначале встречаются две женщины, движущиеся навстречу друг другу и как бы образующие матрилокальное поселение в месте встречи, страдающие от голода, то в конце — патрилокальный брак, успешная охота и смерть охотника на горе (он превращается в камень), причиной которой служит невозможность спуститься вниз.

В приведенной схеме, как видим, бинарно сопоставлены кодовые значения, которые в мифологическом повествовании соответствуют тому или иному аспекту жизнедеятельности персонажей. Коды вместе с тем выявляют релевантное ходу повествования совмещение оппозиций. В приведенной схеме как бы совмещены четыре оппозиции по всем кодам с оппозициями начального и конечного состояний.

Анализ мифа Леви-Стросс осуществляет порознь по схемам различных признаков, затем в соответствии с последовательностью событий в мифе объединяет географическую схему с космологической, а они в свою очередь связаны с кодами еще двух схем ¹⁶:



Первоначальная и конечная оппозиции принадлежат космологической «схеме», две промежуточные — географической. Первая соответствует рождению от брака матери героя с небесной птицей при матрилокальном браке; конечная — смерти на вершине горы, патрилокальность; две промежуточные — отношениям со свойственниками при последовательных браках. Отметим, что каждая из оппозиций есть логическая фиксация ведущего признака в состоянии главного персонажа.

¹⁴ Lévi-Strauss C. The Story of Asdiwal.— In: Lévi-Strauss C. Structural Anthropology. V. 2. N. Y., 1976, p. 149—152, 166. (Все версии мифа собраны Ф. Боасом).

¹⁵ Lévi-Strauss C. The Story of Asdiwal.

¹⁶ Lévi-Strauss C. The Story of Asdiwal.

Момент завершенности, как считает автор, в этой последовательности признаков возникает оттого, что конечная оппозиция совмещает в себе оба кода; она не только «вертикальна» по форме, но и «географична» по содержанию: Асдиваль застрял в снегу на полпути домой с охоты, так как забыл необходимую обувь¹⁷. Движению к логической завершенности сопутствует сужение семантического контраста: небесные жители/земные, жители суши/островитяне; охота Асдиваля на гористом острове/охота его свойственников на море; смерть охотника в горах/смерть его жены в долине.

Интересно также, что сужение оппозиций происходит не путем ступенчатого деления объема признака, как, скажем, в современных научных классификациях, а путем смены признака (в данном случае сменяется аспект человеческой жизнедеятельности). При этом «объем» проецируемого признаком понятия остается неизменным и охватывает весь мир героя; «содержание» охватывает все более узкую конкретную область его деятельности. Этому сопутствует все меньшее отстояние Асдиваля от других персонажей. Тем самым при «примирении», опосредствовании оппозиций происходит и логическое движение от более абстрактного к конкретному. И в данной схеме опосредования, и в других случаях завершение медиативного процесса обычно происходит, когда противопоставляемые предикаты совмещаются непротиворечиво в одном субъекте: в данном случае гора смыкается с долиной и географический аспект отдаления от семьи совмещается с космологическим («вертикальным») отстоянием.

Наложение оппозиций сразу в нескольких кодах, согласно Леви-Строссу, указывает на глубинные структуры мифа. Так, направление запад — восток в мифе — это, во-первых направление движения Асдиваля в желудке морского льва, т. е. прибытие его в качестве рыбы. пищи этих животных (Асдиваля в более раннем эпизоде медведица завлекает вверх подобно тому, как медведи ловят лососей). Во-вторых, это одновременно и движение к восстановлению патрилокальности. В таком совпадении этих двух тем мифа, при том что племена цимшиан патрилокальны и в экологической реальности рыба прибывает как раз с запада, Леви-Стросс склонен видеть в их мифологическом мышлении отождествление себя с разновидностью рыб¹⁸. Эта гипотеза в свою очередь подтверждается той ролью, которую рыба и ее приготовление играют в ритуале¹⁹.

Бинарные оппозиции, которые как бы «прорастают» и к эмпирической реальности, и к «проблемам», существенным для мифа, становятся не просто логической формой фиксации переплетения кодов, но своего рода логически ориентированным пространством мифологем, в котором только и может совершаться движение мифологическое мышление.

Подчеркнем, что при совмещении оппозиций устанавливается не просто соответствие их полюсов; при этом происходит наложение контекстов, стоящих за признаками, каждый из которых выражен осью, соединяющей члены оппозиции. В отличие от такого оперирования при простом семантическом наложении предмет выступает как символ — заместитель другого предмета. Например, изображение змеи — символ плодородия в русском обрядовом печенье. Здесь символическое значение возникает либо в результате заместительной цепочки: змея — вода — плодородие, либо через семантику ритуала, где используется печенье. Однако пока значение символа трактуется этнографами просто как характерная для данной этнической культуры цепочка представлений, ничего об операциях архаического мышления сказать нельзя.

Леви-Стросс в работе «Миф и значение» специально указывает на связь использования архаическим мышлением оппозиций с подразуме-

¹⁷ Lévi-Strauss C. The Story of Asdiwal.

¹⁸ Lévi-Strauss C. The Story of Asdiwal.

¹⁹ Последующий анализ этого мифа мы не приводим.

ваемой в мифе моделью объяснения мира. В мифе одного из племен Западной Канады скат (сверху он большой — широк, сбоку он мал — тонок) возглавляет поимку южного ветра. Объяснение такой диковинной роли рыбы нужно искать в том, что южный ветер, препятствующий хозяйственной деятельности, дует нерегулярно — по мифу, в один день из двух; поэтому с логической точки зрения понятно, почему образы, почерпнутые из опыта, используются в мифе. В этом оригинальность мифологического мышления, играющего роль «концептуального мышления»: животное, которое может быть использовано в качестве, называемом Леви-Строссом бинарным оператором, в логическом отношении может иметь связь с проблемой, которая также бинарна²⁰.

Гораздо более сложное логическое пространство очерчивается оппозициями при трансформациях мифов, анализируемых в «Мифологиике». Не только коды, но и сообщения мифов, и их арматура (чаще всего социологическая арматура, которая как бы и представляет черты социума в мифе) преобразуются по логическим каналам совмещаемых бинарностей.

Оппозитная по своему характеру связь элементов содержания мифов, трансформируемых один в другой, устанавливается исследователем не путем простого сопоставления, но верифицируется по их месту в этнографическом контексте. Так, при анализе трансформации мифа племени бороро *M*₁ о происхождении воды, бурь в миф племени же *M*₇₋₁₂, где говорится о происхождении «огня кухни», Леви-Стросс выдвигает лемму вода=антиогонь. Эта лемма подтверждается им путем обращения к этнографическим реалиям. Жизнедеятельность бороро тесно связана с водой: они проживают на низинах, часто затопляемых водой; в их погребальном обряде участвует вода. Шеренте (общность группы же), проживающим в долине реки, объективно не грозит засуха, но им присуще верование, что солнце, рассердившись, может выжечь землю; поэтому имеется постоянная угроза смерти от всеобщего пожара. У бороро вода коннотирует смерть; при этом в их мифах огонь связан с жизнью, из пепла возникают возделываемые растения и другие блага. У шеренте засуха и огонь коннотируют смерть, происхождение возделываемых растений не связано с огнем²¹.

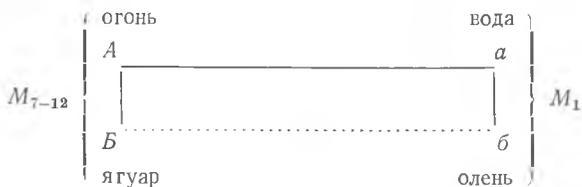
При трансформациях содержащиеся в темах мифа термины и функции обычно не просто замещаются, но инвертируются, т. е. замещаются противоположными. В данном случае мы имеем: 1) инверсию отношений родства (ягуар у же — приемный отец героя; герой бороро, занимающий в мифе позицию, подобную ягуару, хозяину огня, — реальный сын человеческого отца); 2) инверсию характера семейных взаимоотношений (в мифе бороро мать, вступающая в инцест, «близка» герою; отец, стремящийся его убить, «отдален»; у же приемный отец «близок», защищает дитя подобно матери, приемная мать — «отдалена» в интенциях к герою); 3) инверсию героя (у бороро он не ягуар, но на время превращается в оленя, чтобы убить отца). Поведение и ягуара, и оленя в этих мифах противоречит их поведению в экологической реальности как хищника и травоядного; в контексте некоторых других американских мифов эти животные и ассоциированы, и контрастируют; поэтому их следует считать оппозирами.

²⁰ Объяснение К. Леви-Стросса, интересное здесь в качестве иллюстрации и обоснованное им самим по аналогии с кибернетическим «да — нет», может получить и этнографическое подтверждение. Если обратиться к материалам по древнеэскимосской скульптуре, то здесь мы также встречаемся с бинарным оператором: вид сверху/вид сбоку для передачи мифологического сообщения. С. А. Арутюнов и Д. А. Сергеев открыли это при изучении семантики антропоморфной скульптуры — моржового крюка, который в профиль выглядит как «изображение моржихи с моржомком на спине» а сверху — как женщина. Авторы идентифицируют это дуальное изображение с Мыгым Агна, мифологической морской владычицей, которая посылает людям морского зверя и предстает в фольклоре то как моржиха, то в образе старухи. (Арутюнов С. А., Сергеев Д. А. Проблемы этнической истории Берингоморья. М.: Наука, 1975, с. 180).

²¹ Lévi-Strauss C. Le Cru et le Cuit, p. 200.

Не рассматривая типы инверсии в связи с компонентами трансформируемой структуры мифа²², обратимся к той логической операции, которая лежит в основе инверсии. Благодаря ей сохраняется логическая целостность при изменении семантики. Полагаем, что при инверсии осуществляется операция, противоположная той, что имеет место при совмещении оппозиций, описывающих связь двух персонажей в разных контекстах либо связь уровней (аспектов деятельности).

Каждая пара оппозиций²³, участвующих в операции совмещения, сама по себе семантически определена, от совмещения возникает их логическая определенность как целого, достигаемая путем соответственного совпадения их полюсов. При инверсии, исходя из определенного логического единства, достраивается семантика одной из оппозиций. Представим графически, как при подобной трансформации мифов выглядит инверсия:



Вертикальные связи в схеме определены логической целостностью мифа, при трансформации мифов оппозиция *A/a* влечет за собой такую семантику *б*, чтобы она составляла оппозицию *Б/б*. Олень «отыскивается» для мифа *M₁* из контекстов иных мифологем, где он выступает оппозитом ягуара. Выход за рамки мифа при логическом достраивании его семантики путем инверсий и делает, по-видимому, мифотворчество (а заодно и структурный анализ мифов) «бесконечными» (К. Леви-Стросс).

Как же соотносены эти две логические операции: совмещение оппозиций и инверсия? Они совмещаются в мифологическом поле. Соотношение оппозиций создает семантические сгущения, и каждый персонаж (предмет), попавший в такое «сгущение», можно представить как точку, через которую проходят оси оппозиций — предикатов его в мифологическом поле. При совмещении оппозиций по обоим полюсам (когда оппозиции «приравняются», по Леви-Строссу) подготавливается возможность инверсий. Инверсия — это форма движения из одной ситуации в другую, ей контрастную, при сохранении логической целостности и при семантическом достраивании — тоже контрастом по определенному параметру — новой ситуации.

Возможность представить преобразование мифов в логике инверсий хорошо видна, например, когда одна этиологическая тема рассматривается как бы с двух точек зрения. Так, в мифах об утрате людьми бессмертия²⁴ она рассматривается: 1) перспективно — отворотить смерть и 2) ретроспективно — вернуть молодость либо оживить. В первом случае для решения проблемы персонажу надо действовать негативно — не слышать (не касаться, не видеть), во втором — всегда позитивно — слышать (касаться, видеть). «Скрупулезность» воспроизведения инверсии здесь такова, что «принятие определенной точки зрения имплицитно в случае данного мифа и любой данной популяции коррелятивное изменение во всех аспектах мифа, принадлежащих той же области, в которой выражена противоположная точка зрения»²⁵.

Сопоставим совмещение оппозиций и инверсию в качестве операций мышления. Любая оппозиция играет роль предиката, выраженного противопоставленными чувственными качествами. В мифе она отнесена к связи двух субъектов; скажем, оппозиция день/ночь в мифе может

²² Об этом см. *Lévi-Strauss C. Du miel aux cendres*. P., 1966, deuxième partie.

²³ Возможно совмещение и большего числа оппозиций, но оно происходит попарно.

²⁴ *Lévi-Strauss C. Le Cru et le Cuit*, p. 170.

²⁵ *Ibidem*.

быть отнесена к орлу и сове как хищникам, охотящимся в различное время суток²⁶. Здесь на чувственном уровне получает выражение такой понятийный признак, как хищник, охотящийся в определенное время суток. Совмещение оппозиций ведет к соотношению уже самих выраженных ими признаков. Так, из наложения оппозиций: твердое/гнилое и слушать/не слушать зов гниющего дерева выводится роль гниющего дерева как звена между темой утраты бессмертия (от слушания зова) и темой кухни (использования «мертвых» деревьев для разжигания огня)²⁷.

Если совмещение оппозиций ведет к построению логических связей между уровнями мифа, фиксированными в кодах, то инверсия логически связывает тот или иной уровень и код с парадигматическими значениями мифа, группы мифов. Необходимо учитывать, что нельзя ни редуцировать миф к какому-либо одному коду, ни объяснить его как сумму кодов: «группа мифов конституирует в самой себе код...»²⁸. Этот формирующийся «интеркод» и позволяет описать, как в различных мифологических системах происходит «возникновение всеобщего значения, отличного от их частных значений»²⁹.

В терминах Леви-Стросса операция инверсии — это переход от фиксированного в «интеркоде» значения данной мифологемы к значению контрастной мифологемы, который совершается по одному из кодов. На языке формальной логики — субъект, который отыскивается, наделяется сразу двумя предикатами разной степени общности, так как детерминируется и мифологемой, и одним из ее уровней. Безусловно, инверсия как операция мышления несводима к замещениям внутри одного кода по типу верх/низ, левое/правое.

Приведем пример того, как сознательное выявление Леви-Строссом инверсий позволяет ему дедуцировать мифологические связи, не сводимые ни к простым оппозициям, ни к их совмещению. Во втором томе «Мифологик» мед и табак выступают как оппозиции во многих кодах; по одной из мифологем племен Тропической Америки, грозы (или деструктивная небесная вода) ограничивают в целях сохранения потребления людьми мяса свиней — наилучшего средства для действия созидательного огня кухни. Из того, что табачный дым вызывает в мифе появление свиней, исследователь заключает, что опозит табачного дыма должен вызвать исчезновение гроз³⁰. Такое предположение находит подтверждение в этнографическом контексте: у северных кайапо при обращении к божеству, персонифицирующему грозу, жгут пчелиный воск, полагая, что это ведет к уменьшению бури. Почему все же исследователь дедуцировал исчезновение гроз, а не свиней от действия опозита табака? По-видимому, потому, что здесь связь мифологемы с отдельным уровнем не сводится к совмещению оппозиций табак/мед и появление/исчезновение свиней. Мифологемы, с которыми в данном случае соотнесен табак и мед (воск), противопоставлены умеренному/неумеренному потреблению мяса свиней. Предикат, обретаемый медом в мифологеме неумеренного потребления свиней, вовсе не должен быть простой противоположностью предиката табака в его мифологемах.

Связь между мифологемами устанавливается часто в более сложной семантике — через промежуточные темы, медиаторные объекты, персонажей-посредников. Отметим, что наряду с относительно устойчивыми по своей семантике медиаторами, выделяемыми исследователем, — огонь кухни, немощные персонажи, украшения и др. — многие определяются только в этнокультурном контексте. Так, ось сырое — вареное не всегда может служить однозначной медиацией категорий природы/культуры: следует принять во внимание и степень обработки про-

²⁶ *Леви-Стросс К.* Структура и форма. — В кн.: Семиотика. М.: Радуга, 1983, с. 419—420.

²⁷ *Lévi-Strauss C.* Le Cru et le Cuit, p. 159.

²⁸ *Lévi-Strauss C.* L'homme nu. P., 1971, p. 38.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Lévi-Strauss C.* Du miel aux cendres, p. 380—381.

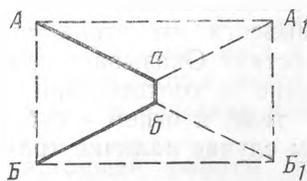
дукта, и способ его приготовления, и социальные установки, и тогда «сырое» может оказаться жареным, либо копченым, «вареное» — копченым, либо уподобленным гнилому³¹. Сырое может попасть в одну категорию с вареным в оппозиции к гнилому, принадлежащему категории «природы»³².

Свойство быть медиатором не исчерпывается совмещением в семантике одного предмета двух уровней. О медиативности как особой функции и связанной с ней логической операции можно говорить только с учетом определенной системы отсчета (еще один контекст!) — в свете «проблемы», решаемой мифологическим мышлением. Типы медиаторов по их семантической связи с «решаемой проблемой» намечены Леви-Строссом уже в «Структуре мифов». Это и триады, где медиатор выступает семантической серединой между полярностями; и совмещение в медиаторе двух качеств, каждое из которых соотнесено с одним из двух сопоставляемых предметов; это и одновременность контрастных предикатов по одному из аспектов медиатора³³. В третьем томе «Мифологик», где обстоятельно раскрываются семантические возможности использования медиаторов, показано сближение групп мифологем вследствие сближения медиаторов между собой. Леви-Стросс устанавливает гомологию каное и огня кухни как посредников связи близкого/далекого: в первом случае — по горизонтали, между солнцем и луной, во втором случае — по вертикали, между солнцем и землей³⁴. Сближение каное, лодочного экипажа, с одной стороны, и, с другой стороны, очага и жилища с его обитателями обосновано представлениями абригенов. Приравнивание медиаторов ведет к соотнесению уровней отсчета как таковых — пространственного и временного.

В общем виде проблема предметов-посредников (медиаторов) затрагивалась в философской литературе³⁵. Отмечалось, что человеческое знание объективируется в системе таких предметов-посредников, при том что их выбор специфичен для каждой культуры.

При опосредовании осуществляется особая логическая операция, позволяющая, используя медиатор, выражать связи одного контекста, более высокой степени общности, через связи другого контекста, меньшей степени общности.

Какова логика возможности переформулирования «проблемы мифа» — наиболее высокий по общности контекст — в структуру свойств предмета-медиатора? Этот вопрос в явном виде ставится исследователем относительно «бинарных операторов»³⁶, т. е. сравнительно простого случая медиации в один шаг. Введение в мифологическое повествование таких персонажей, как скат, муравей (симметрия анатомического строения), белка (движется вверх головой/вниз головой при подъеме/спуске с дерева), дает возможность первоначальному мышлению выразить мифологемы: неупорядоченность/порядок, день/ночь, жизнь/смерть³⁷. Это можно показать следующей схемой:



³¹ Lévi-Strauss C. L'origine des manières de table, p. 396—411.

³² Lévi-Strauss C. Le Cru et le Cuit, p. 152.

³³ Lévi-Strauss C. Структура мифов, с. 161—163.

³⁴ Lévi-Strauss C. L'origine..., p. 139—160; рассматриваются преимущественно мифологемы Экваториальной Америки с привлечением мифологем Северо-Западной Америки.

³⁵ См. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980, с. 247—250.

³⁶ Lévi-Strauss C. L'homme пу. Р., 1971, p. 481—501.

³⁷ Ibidem, p. 500.

При таком опосредовании каждый из оппозитов мифологемы (А, Б) проектируется на один из противопоставленных «полюсов» медиатора (а, б), и только тогда возникает «примирение» этих оппозитов (А₁Б₁), объективируемое в единстве двух сторон предмета-посредника: либо двух неотъемлемых сторон его поведения, либо двух анатомических половин, либо двух его проекций, как у ската. Синтетическая связь А₁Б₁ существует только потому, что, во-первых, имелась такая «заготовка» возможной дихотомизации, как бинарный оператор, и, во-вторых, благодаря введению его в мифологическое повествование (связи Аа и Бб).

При медиации операция мышления состоит в двухстороннем переносе отношений: и медиатор наделяется новой предикацией, и «примиряемые» полюса мифологемы. В этом как бы и состоит решение «проблемы» при медиации (графически это выглядит как приведение мифологемы А/Б к фигуре аБ₁А₁).

Выше мы пытались описать те специфические операции первобытного мышления, инварианты, присущие связности представлений у носителей мифов, которые в неявном виде обнаружены Леви-Строссом. Теперь нужно дать оценку этого операционного состава первобытного мышления в соотношении с операциональными возможностями понятийной мысли.

Полагаем, что инвариантные операции, обеспечивающие логику переходов при преобразованиях мифов — совмещение оппозиций, инверсии, введение медиаторов — в своей совокупности обеспечивают необходимые требования к характеристике понятийного мышления, сформулированные известным психологом Ж. Пиаже: обратимость, возможность получения результата различными путями, транзитивность и др.³⁸

Обратимость — наиболее характерная черта логического мышления — осуществляется при трансформации мифов как относительно отдельных признаков, тем, так и относительно связи мифологем. Наиболее ярко Леви-Стросс показывает роль инверсий в обратимости мифологем, составляющих семантику мифа, в главе «Трехчастная инверсия» первого тома «Мифологик». Наряду с цепочкой инверсий введение посредников также делает возможным двусторонние переходы.

При эквивалентности кодов — что обстоятельно разработано Леви-Строссом — наложение оппозиций и инверсия дают возможность получения результата различными путями.

Мы еще специально не касались свойства транзитивности, хотя и оно выявляется Леви-Строссом при анализе мифов. Так, у мифа М₁₄₀ племени кайапо³⁹ о происхождении болезней нет соответствующего этнографического контекста для интерпретации и нет вариантов. При этом, отмечает исследователь, в арматуре мифа имеются две эквивалентности: 1) между водой, кипящей от соединения с огнем, и водой, меняющейся от соединения с рыбным ядом; 2) между ядом, который убивает, не поранив, и болезнью. Однако из того, что огонь = яду и яд = болезни, можно ли вывести, что огонь = болезни (а это и является операцией транзитивности)? Оказывается, в соседнем племени гуарани имеется представление о соответствии между болезнью, содержащейся в человеческом теле, и огнем — субстанцией, заключенной в дереве. Поэтому в данном случае наличие транзитивности подтверждается.

Все сформулированные выше операциональные возможности первобытного мышления имеют место в трансформациях мифов только в той мере, в какой они подтверждаются этнографическим контекстом и контекстом конкретной группы мифов. Это обусловлено не спецификой структурного анализа, но своеобразием самого первобытного мышле-

³⁸ См. Пиаже Ж. Природа интеллекта. — В кн.: Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления, с. 54—55.

³⁹ Lévi-Strauss C. Le Cru et le Cuit, p. 262.

ния, единицы которого, играющие роль концептов (совмещенные оппозиции), неотделимы от семантики конкретных общностей, в которых функционируют мифы. Как раз в этом своеобразии в первую очередь и состоит мера синкретичности первобытного мышления, а не в том, что его результаты выражены не в форме понятий.

Анализ мифов, проведенный Леви-Строссом, позволяет очертить инвариантные операции, посредством которых может совершаться движение первобытное мышление, а также оценить меру его синкретичности.

И. М. Золотарева, Г. В. Лебединская, Н. К. Морозова

ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ КРАНИОЛОГИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА И СОВРЕМЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ ПО НЕКОТОРЫМ ПРИЗНАКАМ СОМАТОЛОГИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Одной из насущных проблем современной этнической антропологии следует считать проблему более или менее непосредственного сопоставления современного и древнего населения. Необходим поиск своего рода «мостов», объединяющих эти два вида программ и сокращающих разрыв между краниологической характеристикой серий, которая не может учесть многие важные расово-диагностические признаки мягких покровов лица, и характеристикой соматологической, которая в свою очередь не может быть непосредственно сопоставлена с признаками, изученными на черепе.

Эта проблема достигла особой остроты в послевоенные десятилетия, когда в результате планомерных и широких антропологических исследований были получены соматологические характеристики практически всех основных народов и этнических групп Советского Союза. Как писал Г. Ф. Дебец еще в 1956 г., «для достижения наибольшей эффективности использования антропологических материалов в качестве исторического источника результаты соматологических исследований должны быть сопоставлены с палеоантропологическими»¹.

Необходимость такого сопоставления становится особенно очевидной, когда мы располагаем обширными краниологическими сериями, хронологически близкими к современности и связанными происхождением с народами, исследованными и по соматологической программе. Создание стройной картины расогенетического процесса и в этом благоприятном случае тормозится отсутствием методических разработок более или менее прямого сопоставления древнего и современного населения².

Одним из путей разрешения этой проблемы является изучение соотношений между мягкими покровами лица и его костной основой и, следовательно, дальнейшая разработка метода реконструкции, представляющего собой выражение в пластике или графике наших знаний в этой области.

Предпосылкой для настоящей работы послужили исследования Г. В. Лебединской, посвященные выявлению закономерностей соотношения мягких покровов и костной основы носовой области³. Экспериментальной базой явилась коллекция рентгенограмм Лаборатории пла-

¹ Дебец Г. Ф. Проблема происхождения киргизского народа в свете антропологических данных.— Тр. киргизской археолого-этнографической экспедиции, т. I, М.: Изд-во АН СССР, 1956, с. 13.

² Алексеев В. П. Происхождение народов Восточной Европы (краниологическое исследование). М.: Наука, 1969, с. 36—37.

³ Лебединская Г. В. Пластическая реконструкция лица по черепу и пути ее развития.— Сов. этнография, 1976, № 4.