

Мифологическая и антропологическая школа. Проблема демаркации

Поэтому при определении отличия антропологической школы от мифологической ссылки на эволюционизм последней мало показательны. По определению А. К. Байбурина, эволюционистской концепции прежде всего соответствует тезис о сохранении духовной культуры первобытного общества у развитых народов в виде «пережитков» [Байбурин 1991 : 81]. Однако, как заметил Е. М. Мелетинский, использование метода «пережитков» было довольно заметной чертой мифологической школы [Мелетинский 1976 : 23]. Началом антропологической (эволюционистской) школы в изучении фактов духовной культуры послужила анимистическая теория Э. Тэйлора, согласно которой в основе религиозных верований и обрядов «дикарей» лежат представления о «духовных существах». Отсюда термин «анимизм», обозначающий первичную форму религии, или, по выражению Тэйлора, «минимум религии»* [Токарев 1978 : 44]. Согласно Е. М. Мелетинскому, различие здесь заключается лишь в том, что у сторонников мифологической школы место анимизма занимал «натурализм» («небесная мифология») [Мелетинский 1976 : 23, 24].

Более четким критерием демаркации является взаимоотношение субъекта с предметом исследования. «Одним из важных преимуществ анимистической теории перед мифологической, — писал С. А. Токарев, — было как раз то, что она была построена на обильном этнографическом материале: это была, кстати, первая в науке концепция происхождения и истории религии, опиравшаяся целиком на данные этнографии» [Токарев 1978 : 45]. Е. М. Мелетинский формулирует отличие старой и новой теории более точно, указывая не только на то, что антропологическая концепция в отличие от мифологической построена на данных этнографии, но и на то, что ее главным материалом был «не индоевропейский круг, а архаические племена в сопоставлении с цивилизованным человечеством» [Мелетинский 1976 : 24]. Можно сказать, что антропологическая школа возникла путем «скрещивания» *Volkskunde* и

* «Религиозность» остается признаком предмета этнографии. Происходит не только смена метода, но и предмета: вместо поэтических — религиозные воззрения.

Völkerkunde. Реконструкции более древних форм, основанные на анализе непонятных фактов традиционной (крестьянской, народной) европейской культуры, были заменены прямым сопоставлением с результатами непосредственных наблюдений в культурной среде первобытных народов.

Формула «фольклор и этнография» во многом аналогична оппозиции «крестьянская — первобытная культура». Поэтому метод «пережитков» Тейлора является не методом реконструкции, а, скорее, методом подбора или подстановки на основе сходства отдельных явлений крестьянской и первобытной культуры. На место первобытной культуры реальных народов мифологическая школа ставила воображаемую языческую культуру, используя оппозицию «христианская—языческая культура». Под язычеством здесь, вероятно, следует понимать библейскую начальную цивилизацию. В первую половину XIX в. иное было трудно предположить. Первобытные народы («дикари») рассматривались как деградировавшие носители первоначальной, довольно высокой цивилизации земледельческого типа. Эволюционная теория Тейлора возникает на отождествлении первоначальной цивилизации с культурой охотников и собирателей, т. е. культурой присваивающего типа. Однако в абсолютном выражении оценки представителей мифологической и эволюционной школ практически идентичны. И для тех и для других современная крестьянская культура в одинаковой степени является более слабым аналогом (трансформацией, искажением) предшествующей стадии. Если речь идет о духовной культуре, это соответственно «небесная мифология» и «анимизм». «Антиэволюционист» Малиновский, критикуя метод «пережитков», писал, что явления культуры в современном мире приобретают новые функции. Структуралист Леви-Стросс заявлял, что культура «кодирует», что история «уродует» элементарные (первобытные) «структуры разума». Можно согласиться с мнением М. И. Стеблин-Каменского, усматривающего неслучайное сходство между натурмифологией и структурализмом. В конечном счете теория Леви-Стросса сводится к тому, что миф «кодирует», т. е., можно сказать, выступает метафорой «структур разума». Тезис о «метафоричности» мифа при изображении окружающей действительности рассматривают как главную идею Леви-Стросса о природе мифа и другие исследователи [Березкин 1987 : 87—88]. Формулировки разные, идея всегда одна

и та же, и эта идея так или иначе ведет к представлению о «двойном ядре» традиционной культуры как предмета этнографии.

Противоположность мифологической школы и антропологической школы — это противоположность филологии и этнографии. Мифологическая школа строилась на достижениях сравнительной филологии индоевропейских языков. В ее основании лежит теория Макса Мюллера, по которой миф — это своего рода «болезнь языка», или, в терминах А. К. Байбурина, результат «семантического сдвига» [Байбурин 1991 : 80]. Как объясняет М. К. Стеблин-Каменский, с точки зрения сторонников школы Макса Мюллера мифология «не значит того, что она как будто значит», состоит из метафор и поэтических образов, первоначальный смысл которых утрачен. Однако этот скрытый смысл с помощью этимологических сравнений, прежде всего на основе санскрита, может быть реконструирован [Стеблин-Каменский 1976 : 11]. На этой почве возникло несколько ветвей: солярная теория, лунарная теория, теории, в соответствие с которыми мифы символизируют метеорологические явления: облака, бурю, гром и молнию или даже «мировые законы» тяжести, движения, сродства. К работам этой школы примыкают исследования, авторы которых значение мифа видят в идеях, понятиях, социальных статусах и т. п. [Стеблин-Каменский 1976 : 11, 12].

Все же не следует полагать, что подобные представления в науке являются чистым анахронизмом. В методе «пережитков», или «болезни культуры» (по аналогии с «болезнью языка»), можно видеть не столько недостаток, сколько отражение специфики *Volkskunde* в определении этой дисциплиной предмета своего исследования. Крестьянская культура выступает как не полностью сохранившееся целое в сравнении с первобытной культурой, подобно тому как в археологии памятники древней материальной культуры рассматриваются в качестве мертвечей части некогда целой, живой культуры.

Мифологическая школа в своих конкретных изысканиях основывалась на диахроническом противопоставлении современной европейской мифологии (в значении «фольклора») и древней индоевропейской мифологии. Данная практика до сих пор остается основной в филологических исследованиях. При исследовании корней какого-либо фольклорного сюжета, зафиксированного в Европе в XIX в., проводится ретроспек-

тивный поиск текстов со сходными сюжетами или мотивами в европейской средневековой или ведийской литературе.

В рамках антропологической школы происходит переориентация на другой объект поиска. В качестве прототипа, или основы, рассматриваются материалы первобытной этнографии. Внимание сосредоточивается на определенном сходстве или на возможности видеть сходство между фольклорными мотивами со стороны отраженных в них социальных коллизий и ритуальными мотивами (обычаями), зафиксированными этнографическим путем в первобытных обществах. В первом случае мы идем по филологическому, во втором — по этнографическому (антропологическому) пути. В целом антропологическая школа в изучении мифа есть плоть от плоти филология и к собственно антропологическим (этнографическим) методам не имеет никакого отношения. Ритуалистическую доктрину (апофеоз антропологической школы) разрабатывала кембриджская школа классической филологии [Байбурин 1991 : 81]. Таким образом, мифологическая и антропологическая школы различны между собой, но не противоположны друг другу.

Концептуально мифологическая школа не может исчезнуть бесследно, как не могут исчезнуть из языка контрфактические предложения. Эта научная традиция на протяжении двух столетий неоднократно видоизменялась, модифицируя свою форму. В сущности антропологическая школа в том виде, в котором она обычно преподносится, является продолжением мифологической школы. Если не принимать во внимание конкретные формы мифологии как дисциплины, например ставшие притчей во языцех солярную, лунарную и другие подобные теории, метод «семантического сдвига» продолжает существовать в работах более современной, идущей от Ю. М. Лотмана неомифологической (семиотической) школы. Теперь шаблон «реплика — оригинал» перенесен с мифа на ритуал. Так же, как когда-то во всех мифах находили «олицетворения» небесных светил, в настоящее время во всех ритуалах с такой же тщательностью обнаруживают символику «мирового дерева» и / или «модели мира». Новейшая модификация этой системы взглядов принадлежит А. К. Байбурину, в работах которого ритуалу отводится роль символа, или метафоры того или иного «перехода»: «старое — новое», «жизнь — смерть», «свое — чужое», «биологическое — социальное» [Байбурин 1993]. В данном случае мы имеем дело с соединением понятия функ-

ции Малиновского и понятия *rites de passage* Арнольда ван Геннепа. Фактически тот или иной «переход» интерпретируется как *функция* данного ритуала. В связи с этим можно сказать, что, вводя понятие «культура ритуального типа» как несомненный аналог понятия «традиционная культура», А. К. Байбурин не столько проводит границу между этнографией и фольклористикой со стороны последней, сколько видоизменяет предмет исследования этнографии, трактуя ее как «науку о ритуале».

Пожалуй, единственным случаем действительно этнографического подхода к изучению мифа является концепция Малиновского. Все дело в радикальной смене исходного локуса рассуждений (наблюдений). Изложение своих взглядов на миф Малиновский начинает с критики натурмифологии [Malinowski 1926 : 14]. Он говорит, что наблюдая живой миф в действии (а не изучая его останки, мумифицированные в сознании древних жрецов, как это делают мифологи, никогда не покидавшие свои кафедры), просто невозможно себе представить, что миф — это всего лишь красивая рапсодия, плод пустого воображения или результат натуралистической игры ума первобытного человека [Malinowski 1926 : 14—21]. По утверждению Малиновского, миф такой, какой он есть, в его живой первоизданной форме — это не просто рассказ, но переживаемая реальность, не вымысел, но то, во что верят как в происходившее в прошлом на самом деле и продолжающее влиять на происходящее в настоящем [Malinowski 1926 : 21]. В мире, где миф *живет*, это сила, производящая реальную работу по решению практических задач, встающих перед человеком в сфере ритуала, морали и «социологических принципов» [Malinowski 1926 : 14, 16]. Именно в таком контексте можно говорить о «теории внутреннего единства мифа и обряда», как считается, получившей в трудах Малиновского законченное выражение [Ревуненкова 1992 : 3]. Так называемая проблема первичности мифа или ритуала искусственно создана как раз теми, над кем Б. Малиновский откровенно иронизировал за склонность к кабинетному отшельничеству.

Для того чтобы правильно определить место Малиновского в негласной иерархии исследователей мифа, необходимо учитывать, что для него связь мифа и ритуала — это синоним связи между священной традицией и социальной структурой. Возводя тезис о связи между мифом и ритуалом к Джеймсу Фрэзе-

ру, он формулирует взгляды последнего в терминах социологической и ритуальной важности мифа, ставя себе в заслугу формулировку этих взглядов как *социологическую теорию мифа*: «Исследуемый живым миф... является не символическим, но прямым выражением своего предмета высказываний; это не объяснение в целях удовлетворения научного интереса, но вызывание к жизни посредством нарратива первоизданной реальности, имеющее своей целью удовлетворение глубоких религиозных чувств, моральных чаяний, социальных установок, наконец, просто практических потребностей [Malinowski 1926 : 16—17, 23].

Малиновский особо подчеркивает, что подлинное понимание мифа невозможно без учета фактора присутствия его создателей, предполагающего как необходимость комментариев с их стороны, так и изучение множества вариантов одного и того же мифа, поскольку миф вырастает непосредственно из жизни людей во всей ее полноте [Malinowski 1926 : 20, 21]. Таким образом, миф объективен, но его объективность («правда») заключается не в нем самом, а в его «культурной функции» как свода правил социального («ритуализованного») поведения, на которых держится жизнь общества в целом.

Итак, согласно Малиновскому, для того чтобы в изучении мифа (т. е. мифа и всего, что с ним связано синхронически и диахронически) встать на точку зрения этнографии, необходимо решительно перенести акцент, т. е. в своих сравнениях идти не от мифов высоких культур (известных по литературным источникам) к мифам первобытных народов (существующих в записях полевых этнографов), а наоборот, от первобытных мифов к жреческим мифам. Иными словами, мифы должны изучать не филологи, а этнографы (социальные антропологи).

Проблема «миф и ритуал»

При рассмотрении мифологической и антропологической школ с точки зрения их вклада в построение предмета исследования споры вокруг ритуалистической концепции мифа могут вызвать особый интерес. Тем более что в работах, посвященных истории изучения мифа, констатируется факт появления обрядовой теории мифа, но не объясняется логика этого появления.