

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.

Родоначальником обрядовой теории мифа, декларирующей приоритет ритуала над мифом, принято считать Фрэзера [Байбурин 1991 : 81]. Насколько это утверждение соответствует внутреннему строю мыслей автора «Золотой ветви»? На наш взгляд, основой его научной концепции мифа является следующий тезис: объяснение смысла того или иного культа часто носит спорный характер, но выявление сходства ритуалов — дело наблюдения [Фрэзер 1983 : 361]. Очевидно, что для него «приоритет» ритуала над мифом есть, скорее, вопрос методики сбора информации о мифе, выступающем в роли содержания обряда (подобно тому как мы говорим о содержании книги). Судя по всему, многие исследователи поняли слова Фрэзера превратно (по принципу «то ли он украл, то ли у него украли»). Е. В. Ревуненкова, фактически указывает на эту ошибку в своей характеристике обрядовой теории мифа: «Миф стал рассматриваться как нечто производное, вторичное по отношению к обряду. Усилия многих мифологов были направлены на то, чтобы отыскать ритуальную основу мифа» [Ревуненкова 1992 : 4]. М. И. Стеблин-Каменский писал: «Появилось множество исследований, выводы которых сводились к тому, что обряд предшествует мифу. Миф рассматривался в этих исследованиях как нечто, возникшее из обряда, как своего рода текст к обряду» [Стеблин-Каменский 1976 : 15]. Здесь важно отдавать себе отчет, о чем мы говорим, когда определяем ритуал как основу мифа, о том, что описывается мифом, или о том, что является текстом («каркасом») мифа. У Фрэзера речь идет о «каркасе»: ритуал по сравнению с мифом более «объективен», более «консервативен», более независим от индивидуальных различий. Как он полагает, смысл мифа может быть сокрыт от непосвященных и впоследствии утрачен, но описание соответствующего ритуала и использование его в качестве ключа позволяют расшифровать этот смысл, т. е. «изначальную природу того или иного бога или богини» [Фрэзер 1983 : 345, 370]. (Фрэзер не учитывал, что от непосвященных скрыт сам священный ритуал).

В плане «метафорической» природы мифа, как способа олицетворения какого-либо фрагмента эмпирической реальности, Фрэзер остается полностью на позициях мифологической школы. Согласно его собственному определению, миф есть «повествование о природных явлениях на языке образов, заимствованных из человеческой жизни» [Фрэзер 1983 : 620].

Если говорить точнее, он принадлежал к одному из течений внутри мифологической школы, опираясь на вывод Маннхарда, что главный предмет культа европейских народов составляют духи хлеба, воплощенные в первом или последнем снопе [Токарев 1983 : 396]. Фрэзер оспаривает истолкование культа Осириса и относящегося к нему мифа как одну из разновидностей солярного культа, сводя «сущность этих обрядов» к инсценировке смерти и воскресения растительности [Фрэзер 1983 : 361]. К отражающим увядание и возрождение растительности культам Фрэзер относит также культ Диониса, Деметры и Персефоны. Персефону он считает «аллегорией растительности» (злаковых), Деметру рассматривает как аналогию Матери Хлеба в крестьянской культуре современных ему европейских народов. В частности, он приводит свидетельство христианского автора Ипполита (II в. н. э.), по которому суть Элевсинских мистерий, посвященных Деметре, сводилась к показу сжатого хлебного колоса [Фрэзер 1983 : 368, 370, 371, 374]. Едва ли представленные выдержки из текста Фрэзера можно назвать проявлением его приверженности ритуалистической теории происхождения мифа, что подразумевает происхождение мифа из ритуала или по меньшей мере роль ритуала как «источника развития мифологии».

Такое видение сущности ритуалистической теории не согласуется и со взглядами Малиновского, который наряду с Фрэзером считается одним из основателей обрядовой теории мифа [Байбурин 1991 : 81]. Многие другие известные исследователи получили звание сторонников обрядовой теории мифа, насколько того не заслуживая. Если Веселовский говорил о возникновении искусства из ритуала, то это еще не значит, что он «разрабатывал ритуалистическую доктрину» [Байбурин 1991 : 81]. Таким же сомнительным кажется утверждение, что книга «Исторические корни волшебной сказки» Проппа принадлежит к числу работ, в которых применена теория, рассматривающая миф как нечто производное от обряда [Стеблин-Каменский 1976 : 98]. Пропп решал вполне конкретную научную задачу происхождения волшебной сказки. В связи с этим он выдвинул идею, что рождение «собственно сказки» — это превращение священного рассказа в профанный в момент его отделения от обряда [Пропп 1986 : 359—360].

Сам Фрэзер никогда не приводил свои высказывания о соотношении мифа и ритуала в единую систему, не создавал

«стройную теорию» о приоритете ритуала над мифом. Его высказывания, имеющие форму универсальных, говорят не о происхождении мифа из ритуала, а о необходимости анализа ритуала для понимания утраченного смысла соответствующего мифа. Напротив, высказывания Фрэзера о том, что миф может быть чем-то придуманным для объяснения обряда или чем-то вторичным по отношению к обряду носят сингулярный характер, т. е. касаются частных единичных случаев соотношения мифа и обряда. В этом очень легко убедиться, приведя несколько цитат (курсив мой. — П. Б.): «*миф о гибели Вирбия под копытами коней был, вероятно, придуман для того, чтобы сделать понятными отдельные стороны его культа*» (с. 446—447); «*в интересующем нас случае нет сомнения, что миф уступает по древности обычаю*» (с. 447); «*миф о смерти Бальдера был... преданием, объяснявшим (так!), почему те или иные народы ежегодно подвергали сожжению человеческого представителя божества и почему с торжественной обрядовостью срезали омелу*» (с. 620); «*это предание относилось к категории мифов, нуждающихся в том, чтобы их дополнили ритуалом. В данном случае, как это часто случается, миф относится к магии, как теория — к практике*» (с. 620). Если понимать эти высказывания буквально, то в одних случаях речь идет о том, что миф объясняет ритуал, в других — ритуал объясняет миф.

На универсальность претендует высказывание Фрэзера, что «миф изменяется, в то время как обычай остается неизменным» [Фрэзер 1983 : 447]. Следовательно, речь идет не о предшествовании ритуала мифу, а о попытке объяснения современного измененного мифа по отношению к мифу, возникшему синхронно с обрядом, подобно капсуле времени сохраняющим следы древнего мифа. Фрэзер не рассматривал миф «как своего рода текст к обряду» (М. И. Стеблин-Каменский), скорее, он рассматривал обряд как текст первоначального мифа.

Таким образом, обрядовая теория мифа возникает в результате обобщения совершенно разнородных, часто противоположных высказываний по поводу решения конкретных научных задач в сфере изучения мифов и ритуалов. Обнаруживая структурное сходство между проблемой «миф—ритуал» и проблемой «фольклор и этнография», можно привести высказывание А. К. Байбурина и Г. А. Левинтона о том, что «невозможен единый ответ на вопрос о логическом и хронологическом предшествовании фольклорных и этнографических

фактов, что необходимо в принципе отказаться от априорных решений и рассматривать различные типы соотношений порознь, как конкретные случаи» [Байбурин, Левинтон 1984 : 230]. Это сходство становится очевидным, если мы вместо терминов «фольклорный факт» и «этнографический факт» подставим термины «миф» и «ритуал».

Отсюда следует, что принятая в литературе трехчленная периодизация истории изучения мифа, основанная на абстрактном ответе на вопрос о первичности мифа или обряда, носит искусственный характер. Тезис о единстве мифа и ритуала, слова и действия, является решением несуществующей проблемы, поскольку никак не связан с анализом реальности и, следовательно, обладает чисто синтаксическим содержанием, представляя собой синтез утверждений о первичности мифа по отношению к ритуалу и первичности ритуала по отношению к мифу. Часто встречающееся в литературе сравнение этой проблемы с проблемой курицы и яйца само по себе свидетельствует о ее схоластическом характере. В качестве реальной подоплеку вопроса о связи обрядов с мифами (мн. ч.) выступает проблема выделения предметных областей филологии (фольклористики) и этнографии. В рассматриваемом контексте для филолога первичен миф («вербальные системы»), для этнографа — ритуал («этнографические» аспекты жизни). Вопрос заключается в том, у какой черты они должны остановиться, двигаясь навстречу друг другу, чтобы не выйти из пределов своей науки.

Мифология и религия

Итак, проблема соотношения мифа и ритуала приобретает разумный смысл только в плоскости проблемы «фольклор и этнография», которая в свою очередь является одним из вариантов проблемы построения предмета исследования этнографии. Интерпретативная специфика проблемы «миф и ритуал» заключается в попытке косвенным образом разграничить сферы компетентности этнографии и религиоведения, этнографии и мифологии* (как «науке о мифе»), мифологии и религиоведения, мифологии и фольклористики.

* По Малиновскому, мифология есть наука о мифах «высоких культур» [Malinowski 1926 : 11, 122].