



ДИСКУССИИ И ОБСУЖДЕНИЯ

Е. Б. ВИРСАЛАДЗЕ

ПЛОДОТВОРНА ЛИ ТАКАЯ КРИТИКА?

В среде советских фольклористов очень благожелательно была встречена и расценена как достижение советского эпосоведения монография известного исследователя Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники», вышедшая в 1963 г., под редакцией В. М. Жирмунского. Одна из положительных рецензий, автор которой К. В. Чистов полностью поддержал концепцию автора, была напечатана в журнале «Советская этнография» (1963, № 5).

Между тем недавно (1965, № 5) в этом же журнале опубликована статья У. Б. Далгат, Н. В. Кидайш-Покровской и И. В. Пухова «В плену предвзятой схемы», ставящая целью полную дискредитацию этой работы, которая, по заключению авторов, «не только не вносит новое,, но и является шагом назад от завоеванных советским эпосоведением научных позиций» (стр. 112).

Правда, авторы статьи вынуждены отметить, что монография Е. М. Мелетинского получила в печати полное признание известных советских фольклористов Б. М. Путилова¹ и К. В. Чистова, целиком поддержавших основные положения этого исследования. Однако, подробно отмечая все имевшие место критические выступления «против отдельных положений автора», в том числе и неопубликованные, рецензенты обходят молчанием обширную, целиком положительную рецензию проф. К. А. Сихарулидзе, напечатанную в «Вестнике Отделения обществ, наук АН ГрузССР» на русском языке², и ряд исследований³, авторы которых разделили основные положения Е. М. Мелетинского о культурном герое, например, В. М. Жирмунского, М. Я- Чиковани и др.³

Найдя нужным отметить критику, которой подверглись основные положения Е. М. Мелетинского на Всесоюзном совещании по нартскому эпосу в Сухуми со стороны У. Б. Далгат и З. Анчабадзе, авторы статьи не упоминают о выступлениях в пользу Е. М. Мелетинского, которые имели место там же. Не упоминается и то обстоятельство, что доклад Е. М. Мелетинского на VII Международном конгрессе этнографов, с из-

¹ Б. М. Путилов, У истоков эпоса, «Вопросы литературы», 1963, № 10.

² См. «Вестн. Отделения обществ, наук АН ГрузССР», 1964, № 3.

³ В. М. Жирмунский, Народный героический эпос, 1962, стр. 367—368; М. Я- Чиковани, Амираниани, Тбилиси, 1960, стр. 55 и др.

ложением основных его положений о формах архаического эпоса, получил полное признание и высокую оценку со стороны специалистов.

Проблема происхождения героического эпоса, поставленная Е. М. Мелетинским, весьма интересна и значительна. Она, быть может, не нова и в некоторых частностях дискуссионна, однако это вполне закономерно при постановке проблемы таких масштабов и важности. Значение этой работы не в том, что она ставит какую-то новую проблему, но в том, что автор ее пытается найти новые, оригинальные пути ее решения, дать острую критику последних зарубежных теорий по этому вопросу и обосновать с материалистических позиций свою точку зрения.

Поставив перед собой задачу решить проблему происхождения героического эпоса, Е. М. Мелетинский, естественно, интересуется и занимается архаичными формами его, справедливо обращаясь в данном случае к наиболее примитивным из дошедших до нас форм эпического творчества, а затем пытается проследить их в классических формах героического эпоса, где они эволюционировали к более развитым формам, либо сохранились в отдельных случаях в виде пережитков. Под конец он рассматривает древний эпос, дошедший до нас лишь письменно фиксированным.

Путь этот вполне закономерен. Он продолжает пути историко-типологической сравнительной методики, блестяще разработанной в трудах крупнейших представителей современной советской фольклористической школы, В. М. Жирмунского, В. И. Абаева, В. Я. Проппа. Если В. М. Жирмунский и В. И. Абаев сопоставляли сказочно-героический фольклор тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии, привлекая широкий сравнительный материал,— для восстановления творческого пути создания отдельных эпосов, то В. Я. Пропп исследовал эпос русского народа в целом, реконструируя его древнейшие ступени, путем наблюдения над фольклором отдельных, отсталых в своем развитии народов Сибири. Е. М. Мелетинский же ставит вопрос в чисто теоретическом плане — он ищет общие пути развития героического эпоса.

Ставя перед собой столь обширную задачу, Е. М. Мелетинский вполне закономерно вынужден, с одной стороны, максимально расширить круг исследуемого материала, с другой, естественно, он отвлекается от частных, специфических черт эпосов отдельных народов, выявляя сходные элементы и формы.

Возможна ли принципиально подобная постановка вопроса? Думается, что при всей сложности этой проблемы именно сейчас советская фольклористика, накопившая большой материал, владеющая марксистским методом исторического анализа, может и должна смелее заниматься решением подобных общетеоретических проблем.

«С такою же достоверностью, с какою Кювье по найденным около Парижа костям скелета сумчатого животного мог заключить, что этот скелет принадлежит сумчатому животному и что там когда-то жили вымершие сумчатые животные,— с такой же достоверностью можем мы по исторически дошедшей до нас системе родства заключить, что существовала соответствующая ей вымершая форма семьи», писал Ф. Энгельс⁴, давая гениальную реконструкцию этапов, пройденных в

⁴ Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М., 1948, стр. 37.

своем развитии человечеством. Он не боялся сравнивать самые развитые европейские формы и устанавливать их генетическое родство с наиболее примитивными формами семьи, сохранившимися в живом бытовании.

При анализе древнейших проблем генезиса эпоса, естественно, встает проблема взаимоотношения мифа с эпосом. Здесь, как об этом совершенно справедливо писали первые рецензенты книги, Е. М. Мелетинский дает острую и убедительную критику зарубежных и ранее существовавших теорий происхождения эпоса, мифологической, неомифологической и исторической школ и их современных последователей. На широком фактическом материале он показывает узость и неаргументированность их концепций.

Кстати, эта справедливая оценка почему-то «вызывает удивление» авторов статьи, ничем, впрочем, своего удивления не обосновывающих.

После критики существующих теорий Мелетинский излагает свою концепцию. Исходя из анализа материала, Мелетинский основывается на понятии не жанрового, а идеологического синкретизма, специфичного для родового общества. Это первобытная мифология, которую «нельзя отождествлять ни с искусством, ни с религией, хотя мифология сыграла существенную роль в развитии того и другого». Эта дорелигиозная, а отчасти и раннерелигиозная мифология была творческим достоянием и идеологией всего рода, а не созданием особого жреческого сословия. Она ближе к поэтическому творчеству, чем к религиозному. Она отражает и олицетворяет силы «коллектива в целом» («Происхождение героического эпоса», стр. 22). Безусловно, Е. М. Мелетинский прав, усматривая в этом одну из основных черт мифа, противопологающуюся сказке, где речь идет всегда о судьбе «одного человека». Эта черта существенно восполняет характеристику мифа.

Основным героем этой первобытной, дорелигиозной мифологии, сочетающей в себе зародыши будущей религии, искусства и ранних представлений о мире, по мнению Мелетинского, является так называемый культурный герой. В этом смысле «культурный герой древнее бога, он порождение первобытно-синкретической мифологии, более близкой поэтическому творчеству, чем религиозному» (стр. 30). На формирование его оказали влияние образы тотемных предков.

«Переработка древнейшей, дорелигиозной или, точнее, первобытно-синкретической мифологии профессиональными колдунами-жрецами в религиозном духе шла параллельно переработке древнейших образов и сюжетов в народно-поэтическом творчестве» (стр. 23). Эта дифференциация очень сложна.

Идеологически еще иерасчлененный, синкретический образ культурного героя в этом процессе, с одной стороны, эволюционирует в сторону религии, с другой, — он превращается в героя эпического, что дает право говорить о творчестве этого периода как о мифологическом эпосе.

Параллельно с первобытной мифологией, отражающей, пусть иллюзорные, представления о силах природы и о «коллективе как целом» возникают рассказы об отдельном человеке, — зачатки сказки. Это как бы два полюса истоков народного творчества. «Было бы неправильным видеть в народном творчестве одни мифы, хотя они широко отразились и в сказках. Здесь идет речь, конечно, о зачатках сказки, но хотя они и проникнуты мифологическими представлениями, принципиально они отличаются от мифа» («Происхождение героического эпоса», стр. 22).

Истоки героического эпоса нужно искать как в первобытной мифологии, эпическом творчестве, центральным героем которого является культурный герой, так и в сказках.

Нам эти положения кажутся весьма убедительными и мы их привели так подробно лишь потому, что авторы вышеуказанной статьи оспаривают их от начала до конца, впадая при этом, с нашей точки зрения, в противоречие. Они утверждают подчас положения, не противоречащие высказанным самим Е. М. Мелетинским.

Ие отрицая наличия в мифах примитивных племен так называемых «культурных героев», авторы считают недопустимым говорить о них как о героях мифологического эпоса. Образы «культурных героев», по их мнению, целиком принадлежат религии. Генетически они связаны с одной из древних форм религии — тотемизмом, а впоследствии становятся богами и полубогами (стр. 100). «...Первобытная мифология с ее центральным персонажем «культурным героем» уходит своими корнями в древнюю религию общинно-родового строя. «Культурный герой» на всех этапах развития архаического мифа остается религиозно-мифологическим» (стр. 101, разрядка наша. — Е. В).

Отрицание мифа, по мнению авторов статьи, происходит только в классовом обществе, когда умственное развитие человека уже не удовлетворяется религиозно-мифическими представлениями и превращается в художественное творчество. Е. М. Мелетинский, по их мнению, «отрицает генетическую связь общинно-родовых мифов эпохи средней и высшей ступени дикости с древней религией».

Разберемся в этих обвинениях.

Прежде всего, неверно, будто Мелетинский отрицает вообще генетическую связь общинно-родовых мифов с древней религией. Анализируя культурных героев вороньего цикла, Е. М. Мелетинский пишет: «В целом же тотемистическая природа первоначальных представлений о Вороне не может вызывать сомнений» (стр. 44).

Мелетинский говорит лишь о синкретическом комплексе, из которого вырос образ «культурного героя», комплекс, где зачатки религии, искусства и знаний об окружающем мире еще не расчленены.

Авторы статьи, с одной стороны, признают наличие подобной ступени: «Архаический миф — это такое синкретическое творчество, в котором смешаны и религия, и искусство, и даже в известной мере философия». Но в таком случае, к чему оспаривать такое же положение Мелетинского? Насколько фактически верно, если речь идет о синкретическом творчестве, стараться связать его главного героя только с религией?

Отрицание мифа происходит, по мнению авторов статьи, только в классовом обществе, когда человек не удовлетворяется религиозно-мифологическими представлениями и миф превращается в художественное творчество. Таким образом, доказывается, что художественное творчество генетически возводится к мифу, а миф и культурный герой на всех этапах своего развития — явления, уходящие своими корнями в древнюю религию. Верно ли это по существу?

Е. М. Мелетинский пишет: «На заре народно-поэтического творчества только мифологический персонаж мог стать подлинным фольклорным героем, т. к. индивид родоплеменного коллектива не обладал свободой и самостоятельностью. Вместе с тем, только человек, а не бог или дух может стать героем народно-поэтического произведения» (стр. 31). Авторы же критической статьи пишут: «Е. М. Мелетинский в своих рассуждениях об эпосе и его происхождении не признает того, что

для эпоса нужен герой-человек, разумная волевая личность, а не териоморфное или зооантропоморфное существо, «творящее благо...!» (стр. 103).

«Культурный герой древнее бога, он — порождение первобытно-синкретической мифологии, более близкой поэтическому творчеству чем религиозному», — пишет Е. М. Мелетинский, — «культурный герой» по мере превращения первобытного мифа в религиозную легенду может эволюционировать к богу или занять в системе развитой религиозной мифологии подчиненное по отношению к богу положение. Оставаясь же на почве поэтического народного творчества, он превращается в эпического героя, т. е. эволюция образа культурного героя происходит в искусстве, а не в религии» (стр. 30—31).

Авторы критической статьи, полемизируя с Мелетинским, пишут: «Действительно, культурный герой древнее бога, так как само представление о боге, как мы отмечали, не существовало ни на низшей, ни на средней ступенях варварства. Поэтому, применительно к первобытной мифологии еще нельзя говорить о том, что она ближе к поэзии, чем к религии» (стр. 101). Однако тут же они подчеркивают, что на всех этапах культурный герой уходит корнями в религию и становится богом или полубогом.

Вряд ли подобная критика ради критики может принести пользу.

Второе, основное возражение авторов касается правомочности типологического сравнения фольклора кавказских народов с фольклором отсталых в своем развитии народов. По мнению авторов, сопоставление кавказского фольклора с фольклором первобытных народов и поиски рудиментов старых форм ведут к излишней архаизации эпоса, «...мы не против отыскивания пережитков, архаических признаков во всякой развитой эпической форме. Но в любом случае нельзя позднюю специфику исторического развития эпоса сводить только к рудиментам» (стр. 106), — оговариваются авторы критической статьи. Как пример сведения поздней специфики к рудиментам выше упоминается анализ образа Прометея с точки зрения выявления в нем архаичных черт трикстера.

«Совершенно очевидно, что черты жульничества Прометея, которые выпячивает (!) Е. М. Мелетинский, — это только рудименты и они совсем не определяют эпико-героической сущности образа и его многопроблемности» (стр. 106). Но разве где-либо Мелетинский ставил себе целью раскрытие образа Прометея во всей его сложности и многопроблемности и разве возможно в одной книге дать анализ всех использованных в исследовании эпических образов во всей их сложности, от первичного ядра до их позднего исторического развития? Цель и задача книги решить или хотя бы только поставить во всей ее широте проблему происхождения эпического творчества и одной из вершин ее, героического эпоса. А для этих целей типологический анализ, сопоставление поздних развитых форм героических эпосов и их сравнение с зародышевыми формами эпического творчества необходимы.

Именно в данном случае кавказский фольклор представляет собой исключительно интересный и благодарный материал, так как в связи с рядом причин в фольклоре народов Кавказа древнейшие формы творчества сохранились в живом бытовании, наряду с позднейшими, высокоразвитыми, изысканными формами поэтического искусства. В грузинском, например, фольклоре на соответствующей социальной основе или благодаря ее пережиткам в живом быту сохранены различные ступени в развитии народного художественного поэтического творче-

ства, начиная с пережитков самых ранних его форм, кончая развитыми, сложными формами. Это обстоятельство имеет большое, принципиальное значение.

«Сосуществование в живой традиции различных ступеней истории развития народного творчества в одном этническом материале, в пределах родственных племен,— как имеющих свою развитую письменность, так и бесписьменных,— делает невозможным отрицание исторического развития и принципиальное противопоставление ранних и развитых форм творчества у различных народов»⁵, в этом как раз исключительная теоретическая ценность кавказских материалов, не раз великолепно использованная В. И. Абаевым. В последней, например, его работе «Троянский конь» дана попытка вскрыть древнейший пласт нартского эпоса, который, по его мнению, берет начало в чертах идеологии магической (шаманской), впоследствии сменившейся военной идеологией⁶.

По мнению авторов критической статьи, Е. М. Мелетинским, «совершенно не учитывается уровень и характер кавказской мифологии, запечатленной в эпосе. Надо сказать, что она значительно отличается от примитивной мифологии хотя бы австралийских племен...» и «кавказская мифология во многом приближается к героической мифологии древних греков, древних иранцев и других цивилизованных народов» (стр. 107),— восклицают авторы статьи.

Разве сопоставлять мифы различных, пусть стоящих на разных ступенях развития, народов, или на базе подобного сопоставления выявлять архаичные моменты в творчестве более развитых народов — значит не видеть различия между ними?

Тенденция авторов к делению народов «а «первобытные» и «цивилизованные» и возражение против правомочности и необходимости вести историко-типологические разыскания и делать сравнения между ними, вызывает наше удивление.

«Вспомним,— пишет один из современных американских фольклористов М. Херсковитц, что большинство положений, высказанных ранее по вопросам о целях и материалах фольклора, представляло эту дисциплину средством восстановления истории развития человечества,— думали, что жизнь и быт крестьянства являются пройденной формой нашего существования. Думали, что это живой пример жизни наших предков и что, изучая его, мы можем узнать что-либо и о предысторической эпохе... Но доктрина о пережитках уступила место критическому анализу,— продолжает Херсковитц,— представление о диких, как наших современных предках, попытки установить историческое родство между обычаями и верованиями бесписьменных народов и между обычаями и верованиями, существовавшими в прошлом, в нашем обществе — бесплодная попытка...»

«Если мы и можем усмотреть какое-либо историческое развитие в фольклоре американских негров,— пишет тот же автор,— то это развитие может быть отмечено только в сравнении с фольклором негров Африки»⁷.

⁵ Е. Б. Вирсаладзе, Грузинский охотничий эпос. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филолог, наук, Тбилиси, 1963, стр. 4—7.

⁶ V. Abaev, *Le cheval de Troie, Paralleles caucasiens*, «Annales, Economies, Sociétés, Civilisation», Paris, 1963, № 6, стр. 1070.

⁷ Melville J. Herskovitz, *Folklore after a Hundred Years: a problem in redefinition*, «Journ. of American Folklore», 1946, v. 59, № 232, стр. 98—99.

Мы далеки от того, чтобы приписывать советским исследователям подобные мысли, однако должны указать на логические выводы из некоторых их теоретических построений.

«Универсализм его схемы в установлении генетической связи образов первобытных мифов с эпическими героями культурных народов» приводит Мелетинского, по мнению авторов вышеуказанной статьи, «к ошибочности теоретических построений» (стр. ПО). В чем же конкретно состоят эти ошибки? Вот одна из них.

По мнению авторов, Мелетинский, «перефразируя и искажая вперые высказанное Абаевым наблюдение, основанное на глубоком знании всех вариантов эпоса» (стр. 107), пишет: «Образ Батраза иногда несет в себе черты «сидня», который постепенно копит свою силу... он грязен, копается в золе и навозе, он паршивец». А что же пишет в действительности В. И. Абаев: «Первые годы своей жизни среди нартов Батраз не показывал всей своей силы и редко выходил из дому. Он сидел сиднем, подобно Илье Муромцу, и ему дали презрительную кличку «копающийся в золе»⁸.

«В осетинском подлинное выражение «копающийся в золе» — «фаныкгуз» имеет смысл: сидящий у очага, домосед; и из этого совсем не следует, что герой грязен, что он копается в навозе и тем более, что он «паршивец». Все это лишь домыслил Мелетинский без знания оригинала, в поисках установления пресловутого сходства» (стр. 107), — пишут авторы критической статьи.

Но это неверно и по существу и по простой логике. Если «копающийся в золе» имеет столь почтенный и безобидный смысл как «сидящий у очага», «домосед», почему же такой знаток осетинского языка и фольклора, как В. И. Абаев, говорит о нем как о «презрительной кличке»? Это неверно и по существу, так как и в грузинском фольклоре «Нацаркекия», буквально «копающийся в золе», — это никчемный бездельник, которого выгоняют как дармоеда из дому за его нежелание работать. Что же касается «паршивца», за которого так обиделись авторы статьи на Мелетинского, он также имеет свои основания в фольклоре народов Кавказа. Если, с одной стороны, мы встречаем там тип бездельника, копающегося в золе у очага, не желающего работать и лишь хитростью побеждающего глупого великана (Анти-Аарне, № 1060 и др.), в других кавказских сказках герой, копающийся в золе, только временно скрывается там. Презрительную кличку «паршивца» или «лысого», или «облысевшего пастуха гусей» («Качал-мебате») он заслужил от окружающих, так как скрывает свою силу и свои золотые кудри, копаясь в золе и натянув на голову бычий желудок. Придет время и «опаршивевший» и всеми презираемый «золотув» примет образ золотокудрого героя и посрамит своих врагов. Таким образом, обижаться здесь решительно не за что и не на кого.

Как мы говорили выше, Е. М. Мелетинский, решая общетеоретическую проблему, привлек очень широкий материал. Этим вызвано то обстоятельство, что не всегда в одинаковой степени глубоко освещены, да и не могут быть освещены все проблемы, связанные с тем или иным эпосом. Некоторые положения автора вызывают спор, но это должен быть спор принципиальный, теоретический, плодотворный, спор, направленный на одно большое дело — дело развития и движения вперед советской науки.

⁸ В. И. Абаев, Нартский эпос, «Изв. Сев.-Осетинского научно-исслед. ин-та», т. X, вып. I, стр. 71.

SUMMARY

The monography by E. M. Meletinsky has received a wide recognition from many prominent scholars. It raises an important problem of the origin of heroic epic tales. The author necessarily deals with archaic forms of epic tales and considers their survivals in highly developed epic forms. Such path of a scientific investigation is quite natural. Facing so broad a task, E. M. Meletinsky also quite necessarily disengages himself from particular cases and peculiar traits in epic tales of certain peoples, concentrates upon the definition of forms and elements of similarity and traces the stages of the epic development. The author approaches the setting of problems of epic origins from the positions of the historic materialism and forwards a well based criticism against some theories of epic origins, spread in the foreign science.

Therefore we cannot agree with the accusations in an antihistorism, archaization of epic forms and in disregarding their national specific traits, as it is charged upon E. M. Meletinsky by O. V. Dalgat, N. V. Kidaish-Pokrovskaya and I. V. Pukhov in their article. This article is aimed at a complete discreditation of E. M. Meletinsky's book though the authors themselves often fall into contradictions, and some their theses do not differ with the concepts of E. M. Meletinsky. One may be quite surprized by the tendency of these three authors towards a division of peoples into «wild» and «civilized» groups and by their objections against historico-typological comparisons.
