

ДИОНИСИЙСТВО СИМВОЛИЗМА И
СТРУКТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ МИФА
(ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ И ЮРИЙ ЛОТМАН/ЗАРА
МИНЦ)

ЮРИЙ МУРАШОВ

Основной тезис моей статьи состоит в том, что структуралистическая теория мифа, как она была сформулирована Юрием Лотманом, Зарой Минц, Борисом Успенским и др. в 70-ые и 80-ые годы, отнюдь не универсальная мифология и формальная конструкция в нейтральных рамках новейшей семиотики и теории коммуникации; она оказывается глубоко вписанной в традицию русской мифологии, которая является обработкой и стилизацией *одного* определенного мифа – мифа Диониса. Эта мифологическая традиция, исходящая в значительной степени от Александра А. Потебни и Александра Н. Веселовского, достигает кульминации в начале XX века и высказывает здесь свою мифологенность в своеобразном, так называемом *дионисийстве* русского символизма.¹ Постсимволистская мифология, культурологические теории и разные концепции первобытного мышления развиваются Николаем Марром, Ольгой Фрейденберг или даже Игорем Франк-Каменецким в форме отталкивания этой существенной связи с мифом Диониса.² В процессе формализации и установления аргументации на бинарные схемы мифологенные следы теряются; имя Диониса постепенно забывается и наконец полностью исчезает в структуралистическом дискурсе 70-ых и 80-ых годов. Данная статья посвящена не столько реконструкции конкретно-эмпирических соотношений и сцеплений разных семиологических группи-

ровок и школ на протяжении XX века, сколько выработке этой глубокой концептуальной связи между символистским дионисийством (Вячеслав Иванов) и структуралистической теории мифа (Юрий Лотман/Зара Минц).³

1. Дионисийство Вячеслава Иванова и эпидемическая коммуникация

В конце 1904-го и начале 1905-го года вышел ряд статей Вячеслава Иванова под названием ‘Эллинская религия страдающего бога’ и ‘Религия Диониса’.⁴ В этих статьях Иванов дает широкий обзор западных мифологических, религиозно-исторических, филологических, археологических исследований эллинской религии Диониса – цитируя довольно обширно из работ Ницше, Манхарта, Дерпфельда, и других знаменитых ученых.⁵ Иванов не только резюмирует эти разнообразные работы на тему Диониса, но подвергает их острой критике. Для Иванова до сих пор все попытки понять сущность мифа Диониса являются недостаточными и “односторонними” в том смысле, что они разрушают целостность мифа Диониса, рассматривая его с определенных *дискурсивных* точек зрения: с точки зрения эстетики у Ницше, или археологии у Дерпфельда, или культовой практики у Манхарта: “Все [...] методологические направления оказались односторонними”, так как “значение этого (религиозно-исторического) феномена выходит далеко за пределы отдельных дисциплин”. Миф Диониса – согласно Иванову – требует особенного подхода; Греция и ее дионисийская религия “для нас не только палэстра ученого остроумия, не только астральное тело, наблюдаемое нами в телескоп нашего ‘исторического смысла’ [...]”.⁶

Возникает основной методологический вопрос: Как же вникнуть в сущность этого загадочного мифа, не впадая в дискурсивные односторонности? Как вникнуть в “лабиринт” связей дионисийства, не уничтожая его живую силу? Иванов решает эту проблему, сдвигая установку самого вопроса и превращая вещественное определение и дефиницию в смысле “что обозначает миф Диониса?” в обсуждение дионисийства как некоторое особое внутреннее *состояние*:

В последовательности начатого изучения должно раскрыться с полной ясностью, что существо религиозной идеи Диониса не сводимо ни на какое определенное *что*, но изначально было и навсегда осталось некоторым *как*. Стихия Диониса есть только состояние.⁷

Сущность мифа Диониса состоит в особенной внутренней психическо-ментальной диспозиции:

[...] служение Дионису было *психологическим состоянием по преимуществу*, уже потому, что для него было необходимо участие всех почитателей бога в большей мере и более *внутреннем смысле*, чем в других культах.⁸

Попытка определить сущность дионисийства интересна тем, что поскольку Иванов определяет дионисийство как особое внутреннее “душевное состояние”,⁹ он описывает дионисийство как определенную форму *коммуникации*. Это внутреннее душевное переживание не установлено на индивидуализацию, а наоборот, оказывается взаимным обменом внутренних, душевных событий участников обряда. Дионисийство является особой формой коллективного общения, которое происходит как бы вне знаково-инструментальной посредственности и которое претендует на некоторую *нерукотворность* коммуникации. В перспективе этой непосредственной коммуникации Иванов определяет *оргию* как основной вид дионисийского, “безумного” общения:

[...] ведь “оргии” [...] именно тем и отличаются от других богослужений, что вся община *активно и совместно* священнодействует. Такова формальная особенность дионисийского служения. Она обличает его исконную сущность.¹⁰

Иванов подчеркивает именно коллективность дионисийского состояния как терапевтическое безумствование, отличая его от болезненно-эгоистического экстаза:

Об экстазе или безумии, как явлению собственно культовом, мы в праве говорить только тогда, когда оно принимает характер *состояния коллективного*. Эта совместность иступления отличительная черта Дионисовых оргий.¹¹

В сфере такой коммуникации смысл распространяется в коллективе оргиастов-энтузиастов как бы без каждого вещественно-знакового сопротивления, как бы не пользуясь дискретными знаками. Сущность дионисийства состоит в том, что оно *не допускает дифферентного понимания и обсуждения смысла и налагает запрет* на все формы индивидуальной герменевтики и на каждую попытку эксплицировать коды, т. е. формальные основы смысловых процессов.¹² Смысл исключительно ориентирован на авторитарную категорию “силы”: “Обилие, как сила” – пишет Иванов – “это Дионис”.¹³ В дио-

нисийстве этот сильный и переполненный смысл распространяется эпидемически, как бы чисто телесным образом заразой – истребляя от имени коллективно-духовного тела конкретную индивидуальность.¹⁴

2. Изоморфизм мифической коммуникации (Лотман/Минц)

Как бы переводом с языка символистической мифологии в терминологию структурального изучения информационных систем читается в данном контексте статья ‘Литература и мифология’ Юрия Лотмана и Зары Минц (1981).

Лотман/Минц предполагают, что “противопоставление мифологии и литературы является выражением одной из основных структурообразующих оппозиций культуры”.¹⁵ Мифология и литература соответствуют двум основным формам коммуникации:

Идеализированную модель человеческой культуры можно представить как двуканальную модель обмена и хранения информации, в которой по одному из каналов передаются дискретные, а по другому – недискретные сообщения.¹⁶

Так как дискретные тексты культуры дешифрируются с помощью кодов, то недискретно-мифические тексты дешифрируются “на основе механизма изо- и гомеоморфизма”.¹⁷

Что значит этот “механизм изо- и гомеоморфизма”? Очевидно, что и для Лотмана/Минц оказывается довольно трудно определить эту форму мифическо-недискретной коммуникации. Сущность этого странного механизма состоит в конце концов в том, что здесь “огромную роль играют правила непосредственного отождествления, когда два различных, с точки зрения дискретной дешифровки, текста рассматриваются [...] в качестве одного и того же текста”.¹⁸ В этом определении изоморфизма смысл или информация оказываются не привязаны к конкретным вещественно-текстуальным формам выражения. Как у Вячеслава Иванова, так и в мифической коммуникации Лотмана/Минц смысл, т. е. информация является независимой от вещественно-знакового выражения и исключительно внутренним ментально-душевым переживанием смысла. Недискретно-мифический текст нельзя дешифровать; он функционирует на уровне событий жизни. Таким образом, эта недискретная форма коммуникации вполне совпадает с эпидемической коммуникацией донисийста Вячеслава Иванова.

Но и статус недискретно-мифической коммуникации Лотмана/Минц в культурной системе соответствует культурологическому статусу символистического дионисийства. Иванов, ссылаясь на первобытную стадию эллинской культуры, характеризует дионисийство как “вечную живую силу”, которая “доселе обращает” в “жилах” европейской культуры “*vigus*”. Иначе говоря: “Всегда Эллада была для европейского духа родником жизни и обновляемой молодости.”¹⁹ И для структуралистов Лотман/Минц новейшие науки не антитезис мифическому мышлению, а наоборот, мифическо-недискретное понимание мира оказывается постоянно могущественным “фактом всемирной культуры”:

Именно в сознании этого типа [т. е. – недискретного понимания мира; Ю. М.] выработались представления об изо- и других морфизмах, сыгравшие решительную роль в развитии математики, философии и др. сфер теоретических знаний.²⁰

В конце концов у Иванова, как и у Лотмана/Минц, дионисийство, т. е. недискретная, эпидемическая коммуникация является некоторой субстанциальной силой, обуславливающей смысловую целостность культурных систем.

Стоит упомянуть, что структуралист-мифолог Леви-Стросс осмысливает соотношение между мифическим мышлением и научным дискурсом совсем по-иному: мифическое мышление не субстрат науки, но на самом уровне доисторической культуры уже действует как некоторый “логический инструмент”. В той мере как для Лотмана/Минц и Вячеслава Иванова мифическая недискретность и дионисийское безумие обуславливают научные дискурсы новейшего времени, для Леви-Стросса мифическое, так называемое “дикое” мышление уже носит в себе начало и как бы зародыш научной дискурсивности.²¹

3. Дионис и “Единый герой” структурализма

Сходство между Ивановым и Лотманом/Минц четко высказывается по поводу анализа мифического героя. Все элементы, входящие в структуралистическое определение мифического героя, оказываются мифологемами, описанными Ивановым в числе свойств Диониса.

Для Иванова Дионис является живой силой вечного циклического превращения жизни в смерть и смерти в новую жизнь, так что сущность бога ни в коем случае нельзя уловить в форме мифологического рассказа. И для Лотмана/Минц синтагматический порядок

повествования не имеет никакого значения для образа мифического героя; как Иванов, так и структуралисты Лотман/Минц подчеркивают идею палингенезиса:

В мифе повествование можно начинать как со смерти и погребения, что уподобляется посадке зерна в землю, так и с рождения (выхода ростка из земли).

Цепь: смерть – тризна – погребение [...] – рождение (= возрождение, обновление) – расцвет – упадок – смерть – новое рождение [...] – может быть рассказана с любой точки и, в равной мере, любой эпизод подразумевает актуализацию всей цепи.²²

Описывая “погребение” мифического героя, как “разрывание на части, пожирание, зарывание в землю”, “вхождение мертвого тела или его части в закрытое и темное пространство”,²³ Лотман/Минц ссылаются на определенный эпизод Диониса, т. е. на его убиение и разрывание на части Титанами,²⁴ и при этом повторяют специфическое ивановское сочетание этой дионисийской мифологемы с христологической мистикой гроба.²⁵

Мифический герой структуралистов совпадает с Дионисом Вячеслава Иванова не только в мотивах и образах, но и в более глубоком, концептуальном отношении.

Основной семиотический механизм героя-бога у Иванова состоит в том, что сущность бога неуловима и что этот загадочный бог только и может являться под масками. Бесконечное разнообразие масок как неопределимое множество его ипостасей манифестирует силу и могущество Диониса. Для Иванова герой-бог Дионис является миру всегда раздробленным на разнообразные формы и фигуры. Пенфей, Геракл, Меламп, Эдип, Тантал, Прометей – для Иванова это все только осколки или ипостаси единого могущественного бога Диониса, являющегося, таким образом, в конце концов лишь под различными именами.²⁶ Эта дионисийская концепция, противопоставляя духовно-мистическое единство конкретно-вещественному множеству, встречается и у Лотмана/Минц:

[Мифический изоморфизм] приводил к тому, что все разнообразие социальных ролей в реальной жизни на уровне мифологического кода “свертывалось” в идеальном случае в одного единственного персонажа.²⁷

Лотман/Минц пользуются сопоставлением духовного единства *versus* конкретного множества в форме исторического объяснения пере-

хода мифологических к письменно-литературным, дискретным текстам. Исторический переход обозначается тем,

что ипостаси Единого персонажа, расположенные на разных уровнях мировой организации, стали восприниматься как различные образы. [...] Разрушение изоморфического сознания привело к тому, что любой единый мифологический персонаж мог быть прочитан как два или более взаимно враждебных героя.²⁸

Советские структуралисты объясняют появление персонажей-двойников в области литературы, пересказывая идею символиста Иванова о “разноименении” героя-бога Диониса:

[Это] результат дробления мифологического образа, в ходе чего различные имена Единого становились разными лицами.²⁹

Особенный интерес заслуживает обсуждение Лотмана/Минц двух знаменитых сюжетов ранней европейской литературы, сюжета *Тристана и Изольды* и эллинского сюжета *Эдипа*.

Анализы Лотмана/Минц в значительной мере противоречат западной мифологической традиции, где оба текста имеют каноническое значение. Они являются примерами основного, и в принципе не решаемого конфликта между честью, политическим или нравственным долгом с одной, и любовью и эросом с другой стороны. В *Тристане и Изольде* как и в *Эдипе* этот конфликт приобретает антропологически-биологическое значение как конфликт поколений, который неизбежно ведет в кровавую катастрофу: Эдип убивает своего отца, и обнаружив собственную вину ослепляется иглой. Так же Тристан, который действовал от имени любви, оплачивает свой долг королю Марку смертью. Все эстетические и научные истолкования этих двух текстов, начиная от Рихарда Вагнера, Томаса Манна, Зигмунда Фрейда до самого структуралиста Леви-Стросса обрабатывают и обсуждают эту основную конфликтную структуру.³⁰

Совсем по-иному, как эпизод из многоликой жизни Диониса, описывают Лотман/Минц сюжет *Тристана*:

[...] Тристан – сын, родившийся после смерти отца (т. е. возродившийся отец), и король Марк, его дядя (дядя – антипод отца, что, по законам циклического сознания, означает отождествление их): [...] – варианты единого мифологического прораба.³¹

Лотман/Минц связывают это дионисийское понимание сюжета *Тристана и Изольды* с мотивом переодевания, на который указывает также Иванов, обсуждая эпизод с Титанами, где Дионис пользуется переодеванием в женское платье, чтобы укрыться от их гнева.³²

Наконец, через все почти эпизоды *Тристана и Изольды* проходит мотив переодевания, превращения, появления в чужом облике, т. е. мотив смерти и возрождения [...].³³

Ярко высказывается разница между западной традицией изучения мифов и пониманием Лотмана/Минц по отношению к греческому герою Эдипу. Если Рихард Вагнер, Зигмунд Фрейд, а также Леви-Стросс этот греческий эпизод относят к первобытной мифической эпохе, то Лотман/Минц его эксплицитно связывают с письменно-литературной эпохой.³⁴ Для структуралистов рассказ об Эдипе лишь в своем подтексте еще сохраняет мифический субстрат изоморфизма и действие единого героя-бога. На уровне этого подтекста Лотман/Минц в конце концов прочтывают миф об Эдипе опять как своеобразный вариант дионисийства:

[...] многоименный Единый Герой мифологического сознания превращается в толпу разноименных и разносущностных богов и персонажей [...]. [...] именно на этом этапе повествования приобретает характер рассказов о нарушениях основных запретов, налагаемых культурой на поведение человека в социуме – запретов на инцест и убийство родственников: умирающе-рождающийся герой распадается на два лица: отца и сына – и самоотрицание первой ипостаси ради второй обращается в отцеубийство. Непрерывный брак умирающего и возрождающегося героя обращается в кровосмесительный союз сына и матери.³⁵

Повторяя символическое дионисийство Вячеслава Иванова, Лотман/Минц превращают миф об Эдипе в эпизод из жизни бога-героя Диониса. Король-отец Лай и сын Эдип оказываются ипостасями “Единого героя” Диониса. Несмотря на упомянутый кровосмесительный союз, инцест как нравственная проблема элиминируется в структуралистическом прочтении мифа: союз сына и матери оказывается лишь ритуальным актом в смысле плодотворно-жизненной силы Диониса.

Эта трансформация Эдипа в бога-героя Диониса показательна тем, что и Леви-Стросс в своей концепции мифа, излагаемой в статье ‘La structure des mythes’ 1955 года, проводит похожую трансформацию. Но наоборот: он трансформирует бога-героя Диониса в свое-

образную ипостась Эдипа. Анализируя языкообразную смысловую структуру мифа, Леви-Стросс подчеркивает на примере мифа об Эдипе дискретность мифологического, так называемого “дикого” мышления. Он показывает, что мифы функционируют “логическими инструментами”, обуславливая уже на архаическом уровне технический способ дифференцирования и возможность генерировать дискретные знаковые системы для понимания человеческой и вещественной природы.³⁶ Ссылаясь на миф об Эдипе как на миф-подлинник мирового мифотворчества, Леви-Стросс указывает на богатыря Диониса, который является в эллинской сказочной генеалогии дядей второго поколения Эдипа по материнской линии.³⁷ Для Леви-Стросса миф Диониса является архаическим вариантом мифа об Эдипе и вариантом основного конфликта между знаково-культурной и вещественно-природной сферой. Таким образом превращая богатыря Диониса в Эдипа, для Леви-Стросса – в резком противоречии к Лотману/Минцу – изоморфизм и недискретность не являются исходным, смыслообразующим принципом человеческой культуры.³⁸

4. Две парадигмы структуралистического мышления

Если, с одной стороны, теория мифа Лотмана/Минца оказывается структуралистической сублимацией символического дионисийства Вячеслава Иванова, и, с другой, мифологическая концепция Леви-Стросса является формализацией мифа об Эдипе, то вопрос, какой из этих двух вариантов понимания мифа верен, остается в конце концов не решимым. Очевидно, что теория мифа и на высшем уровне структуралистической абстракции не обходится без ссылки на определенные мифы.

Но интереснее по своим итогам сам факт противоположности теорий мифа Лотмана/Минца и Леви-Стросса: он указывает на то, что оба мифа – миф об Эдипе и миф о Дионисе – по их внутренней структуре и коммуникативной прагматике антагонистичны и друг друга исключают. С исторической точки зрения, миф о Дионисе и миф об Эдипе относятся к двум разным слоям греческой культуры или, иначе говоря, к двум в самой греческой культуре противоположным подсистемам коммуникации. Противопоставляя недискретность мифической коммуникации дискретно-литературной коммуникации, Лотман/Минц сами и дают намек на возможное понимание этого фундаментального антагонизма греческой культуры, связывая дискретную коммуникацию с письменностью и недискретную – с устной культурой. Таким образом, можно в результате высказать тезис, что если миф о Дионисе обрабатывает с точки зрения устной

культуры и ее ценностей антагонизм между оральностью и письменностью, то то же самое производит и миф об Эдипе с противоположной точки зрения письменной культуры и ее нравственной системы. Этот двойной взгляд на антагонизм письменность-оральность, высказывающийся в мифах об Эдипе и о Дионисе не является только историческим фактом греческой культуры, но, как очевидно показывают концепции мифа Лотмана/Минц и Леви-Стросса, все еще действует в пределе европейской культуры, разлагая ее на два несовместимых культурологически-научных подхода: русского и западноевропейского структурализма.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. Александр А. Потебня, 'Из записок по теории словесности (Фрагменты)', в: А. А. Потебня, *Эстетика и поэзия*, Москва 1976, сс. 286-461, и особ. 414-447 ('Мышление поэтическое и мифическое', 'Характер мифического мышления', 'Миф и слово', 'Об участии языка в образовании мифов'); Александр Н. Веселовский, 'Из лекций по истории эпоса' (1884), и 'Поэтика сюжетов' (1897-1906), в: А. Н. Веселовский, *Историческая поэтика*, Ленинград 1940, сс. 446-492 и 493-596. Потебня в отличие от Веселовского не ссылается на определенные мифы; о символистском дионисийстве ср. Aage A. Hansen-Löve, 'Zur Typologie des Erhabenen in der russischen Moderne', в: *Poetica*, 23, 1991, сс. 183-196.
- ² Ср. Н. Я. Марр, 'О религиозных верованиях абхазов (К вопросу о яфетическом культе и мифологии)', в: Н. Я. Марр, *О языке и истории Абхазов*, Москва-Ленинград 1938, сс. 98-124; О. М. Фрейденберг, 'Три сюжета и семантика одного', в: *Язык и литература*, 1929, 5, сс. 33-60; И. Г. Франк-Каменецкий, 'Первобытное мышление в свете яфетической теории и философии', в: *Язык и литература*, 1929, 3.
- ³ Сцепления советско-русского структурализма с культурологией 30-ых годов очевидны – ср. библиографическое обозрение Ю. М. Лотмана 'О. М. Фрейденберг как исследователь культуры', в: *Труды по знаковым системам*, 6, 1973, сс. 282-303; здесь Лотман указывает и на программную работу Фрейденберг в книге *Тристан и Исольда. От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреварии* (Коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора под ред. акад. Н. Я. Марра, Ленинград 1932), где Фрейденберг противопоставляет так называемый "семантический" и "семантико-палеографический метод" формализму (см. Ю. М. Лотман, 'О. М. Фрейденберг

как исследователь культуры», с. 483); именно этим методом пользуется в значительной степени и Лотман в своих мифологических работах.

4 См. Вяч. Иванов, 'Эллинская религия страдающего бога', в: *Новый путь*, 1904, 1, сс. 110-134; 2, сс. 48-78; 3, сс. 38-61; 5, сс. 28-40; 8, сс. 17-26; 9, сс. 47-70; 'Религия Диониса', в: *Вопросы жизни*, 1905, 6, сс. 185-220; 7, сс. 122-148.

5 Такой критике "односторонности" Иванов подвергает такие произведения, как: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig 1871; Wilhelm Dörpfeld, *Das griechische Theater*, Athen 1886; Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, Berlin 1905 (2-ое изд.); Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig 1810; Christian A. Lobeck, *Aglaophamus*, Königsberg 1829; Karl Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen 1825; James G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1890; Erwin Rohde, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg i. B./Leipzig 1890-1894.

6 *Новый путь*, 2, сс. 57 и 58.

7 *Новый путь*, 3, с. 39.

8 Там же (курсив мой).

9 Там же.

10 Там же (курсив мой).

11 Там же, с. 46; "коллективное безумие" как "правильное, здоровое исступление" Иванов резко противопоставляет субъективным, индивидуальным формам "безумствования", которые он считает "болезненными" (ср. *Новый путь*, 3, с. 50).

12 На таком запрете экспликации семиотических кодов основана и концепция Социалистического Реализма 30-ых и 40-ых годов.

13 *Новый путь*, 3, с. 40.

14 Ср. употребление понятия "эпидемические неврозы" в связи с дионисийским культом (*Новый путь*, 3, с. 47). В данной перспективе и концепция "(коллективного) тела" Михаила Бахтина оказывается лишь переформулировкой символистического дионисийства Вячеслава Иванова: "Тело последнее и лучшее слово космоса, это – ведущая космическая сила [...]." (Михаил М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса*, Москва 1990, с. 377); о соотношении Вячеслава Иванова к Бахтину ср. Léna Szilárd, 'Карнавальное сознание, карнавализация', в: *Russian Literature*, 18, 1985, сс. 151-176.

15 Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, 'Литература и мифология', в: *Труды по знаковым системам*, 13, 1981, с. 37.

16 Там же.

17 Ср. более ранний анализ мифического мышления как "изоморфизма"; Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский, 'Миф – имя – культура', в: *Труды по знаковым системам*, 6, 1973, сс. 282-303.

- ¹⁸ Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, 'Литература и мифология', с. 37; ср. описание древнегреческого мышления у О. Фрейденберг: "Категория сознания здесь – тождество" (О. Фрейденберг, 'Сюжет Тристана и Исольты в мифологемах эгейского отрезка Средиземноморья', в: *Тристан и Исольта. От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афреврозии* (АН СССР; Труды Института Языка и Мышления, 2), Ленинград 1932, с. 111.
¹⁹ *Новый путь*, 2, с. 58.
- ²⁰ Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, 'Литература и мифология', с. 41.
- ²¹ См. Claude Lévi-Strauss, 'La structure des mythes', в: C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1974, сс. 227-255; здесь Леви-Стросс анализирует миф об Эдипе как своеобразный логический инструмент, который позволяет на уровне первобытного мышления решать вопросы самопознания: "[...] le mythe d'Édipe offre une sorte d'*instrument logique* qui permet de jeter un pont entre le problème initial – naît-on d'un seul, ou bien de deux? – et le problème dérivé qu'on peut approximativement formuler: le même naît-il du même, ou de l'autre?" (с. 239, курсив мой).
- ²² Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, 'Литература и мифология', с. 38.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Ср. пересказывание мифа о Титанах у Веселовского: "О Дионисе говорят, что он был убит титаном, который бросил его растерзанные члены в котел [...]. Афина принесла его еще бившееся сердце Зевсу. По рассказам позднейшим, титаны сбросили Диониса с престола Зевеса и разрубили его на части. И вот Зевс возрождает его к ряду новых бытий. Дионис, благодаря ему, является то в виде Зевса, Кроноса, то в виде ребенка, юноши, льва, дракона, быка. Во всех этих видах продолжается борьба его с титанами, которые еще раз растерзали его." (А. Н. Веселовский, *Историческая поэтика*, Ленинград 1940, с. 440).
- ²⁵ Христологическая перспектива Иванова на бога Диониса уже высказывается в самом заглавии статьи 'Эллинская религия страдающего бога' (курсив мой); эта христологическая точка зрения отличает дионисийство Иванова от "das Dionysische" Фридриха Ницше; в значительной мере ивановское понимание Диониса совпадает с дионисийством немецких романтиков Иоганна Х. Ф. Гельдерлина и Фридриха В. Й. Шеллинга; см. Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a.M., 1982, сс. 245-285, 285-308.
- ²⁶ Ср. описание Диониса как неопределимо-загадочного бога у Вяч. Иванова:

Мифу не удастся пластически и окончательно очертить Дионисов облик. Бог, вечно превращающийся и проходящий чрез все формы, – бог-бык, бог-козел, бог-лев, бог-барс, бог-олень, бог-змея, бог-рыба, бог-плющ, бог-лоза,

бог-дерево, бог-столп, бог-юноша, бог-брадатый муж, бог-младенец, бог-дева, бог-огонь, [...] бог-пучина морская, бог-дождевая влага, бог-солнце, бог-ночь и смерть, бог в колыбели, бог в гробу, или раке, или в осмоленном ковчеге, брошенном в море, или в узком колодце, в темном озере, в Лернейском болоте, бог в бедре Зевсовом и в котле Титанов, бог на дельфинах, бог среди изнеженного сонма женщин и в женских одеждах, бог на корабле, или на колеснице, влекомый тиграми, или на двухколесной тележке – везомый двумя сатирами и двумя менадами, бог в объятиях Ариадны, бог в шлеме и всеоружии, бог-беглец, бог обмана и веселого прятания, бог-загадка, бог-голос, бог-маска, – этот бог всегда только маска и всегда одна органистическая сущность. Его многообразность и как бы текучесть не позволяет облечь его нумен в постоянное и устойчивое формальное представление.

(Новый путь, 9, с. 47)

Ср. похожее определение первобытного героя на формально-абстрактном уровне у Ольги Фрейденберг: “Первый персонаж – множественно-единичный; он безличен, безименен (одно имя тотема для всех), зооморфен, космичен” (О. М. Фрейденберг, *Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы*, Ленинград 1936, с. 224).

Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, ‘Литература и мифология’, с. 39.

Там же, с. 40.

Там же, с. 41; ср. примечание 26.

Для Рихарда Вагнера, например, миф об Эдипе высказывает основной конфликт между “произволом” (“Willkür”) “политического государства” (“politischer Staat”) и “необходимости” (“Notwendigkeit”) “свободной индивидуальности” (“freie Individualität”). Государственный принцип символизируется в персонаже фиванского короля Лая, а свободная индивидуальность в его сыне Эдипе (ср. Richard Wagner, *Oper und Drama*, Stuttgart 1984, сс. 200-202); Вагнер находит в мифе об Эдипе и логику человеческой истории как и ее утопические перспективы:

Den Oidipusmythos brauchen wir heute nur seinem innersten Wesen nach getreu zu deuten, so gewinnen wir an ihm ein verständliches Bild der ganzen Geschichte der Menschheit vom Anfange der Gesellschaft bis zum notwendigen Untergange des Staates. Die Notwendigkeit dieses Unterganges ist im Mythos vorausempfunden: an der wirklichen Geschichte ist es, ihn auszuführen. (с. 200)

Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, ‘Литература и мифология’, с. 43; ср. также О. Фрейденберг, ‘Сюжет Тристана и Исольты в мифологемах эгей-

ского отрезка Средиземноморья', сс. 91-114, особ. 110-114.

³² Ср. мотив дионисийского переодевания и в трагедии Эврипида *Вакханки*.

³³ Ю. М. Лотман, З. Г. Минц, 'Литература и мифология', с. 43.

³⁴ Там же, с. 37.

³⁵ Там же, с. 47.

³⁶ См. примечание 21.

³⁷ С. Lévi-Strauss, 'La structure des mythes', с. 240.

³⁸ Леви-Стросс вписывается в западную семиологическую традицию, где именно не изоморфизм, а дискретность или, точнее говоря, дифферентность является исходной категорией смысловых процессов; ср. в этом контексте программное высказывание де Соссюра: "[...] dans la langue il n'y a que des différences" (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris 1949, с. 166).