



Юрий МУРАШЕВ

**Дионисийство символизма
и структуралистическая теория мифа
(Вячеслав Иванов и Юрий Лотман / Зара Минц)**

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-е и 80-е 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-х и 80-х годов. Данная статья посвящена не столько реконструкции конкретно-эмпирических соотношений и сцеплений разных семиологических группировок и школ на протяжении XX века, сколько выработке этой глубинной концептуальной связи между символистским дионисийством (Вячеслав Иванов) и структуралистической теорией 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 ученых⁵ 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 палестра 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 вза-

имным 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 дионисического служения. Она обличает его исконную сущность».¹⁰

Иванов подчеркивает именно коллективность дионисийского состояния как терапевтическое безумствование, отличая его от болезненноэгоистического экстаза:

«Об экстазе или безумии, как явлении собственно культовом, мы в праве говорить только тогда, когда оно принимает характер *состояния коллективного*. Эта совместность исступления 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 процессов¹². Смысл исключительно ориентирован на авторитарную категорию «силы»: «Обилие, как сила» — пишет Иванов — «это Дионис».¹³ В дионисийстве 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/Миц)

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 Миц (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 дионисийства 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 «Virus». 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 морфиз-

мах, 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 убийство 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 именами²⁶. 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 перехода 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 «разноимении» 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 праобраза».

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 письменнo-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 прочитывают миф об Эдипе опять как своеобразный вариант дионисийства:

«[...] многоименный Единый Герой мифологического сознания превращается в толпу разноименных и разнотелых 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 своеобразную 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 бога-героя 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 бога-героя 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/Минц 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 нерешимым. 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/Минц 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.

