

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 398.22 + 141.155 + 141.133 + 316.73

Н. В. Кузнецов

МИФ КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ В КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Критически проанализировав методологический опыт исследования мифа, накопленный в рамках современной западноевропейской антропологии, автор обосновывает тезис, что понятие мифа и идея эволюции генетически несовместимы друг с другом: миф предполагает скорее инволюцию, чем эволюцию.

Ключевые слова: миф, мифология, культурная антропология, эволюция, европоцентризм.

Самого серьезного внимания заслуживает методологический опыт исследования мифа, накопленный в рамках современной западноевропейской антропологии. С самого начала антропология, как наука, определяющая область своей компетенции в границах культуры и быта так называемых «примитивных» народов, оказывается прочно связанной с идеями эволюционизма. Следует сразу же, предваряя какую-либо общую оценку методологического потенциала антропологии, заметить, что само понятие мифа и идея эволюции генетически несовместимы друг с другом. Действительно, даже если обращать внимание только на особенности внешнего восприятия человеком мифа и мифологических сюжетов, то должно быть очевидно, что миф предполагает скорее инволюцию, чем эволюцию. Инволюция здесь может быть понята не только в значении некоторого отделения и удаления от изначальной целостности, олицетворяемой традицией, но и как возможное возвращение к некогда утраченному единству. В ином случае, когда за основу берется идея эволюции, миф рассматривается только в качестве рудимента эволюционного процесса и поэтому вполне закономерно в антропологических исследованиях приобретает облик «пережитков» предшествующих стадий поступательного развития, сохраняющихся в виде соответствующих обрядов, обычаев, ритуалов и т. д.

Тэйлора в последующих антропологических и этнографических теориях будет подвергнут критическому анализу, но то обстоятельство, что столь широкое и расплывчатое употребление понятия религии по меньшей мере не оправдывается историческими фактами, долгое время будет игнорироваться.

Идеи эволюционизма в полной мере поддерживались и главой Кембриджской антропологической школы Дж. Фрэзером, автором многотомной и трижды обновленной «Золотой ветви» [16], частично переведенной и на русский язык [11]. Эволюционное развитие культуры проходит, согласно теории Дж. Фрэзера, три основные стадии — магическую, религиозную и научную. В этой схеме нетрудно увидеть исходный образец — идею О. Конта о трех стадиях интеллектуальной эволюции человечества — мифологической, метафизической и научной [4]. Различие в названии промежуточной стадии оказывается несущественным, если учесть, что переход от теологической стадии к метафизической у О. Конта, как и переход от магии к религии у Дж. Фрэзера, становится возможным только благодаря освоенной к соответствующему времени человеческой истории операции абстрагирования. Магическое мировоззрение основано на наивном предположении примитивного человека о возможности непосредственного воздействия на силы природы, тогда как религия предполагает персонификацию неподдающихся такому воздействию сил, которая вполне правомерно может рассматриваться как донаучная практически-духовная форма абстрагирования. Для объяснения генезиса религиозного мировоззрения Дж. Фрэзер считал более важным изучение «тотемизма», нежели «анимизма», хотя окончательная концепция тотемизма у него так и не сложилась. Следует особо отметить интересную идею Дж. Фрэзера о происхождении древних династий царей от касты жрецов, которая образуется еще на магической стадии человеческой истории.

Судя по работам Дж. Фрэзера в целом, он фактически не различает понятия мифа и ритуала. Вместе с тем во множестве ритуалов, как магических, так и религиозных, он особо выделяет ритуал божественной жертвы, предполагая, что именно ритуальное воспроизведение жертвенной смерти божества и последующего воскресения играет в древних обществах роль универсального закона. Иными словами, фактически Дж. Фрэзер признает необходимость установить определенную иерархию ритуалов и обнаружить их единую функциональную основу, своеобразное «архэ» антропологии, хотя постановка данной проблемы связана уже с ее дальнейшей историей.

Задача описания различных форм культурной жизни в их целостности и взаимосвязи между отдельными элементами становится важнейшей для так называемой «функциональной» школы в антропологии, основателем которой является Б. Малиновский. Это именно задача описания, поскольку вопросы происхождения того или иного культурного института, его исторической динамики рассматриваются в рамках данной школы как бесплодные спекуляции. Культура у Б. Малиновского является сложной совокупностью органически взаимосвязанных институтов, предназначение которых состоит в удовлетворении как материальных (первичных), так и духовных (вторичных в том смысле, что они порождаются уже самой культурой) потребностей людей. Приобретение

Идеи эволюционизма господствовали в Оксфордской школе антропологии и этнографии, лидером и родоначальником которой считается Э. Тэйлор [10]. История человеческой культуры рассматривалась им в качестве продолжения процесса естественной эволюции, и поэтому естественно-научный метод вполне применим к изучению самых разных стадий развития общества. Подобно тому как натуралист имеет дело с ботаническими и зоологическими видами, так и этнограф работает с отдельными единицами либо материальной (оружие, инструменты, предметы быта и т. д.), либо духовной (легенды, обряды и т. д.) культуры. Если же единицы духовной культуры сохраняются и переносятся из одной стадии развития в другую, более позднюю, с предметами которой у первых уже нет естественной связи, то тем самым образуются «пережитки» (survivals — понятие, введенное в антропологию именно Э. Тэйлором), обладающие уже только значением памятника прошлого.

Таким образом, предполагается в каком-то смысле скрытый от глаз современника способ существования «пережитков», их «бытие-для-себя», отличное от «бытия-для-нас». Условием такого «подлинного» существования предметов «примитивной» культуры является то, что Э. Тэйлор называет естественной связью каждого предмета и всех их вместе с культурой как органическим целым. Найти эту естественную связь можно только в области духовной культуры, и поэтому Э. Тэйлор вполне закономерно в своих исследованиях почти не касается вопросов развития семьи, трудовой деятельности, техники и других форм материальной культуры, которые весьма интересовали многих этнографов его времени (например, Дж. МакЛеннана или Л. Моргана). Так же закономерно в поисках этой естественной связи Э. Тэйлор обращается к религии, поскольку известно, что этимологически слово «религия» как раз и указывает на эту связь. Однако эволюционизм Тэйлора требует обнаружения и установления некоторых простейших и первоначальных форм религии, из которых по ходу эволюционного процесса и возникают более сложные и более близкие современникам формы. В конце концов вся история религий начинается, согласно Э. Тэйлору, с «анимизма», с комплекса представлений примитивного человека о душе и духах. Современные религиозные представления о едином Боге, о загробной жизни и другие оказываются в таком случае чем-то вроде «идеологической надстройки» над продолжающим воспроизводиться и подспудно функционировать в современной культуре первобытным «анимизмом».

Идеи эволюционизма выражены Э. Тэйлором в их, можно сказать, «классическом» для антропологии виде, и в дальнейшей ее истории к этим идеям будут еще не один раз обращаться как его последователи, так и критики. Обратим внимание и на то, каким образом Э. Тэйлор употребляет понятие «религия», расширяя его содержание и размывая его границы почти до полной неопределенности. Действительно, такое широкое понятие религии оказывается для антропологов очень удобным, поскольку заведомо включает в себя любые предметы первобытной культуры (как духовной, так и материальной) — как те, чье предназначение хотя бы в какой-нибудь степени известно нашим современникам, так и те, о назначении которых можно было бы, не обладая «анимистической» теорией религии, только догадываться. Разумеется, «анимизм»

вторичных потребностей, их закрепление и передача от поколения к поколению формируют социальный опыт, который и составляет содержание той или иной культуры. Мифология оказывается важнейшим институтом первобытных обществ, и содержание многообразных обычаев, религиозных церемоний и обрядов обусловлено функциональной зависимостью от этого института. Церемония инициации (которую Б. Малиновский понимает строго функционально, т. е. не только как форму социализации индивидов, но и как средство подключения последних к императивам, закрепленным в мифологии), наряду с другими церемониями и обрядами (например, бракосочетания), появляется в качестве «надстройки» над чисто физиологическими фактами биографии индивида, и поэтому ее сакральное содержание может рассматриваться как необходимая и общественно полезная мистификация данных физиологических фактов.

Мифология характеризует не только религиозную стадию существования общества (где она реализует свои императивы через обряды и церемонии), но и предшествующую ей стадию магии; на этой, самой ранней стадии человеческого существования миф выражает свое содержание в магических ритуалах и заклинаниях (у Б. Малиновского — spells). Существует, следовательно, особая магическая мифология, которая является столь же важным социальным институтом, поскольку «...магия и религия появляются и функционируют в ситуациях эмоционального стресса: во время жизненных кризисов, неудачи в важных делах, в момент опасности смерти и в момент посвящения в тайны племени, при неудачной любви и неудовлетворенной ненависти. И магия, и религия открывают выход из этих тупиковых ситуаций, но выход, который не фиксируется эмпирически, поскольку он основан на ритуалах и вере в область сверхъестественного» [17, 87]. Магическая мифология в конечном счете выполняет ту же стабилизирующую функцию, ради которой допустимы любые мистификации. Вместе с тем в магических представлениях о мире существовало и вполне реальное содержание, совпадающее по своему характеру с научным знанием о мире.

Полевые исследования Б. Малиновского проходили на островах Тихого океана и в Австралии, где исследователю удалось установить вполне определенную регулярность в применении магических ритуалов и обрядов. Туземцы обращались к магии лишь в том случае, когда вид деятельности был связан с риском и неопределенностью (например, охота на акул или сооружение лодки). Магия, делает вывод Малиновский, всегда применяется в той области действий, где господствуют случай и неопределенность и где, следовательно, возможность ошибки очень велика. Благодаря этому обстоятельству магия оказывается видом творческой деятельности и представляет собой не только архаическую форму научного знания, но и исторически первую форму творчества, проявляющего себя прежде всего в проектировании поведения первобытного человека в разного рода экстремальных ситуациях. Однако во всех интерпретациях магии допускается, что реальное содержание магических представлений о мире не совпадает с тем, как его воспринимали те люди, которые практиковали магические ритуалы в действительности. Любая такая интерпретация преследует цель демистификации магии; стремление к этой цели вынуждает

исследователя обращать внимание прежде всего на предметно-практическую часть содержания магических ритуалов и невольно оставляет в тени их собственную семантику, которая, как это должно быть понятно, гораздо важнее любых операций с предметами. Возникает недопустимый в первобытных обществах разрыв между практикой и семантикой, и именно в этом разрыве, между прочим, заключается гарантия того, что все записанные на бумаге «магические» рецепты не будут «работать» ни при каких условиях. К этому следует добавить, что эмпирические наблюдения магических ритуалов не столь часто встречаются в полевых исследованиях антропологов, и шутливое утверждение о том, что самыми точными знаниями о магии располагают те исследователи, которые меньше всего с ней знакомы, не всегда является преувеличением. Напомним, что такая неопределенность имеет место в отношении понятия, которое в теоретической надстройке антропологии играет роль несущей конструкции. Из понятия магии (с совершенно неизвестным содержанием) выводятся одновременно и религия, и наука; к этому следует добавить, что согласно общепринятому в антропологии убеждению религиозные обряды являются формальным воспроизведением предшествующих им магических ритуалов, и это представление в достаточной степени разоблачает тот радикальный европоцентризм, от которого в действительности продолжает и в XX столетии отталкиваться культурная антропология. Действительно, убежденность исследователя в том, что люди могли на протяжении тысячелетий участвовать в религиозных обрядах, содержание которых было им совершенно непонятно, может быть основана только на плохо скрываемом представлении о глупости и темноте всех людей, хоть чем-то отличающихся от европейцев Нового времени.

Вполне осознанную попытку преодоления европоцентризма можно обнаружить в работах родоначальника американской «школы исторической этнологии» Ф. Боаса, которую иногда и называют «школой Боаса». Его исследования языка, культуры и быта североамериканских индейцев основаны на принципах культурного плюрализма и релятивизма. Отталкиваясь от этих принципов, Ф. Боас подвергает критике господствовавшие в антропологии его времени эволюционизм и диффузионизм [1, 2, 12, 13]. Различные культурные типы не только не имеют некоего общего источника своего происхождения, но и на более зрелой стадии своего развития фактически несопоставимы друг с другом. Социальные идеалы, принципы морали, представления о материальных и духовных благах негров Центральной Африки, австралийцев, эскимосов настолько сильно отличаются друг от друга и тем более от соответствующих представлений европейцев, что выработать какие-то, пусть самые приблизительные, общие принципы «цивилизации вообще» совершенно невозможно.

Исходя из такой общей оценки, Ф. Боас формулирует методологию своих собственных исследований в области антропологии следующим образом: «Научное изучение различных общественных форм требует... чтобы исследователь избавился от всех оценок, основанных на нашей культуре. Объективное, строго научное исследование возможно только в том случае, если у нас получится войти в каждую культуру на ее собственной базе, если мы сможем принять идеалы каждого народа и будем признавать в нашем объективном исследова-

нии культурные ценности, обнаруживаемые среди разных ветвей человеческого рода» [12, 201]. К этому принципу следует добавить принцип «Человек один, цивилизаций — множество», а также характерный и для Ф. Боаса, и для его последователей пафос перехода антропологии от ненужных эволюционистских спекуляций и необоснованных генерализаций к конкретике исследовательской работы. Важнейшими понятиями «школы Боаса» становятся «культурный ареал», «культурный центр», «маргинальные ареалы» и т. д. Обряд становится объектом изучения с учетом прежде всего его географического распространения; к каким-либо попыткам интерпретации его содержания в «школе Боаса» относятся почти всегда с подозрением. Любая интерпретация скрывает в себе произвольную проекцию предвзятых методологических конструкций и, следовательно, искажает объект исследования. В действительности «исторический метод» Ф. Боаса оказывается применимым только к актуально существующему материалу, поскольку должно быть понятно, что географический ареал распространения того или иного объекта описания не остается зафиксированным в его экспоненте. Кроме того, само описание, противопоставляемое произвольным теоретическим спекуляциям, оказывается у Ф. Боаса и его последователей (А. Л. Кребер, А. Гольденвейзер и др.) не методологической процедурой со своей собственной исследовательской техникой, а элементарным и произвольно воспроизводимым актом человеческой чувственности. Это обстоятельство позволяет вполне правомерно увидеть в исследованиях «школы Ф. Боаса» иную форму того же самого позитивизма, который остается господствующим в англо-американской антропологии и сегодня [8, 126–152].

Некоторые попытки соблюсти дистанцию по отношению к позитивизму и к соответствующим методологическим парадигмам можно наблюдать в истории так называемой французской социологической школы. Хотя у истоков этой школы и стоит Э. Дюркгейм, один из наиболее значительных представителей позитивизма за всю его историю, но утверждать, что все другие представители этого течения были его строгими последователями, было бы сильным преувеличением. В первую очередь это замечание относится к теории «коллективных представлений» Л. Леви-Брюля, имеющей самое прямое отношение к проблеме исследования мифов в этнографии и антропологии. Вспомним, что коллективными представлениями Леви-Брюль называет те идеи, нравственные убеждения, верования, которые не приобретаются человеком благодаря его собственному жизненному опыту, а оказываются в содержании его индивидуального сознания через воздействие социальной среды, т. е. через воспитание (которое в архаических обществах связано с инициацией), через обычаи и ритуалы. «Представления, называемые коллективными, если их определять только в общих чертах, не углубляя вопроса о их сущности, могут распознаваться по следующим признакам, присущим всем членам данной социальной группы: они передаются в ней из поколения в поколение; они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них сообразно обстоятельствам чувства уважения, страха, поклонения и т. д. в отношении своих объектов. Они не зависят в своем бытии от отдельной личности. Это происходит не потому, что эти представления предполагают некий коллективный субъект, отличный от

индивидов, составляющих социальную группу. А потому, что они проявляют черты, которые невозможно осмыслить и понять путем одного только рассмотрения индивида как такового» [5, 5]. Ошибка антропологии, по убеждению Л. Леви-Брюля, до сих пор заключалась в том, что умственную жизнь примитивных народов исследователи рассматривали в соответствии с нормами мышления современного европейца, исходя из представления об одинаковой природе законов мышления у всех людей, на какой бы стадии исторического развития те ни находились. При этом они обращались исключительно к индивидуальной психологии человека, тогда как все мифы, обычаи, ритуалы являются общественными по своей природе явлениями и связаны в первую очередь с коллективными представлениями.

Законы, в соответствии с которыми зарождаются и функционируют коллективные представления, принципиально отличаются от логических законов, которым подчиняется индивидуальное мышление. Прежде всего коллективные представления, в отличие от индивидуального мышления, еще не отделены от эмоций и волевых актов и поэтому включают их в себя. Коллективные представления в силу этой их особенности имеют «заразительный» характер, и благодаря им самые различные эмоции могут мгновенно охватывать большие группы людей. Кроме того, в коллективных представлениях отображаются не явления внешнего мира как таковые, а всегда мир как целое, и эта целостность очень часто обеспечивается действием некоторой всеобъемлющей и подчиняющей себе все единичные вещи магической силы (*мана*). Поэтому коллективные представления совсем не направлены, как думали ранее антропологи, на объяснение мира и не являются архаическими формами научного знания. Наконец, коллективные представления возникают еще до появления в сознании человека строгой границы между объективной и субъективной реальностями, и по этой причине примитивный человек очень часто не различает вещь и свое представление о ней, сновидение и реальность, реального человека и его изображение и т. д.

Тип мышления, основанный на коллективных представлениях, Л. Леви-Брюль называет «пралогическим» и подчеркивает, что это определение не указывает на «нелогический» характер связи между понятиями примитивного человека. Закон противоречия вообще не действует в мышлении этого типа, и поэтому нельзя утверждать, что он нарушается. Вместо этого закона «пралогическое» мышление подчиняется закону партиципации, т. е. сопричастия, в силу действия которого мысль примитивного человека, на какой бы предмет она ни была направлена, никогда не рассматривает этот предмет изолированно от универсальной взаимосвязи всех вещей и явлений. Л. Леви-Брюль говорит не только об особой логике примитивного человека, но и о его специфической математике, основанной на понятии «совокупность-число», выражающем в форме конкретного единства определенное количество, неразложимое на составляющие его единицы. Следует обратить также внимание, что Л. Леви-Брюль более осторожно обращается с понятием «религия», обозначая им, в отличие от уже упомянутого Э. Дюркгейма или антропологов Англии и США, лишь ее развитые формы, тогда как первобытные верования, обряды, ритуалы относятся им к некой «пра-религии».

В общей перспективе развития этнографической науки появление структурной антропологии К. Леви-Стросса можно расценивать как закономерный этап формирования теоретической надстройки антропологических исследований, как закономерный переход от этнографии в собственном смысле этого слова к «этнологии». Работы К. Леви-Стросса отличает интенсивный поиск новых методологических принципов антропологии, в рамках которого он обращается не только к структурной лингвистике Ф. Де Соссюра и фонологическому анализу Р. Якобсона, но и к работам К. Маркса и З. Фрейда. Миф, выступающий в качестве главного объекта структурной антропологии, не должен рассматриваться как архаическая форма научных знаний о мире; вместе с тем и господствовавший в социологии взгляд на миф как на форму выражения коллективных представлений еще в большей степени не устраивает К. Леви-Стросса. В самых общих параметрах структурные исследования К. Леви-Стросса направлены на раскрытие некоей тотальной рациональности, по отношению к которой не только наука современного европейца оказывается лишь одной из возможных форм, но даже и «...человек неолита является... наследником длительной научной традиции» [6, 125]. Иногда эту доминирующую интенцию структурной антропологии неверно интерпретируют, сводя ее объект к раскрытым в результате структурного анализа бинарным оппозициям. Эта ошибка закономерно возникает, если идея прогресса с его переходом от простого к сложному остается нередуцированной, и в таком случае структура закономерно превращается в «идею» структуры, в некий архетип человеческой истории, по-разному проявляющий себя в примитивных и современных обществах. Такое нередко встречающееся представление о целях и задачах структурной антропологии диаметрально противоположно ее действительному смыслу. В этнологии структура есть «...способ организации обмена в отдельной части общества или в обществе в целом. Социальные факты не есть ни вещи, ни идеи, они — структуры... Субъектам, живущим в обществе, нет нужды знать принцип осуществляемого ими обмена, так же как говорящий субъект, чтобы говорить, не нуждается в том, чтобы подвергать свой язык лингвистическому анализу. Структура практикуется ими как бы сама собой, как если бы можно было сказать, что скорее она “их имеет”, чем они ее» [9, 88].

Общество в целом оказывается «структурой структур», однако структуры обладают важным качеством, которое чисто условно можно назвать «универсальной локализацией», что означает их возможность обнаруживаться везде и всегда. Помимо строго лингвистических структур — семантем, морфем, фонем и т. д. — можно выделить «мифемы» (при исследовании мифов) или «эпистемы» (при исследовании истории научного познания). Вместе с тем универсальная локализация структур предполагает, что исследователь принципиально отказывается от какой-либо их качественной спецификации, и поэтому традиционное общество, рассматриваемое как «структура структур», не отличается от современных обществ. «Логика мифического мышления кажется нам столь же взыскательной, как и логика, на которой основывается позитивное мышление, и, в сущности, мало от нее отличается. Ибо различие в меньшей мере касается интеллектуальных операций, чем природы вещей, над которыми

производятся эти операции. Уже давно технологи заметили, что топор из железа лучше топора из камня, но не потому, что один сделан лучше, чем другой. Оба сделаны хорошо...» [7, 164].

В структурной антропологии методология исследования мифов увязывается с критикой европоцентризма; предполагается, что результаты исследований могут обогатить (и «до-развить») и сознание европейца, и сознание примитивного человека чуть ли не в одинаковой мере. Но практическая проекция этой методологической установки остается в рамках европоцентризма, поскольку сохраняется убеждение полевого исследователя, что смысл и семантика мифа открыты именно ему, а не тем, за кем он наблюдает. В одном случае исследователь вооружен структурным методом, в другом — всего лишь убеждением в абсолютном превосходстве европейской культуры. Однако демистифицируя мифы, раскрывая их «подлинное» содержание, исследователь заранее должен либо видеть в них фикцию, лишённую реального значения и интереса, либо допускать, что возможно участие в ритуале, имеющем для участников символическое и эстетическое значение, которое, между прочим, и является истинным. Абсурдность подобного допущения представляется очевидной, хотя большинство наших современников, кажется, вполне серьёзно убеждены, что любые объекты этнографии и создавались специально для музеев и для удовлетворения любопытства историков. Этнографический «ренессанс», радикальное «ретро» находят определенное применение этим объектам, но было бы более чем наивно полагать, что именно это применение является единственным.

Логическим завершением исследовательских стратегий, связывающих изучение мифологии с критикой европоцентризма, следует считать теорию и практику деконструкции Ж. Деррида. Преимущественным объектом деконструкции выступает характерный для западноевропейской цивилизации способ мышления — логоцентризм, выражающийся в молчаливом признании приоритета речи над письмом, а мышления над речью. Общая цель деконструкции состоит в переворачивании этой оппозиции и иерархии, что влечет за собой переворачивание и всех производных противоположностей, таких, как душа и тело, человек и животное, форма и материя, истина и ложь и т. д. Письмо, противопоставляемое таким образом речи, понимается скорее как некое архи-письмо, как изначальная игра означающих, требующая учитывать не только знаки, непосредственно передающие фонемы, но и пробелы, зачеркивания, графические формы и т. д. Приоритет речи над письмом рассматривается у Деррида как квинтэссенция всей идеологии европоцентризма, как краеугольный камень «белой мифологии». Соответственно для преодоления «белой мифологии» требуется демонтаж лежащих в ее основе оппозиций.

Логику деконструктивистского анализа Деррида иногда называют логикой палеонимии, т. е. внесения в старые понятия нового содержания путем некоторого отстранения, откладывания их прежнего содержания и прививки (graft) новых смыслов. В работе «Двойной сеанс» Деррида предлагает рассматривать прививку как общую модель деконструктивистского анализа текстов, модель, которая объединяет в себе операции прививки с внедрением в анализируемый текст альтернативного дискурса, что приводит к своеобразному оплодотворе-

нию исходного текста [14]. Характерно, что в соответствии с общим смыслом деконструкции сама «теория прививки» у Деррида основана на созвучии слов graft (прививка) с graph (графема, единица письма), а также на их общем происхождении от греческого корня graphion, который обозначал инструмент для письма, палочку-стиль. Среди текстов Деррида наиболее яркий пример применения логики палеонимии представляет работа «Glas» (французское слово, обозначающее похоронный колокольный звон) с тремя колонками текста на каждой странице. В первой колонке читатель обнаруживает анализ философского учения Гегеля о семье, вторая колонка посвящена комментариям по поводу этой концепции и собственной трактовке философии семьи Жаном Жене, а в третьей колонке Деррида дает свои комментарии концепций Гегеля и Жене, комментарии к комментариям Жене и свои собственные интерпретации обсуждаемых проблем.

Данный тип анализа, в рамках которого критик как бы воспроизводит основные структуры критикуемого дискурса, чтобы затем привить их на свои собственные установки, уже достаточно давно известен и представляет собой составную часть всякой интерпретации. Однако под деконструкцией уже нельзя понимать обычную интерпретационную деятельность, поскольку здесь все как раз и основано на особой логике палеонимии и «прививки». Разумеется, при любой интерпретации категории и понятия анализируемого текста подвергаются трансформации, однако в случае деконструкции эта, последняя, является совершенно исключительной. «Деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, а в переворачивании их концептуального порядка и в стремлении сделать его артикулированным» [15, 202]. Прививка в перспективе этой общей стратегии используется для реализации главной интенции теории и практики деконструкции — стремления перевернуть традиционные бинарные оппозиции всей западноевропейской культуры в целом, всей «белой мифологии», сделав основной упор на то, что всегда считалось в ней второстепенным. Однако этот переворот не должен заканчиваться на появлении другого бесспорного лидера оппозиции, что привело бы к созданию некоей новой мифологии. В идеале должен возникнуть некоторый неустойчивый баланс, живое равновесие, игра противоположностей в каждой из анализируемых оппозиций. Такая цель, если она будет достигнута, предполагает дистанцию от мифологии любого типа. В то же время эта цель деконструкции явно указывает на игровой характер данной исследовательской стратегии, а все серьезное, не-игровое остается под властью мифа. Письмо определяется как игра мира, а также как сцена, на которой эта игра разворачивается [3].

Действительно, переворачивание семантики несущих конструкций западноевропейской культуры не ограничивается созданием некоего мира антиподов, где все «наоборот» и любая бинарная оппозиция превращается в свою противоположность. Задача деконструкции состоит в том, чтобы нейтрализовать любую оппозицию, и поэтому переворачивание оказывается всего лишь средством нейтрализации, которое, кроме всего прочего, еще и «приручает» сознание европейца, делая его переход от привычных представлений к миру «недвойственности» не столь болезненным.

Следует заметить, что сам автор теории и практики деконструкции связывал определенные изменения в сознании европейца, в том числе и освобождение из-под незримой власти «белой мифологии», и принципиально новое отношение к мифу вообще, с внедрением и распространением своей исследовательской стратегии. Однако следует заметить, что желаемые Ж. Деррида изменения в сознании европейца происходят чаще всего совершенно независимо от деконструкции логоцентризма и «белой мифологии». Можно даже саму деконструкцию рассматривать как знак или, точнее, знамение современной эпохи, как интеллектуальное отражение тех перемен, которые во второй половине XX столетия произошли в общественной жизни и общественном сознании европейца. Теория деконструкции, ставившая перед собой цель постепенно выработать у европейца новое, более свободное отношение к мифу, на самом деле лишь теоретически оправдывала уже сложившееся в европейской цивилизации восприятие мифа под знаком игры.

Вопрос лишь в том, является ли это новое отношение к мифу более свободным.

1. *Боас Ф.* Методы этнологии // Антология исследований культуры. Т. 1 / ред. и сост. Л. Л. Мостова; пер. А. А. Борзунова и др. СПб., 1997.
2. *Боас Ф.* Эволюция или диффузия? // Там же.
3. *Гурко Е. Н.* Тексты деконструкции. Томск, 1999.
4. *Конт О.* Курс положительной философии : в 2 т. СПб., 1899. Т. 1.
5. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / пер. П. Арискина. М., 1994. С. 5.
6. *Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление / пер. А. Б. Островского. М., 1994. С. 125.
7. *Леви-Стросс К.* Структура мифов // *Вопр. философии.* 1970. № 7. С. 164.
8. *Лобутин К. Н., Просекова М. Н.* Англо-американская антропология: проблема метода // *Философия и общество.* 1997. № 5. С. 126–152.
9. *Мерло-Понти М.* От Мосса к Клоду Леви-Строссу // *Мерло-Понти М.* В защиту философии / пер. с фр. И. С. Вдовиной. М., 1996. С. 88.
10. *Тэйлор Э.* Первобытная культура / пер. Д. А. Коропчевского. М., 1989.
11. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследования магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. М., 1998.
12. *Boas F.* Anthropology and modern life. A new and rev. / ed. by F. Boas. N. Y., 1932.
13. *Boas F.* The mind of primitive man. N. Y., 1938.
14. *Derrida J.* La double séance // *Derrida J.* La Dissemination. P., 1972.
15. *Derrida J.* Signature evenement contexte // *Derrida J.* Marges de la philosophic. P., 1972. P. 202.
16. *Frazer J. G.* The golden bough; a study in magic and religion. 3rd ed. L., 1911–1915. Vol. 1–12.
17. *Malinowski B.* Magic, Science and Religion and others essays. N. Y., 1954. P. 87.

Рукопись поступила в редакцию 27 октября 2010 г.