
Е. С. КОТЛЯР

О «КУЛЬТУРНОМ ГЕРОЕ» АФРИКАНСКОЙ МИФОЛОГИИ

(К дискуссии по книге Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса»)

Опубликованная в 5-м номере журнала «Советская этнография» статья У. Б. Далгат, Н. В. Кидайш-Покровской и И. В. Пухова «В плену предвзятой схемы» посвящена критике работы Е. М. Мелетинского «Происхождение героического эпоса». Авторы статьи выступают против трактовки Е. М. Мелетинским проблемы взаимоотношения мифа и эпоса, против его концепции культурного героя, и в частности, тезиса о генетической связи между мифологическим образом культурного героя общиннородовой эпохи и образом эпического героя позднейшего времени. Однако, на наш взгляд, аргументация авторов статьи совершенно недостаточна.

Посмотрим, что именно в концепции Е. М. Мелетинского вызывает у авторов статьи наибольшие возражения. Прежде всего следующее положение: «Культурный герой древнее бога, он порождение первобытно-синкретической мифологии, более близкой поэтическому творчеству, чем религиозному». На словах авторы как будто соглашаются с этим тезисом: «Действительно,— читаем мы на стр. 101,— «культурный герой» древнее бога, так как само представление о боге, как мы это отмечали, не существовало ни на низшей, ни на средней ступенях варварства и появилось позднее». Однако вывод, который делают авторы буквально вслед за этим, настолько нелогичен, что вызывает недоумение: «Поэтому применительно к первобытной мифологии еще нельзя говорить о том, что она ближе к поэзии, чем к религии. Архаический миф — это такое синкретическое творчество, в котором смешаны и религия, и искусство, и даже в известной мере философия. Ведь, например, наскальное изображение скачущего зверя и для автора и для созерцателя — не только искусство, но и религия». Таким образом, по логике авторов, получается." да, культурный герой древнее бога, но он представляет собой религиозный образ. И дело здесь не только в словах и неудачных формулировках, хотя и эта игра словами сама по себе показательна. Как мы постараемся показать дальше, такого рода критикой авторы, собственно, и ограничиваются. Отвергая положения Е. М. Мелетинского, они не предлагают ничего позитивного. В данном же случае авторы, как будто признав на словах это положение, отрицают его по существу. Так, на стр. 98—101 читаем пространное доказательство в пользу того, что культурные герои почти ничем не отличаются от богов. Основные доводы, которыми оперируют при этом авторы, следующие: 1) между представлениями о культурном герое и тотемистическими представлениями — древней религии — существует генетическая связь; 2) образ культурного героя эволюционирует к образу божества. Эти свои положения авторы пытаются

поддержать цитатами из чужих работ. Естественно, было бы интереснее видеть, как авторы вскрывают ошибочность критикуемой ими концепции на каком-либо конкретном материале, но, конечно, и ссылки на работы специалистов могут быть вполне приемлемым методом критики — при условии объективности такого цитирования. Однако, к сожалению, авторам, как нам кажется, недостает этой объективности. Обратимся к статье.

В самом деле, рассуждают авторы, существует, — как об этом пишут С. А. Токарев, А. М. Золотарев, — генетическая связь «культурных героев» с древней религией — тотемизмом. Это положение безусловно правильное. Оно, кстати говоря, признается и Е. М. Мелетинским. Действительно, зооморфный культурный герой является, по-видимому, одним из наиболее архаических типов культурного героя. Но из этого вовсе не следует (и этого не говорят и цитируемые авторами «советские исследователи, основывающиеся на материалистическом учении»), что образ культурного героя религиозен по самому своему происхождению. Тем не менее авторы делают именно такой вывод: «...первобытная мифология с ее центральным персонажем „культурным героем“ уходит своими корнями в древнюю религию общинно-родового строя» (стр. 101).

Однако анализ фактического материала, например, африканской мифологии¹ подтверждает правильность концепции Е. М. Мелетинского и ошибочность позиции авторов статьи. Что религиозного, например, в выступающих в роли типичного культурного героя в мифах яо, бени-марунгу и некоторых других банту — хамелеоне, слоне, муравьеде? Ровно ничего. Зооморфные образы этих культурных героев не пользуются культовым почитанием. И эти образы не становятся религиозными от того, что мы можем объяснить их зооморфный характер как генетически восходящий к некогда развитым у банту тотемистическим представлениям о звях-прародителях.

Далее авторы приводят мнение С. А. Токарева и А. М. Золотарева о том, что с развитием мифологических представлений культурные герои могут превращаться в богов и полубогов (на этот возможный путь эволюции культурного героя к богу указывает и Е. М. Мелетинский²). Но ведь и из этого положения еще не следует, что между культурным героем и божеством можно поставить знак равенства. Действительно, это один из возможных путей эволюции образа мифологического культурного героя. Но это ведь не обязательный и далеко не единственный путь развития этого образа.

В том, собственно, и заключается достоинство исследования Е. М. Мелетинского, что он сумел по-новому осветить уже не новую в этнографии проблему образа культурного героя — с точки зрения генезиса этого образа и его дальнейшего развития. Обычно культурный герой описывался этнографами как определенный вид божественного или полубожественного деятеля, наряду с различными духами, «хозяевами» и пр. Таким образом, авторы статьи сами оказываются в плену традиционных представлений. Однако, как показали исследования Е. М. Мелетинского, этот персонаж принадлежит не только истории религии, но и истории литературы. Е. М. Мелетинскому путем сравнительно-историче-

¹ См., например, A. Werner, *The Natives of British Central Africa*, London, 1908, стр. 73–74/ P. A. G. Adams, *Lindi und sein Hinterland*, Berlin, 1902, стр. 55; P. A. Janssens, *Het Ontstaan der Dingen in de Folklore der Bantu's*, «Anthropos», Bd. XXI, 1926, Heft. 3–4, стр. 555; J. Torgren, *Specimens of Bantu Folk-Lore from Northern Rhodesia*, London, 1921, стр. 64.

² Е. М. Мелетинский, *Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники*, М., 1963, стр. 31.

ского анализа обширного конкретного материала удалось показать, что культурный герой является не только одним из видов богов и полубогов, но представляет собой центральный персонаж первобытного фольклора. Этот тезис принимается авторами статьи. Правда, они не сочли необходимым отметить, что принадлежит он Е. М. Мелетинскому, а не кому-либо из других авторов, занимавшихся проблемой культурного героя. Однако признание культурного героя центральным персонажем первобытного фольклора влечет за собой постановку вопроса о его генетических связях с другими фольклорными образами, с чем авторы статьи уже не согласны. Таким образом, опять принимая очередной тезис на словах, авторы отрицают его по существу. Точно так же, формально признавая синкретизм первобытной мифологии, авторы в дальнейшем рассуждают так, как будто бы они не разделяют этого положения. Между тем, следуя «логике» авторов, можно, по-видимому, прийти и к тому, что африканский фольклор, например, является не искусством, а скорее религией, мотивируя это тем, что африканский фольклор весь пронизан мифологическими представлениями о культурных героях, грозных божествах и пр. Вряд ли авторы согласятся с таким выводом, но они же, собственно, к этому выводу и подводят.

Образ культурного героя сложен и, как признают и авторы статьи, дуалистичен по своей природе (стр. 98). Однако дуалистичность его природы не в том, что культурные герои — мифологические предки являются одновременно людьми и животными. Это не главное в характеристике образа. Кроме того, антропоморфизация образа культурного героя — не столь поздняя черта в развитии этого образа, как представляется авторам статьи, примером для которых служит «мифология восточных и средиземноморских цивилизаций и, в частности, мифология древних греков» (стр. 102). В мифах банту, например, у которых культ предков (как и у других народов Африки) получил необычайно широкое распространение, антропоморфный культурный герой встречается намного чаще, чем зооморфный, хотя даже наиболее далеко ушедшие вперед в своем социально-историческом развитии банту не достигли еще того уровня, на котором находились древние греки. Отметим, кстати, что понимание авторами статьи образа Прометея (стр. 105—108) расходится не только с мнением Е. М. Мелетинского, относящего Прометея к культурным героям, но и с традиционным, общеизвестным, вошедшим в учебники толкованием этого образа.

Непонятно также, почему авторы статьи так обрушиваются на «зооморфность» культурного героя. Как видно из статьи (стр. 96), авторы считают эту возможную черту характеристики культурного героя серьезным основанием для опровержения концепции Е. М. Мелетинского, что свидетельствует о крайне наивном понимании ими самой «зооморфности». Эту чисто внешнюю черту образа культурного героя нельзя воспринимать буквально, так как прообразом и зооморфного культурного героя является человеческая личность, люди, которые способны превращаться в животных и имеют поэтому двойственную природу. А само наименование животного является родовым названием. Этот вопрос, на наш взгляд, достаточно убедительно освещен в книге Е. М. Мелетинского³.

Действительная дуалистичность образа культурного героя, по нашему мнению, не в его внешнем оформлении, а в характере его деятельности. Дуализм этого образа в сложности его природы: в том, что он может выступать и как демиург (создает или добывает те или иные эле-

³ Е. М. Мелетинский, Указ. раб., стр. 26—27.

менты природы или культуры) и как типичный трикстер. Дуалистичностью как раз и объясняется то, что в дальнейшем этот образ может эволюционировать не только в области религиозной, но и в сфере поэтического творчества. Формулирование и обоснование этого положения автором книги «Происхождение героического эпоса»⁴ имеет чрезвычайно важное значение для исследования фольклора, его истории и развития.

Интересный пример в этом отношении представляет собой персонаж мифологии народов банту — Мвари. Мвари выступает как культурный герой, демиург, первопредок в мифах шона. Характерной чертой Мвари, отличающей его от других культурных героев-предков (как, например, Ункулункулу у зулу, Мукуру у гереро и др.), является то, что Мвари уже в значительной мере обожествляемый образ (настолько, что Г. Сикар, например, в своем исследовании «Нгома Лунгунду»⁵ проводит прямые параллели между Мвари и Ягве). Тем более знаменательно, что именно Мвари в ряде мифологических рассказов может выступать как типичный трикстер. Так, например, в одном из таких повествований Мвари обманом заставляет людей принести ему в жертву быка⁶. Характерно, что проделки Мвари поразительно напоминают плутовство и трюкачество героя широко распространенных у банту циклов сказок о животном-трикстере (зайце, черепахе и др.), а также получеловеке-полуживотном Ухлаканьяна у зулу.

Еще более определенно подобная дуалистичность образа культурного героя (демиург и трикстер) выражена в образе культурного героя мифологии народов Западного Судана — Пауке (Ананси).

Таким образом, африканский мифологический материал подтверждает высказанное Е. М. Мелетинским положение, что культурный герой, возникнув в лоне первобытного мифа, впоследствии может стать центром циклизации и таких эпических форм, как сказки о животных, бытового анекдота. Не в меньшей мере подтверждается африканским фактическим мифологическим материалом и тезис Е. М. Мелетинского о возможной героической разработке древнего мифологического образа культурного героя в рамках многожанрового эпического цикла⁷. Рассмотрим те возражения, которые возникают у авторов статьи в данном случае. Прежде всего они выступают против положения Е. М. Мелетинского о возможности сопоставления и генетической связи образов мифологического культурного героя и эпического героя в отношении коллективистского значения и героики этих образов. Е. М. Мелетинский пишет: «сказания о культурных героях и сам центральный образ имели сугубо коллективистское значение и в этом смысле в известной мере выполняли ту функцию, которая впоследствии стала спецификой героического эпоса, во всех случаях суммирующего народную судьбу... Однако героика главного персонажа сказаний о культурном герое была весьма архаична и проявлялась преимущественно в хитрости и колдовстве, элементы героической идеализации в сказаниях причудливо переплетались с комическими, а сама героическая борьба была обращена преимущественно против мифологизированных сил природы»⁸. Действительно, если обратимся к африканскому материалу, одним из очень древних типов культурного героя в мифологии Африки выступает герой, добывающий воду, огонь, семена полезных растений и другие элементы культуры у их «хо-

⁴ Е. М. Мелетинский, Указ. раб., стр. 32—38.

⁵ Н. von Sicard, Ngoma Lungundu, Eme afrikanische Bundeslade, Uppsala, 1952.

⁶ R. N. Hall, W. G. Neal, The ancient ruins of Rhodesia (Monomotopae impeditum), London, 1906, стр. 135—136 (по данным миссионера Рида).

⁷ Е. М. Мелетинский, Указ. раб., стр. 32.

⁸ Там же, стр. 93.

зьев» — хтонических существ, старух-прародительниц, мифических чудовищ, змей и пр. Герой, борющийся с этими «хозяевами» и побеждающий их, может быть и зооморфным, и антропоморфным, причем в африканском материале чаще последнее⁹.

Однако этот герой не может быть поставлен в один ряд с «хозяевами» и прочими образами, олицетворяющими мифологизированные силы природы. В отличие от них, культурного героя характеризует активность, а не пассивность. Культурный герой — персонаж совсем иного рода, поскольку в этом образе моделируется не природа, а племя, родоплеменной коллектив. Это является предпосылкой того, что именно культурный герой становится древнейшим эпическим персонажем. Е. М. Мелетинский в своей работе прослеживает многочисленные промежуточные стадии, которые проходит культурный герой, прежде чем стать собственно эпическим героем. Реконструкция Е. М. Мелетинским некоей архаической ступени догосударственного эпоса, непосредственно продолжающего традиции древних фольклорных образов, проясняет многие стороны проблемы формирования собственно героического эпоса.

Наряду с древними мифами о добывании воды и проч., в африканском фольклоре существуют и сравнительно более поздние мифологические рассказы и сказки (развивающиеся, несомненно, на почве этих древних мифов) о борьбе героев с живущими в воде чудовищами. В мифологических сказках и легендах на первом плане уже не борьба героев за воду — это культурное деяние отходит на второй план. Однако мотив связи чудовищ с водой еще сохраняется (чудовище живет в воде, а когда его убивают, то вода исчезает и пр.). Соответственно меняется* и характер самого героя — это уже не мифологический культурный герой. Этот тип героя скорее можно назвать архаическим эпическим героем, а самый жанр такого мифологического рассказа можно отнести к мифологическому эпосу, богатырской сказке. На первый план в рассматриваемом типе мифологического рассказа выдвигается добывание девушки-невесты (как в фольклоре кикуйю¹⁰, где герой убивает «водяное» чудовище, пожиравшее скот — приданое невесты героя, выпускает весь проглоченный чудовищем скот и женится на девушке); спасение племени-человечества (как в фольклоре судо¹¹, субийя¹², где герой убивает чудовище, проглотившее всех людей, скот, дома и пр., и освобождает своих соплеменников). Героическая борьба в этих мифологических рассказах (как и в более древних мифах о добывании воды) действительно обращена против «мифологизированных сил природы». Именно так можно охарактеризовать, в частности, чудовища Кходумодумо или Каммапа у судо, Сеедимве у субийя и др. По свидетельству А. Вернер, легенды о таких «проглатывающих» чудовищах в Африке очень многочисленны¹³. В связи с вышеизложенным, полемика авторов статьи по поводу того, что положение: героическая борьба культурного героя обращена преимущественно против мифологизированных сил природы (см. стр. 103 статьи) — само себя отрицает (так как, по их мнению, куль-

⁹ См. например, L. Frobenius, *Atlantis, Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas*, Bd. 12, Jena, 1928, стр. 136, 138; H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936, стр. 194 (по материалам Л. Фробениуса); E. Hugel, *La Poesie chez les primitifs ou Contes, fables, reoits et proverbes du Ruanda (Lac Kivu)*, Bruxelles, 1922, стр. 219—223.

¹⁰ W. S. Rouledge, *With a prehistoric people. The Akikuyu of British East Africa*, London, 1910, стр. 312—314.

¹¹ E. Casalis, *Les Bassoutos*, Paris, 1859, стр. 363.

¹² E. Jacottet, *Etudes sur les langues du Haut-Zambèze. 2-e partie: Textes Soubiya*, Paris, 1901, стр. 54.

¹³ См.: A. Werner, *Myths and Legends of the Bantu*, London, 1933, стр. 206—221.

турный герой сам является мифологизированной силой природы), представляется нам словесной казуистикой, не подкрепленной выводами, вытекающими из анализа какого-либо конкретного материала.

Традиционного героя богатырских сказок характеризуют чудесное рождение, чудесный рост, сверхчеловеческая сила, ум, ловкость, благодаря которым герой убивает чудовище и освобождает народ, его делают вождем. Таким образом, коллективистский характер деятельности героя очевиден. Конечно, как и указывает Е. М. Мелетинский¹⁴, герой таких сказаний — еще не эпический герой, и богатырская сказка — это также еще не героический эпос. Герой часто действует в одиночку, без участия рода. В указанных богатырских сказках банту соплеменники даже пытаются убить героя — из зависти или страха перед сверхъестественными его качествами. Кроме того, в таких сказаниях еще отсутствует настоящий эпический фон, изображение общенародных судеб. Подлинный героический эпос (с особым, присущим ему типом героя-богатыря, с народноэпической формой и специфическим характером взаимоотношений эпического героя и эпического коллектива) развивается позже, на более зрелой стадии исторического развития. Однако понимание этого не снижает той значительной роли, которую сыграл в формировании собственно героического эпоса эпос доклассового общества: сказания о культурном герое и богатырская сказка.

Вызывает сожаление также тот факт, что полемическое выступление авторов статьи опирается не столько на научную аргументацию, сколько на словесное жонглирование и обильное цитирование. Авторы не всегда к месту апеллируют к авторитетам советской и зарубежной этнографии, а также ссылаются на работы классиков марксизма-ленинизма. Так, приводимые авторами (по-видимому, с целью придать большую весомость своим утверждениям) цитаты из работ К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина едва ли свидетельствуют о правоте авторов статьи и ошибочности взглядов Е. М. Мелетинского. Так, например, совершенно вне какой-либо связи с критикой концепции Е. М. Мелетинского или даже самого метода его работы авторы на стр. 106 пишут: «В. И. Ленин в письме к Инессе Арманд так определил важность оценки всякого явления: необходимо выявить главную его сущность, затем — остатки и отражение в нем прошлого и, наконец, все явление рассмотреть в его историческом развитии, с точки зрения того, что оно дает для будущего». Курьез, но это положение не только не к месту в данном контексте, но и даже ...не принадлежит В. И. Ленину.

Кроме того, метод цитирования, применяемый авторами статьи, не всегда научно корректен. Нам представляется недопустимым приводить цитаты из работ, искажая при этом в целом положения цитируемых авторов. Я имею в виду следующее. На стр. 101, после цитирования работы С. А. Токарева и перед ссылками на Платона дважды цитируется и работа Е. Котляр. Причем берутся те положения моей статьи, которые в данном случае соответствуют линии критики У. Б. Далгат., Н. В. Кидайш-Покровской и И. В. Пухова, а именно о возможной эволюции образа культурного героя (на материале мифологии народов банту) от древнейшего типа зооморфного героя, связанного с тотемическими представлениями — через антропоморфные образы предков и демиургов к обожествленным царственным предкам и собственно богам (что, как уже указывалось, не противоречит положениям концепции Е. М. Мелетинского). Однако в цитируемой авторами статье развивалась та точка зрения, что образ культурного героя может эволюциони-

¹⁴ Е. М. Мелетинский. Указ. раб., стр. 92—94.

ровать не только в сфере религиозной, но и в сфере художественного творчества,— в архаическом мифологическом эпосе, а также в сказке о животных и анекдотической сказке. При этом указывалось, что африканский мифологический материал подтверждает правильность концепции Е. М. Мелетинского.

В заключение хотелось бы отметить неприемлемый, на наш взгляд, для научной полемики тон статьи, и в частности, необоснованные упреки Е. М. Мелетинскому в научной недобросовестности, тенденциозности и проч. Авторы статьи позволяют себе говорить о серьезном и интересном научном труде в выражениях, более подходящих для фельетона. Вот несколько цитат:

Отыскивание в Прометее черт первобытности понадобилось автору лишь для того, чтобы соотнести этот образ с персонажами архаических мифов.» (стр. 106);

«Все это лишь домислил Мелетинский без знания оригинала, в поисках установления пресловутого сходства.»; (стр. 107);

«Погоня за рудиментами, тенденция излишней архаизаций эпоса приводит автора и к искаженному толкованию некоторых нартских образов и связанных с ними сюжетов» (стр. 107);

«Автор, односторонне увлекаясь мифами..., вероятно, не случайно не замечает тот факт...» (стр. 109). и др. (разрядка всюду наша.— Е. К.). Примеры эти можно умножить.

Авторы статьи подвергают уничтожающей критике не только Е. М. Мелетинского, но и «рецензентов, положительно оценивающих книгу и целиком поддерживающих концепцию Е. М. Мелетинского»,— Б. Путилова, К. Чистова. Принятие кем-либо концепции Е. М. Мелетинского вызывает у авторов статьи «В плену предвзятой схемы» «удивление» и «категорическое возражение» (стр. 112). Наконец, мы узнаем, что «рецензенты вслед за Е. М. Мелетинским возводят героя эпоса к культурному герою мифа на основании того, что также ошибочно считают „цивилизующие функции" главным признаком эпического образа» (стр. 112 — разрядка наша.— Е. К.). Таким образом, получается, что безошибочной является только позиция самих авторов статьи.

Все это нельзя отнести лишь за счет эмоциональности стиля статьи, вызванной тревогой авторов за судьбы мифа и эпоса. На самом деле за этим кроются более серьезные обвинения, предъявляемые Е. М. Мелетинскому,— в схематизме, формализме, антиисторизме и проч. Обратимся к статье:

«Мы видим,— заявляют авторы,— что произвольное толкование Мелетинским понятия „эпос" является следствием антиисторического характера методики его исследования» (стр. 104);

«Терминологическая путаница, допускаемая автором, не случайна.. Она является результатом его антиисторических представлений об эпосе, о героизме, о культуре, о национальных особенностях исторического и художественного развития эпических памятников вообще» (стр. 105);

«Подобные сравнения не только не историчны в своей основе, они убеждают в полной схематичности формального метода Е. М. Мелетинского, который ничего общего не имеет со сравнительно-историческим анализом, как его определяет автор на стр. 53 и др. ...» (стр. 106);

«В своем анализе автор идет не от конкретно-исторического рассмотрения источников к теоретическому обобщению, а наоборот, подводит предвзятую схему (о культурных героях и теорию о „стадиальной архаичности") к эпосу самых различных народов» (стр. 110);

«Настойчивые поиски первобытных истоков героического эпоса, его искусственная архаизация ведет Е. М. Мелетинского к игнорированию исторического развития народов, к примитивизации их культуры, их эпоса» (стр. 111).

И, наконец, заключающий статью вывод: «На самом же деле она (книга Е. М. Мелетинского.— *Е. К.*), на наш взгляд, не только не вносит новое, но и является шагом назад от завоеванных советским эпосоведением научных позиций» (стр. 112). В этом выводе достаточно четко выражена абсурдная, по нашему мнению, не раз повторявшаяся в статье мысль о противопоставлении советской науки и Е. М. Мелетинского. Это тоже очень серьезное обвинение. И это обвинение, как и все остальные, делается авторами неаргументированно. В самом деле, на стр. 99 авторы пишут: «Для большей наглядности того, что представляют собою «культурные герои», фигурирующие в книге Е. М. Мелетинского в качестве эпических персонажей так называемого «мифологического эпоса», посмотрим, как они квалифицируются в советской этнографической науке». И далее приводятся цитаты из работ В. Г. Богораза, С. А. Токарева, А. М. Золотарева и других советских ученых, которые в той или иной мере, в том или ином аспекте занимались вопросами мифологии и религии. При этом не принимается во внимание тот очевидный факт, что Е. М. Мелетинский (который, кстати, тоже советский ученый) специально занимался исследуемым вопросом и, следовательно, к его мнению стоит прислушаться, может быть, в первую очередь. Тем более, что положения Е. М. Мелетинского вполне подтверждаются фактическим материалом. Следует отметить, что Е. М. Мелетинский в своем исследовании не опирается непосредственно на материалы африканского фольклора. Тем знаменательнее, что его выводы подтверждаются и этим материалом— что может убедительнее свидетельствовать о правильности научных построений? По-видимому, и авторам статьи следовало бы проверить и подтвердить «правильность» их позиции и «ошибочность» концепции автора критикуемой ими книги тем или иным конкретным материалом.

В концепции Е. М. Мелетинского, на наш взгляд, нет смешения понятий о мифе и эпосе, а есть очевидная, увиденная исследователем (и в этом несомненная заслуга автора книги «Происхождение героического эпоса») генетическая связь как самих жанров, так и характерных для них героев.

SUMMARY

The article is devoted to the discussion on the book of E. M. Meletinsky «The origins of heroic epic tales» (cf. «Советская этнография», 1965, N 5). The author demonstrates that an analysis of the data on the African mythology confirms the concepts of E. M. Meletinsky and is in disagreement with positions of U. Dalgat, N. Kidaish-Pokrovskaya and I. Pukhov.

