

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ

К. В. Чистов

НАРОДНЫЕ
ТРАДИЦИИ
И ФОЛЬКЛОР

ОЧЕРКИ ТЕОРИИ



Ленинград
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Ленинградское отделение

В книге освещены проблемы, актуальные как для этнографии, так и для фольклористики: взаимоотношение этих наук, место фольклора в духовной культуре этноса, стабильность и вариативность как основные свойства традиции, фольклор и история и др. Теоретическая разработка отдельных проблем сопровождается материалами конкретных исследований.

Книга предназначена для этнографов, фольклористов, историков.

Рецензенты: И. С. Кон, Н. И. Толстой

Кирилл Васильевич Чистов

НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ И ФОЛЬКЛОР

Утверждено к печати

*Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР*

Редактор издательства И. П. Палкина

Художник Л. А. Яценко

Технический редактор Ф. А. Юлиш

Корректоры О. И. Буркова и Г. И. Суворова

ИБ № 21665

Сдано в набор 9.08.85. Подписано к печати 14. 2.86. М-24858. Формат 84×108^{1/32}. Бумага типографская № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 15,96. Усл. кр.-от. 16,11. Уч.-изд. л. 17,73. Тираж 2700. Тип. зак. № 734. Цена 2 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука». Ленинградское отделение.
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука».
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.

0508000000-536
Ч 042 (02)-86 -51-86-I

© Издательство «Наука», 1986 г.

В этой книге пойдет речь о некоторых проблемах этнографии и фольклористики. Мы вынуждены так формулировать свою задачу, так как в действительности проблем много и нельзя надеяться охватить их сколько-нибудь исчерпывающе, если только не ограничиваться уже вошедшими в отстоявшийся фонд этнографии и фольклористики. Впрочем, и целый ряд фундаментальных проблем, которые могут показаться «школьными», до сих пор вызывает споры (особенно в фольклористике). Сказанное вместе с тем не означает недооценки заметных успехов, которых добились этнографы и фольклористы в последние десятилетия в разработке общих основ этнографии и фольклористики. Обе науки интенсивно развиваются. Они в пути. Поэтому каждое новое теоретическое завоевание открывает все более далекие горизонты и возбуждает вопросы, которые раньше даже не возникали. Отсюда опять-таки не следует, что все проблемы, формулировавшиеся в XIX и первой половине XX в. и ставшие традиционными, давно решены и предстоит решать только новые. Скорее наоборот. Круг их постоянно ширится, но одновременно постоянно или по крайней мере время от времени неизбежно назревает необходимость новых решений. К их числу, например, относится понимание предмета или, точнее, предметной области этнографии и фольклористики или теоретическое и практическое взаимоотношение этих двух наук.

Всем, кто следил за развитием этнографии и фольклористики в последние десятилетия, памятно, как сравнительно недавно — в конце 50-х—начале 60-х годов — они переживали странную, казалось бы, ситуацию. «Вдруг» со всей ясностью сначала в фольклористике, потом в этнографии возник вопрос о предмете и той и другой науки. В связи с этим в состав предлагаемой книги включены краткие обзоры развития общей концепции этнографии и фольклористики 30-х—80-х годов нашего века.

Может возникнуть вопрос: почему предлагаются два отдельных обзора, если мы ратуем за дальнейшее сближение этих наук и признаем, что они переживали сходные процессы, обусловленные одними и теми же историческими причинами. Почему же их развитие обозревается в двух соседствующих, но отдельных очерках? Этот вопрос таит в себе более общий, который мы уже формулировали: как понимается или как следует понимать взаимоотношение фольклористики и этнографии? Кстати, этот последний вопрос принадлежит одновременно и к традиционным, и к остро актуальным. Он может быть поставлен как в историческом, так и в феноменологическом плане.

Исторический аспект может рассматриваться как историографический, т. е. при этом будет выясняться, как трактовалось взаимоотношение фольклористики и этнографии на разных этапах развития и той и другой науки, либо он может быть рассмотрен как собственно исторический, т. е. каково было соотношение всей системы народной культуры и фольклора на разных этапах развития человеческого общества. Последний вопрос связан с тем, что фольклор, как это будет показано в разделе «Фольклор и культура этноса», в процессе своего исторического развития приобретал или терял те или иные функции в общей структуре духовной культуры.

Историографический аспект взаимоотношения этнографии и фольклористики не может быть здесь рассмотрен с должной подробностью. Сошлемся лишь на то, что необходимые факты читатель может извлечь из имеющихся работ по истории этнографии и фольклористики. Они показывают, что это взаимоотношение под воздействием целого ряда факторов понималось по-разному в разных странах в разные периоды или разными школами этнографов и фольклористов.¹ Поэтому историографический обзор не

¹ Коккьяра Д. История фольклористики в Европе / Пер. с итальянского. М., 1960; Токарев С. А. 1) Истоки этнографической науки. М., 1978; 2) История зарубежной этнографии. М., 1978; Этнологические исследования за рубежом. М., 1973; Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979; Этнография за рубежом: Историографические очерки. М., 1979; Пути развития зарубежной этнологии. М., 1983; Пыпин А. Н. История русской этнографии. Спб., 1890—1892, т. 1—4; Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958—1963, т. 1—2; Этнография в странах социализма. М., 1975; Землянова Л. М. Современная американская фольклористика: Теоретические направле-

может привести к результату, который был бы желателен для обоснованного феноменологического решения проблемы. Вместо ответа на вопрос, «как понимать взаимоотношение этнографии и фольклористики», мы неизбежно получаем ответ: его понимали очень различно. Историческая традиция здесь столь противоречива, что она не может быть поучительной.

Дело, разумеется, не в том, что наши предшественники (или большинство из них) ошибались. Сам по себе обсуждаемый вопрос содержит изрядную долю условности (терминологическая традиция, накопленный опыт, общественная заинтересованность в развитии науки и т. п.). Единственное, что мы сможем извлечь из подобного обзора, — убежденность в органической родственности обеих наук, в их способности расширять и сужать поле своей деятельности, замещать друг друга в выполнении очень сходных познавательных функций. Характерно, что историографы — этнографы и фольклористы — обычно не могут обойтись друг без друга.

Феноменологическое рассмотрение проблемы может в таких условиях претендовать лишь на хронологически ограниченное решение вопроса. Такое ограничение мы и вводим. Мы не говорим здесь об этнографии и фольклористике в приложении к архаическим этапам развития человечества. Известно, что эти ранние этапы имеют неопределимое значение для изучения генезиса фольклора. Первостепенная роль этнографических знаний при этом не может подвергаться сомнению, она неоднократно с успехом демонстрировалась. Причину этого следует прежде всего искать в синкретичности архаической культуры. Все словесные тексты при этом и создавались, и функционировали на бытовом уровне. Мы еще вернемся к этому вопросу в разделе «Фольклор и культура этноса». Здесь же нам важно отметить, что все дальнейшее развитие фольклора, вплоть до позднефеодального периода, шло под сильным влиянием архаического наследия. Поэтому, обращаясь и к этому периоду, так же как ко всем остальным, фольклористы и этнографы сохраняют чувство локтя.

Фольклор, бытовавший в позднефеодальное время и записанный у большинства народов Европы в XVIII—XIX вв., не может быть понят без тщательного рассмотре-

ния и тенденции. М., 1975; *Аверкиева Ю. П.* История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1979, и др.

ния этнографического субстрата, лежащего в его основе. С другой стороны, сам фольклор был важнейшим компонентом традиционной культуры, интегрировавшим все сферы духовной культуры, и не только духовной, но и в известной мере — материальной и особенно соционормативной культуры огромного большинства этноса.

Преодолевая стадильные ограничения, мы могли бы в конце концов сказать, что фольклор — это совокупность устных словесных текстов (структур), функционирующих (или функционировавших) в быту какого-либо этноса или его какой-либо локальной, конфессиональной, профессиональной или иной первичной, контактной группы.²

Ситуация заметно меняется, когда мы обращаемся к современному урбанизированному обществу. Однако и к этим проблемам, так же как к проблемам архаического общества, мы, за весьма редкими исключениями, здесь обращаться не будем.

Историографический обзор неизбежно привел бы не только к признанию того, что отношения этнографии и фольклористики понимались очень различно, но и к более определенному выводу. В XX в. мы встречаемся преимущественно с тремя точками зрения на интересующий нас вопрос, которые были или суть авторитетны не только теоретически, но и оказали значительное воздействие на исследовательскую практику и на научно-организационные формы, сложившиеся в эти годы в разных странах, в том числе и в Советском Союзе. Предельно упрощая, две из упомянутых выше трех точек зрения можно было бы передать так: 1) фольклористика — наука филологическая (литературоведческая); 2) фольклористика — наука этнографическая. Время от времени произносятся словосочетания «филологическая фольклористика», «этнографическая фольклористика». Фольклористические подразделения в Советском Союзе существуют в составе либо учреждений филологических (литературоведческих), либо этнографических (исторических). Филологические журналы стремятся не публиковать исследования, в которых они видят «этнографическую фольклористику», этнографические журналы и сборники — «филологическую».

Третья точка зрения заключается в том, что фольклористика для своего окончательного самоопределения

² Контактная группа — группа, осуществляющая внутри себя прямую (контактную, от человека к человеку, face to face) коммуникацию.

должна будто бы проскочить между Сциллой филологии и Харибдой этнографии.

Между тем никто не может сказать, какие работы наших фольклористов или какие именно фольклористы принадлежат к одной из названных разновидностей фольклористики. Реальные различия современных направлений фольклористики в Советском Союзе (историко-генетическое, типологическое, историческое, семиотическое и др.) вовсе не связаны с этими двумя якобы существующими разновидностями.

Упоминаясь выше альтернатива (филологическая или этнографическая наука?), какую бы форму она ни принимала (в том числе и такую: ни филологическая, ни этнографическая!), на наш взгляд, не имеет достаточно убедительного теоретического обоснования. Фольклористика по самому характеру изучаемого ею предмета — наука одновременно и филологическая, и этнографическая. Эта существенная особенность фольклористики должна быть осознана до конца. Теоретическое обоснование такой точки зрения кажется нам естественным и элементарным.

Действительно, поскольку фольклор — это совокупность «словесных текстов»,³ фольклористика не может не принадлежать к филологическому циклу наук, предметом которых является словесная (речевая) деятельность людей (языкознание, литературоведение). В то же время фольклор — совокупность не случайного множества текстов, а текстов, вошедших в бытовую традицию. В отличие от литературы фольклор — традиционная бытовая словесность. Поэтому фольклористика органически входит в цикл этнографических наук, ядро предметной области которых составляет традиционно-бытовая культура — важнейший носитель этнической специфики этнических общностей.

Социальные и исторические особенности условий, в которых в прошлом развивалась культура значительной части этноса, вели к тому, что в его быту фольклорные тексты функционировали в естественной устной форме и передавались посредством прямой, контактной коммуникации. Таким образом, вербальность отличала фольклор от

³ В этом словосочетании можно усмотреть тавтологию, однако мы формулируем так, имея в виду возможность расширительного употребления термина «текст» (шире, чем текст на естественном языке, вербальный, словесный), практикующегося в современной теории информации, кибернетике, семиотике и т. д.

других форм традиционно-бытовой культуры; традиционность не только лексического фонда и правил порождения текстов, но и самого текста отличала фольклор от других форм речевой деятельности, а устность и контактный характер коммуникации — от литературных (или письменных) форм вербальной деятельности людей.

Таким образом, специфика фольклористического метода связана с природой фольклора, его местом среди других форм бытовой деятельности и других форм речевой деятельности. Она должна заключаться, и практически всегда и заключалась в органическом слиянии филологических и этнографических знаний.

Фольклорные жанры, даже жанры с развитыми эстетическими функциями, в подавляющем своем большинстве имели весьма определенную бытовую предназначенность. Именно эта бытовая предназначенность, т. е. теснейшая связь разнообразных бытовых, практических, внеэстетических функций с эстетическими — основной жанрообразующий фактор в фольклоре любого народа.

Фольклорный текст как объект исследования отличается от других словесных текстов (литературных) тем, что он возникает в быту, бытом обусловлен и функционирует в быту. Особенно отчетливо это видно на примере обрядового фольклора, отличающегося сверхсильными внетекстовыми связями.

Фольклор образовывал специфическую подсистему, выполнявшую весьма важную роль в системе традиционной народной культуры. В фольклорной форме интегрировалась, закреплялась и аккумулировалась традиционная информация, выработанная этносом или его локальной группой. Мы имеем в виду этническое самосознание, этнические установки, легенды о происхождении народа и его контактах с другими народами, историческую память, отливавшуюся в предания и легенды, передачу мифологической традиции и реализацию мифов и верований, осмысление обрядов и традиций материальной культуры, символизацию явлений материальной культуры, интеграцию стереотипов соционормативной культуры и т. д., и т. д. И, наконец, фольклор — это специфический «язык» традиционной культуры, отличающийся от других «языков» — орнамента, мелоса, знаковой и символической информации, передававшейся вещами — предметами материальной культуры, и т. п. Все это обусловило семантическую насыщенность фольклора, его роль интегратора,

мощного системообразующего фактора традиционной культуры. Именно поэтому ни один этнограф, изучающий тот или иной народ, не может обойтись без его фольклора. Более того, можно без преувеличения сказать, что фольклор с наибольшей интенсивностью выражает этнические функции культуры, которые особенно и специально интересуют этнографию.

Если язык уже сам по себе является не только средством коммуникации, обслуживающим этнос, и тем самым — одним из неперемных условий существования всякой этнической общности, то фольклор как вторичная языковая моделирующая система обладает этим же свойством в наиболее суггестивных формах. Не случайно именно фольклор был в центре внимания национально-романтических движений и именно в значительной мере с фольклорных штудий начала формироваться наука, которая впоследствии стала именоваться этнографией (рядом с Лафито Гердер, Макферсон, бр. Гримм и др.).

В традиционной культуре прошлого мы видим великое национальное наследие, которое нам необходимо знать и понимать. Когда речь идет о фольклоре, то следует помнить, что так же, как народное изобразительное искусство и народная музыка, значительная часть фольклорного наследия имеет эстетическую ценность. Она не может устареть и приобрести только исторический интерес, как лопоть, курная изба или соха. Она живет и будет жить (пока этнос остается этносом) вместе с лучшими завоеваниями профессионального искусства и художественной литературы, профессиональной музыки.

Мы еще будем говорить о современном понимании предмета и функций фольклористики. Сейчас же нам важно отметить, что она сложилась как относительно самостоятельная отрасль народоведения в период интенсивного формирования национального самосознания европейских народов. Важнейшими проблемами, которые консолидировали ее как науку, были национальная специфика мышления и художественного творчества, национальная традиция (выражение «духа нации»), соотношение этнического (национального) и интернационального, межэтнические связи, роль фольклора в национальной культуре в целом, национальные и глобальные закономерности формирования основных жанров, сюжетики, образной системы и т. д. фольклора, фольклор и наддиалектные формы.

Несмотря на то что проблема этнической специфики

фольклора постоянно разрабатывалась фольклористами, она остается чрезвычайно сложной. Да, собственно, и в прошлом она казалась простой только тогда, когда фольклорист либо ограничивался знанием фольклора только своего народа или был обуреваем националистическими преувеличениями. Если же отнестись к этой проблеме спокойно, объективно и во всеоружии знаний современной мировой фольклористики, то обнаруживается, что понимание ее не стало проще и теперь она представляется еще более сложной, чем она рисовалась зачинателям этой науки. Конкретное соотношение этнического и интернационального в отдельных произведениях далеко не всегда удастся достаточно выразительно расчленить. Единственный путь решения этой проблемы — изучение этнической специфики всей системы фольклора того или иного народа или группы народов в ее историческом развитии. Подобная проблема достойна специальной книги. Здесь мы будем ее касаться в связи с другими вопросами, которые станут предметом специального обсуждения.

Весьма сложна также проблема исторического (или, точнее, историко-генетического) объяснения повторяемости сходных явлений (сюжетов, мотивов, образов героев, поэтических приемов и даже — отдельных деталей и однородных словесных формул) в разных этнических средах. Это тоже «вечная» или по крайней мере «извечная» проблема фольклористики, методически интересная каждому этнографу, занимающемуся любым другим разделом этнографии. В предлагаемой читателю книге она будет рассматриваться в разделе «Легенда об „избавителях“ и проблема повторяемости фольклорных сюжетов» на одном из частных примеров, а также попутно в других разделах книги. Как видим, выделенный круг вопросов в их современном понимании является одновременно и типичной этнографической проблематикой.

О заинтересованности фольклористов в этнографическом понимании фольклорного материала мы уже говорили. Итак, две интересующие нас науки родственны, близки по своим задачам и заинтересованы в развитии каждой из них. Современная задача и той и другой состоит, на наш взгляд, в том, чтобы обмен теоретическими идеями между ними стал еще интенсивнее и систематичнее. Особенно фольклористика испытывает насущную потребность включения ее основных идей в общую теорию этнографии.

И, наконец, знаменательно развитие современной культурологии (теории культуры), не только обобщающее: достижения отдельных наук, но и создавшей свой понятийный аппарат и общую теорию культуры на достаточно абстрактном теоретическом уровне. Впереди — дальнейшее сближение теории культуры, этнографии и фольклористики.

Оставаясь историческими науками, этнография и фольклористика разрабатывают свою общую теорию с учетом современного развития теории культуры. Отсюда — основные проблемы настоящей книги: фольклор в системе культуры этноса, традиция и фольклор, фольклор и история.



В настоящем издании вниманию читателей предлагается серия очерков теоретического характера. Они связаны с предыдущими работами автора и сложились как обобщение тех выводов, которые возникали на основе конкретных разысканий в разных исторических слоях и жанрах русского фольклора (былины, сказки, причитания, предания и легенды, обряды и обрядовый фольклор, современные фольклорные процессы, литературно-фольклорные взаимоотношения и т. п.). При этом автор стремился сосредоточиться на тех проблемах, которые представляются особенно актуальными для дальнейшего сближения этнографии и фольклористики.

В первых четырех очерках, после краткого изложения современной теории этноса, разработанной в этнографии и, к сожалению, до сих пор мало знакомой фольклористам, обсуждаются следующие вопросы: место и функции фольклора в системе духовной культуры этноса, «вторичные» формы культуры и их роль в развитии современных этнических традиций и, наконец, некоторые проблемы славянской фольклористики в этническом аспекте. Эта первая часть книги завершается рассмотрением особенностей конкретного механизма осознания былин неотъемлемым компонентом этнической (национальной) культуры русских, и в частности роли в этом процессе выступлений исполнителей былин в Петербурге и других городах России во второй половине XIX в.

Вторая часть книги состоит из очерков, в которых обсуждается проблема традиции, ее природы и механизма

в свете общей теории культуры и в специальном приложении к современной фольклористике. При этом выделяются два основных свойства традиционной культуры — стабильность и вариативность. И, наконец, показывается тесная связь проблемы вариативности с общей теорией фольклорного текста (или его поэтики).

Третья часть книги названа «Фольклор и история». Проблема рассматривается на фоне этнокультурных взаимоотношений различных народов как проблема повторяемости сходных (подобных) фольклорных явлений в разных этнических средах. Для этого избраны две темы — критический обзор изучения легенды об «избавителях» в трудах крупнейшего русского фольклориста и литературоведа XIX в. А. Н. Веселовского и в трудах так называемой венской этнографической школы в послевоенные годы. Третья часть завершается этюдом «Легенда о Железняке», в котором на избранном примере показывается процесс сотворчества двух родственных этносов — русского и украинского.

Заключительная часть книги имеет одновременно и историографический, и итоговый характер: в двух параллельных очерках здесь обзревается развитие проблем общей теории фольклористики и этнографии в последние десятилетия, причем преимущественно связанных с вопросами, затронутыми в первых трех частях.

Таким образом, в каждой части теоретические очерки обобщающего характера сочетаются со специфическими разработками, имеющими более ясно обозначенную связь с конкретными проблемами фольклористики в ее отношении к этнографии.

Читатель, знакомый с предыдущими работами автора,⁴ знает его приверженность к конкретным разысканиям. Однако в ходе подобных разысканий постепенно накапливаются идеи более общего характера и появляется стремление высказать их не мимоходом и попутно, а специально. Осуществлением такого стремления и является настоящее издание. Как говорили древние: «Время разбрасывать камни и время собирать камни».

⁴ Сведения о публикациях до 1980 г. см.: Список основных работ по фольклористике и этнографии доктора исторических наук, проф. К. В. Чистова: (К 60 летию со дня рождения). — СЭ, 1980, № 1, с. 186—189. Список работ автора по теме «Народные традиции и фольклор» см.: наст. изд., с. 296—298.

ЭТНОС, ЭТНИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ
И ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Важнейшим теоретическим завоеванием современной советской этнографии несомненно является создание теории этноса.¹ Так как мы постоянно будем касаться ее в самых различных разделах книги, имеет смысл в начале главы коротко напомнить читателю ее основные очертания, имея в виду основную проблематику книги. Мы предполагаем при этом, что читатель, внимательно следящий за развитием этнографической теории, легко различит наши попытки коротко обобщить уже высказывавшееся и некоторые новые идеи, необходимые нам для дальнейшего изложения.

Несколько упрощая, можно было бы сказать, что «этнос» («этническая общность», «народ») — это исторически сложившаяся и устойчивая социальная общность, которая осознается людьми, причисляющими себя к ней по рождению, как общность внесоциальная.²

Известно, что подавляющее большинство существующих этнических общностей неоднородно в антропологическом отношении. Именно поэтому этнические категории, как правило, не совпадают с категориями антропологическими. Это свидетельствует о длительности истории этносов и о сложности их генезиса, который обычно представлял собой процесс внутренних и внешних перегруппировок этносов или их составных частей. Однако объективная сложность этногенетических процессов не мешает людям,

¹ Библиографию до 1977 г. см. в немецком издании монографии Ю. В. Бромлей (*Bromlej J. V. Ethnos und Ethnographie*. Berlin, 1977, S. 250—280). Наиболее современное изложение теории этноса и библиографию литературы последних лет см.: *Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса*. М., 1983.

² *Бромлей Ю. В.* 1) *Этнос и этнография*. М., 1973; 2) *Очерки теории этноса*. М., 1983.

причисляющим себя к отдельным этносам, считать, что им свойственна общность происхождения или по крайней мере сродство, что они «соплеменники», члены одной общности — народа. И все же этнос — не только категория человеческого сознания. Возникнув под влиянием объективных (экономических, социальных, политических и т. д.) причин, этнос существует столь же объективно, как и причины, его создающие. Субъективен (в том смысле, в каком субъективным может быть процесс выработки коллективного сознания) только способ осознания общности, т. е. осмысление экономических, социальных, политических, религиозных и т. д. связей как связей этнических, как связей по родству или по происхождению.

Подобная форма осознания социальных связей оказывается возможной прежде всего потому, что они обладают относительной устойчивостью и, с другой стороны, потому, что каждый вновь родившийся член этноса застаёт их уже существующими, как бы наследует их от родителей, по рождению оказывается принадлежащим к тому или иному народу (этносу). Более того, как бы ни был сложен или неоднороден тот или иной этнос по происхождению, однажды сформировавшись, он выделяет себя тем самым из окружающей среды, и если не становится просто эндогамным, то по крайней мере приобретает тенденцию к эндогамности и тем самым — к действительной относительной антропологической однородности (пусть и не первичной!).

Совершенно аналогично этому и в культурно-бытовой сфере (как бы она ни осложнялась генетически или имущественной и социальной дифференциацией) формирующийся или уже сформировавшийся этнос стремится к выработке относительной однородности, к обобщению локальных форм культуры или по крайней мере к осознанию различий, характерных для отдельных компонентов этноса как системы, как не существенных в этническом смысле, допустимых в рамках этнического единства.

Существование этнической общности и ее историческое развитие предполагает наличие (и соответственно — историческое развитие) внутритнических связей, объединяющих людей, причисляющих себя к ней. Известно, что эти связи могут выражаться в осознании общности происхождения и исторической судьбы, общности языка и связанных с языком форм мышления, обрядах и обычаях, традиционных формах материальной и духовной культуры (и смене их), традиционных формах социальной органи-

зации (и смене их) и т. д., иначе говоря, в относительно устойчивых формах социального поведения и социальной психологии.

Очень важно, что этнические связи в классовом обществе не развиваются самостоятельно. Они — производное (или один из аспектов) связей экономических, социальных, политических, культурно-бытовых и поэтому, как правило, имеют социальные (классовые, сословные и т. д.) варианты. С другой стороны, этнические связи и этническое самосознание, коль скоро они возникают и существуют, имеют свои внутренние закономерности и типичные формы и оказывают в свою очередь влияние на другие формы социальных, экономических, политических и других связей.

И наконец, этническое сознание является одной из форм социального сознания наряду с классовым (сословным), государственным, локально-географическим, конфессиональным, расовым, профессиональным и т. д. и с ними не только сосуществует, но и непрерывно взаимодействует, возникает из них или в них переходит (трансформируется), в отдельные периоды истории того или иного народа (этноса) может совпадать с ними или им противопоставляться. Так, например, можно было одновременно быть и одновременно осознавать себя рыбаком, государственным крестьянином, батраком, помором, жителем Зимнего берега Белого моря, северянином, русским, подданным Российской империи, европейцем, православным (или старообрядцем) и т. д. Таким образом, наряду с общностями, которые можно охарактеризовать просто как этнические, сосуществуют с ними и подчас не менее важную роль играют общности этнолингвистические, этносоциальные, этнорелигиозные, этнокультурные, локально-этнические и т. д. Они соотносятся как пересекающиеся окружности, границы которых не совпадают ни друг с другом, ни с социальными границами.

Этнические общности формируются под влиянием определенных социальных причин на определенной территории и охватывают все или (если этническая общность находится в процессе формирования или дробления) часть социальных слоев или локальных групп, составляющих в своей совокупности социальный организм (племя, союз племен, государство или один из народов, входящих в состав государства). Следовательно, этнос осознается как общность не только внесоциальная (биологи-

ческая), но и одновременно как надсоциальная (суперсоциальная). Кроме того, и это очень важно для правильного подхода к проблемам, которые мы будем далее рассматривать, этнос осознается как общность культурно-бытовая, причем тоже надсоциальная, охватывающая будто бы все слои социального организма — «образ жизни», свойственный этносу, проявляющийся в различных социальных (сословных), возрастных, профессиональных и т. д. вариантах. Таким образом, какова бы ни была степень социальной и культурно-бытовой дифференциации того или иного общества, этническая общность внешне выступает как группа людей, действующих на определенной территории, осваивающих или эксплуатирующих определенную природную среду («биофор»), коллективно противостоящая ей. Однако остановиться на этом при определении «этноса» или отрицать объективность всех других его показателей — значит по существу отрицать социальную и историко-культурную природу этноса (см. статьи Л. Н. Гумилева).

В процессе освоения «биофора» этнос создает, как говорил А. М. Горький, «вторую природу» — свою культуру в широком смысле этого слова, т. е. традиционные, но вместе с тем исторически меняющиеся способы добывания средств существования, традиционную материальную и духовную культуру, определенные социальные отношения и систему социальных коммуникаций.

Относительное единство и относительная устойчивость этноса может выражаться в многочисленных и многообразных по своему характеру и форме языковых, антропологических, психологических и культурно-бытовых особенностях, т. е. так называемых «этнических признаках», отличающих данный этнос в тот или иной исторический период от других этносов, и прежде всего от тех, с которыми он непосредственно контактирует.

Проблема характера и значения этнических признаков (по другой терминологии — «этнических определителей») в советской этнографической литературе разработана достаточно подробно. Очень важно различать два аспекта.

С одной стороны, для того чтобы этнос существовал как целое, необходима относительная устойчивость социального организма (по терминологии Ю. В. Бромлея — «эсо», т. е. этносоциального организма), в рамках которого он существует, хотя бы относительная общность территории, общий язык (который вместе с тем может распасться на близкие или родственные диалекты) и хотя бы

минимальный набор примерно общих черт психологического склада и культуры. Насильственно отнятая или исторически разреженная территория, распавшийся социальный организм, ослабление связей между диалектами и т. д. могут на какое-то время не препятствовать существованию этноса и даже наоборот — обострять этническое самосознание. Однако и в этом случае предполагается наличие перечисленных выше минимальных условий в относительно недавнем прошлом.

С другой стороны, этносы могут отличаться друг от друга не только целым комплексом устойчивых и взаимосвязанных признаков, образующих определенную структуру, но и одним каким-либо минимальным признаком. Хорошо известно, что процесс национальной консолидации, характерный для позднефеодального, капиталистического и социалистического периодов и происходивший или происходящий во всех районах земного шара, вместе с тем парадоксальным образом сочетался (и сочетается) со значительной активизацией межнациональных экономических и культурных связей и, что особенно важно, с постепенным переходом от локальной замкнутости, характерной для натурального хозяйства докапиталистического периода, к развитым торговым связям, широкому обмену и взаимопроникновению информации и к современному широкому потреблению продуктов индустриального производства и, как следствие, — с уменьшением количества обязательных этнодифференцирующих признаков, нивелировкой ряда отличий материальной и духовной культуры, еще недавно столь ярко отличавших этносы (ср., например, унификацию одежды и жилища в пределах широких регионов, падение значения религиозных отличий, выравнивание современных форм профессиональной литературы, искусства, науки и т. д.).

Такой же процесс переживают и все формы духовной культуры, включая фольклор. Если и в прошлом сочетание общего и особенного, интернационального (или межэтнического) и специфически этнического было весьма сложным, то с приближением к нашему времени картина еще более усложняется. Межэтнический обмен становится предельно интенсивным. Ему способствует развитие двуязычия, грамотности, системы просвещения и информации (включая надконтактные формы — радио, телевидение, кино и т. п.). Поэтому специфическая фольклористическая проблема функционирования фольклора как компонента

культуры этноса может решаться только в широких историко-культурных и этнических масштабах.

Разнообразие современных этнических ситуаций таково, что даже самое поверхностное их обозрение приводит к выводу, что любой из признаков, который обычно называется (общность происхождения, язык, территория, экономические связи, культурный уклад, религия и т. д.), не должен абсолютизироваться. Каждый из них может в определенной ситуации оказаться и самым важным, и второстепенным, и даже вовсе не играть никакой роли. Например, пакистанцы объединены общностью религии, но территория их была разорвана; сербы, хорваты, боснийцы, черногорцы говорят на одном языке, но в прошлом были разъединены на четыре народа религией (православие, католичество, ислам) и территориальным разобщением; поволжские татары, мишари, ногайцы и различные группы сибирских татар, объединенные общностью происхождения, языка и религии, были разъединены территориально и теряли представление о своей общности и т. д. Отсюда, однако, вовсе не следует еще, что ни один из этих признаков не играет существенной роли и проблема внутренних связей и единства этноса есть проблема преимущественно психологическая (В. И. Козлов) или только антропогеографическая (Л. Н. Гумилев). В зависимости от конкретной этнической (политической, культурной, социальной и т. д.) ситуации каждый из этих признаков может самостоятельно, либо в сочетании с другим признаком, или в составе целого комплекса признаков играть этнодифференцирующую роль, подобно тому как любой звук, а не только специальные звуки могут в системе какого-то определенного языка стать фонемой, т. е. смысловодифференцирующим звуком.

Это обстоятельство создает значительные трудности, когда исследователь стремится выделить среди многих черт культуры народа такие, которые могли бы считаться этническими. Некоторые из них оказываются как бы недостаточно устойчивыми, другие как бы недостаточно этническими, так как имеют явный экономический или социальный смысл или происхождение, либо находятся в прямой зависимости не столько от этнических традиций народа, сколько от уровня его социально-экономического развития, либо границы их распространения не совпадают с границами одной этнической общности или даже группы родственных этнических общностей.

Важно подчеркнуть, что в конечном счете нет таких этнических признаков, которые были бы порождены чисто этническими причинами или имели бы только этнический характер. Все они порождены социально-экономическими, географическими или другими историческими причинами и только приобретают те или иные формы и этническое значение под воздействием этнических, региональных или иных традиций и в определенной ситуации.

Таким образом, на вопрос, какие же собственно особенности культуры (в том числе и духовной) могут и должны считаться этническими, мы отвечаем следующим образом: те, которыми этносы при данной конкретной ситуации объективно внутренне объединяются или отличаются от других этносов или которые субъективно осознаются как отличающиеся.

При этом надо иметь в виду, что этническое сознание и этнический аспект социального бытия могут приобретать вполне самостоятельное значение только на уровне теоретического осознания национальных различий, хотя, разумеется, и в этом смысле национальные (в том числе превращающиеся в националистические) теории есть сублимация явлений и факторов классовых, социальных, политических и т. п.

Этносы могут объективно различаться по тем или иным признакам, но этим признакам (комплексу признаков) по тем или иным причинам субъективно может приписываться или не приписываться этнодифференцирующая роль. Так, например, объективное представление об этническом облике любого народа в прошлом невозможно без учета его религиозной принадлежности и степени воздействия религии на его быт (семейные отношения, отношения между полами, формы брака и свадебной обрядности, пищевые запреты и т. д. и т. п.). Между тем представители двух народов, исповедовавших одну религию (например, латыши и немцы, литовцы и поляки и т. д.), могли не различать себя по этому признаку (или, точнее, по этой группе признаков). Отсюда следует, что этнический (этнокультурный) облик народа на определенной ступени исторического развития может находиться в сложных соотношениях с состоянием этнического сознания этого народа.

Этнический (этнокультурный) облик народа — это его индивидуальность, неповторимое сочетание форм его культуры (каждая из которых может иметь свой ареал быто-

вания, не совпадающий с границами расселения этноса) в определенный период его развития.³

В нем объективно отражается уровень его социально-экономического развития, степень этнической консолидации и культурно-бытовой дифференциации социальных слоев, из которых он образуется, характер его хозяйственной деятельности, взаимоотношение с родственными и соседними народами и т. д.

В противоположность этому этническое сознание — категория социально-психологическая; оно отражает состояние и формы осознания общности этноса, его взаимоотношений с другими этносами, способы самовыделения этноса. Этническое сознание зависит не только от длительных по времени действия социальных и экономических причин, но и от причин более непосредственных, совокупность которых формирует определенную этнополитическую ситуацию (с каким или какими этносами находится интересующий нас этнос в экономических, социальных, политических, культурных, религиозных и других взаимоотношениях и связях, принимают ли эти связи характер сближения или отталкивания и т. д.). Очень важно при этом, идет ли речь об обостренном, напряженном или ненапряженном, вялом этническом сознании, об этническом сознании стихийном или приобретающем теоретический и организуемый (политический) характер. В связи с этим можно сказать, что фольклор в целом является одной из форм выражения этнического самосознания (может быть, даже точнее — самосознания этноса), причем механизм этого выражения может быть и довольно простым (этногенетические предания, предания о борьбе за национальную самостоятельность, рассказы об иноплеменниках и т. п.), и весьма сложным и опосредствованным.

³ В связи с этим нам представляется, что термин «этническая культура», который стал довольно широко употребляться в последние годы, таит в себе неразрешимое теоретическое противоречие. Этнически маркированные компоненты культуры не составляют самостоятельной системы. Следовательно, понятие «этническая культура» не может противопоставляться понятию «культура этноса», как часть не может противопоставляться целому. Если же «культуру этноса» понимать как сложную систему, представляющую собой этнически своеобразное сочетание общих и специфических элементов (или — теоретически — пусть даже только общих!), то термин «этническая культура» окажется ненужным.

Таким образом, следует различать этнические признаки как определенные, более или менее устойчивые черты культурного облика данного народа в данный исторический период и субъективно осознаваемые этнические различия.

Чрезвычайно существенно, что духовная культура каждого народа есть не только органическая составная часть его культуры как целого, его этнического облика, но и находится под сильнейшим и непосредственным воздействием того, что мы называем этническим сознанием. Так, например, те или иные обычаи или обряды могут совершаться по традиции, но могут приобретать и демонстративный характер, если их исполнение подчеркивает этническую принадлежность участников обряда, выделяет их из окружающей иноэтнической среды.⁴ Давно замечено, что иноэтническое окружение, особенно при наличии конфликтной ситуации, способствует консервации традиционных форм и духовной, и материальной культуры. Именно это обстоятельство делает так называемые «этнические острова» предметом, особенно увлекательным для этнографического исследования. Некоторым проблемам, вытекающим из такой постановки вопроса, мы посвящаем раздел «Этнические проблемы славянской фольклористики».

Таким образом, этническое сознание, особенно если оно напряжено, может стать частью духовной культуры народа и вместе с тем способствовать идеологизации других форм как материальной, так — и особенно — духовной культуры (язык, религия, обряды, этногонимические предания, эпос, исторические песни; на более поздней стадии — литература, искусство, национально-политические теории и движения и т. д.) и тем самым способствовать консервации или обновлению традиций, закреплению или размыванию тех или иных этнических признаков. Или иначе — этническое сознание является не только результатом, но и одним из факторов, воздействующих на этнические процессы (их направление, темп, содержание и т. д.), особенно в области духовной культуры. Вместе с тем граница между явлениями материальной и духовной культуры в этническом аспекте оказывается при таком понимании дела очень относи-

⁴ Ср., например, лозунг казаков-некрасовцев во время их пребывания на оз. Майда в Турции: «Не потуречиваться!».

тельной, так как всякое осознание элементов материальной культуры как этнодифференцирующих или просто как знаковых или символических может придать им идеологический характер, т. е. превратить их в явления духовной культуры.

Этнические признаки могут охватывать различные стороны культуры этноса. Вместе с тем они обладают разной степенью устойчивости и динамичности, они с разной степенью «жесткости» формируются (детерминируются) и эволюционируют в ходе исторического развития народа.

Вопрос этот требует специального и детального рассмотрения. Предварительно отметим, что по сравнению с большинством форм материальной культуры (одни из которых весьма жестко детерминированы развитием производительных сил, например сельскохозяйственные орудия, другие — относительно слабее, например пища, женские украшения и т. д.) формы духовной культуры, как правило, значительно «свободнее» в своем развитии, дают большой простор для выбора, возникновения параллельных и примерно равноценных в историко-культурном отношении форм. Этот выбор собственно и составляет основу этнических различий в области духовной культуры, когда речь идет о народах, стоящих на примерно одинаковом уровне развития. Разумеется, он осуществляется не отдельными представителями той или иной этнической среды, а складывается в результате коллективной деятельности ряда поколений. Так, например, свадебная обрядность у народов, живущих в примерно одинаковых географических условиях и находящихся на примерно одинаковой ступени общественно-экономического развития, может существенно различаться, по крайней мере заметно больше, чем свойственные этим народам формы материальной культуры. (Ср., например, сельскохозяйственные орудия и жилище казанских татар и окружающего русского населения и свадебный обряд у тех и других).

Традиционный выбор тех или иных примерно равноценных форм (или — шире — системы форм, связанной со спецификой исторического развития идеологии, эстетических вкусов, ценностной ориентации той или иной этнической общности и т. д.), собственно, и определяет возникновение, распространение или изживание этнических различий в области духовной культуры (в том числе

и в сфере фольклора), их относительную устойчивость и динамичность.

Этнические признаки, находящие свое выражение в явлениях духовной культуры (впрочем, так же, как и материальной культуры) любого народа, не могут быть ему изначально (т. е. генетически) и навеки присущи. Все они возникают в какой-то период исторической жизни этноса, развиваются вместе с ним и могут быть утрачены. Ни один этнический признак не может быть обязательным, и потеря его сама по себе не ведет к распаденню или трансформации этноса (денационализации), ибо, как мы уже говорили, и средоточием этнического сознания, и этнодифференцирующим может быть в равной степени любой другой действительный или даже иллюзорный признак.

С другой стороны, ни один этнический признак теоретически не может быть абсолютно уникальным по своей функции, форме и содержанию, т. е. непредставимым в системе культуры какого-нибудь другого этноса. Уникальными, по-видимому, могут быть только конкретные формы явлений, представляющие собой определенные сочетания признаков, и тем более этнические структуры целых культур. Этнический облик культуры народа формируется обычно из элементов, которые при сопоставлении их с равнофункциональными элементами культуры других народов оказываются либо глобально распространенными, либо присущими ряду народов на определенной ступени развития, либо этническими вариантами этих элементов и каких-то элементов, которые свойственны только конкретной группе народов, определенной историко-этнографической области или — реже — определенному народу. Поэтому этнические общности, расселенные в отдаленных друг от друга районах, как правило, резко отличаются, чем соседи или народы, живущие в более сходных условиях и находящиеся в длительном контакте друг с другом. Ср., например, степень и выразительность культурных различий, которые очень заметны при сопоставлении столь различных народов, как голландцы и китайцы или русские и арабы, и выявляются только в результате специального исследования, когда речь идет, например, о литовцах и латышах или коми и мордве, и т. д.

Итак, этнические признаки, этнические различия или — шире — этнический облик духовной культуры того

или иного народа в каждый период его истории формируется весьма сложным путем в ходе социально-экономического развития и в результате взаимодействия этносов, находящихся в культурном контакте.

Духовная культура — это практическое проявление коллективной идеологии этнической общности, система форм ее сознания и самосознания. Именно поэтому своеобразие этнических процессов в области духовной культуры определяется, помимо иных факторов, теснейшей связью большинства форм духовной культуры (и прежде всего фольклора) с языком. Очень важно подчеркнуть, что язык принадлежит к числу наиболее устойчивых этнических признаков, наименее жестко детерминированных социально-экономическими или политическими факторами. С другой стороны, несомненно и элементарно, что язык (и прежде всего его социальные функции и лексика и вслед за этим — фольклорные формы) отражает историю народа, характер и интенсивность его связей с соседями, степень его единства (ср. существование или отсутствие наддиалектного литературного языка, его взаимоотношение с диалектами), его социальную дифференциацию, степень его культурного развития, следовательно, этнический облик культуры в конкретный период развития того или иного этноса.

В прямой зависимости от того, какие именно особенности культуры оказываются в конкретной этнокультурной ситуации для представителей данного этноса особенно ценными и незаменимыми, находится способность данного этноса к усвоению «чужих» форм и культурных ценностей. Как правило, подобное условие (если только оно не связано с ассимиляцией каким-либо этносом этнической группы, способной изменить «естественное» течение процесса) осуществляется в тех случаях, когда та или иная среда исторически готова сама создать новые формы либо усвоить (переработать) уже готовые, существующие, созданные в сходной ситуации другим этносом. Способность к усвоению иноэтнических культурных достижений повышается в некоторых специфических ситуациях, например в условиях контакта генетически родственных народов и их культур или народов, находящихся на примерно одинаковой стадии исторического развития.

Взаимный обмен культурными достижениями в сфере духовной культуры по сравнению с материальной куль-

турой одновременно и облегчен, и затруднен. Облегчен — потому что создание или усвоение отдельных форм духовной культуры не связано столь непосредственно с уровнем развития производительных сил и способом производства; затруднен — так как при этом возникает необходимость преодоления так называемого «языкового барьера» и, при известных обстоятельствах, барьера психологического, связанного с культурной, социальной, политической ориентацией этноса в целом или каких-то его составных частей или слоев.

И, наконец, необходимо отметить, что отдельные формы духовной культуры по своей природе отличаются большей или меньшей проницаемостью (например, так называемые бытовые сказки, лирические песни и т. д.) или герметичностью (архаические формы героического эпоса, волшебные сказки, календарные обряды и т. д.).

Не подлежит сомнению, что этнические процессы оказывают влияние на определенные формы материальной культуры (поселения, жилище, одежда, пища и т. д.) или выражаются в них. Что же касается духовной культуры, то следует сказать, что она находится в постоянном взаимодействии со всем кругом факторов, которые на данном отрезке истории народа приобретают этнический характер или этническое значение. Так, например, примечательно, что если целый ряд явлений современной материальной культуры бытует в глобальном масштабе или по крайней мере в пределах весьма широких историко-этнографических регионов, то, несмотря на наличие весьма активного обмена в области духовной культуры, многие явления, приобретая интернациональный характер, одновременно не теряют способности сохранять национальную форму или воплощаться в более или менее выразительных вариантах. С наибольшей отчетливостью это наблюдается именно в формах духовной культуры, связанных с языком (фольклор, литература, театр, художественная кинематография, современная пресса, система народного образования и т. д.) или специфическими психологическими особенностями народа, например изобразительным искусством (особенно орнамент, хореография) и музыкой, и менее ощутимо в формах, которые пользуются языком, но не связаны с ним интимно (как с единственным возможным способом выражения), внутренне и поэтому легче допускают возможность перевода в другую языковую систему (ср., например, в этом смысле

поэзию и эстетическую теорию, исторический роман и научную историографию, художественную и «деловую» прозу и т. д.). Поэтому в сфере духовной культуры параллельно с современным процессом глобальной стандартизации и нивелировки и несмотря на повышение интенсивности межэтнических связей развивается процесс разветвления интернациональной культуры в ее национальных вариантах. Помимо прямого усвоения многих явлений и форм, постоянно имеет место создание параллельных (подобных, сходных и т. п.) и типологически близких форм.

Все это обуславливает значительные сложности не только для детализированного исследования, но и простого различия форм, воспринятых у иноэтнической среды без переработки, и национальных вариантов интернациональных форм (как возникших конвергентно, так и под иноэтническим влиянием).

Отмеченная выше тесная связь явлений духовной культуры с языком обуславливает еще одну очень важную особенность — возможность возникновения при определенной ситуации культурного двуязычия или даже трехязычия, т. е. параллельного использования двух (или более) языков в различных формах духовной культуры одного народа (так называемый билингвизм).

Культурное двуязычие этноса следует отличать от индивидуального двуязычия или двуязычия в какой-либо определенной профессиональной области (например, в прошлом — профессиональное двуязычие врачей). Оно означает ситуацию, при которой в развивающейся и единой системе духовной культуры народа определенные функциональные и структурные элементы обслуживаются разными (по крайней мере двумя) языками. Подобная ситуация как бы переносит межэтнические отношения внутрь культуры этноса, превращает их в структурные элементы этнического облика народа.

В традиционных этнографических описаниях народов СССР по вполне понятным причинам еще сравнительно недавно уделялось значительно больше внимания общим культурно-бытовым изменениям и их сопоставлению с традиционными формами культуры того или иного народа, чем рассмотрению их в этническом аспекте. Характерно, что в обширных томах серии «Народы мира», посвященных народам Советского Союза, описание отдельных народов сочеталось обычно с общими очерками

этнической истории в масштабе региона или группы народов (Сибирь, Кавказ, Средняя Азия, европейская часть СССР), причем этническим особенностям материальной культуры уделялось здесь значительно больше места, чем аналогичным явлениям в сфере духовной культуры. Что же касается этнических проблем духовной культуры, то дело обычно ограничивалось самыми общими соображениями, разрозненными заключениями или предварительными впечатлениями, которые мало помогают уяснению важнейших закономерностей. Систематическая же разработка этой проблемы по существу не велась.⁵

Возможно, что известную роль при этом сыграло весьма решительное заявление П. И. Кушнера в его заслуженно авторитетной книге «Этнические территории и этнические границы»: «Так же (как в области общественных отношений) неустойчиво и малоказательно для установления этнических различий большинство явлений духовной культуры». П. И. Кушнер возлагал при этом надежды на развитие этнографического картографирования. Одновременно он констатировал: «... этнографы накопили большой описательный материал о самих этих явлениях, но не уделяли особого внимания выяснению точных границ распространения».⁶

За последние годы ситуация существенно изменилась. Выполнена целая серия работ по картографированию духовной культуры, в том числе и по некоторым фольклорным элементам (обрядовый фольклор). Однако это только малая толика предстоящей работы. Опыт проведенного картографирования показал, что если и можно надеяться, что в некоторых случаях ареалы распространения отдельных явлений впишутся в границы этнических территорий, то значительно чаще они, несомненно, охватывают целые группы народов и границы их распространения и не совпадают с этническими границами (например, широкую область распространения колядования, охватывающую значительную часть славян, румын и балканских народов неславянского происхождения, область распространения нартского эпоса, «Кёроглы» — «Горуглы», области распространения сюжетов сказок, эпоса и т. д.). Вместе с тем вырисовывается определенная закономер-

⁵ Кушнер П. И. Этнические территории и этнические границы. М., 1951, с. 9. (ТИЭ, нов. сер.; Т. 15).

⁶ Там же.

ность: чем конкретнее берется форма картографируемого элемента, тем больше шансов выявить характерные этнические ареалы; и наоборот, чем она обобщеннее, тем чаще ареалы будут формироваться другими факторами — географическими, экономическими, социальными. Одним словом, как ни полезно этнографическое картографирование для прояснения вопросов этнической истории, оно не снимает проблему, которой мы касались, — соотношения динамики отдельных этнических признаков и этнического облика культуры народов в целом.

Значительно больше (по крайней мере в прошлом) для изучения этнических процессов в области духовной культуры сделано фольклористами (словесниками и музыковедами) и специалистами по народному искусству, чем этнографами других специализаций. Однако если можно констатировать, что в литературоведении в последнее десятилетие возрос интерес к межэтническим связям, влияниям и взаимоотношениям, вышло несколько книг и несколько десятков теоретических статей, то в фольклористике, несмотря на заметное оживление историко-сравнительных исследований, межэтнические связи изучаются все еще мало и не систематически.

Так же как в диалектологии (и как было до сравнительно недавнего времени в этнографии), изучение современной культурной (в том числе и этнической) ситуации приносится, как правило, в жертву историческим реконструкциям фольклорной традиции в ее «нормальном», классическом, «чистом» виде. Элементы иноэтнические (так же как и модернизирующие) экстраполируются, объявляются менее интересными, чем этнически «чистая» традиция, хотя никто еще не доказал, что таковая когда-либо существовала или хотя бы теоретически могла существовать. Примерно так же оцениваются и элементы явного влияния профессиональной литературы и музыки на современные фольклорные формы.

Впрочем, и в области изучения традиционного фольклора можно констатировать некоторое оживление интереса к этнической проблематике, наступившее после периода продолжительного спада. Разочарование в компаративистских методах, популярных в XIX в., или в методах старой, так называемой «финской» историко-географической школы привело в советской фольклористике (впрочем, так же как и в фольклористике большинства европейских стран) либо к замкнутым изучением фольк-

лора одного народа и игнорированию элементов интернациональных, региональных или просто заимствованных, либо к изучению глобальных сюжетов как сюжетов вне-национальных.

В самые последние годы появился целый ряд работ в смежных с этнографией науках — философии, лингвистике, социологии, которые содержат некоторые обобщения, важные для осмысления современных этнических процессов в области духовной культуры.

Особенно значительны успехи современной социолингвистики. Здесь можно говорить о возникновении современной теории функционального развития языка, диглоссии и билингвизма (т. е. различных видов двуязычия) и пачале более или менее широких работ по изучению современных этносоциально-языковых процессов. Эти работы чрезвычайно важны для уяснения общих закономерностей отражения этнических процессов в духовной культуре народов СССР.⁷

Что же касается работ этносоциологического плана, то они сравнительно недавно начались, но уже имеют значительные результаты. Можно надеяться, что в ближайшем будущем будет создана более или менее надежная база для изучения социального аспекта этнических процессов, в том числе и в интересующей нас сфере духовной культуры, в масштабах СССР.

Если этнические (национальные) взаимоотношения в области современных профессиональных форм культуры в некоторых своих аспектах изучаются (литература, искусство, процесс формирования национальных кадров и т. д.) и отчасти отражаются в текущей статистике, то значительно хуже обстоит дело в области изучения массовых (бытовых) форм сознания и особенно «потребления» духовной культуры, которые особенно важны в системе этнографического исследования современных этнических процессов.

Общественное разделение труда в области духовного производства и вычленение определенных форм духовной культуры из быта привело к возникновению специфического культурного дуализма, т. е. параллельного существования бытовых и профессиональных форм куль-

⁷ См. особенно: *Губогло М. И.* Современные этноязыковые процессы в СССР. М., 1984. Здесь же — важнейшая библиография вопроса.

туры (народные знания и наука, фольклор и литература, народное искусство и профессиональное искусство, верования и теология, бытовые обряды и церковь и т. д., и т. п.). При подобной ситуации, которая характерна в настоящее время для большинства народов мира, очень важной становится проблема функциональных взаимоотношений бытовых и профессиональных форм культуры. Именно они в конечном счете характеризуют структуру духовной культуры каждой этнической общности, ее социальный и этнический облик, роль ее во внутренней жизни этноса и в механике межэтнических связей и отношений, т. е. в процессах, которые мы называем этническими. И только на их фоне могут достаточно убедительно разрабатываться специфические проблемы функционирования фольклора в современности. К этим проблемам мы обращаемся в ряде разделов настоящей книги.

ФОЛЬКЛОР И КУЛЬТУРА ЭТНОСА

Всестороннее обсуждение проблемы, обозначенной в заглавии раздела, требовало бы уточнения представлений, которые вкладываются в термины «фольклор», «культура» и «этнос». Во «Введении» мы отчасти это предприняли. Поэтому мы ограничимся указанием на то, что термин «этнос» мы применяем в дальнейшем в понимании и истолковании, установившихся в последнее десятилетие в советской науке, термин «культура» — в соответствии с обычной практикой этнографии, не вдаваясь пока в теоретическое осмысление этого сложного явления даже в специально интересующих нас аспектах. Что же касается термина «фольклор», то необходимы некоторые разъяснения.

Не претендуя на определение, повторим, что «фольклором» мы будем называть совокупность словесных текстов, вошедших в устную бытовую традицию того или иного этноса или — уже — какой-либо локальной, профессиональной и т. п. общности. Одним словом, в соответствии с традицией, сложившейся в советской фольклористике, в термин «фольклор» мы будем вкладывать только такое содержание, оставляя в стороне обряды (или, вернее, невербальные компоненты обряда), народные знания, верования, изобразительное искусство и т. п., несмотря на то что в некоторых странах они тоже включаются в состав фольклора.

Хоть мы и будем говорить о словесных текстах, в дальнейшем подразумевается, что функционирование фольклора (т. е. произнесение текста и его восприятие) означает, с одной стороны, интегрирующую роль слова и с другой — полиэлементность текста, т. е. синкретическое сочетание слова как такового с интонацией (напевом), мимикой, жестом (танцем) и т. п.¹

Фольклор — явление неоднородное, и его состав, структура и функции исторически менялись. В процессе развития духовной культуры параллельно с фольклором возникали и развивались такие ее формы и виды, которые выполняли функции, изначально свойственные фольклору или влиявшие на состав и иерархическую структуру его функций. Поэтому роль, место и функции фольклора в культуре этноса обуславливались каждый раз историческим типом конкретной системы духовной культуры, в составе которой он возникал или продолжал существовать и функционировать.

Подчеркнем, что в настоящем разделе мы отнюдь не претендуем на общую периодизацию духовной культуры и тем более не характеризуем причины и факторов, обусловивших ее историческую динамику. Наша задача значительно уже — подчеркнуть некоторые типологические особенности структуры духовной культуры на крупных участках ее исторического развития для выявления роли и места фольклора в ее системе. Термин «стадия» в специфическом контексте данной главы означает определенный тип соотношения фольклорных и, условно говоря, «нефольклорных» форм и видов духовной культуры.

Для обществ архаического типа характерно нерасчлененное, синкретическое состояние духовной культуры. Фольклорные формы, в том числе и те, которым была свойственна эстетическая функция в ее архаических разновидностях (очень часто вторичная и не доминирующая), были теснейшим образом переплетены с разнохарактерными комплексами, в ходе исторического развития породившими самые различные ветви духовной культуры — обряды, верования, религию, мифы, исторические представления, науку, песни, нарративные жанры и т. д.²

¹ Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967.

² Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976; Ранние формы искусства. М., 1972.

Следовательно, для этой стадии фольклором можно считать все формы духовной культуры, связанные с языком, или, точнее, — все традиционные словесные тексты, образующие вторичные языковые моделирующие системы.

В последнем варианте определения фольклора в его архаическом состоянии мы имели в виду подчеркнуть вторичность фольклорных текстов по отношению к языку. Нефольклорная речевая деятельность порождает тексты, которые условно можно назвать «разовыми» и которые не образуют традиции как таковой. Функционирование же фольклора осуществляется путем трансмиссии не только средств и способов (= правил) организации (порождения) текстов, но и самих текстов. Вместе с тем граница между фольклорными и нефольклорными языковыми явлениями (или, соответственно, между функционированием фольклора и нефольклорной речевой деятельностью) уже на этой стадии представляет собой не глухую стену, а полосу перехода. Устойчивые словосочетания или фразеологические сращения (особенно если они употребляются в переносном значении или приобретают общую мотивировку),³ неизбежно возникающие в речевой деятельности любого этноса,⁴ играют роль стабилизаторов речевого поведения. Они могут с равным основанием рассматриваться в двух аспектах: а) как органические результаты речевой практики, накапливающиеся в языке; б) как элементарные фольклорные тексты (так называемые речевые жанры фольклора), которые функционируют в составе «разовых» текстов, не закрепляющихся в традиции. Характернейшие свойства подобных элементарных текстов (устойчивых словосочетаний, фразеологизмов, поговорок, пословиц и других речевых стереотипов) — реализация потенциальных значений в ходе непрерывного варьирования и наличие сильных внетекстовых связей (с контекстом высказывания, обрядом и т. п.).

Уже на архаической (синкретической) стадии развития духовной культуры возникают и функционируют весьма сложные по своему составу и структуре системы фольклорных текстов, обслуживающих самые различные потребности общества — коммуникативные, познаватель-

³ *Пермяков Г. Л.* От поговорки до сказки: (Заметки по общей теории клише). М., 1970.

⁴ Ср. стереотипы в любой другой сфере человеческой деятельности (= поведения, = активности). См. также: *Основы теории речевой деятельности*. М., 1974.

ные, социально-классификационные, семиотические, магические, религиозные, этнические, игровые и т. д. Развивая идею В. Я. Проппа,⁵ можно было бы сказать, что фольклор на архаической стадии играет интегрирующую роль не только в обрядовой сфере, но и во всей сфере духовной культуры (включая речевую деятельность) или, иначе, — роль стабилизатора различных форм деятельности при помощи словесных текстов (папомним при этом, что слово выступает в полиэлементном синкретическом комплексе).

Уже на самых ранних из доступных нашему изучению стадий развития фольклора можно обнаружить как закономерную повторяемость отдельных элементов или комплексов в различных этнических средах, так и локальную и этническую специфику. Что же при этом преобладает?

Фольклористика XIX—XX вв. не дает однозначного ответа на этот вопрос. Более того, история фольклористики — это история борьбы школ, одни из которых акцентируют интернациональную (меж- или суперэтническую) повторяемость, другие — этническую специфику. Однако эта традиционная альтернатива должна быть снята. Для различных уровней каждого фольклорного явления (общие закономерности мышления и психической деятельности, жанровые закономерности, структура сюжета, сюжетика, ее реализация в комплексе определенных мотивов, семантика сюжетов и мотивов, персонажи, реалии, текст и его стилистика и т. п.) характерны различные соотношения общего и особенного (специфического).⁶ Поэтому нельзя считать, что, например, общность сюжета (или даже основного набора мотивов, тоже представленных в схематическом, обобщенном виде) противоречит его этноспецифическому воплощению в реальных текстах. Современная фольклористика осознала это,

⁵ Пропп В. Я. Специфика фольклора. — В кн.: Труды юбилейной научной сессии Ленингр. гос. ун-та им. А. А. Жданова. Секция филол. наук. Л., 1946, с. 138—151.

⁶ В отличие от современной лингвистики, которая дифференцирует различные, но однопорядковые уровни, сочетающиеся в синхронной структуре речи (фонологический, лексический, морфологический, синтаксический и т. д.), в фольклористике зачастую смешиваются различные уровни и степени научной абстракции, связанные со сравнительным изучением словесных текстов, обладающих некоторыми общими свойствами (мотив, сюжет, жанр и т. п.).

но она по-прежнему нуждается в теоретически обоснованном различении аффиинитета⁷ (т. е. сближения по тем или иным и более или менее абстрактным признакам) и механизма варьирования конкретных текстов, функционирующих в границах той или иной социальной общности (локальная группа, этнос, группа родственных или контактирующих этносов, историко-этнографический регион).⁸ Границы и критерии подобных сопоставлений и определенность их уровня до сих пор все-таки остаются проблематичными. Между тем именно на основе подобных сопоставлений формируются как сюжетно-генетические и семантические предположения, так и предположения об общих закономерностях развития фольклора.

Итак, если изучение фольклора на архаической стадии его развития сопряжено с разнообразными трудностями методического характера (незначительное число достаточно достоверных текстов, проблематичность реконструкции «исходных» форм на основе записей XIX—XX вв., жанровая, идеологическая и иная синкретичность фольклорных форм и т. д.), то общее определение места и функции фольклора в системе культуры на ее архаической стадии сравнительно просто. Духовная культура архаического типа еще не знает нефольклорных форм, связанных с языком. Все вторичные языковые моделирующие системы, стабилизированные в традиции, фольклорны.

Однако надо иметь в виду, что монофольклорность архаической культуры, о которой мы говорим, не означает абсолютной стабильности и однородности фольклорных явлений в рамках каждого этноса (племени, группы родственных племен и т. п.). Так же как и языки (диалекты), они дифференцированы (или по крайней мере варьируют) не только по половозрастным группам, но и локально. С другой стороны, фольклорные традиции отдельных этносов, особенно контактирующих, могли еще не выработать достаточно ясных различительных особенностей; они, по-видимому, подобно локальным языкам и диалектам, образовывали некую архаическую непрерывность, многочисленные и перекрывающиеся друг друга зоны перехода, «вибрации» отдельных признаков и т. д.

⁷ *Ortutay G.* Principles of oral transmission in folk culture. — In: *Hungarian folklor: Essays.* Budapest, 1972, p. 132—173.

⁸ *Cistov K. V.* Variabilität als Problem der Theorie der Folklore: (Thesen). — *Lëtopsis, Bautzen, Reihe C,* 1976, N 19, S. 22—33.

В ходе развития культуры архаический период сменяется стадией культурного дуализма (или, по терминологии Ю. Кристевой, «постсинкретическим состоянием»),⁹ для которой характерна уже не архаическая гомогенная монофольклорность, а параллельное существование бытовых и, условно говоря, «внебытовых» форм духовной культуры, связанных с языком. Под «внебытовыми» формами мы понимаем формы, возникающие за пределами быта первичной контактной социальной группы (в том числе и так называемые «профессиональные» формы), или, наоборот, творимые ею, но «потребляемые» (функционирующие) за ее пределами. В этом смысле духовная культура развивается не обособленно, а по общим законам развития, охватывающим и материальную культуру, и сферу социальной организации общества. Так, на этой стадии параллельно с традиционными верованиями и обрядами и в борьбе с ними возникают церковь и теология, жрецы, позже — священники, параллельно с традиционно-народными знаниями — наука, с фольклором — литература, с общинной организацией и родственными связями — государство, с домашними промыслами — ремесла, которые изготавливают продукцию на продажу, наряду с традиционным народным искусством — профессиональное искусство и т. п. Очень важно, что производство (воспроизводство, исполнение, актуализация) и потребление (восприятие, функционирование) при этом как бы расщепляются на две самостоятельные сферы, вступающие в различные соотношения в разных слоях духовной культуры, материальной культуры и социальной организации. Ярчайший пример в этом смысле — фольклор и литература. Если в сфере фольклора исполнение и восприятие всегда одномоментны и осуществляются в рамках первичной формальной или неформальной социальной группы (семья, община, племя, соседи, родственники и т. п.) контактного характера, то писатель и читатель, общающиеся посредством письменно зафиксированного текста, могут быть отдалены друг от друга десятилетиями и сотнями километров.¹⁰

⁹ *Kristeva J.* Narration et transformation. — *Semiotica*, 1969, t. 1, s. 422—426.

¹⁰ *Тусов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации. — *Вопр. философии*, 1972, № 6, с. 108—118.

Культурный дуализм, т. е. параллельное существование фольклорных и нефольклорных (или бытовых и небытовых) форм, складывается постепенно и неравномерно в разных сферах жизни общества. В целом же его генезис связан с такими процессами, как социальная дифференциация, общественное разделение труда (и так называемое «отчуждение») и т. п., т. е. с формированием раннеклассового общества. Вместе с тем нарисованная в общих чертах картина сохраняется довольно устойчиво на протяжении всего периода феодализма, так что эту стадию соотношения фольклорных и нефольклорных форм духовной культуры можно было бы назвать, разумеется, со значительной долей условности, также «средневековой».

Мы не ставим перед собой задачи всесторонней характеристики этой стадии. Подчеркнем только, что для нее характерны даже на позднем этапе также незавершенность процесса секуляризации духовной культуры, элитарность «профессиональных» форм (иногда даже письменность на «чужом» языке или языке, далеком от бытовых и локальных диалектов), слабость их воздействия на быт нижних социальных слоев и т. д.

Фольклор на этой стадии, как уже говорилось, перестает быть единственной сферой, порождающей словесные тексты, которые составляют культурную традицию этноса. Рядом с фольклором постепенно формируются литература, профессиональный театр, профессиональное изобразительное искусство, профессиональное ремесло и т. д. Архаический синкретический комплекс на этой стадии все более дифференцируется. Мы имеем в виду не только выделение религии, науки, литературы и т. д. в масштабах культуры этноса. Внутри самого фольклорного слоя культуры продолжается процесс жанровой дифференциации и, с другой стороны, окончательно формируются системы жанров, известные фольклористике по поздним записям. Выделяются жанры с доминирующей эстетической функцией (эпические песни и сказания, сказка, любовная песня и т. п.) и жанры, в которых эстетическая функция по-прежнему вторична (заклинания и заговоры, большинство жанров, связанных с производственными и семейными обрядами, большинство жанров несказочной прозы, трудовые и колыбельные песни, духовные стихи и т. п.). Вторая группа жанров сохраняет свою синкретическую структуру, сильные вне-

текстовые связи и традиционное доминирование какой-либо практической функции (информационной, познавательной, магической, обрядовой и т. д.). В этой группе жанров эстетическое качество возникает, как правило, в связи со стремлением наилучшим образом осуществить ту или иную практическую функцию.

По-видимому, именно на этой стадии в процессе формирования относительно более крупных по своему масштабу этнических общностей — народностей феодального типа — фольклорная традиция переживает сходное укрупнение и обобщение. Архаическая непрерывность и пестрота сменяются различными сочетаниями укрупненных ареалов, фольклорное наследие которых будет позже оценено как важнейшее достояние национальной культуры. Однако эти ареалы в своем развитии не достигают внутреннего единства. Формирование их сопровождается все еще продолжающимся процессом углубляющейся локальной и региональной дифференциации, неизбежной во всех сферах традиционной культуры, функционирующей в обществе, основанном на хозяйстве натурального типа и относительно неразвитых формах обмена. Фольклорные «диалекты», известные в XIX—XX вв., формируются именно в это время, перерабатывая предшествующую традицию в относительно стабильные системы, которые оказывают на дальнейшую историческую жизнь фольклора сильнейшее влияние.

Таким образом, фольклор на этой стадии, во-первых, перестает быть единственной формой духовной культуры, связанной с языком, хотя количественно в масштабах этноса еще и продолжает преобладать, так как в быту народных масс он по-прежнему играет важнейшую роль; во-вторых, постепенно теряет целый ряд своих традиционных функций, точнее — передает их литературе, профессиональному театру, профессиональному искусству (музыка, танец и т. д.). Новые функции, порожденные развитием общества, удовлетворяются теперь новыми формами, существующими параллельно с фольклором.¹¹ В то же время в различных сферах деятельности даже

¹¹ Ср.: *Лихачев Д. С.* Возникновение русской литературы. М. Л., 1952, с. 32—231; *Тронский И. М.* История античной литературы. 3-е изд. Л., 1957; *Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Коговский Г. Г.* История Индии. 2-е изд. М., 1979; *Мелегинский Е. М.* Средневековый роман: Происхождение и классические формы. М., 1983.

верхних слоев общества на разных этапах этой стадии соотношение фольклорных и нефольклорных форм далеко не одинаково. Так, например, у большинства европейских народов на протяжении средних веков фольклором был пронизан быт не только крестьян, но и верхних слоев общества (дворянство, купечество). Следует также иметь в виду, что до изобретения книгопечатания количество рукописных копий любого литературного произведения было сравнительно незначительным. Однако и первые века типографского изготовления книг дали только небольшое (по современным масштабам) увеличение тиражей. Возможность массового распространения книг была практически реализована значительно позже, только с совершенствованием техники печати и, что еще важнее, с распространением массовой грамотности.

Кроме того, в нижних социальных слоях фольклор продолжает существовать как целостная система, выражающая определенный, исторически унаследованный тип мышления (уже не просто архаический, но со значительными пережитками архаики и в целом не отрывающийся от архаической традиции), определенную, традиционную эстетическую систему и т. д. Эта система претерпевает известную эволюцию, но вместе с тем устойчиво сохраняет свою целостность. Усваивая отдельные тексты, нефольклорные по своему происхождению, фольклорная среда перерабатывает их, решительно приспособляя к традиции (в идеологическом, стилистическом и других отношениях) и традиционным (устным) способам функционирования. Если в профессиональных формах культуры мы постоянно встречаемся с теми или иными разновидностями «фольклоризма»,¹² то шародный быт, как правило, знает только прямое (первичное) продолжение традиции. И, наконец, несмотря на формирование более укрупненных ареалов, локальная дифференциация продолжает существовать и в некоторых случаях даже развиваться, сопрягаясь с дифференциацией социальной (словной).

Третья стадия соотношения фольклорных и нефольклорных форм духовной культуры исторически связана с периодом формирования и развития современных наций и современного национального самосознания. Отдельные

¹² Подробнее см. ниже, в главе «Традиционные и вторичные формы и проблемы современной культуры» (с. 43—56).

этносы — европейские, американские, африканские, азиатские — вступают в эту стадию при весьма различных социально-политических, этнокультурных и этносоциальных условиях. Мы не можем здесь подробно характеризовать эти различия. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что реальное соотношение современных фольклорных и нефольклорных форм может развиваться на принципиально различных основах — в условиях капиталистического и социалистического общества. Некоторые общие или сходные процессы (ликвидация массовой неграмотности, развитие системы образования, прессы, радио и других технических средств массовой коммуникации) приобретают при этом разное идеологическое и социальное содержание. Следовательно, если не иметь в виду промежуточных или переходных ситуаций, соотношение фольклорных и нефольклорных форм на третьей стадии может развиваться в двух основных вариантах, обусловленных социально-политической структурой и тенденциями развития общества в целом. Сравнительное изучение этих двух вариантов развития — одна из актуальных задач современной фольклористики. В настоящей статье мы касаемся только типологических проблем соотношения фольклорных и нефольклорных форм в системе духовной культуры.

На этой исторической стадии (ее можно условно назвать стадией урбанизации или пост-дуальной стадией) социальный ареал функционирования фольклорных форм продолжает сужаться, постепенно, но решительно. Возникают общенациональные формы языка и художественной культуры. Фольклорное наследие более или менее активно используется при их создании, однако подлинная однородность (гомогенность) духовной культуры этноса развивается не в фольклорной сфере, а в сфере профессиональных форм литературного, музыкального, театрального и т. д. творчества, киноискусства и т. п., подобно тому как общенациональный язык развивается как письменный литературный язык.

Для этой стадии характерно не только дальнейшее ограничение поля действия фольклорных форм, но и нарастающее проникновение профессиональных форм в быт нации через школу, книгу, периодическую печать, кино, радио, телевидение, звуковоспроизводящие механизмы и т. д. Следует подчеркнуть, что при чрезвычайно широком распространении письменных форм в условиях мас-

совой грамотности получают развитие устные (точнее, аудиальные и аудиовизуальные) прямые и технические формы (каналы) нефольклорного характера — радио, телевидение, кино, проигрыватели, магнитофоны и т. д., которые используются, в частности, и для трансмиссии словесно-художественных текстов как литературного, так и фольклорного происхождения.

Таким образом, происходит смена коммуникативного механизма. Прямые и живые контакты (*face to face communication, direkte Kommunikation*), разумеется, продолжают существовать, однако роль технически опосредствованных контактов непрерывно нарастает. Образуется сеть над(супер)контактных связей, или связей опосредствованных, которая охватывает целые регионы земного шара. Характерно, что сила и размах горизонтальных связей (синхронная коммуникация между современниками) значительно увеличиваются, вертикальные же связи (межпоколенная трансмиссия культуры, традиция) во всех сферах культуры охватывают теперь уже большемасштабные социальные общности — современные этносы. При этом как вертикальные, так и горизонтальные связи первичных социальных групп (семья, родственники, соседи, производственный коллектив) явно перекрываются современной сетью опосредствованных надконтактных связей, играют все меньшую роль в процессе трансмиссии и аккумуляции культуры.

Было бы неверно считать, что фольклор при этом не играет никакой роли. При общем и все более решительном доминировании нефольклорных форм фольклорное наследие, как и другие формы традиционной культуры этноса, именно в этот период считается одним из наиболее ценных достояний национальной культуры. Это приводит к формированию фольклористики как науки. Именно в это время многие фольклорные произведения, имевшие ранее сравнительно ограниченное локальное бытование, приобретают общенациональное признание и общенациональное распространение, однако это не свидетельствует еще о процессах обобщения фольклорной традиции в общенациональных масштабах в рамках самой этой традиции.

К сожалению, этот вопрос недостаточно исследован. Этнографы, изучающие материальную культуру, хорошо знают, что ареалы распространения как отдельных элементов, так и целых комплексов не совпадают не только

с границами локальных (этнических и этнографических) групп, но и с этническими границами. Для явлений духовной культуры, связанных с языком, к числу которых принадлежит и фольклор, большое значение в этом смысле имеет языковой барьер. Однако его историко-фольклорный смысл и влияние на различные формы распространения фольклорных явлений выяснены еще далеко не достаточно (ср. различные соотношения в условиях контакта родственных и неродственных языков, традиционных союзов языков и новых контактов, так называемой лингвистической непрерывности и резкого перехода к другому языку, при развитом и неразвитом двуязычии, в городских и сельских условиях, при профессиональных и социальных различиях и т. д.). В целом же ясно, что, как и в сфере материальной культуры, локальные различия в фольклорной сфере все более и более размываются. Так же как литературный язык перекрывает, а затем вытесняет диалекты и играет все большую роль в процессе этнокультурной консолидации современной нации (этноса), так и в фольклорной сфере вырабатывается значительно большая, чем прежде, однородность репертуара в масштабах всего этноса. Однако эти процессы могут развиваться только до определенного предела.

Разумеется, в процессе формирования современных наций и народностей вырабатываются некоторые существенные общие черты национального фольклорного репертуара. Однако он по-прежнему заметно варьирует в рамках традиционных «диалектных» зон, нередко образуя специфические ареалы, не вписывающиеся в этнические границы или не покрывающие всю этническую территорию. Так, например, русские былины, воспринимающиеся как важнейшее национальное достояние, бытовали в обозримый период только в некоторых районах расселения русских. То же самое можно сказать об армянском эпосе «Давид Сасунский», о болгарских и сербских эпических песнях, о карельском эпосе и т. п. В то же время, например, фольклор украинских Карпат, обходя рядом черт, свойственных и другим областям Украины, образовал вместе с фольклором польских гуралей, восточных словаков, прикарпатских венгров и румын специфический карпатский фольклорный ареал. Нартский эпос был распространен у ряда народов Северного Кавказа и у абхазов, расселенных на восточном берегу Чер-

ного моря. Свадебные причитания были распространены у русских и у ряда финно-угорских народов Восточной Европы (карелы, эстонцы-сету, ижора, коми, мордва). Специфические формы святочного колядования и термин «коляда» были распространены у славян, народов Прибалтики, мордвы, румын, венгров.

Одним словом, фольклор даже в период национального развития, впрочем, так же, как и большинство явлений традиционной материальной культуры, не вырабатывает, как правило, внутреннего единства и однородности в масштабах и границах всего этноса; отдельные фольклорные явления и формы не распространены равномерно по всей этнической территории и во всех социальных слоях.

В конечном счете только нефольклорные способы трансмиссии могут придать отдельным фольклорным произведениям общенациональный масштаб функционирования, который приходит на смену весьма относительному вариационному единству, наблюдавшемуся в прошлом.

При этом фольклорные произведения не только теряют традиционные локальные различия и расширяют свой социальный ареал, но и перестают варьироваться и, наконец, что очень важно, приобретают нетрадиционный контекст (небытовой, необрядовый, сценический, профессионально-исполнительский, книжный, связанный с другими техническими средствами массовой коммуникации и т. д.) и тем самым — несвойственные им раньше значения, структуру и функции.

Различные жанры претерпевают различные изменения, но в целом можно говорить о потере традиционных внетекстовых связей и о преимущественном развитии эстетической и этнической функций за счет всех остальных. Включаясь в систему современной духовной культуры, в которой доминируют нефольклорные формы, фольклор приобретает вторичный характер («фольклоризм»). О нем пойдет речь в следующей главе.

Итак, на третьей стадии соотношения фольклорных и нефольклорных форм в системе духовной культуры у различных народов в разной мере продолжается бытование фольклора в традиционных формах, но в целом большинство фольклорных жанров постепенно изживается, затухает или функционирует как явления вторичного характера. Подобным вторичным формам придается подчас общенациональное значение, обобщенный или символиче-

ский смысл. Смена механизма трансмиссии приводит не только к сосуществованию фольклорных и нефольклорных форм, но и к их смешению, возникновению полufольклорных и полулитературных явлений и еще чаще — к функционированию гетерогенных коммуникативных цепочек (например, певец — запись на магнитофон — письменная фиксация — устное исполнение; сказочник — запись на магнитофон — публикация записи в книге — чтение вслух — устное рассказывание и т. д.). Все отмеченные выше процессы, как уже говорилось, приобретают специфические черты и особенности в различных социально-политических условиях (капиталистическое и социалистическое общество), в разных этносоциальных и этнокультурных ситуациях.

Высокая оценка фольклора, формирование фольклористики как науки, развитие различных форм фольклоризма — все это сопровождается вместе с тем парастающим выветриванием и нивелированием не только этнической специфики духовной культуры, но и самого фольклора. В странах, уже утративших свою фольклорную традицию, предпринимаются попытки возродить ее (регенерировать) в искусственных формах. Однако это не может остановить или повернуть вспять естественное течение историко-культурного процесса.

Прогресс всегда сопровождается потерями. Это неизбежно. Однако фольклористы, литераторы, музыканты, все деятели современной культуры должны заботиться о том, чтобы не потерять подлинные эстетические ценности — ничего из того, что может быть включено в сокровищницу современной национальной и мировой культуры. Это особенно актуально для тех народов, у которых еще жива фольклорная традиция либо она была жива в непосредственном и недавнем прошлом, отделенном от нас одним или двумя-тремя поколениями, и мы еще можем зафиксировать, сохранить и исследовать ее живые отголоски.

ТРАДИЦИОННЫЕ И ВТОРИЧНЫЕ ФОРМЫ И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

В 1971 г. экспедиционный отряд Института этнографии АН СССР высадился на Берегу Маклая в Новой Гвинее. В деревне Бонгу, в которой отряд пробыл несколько дней, этнографов поразили свайные жилые по-

стройки. Если бы за сто лет до этого в деревне Бонгу не побывал Н. Н. Миклухо-Маклай, который оставил ее подробное описание, этнографы, вероятно, решили бы, что перед ними образец архаической постройки, проявление традиции, которая уходит своими корнями в глубину веков. Однако во времена Н. Н. Миклухо-Маклая свайных построек здесь не было. Выяснилось, что распространение их — явление позднее. Не исключено, что они появились здесь под влиянием гигиенических рекомендаций колониальной администрации.¹ Мы не будем выяснять всех возможных причин появления свайных построек в деревне Бонгу. Нас интересует этот случай с его методической стороны. Предположим, что этнографы появились на берегу Маклая впервые, а жители Бонгу уже забыли о том, что когда-то они строили свои жилища иначе. Смог бы этнограф установить вторичность изучаемого явления?

Повторяемость сходного (подобного), тем более в какой-то хронологической последовательности, на первый взгляд всегда представляется проявлением устойчивой традиции. Фольклористам и этнографам особенно свойствен такой образ мысли, так как и фольклористика, и этнография — науки, изучающие генезис и типологию форм культуры, вошедших в традицию, устойчиво функционирующих в быту, т. е. ставших достоянием каких-то устойчивых социально-психологических общностей (всего этноса или каких-либо его локальных или социальных групп). Отдельный предмет материальной культуры (конкретный жилой дом, вот это полотенце и т. д.) либо эмпирическое проявление традиции духовной культуры (обряд, исполненный в такой-то деревне, в такой-то день, пропетая песня, рассказанная сказка и т. д.) интересует главным образом как материал для познания традиции и механизма ее функционирования.

Такая устремленность вполне обоснованна, однако она естественно приводит к определенным преувеличениям, переоценке силы и длительности традиции, заставляет выстраивать в последовательный ряд явления, генетическая связь между которыми проблематична. Особенно

¹ *Басилов В. П.* Через сто лет после Маклая. — СЭ, 1972, № 4, с. 143—144, 152; *Тумаркин Д. Д.* По островам Океании. — Там же, № 2, с. 121, 122. См. также: *Aufinger A.* Siedlungsform und Häuserbau an der Rai-Küste Neuguineas. — *Anthropos*, 1940—1941, vol. 35—36, fasc. 1—3, p. 109—130.

часто это можно наблюдать при анализе явлений относительно поздних, а тем более современных.

Задача настоящего раздела — не демонстрация подобных промахов, а предварительное изложение некоторых теоретических идей, связанных с возникновением и функционированием форм народной (бытовой) культуры и бытовых социальных институтов, которые мы обозначаем как «вторичные».

Различение, условно говоря, «первичных» форм (т. е. собственно традиционных, связанных с прямым продолжением, развитием или модификацией архаической традиции) и «вторичных» (т. е. находящихся в более сложных отношениях с традицией или вовсе с ней не связанных, но в чем-то сходных с «первичными») представляется особенно важным в свете актуальных дискуссий о роли архаических традиций в быту и культуре современных урбанизированных или урбанизирующихся народов.² Вместе с тем проблема «вторичных» форм свя-

² *Dorson R. M.* American folklore. Chicago, 1960; *Bausinger H.* Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgart, 1964; *Cocchiara G.* L'eterno selvaggio: Presenza e influsso del mondo primitivo nella cultura moderna. Milano, 1964; *Moser H.* 1) Vom Folklorismus in unserer Zeit. — Ztschr. für Volkskunde, 1962, Bd 58, S. 177—209; 2) Der Folklorismus als Forschungsproblem der Volkskunde. — In: Hessische Blätter für Volkskunde, 1964, Bd 55, S. 9—57; *Bausinger H.* 1) Zur Kritik der Folklorismuskritik. — In: Populus revisus. Tübingen, 1966, S. 61—75 (Volksleben; Bd 14). 2) Folklorismus in Europa: (Eine Umfrage). — Ztschr. für Volkskunde, 1968, Bd 65, S. 1—8; *Kłoskowska A.* Masová kultura: Kritika a obhajoba. Praha, 1967; *Пугаев Б. Н.* Фольклор и художественная самодеятельность. — В кн.: Фольклор и художественная самодеятельность. Л., 1968, с. 5—19; *Burszta J.* 1) Folklorismus in Polen. — Ztschr. für Volkskunde, 1969, Bd 55, H. 1, S. 9—20; 2) Kultura ludowa — folklorizm — kultura narodowa. — Kultura i społeczeństwo, 1969, t. 13, N 4, s. 69—90; Abschied von Volksleben. Tübingen, 1970; *Błaszcyk S.* Współczesne przeobrazenie sztuki ludowej. — Polska sztuka ludowa, 1970, N 24, s. 131—143; Folklor w życiu współczesnym: Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Naukowej w Poznaniu 1969 / Pod red. B. Linette. Poznań, 1970; *Voigt V.* Vom Neofolklorismus in der Kunst. — Acta ethnogr. Acad. sci. Hungaricae, 1970, t. 19, p. 401—423; *Bošković-Stulli M.* O folklorizmu. — Zbornik za narodni život i običaje, Zagreb, 1971, t. 45, s. 165—186. Из более ранних работ см.: *Marius A.* Le Neofolklorism. — In: Isidor Teirlinck Album. Louvain, 1931, p. 231—237; *Bausinger H.* Volkslied und Schlager. — Jahrbuch des österreichischen Volksliedwerkes, 1956, N 5, S. 59—76. Из работ последних лет см.: *Burszta J.* Kultura ludowa — kultura narodowa. Poznań, 1974; *Laaksonen P.* Folklorismi, sovellettu perinnettä. — In: Folklore tänään. Helsinki, 1974, s. 158—166; *Чистов К. В.* Проблема

зана не только с этнографией современности; она имеет более общий теоретический характер.

Повторное возникновение сходных явлений (типов) компаративистами в фольклористике и диффузионистами в этнографии отрицается вовсе, а их противниками допускается обычно для различных этнических сред, не входивших в непосредственные контакты. Как правило, оно считается маловероятным, если речь идет об одном народе даже на протяжении более или менее значительного исторического периода.

Для многих явлений, появившихся в народном быту сравнительно давно, как принадлежность к архаической традиции, так и «вторичное» самостоятельное и позднее возникновение оказывается в равной степени недоказуемым. Поэтому необходимо искать такие факты и такие ситуации, которые давали бы нам более или менее достоверный материал для создания общего теоретического представления о «вторичных» формах.

Убедительных примеров воспроизведения традиционных форм накоплено вполне достаточно, и они хорошо известны. Приведу только по одному примеру из русской этнографии и фольклористики. Так, например, несомненно длительное воспроизведение плана севернорусских жилищ — печь расположена справа от входа по диагонали от «красного» угла, устьем к лицевой стороне избы. Столь же несомненна последовательная зависимость текстов исторических песен, в которых изображается плач часового над гробом Ивана Грозного, Алексея Михайловича, Петра II, Екатерины II, Александра I. Если бы удалось собрать хоть некоторое количество столь же убедительных примеров «вторичных» форм, они доказали бы

«вторичных» форм в фольклористике и этнографии. — В кн.: Расы и народы. М., 1975, т. 5, с. 32—44; *Svehlák S. Folkloristika a folklorismus. — Slovenský národopis*, 1975, N 4, s. 602—609; *Гусев В. Е.* 1) Фольклоризм как фактор становления национальных культур славянских народов. — В кн.: Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977, с. 127—135; 2) Фольклор в системе современной культуры славянских народов. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов. Загреб—Люблина, сент. 1978 г. Докл. сов. делегации. М., 1978, с. 283—298; *Der Folklorismus einst und jetzt: Vorträge*, Kecskemét, 1978; *Щробах Х.* Към проблематиката на понятието фолклоризъм. — *Български фолклор*, 1982, кн. 4, с. 3—21; *Strobach H.* Folklore — Folklorpflege: Tendenzen, Probleme und Fragen. — *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, Berlin, 1983, T. 25, Neue Folge, Bd 10, S. 9—52.

их теоретическую допустимость и осмыслились бы как теоретическое предостережение.

С наибольшей убедительностью «вторичные» формы выявляются:

а) при возможности документировать процесс их возникновения и основные факторы, содействовавшие их формированию;

б) при изучении явлений, возникших на нашей памяти, т. е. в тех случаях, когда процесс их возникновения был доступен прямому наблюдению этнографов и фольклористов ныне действующих поколений.

Поделимся некоторыми фактами, которые мы продолжаем собирать и которые показывают, что в определенных общественных, культурных и социально-психологических ситуациях повторное возникновение морфологически или структурно сходных (подобных) явлений не только в различных, но и в одной и той же этнической среде возможно (хотя, разумеется, и не обязательно!) и теоретически должно всегда допускаться.

Для того чтобы проверить этот тезис (не на отдельных примерах, а на систематическом материале), несколько лет тому назад мне пришлось обратиться к изучению русских исторических документов XVII—XIX вв., связанных с преследованиями сторонников крестьянского социального утопизма.³

Изученный материал показал, что ошибочно и насильственно выстраивать их в последовательный исторический ряд, имевший одну литературную историю, подобно тому как это сделал А. Н. Веселовский на привлеченном им материале.⁴

Документальное выяснение генезиса какого-либо явления народной (бытовой) культуры — случай чрезвычайно редкий. Чаще приходится оперировать логическими

³ См.: *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967; *Чистов К.* Die sozialutopischen Bewegungen in Blickfeld der «Wiener Schule». — *Lëtopis*, Bautzen, 1968/69, N 11/12, S. 48—61.

⁴ *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды. — *ЖМНП*, 1875, т. IV, ч. CLXXVIII, с. 283—331; т. V, ч. CLXXIX, с. 48—130. Подробнее см. ниже, главу «Легенда об „избавителе“ и проблема повторяемости фольклорных сюжетов». Прерывистость развития социально-утопических легенд связана с тем, что их бытование вызывалось каждый раз новой волной социальных иллюзий, возникавших и затем изживавшихся.

предположениями. Поэтому в дальнейшем мы будем пользоваться примерами, хронологически относительно близкими, может быть, в ряде случаев нарочитыми в своей однозначности (и, с другой стороны, намеренно разнохарактерными), и соотносить их со сходными формами, безусловно связанными с архаической традицией.

Выделим условно четыре типа «вторичных» форм.

1. Формы квазиподобные, т. е. внешне сходные с традиционными, но возникшие без прямой связи с традицией. Приведем примеры.

а. Устные рассказы с сюжетом «муж на свадьбе своей жены», возникавшие в конце второй мировой войны и активно бытовавшие в первые послевоенные годы — в отношении со сходным традиционным международным эпическим и сказочным (АТ 974) сюжетом. Параллели к этому сюжету хорошо известны в фольклоре народов мира и в мировой литературе начиная с античного времени («Одиссея») и собирались неоднократно. Продолжающееся возникновение сходных сюжетов в форме меморатов или фабулатов, т. е. устных рассказов, вошедших в традицию, и отсутствие явных указаний на влияние эпической или сказочной традиции заставляет поставить вопрос: не формировался ли подобный сюжет заново каждый раз, когда складывалась соответствующая социально-психологическая ситуация (массовые долги отлучки мужей, слухи об их гибели, неожиданные возвращения)? Ставя этот вопрос, мы не подвергаем сомнению историко-типологическую методику, цель которой — изучить смену типов сюжетов, персонажей, стилистических комплексов и т. д., учитывая типологическую преемственность.⁵ Однозначный положительный ответ, вероятно, тоже был бы крайностью. Но несомненно, что популярный сюжет мог возникать заново с таким же успехом, как и питаться традицией в буквальном смысле этого слова. Он действительно возникал на наших глазах.

б. Современные поэты-певцы, сочиняющие словесный текст, мелодию и сами исполняющие их под гитару — в сравнении с архаическим типом песенного синкретизма. В различных странах современные поэты-певцы (Folk-singers, Protestsingers, непрофессиональные шансонье,

⁵ См. о ней: *Путилов Б. Н.* Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. М., 1974; см. также другие работы Б. Н. Путилова.

хуляры и т. п.) находятся в разных отношениях к традиции, прежде всего потому, что и сами традиции, и их современное состояние весьма различны. Что же касается современных русских поэтов-певцов, то можно определенно говорить о том, что их творчество вовсе не является продолжением арханческой фольклорной традиции — это новая синтетическая форма, только внешне (сочетание функций поэта, композитора и певца) напоминающая ее и возникшая на современной социально-психологической и культурно-исторической почве (стремление к повышенной коммуникативности, сохранение творческого потенциала в условиях развитой сети современных технических средств массовой коммуникации, возврат к импровизационности, находящий себе параллели в других сферах современного молодежного быта — например в танце и т. д.).

в. Распространенное в наши дни приселение молодых семей к семье родителей жены, обусловленное целым рядом современных бытовых и социальных факторов — в соотношении с арханческой и у европейских народов давно изжитой традицией ускориллокальности брака.

Посредствующее звено, которое при известной тенденциозности трактовки фактов можно было бы усмотреть в так называемом «примачестве» («примак», «влазень», «животник» и т. д. — зять, принятый родителями жены в крестьянский дом при отсутствии родного сына и наследника), широко распространенном у многих народов Европы в деревенском быту XIX в., тоже, по-видимому, не связано прямо с арханческой традицией ускориллокальности, так же как современные факты приселения молодых в дом жены не могут быть истолкованы как продолжение традиции примачества.

г. Современная русская терминология родства, для которой характерны обобщающие термины типа «тетя» — «дядя» без различения материнской и отцовской линии, — в соотношении с арханческими классификационными системами терминов родства. Хорошо известно, что они — поздние по происхождению и своим функциям. Древнерусская письменность, украинская и русская диалектная лексика убедительно говорят о существовании у древних восточных славян и в более позднем быту деревни описательной системы терминов родства, связанной с патриархальной «большой семьей» и патронимией. Термины же «тетя» — «дядя» — результат стяжения более ранних тер-

минов (типа «уй» — «стрый», «уйца» — «стрийца») в процессе изживания большой семьи» и ее патриархальных традиций.

д. Современная городская свободная внутриквартальная планировка — в отношении со старыми формами поселений «гнездового», или «кучового» типа, исторически сменного уличной или квартально-уличной планировкой еще в раннефеодальных городах.

е. Современная встроенная мебель — в отношении с архаической традицией русского крестьянского жилища с неподвижными лавками, полатами, полками, голбцом, посудниками и другим деревянным «нарядом», рубившимся вместе с избой. Известно, что эти два явления четко разделяются периодом господства подвижной мебели (кровать, стулья, шкафы и т. д.).

Если бы мы все эти формы знали хуже, они могли бы быть приняты за прямое продолжение архаической традиции. Однако все они — позднего происхождения и к архаической традиции прямого отношения не имеют.

Теоретически важно, что «вторичные» формы во всех этих случаях возникают в социально-экономических и культурных условиях, не сходных с теми, в которых складывались и развивались формы, связанные с архаической традицией. Их внешнее сходство (квазиподобие) объясняется в одних случаях общим сходством социально-психологических ситуаций («муж на свадьбе своей жены», отношения «мать—дочь» и «свекровь—невестка»), в других случаях — совпадением (аффинитетом) рациональных решений различных задач (свободная планировка кварталов, встроенная мебель).

2. Формы регенерированные, т. е. уже изживавшиеся или изжитые, но под влиянием каких-либо факторов восстановленные (оживленные, гальванизированные) в новых условиях и поэтому тоже не являющиеся простым (прямым, непосредственным) продолжением традиции. Приведем примеры.

а. Восстановление архаических форм родо-племенной военной организации у черногорцев, ушедших в горы Верхней Зеты для продолжения борьбы с турецкими завоевателями.

б. Восстановление «большой семьи» у русского населения европейского Севера и Сибири, мигрировавшего, как правило, уже «малыми семьями».

в. Вынужденный возврат к некоторым примитивным

и уже изжитым орудиям и приемам труда в условиях фашистской оккупации западных районов Советского Союза в годы войны (ручные мельницы, ручное прядение и ткачество, использование традиционных пахотных орудий, применявшихся в предвоенные годы главным образом на приусадебных участках, и т. д.).

Во всех этих и подобных случаях мы встречаемся с вынужденным возвратом к уже изжитым или изживавшимся формам под влиянием резко изменившихся социальных и экономических условий. В истории Европы и других континентов (например, Африки) можно найти множество подобных примеров регенерации форм, восходящих к архаической традиции, под влиянием социальных, политических, экономических или природных катаклизмов. Однако подобное временное отбрасывание назад не означает восстановления тех условий, в которых первоначально складывались сходные формы. Исторический процесс необратим, поэтому регенерированные формы обычно имеют иной смысл и иную судьбу, чем формы, не пережившие упадка, а затем восстановленные.

Особую группу фактов (и, может быть, особый подтип «вторичных форм») составляют случаи регенерации архаических форм под влиянием и в качестве средства преодоления возраставшей феодальной или капиталистической эксплуатации. Так, уход в районы, расположенные за пределами досягаемости феодальных властей, приводил обычно к возврату, к уже изживавшемуся, но идеализированному типу хозяйства (ср., например, запрет заниматься земледелием и владеть землей у ранних казачьих общин на Дону и Кубани, считавших, что все беды крепостного права связаны с частной собственностью на землю) и идеализированному архаическому типу социальной организации (общинно-артельные формы и религиозно-социалистические общины и колонии у беглых русских крестьян на европейском Севере, в Сибири, на Кавказе, мормоны и духоборы в Америке, ямайские маруны и т. п.).

Обозревая подобные случаи, можно выделить различные причины регенерации архаических форм, различные факторы, влиявшие на общий ход этого процесса и его конечные результаты. Теоретически важно то, что в этой группе не исключается воздействие традиции, однако уже находившейся на исходе — в затухавшем и пережиточном состоянии. Пользуясь термином Р. Менендеса Пидалья,

можно было бы назвать это состояние «скрытым» (*estado latente*⁶).

3. Формы, которые в исследованиях последних лет объединяются общим названием «фольклоризм».⁷ Вероятно, нет необходимости приводить примеры «фольклоризма» — они зафиксированы в изобилии во всех европейских странах и достаточно известны. Для нашей темы важнее объяснить, почему подобного рода явления (от сказок Пушкина и баллад Эрбена до современных сувениров в стиле традиционного народного искусства, традиционной керамики или тканья, включенного в систему современного городского интерьера и т. д.) мы рассматриваем наряду с другими «вторичными формами».

Внешне они иногда сходны с традиционными формами или просто их воспроизводят (умелые стилизации, прямые цитаты из песен, сказок, повторение традиционного орнамента и т. д.), однако их не следует смешивать, так как вторичные формы включены в новые культурно-бытовые системы, выполняют нетрадиционные функции (или по крайней мере для структур свойственных им функций характерны нетрадиционные соотношения и доминанты и т. д.). Так, современная стилизованная керамика обычно либо лишена практического назначения (это уже не быденная хозяйственная утварь, а украшение), либо ее практические функции условны и сужены (крышка для молока или кувшин для вина или пива превращается в вазу для цветов). Эстетические функции, как правило, играют при этом важнейшую роль. Впрочем, стилизованные предметы и их функционирование в быту могут не

⁶ См.: Менендес Пидаль Р. Избранные произведения: Испанская литература средних веков и эпохи Возрождения. М., 1961, с. 18.

⁷ В русской фольклористике существует традиция применять этот термин к различным формам усвоения и переработки элементов фольклорной традиции в произведениях профессиональных писателей. В современной международной этнографии этот термин применяется к более широкому кругу явлений, объединенных общим признаком — функционированием традиционных элементов народного искусства, народных обрядов и фольклора в рамках современных нетрадиционных (модернизированных) бытовых, обрядовых и эстетических систем. Один из инициаторов изучения современного «фольклоризма» как этнографической проблемы. Г. Мозер, определяет его как «*Vermittlung und Vorführung von Volkskultur aus „zweiter Hand“*» (*Ztschr. für Volkskunde*, 1962, Bd 58, S. 180).

только идеализироваться, в них могут вкладываться определенные этнические (национальные) или социальные эмоции. Очень важно — используются при этом элементы традиции, еще живущей в каком-то социальном слое общества (например, в крестьянском быту, как это было обычным в XIX в.), или они совершенно ушли из быта. В последнем случае мы можем встретиться с характерной регенерацией отживших форм по идеологическим и эстетическим (примитивизм) причинам, т. е. с сочетанием второго и третьего типа «вторичных» форм по нашей классификации.

Отличительная черта «фольклоризма» — определенная степень осознанности (эмоциональной, этнической, социальной, эстетической), нарочитости, стилизованности. Для возникновения «фольклоризма» исторически необходимо, чтобы его носители оторвались от архаической бытовой традиции, а затем снова оценили ее с какой-то хронологической, культурной или социальной дистанции. Поэтому можно утверждать, что всякий «фольклоризм» несет в себе заряд экзотизма. Его элементы должны быть необычными для обыденного быта его новых носителей. Поэтому не следует подобные формы смешивать с подлинными элементами (вещами, обрядами, обычаями), еще живущими в крестьянском быту многих европейских стран и уже довольно редкими и отыскиваемыми с трудом в современном городском быту,⁸ так же как не следует смешивать естественную фольклорность поэзии А. В. Кольцова или Т. Г. Шевченко с фольклоризмом М. Ю. Лермонтова или А. К. Толстого.

Подлинные традиционные элементы, дожившие до нашего времени, тоже, подобно «вторичным формам», включены в современные культурно-бытовые системы, однако они обязательно сохраняют первичные (хоть, может быть, и суженные) функции, не теряют своего традиционного бытового практического назначения.

4. **Обобщенные формы.** Известно, что традиционная бытовая культура, унаследованная от феодального периода, отличалась сложной структурой. Она варьиро-

⁸ Приведем три примера из современного русского городского быта: деревянные ложки, которые употребляют теперь исключительно при приготовлении пицци; сковородник, оказавшийся снова удобным для газовых плит; обычай, предписывающий невесте дарить жениху рубаху и сохраняющийся в современном русском городском свадебном обряде.

вала от одной локальной группы к другой. Локальные варианты могли иметь между собой больше общего или резко отличаться друг от друга.

Это варьирование обуславливалось разными причинами и, как правило, на периферии этнической территории мы постоянно встречаемся с элементами, ареалы которых пересекают этнические границы или по крайней мере с ними не совпадают. Следовательно, локальная неоднородность могла сочетаться с недостаточно ясно выраженной межэтнической дифференциацией.

В процессе этнической консолидации современных наций и формирования современного национального самосознания (особенно в условиях напряженного национального самосознания) возникает тенденция к выработке культурной однородности нации. Это ведет во многих случаях к созданию условно-традиционных, обобщенных, общенациональных форм, которые могут совпадать, а могут и не совпадать ни с одной из реально бытовавших локальных традиционных форм. Они становятся как бы символами (репрезентантами) традиционной национальной культуры, противопоставленной традиционным культурам других народов. Пути возникновения подобных форм у различных народов неодинаковы. Неодинаковы и их судьбы — они могут в дальнейшем функционировать или не функционировать в быту. Очень важно, что они создаются обычно не в бытовой сфере и не путем прямого развития локальных традиций (и тем самым «вторичны»).

Уже говорилось о том, что как общенациональные (наддиалектные) формы языка создаются не в быту, а в результате воздействия литературы, деловой письменности, школы, технических средств массовой коммуникации и т. д., так и общенациональные формы, репрезентирующие традиции бытовой культуры нации, формируются, как правило, в профессиональной среде: литература, профессиональный театр, ансамбли песни и танца, профессиональное исполнение народной песни и народной инструментальной музыки, литературная сказка, сценическое или профессионально-художественное изображение народного (национального) костюма, жилища, обрядов и т. п., фабричное изготовление стилизованных бытовых предметов и т. д. Таким образом, формы, которые мы называем обобщенными, часто оказываются одновременно и формами современного «фольклоризма».

Итак, проблема «вторичных» форм сложна теоретически и приносит много хлопот практически. Мы бегло рассмотрели здесь только некоторые их типы.⁹ Поставить эту проблему нам казалось важным, так как смешение первичных (традиционных) и «вторичных» форм смещает историческую перспективу, ведет к преувеличениям и ошибкам, мешающим развитию этнографии и фольклористики.

Термин «вторичные формы» не призван обозначить формы второсортные, фальсифицированные или подлежащие разоблачению, хотя некоторые из них действительно связаны с определенными иллюзиями.¹⁰ Они столь же естественны и неизбежны, как и формы «первичные», т. е. возникшие в результате непрерывного развития традиций, уходящих своими корнями в давние, архаические слои человеческой истории. Дальнейшая их систематизация и изучение, вероятно, выявят новые типы, покажут их разнообразие и разнообразие причин, их порождающих, возможно — общие черты, отличающие их от «первичных».

Разумеется, оба этих термина условны. Историческая смена форм непрерывна, и в этом смысле термин «вторичные» негативен и означает только «не первичные». Смена форм может осуществляться в результате прямого развития традиции или ее изживания. В последнем случае возникают формы как несходные с бытовавшими ранее, так и сходные (иногда квазиподобные), но генетически с ними не связанные или связанные не непосредственно, а как-то более сложно — их мы и называем «вторичными». Разумеется, не менее часто создаются формы гибридные, смешанные, переходные. Все они могут быть столь же продуктивными, как «первичные». Именно поэтому они так трудно отличимы и подчас могут быть выделены только при особенной яркости выражения или когда речь идет о современном быте.

Задачу этого раздела мы видели не в том, чтобы открыть универсальный рецепт различения «первичных» и

⁹ Осуществленное нами здесь выделение некоторых «вторичных» форм по существу имеет более предварительный и теоретический, чем собственно типологический характер.

¹⁰ Ср. прощический термин Р. Дорсона «*fakelore*» (*Dorson R. M. Folklore and Fakelore*. — *Amer. Mercury*, 1950, t. 70, p. 335—343. О гиперкритике фольклоризма см.: *Bausinger H. Zur Kritik der Folklorismuskritik*, S. 61—75.

«вторичных» форм. Такого рецепта, вероятно, не существует, или, вернее, он может быть только один — максимально конкретное изучение генезиса отдельных форм. Этнография и фольклористика редко располагают такими возможностями. Однако важно, чтобы они не упускались в тех случаях, когда они имеются, важно подчеркнуть необходимость проявлять известную осторожность, постоянно учитывать возможность того, что форма, представляющаяся нам результатом действия непрерывной традиции, могла в равной степени быть и вторичной. Все это кажется нам особенно существенным еще и потому, что урбанизация культуры, социальные и культурные изменения, свидетелями которых мы являемся, активное внедрение в народный быт нетрадиционных форм культуры, развитие технических средств массовой коммуникации, дальнейшее вытеснение из быта элементов производства (материального и — в известной мере — духовного), широкое развитие индустриального производства, проникающего во все поры современного быта — все это способствует тому, что роль «вторичных» форм неизбежно будет возрастать. Постигание механизма их возникновения, их типологии, их соотношения с традиционными формами первичного характера и современными нетрадиционными формами становится, как нам представляется, все более актуальным и в фольклористике, и в этнографии.

ЭТНИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СЛАВЯНСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

В настоящем разделе мы не сможем исчерпать многочисленных фольклористических проблем славяноведения, имеющих этнический аспект. Мы не ставим перед собой и историографической задачи — исторический обзор возникновения и разработки этих проблем мог бы составить специальную книгу. Да, пожалуй, и не одну книгу, так как с первых десятилетий существования фольклористика в славянских странах (как и во всей Европе) разрабатывала, в сущности, всегда два основных вопроса: причины и закономерности возникновения сходных явлений в различных этнических средах и национальные отличия и национальное своеобразие фольклорной традиции и ее роль в развитии национальной культуры в целом.¹

¹ Из недавних обзоров см. «Введение» в кн.: *Путилов В. И. Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-ти-*

Не будем предпринимать и библиографический обзор разработки этих проблем в последние десятилетия, хотя он и был бы несомненно полезен. Наша задача, как мы ее понимаем, и значительно проще, и сложнее — поделиться некоторыми теоретическими размышлениями, связанными с темой, и особенно с теми ее разделами, которые представляются наиболее актуальными с точки зрения современной этнографии.

Послевоенные десятилетия войдут в историю как период интенсивного сближения славянских стран. Естественно, что в этих условиях популярными стали исследования различных проблем, связанных с взаимоотношениями славянских народов — их языков, культуры, истории, художественного творчества, политических, культурных, научных и творческих связей. В этом смысле наши дни можно было бы сравнить с первыми десятилетиями XIX в., когда идея славянской взаимности сыграла чрезвычайно важную роль в развитии изучения как отдельных славянских народов, так и общеславянских проблем. Разумеется, сближение это условно, так как в увлечениях ученых того времени было много романтического. Широта открывшейся перспективы и научный энтузиазм были в явном противоречии с состоянием фактических знаний, которые еще только добывались.

Современное развитие славяноведения как комплексной науки не снимает, а скорее всего именно предполагает необходимость периодического обсуждения элементарного вопроса — имеют ли теоретическое обоснование и свой строго очерченный и хотя бы относительно однородный предмет изучения и славяноведение в целом, и славянская фольклористика в частности?

Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы представляем себе общность славянских народов, насколько понятие общности закономерно распространять на такие разнородные области, как язык, фольклор, обряды, верования, материальная культура, народное и профессио-

пологическое исследование. М., 1974, с. 5—30; см. также: *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции: Проблемы эволюции. М., 1974; *Красцов Н. И.* Южнославянский эпос: (к вопросу о терминологии). — В кн.: История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Международ. съезд славистов, Прага, 1968. Докл. сов. делегации. М., 1968, с. 240—247; *Krzyżanowski J.* Stan badań i potrzeby folklorystyki polskiej: (Tezy). — *Literatura ludowa*, 1966, N 4—6, s. 20—24.

нальное искусство, литература, экономическая и политическая история славянских народов, их наука, социальная организация, этническое самосознание и т. д.

В приложении к фольклористике подобный вопрос можно сформулировать так: какова мера общности и как проявляется эта общность в сфере фольклора, представляет ли собой фольклор славянских народов некое единство, некий однородный предмет, имеющий единую историю и подчиняющийся единым закономерностям?

Известно, что романтическая фольклористика отвечала на этот вопрос безоговорочно утвердительно. Она понимала славянский фольклор именно как единое явление, единую традицию, восходящую ко времени протославянского единства и в разной степени сохранившуюся в различных районах расселения славянских народов XIX в. Поэтому считалось естественным выяснять те или иные конкретные проблемы развития фольклора какого-нибудь из славянских народов путем привлечения записей фольклора любого другого славянского народа, говорить о славянском фольклоре и мифологии славян в целом и т. п.

Современная фольклористика не может отвечать на этот вопрос однозначно. История славян была длительна и сложна. Территория, ими занимаемая, обширна — от крайнего Северо-Востока Европы до Балканского полуострова и от Центральной Европы и Адриатики до Тихого океана. Славяне в ходе истории входили в контакты самого различного типа (взаимообмен, ассимиляция, интеграция, завоевание, обтекание этнической территории, вытеснение, чересполосное расселение и т. д.) с народами самых разнообразных языковых семей и их ветвей (германской, романской, кельтской, балтской, финно-угорской, тюркской, монгольской, иберийской, палеоазиатской и т. д.), находившимися на различных уровнях развития (от родового строя до развитого капитализма и социализма).

Если бы мы ничего не знали о фольклоре славянских народов, мы имели бы право, учитывая все эти обстоятельства, теоретически предположить, что он не может быть во всех отношениях единым и однородным. Как бы ни было сильно, особенно в некоторые хорошо известные нам периоды, взаимное тяготение славян, отдельные племена, а потом — народы, по крайней мере с VII—IX вв., переживали в той или иной мере самостоятельную поли-

тическую историю, имели свои социальные, национальные, культурные и иные проблемы.

Все это, однако, не означает также и отрицания общности фольклора славянских народов. Несомненно, однако, что это — общность, сочетающаяся с различиями, причем эти сочетания неодинаковы (точнее — неоднотипны) в разных хронологических и жанровых слоях фольклора (ср., например, обрядовый фольклор и песни рабочих, волшебные сказки и поздние анекдоты, ранний героический эпос и исторические песни XVIII—XIX вв., пословицы и народный театр и т. д.). Теоретически мы могли бы ожидать наибольшую общность (близость) в наиболее архаических слоях и наибольшее расхождение — в поздних. Однако это не вполне так. Например, близость обнаруживается в таких поздних явлениях, как партизанские песни периода второй мировой войны (см. работы В. Е. Гусева).²

Определение типов, форм и меры общности и различий в фольклоре отдельных славянских народов (восточных, западных, южных) и одновременно меры общности славян и других народов Европы и Азии (особенно непосредственных соседей) — одна из наиболее актуальных задач славянской фольклористики. Думается, что эта обширная и сложная задача не может быть решена без теснейшего союза фольклористики с другими славистическими дисциплинами, и особенно этнографией, изучающей этническую историю славянских народов и их культуру на бытовом уровне. Полезен в этом смысле был бы и опыт других комплексных наук, подобных славистике, — романистики, германистики, тюркологии, финноугроведения и т. д.

Разумеется, учет опыта этих наук не упростит ситуацию, скорее наоборот, он поможет нам яснее отдать себе отчет в ее сложности. Так, если при изучении архаических слоев фольклора германоязычных народов признается необходимость существования единой фольклористической германистики,³ то при изучении более поздних

² Впрочем, окончательное суждение о характере общности славянского фольклора в этой сфере может быть выработано только после сопоставления с фольклором партизан других европейских народов (французских маки, итальянских, голландских, бельгийских, норвежских и других участников движения Сопротивления).

³ См., например, предисловие В. М. Жирмуновского к книге А. Хойслера «Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах» (М., 1960).

слоев фольклористы обращаются не столько к общегерманскому материалу, сколько к фольклору соседей, принадлежащих к иным языковым семьям, — народам романским, славянским, балтским, финно-угорским (венгры) и т. д.⁴ Что же касается романистики, то она существует почти исключительно как лингвистическая дисциплина. Относительно поздняя романизация самых различных этнических общностей (германских, кельтских, дако-иллирийских и т. д.) сделала их носителями романских языков, но это совсем не означало перенесения в эти группы всех культурных традиций романского происхождения. Тем более нет основания говорить об общности поздних слоев культуры (например, об общности португальской и молдавской литературы).

Еще сложнее решается аналогичный вопрос в современном финно-угроведении. В 1948—1949 гг. он возник в дискуссии, получившей свое печатное отражение в статьях Н. Н. Чебоксарова и Д. В. Бубриха в «Советской этнографии»,⁵ а в 1960 г. он снова был поднят финляндским академиком К. Вилкуна в докладе на конгрессе финно-угроведов в Будапеште.⁶ Финно-угроведы, если миновать частности и некоторые расхождения во мнениях, пришли к следующему выводу: языковое родство финно-угорских народов несомненно, поэтому существование финно-угроведения как лингвистической дисциплины обосновано. Вместе с тем народы, говорящие на финно-угорских языках, расселились столь широко в Европе и отчасти Азии, пережили столь различные исторические судьбы, что их культуры формировались не только под воздействием собственно финно-угорских традиций, но и в результате адаптации в весьма различных географических условиях и в контакте с весьма различными соседями. Они не составляют единого типа. Поэтому в конечном счете можно говорить только об относительном единстве отдельных территориально близких и не терявших контактов друг с другом групп финно-угорских народов —

⁴ См., например: *Ranke K. Folktales of Germany. Chicago, 1966; Petzold L. Deutsche Volkssagen. München, 1978; Wossidlo R., Hensen G. Mecklenburger erzählen. Berlin, 1957.*

⁵ *Чебоксаров Н. Н. Некоторые вопросы изучения финно-угорских народов в СССР. — СЭ, 1948, № 3, с. 176—185; Бубрих Д. В. О советском финно-угроведении. — Там же, 1949, № 2, с. 189—196.*

⁶ *Vilkuna K. Die finnisch-ugrische Ethnologie heute. — In: Nemzetközi Finnugor Kongresszus. Budapest, 1960, s. 1—17.*

прибалтийской, поволжской и др. Особенно выразительно сказались все это в формах культуры, относительно поздних по возникновению. Так, например, финская, венгерская, мордовская и мансийская литературы имеют между собой очень мало общего или, вернее, они имеют столько же общего, как любые другие произвольно выбранные европейские или азиатские литературы. Финно-угорские связи, влияния и традиции не имеют для них специального значения.

Обсуждение этого вопроса сыграло положительную роль в современном финно-угроведении. Оно способствовало преодолению так называемых «панфинских» настроений и тенденций, более объективному и внимательному изучению связей финно-угров с народами других языковых семей.

Разумеется, было бы большой ошибкой механически переносить то или иное решение, сложившееся у германистов, романистов или финно-угроведов, на славянские народы. Семьи языков, т. е. надэтнические языковые общности, формировались в разное время и в разных условиях. Нет даже оснований считать, что степень их исходной («стартовой») однородности была одинакова. И уж тем более различна их судьба в последующее время, и это определило меру современной близости и расхождения языков.

Славянские языки не только по общим чертам своего грамматического строя, но и морфологически, фонетически и лексически несравнимо ближе друг к другу, чем, например, принадлежащие к одной индоиранской ветви индоевропейских языков осетинский и таджикский языки или принадлежащие к одной группе финно-угорских языков хантыйский и венгерский. Известно, что родственность двух последних названных пар может быть установлена только путем специальных научных изысканий. Славяне же не потеряли возможности договориться между собой без помощи третьего языка.⁷

Не будем повторять всем известные подсчеты соотношений лексических совпадений, произведенные в свое

⁷ Несомненно, что пресловутая формула, по которой немецкий язык — это «allgemeine slawische Umgangssprache», содержит в себе зрядную долю преувеличения, порожденную языковой ситуацией Австро-Венгрии с ее характерным славяно-немецким двуязычием.

время Т. Лер-Сплавиньским.⁸ Им можно придать не только (и, может быть, даже не столько!) генетическое значение. Они характеризуют коммуникативные возможности при контакте представителей разных языковых семей и славян. Разумеется, они условны и приблизительны, хотя бы потому, что не учитывают особых ситуаций, возникающих при контакте маргинальных диалектов в районах этнических встреч и тем более механизма современных надконтактных взаимодействий и некоторых других усложняющих обстоятельств.⁹

Но дело не только в этом. Важно то, что переход того или иного фольклорного явления в иноэтническую среду совершается в определенных случаях при преодолении языкового барьера (славяне — неславяне) главным образом при посредстве двуязычия, в других случаях барьер этот или вовсе не существует, или не играет заметной роли (славяне — славяне).

Кроме языковых, значительную роль играют так называемые «психологические барьеры»,¹⁰ представляющие собой сложное производное от сочетания этнических традиций и конкретной социально-культурной ситуации, характерной для каждого народа в определенный период его исторического развития. В каждый хронологический момент существуют некие культурно-психологические общности, границы которых могут не совпадать с этническими границами. Возникновение их стимулируется языковым родством, родством этнических традиций, общностью исторических судеб, сходностью социально-культурной ситуации и т. д. Для славян же важно еще одно обстоятельство.

Кроме генетической общности и теснейшей родственности языков, славянам на протяжении всей их истории

⁸ *Lehr-Splawinski T.* O pochodzeniu i praojczyzne Slowian. Poznań, 1946. (Prace Inst. Zachodniego; N 2).

⁹ Отметим, что в современной лингвистике изучаются не только семьи языков, но и так называемые «языковые союзы», т. е. группы языков (необязательно родственных и, более того, чаще именно неродственных), длительное время развивавшихся в контакте.

¹⁰ *Kontakte und Grenzen.* Göttingen, 1970; *Širovathá O.* Die zwischenslawischen Beziehungen in der Volksdichtung und die Kontaktzone. — *Ethnologia Slavica*, 1969, Vol. 1, S. 157—169; *Ranke K.* Grenzsituationen des volkstümlichen Erzählgutes. — In: *Europa et Hungaria: Congressus ethnographicus in Hungaria*, 16—20 X 1963. Budapest, 1965, S. 291—300.

было свойственно общеславянское самосознание. Несмотря на все обстоятельства, о которых говорилось выше, славянам удалось все-таки не потерять контакта и сознания своего сродства.

В этом нет ничего мистического, и оно может быть объяснено вполне рационально. Важную роль в этом процессе сыграли политические и культурные контакты, относительная непрерывность территории расселения славян, связь восточнославянской и южнославянской (на раннем этапе — и западнославянской) письменности, длительная борьба южных славян против византийской и турецкой, западных славян — против австро-немецкой и венгерской, восточных славян — против татаро-монгольской и немецкой экспансии, наконец, социалистическое развитие славянских народов в последние десятилетия. Периоды обострения и ослабления общеславянского самосознания чередовались, в XIX и XX вв. оно оказывалось сильнее, чем в некоторые предшествующие периоды. Эпизоды притяжения сменялись эпизодами отталкивания, однако факт сохранения общеславянского самосознания в различных формах и при всех ситуациях несомненен. В докладе В. Д. Королюка на VI Международном съезде славистов была очень убедительно показана несостоятельность попыток утверждать, что общеславянского сознания не существовало уже якобы даже в средневековье.¹¹

Несомненно, что, например, православие имело для Киевской Руси привлекательность не только потому, что это была государственная религия Византии, — оно имело в южнославянской среде свой славянский вариант, и существовала славянская письменность, обслуживавшая как религиозно-обрядовые, так и светские нужды. Политическая и культурная ориентация южных и западных славян на Россию в XVI—XIX вв. находила свое обоснование в том, что это была страна, населенная славянами — русскими, украинцами, белорусами. Вместе с тем несомненно и то, что в различных жизненных сферах и на различных уровнях — государственном, религиозном, социальном, научном, литературном, бытовом, фольклорном,

¹¹ Королюк В. Д. К вопросу о славянском самосознании в Киевской Руси и у западных славян в X—XII вв. — В кн.: История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Междунар. съезд славистов, Прага, 1968. Докл. сов. делегации. М., 1968, с. 98—113.

обрядовом и т. д. — общность славян и проявлялась, и осознавалась по-разному.

Как мы уже говорили, сохранению славянского самознания не следует придавать мистического значения. Не имело оно и абсолютных генетических причин. Оно сохранялось не потому, что было извечно и неизменно присуще славянам, как это представлялось романтикам. Условия вполне могли бы сложиться таким образом, что оно было бы утрачено и родство должно было бы устанавливаться путем ученого исследования (как это произошло, например, с обскими уграми и венграми, мордвой и финнами, осетинами и таджиками или различными группами тюркских народов, расселенных в Европе и Азии).

Одно из подтверждений этого — антропологическая неоднородность славян, о которой мы уже упоминали.¹²

Славяне не представляют собой единого расового образования, различные антропологические показатели заметно варьируют не только в общеславянских, но и в рамках отдельных современных наций и даже отдельных локальных групп. Современные славяноязычные народы формировались, как известно, далеко не только из славянских элементов. Так, в этногенезе южных славян участвовали не только южнославянские, но и какие-то группы восточнославянских племен, так называемые протоболгары тюркского происхождения, дако-иллирийские и фракийские компоненты, кельты, субстратные группы южных районов Балканского полуострова и т. д. В этногенезе восточных славян, кроме собственно восточнославянских племен, — какие-то элементы западнославянского, балтского, тюркского, финно-угорского, иранского и т. д. происхождения. В этногенезе западных славян — какие-то группы восточных и южных славян, германские, кельтские, романские, мадьярские и т. д. элементы. Языковые границы были подвижными и тем более были динамичными ареалы бытования тех или иных элементов куль-

¹² См.: *Алексеева Т. П.* Антропологический состав восточнославянских народов и проблема их происхождения: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1969; *Дяченко В. Д.* 1) Антропологический состав славянских народов. М., 1964; 2) Антропологический склад украинского народа. Київ, 1965; *Трофимова Т. А.* Краниологические данные к этногенезу западных славян. — СЭ, 1948, № 2, с. 39—61; *Попов М.* Антропология на българския народ. София, 1959, т. 1, и др.

туры. Развитие отдельных народов нельзя мыслить как движение однажды и навсегда сформированного железнодорожного состава по заранее проложенным рельсам. Процессы дифференциации сопровождалась перегруппировками, интеграцией, перемещением во времени и в пространстве. Периоды размывания границ сменялись периодами их стабилизации, и вместе с тем в различные периоды очень по-разному действовали факторы экономические, политические, социальные, идеологические и т. д. Поэтому если прибегать к метафоре, то развитие народов и их культура действительно напоминают не движение поезда по строгому графику и по путям, на которых заранее расставлены стрелки и светофоры, а скорее — вихреобразное переплетение корней, стволов и ветвей во влажных джунглях.

Неудивительно, что и традиционная бытовая материальная культура славян при некоторых общих чертах представляет собой весьма относительное единство. Так, например, невозможно говорить о какой-либо общности севернорусского жилища и черногорских домов-башен (кула) или словенского каркасного жилища.

Границы ареалов бытования основных типов традиционного жилища у славян не совпадают с границами расселения отдельных славянских народов. Внутри отдельных регионов они связаны с типом хозяйства, уровнем развития, особенностями социального строя, специфическими природными условиями и т. п. Так, севернорусское жилище сходно с жилищем карел и коми; дома-кулы объединяют черногорцев с албанцами и некоторыми другими народами на Балканах и на Кавказе, для которых в недавнем прошлом были характерны пережитки военно-племенного быта; каркасные дома словенцев сходны с жилищем, бытующим среди австрийцев, венгров и сербов. Совершенно так же и традиционные сельскохозяйственные орудия, бытовавшие и частично бытующие у славян, как правило, сходны с орудиями их соседей по региону (север европейской части СССР, Поволжье, Карпаты, Балканы и т. д.).¹³

¹³ Из работ последних десятилетий, кроме переиздания книги К. Мошиньского (*Moszyński K. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1965, t. 1—3*), укажем на тома серии «Народы мира» (Народы Европейской части СССР. М., 1964, т. 1; Народы зарубежной Европы. М., 1964—1965, т. 1—2) и «Очерки общей этнографии»

Ограничимся приведенными примерами. Они ясно свидетельствуют о том, что языковая общность славян, несмотря на устойчивость славянского самосознания, не влечет за собой равномерной общности культуры этих народов.

Различные элементы культуры славянских народов требуют специфического и дифференцированного подхода. Изучение этого вопроса представляет значительные трудности и для этнографов, и для фольклористов. Близкая по своему характеру задача была поставлена перед авторами международной серии «Этнография славянских народов», которая подготовлена этнографическими учреждениями славянских стран при участии славистов-этнографов ГДР (Институт лужицко-сербской этнографии в Будышине). В ней предпринята попытка сравнительного изучения культуры и быта славянских народов в общеславянских масштабах, в масштабах отдельных групп славянских народов (восточные, западные и южные славяне) и в их связях с народами их историко-этнографических регионов (Восточная и Центральная Европа, Балканы). Задуманная серия должна будет ответить на поставленный вопрос — о характере и мере общности и различий славянских народов в целом и в отдельных сферах традиционной бытовой культуры.

Если можно было бы выработать единый для различных сфер критерий общности, то, вероятно, интересно было бы составить своеобразную шкалу, на одном конце которой был бы язык (максимальная общность), а на другом — какие-то элементы материальной культуры, особенно тесно связанные с типом хозяйства, уровнем его развития и природными условиями, например сельскохозяйственные орудия (минимальная общность). Между этими крайностями разместились бы все остальные элементы и формы культуры. Где же расположился бы на этой шкале фольклор?

(Европейская часть СССР, М., 1968; Зарубежная Европа, М., 1966), а также книги: *Дробняковић Б.* Етнологија народа Југославије. Београд, 1960, д. 1; *Wróblewski T.* Wspólne elementy w ludowych kulturach Środkowej Europy. Poznań, 1964; *Československá vlastivěda. D. 3. Lidová kultura.* Praha, 1968; *Вакарелски Х.* Етнографија на България. София, 1976; Етнографија на България, София, 1980, т. 1; 1983, т. 2; Болгары: Очерк традиционной народной культуры. София, 1984; *Etnografia Polski: Przemiany kultury ludowej.* Wrocław; Warszawa, 1976, t. 1; 1980, t. 2.

Вопрос этот требует не только систематического изучения, но и выработки специальной методики, которая позволила бы сделать достоверные выводы как в отношении отдельных жанров фольклора (они явно будут неодинаковы)¹⁴ и отдельных групп фольклорных произведений, так и всего фольклорного массива в целом. Сейчас же можно говорить лишь о некоторых общих моментах подхода к решению этой проблемы.

1. Фольклор — совокупность традиционных устных словесных текстов, функционирующих в народном быту.¹⁵ В этом предварительном определении, не претендующем на полноту, все же отражены некоторые качества фольклора, которые мы должны иметь в виду при выработке метода решения поставленной проблемы.

Фольклор — явление бытовое и традиционное. В отличие от некоторых современных профессиональных форм (книги, кинофильма, радио- и телеспектакля) фольклор, оставаясь фольклором, может распространяться только при непосредственных контактах его носителей, т. е. от человека к человеку. Именно поэтому для фольклористики важны затронутые уже выше проблемы родства языков, двуязычия, психологических барьеров и т. д.

Разумеется, в наши дни фольклорный по происхождению текст можно прочитать в книге, услышать по радио, услышать и увидеть в кино и т. д. Однако все это примеры функционирования не фольклорного типа. Они для фольклора случайны и не могут быть признаны нормальными.

Для функционирования фольклорного типа характерен естественный (т. е. при использовании первичной знаковой системы — речи) и контактный (т. е. от человека к человеку и при этом обеспечивающий одномоментность воспроизведения — творчества или исполнения — и

¹⁴ Ср. выводы В. М. Жирмунского об относительной «непроницаемости» героического эпоса для иноэтнических влияний и значительно большей проницаемости сказки, устной романтической повести и баллады (*Жирмунский В. М. Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки.* М.; Л., 1962). Ср. также работы О. Сироватки, В. Гашпариковой, Э. В. Померанцевой, Б. Н. Путилова и других о механизме влияний и заимствований, опубликованные в последние годы.

¹⁵ См. нашу статью «О взаимоотношении фольклористики и этнографии» (СЭ, 1971, № 5, с. 17—24).

восприимчивости) тип коммуникаций.¹⁶ Это определяет сравнительную медленность распространения фольклорных текстов, повышенную роль языковых и психологических барьеров и локальной вариативности текста в пределах даже сравнительно замкнутой и небольшой социально-психологической общности, принявшей его. Именно поэтому фольклор, несмотря на свою высокую эстетическую ценность, не может в полной мере соответствовать современному тяготению этнических структур к широко развитой внутренней бытовой и культурной однородности. Впрочем, к этому вопросу в другом аспекте мы вернемся несколько позже.

С другой стороны, фольклор — форма бытовой традиционной культуры, связанная с языком. Важно при этом то, что язык — далеко не просто система речевых знаков, безразличная к информации, которую она передает. В языке накапливается и сказывается исторический опыт его носителей. Поэтому язык — не просто коммуникативное средство, но и одна из форм духовной культуры. Язык фольклора — это всегда и форма, и материал, из которого строится художественное произведение. Он — накопитель семантических, психологических, стилистических, идеологических и т. п. традиций этнической общности, которая им пользуется и которая их создает в ходе истории.

Поэтому носители родственных языков могут не только создавать сходные поэтические системы, но и хранить их очень долго, включая и те, которые иной раз восходят к глубокой древности.

Это не значит, разумеется, что выявить эти древнейшие черты стиля или — шире — поэтики фольклора славянских народов легко. Фольклористика занята этой проблемой давно (от работ Ф. Миклошича до исследований последних лет), но далеко не все добытые результаты считаются в равной степени надежными, прежде всего потому, что не всегда учитывались и сходные явления у неславянских народов, и возможность их параллельного и самостоятельного возникновения у отдельных славянских народов.

Вместе с тем нам сейчас важна и другая сторона дела.

¹⁶ Подробнее см. в нашей статье «Специфика фольклора в свете теории информации» (Вопр. философии, 1972, № 6, с. 108—118.)

Языковая общность славян предопределяла возможность близости фольклорных явлений, однако она не всегда реализовалась. Поэтому, учитывая ее важность, не следует преувеличивать ее значение.¹⁷

2. Вопрос о славянской фольклорной общности тесным образом связан с проблемой национального (этнического) своеобразия фольклора. Эта проблема тоже возникла еще в романтический период развития фольклористики и славянских литератур. Фольклор не только подтверждал идею славянской взаимности, но воспринимался как естественный фундамент, на котором можно и должно строить здание новой национальной культуры (литературы, музыки, театра и т. д.).¹⁸ Это вполне закономерно. Если мы обратимся к любому европейскому национально-романтическому движению XVIII—XIX вв. или национально-романтическому движению XX в. в Азии и Африке, мы можем наблюдать сходные явления: столь же страстное обращение к фольклору своих народов, собирание, изучение и публикация его, использование его во всех видах и формах молодого национального искусства и литературы.

Романтическая фольклористика еще не знала, что этнические традиции в фольклоре, так же как и в других сферах народной культуры, неизбежно сочетаются с проявлением более общих закономерностей, характерных для определенной стадии социально-экономического развития, конкретного хозяйственно-культурного типа, типичной этнокультурной ситуации, определенных регионов и т. д.

Напомню о хорошо известном всем фольклористам классическом парадоксе, который сыграл значительную роль в истории европейской фольклористики. Знаменитый сборник братьев Гримм «Детские и домашние сказки», по замыслу составителей, должен был продемонстрировать, прежде всего, немецкие национальные фольклорные

¹⁷ Уже И. Поливка, как напомнил об этом О. Сироватка, упрекал финскую школу в том, что она преувеличивает значение родственных языков в процессе распространения фольклорных произведений (*Polivka J. Rybař a zlatá rybka. — Narodopisny sbornik českosloveský, 1897, N 1, s. 63; см.: Sirovatka O. Die zwischen-slawischen Beziehungen in der Volksdichtung und die Kontaktzonen. — Ethnologia Slavica, Bratislava, 1969, Vol. 1, S. 157.*

¹⁸ Третья основная линия развития фольклористики славянских народов — социальная, т. е. постижение социальной природы фольклора и его роли в жизни трудовых масс села и города, здесь нами не обсуждается.

традиции, их ценность и своеобразие как проявление древнегерманского духа. Ныне же в сознании каждого фольклориста сборник братьев Гримм неотделим от пяти-томного комментария к нему, составленного И. Больте и И. Поливкой.¹⁹ Он представляет собой сводку международных параллелей к сюжетам сказок, вошедших в сборник Гриммов. Выяснилось, что подавляющее большинство их имеют близкие аналогии в сказочной традиции других европейских народов, а подчас и народов, расселенных в других районах земного шара.

Вообще, как это ни показалось бы странным современникам братьев Гримм, международная фольклористика сейчас значительно лучше оснащена инструментарием, помогающим учесть фольклорные элементы (мотивы) или комплексы элементов (сюжеты), имеющие не национальный, а именно международный характер или распространение в пределах какого-либо региона (ареала, историко-этнографической области). Наряду с многочисленными национальными указателями сюжетов возник международный каталог, составленный С. Томпсоном по системе А. Аарне.²⁰

Осуществлена также большая работа над подобными же указателями народных преданий, легенд, быличек в европейских масштабах. Известно, что большинство преданий, бытующих в той или иной этнической среде, имеют очень конкретные приурочения — хронологические, локальные, персональные. И тем не менее сюжеты их имеют поразительные аналогии в фольклоре других народов, иной раз совсем не родственных и не общавшихся друг с другом. Начато издание указателей сюжетов баллад европейских народов. Не объединены в указатели, но по существу тоже выявлены и учтены сюжеты повествовательных песен — героико-эпических и исторических. Одновременно создан международный внежанровый указатель мотивов («Указатель фольклорных мотивов» С. Томпсона).²¹

¹⁹ Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig, 1913—1931, Bd 1—5.

²⁰ The Types of Folktale. 2 ed. Helsinki, 1964. Ср.: Восточнославянская сказка: Сравнительный указатель сюжетов / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Науч. ред. К. В. Чистов. Л., 1979.

²¹ Thompson S. Motif-Index of folk-literatur. Helsinki, 1932—1936, vol. 1—6.

Можно спорить о том, каким образом в фольклоре различных народов сформировались сходные сюжеты и мотивы. (Ср., например, дискуссионные статьи последних лет К. Горалека, Б. Н. Путилова, Э. В. Померанцевой, К. В. Чистова и др.). Несомненно, что монистические решения рискованны. История мирового фольклора знала и самостоятельное, независимое возникновение сходных сюжетов, и заимствование, и параллельное развитие архаического наследия родственных народов.²² Сейчас же нам важно, что современная фольклористика располагает большим запасом наблюдений, подтверждающих повторяемость сходных фольклорных явлений в разных этнических средах.

Значит ли это, что все в фольклоре интернационально и никаких этнических особенностей фольклорной традиции не существует? Разумеется, нет! Утверждать это было бы так же рискованно и односторонне, как и утверждать прямо противоположное.

Мы уже писали о том, что история европейской фольклористики с первых десятилетий ее формирования как самостоятельной науки представляет собой смену и вместе с тем сосуществование направлений, одни из которых стремились выявить закономерности и механизм возникновения повторяющихся сходных явлений, а другие — объяснить фольклорную традицию того или иного народа в связи с особенностями его собственной истории, культуры, психологии. Направления эти обычно противоборствовали, причем подчас очень непримиримо. Каждое из них возникало по определенным историческим, социальным, политическим или другим причинам и имело свои достоинства и недостатки. Но они могли бы и сотрудничать, так как разрабатывали разные стороны единого процесса, в котором диалектически сочетается этническое и межэтническое, национальное и интернациональное.

Для того чтобы изучение конкретных обстоятельств и условий сочетания этнического и межэтнического (или интерэтнического) приобрело более ясную историческую перспективу, необходимо ввести в теоретическое обсуждение этой проблемы по крайней мере три момента.

²² См. теоретическое рассмотрение этих вопросов в докладе академика В. М. Жирмунского на IV съезде славистов в 1958 г. в Москве (*Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. М., 1958*).

а. Во-первых, этническое и интерэтническое очень часто перасчленимо на отдельные элементы, которые можно было бы со всей определенностью отнести к той или другой категории. Совершенно так же, как отдельный человек может чувствовать себя, например, помором,²³ русским и европейцем одновременно, или ходом,²⁴ чехом и европейцем, или кашубом,²⁵ поляком и европейцем, так и любой фольклорный элемент (мотив, стилистический стереотип, метафора и т. д.) и тем более любой фольклорный комплекс теоретически может одновременно принадлежать какой-нибудь локальной группе и целому народу, и группе народов, и всем народам Европы вместе. Нам хорошо известны не только отдельные сюжеты сказок или баллад, обошедших целый европейский горизонт, но и целые группы сюжетов, образующие хронологические пласты, и группы жанров, принадлежащие одновременно нескольким народам (например, эпические песни о Марко Краевиче или, если выходить за пределы славян, нартский эпос, принадлежащий в равной мере ряду народов Северного Кавказа и абхазам, отдельные циклы руни, принадлежащие разным группам карел (ливвикам, людикам и собственно карелам), ижорцам и финнам Карельского перешейка, эпос «Кер-Оглы» («Горуглы»), бытующий у многих тюркоязычных народов (туркмен, узбеков, казахов, азербайджанцев, каракалпаков), грузин, армян и среднеазиатских арабов. Версии этих эпосов, с одной стороны, как правило, совпадают в своих основных сюжетных линиях, с другой стороны, отличаются своеобразием и оригинальностью. Принадлежность всех этих явлений какой-либо группе народов совершенно не противоречит их локальной вариативности, тому, что определенные тексты в конечном счете всегда принадлежат определенной местности, т. е. определенному этническому подразделению какого-то народа и определенным исполнителям.

Если не держаться догматических теорий заимствования или, точнее, если не считать, что в основе любого сходства лежит обязательно заимствование, то повторяемость фольклорных явлений в каждом конкретном случае может быть объяснена своеобразным комплексом причин, действовавших примерно одинаково в разных этни-

²³ Группа русского населения на побережье Белого моря.

²⁴ Чешская группа на границе с Баварией.

²⁵ Севернопольская этнографическая группа.

ческих средах на примерно одинаковых исторических и культурных этапах их развития.

Вопрос о происхождении того или иного фольклорного явления не может заслонять проблемы закономерностей его бытования в той или иной среде. Создал ли конкретный народ изучаемый нами сюжет совершенно заново или воспользовался чем-то готовым — и то и другое в равной степени говорит о том, что бытование этого сюжета отвечало потребности, имевшей свои исторические причины и основания.

Высказанная нами точка зрения не нова. Развитие ее приводит к пониманию возможностей параллельного возникновения сходных явлений в различных этнических средах, сравнительное изучение — к историко-типологической методике, в центре которой оказываются не просто судьбы отдельных сюжетов или мотивов, но общие закономерности фольклорного процесса у разных народов, как имевших, так и не имевших прямых культурных контактов.

б. Во-вторых, чтобы теоретическое понимание соотношения этнического и межэтнического, национального и интернационального развивалось успешно, необходимо отказаться от предубеждения, в равной степени распространенного как среди фольклористов, так и среди этнографов. Нам уже приходилось писать о нем.²⁶ В его основе — неправильная оценка этнического своеобразия культуры народов как явления, будто бы обязательно состоящего только из уникальных элементов или черт, абсолютно неповторимых, даже непредставимых у других народов. Между тем даже теоретически таких элементов не может быть, любой из них может с таким же успехом возникнуть в другой этнической среде.

И вместе с тем сходные явления, как бы они ни возникали, бытуя в системе разных этнических традиций, не могут не приобретать своеобразные черты или значение. На примере обрядов и верований это хорошо показано в ряде работ П. Г. Богатырева.²⁷ Из сравнительно недавних фольклористических работ упомяну книгу Б. Н. Путилова «Славянская историческая баллада», в ко-

²⁶ См.: Чистов К. В. О взаимоотношении фольклористики и этнографии, с. 23—24.

²⁷ Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

торой показано, какие конкретные различия приобретали типологически близкие сюжеты баллад у разных славянских народов,²⁸ монографию М. Бошкович-Стулли о сюжете «уши Мидаса» у ряда европейских, в том числе и славянских, народов²⁹ или книгу М. Матичетова о сюжете «сожженный и возродившийся человек».³⁰

в. В-третьих, теоретическое рассмотрение проблемы соотношения этнического и межэтнического, национального и интернационального (в том числе и общеславянского) могло бы заметно продвинулось и приобрести бóльшую определенность, если бы мы использовали в наших исследованиях и методических рассуждениях один из основных приемов современных системных исследований. Я имею в виду различие уровней сопоставления.

Опыт этнографического и фольклористического изучения культуры и быта славян убедительно говорит о том, что своеобразие духовной культуры отдельных народов может быть выявлено не на уровне элементов (в фольклоре — мотивов), которые очень сходны и особенности которых у отдельных народов трудно различимы, и даже в большинстве случаев — не на уровне «комплекс элементов» (в фольклоре — сюжетов), а на уровне фольклористической абстракции, более высокой либо более низкой.³¹ Более высокие уровни для фольклора — это общие закономерности его развития у изучаемого народа, соотношения и границы жанров в определенный исторический период, время формирования основных жанров, степень их развития и длительность продуктивного периода, соотношение локальных и общенациональных вариантов яв-

²⁸ *Пугилов Б. Н.* Славянская историческая баллада. Л., 1965.

²⁹ *Bošković-Stulli M.* Narodna predaja o vladarevoj tajni. Zagreb, 1967.

³⁰ *Matičetov M.* Sežgani in prerogjeni človek. Ljubljana, 1961.

³¹ Уровни «элемент» и «комплекс элементов» являются такого рода фольклористическими абстракциями, которые обобщают закономерности структурного построения текста. В этом смысле сюжет понимается не как конкретный тип воплощения фабулы в тексте, а как общая закономерность развития действия в группе текстов данного жанра. Отсюда — возможность «повторения» сходных сюжетов в репертуаре одного сказителя. Наблюдения см. в нашем докладе «О сюжетном составе русских народных преданий и легенд. Методологические вопросы» (в кн.: История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Междунар. съезд славистов, Прага, 1968. Докл. сов. делегации. М., 1968, с. 320—324).

лений и т. д. Более низкие уровни, чем «элемент» и «комплекс элементов», — это конкретные национальные и локальные разработки сюжетов, устойчивые контаминации, вошедшие в этническую традицию именно этого народа,³² особенности образов действующих лиц, конкретные черты художественной среды, изображенной в сказках, эпических песнях, балладах и т. д.

И, наконец, еще одна группа уровней, тесно связанных с языком и его особенностями, — поэтика, стилистика, стихосложение, запас отработанных стереотипных формул и т. п.

Рассмотрение фольклорных явлений на каждом из этих уровней выявит свое сочетание этнического и межэтнического (или, может быть, надэтнического). Для славянских народов, говорящих на близкородственных языках, в отличие от народов, говорящих на далеких друг от друга языках, характерно (как это неоднократно было показано исследователями) возрастание общности на языковых уровнях по сравнению с уровнями, условно говоря, «предметными», или конкретно-историческими.

3. И, наконец, еще одно соображение. Говоря о своеобразии фольклорных явлений, бытующих у разных народов, мы употребляли наряду с терминами «национальное своеобразие» и «интернациональная общность» термины «этнические особенности» и «межэтническая» или «надэтническая общность». Эти термины не синонимичны.

Нации — сравнительно поздний продукт человеческой истории. Им предшествовали другие типы общностей — род, племя, союз племен, народность. Этнические общности, предшествовавшие нациям, обладали у славян разной степенью однородности и развития этнического самосознания. Современные этнонимы возникали у них на разных этапах развития и обладали различной устойчивостью (ср. очень давнее и устойчивое самоназвание болгар и сравнительно позднее — белорусов). Три восточно-

³² См. интереснейшее приложение к указателю сюжетов польской сказки Ю. Книжановского «Konkordancja wątków skrzyżowanych» (*Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. Warszawa; Kraków, 1963, t. 2, s. 267—278), аналогичную таблицу в указателе «Восточнославянская сказка» (раздел «Контаминации сюжетов-мотивов, традиционных для восточнославянских народов», с. 395—397) или главу «Контаминация народно-эпических текстов» в книге М. П. Штокмара «Исследования в области русского народного стихосложения» (М., 1952, с. 177—200).

славянских народа осознавали себя таковыми постепенно, на протяжении XIV—XIX вв., а до этого они чувствовали себя «русью», которая делилась первоначально на племенные, а потом на территориальные общности (новгородцы, куряне, суздальцы, тверичи и т. д.). Современные сербы, хорваты и черногорцы приобрели современное самосознание только после формирования этих народов из сложного конгломерата южнославянских племен, говоривших на диалектах сербского языка.

Даже на поздних этапах своей истории — в период развитого капитализма и социализма — большинство европейских, в том числе и славянских, наций не отличается абсолютной однородностью. В их составе обычно выделяются этнографические группы и зоны различной интенсивности распространения отдельных культурно-бытовых явлений, совпадающие или не совпадающие с зонами распространения отдельных диалектов, т. е. тоже являющиеся этнокультурными общностями другого порядка.

Поэтому, говоря об этнических особенностях, нередко имеют в виду явления, свойственные той или иной части этноса (т. е. не обязательно распространенные на всей этнической территории) и относительно устойчивые (но все-таки исторически изменчивые).

Термины «национальное своеобразие» или «национальная специфика» должны были бы применяться к фольклорным явлениям с большей осмотрительностью. Как правило, наибольшим своеобразием отличаются архаические слои фольклора (обрядовые песни, волшебные сказки, ранние слои героического эпоса), но они в своей большей части созданы не в национальный, а в донациональный период развития этноса. Следовало бы обратить внимание на различие, которое придается терминам «национальная литература» и «национальный фольклор». В первом случае имеется в виду литература, возникшая в пору формирования и существования наций, во втором — все известное в фольклоре того или иного народа. Так, например, признано, что «Слово о полку Игореве» и современные ему литературные памятники принадлежат не русской, украинской или белорусской нации, а древнерусской народности, которая им исторически предшествовала. Фольклорные же явления, о которых мы только что упоминали, могут быть старше, чем «Слово», однако это не мешает включать их безоговорочно в со-

став «национального фольклора» и прибегать к ним в ходе рассуждения о его национальном своеобразии.³³

Разумеется, национальное самосознание, формируясь и вызревая, опирается на этнические традиции, созданные в предшествующие эпохи, и придает им общенациональное значение (например, сборники бр. Grimm, В. Карджича, О. Кольберга, Кириши Данилова и П. В. Киреевского). Однако не следует забывать о том, в какой сфере это происходит — литературной или бытовой, фольклорной.

Рассмотрим этот вопрос в приложении к русскому эпосу. В XIX в. после опубликования сборника Кириши Данилова, а потом сборников П. В. Киреевского, П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга былины были не только «открыты», но и осознаны, как они этого и заслуживали, как органическая и чрезвычайно значительная и в идеологическом, и в эстетическом отношении составная часть русской национальной культуры. Образы богатырей к середине XIX в. и во второй половине XIX в. становятся достоянием русской литературы (баллады А. К. Толстого и др.), живописи (картины М. А. Врубеля и Н. К. Рериха), музыки («Богатырская симфония» А. П. Бородина, опера «Садко» Н. А. Римского-Корсакова, позже — «Фантазия на темы И. Т. Рябинина» А. С. Аренского и др.). Былины изучаются в школах и университетах, издаются во множестве популярных изданий.³⁴ Однако все это не означает, что в бытовой сфере тоже вырабатывалась общенациональная форма эпоса или эпос получил общенациональное распространение в бытовой традиции.

³³ См., например, главу Н. И. Кравцова «Национальное своеобразие русского фольклора» в учебном пособии «Русское народное поэтическое творчество» (М., 1974, с. 362—369).

³⁴ Перечисление некоторых из них см.: Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948, с. 284—285. Особой популярностью пользовался свод былин В. П. Авенаруса (Книга о ижевских богатырях. СПб., 1876), сб. «Русские народные былины» В. и Л. Р-н (М., 1890), сборники, изданные журналом «Родина» (1894—1895 гг.), и др. Значительную роль в этом процессе, как отмечает А. М. Астахова (с. 286), сыграла хрестоматия для начальных училищ и школьных библиотек А. В. Оксенова «Народная поэзия», издававшаяся многократно. О некоторых явлениях, связанных с этим процессом, см. ниже, в главе «Севернорусские сказители и осознание былин общенациональным наследием русских».

Исследователи неоднократно обращались к выяснению географии бытования русских былин в XIX—XX вв., и результаты были примерно одинаковы — северные районы европейской части СССР, Дон, некоторые районы Сибири, отчасти — Поволжье. Остальным районам центральной, западной и южной России «принадлежат, — как писала А. М. Астахова, — только единичные и довольно плохие варианты, относящиеся еще ко времени собирательской работы П. В. Киреевского, а также отдельные случайные записи более позднего времени». Известная исследовательница заключает: «Неравномерность в распределении былинной традиции на территории, населенной русской народностью (т. е. нацией, — К. Ч.), была отмечена еще учеными XIX века».³⁵ Известно также, что эта неравномерность заключается не только в различной интенсивности былинной традиции, но и в различии ареалов бытования отдельных былинных сюжетов и даже целых групп былин. Так, например, былины о таких важных для понимания национального значения русского эпоса богатырях, как Василий Буслаев или Садко, были распространены только в сравнительно ограниченных районах Русского Севера.³⁶

Итак, былины, бытовавшие лишь в некоторых районах расселения русских, были открыты наукой, осознаны как общенациональное достояние и затем через школу и книгу получили относительно равномерное распространение по всей этнической территории.

Обзор географического распространения русских исторических песен совершенно так же показал, что отдельные сюжеты и циклы (даже такие популярные, как, например, песни о Степане Разине) распространены в различных русских районах очень неравномерно.³⁷ Обзор географического распространения русских колядок показал, что были три зоны, в которых бытовали три раз-

³⁵ Астахова А. М. Былины: Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966, с. 217—218. А. М. Астахова упоминает В. Ф. Миллера и А. М. Лободу.

³⁶ Обзор распространения вариантов этих былин см.: Астахова А. М. Былины Севера. М.; Л., 1938, т. 1, с. 557, 625.

³⁷ См. главу «Распространение и областные типы исторических песен XVI—начала XVIII вв.» в кн.: Соколова В. К. Русские исторические песни XVI—XVIII вв. М., 1960, с. 309—323. (ТНЭ, нов. сер.; Т. 61).

личных типа колыбельных песен — собственно колыбелька, ов-
сень и винограде.³⁸

Подобные явления известны у всех славянских наро-
дов. Очень важный для национального самосознания сер-
бов эпос распространен далеко не во всех районах их
расселения. Кроме того, он не слился воедино с эпи-
ческими песнями югославских мусульман.³⁹ В приложении
к книге Х. Вакарелского «Этнография Болгарии» на
польском языке обращает на себя внимание карта, на
которой нанесены ареалы бытования юнацкого и гайдуц-
кого эпоса (к сожалению, она не включена в болгарское
издание книги). Если гайдуцкий эпос распространен
не на всей этнической территории болгар, но все-таки на
большой его части, то юнацкий — в основном в централь-
ных районах западной Болгарии.⁴⁰ Весьма сложна и гео-
графия распространения отдельных сюжетов чешских и
словацких народных баллад.⁴¹

Количество примеров можно не умножать. Большин-
ство фольклорных произведений, за исключением позд-
них или распространявшихся нефольклорным путем,
имеет свою неповторимую географию распространения,
весьма редко совпадающую с границами расселения на-
рода.⁴² При этом нет оснований предполагать, что нерав-

³⁸ Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого
календаря XVI—XIX веков. М., 1957, с. 115—165. (ТНЭ, нов. сер.;
Т. 40). Поправки к общей схеме, предложенной В. И. Чичеровым,
см.: Бернштам Т. А., Лапин В. А. «Винограде» — песня и об-
ряд. — В кн.: Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора.
Л., 1981, с. 3—109.

³⁹ Голенищев-Кутузов И. П. Эпос сербского народа. — В кн.:
Эпос сербского народа. М., 1963, с. 263 и др.

⁴⁰ Vakarelski Ch. Etnografia Bulgarii. Wrocław, 1965, Mapa XIX.

⁴¹ Horák J. Slovenské ľudové balady. Bratislava, 1958; Českoslo-
venska vlastiveda. D. 3. Lidová kultura. Praha, 1968, s. 301—350,
636—664.

⁴² Вместе с тем несомненно и то, что это общее представле-
ние и конкретные, но разрозненные сведения о географическом
распространении отдельных жанров, сюжетов, стилистических
особенностей и т. д. должны быть уточнены и расширены путем
картографирования отдельных явлений. Актуальным становится
вопрос создания продуманной серии карт (атласов) для выясне-
ния общих закономерностей формирования и развития ареалов
бытования фольклорных явлений и их соотношения с этниче-
скими границами, границами этнических групп и языковыми
изоглоссами как в масштабах отдельных народов, так и в регио-
нальных масштабах. В этом смысле фольклористы заметно от-
стают от диалектологов и этнографов. Подробнее см.: Чистов К. В.

номерность эта — результат частичного изживания фольклорной традиции. Наиболее архаическое состояние — это наибольшая пестрота и неравномерность распространения отдельных элементов традиции. Следует сказать, что фольклор в этом отношении дает примерно такую же картину, как и любое другое явление народной бытовой культуры.

Так, например, русская народная одежда, сформировавшаяся в донациональный период или, попросту говоря, традиционная крестьянская одежда, известная по этнографическим источникам XIX—начала XX в., осмысливается в пору созревания национального сознания как общенациональная. С другой стороны, традиционная одежда любого этноса, за исключением, может быть, очень немногочисленных и расселенных на небольшой территории, обычно имеет несколько более или менее отличающихся друг от друга вариантов. По существу ни один из них не может быть признак за общенациональный — они равноправны, как равноправны диалекты в условиях, когда литературный язык еще не существует. Так, русский сарафан осмысливается как русская национальная женская одежда, однако реальная область распространения его была ограничена территорией, по своей конфигурации сходной с ареалом бытования севернорусских диалектов. Распространился он сравнительно поздно — около XV—XVI вв. В других регионах мы находим поневу, андарак, кубелек и другие разновидности русской крестьянской женской одежды.⁴³ По определенным причинам, анализировать которые здесь не место, сарафан приобрел в глазах некрестьянских слоев населения, художников, театральных деятелей, иностранцев и т. д. значение национальной одежды. В крестьянском же быту подобного осмысления и обобщения не произошло. Сарафан с течением времени несколько расширил ареал своего бытования, однако он остался только одним из типов бытовой традиционной женской одежды, так же

Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора: Свадебный обряд. — В кн.: Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л.; М., 1974, с. 69—84.

⁴³ Русские: Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда (середина XIX—начало XX вв.). М., 1967. См. главу Н. И. Лебедевой и Г. С. Масловой «Русская крестьянская одежда XIX—начала XX в.» (с. 193—267 и карты 38—46).

как и другие типы, отступавшие уже во второй половине XIX—начале XX в. перед новыми формами, шедшими из городов.⁴⁴ Обобщение произошло вне бытовой сферы, под влиянием формировавшегося национального самосознания.

Еще в меньшей степени можно говорить о национальном типе дома и крестьянского двора или сельскохозяйственных орудий. Это не значит, разумеется, что варьирующие типы одежды или жилых построек не имели некоторых общерусских черт (например, тип рубахи, срубное жилище, наличие русской печи, общие черты в планировке жилища и т. д.), однако границы их распространения часто не вписываются в пределы этнической территории русских (например, рубаха с поликами, т. е. со вставками на плечах, была распространена у всех восточных славян и некоторых соседних народов, например, карел, западнорусский план дома известен у украинцев и белорусов и т. д.).

Фольклористами подобные вопросы изучены недостаточно. Предварительно же можно было бы сказать следующее: несомненно, что в период формирования нации и в процессе ее этнической и культурной консолидации, так же как в других сферах традиционной бытовой культуры, в фольклоре происходит выработка общенациональных черт и форм. Однако возможности этого процесса все-таки ограничены. Совершенно так же, как общенациональные (наддиалектные) формы языка вырабатываются не в сфере бытовой речи и не путем генерализации одного из диалектов, а, как правило, в сфере литературного языка,⁴⁵ так и в фольклоре процесс выработки общенациональных форм и их относительно равномерного распространения на всей территории и во всех социальных слоях может начаться, но не может пойти достаточно далеко. Он продолжается и получает свое завершение только в сфере литературы и профессионального искусства (например, вторичное бытование сказок, прочитанных в книгах, или вторичное бытование традиционных песен, исполненных профессиональным хором, и другие формы так называемого вторичного фолькло-

⁴⁴ Там же, ср. карты 38 и 39, 41 и 42.

⁴⁵ Обзор современного состояния проблемы см.: Десницкая А. В. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. Л., 1970. См. также: Типы наддиалектных форм языка. М., 1981.

ризма)⁴⁶ — в книге, кино, телеспектакле, в массовой песне, созданной поэтами и композиторами, и т. д.

Именно все это и дает нам основание считать, что осмотрительнее говорить об этническом своеобразии фольклора, а не о его национальном своеобразии, о межэтнических и надэтнических, а не интернациональных формах.

Таким образом, обе коренные проблемы этнического аспекта славянской фольклористики — славянская общность и национальное своеобразие — до сих пор не сняты с повестки дня. Более того, их разработка в послевоенные десятилетия показала, что они сложнее, чем это ранее предполагалось.

Славянская общность, которая воспринимается нами как замечательное явление в европейской истории и явно имеет перспективу расширяться и укрепляться, при внимательном рассмотрении оказывается явлением сложным, тесно переплетенным с общеевропейской, региональной и т. д. общностью. В различных сферах традиционной культуры эти начала вступают в весьма разнообразные соотношения. Это выдвигает проблемы разработки методов дифференцированного рассмотрения общности и различий отдельных компонентов культуры и в то же время — установления общих критериев для сопоставления полученных результатов.

Как мы говорили, у каждой языковой семьи или ветви исторически сложилась своя этнокультурная ситуация. В этом смысле славяне не представляют исключения. Однако близкая родственность языков и активность общеславянского самосознания обуславливают постоянную актуальность этих проблем для ученых славянских стран.

Не менее сложна, как мы показали, и проблема национального (или, точнее, этнического) своеобразия фольклора. Она должна решаться во всеоружии знаний о фольклоре других народов Европы и современных представлений о закономерностях его развития. И в этой области, видимо, предстоит в ближайшие годы разработать методику более совершенного изучения проблемы (картографирование в этнических, региональных и общеевропейских масштабах, историко-типологическая методика, методика дифференцированного сопоставления на разных

⁴⁶ См. выше, главу «Традиционные и вторичные формы и проблемы современной культуры».

уровнях на фоне общих закономерностей развития других сфер традиционной бытовой культуры).

Решая эти проблемы, фольклористика должна сохранять интенсивные контакты с лингвистической, литературоведческой и этнографической славистикой и, разумеется, с общей теорией культуры. Они помогут выработать правильную оценку перспектив разработки затронутых нами проблем.

СЕВЕРНОРУССКИЕ СКАЗИТЕЛИ И ОСОЗНАНИЕ БЫЛИИ ОБЩЕЭТНИЧЕСКИМ НАСЛЕДИЕМ РУССКИХ

Фольклористика в России, как и в большинстве европейских стран, возникала в своеобразной и в известном смысле парадоксальной психологической ситуации. С одной стороны, ее развитие и успехи, открытия и откровения способствовали осознанию фольклора как национального достояния, одной из важнейших составных этнического самосознания. С другой стороны, уже первые собиратели с тревогой говорили о том, что фольклор уходит из быта. Это казалось особенно трагичным, так как русская деревня и социальные низы города были в своей массе неграмотными и было неясно, смогут ли они, потеряв фольклор, когда-нибудь приобщиться к достижениям «высокой», книжной культуры.

Фольклористы в своем прогнозе были одновременно и правы, и ошибались. Фольклору, прожившему тысячелетия, действительно предстояло уйти из быта, однако этот процесс развивался далеко не так быстро, как это казалось в середине XIX в. Парадоксальная ситуация способствовала формированию идеализированного представления, согласно которому современности предшествовал некий исторический период, когда фольклор (в том числе и русский героический эпос, который нас дальше будет особенно интересовать) был не только интенсивно, но и равномерно распространен по всей территории. Подобное представление до сих пор еще не изжито, хотя доказать его историческую обоснованность невозможно. Более того, современная этнография не сомневается в том, что на любой стадии развития традиционной культуре была свойственна региональная и локальная дифференциация. Система традиционной материальной культуры каждого народа представляла собой сосуществование по крайней мере нескольких типов, сочетание которых варь-

провало у локальных групп населения. В такой же мере нельзя предположить, что какая-нибудь песня или сказка, цикл песен или какой-нибудь фольклорный жанр даже в период своей максимальной продуктивности мог быть вполне равномерно известен во всех районах расселения русских. Вероятно, так же обстояло дело и с эпосом.

Фольклористика XIX в. фиксировала наиболее интенсивное бытование русских былин на окраинных территориях (Русский Север, Дон и частично Поволжье, некоторые районы Сибири). В центральных районах были записаны единичные и далеко не лучшие тексты. Знали ли Центр России когда-нибудь сильную эпическую традицию, остается невыясненным. Вместе с тем можно со всей уверенностью утверждать, что русский эпос, «открытый» фольклористами XIX в., бытовал в то время только в некоторых районах расселения русских. Осознанный литераторами, учеными, публицистами, музыкантами как органическая и весьма ценная составная часть великого национального наследия, русский эпос был в то время неизвестен большинству русского крестьянства, т. е. большинству русской нации. Только распространение лубочных картинок, «серобумажных» книжек, а потом — грамотности, школьного образования, книги и еще позже — театра, кино, современных технических средств массовой информации превратило былинных богатырей и их подвиги в неотъемлемый элемент русского этнического самосознания, в равной мере актуальный для всех районов расселения русских и свойственный всем людям, имеющим причастность к русской культуре. Тексты былин, которые читаются школьниками на уроках или становятся им известными из многочисленных «детгизовских» пересказов, играют в этом процессе такую же роль, как репродукции картин Сурикова, Васнецова, Врубеля, Рериха, иллюстрации Билибина, аранжировки былинных напевов Бородина, Мусоргского, Римского-Корсакова, Балакирева, Аренского, Ляпунова и др., как кинофильмы («Илья Муромец», «Садко» и др.) или телепередачи на былинные темы.¹

¹ Мы не касаемся художественного качества всех этих столь разнообразных явлений, или их подлинности, или условности, либо «вторичности» (см. выше, главу «Традиционные и вторичные формы и проблемы современной культуры»). Речь идет только об общем смысле процесса превращения традиции эпоса в элемент общенационального этнического сознания.

Этот процесс, весьма важный для развития русской культуры и русского национального самосознания, изучен еще недостаточно. Бытовая фольклорная традиция — фольклорные записи и издания (филологические и музыкальные) — фольклор в творчестве русских литераторов, художников и композиторов — фольклористические исследования — фольклор в школьном и вузовском преподавании — популярные издания различных типов и качества — издания фольклорных текстов для детей и т. д. и т. п. — все это звенья единого процесса. Они должны изучаться не только порознь, но и в своей совокупности в различных соотношениях на различных этапах формирования и развития русской национальной культуры.

Несомненно, что в интересующем нас процессе совершенно особенная роль принадлежит второй половине XIX в. И фольклористика как наука, и художественный фольклоризм русской литературы и искусства, и все виды популяризации фольклора, в том числе и введение локальных его форм в общенациональный оборот, опирались прежде всего на классические собрания Киреевского, Афанасьева, Рыбникова, Гильфердинга, Барсова и др. Даже для тех писателей, которые хорошо знали народный быт, богатейшие фольклористические собрания 1840—1870-х годов были мощным источником пополнения знаний о русском фольклоре (Некрасов, Островский, Никитин, Мельников-Печерский и др., так же как позже Припвин, Есенин, Твардовский и др.). Однако мы не должны пропустить еще одно звено этого процесса, которому обычно не придается должного значения. С начала 70-х годов XIX в. в Петербург, Москву и некоторые другие города стали приезжать крупнейшие мастера русского фольклора. Их публичные выступления воспринимались научной и художественной общественностью как значительные события, и они, несомненно, сыграли определенную роль в развитии как фольклористики, так и художественного фольклоризма. Следует подчеркнуть, что особенное значение имели эти выступления для знакомства ученых, писателей и музыкантов с живым исполнением русских былин. Если знание песен было еще достаточно интенсивным в различных районах России, в том числе и в среде петербургского и московского, как тогда говорили, «простонародья», то знание былин, которое цепилось особенно высоко, было распространено только, как уже говорилось выше, в некоторых районах.

До записей Рыбникова оно считалось утраченным или почти утраченным. Открытие Рыбникова, которое на первых порах вызывало даже известное недоверие, собственно, и заключалось в том, что совсем недалеко от Петербурга, в Олонецкой губ., в этой, как ее называли, «подстоличной Сибири», обнаружили интенсивное бытование былии и прекрасные знатоки эпической традиции.

В 1871 г. А. Ф. Гильфердинг повторил записи П. Н. Рыбникова, производившиеся за десять лет до этого.² Если Рыбникову пришлось разыскивать сказителей, преодолевая и недоверие исполнителей, и неверие ученых в возможность живого бытования героического эпоса в середине XIX в., то Гильфердинг, воспользовавшись уже известными адресами и практическими советами Рыбникова, за два месяца записал такое количество былии, что до сих пор это вызывает удивление. Он встретился с семью десятками исполнителей и записал от них более 300 текстов. Как он сам писал, он работал изо дня в день «до полного физического утомления». Для чего же он это делал? Вопрос этот до сих пор не кажется праздным, так как большинство текстов, которые записал Гильфердинг, были уже известны в записи Рыбникова.

Фольклористика давно оставила длительно бытовавшую легенду, согласно которой основной целью поездки А. Ф. Гильфердинга была проверка подлинности сборника Рыбникова. Однако в процессе преодоления этой легенды возникли новые преувеличения и необоснованные догадки. Несомненно, что Гильфердинг — ученый с широкими научными интересами и сложившейся славяноведческой, исторической и политической концепцией — не мог не интересоваться многими проблемами социального, исторического, этнографического и т. п. характера. Зная, чем Гильфердинг интересовался до этой поездки и что он писал как ученый и публицист, довольно легко сконструировать набор подобных предполагаемых проблем. Однако нет решительно никаких оснований не доверять тому, что сам Гильфердинг сообщил о своей поездке, подозревать его в сокрытии подлинных намерений. Важнейшей целью, несомненно, было послушать открытых Рыбниковым певцов былии. В знаменитом те-

² Гильфердинг А. Ф. Олонецкая губерния и ее народные рассказы. — В кн.: Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Изд. 4-е. М.; Л., 1949, т. 1, с. 40.

перь предисловии к сборнику «Онежские былины», который стал важнейшим результатом столь короткого путешествия, Гильфердинг пишет: «Мне давно хотелось побывать на нашем Севере, чтобы составить себе понятие о его населении, которое до сих пор живет в эпохе первобытной борьбы с невзгодами враждебной природы»,³ но тут же добавляет: «В особенности меня манило в Олонецкую губернию желание послушать хоть одного из тех замечательных рапсодов, каких здесь нашел П. Н. Рыбников». И далее он пишет о том, что, имея только два свободных месяца, он «расположил свою поездку так, чтобы посетить местности», которые ему указаны были Рыбниковым и где он мог услышать лучших исполнителей былины.⁴ Народную поэзию он называет «предметом», который его «занимал специально».⁵ Он предпосылает вступительной статье, как он говорит, «несколько слов, чтобы сказать общее впечатление»,⁶ какое этот край произвел на него, но при этом предупреждает: «Что касается материальной обстановки севернорусского крестьянина и его экономического быта, то для суждения о том потребовались бы совсем другие исследования, чем те, каким я посвятил свое время в эту поездку».⁷

Поэтому нам не кажется убедительным вывод, к которому пришел В. Г. Базанов в предисловии к четвертому изданию «Онежских былин»: «Отправляясь далеко на Север, Гильфердинг ставил перед собой задачу более широкую, нежели собиране былинного эпоса».⁸ Нет оснований считать, что задача «послушать... замечательных рапсодов», как писал об этом А. Ф. Гильфердинг, могла быть для него недостаточно «широкой» или недостаточно «серьезной», просто удовлетворением «личного любопытства».⁹ Гораздо плодотворнее попытаться объяснить, почему такая задача казалась ему достаточной для того, чтобы употребить на нее два месяца жизни. Кстати,

³ Там же, с. 29.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 30.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 31.

⁸ Базанов В. Г. А. Ф. Гильфердинг и его «Онежские былины». — Там же, с. 16; см. также: Базанов В. Г. Павел Рыбников и Александр Гильфердинг. — В кн.: Базанов В. Г. Карелия в русской литературе и фольклористике XIX века: Очерки. Петрозаводск, 1955, с. 210—226.

⁹ Гильфердинг А. Ф. Олонецкая губерния..., с. 3.

судя по всему, идея повторной записи родилась уже в пути, после встречи с первым исполнителем былин (А. Е. Чуковым) в Петрозаводске и после того, как А. Ф. Гильфердинг обратил внимание на расхождение подлинных текстов в живом исполнении и текстов, напечатанных в сборнике Рыбникова («не в содержании рассказа, а в стихе», как он писал об этом все в той же вступительной статье).

Гильфердинг увидел в севернорусских былинах значительную общеславянскую проблему. Знакомый с южнославянским эпосом не только по сборнику В. Караджича, но и в живом бытовании, он не мог считать проблему общеславянского эпического наследия недостаточно широкой или недостойной специального и внимательного изучения. Разработанный им метод записи «с голоса» решительно приблизил записанные тексты к живой форме бытования былины. Известно, что деятельность Гильфердинга в этом смысле открыла новый этап в развитии русской фольклористики.¹⁰

Обостренный интерес Гильфердинга к живому исполнению былин и его желание не только получить «личные впечатления», но и сделать их достоянием научной и художественной общественности привели к тому, что в первые же месяцы после возвращения Гильфердинга из поездки по Олонецкой губ. в Петербурге один за другим появляются и выступают перед публикой лучшие исполнители былин, открытые Рыбниковым и Гильфердингом. Именно с осени и зимы 1871/1872 г. начинается серия приездов исполнителей русского фольклора (и прежде всего — былин) в Петербург и другие города (Москву, Петрозаводск, Нижний Новгород, Казань, Одессу, Киев и др.). В этом также нужно видеть одну из заслуг А. Ф. Гильфердинга перед русской наукой, русской литературой и русским искусством, до сих пор еще недостаточно оцененную в своем историко-культурном значении.

Начиная с 70-х годов и в последующие четыре десятилетия мастера русского фольклора по крайней мере 70—80 раз выступали перед публикой, более всего петербургской. Это были Т. Г. Рябинин и И. Т. Рябинин, И. А. Федосова, И. А. Касьянов, В. П. Щеголенок,

¹⁰ Подробнее об этом см.: *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1963, т. 2, с. 228—230; *Астахова А. М.* Былины: Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966, с. 189—193.

К. И. Романов, А. Е. Чуков, Н. С. Богданова, М. Д. Кривополенова и др. Сведения об этих поездках извлекаются из журналов и газет, современных интересующим нас событиям, хранятся в архивах РГО, Академии наук, Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, Общества истории и древностей российских, Славянского благотворительного общества и, вероятно, еще в других архивах. До сих пор систематическому изучению подвергались только поездки И. А. Федосовой,¹¹ отчасти И. А. Касьянова¹² и В. П. Щеголенка.¹³ Мы располагаем также довольно подробным рассказом П. Т. Виноградова, который сопровождал И. Т. Рябинина в его поездках по России и славянским странам,¹⁴ однако сведения, сообщаемые им, до сих пор не подвергались сопоставлению с архивными документами и сообщениями печати. Таким образом, история публичных выступлений русских сказителей во второй половине XIX—начале XX в. еще ждет своего исследователя. При этом очень важно было бы выявить с максимальной полнотой не только то, где и когда состоялись выступления и что именно исполнялось, но и кто посещал эти выступления, кто слушал интересующих нас исполнителей. Разумеется, нет шансов восстановить списки всех посетителей фольклорных «концертов», как их тогда называли, однако очень важно, что газеты и журналы того времени, протоколы заседаний ученых обществ сохранили в ряде случаев фамилии наиболее выдающихся слушателей и организаторов выступлений, сведения об общем количестве присутствовавших и т. д. Для того чтобы располагать всеми этими сведениями, предстоит проделать весьма трудоемкую работу. Только тогда можно будет решиться на окончательные выводы и точнее определить роль этих приездов и выступлений в истории русской культуры. В настоящем разделе мы предполагали поставить этот вопрос в общей форме и предварительно рассмотреть первый этап его развития, по-

¹¹ *Чистов К. В.* Народная поэтесса И. А. Федосова. Петрозаводск, 1955, с. 112—163, 339—345.

¹² *Бахтин В. С.* Дополнение к сборнику А. Ф. Гильфердинга: (Былины И. А. Касьянова). — В кн.: Русский фольклор. М.; Л., 1957. т. 2, с. 220—230.

¹³ О В. П. Щеголенке имеются сведения главным образом в связи с его пребыванием в Ясной Поляне у Л. Н. Толстого.

¹⁴ *Виноградов П. Т.* Сказитель И. Т. Рябинин и моя с ним поездка. Томск, 1906.

следовавший сразу же за поездкой А. Ф. Гильфердинга, так как он теснейшим образом связан с самой поездкой и ее задачами, как их понимал А. Ф. Гильфердинг.

А. Ф. Гильфердинг возвратился из поездки в Олонецкую губ. в начале сентября 1871 г. На первом же заседании Отделения этнографии Русского географического общества, состоявшемся 25 сентября, он не только доложил о результатах своей поездки, но и высказал мнение, «что для лиц, занимающихся исследованием нашей былевой поэзии и вообще дорожащих ею, было бы интересно послушать, как эти былины поются в народе». И далее, как говорится в протоколе этого заседания, «для сего г. Гильфердинг вызвался, если Отделение того пожелает, пригласить сюда в Петербург одного из замечательнейших „сказителей“ Олонецкой губернии, с которым он познакомился, крестьянина Т. Г. Рябинина, причем издержки по путешествию и пребыванию здесь в Петербурге г. Гильфердинг берет на себя, а просит Отделение лишь о назначении ему (т. е. Т. Г. Рябину, — К. Ч.) некоторого подарка».¹⁵

Отделение согласилось с предложением и поручило своему председателю организовать приезд Т. Г. Рябинина в Петербург. Судя по дальнейшему развитию событий, А. Ф. Гильфердинг сразу же посылает письмо не только Рябину, но и олонецкому губернатору с просьбой содействовать поездке. Можно предположить, что письмо А. Ф. Гильфердинга не было неожиданностью для Т. Г. Рябинина. Возможность приезда в Петербург наверняка обсуждалась ими при встрече в июле того же года.

Итак, осенью 1871 г. Петербург ждал Т. Г. Рябинина — певца, о котором все читавшие сборник Рыбникова уже хорошо знали; поездка Гильфердинга подтвердила высокую оценку его мастерства. Впервые не фольклористы отправляются в путешествие за песнями, а певец быллин едет в Петербург.

Рябинин дождался, пока озеро встанет, и тогда двинулся хорошо знакомым ему путем через Петрозаводск в Петербург. Он бывал здесь до 1871 г. по крайней мере дважды с ладожской рыбой, в годы, когда регулярно нанимался в артели для приработка.¹⁶ В Петербург он при-

¹⁵ Изв. РГО, СПб., 1872, т. 7, № 2, с. 342. «Подарок» предполагался в размере 100 р.

¹⁶ Онежские былины. . ., М.; Л., 1938, т. 2, с. 2.

ехал к концу ноября. Неожиданно оказалось, что до него здесь за эти месяцы уже побывали два певца былины — В. П. Щеголенок и И. А. Касьянов. Оба они пришли в Петербург по своим надобностям, но не преминули побывать у Гильфердинга, с которым познакомились летом этого же года.

В. П. Щеголенок появился уже в начале сентября. Он направлялся в Киев на богомолье. Дальний путь не пугал бродячего сапожника.

Нам неизвестно, как долго пробыл В. П. Щеголенок в Петербурге. Судя по пометам на записях былины, он уже 5 сентября был в Петербурге и пробыл по крайней мере до 10 сентября.¹⁷ А. Ф. Гильфердинг записал от него за это время несколько новых текстов и еще раз выверил заонежские записи.¹⁸ Видимо, приход его в Петербург был для Гильфердинга неожиданностью. В начале сентября трудно было еще собрать многолюдную аудиторию, и поэтому приезд Щеголенка на этот раз не приобрел общественного значения. Предварительный просмотр петербургских газет и журналов за сентябрь—октябрь 1871 г. пока выявил только один печатный отклик — статью во «Всемирной иллюстрации»¹⁹ с портретом Щеголенка, который впоследствии воспроизведен в «Онежских былинах». Автором ее был, по-видимому, сам А. Ф. Гильфердинг, так как в процессе подготовки заметки о Щеголенке для сборника был использован листок, вырезанный из этого журнала, и на нем были нанесены необходимые поправки.²⁰ К статье в качестве приложения давался текст былины «Первые подвиги Ильи Муромца» с пометой: «Записано в Кижях 5 июля; проверено в Петербурге 8 сентября 1871 г.». Статья начиналась словами: «Недавно мы имели удовольствие видеть здесь в Петербурге одного из тех „сказителей“, которых г. Рыбников отыскал в глуши Олонецкой губ.».

Примерно через месяц после В. П. Щеголенка в Петербурге появился еще один земляк Т. Г. Рябинина — И. А. Касьянов из заонежской деревни Космозеро. В отличие от Щеголенка И. А. Касьянов выступал публично. Это произошло 15 октября в помещении Русского географического общества. На этот раз пресса довольно

¹⁷ Там же, с. 297, 312, 326.

¹⁸ Там же, текстологические примечания, с. 791—794.

¹⁹ Всемирная иллюстрация, 1871, т. VI, № 149, 6 ноября.

²⁰ Онежские былины... т. 2, с. 694.

энергично откликнулась на приезд певца былин.²¹ Вместе с тем заметки в газетах подчеркивали специфический характер появления Касьянова в Петербурге. За десять лет до этого перешедший из старообрядчества в единоверчество, Касьянов стал активным его пропагандистом и отправился в свое путешествие для сбора пожертвований на строительство в Заонежье единоверческой церкви. Этой же цели он подчинял и пение былин. Как он при этом действовал, мы достоверно не знаем. Может быть, это были сборы на ярмарках или базарах, как это обычно было у подобных сборщиков. Это могли быть посещения богатых покровителей единоверчества, особенно из числа купцов. Видимо, И. А. Касьянов быстро уловил интерес образованной публики к пению былин и стремился использовать его для своих целей. Он не ждал приглашения, а появлялся сам то в одном городе, то в другом. Пел ли он былины или духовные стихи на папертях церкви или просто на улицах сел и городов, как это делали обычные «калики» — нищие, сборщики на храмы или бродячие монахи, мы не знаем. Свидетельства об этом пока не разысканы. Вместе с тем ясно, что Касьянов был не просто «каликой». Это был человек грамотный, он занимал выборные крестьянские должности, у него были какие-то связи с учеными, и не исключено, что Гильфердинг во всем этом сыграл определенную роль. Мы знаем, что позже И. А. Касьянов присылал в Географическое общество собственные записи былин, написал даже своеобразные воспоминания о А. Ф. Гильфердинге. Одним словом, деятельность И. А. Касьянова была промежуточной формой между бродяжничеством традиционных «калик» и выступлениями исполнителей фольклора по официальным приглашениям ученых обществ, начавшимися в России по инициативе А. Ф. Гильфердинга. Посещение Гильфердинга в Петербурге он первоначально не связывал со своими сборами и, вероятно, только после первого выступления в Географическом обществе, где он был представлен публике не только как певец былин, но и как сборщик на единоверческую церковь и получил первые пожертвования от тех же лиц, которые интересовались его пением, пришел к выводу, что эти две функции могут сочетаться.

²¹ Санкт-Петерб. листок, 1871, 17 октября, № 205; Биржевые ведомости, 1871, 17 октября, № 284; Современные известия, 1871, 23 октября, № 116, и др.

Рассказ Касьянова о том, как он решился в Петербурге навестить Гильфердинга и как тот его принял, заставляет (как и визит Щеголенка к Гильфердингу, тоже, видимо, первоначально не связанный с идеей публичных выступлений) предположить, что Гильфердинг обоих певцов, так же как, вероятно, и других своих олонечских знакомцев, приглашал навестить его, если они окажутся в Петербурге, давал им свой адрес и т. д. Однако это не сопровождалось какой-либо конкретной договоренностью, не обуславливалось сроками и т. п. То, что двое олончан уже в сентябре и октябре того же года пришли к нему, свидетельствует о том, что Гильфердинг умел расположить к себе, умел преодолеть в своем общении с олонечскими крестьянами социальную дистанцию. Вспомним о том, что Касьянов называет его «генералом», что вполне соответствовало его гражданскому статусу по табели о рангах. Касьянов при встрече в Чолмужах был потрясен тем, что «генерал» пил с ним по-дружески чай за одним столом, сравнивал его с местными чиновниками, которые лезут на мужика, как он пишет, «как зверь на рогатину, не взирая ни на какие справедливости». Размышляя в Петербурге, решиться ли ему зайти к «генералу», который был в Заонежье так неожиданно прост и дружелюбен, Касьянов решал сложную для себя психологическую задачу: будет ли Гильфердинг и у себя дома, в Петербурге, столь же прост? Он пишет: «После того по осени приехал в Петербург по сбору на церковь, и у меня пришло большое желание увидеть своего благодетеля. И думаю я, что такой ли будет здесь весьма добрый, как был в наших местах, или не пустит и на глаза? Но, однако, бог ни даст, а надобно сходить. Вдруг выбегает знакомый слуга Ефим Иванович. И я ему рассказал. Тогда он ввел меня к себе, потом предложил обо мне Александру Федоровичу. Тогда господин приказал мне зайти к себе в покои, где сидела у него законная супруга Варвара Францевна, и так ласково и милостиво посадил около себя. А генеральша наливала сама мне чай и с закускою. Но и опять я удивился, что генеральша наливает чай простому мужику. Сижу и про себя думаю: „Это, должно быть, вторая Сарра, имела 300 рабынь, а сама месила тесто и кормила рабочих“».²²

²² Воспоминания крестьянина об А. Ф. Гильфердинге. — Русская старина, Спб., 1872, октябрь, с. 694—698.

Из воспоминаний Касьянова следует также, что идея выступления в Географическом обществе родилась во время их первой петербургской встречи: «Но тут же мне сказал Александр Федорович: „Я предложу Географическому обществу, может, мы Вас попросим в собрание“».

Мы не знаем, сколько времени И. А. Касьянов пробыл в Петербурге, выступал ли он еще с пеннем былин публично или в частных домах, куда пошел из Петербурга, где бродил зиму. Сведения об этом пока не разысканы, и неизвестно, отразился ли этот период его жизни в каких-нибудь документах. Пометы Гильфердинга на записях от Касьянова располагаются между 13 октября и 24 ноября 1871 г. Как установил В. С. Бахтина в статье, которая упоминалась выше, вскоре после посещения Петербурга Касьянов начал присылать в Географическое общество собственноручные записи былин, которые припомнил он сам или слышал от других лиц. Первая такая запись датирована 20 февраля 1872 г.

Статья В. С. Бахтина освобождает нас от необходимости подробного рассмотрения выступлений И. А. Касьянова в других городах. Суммируя сведения, разысканные автором этой статьи, можно сказать, что Касьянов, который не представлялся, видимо, Гильфердингу особенно значительным исполнителем, был все-таки, как мы знаем теперь, одним из лучших знатоков былин. При первой встрече с Гильфердингом он признавался ему, что цел последние годы мало и многое забыл. Последующие годы показали, что это именно так и было. Общаясь с собирателями и слушателями в 1870—1890 гг., он значительно активизировал свои знания, а может быть, даже и пополнил их. По сведениям В. С. Бахтина, в эти десятилетия он выступал в Москве, Петрозаводске, Ярославле, Рыбинске. О его выступлениях писали также газеты Вильнюса и Варшавы. Думаю, что не ошибусь, если выскажу предположение, что мы еще далеко не все знаем о деятельности И. А. Касьянова.

Появление в Петербурге В. П. Щеголенка и затем И. А. Касьянова и выступление Касьянова в Географическом обществе не рассматривалось А. Ф. Гильфердингом как нарушение его плана продемонстрировать петербургской ученой и художественной общественности Т. Г. Рябинина. Он не отказался от хлопот, связанных с вызовом Рябинина в Петербург и подготовкой его выступлений. По представлениям Гильфердинга, репертуар

и Щеголенка, и Касьянова был значительно беднее, чем Рябинина. Но главное даже не в этом — Рябинин оценивался и Рыбниковым, и Гильфердингом как непревзойденный мастер эпоса. Такого же мнения о нем были и заонежские крестьяне, помогавшие Рыбникову разыскать его. Характерно, что выступление Касьянова, несмотря на то что оно было первым (а может быть, потому, что было первым) по времени публичным выступлением, не собрало такого количества публики и было слабее отражено в тогдашних газетах и журналах, чем последовавшие за ним выступления Т. Г. Рябинина.

В Петербурге Т. Г. Рябинин жил у Гильфердинга. По некоторым сведениям, которые, впрочем, нуждаются в проверке, он прожил здесь около месяца, хотя первоначально газеты писали о том, что «олонецкий сказитель приехал в Петербург на короткий срок».²³

Точный день приезда Т. Г. Рябинина установить не удается. Единственное, чем мы располагаем, — это опять-таки пометы на петербургских записях, которые делал А. Ф. Гильфердинг. Самая ранняя из них — 24 ноября 1871 г. Кстати, дата эта совпадает с последней по времени пометой на записях от Касьянова. Это говорит о том, что Касьянов и Рябинин встретились в Петербурге.

После приезда Рябинина Гильфердинг продолжал с ним усиленно работать. Шесть текстов было записано впервые, большинство старых записей прослушано вторично и на черновики нанесены варианты отдельных строк и эпизодов. Гильфердинг, видимо, тоже первоначально предполагал, что Рябинин недолго пробудет в Петербурге — он торопился с новыми записями. Пометы на них ежедневные — 24, 25, 26, 27 ноября, причем в некоторые дни записывалось по два текста.

3 и 5 декабря состоялись наиболее многолюдные вечера, на которых Т. Г. Рябинин пел свои былины. Столичная печать живо откликнулась на эти вечера. Сообщения о них появились во многих газетах и журналах. Наиболее пространственный отчет поместила на своих страницах известная газета «Санкт-Петербургские ведомости».²⁴ Судя по нему, вечер 3 декабря в Географическом

²³ См., например: Санкт-Петерб. ведомости, 1871, 5 декабря, № 335.

²⁴ Там же.

обществе был не только многолюдным, но и обставлен весьма торжественно. На заседании были президент Академии наук известный мореплаватель и географ Ф. П. Литке, президент Географического общества вел. кн. Константин Николаевич, известный теоретик и историк искусства В. В. Стасов, профессор Университета и видный фольклорист, автор монографии «Илья Муромец и богатырство киевское» О. Ф. Миллер. Видимо, много было литераторов и музыкантов. Не исключено, что именно на этом вечере М. П. Мусоргский записал мелодии двух былин, исполненных Т. Г. Рябиным («Вольга и Микула» и «Добрыня и Василий Казимирович»). Они были позже опубликованы не только в «Онежских былинах», но и в сборнике народных песен, изданном Н. А. Римским-Корсаковым («Сборник русских народных песен», Спб., 1877). И сам Н. А. Римский-Корсаков, подготовивший записи Мусоргского к изданию, несомненно, слушал Рябина. Позже, в своей «Летописи музыкальной жизни», он писал, что образцом для речитативов в опере «Садко» ему послужили напевы сказителей Рябиных (в начале 90-х годов он слушал также и сына Трофима Григорьевича — Ивана Трофимовича). Исследователи считают, что былинная мелодика сказалась также в «Борисе Годунове» М. П. Мусоргского (первая постановка в 1874 г.), в частности в хорах «Сцен под Кромами».²⁵

В отчете говорится о том, что всего на заседании было «около 130 человек».²⁶ В статье «Трофим Григорьевич Рябинин, невец былин» в журнале «Русская старина» можно прочесть: «Давно не видали в залах Географического общества такого многочисленного собрания, как то, которое посвящено было отделением этнографии слушанию его былин».²⁷ В газете «Русский мир» говорилось

²⁵ В письме к Л. Н. Толстому 12 августа 1879 г. В. В. Стасов писал: «Вот Вы, например, не знаете, наверное, какую пользу принес у нас тут Рябинин. Его главные мотивы все не только что записаны и напечатаны, но еще Мусоргский употребил один великолепный — вот уж подлинно архивеликопный — мотив его в своего „Бориса Годунова“. Это у него поют инок Варлаам и Мисаил (помните, по Пушкину и Карамзину), когда идут поднимать народ против Бориса. Я вам скажу, это такой мотив, что просто ума помрачение!» (см.: Лев Толстой и В. В. Стасов: Переписка. 1878—1906. Л., 1929, с. 43).

²⁶ Санкт-Петербург. ведомости, 1871, 5 декабря, № 335.

²⁷ Русская старина, 1871, т. 5, с. 497.

о том же заседании: «Нет сомнения, что слушание былины из уст самого сказителя — редкий случай и весьма интересный, который, вероятно, и привлек в заседание громадную публику, большая часть которой за неизменным местом стояла».²⁸

Знакомя собравшихся с певцом, А. Ф. Гильфердинг произнес вступительную речь. Отчеты не сохранили полного текста речи, но, судя по отдельным выдержкам, она была близка к писавшемуся в то время предисловию к сборнику «Онежские былины». Видимо, Гильфердинг рассказал не только о Рябинине, но и о других певцах, от которых он записывал.

В газете «Санкт-Петербургские ведомости», о которой мы уже упоминали, так рассказывается о первой части заседания: «Рябинин — старик-раскольник, 80 лет, крестьянин Олонецкой губернии, одетый в сибирку, с длинной седой бородой и с глубоко впавшими глазами, придающими ему почтенный и серьезный вид, сидел у стола заседания, в креслах, положив обе руки на ручки своего кресла, и когда председатель отделения попросил его начать, принялся за исполнение выбранной былины без всякого дальнейшего приготовления и вступления, смело, без робости, как человек, давно привыкший к своему делу... Голос Рябинина — довольно приятный, несмотря на старость, тенор. Поет он очень просто, не возвышая и не ослабляя голоса и лишь изредка сбиваясь в словах, но, впрочем, тотчас же поправляя свою ошибку».²⁹

После первых двух былин («Вольга и Микула» и «Илья и Калин-царь») был объявлен перерыв, а затем Рябинин пел былины по выбору присутствовавших. Так, по просьбе О. Ф. Миллера он исполнил былину «Илья в ссоре с князем Владимиром». Присутствовавший тут же В. В. Стасов, против книги которого «Происхождение русских былин» (1868) была направлена монография О. Ф. Миллера, попросил спеть былину «Добрыня и Маринка», как пишет автор статьи, «так как, по его мнению, тут специально есть немало русских подробностей». По желанию Гильфердинга пение было завершено былиной «Про худую жену, жену умную».³⁰

Статьи в газетах и журналах и сохранившиеся протоколы заседаний свидетельствуют о том, что отношение

²⁸ Русский мир, 1871, 5 декабря, № 95.

²⁹ Санкт-Петерб. ведомости, 1871, 5 декабря, № 335.

³⁰ Там же.

к певцу и его выступлениям не было однозначным. Это выяснилось, в частности, в истории присуждения Т. Г. Рябинину медали в награду за его сказительскую деятельность. Совет Общества отклонил ходатайство Отделения этнографии. Это решение вызвало возмущение не присутствовавшего на заседании Совета вице-президента Общества известного географа академика П. П. Семенова-Тян-Шанского. Он настоял на повторном рассмотрении вопроса и добился решения ходатайствовать о присуждении Рябинину правительственной медали.³¹ Ходатайство это было удовлетворено, и 15 марта 1872 г. секретарь Отделения этнографии доложил на заседании о письме олонекского губернатора, в котором сообщалось о том, что он вызывал Рябинина в Петрозаводск и вручил ему награду.³² Несомненно, что спор велся не просто о точности соблюдения параграфа соответствующего устава Географического общества. В середине 90-х годов, когда обсуждался вопрос о награждении И. А. Федосовой, часть членов совета РГО тоже решительно заявила, что желает строго придерживаться однажды установленного правила — представители податного сословия не имеют права претендовать на золотую медаль Общества.³³

5 декабря 1871 г. Т. Г. Рябинин пел на заседании Петербургского отдела Славянского благотворительного общества. По предложению О. Ф. Миллера А. Ф. Гильфердинг перед выступлением Рябинина читал, как говорится в сообщении, «составленную им по личным наблюдениям статью о современном состоянии эпоса в Олонекской губернии».³⁴ В этот же день в газете «Биржевые ведомости» сообщалось, что Рябинин «уже сказывал свои былины в некоторых частных домах»³⁵ — в каких именно, остается неизвестным.

Приезды в Петербург В. П. Щеголенка, И. А. Касьянова и Т. Г. Рябинина составили первый в истории русской культуры цикл выступлений севернорусских сказителей перед ученой и художественной общественностью. Он стимулировал дальнейшие выступления и, более того,

³¹ Изв. РГО, Спб., 1872, т. VIII, № 2, с. 21, 40—41.

³² Голос, 1871, 6 декабря, № 337.

³³ См.: Чистов К. В. Народная поэтесса И. А. Федосова, с. 125—126.

³⁴ Голос, 1871, 6 декабря, № 337.

³⁵ Биржевые ведомости, 1871, 5 декабря, № 333.

создал традицию, сыгравшую определенную роль в истории русской науки, литературы и искусства.

Следующий цикл публичных выступлений севернорусских сказителей связан с именем В. П. Щеголенка. В 70-е годы от него записывали М. Гурьев и К. Петров, а с июня по август 1879 г. он был в Ясной Поляне у Л. Н. Толстого.

Мы не будем рассматривать историю взаимоотношений Л. Н. Толстого и В. П. Щеголенка. О ней писали много раз. О «Народных рассказах», об интересе Л. Н. Толстого к былинам и крестьянским устным рассказам также существует большая литература.³⁶ Отметим только, что весьма любопытные сведения о нем содержатся в переписке Л. Н. Толстого и В. В. Стасова, до сих пор не учтенной фольклористами. Есть в ней и интересные сведения о пребывании В. П. Щеголенка в Петербурге.

4 августа 1879 г. В. В. Стасов получил от Л. Н. Толстого письмо, в котором значилось: «У меня гостил летом податель этого письма Василий Петрович Щеголенков, олонецкий мужик, певец былин — очень умный и хороший старик. У него есть хлопоты в Петербурге, и мне пришло в голову направить его к Вам».³⁷ В ответном письме от 12 августа того же года В. В. Стасов писал о том, как складывались дела Щеголенка в Петербурге, сообщал, что предполагаются его публичные выступления, однако только в октябре, так как в августе Петербург пуст. Одновременно он делится своими впечатлениями от встреч со Щеголенком. Он восхищается простотой, степенностью и умом старика. Значительная часть письма — рассказ о том, как Стасов слушал Щеголенка, заведя его в дальнюю и пустынную залу Публичной библиотеки. Он пишет: «Я в тот же день провел с ним несколько часов в Библиотеке (причем отвел его в дальнюю-дальнюю залу Страхова, где теперь совершенно пусто и никакой черт ниоткуда не услышит, — вот тут он у меня и пел «про царя Ивана»)». В этом же письме он пишет: «Я очень жалел, что теперь в разъезде все наши музыканты (т. е. я разумею — музыканты мои зна-

³⁶ Сводку см. в семинарии А. М. Новиковой и Е. А. Александровой «Фольклор и литература» (М., 1978, с. 110—114).

³⁷ Лев Толстой и В. В. Стасов: Переписка. 1878—1906, с. 41—42. См. также письмо Л. Н. Толстого к В. В. Стасову от 2—3 авг. 1879 г. в кн.: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1953, т. 62, с. 494.

комые и приятели, вы знаете, новой нашей музыкальной школы), а то бы они тотчас записали за ним иные великолепные мотивы; я слышал песню про царя Ивана, и хоть я не музыкант родом, а скажу вам, что был потом в таком азарте, что целый день потом у меня играл внутри один главный чудный мотив. Я дня через два потом напевал еще частицу его Балакиреву и Римскому-Корсакову, когда они на минуту приезжали с дач в город. Они бог знает как жалели, что не были тут и не слышали, как я, Щеголенка». ³⁸

И, наконец, особенный интерес в свете нашей темы представляет письмо В. В. Стасова Л. Н. Толстому от 5 декабря 1879 г. ³⁹ В нем он рассказывает о состоявшихся уже выступлениях Щеголенка в Петербурге в октябре того же года. Он пишет: «Лев Николаевич, я давно все собираюсь дать вам отчет про В. П. Щеголенкова, да сто разных дел поминутно мешали... Приехал Щеголенков в октябре, и недели две-три прожил совершенно понапрасну: все нельзя было состригать его дело. Наконец кое-как состригали. Во-первых, он шел в особом для того созванном собрании Географического общества, куда по этому случаю набежало народу человек 300. Слушали смиренно и кротко — в том числе и женщины, которых было немало, много тоже аплодировали, а иные (например, Пыпин) и сам председатель Этнографического отделения Майков — брат поэта — следили за текстом по книге Гильфердинга («Заонежские былины»), где напечатаны, вместе с портретом Щеголенка, и все петые им вещи. На другой день Щеголенка пригласили петь в собрании Археологического института, устроенном здесь вот уже второй год известным, конечно, вам Калачовым. Там он провел весь день, у Калачова на квартире и остался до следующего утра. Потом еще пригласили Щеголенка к генералу Комарову (знаете, начальнику штаба Тимокско-моравской армии, а теперь редактору и издателю «СПб. ведомостей»), потом еще в разные дома, в том числе шел он и у меня на собрании специально музыкусов (Балакирев, Мусоргский, Римский-Корсаков, Бородин, Кюи), и эти господа в несколько карандашей записали за ним не только мелодии в главном их ске-

³⁸ Там же, с. 43—44.

³⁹ Там же, с. 46—47.

лете, но и во всех изгибах их мельчайших, а это нелегко!». ⁴⁰

Таким образом, если в начале 70-х годов в центре движения был Т. Г. Рябинин, то в 1879 г. основным событием были публичные выступления В. П. Щеголенка.

В 80-е годы продолжаются встречи собирателей с мастерами севернорусского фольклора (экспедиция Ф. М. Истомина и Г. О. Дютиня и др.), но можно говорить только об одном значительном выезде сказителей за пределы северных районов. Мы имеем в виду длительное пребывание И. А. Федосовой в тверском имении Славянских Кольцов, в результате которого было издано трехтомное «Описание русской крестьянской свадьбы» О. Х. Агреновой-Славянской. ⁴¹ История этой поездки И. А. Федосовой была довольно подробно описана нами в книге «Народная поэтесса И. А. Федосова». ⁴²

Следующий и на этот раз крупнейший по своим масштабам цикл публичных выступлений севернорусских сказителей падает на 90-е годы XIX в. и начало XX в. Совершенно очевидно, что это не случайно. Если первый цикл начала 70-х годов связан с открытием живого бытования эпоса, становлением русского эпосоведения и специфическими процессами в русской литературе и искусстве этого времени, то и этот третий цикл не случайно начался на рубеже 80-х и 90-х годов XIX в. Это были годы формирования чрезвычайно авторитетной в русской фольклористике «исторической школы», в центре интересов которой были былины. Характерно, что в эти же годы в кругах русской художественной интеллигенции снова и весьма заметно нарастает интерес к русскому фольклору в целом, и в том числе к русскому эпосу.

Как это ни удивительно, и этот цикл выступлений исполнителей фольклора в русских городах начался с появления И. А. Касьянова в Петербурге в 1892 г. Пригласил ли его кто-нибудь, или он снова появился по собственной инициативе, остается невыясненным. ⁴³ Через год, в 1893 г., в Петербург был приглашен сын умершего к тому времени Т. Г. Рябинина И. Т. Рябинин. С этого времени и почти без перерывов до 1902 г. состоялось

⁴⁰ Лев Толстой и В. В. Стасов: Переписка. 1878—1906. Письмо В. В. Стасова Л. Н. Толстому от 5 дек. 1879 г., с. 46—47.

⁴¹ Москва; Тверь, 1887—1889, ч. 1—3.

⁴² Чистов К. В. Народная поэтесса И. А. Федосова, с. 119—120.

⁴³ Олон. губ. ведомости, 1893, 23 января, № 7.

несколько десятков выступлений его и И. А. Федосовой как в Петербурге, так и в других городах России и славянских стран. О выступлениях И. Т. Рябинина довольно подробно рассказывается в брошюре П. Т. Виноградова «Сказитель И. Т. Рябинин и моя с ним поездка» и в известной книге Е. Ляцкого «Сказитель Иван Трофимович Рябинин и его былины» (М., 1895).⁴⁴

Поездки и выступления И. А. Федосовой особенно широко отмечались печатью. Видимо, можно считать, что важнейшие отклики выявлены и изучены, хотя, конечно, нет никакой гарантии, что не будут найдены еще какие-нибудь статьи или заметки, особенно в провинциальной или неспециальной печати. Результаты этого изучения (около 200 статей и заметок) изложены в упоминавшейся книге «Народная поэтесса И. А. Федосова».⁴⁵

Выступления И. А. Федосовой и И. Т. Рябинина в 1893—1899 гг. — это несколько десятков вечеров в Петербурге, Москве, Нижнем Новгороде, Казани, Киеве, Одессе. В 1902 г. И. Т. Рябинин пел в Константинополе, Филиппополе, Софии, Нише, Белграде, в Праге и Варшаве. Организатором поездок и Рябинина, и Федосовой был на этот раз преподаватель петрозаводской гимназии П. Т. Виноградов, поддержанный Т. И. Филипповым, Ф. М. Истоминным и другими известными общественными деятелями и фольклористами. Выступления И. Т. Рябинина в Петербурге, а позже в Москве (зимой 1894 г.), так же как и выступления его отца в этих же городах двадцатью годами раньше, вызвали интенсивные отклики в прессе. Как уже говорилось, подобные отклики выявлены еще далеко не полностью, однако обзор уже известных показывает, что в январе 1893 г. в Петербурге состоялось по крайней мере десять-двенадцать выступлений. Так, 8 января И. Т. Рябинин пел на заседании Этнографического отдела и Песенной комиссии Географического общества. На вечере были Ф. И. Истомин, Г. О. Дютш, академик В. И. Ламанский, по-видимому, Н. А. Римский-Корсаков, М. А. Балакирев, А. С. Аренский, Н. А. Янчук и, как сообщается в одной из газетных заметок, «многие представители ученого мира».⁴⁶

⁴⁴ Чистов К. В. Народная поэтесса И. А. Федосова, с. 123—163.

⁴⁵ См. также: Виноградов С. А. Новые документы о выступлениях И. Т. Рябинина. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1960, т. 5, с. 413—416.

⁴⁶ Санкт-Петерб. ведомости, 1893, 9 января, № 8.

18 января И. Т. Рябинин выступал на собрании Русского литературного общества, где его рисовал И. Е. Репин. Рисунок этот опубликован в книге «Репин в Третьяковской галерее» (М., 1944, с. 194) и вторично в книге Б. Б. и И. Н. Грановских «Русская песня в жизни Репина». По определению М. Ю. Барановской, рядом с И. Т. Рябининим здесь изображены В. И. Немирович-Данченко, Н. И. Наумов, Д. Л. Мордовцев, Д. В. Аверкиев и Т. И. Филиппов. По предположению И. С. Зильберштейна, среди слушающих можно также узнать Д. С. Мережковского.⁴⁷

В эти же дни И. Т. Рябинин неоднократно пел в частных домах (у В. И. Ламанского, вице-президента Академии наук академика Я. К. Грота) и во многих петербургских учебных заведениях.

Через год, зимой 1894 г., И. Т. Рябинин, как известно, приезжал в Москву.

Как мы уже писали, в 1895—1896 гг. газеты и журналы информировали своих читателей о 31 выступлении И. А. Федосовой в различных городах России.⁴⁸ Значительная доля их падает прежде всего на Петербург и Нижний Новгород, где она регулярно выступала в дни Художественно-промышленной выставки. В Петербург она приехала 4 января 1895 г., и 8 января состоялось ее первое выступление на открытом вечере в большой аудитории Соляного городка. В течение января ее выступления повторялись несколько раз и неизменно собирали много слушателей. Газеты отмечали, что среди них были Н. А. Римский-Корсаков, М. А. Балакирев, музыковед В. В. Ястребцев, председатель Песенной комиссии Географического общества Т. И. Филиппов и другие известные литераторы, музыканты и любители народного творчества. На вечерах 8 и 10 января Н. А. Римский-Корсаков сделал запись девяти мелодий песен, исполненных И. А. Федосовой.⁴⁹

11 января Федосова выступала на общем собрании Академии наук, 14-го — на заседании Этнографического отдела Географического общества, 15 января — в Археоло-

⁴⁷ Грановский Б. Б. Грановский И. Н. Русская песня в жизни Репина: Новые материалы. М., 1962, с. 21—22 и рис. 7.

⁴⁸ См.: Чистов К. В. Народная поэтесса И. А. Федосова, с. 124—126.

⁴⁹ Римский-Корсаков Н. А. Литературные пронаведения и переписка. М., 1970, т. 4, доп., с. 61—62.

логическом институте. При этом ее слушали академики В. И. Ламанский, Л. Н. Майков, А. И. Соболевский, К. Н. Бестужев-Рюмин. Ее напевы записывает С. Рыбаков, и они публикуются в журнале «Русская беседа» (1895, № 4, с. 181—184). Она выступает также в нескольких гимназиях и частных домах (у Т. И. Филиппова, К. П. Победоносцева, в доме Шереметьевых и др.). Отъезд ее первоначально был назначен на 13 января. Однако она из Петербурга не уехала и по предложению Т. И. Филиппова поселилась на четыре года, почти до самой смерти, в его доме на Мойке. В конце января в газете «Новости и биржевая газета» появилось своеобразное оповещение: «Нас просят заявить, что находящаяся в Петербурге „сказительница“ народных былин и воленица Ирина Федосова проживает в квартире государственного контролера тайного советника Т. И. Филиппова: лиц, желающих пригласить Федосову к себе для пения, просят обращаться к швейцару (Мойка, 74)».

Количество и обстоятельства выступлений Федосовой за эти четыре года трудно поддаются более или менее полному учету. Известны только отдельные эпизоды. Так, в том же году с Федосовой встречалась известная русская детская писательница А. Н. Якоби-Толиверова, в прошлом гарибальдийка, издательница детского журнала «Игрушечка». На одном из вечеров у Т. И. Филиппова Федосову слушают Ф. И. Шаляпин и известный создатель оркестра русских народных инструментов В. В. Андреев. Ф. И. Шаляпин позже вспоминал об этой встрече и о впечатлении от пения Федосовой в книге «Страницы из моей жизни».⁵⁰

В марте Федосова побывала на родине и проездом — в Петрозаводске. К 28 мая ее ожидали в Нижнем Новгороде для выступлений на Художественно-промышленной выставке. Мы не будем описывать этот цикл ее выступлений, он достаточно известен. В конце июля Федосова вернулась в Петербург, чтобы снова, теперь более чем на два с половиной года, поселиться в доме Т. И. Филиппова. О ее выступлениях в это время мы ничего не знаем. Известно только, что Т. И. Филиппов при участии П. Т. Виноградова (или, наоборот, П. Т. Виноградов при участии Т. И. Филиппова) готовил новое издание запи-

⁵⁰ Шаляпин Ф. И. Страницы из моей жизни: Автобиография, Л., 1926, с. 183—184.

сей от Н. А. Федосовой. Рукопись этого неосуществленного издания (вероятнее всего, причиной этого была смерть Т. И. Филишова) до сих пор не разыскана.

Последним эпизодом третьего значительного цикла выступлений севернорусских сказителей в Петербурге был приезд Н. Т. Рябинина в 1902 г. Перед отъездом в славянские страны он был приглашен в Зимний дворец и пел здесь (и был награжден золотой медалью) в Мраморном зале в присутствии царской семьи. Тем самым было подчеркнуто, что этой поездке придается далеко не просто литературный или художественный характер. Рябинину предстояли многочисленные встречи с учеными, литераторами, музыкантами, педагогами, общественными и политическими деятелями славянских стран. Это была определенным образом задуманная культурно-политическая миссия. Для ее исполнения был избран крупнейший русский знаток эпоса из прославленного рода Рябининых.

Прямым продолжением намеченной нами линии в истории русской культуры были поздние приезды в Петербург известной олонецкой сказительницы Н. С. Богдановой-Зиновьевой в 1911 г., М. Д. Кривоносовой в 1915 г. и И. Г. Рябинина-Андреева в 1921 г. Последняя поездка одновременно как бы заключила цепь выступлений севернорусских сказителей, начавшуюся в 1871 г. приездом старшего Рябинина в Петербург, и одновременно открывала традицию встреч советских фольклористов с исполнителями русского фольклора, которая приобрела особенный размах в 30-е годы и отмечена именами П. И. Рябинина-Андреева, Ф. А. Конашкова, А. М. Пашковой, М. М. Коргуева, М. С. Крюковой, М. Р. Голубковой, И. Т. Фофанова и др.

Итак, с начала 70-х годов до конца XIX в. выступления севернорусских сказителей были почти непрерывными и весьма многочисленными. Эти три десятилетия укладываются в жизненные сроки одного-двух поколений русских литераторов, ученых, музыкантов, художников и общественных деятелей. Это означает, что большинство интересовавшихся народной поэзией практически могли слышать и видеть крупнейших мастеров русского фольклора того времени. Этот факт должен несомненно учитываться как в истории русской фольклористики, так и в истории фольклоризма русской литературы и искусства. Мы не будем еще раз перечислять имена присутствовав-

ших на публичных выступлениях сказителей. Разумеется, газетно-журнальные сообщения и протоколы заседаний ученых обществ отражали состав присутствовавших только в незначительной степени. Кроме того, они изучены еще далеко не достаточно. Напомним, что мы преследовали цель обобщить уже выявленное и подчеркнуть значение до сих пор мало изученного первого петербургского цикла выступлений 1871 г., связанного с именем А. Ф. Гильфердинга. Но и те сведения о слушателях, которыми мы располагаем, рисуют в своей совокупности блестящее созвездие деятелей русской культуры второй половины XIX в. Очень важно, что они знакомились с русским фольклором не только по сборникам, которые мы теперь воспринимаем как классические. Если многие из них действительно не выезжали в специальные фольклорные экспедиции в районы Русского Севера, то по крайней мере имели возможность познакомиться с Т. Г. Рябининым и И. Т. Рябининым, В. П. Щеголенком, И. А. Касьяновым, И. А. Федосовой, т. е. крупнейшими мастерами русского фольклора того времени, в дни их пребывания в Петербурге, Москве и других городах.

Это обстоятельство хорошо было замечено Е. В. Ляцким — автором монографии о И. Т. Рябине, как бы завершающей целую линию в истории русской фольклористики, начавшуюся заметками П. Н. Рыбникова и интересом А. Ф. Гильфердинга к живому бытованию эпоса и личности сказителя. Он писал: «И Рябинин, и другие певцы не раз уже бывали в Петербурге и цели там, и эти посещения сами по себе знаменуют собой новую эпоху в нашей общественной жизни: то известная часть интеллигенции, горя идеей освобождения и просвещения, шла в народ, не ведая, что в нем таится; то, тридцать с лишком лет спустя, словно платя визит, он является к нам в лучших своих представителях, чтобы показать себя, как есть, без прикрас и поделиться с нами своим душевным богатством».⁵¹

⁵¹ *Ляцкий Евг.* Сказитель. Иван Трофимович Рябинин и его былины. М., 1895, с. 7.

ТРАДИЦИЯ И ВАРИАТИВНОСТЬ

В Советском Союзе в последние годы несколько раз обсуждались (на симпозиумах и в печати) общие проблемы теории традиции.¹ Очень важно, что обсуждение проблем теории традиции на современном этапе сочетается с экспериментальными исследованиями, которые должны показать практическую применимость сформулированных теоретических идей.

Мы упомянули о состоявшихся у нас дискуссиях не потому, что они уникальны в современной культурологии, этнографии и фольклористике. Общие проблемы теории традиции в различных странах Европы и Америки обсуждались едва ли не так же часто, как общие проблемы теории культуры. И в этой сфере царит едва ли не такое же разнообразие концепций, идей, мнений и оттенков. Мы упоминаем о них преимущественно потому, что в их основе лежит теория культуры, предложенная Э. С. Маркаряном, которая, как показал еще, может быть, небольшой, но все же уже имеющийся опыт, хорошо сопрягается с идеями теоретической этнографии,

¹ В 1975 г. в Ленинграде в рамках секции теории культуры академического Научного совета по истории всемирной культуры, в 1978 г. — в Ереване на симпозиуме по этническим культурам и в 1981 г. — на страницах журнала «Советская этнография». Кроме того, в те же годы эти или родственные им вопросы обсуждались в целом ряде статей (например: Арутюнов С. А. К проблеме этничности и интерэтничности культуры. — СЭ, 1980, № 3, с. 61—67; Маркарян Э. С. К проблеме осмысления локального разнообразия культуры и др. — Там же, с. 68—82) и монографий (например: Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1984; Пименов В. В. Удмурты. Л., 1977), в коллективной монографии: Культура жизнеобеспечения и этнос / Под ред. С. А. Арутюнова и Э. С. Маркаряна. Ереван, 1983.

которые разрабатывались в нашей стране в последние 10—15 лет.²

Э. С. Маркарян рассматривает культуру как определенный, а именно адаптационно-адаптирующий способ деятельности человеческого общества или, проще, — как способ деятельности людей и средства, при помощи которых обеспечивается приспособление человека к природной и социальной среде и одновременно очеловечивание среды и самого человека. Теоретический анализ культуры Э. С. Маркаряна строит на выявлении общего и различного в деятельности человеческих обществ и сообществ животных. Он подчеркивает, что культура — явление социальное, это социальный опыт и социальная память человеческого общества. Дефиниция Э. С. Маркаряна легко сочетается с другой популярной в Советском Союзе дефиницией — «культура — внегенетическая память коллектива» (Ю. М. Лотман).

Итак, человеческое общество — субъект, а культура — способ его деятельности, предикат. В другом ряду рассуждений надо было бы сказать, что культура — не только способ деятельности, но и процесс деятельности и его результат. Для того чтобы понятие «культура» не приобрело слишком общего и даже расплывчатого характера, необходимо ввести понятие *традиции*.³ Культура при этом может рассматриваться как некий феномен, а традиция — как механизм действия этого феномена. Эти два понятия не столько синонимичны (как приходилось уже писать), сколько взаимно дополняют друг друга. Традиция — это механизм аккумуляции, передачи (трансмиссии) и актуализации (реализации) человеческого опыта, т. е. культуры. Проще говоря, традиция — это сеть (система) связей настоящего с прошлым. При помощи этой сети совершается накопление, отбор и, что очень важно, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся. Произнося слова «культура» и «традиция», мы имеем в виду не одноразовые явления, побочные или случайные для истории, а то, что имеет значение для человечества или какой-либо

² Маркарян Э. С. 1) Очерки теории культуры. Ереван, 1969; 2) О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973; 3) Теория культуры и современная наука: (Логико-методологический анализ). М., 1983.

³ Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции. — СЭ, 1981. № 2, с. 78—96.

социальной общности (любого масштаба — от племени или какой-либо первичной локальной группы до нации), — опыт, накапливающийся в виде системы стереотипов человеческой деятельности (активности) и результатов этой деятельности, стереотипов представлений о них и способов их обозначения или символизации. Каждое человеческое общество, для того чтобы функционировать, должно иметь сложившуюся систему культуры, отстоявшиеся традиции. Возможно ли общество без традиции?

Иллюзию нетрадиционности (=бестрадиционности?) создает убыстренный темп развития современного урбанизированного общества и новый механизм трансмиссии культуры, который резко понизил роль старшего поколения, семьи и других первичных социальных групп в прямой передаче и сохранении традиций. Эту иллюзию поддерживают также не только решительные усовершенствования некоторых участков быта (например, введение теплоцентралей, холодильников, стиральных машин и т. д.), но и некоторые художественные течения современности, которые намеренно демонстрируют свой разрыв с традицией или деструкцию ее (негармоническая музыка, абстракционизм в живописи, антироман и т. д.). Однако легко показать, что, желая зарекомендовать себя «антикультурой», они внутренне по-прежнему ориентируются на нее и часто, осознав свою собственную культуру как традиционную, возвращаются к той традиции, которая еще недавно столь решительно отвергалась (так называемый стиль «каунтри», все стили «ретро» и т. д.).

Таким образом, общества различаются не наличием или отсутствием традиций, а особым содержанием их, особыми способами их трансмиссии и формами их функционирования. Традиция же предполагает устойчивость (длительность — континуитет) функционирования форм культуры и тем самым — наличие факторов, которые ее стабилизируют, обеспечивают ее воспроизводство. Именно эти факторы и стимулируют возникновение и накопление стереотипов. Существование подобных стабилизаторов (стереотипов) связано с регулярной повторяемостью сходных (типовых) ситуаций и сходных потребностей; они являются традиционными способами «решения» типовых ситуаций. В этом смысле разные типы общества отличаются также набором и характером стереотипов, типом их взаимосвязи. Но не наличием либо отсутствием их.

Общества различаются также определенным типом соотношения стереотипизированных и нестереотипизированных форм человеческой деятельности, механизмом их взаимодействия, темпом и способами обновления стереотипов и каналами их распространения. Жесткая, охватывающая все сферы жизни система стереотипов, которая отличала общества в прошлом, не означала стагнации культуры, т. е. абсолютного сходства воспроизводившихся примерно в одно и то же время вещей, обрядов, фольклорных текстов, социальных институтов, мелодий и т. д.

Так же как культура в целом, традиция — это коллективная память (т. е. не генетическая, а социальная). Однако понятие «память» не охватывает традицию как социальное явление целиком, так как при этом как бы устраняется момент воспроизведения, а выдвигается на первый план сохранение, удержание. Между тем без воспроизведения нет традиции. Собственно, то же самое можно было бы сказать о памяти, если иметь в виду не один коммуникативный акт, т. е. удержание в памяти и передачу, а коммуникативную цепочку, т. е. длительную память. Кроме того, слово «память» вносит оттенок пассивности, а «традиция» предполагает активность, длительность (континуитет), деятельность, многократность передачи и воспроизведения, хотя отдельные акты воспроизведения при этом могут быть отделены друг от друга во времени (т. е. могут быть дискретными: например, обряды, фольклорные тексты).

Надо окончательно расстаться с представлением о том, что «традиция» — это обязательно нечто консервативное, косное, подлежащее преодолению. Это обыденное, бытовое, а не научное представление. В каждом состоянии культуры и в каждой традиции есть разновременные по своему происхождению элементы и далеко не всегда самые старые из них обладают наименьшей актуальностью. Колесо было изобретено достаточно давно, огонь был введен в культуру тоже много тысячелетий тому назад, но они достаточно хорошо служат человеку, и представление об их архаичности пока встречается главным образом в научно-фантастических романах или футурологических сочинениях. Другое дело, что традиции исторически обновляются, иногда даже в какой-то сфере (например, политической, социальной) ломаются (взламываются), но то новое, что в результате этого процесса создается, всегда согласовано с традициями в других

сферах человеческого бытия определенной социальной общности, оно всегда тоже гетерогенно по своей природе.

В основе каждой традиции лежит опыт того социального коллектива, который ею располагает и ее поддерживает, вне зависимости от того, накоплен этот опыт в течение тысячелетий или нескольких лет, вырабатывался он путем проб и ошибок, на ощупь и наугад или при помощи логических умозаключений, математических выкладок или современных научных экспериментов. Стереотипы фиксируют этот опыт, стабилизируют его в коллективной памяти. Это могут быть поведенческие стереотипы архаического или современного типа, мифологические представления, социальные нормы или вещи, в которых воплощены определенные представления или нормы, научные дефиниции или формулировки законов, математические формулы, фразеологические словосочетания, правила воспроизведения речи, фольклорные тексты и т. д.

Новация может иметь значение в истории культуры, только если она войдет в традицию, включится в ее контекст, войдет в ее состав и структуру как новая группа стереотипов. Иначе говоря (не ради игры слов!), новация может существовать только как инновация, т. е. когда она уже втянута в традицию, адаптирована ею, функционирует в ее составе. Поэтому следует признать, что упрощенное противопоставление традиции и новации теоретически не обосновано, оно связано с непониманием механизма традиции.

Локальные варианты традиции создаются как за счет параллельных процессов, протекающих по сходным закономерностям, так и за счет сближения разных по происхождению форм (аффинитет) и вариативности синонимического характера (т. е. замены каких-то элементов стереотипа или всего стереотипа сходным, способным выполнять те же функции). Эта проблема особенно важна для фольклористики и этнографии, так как варьирование локальных традиций происходит в рамках определенной локальной или этнической общности, шире — в рамках определенной историко-этнографической области.

Этническая общность возникает под влиянием социально-экономических, политических и иных факторов (см. об этом в книге Ю. В. Бромлея «Этнос и этнография»). Но, однажды возникнув, она вынуждена использовать единый язык — общую вербальную систему коммуникации, которая может варьировать (и обычно

варьирует) в диалектах. В такой же мере она должна выработать единый (и тоже варьирующий на пространственно-временных и социальных координатах) «язык» культуры. Последний также условен как естественный (вербальный) язык — это не только поведенческие стереотипы или вещи, но и обслуживающая их знаковая система, т. е. система определенных взаимосвязанных значений, обозначений, символов и т. д., которые обеспечивают коммуникативность культурной традиции. Поэтому семиотика культуры — один из важнейших разделов теории культуры и теории традиции.

Любой стереотип, являющийся составным элементом определенной культуры, чтобы стать таковым, должен обладать свойством, которое для него важно не менее, чем стабильность, — пластичностью, своеобразным полем (диапазоном) вариативности. Стереотипы актуализируются в типовых ситуациях. Однако еще древние греки знали, что никакая ситуация не может повториться абсолютно точно во всей своей конкретности («дважды не войдешь в один поток»). Поэтому проблема стереотипа в любой сфере культуры — это, помимо всего прочего, также и проблема его многократной повторной применимости, способности к модификациям, к вариативности. Варьировать может и модель стереотипа, и его конкретное воплощение в вещи, в акте поведения, в речевой реализации и т. д.

Все эти соображения очень важны для общей теории этнографии и фольклористики. Можно было бы сказать, что этнография (включая фольклористику) — это наука прежде всего о традиции в этническом и тем самым бытовом аспектах. Именно традиция стабилизирует, обеспечивает существование человеческих общностей, в том числе и общностей этнических.

Каковы же могли бы быть дальнейшие перспективы развития этой общей теории традиции? Как включить ее в общую теорию этнографии и, в частности, фольклористики?

Прежде всего, коль скоро стереотипам придается столь большое значение, видимо, необходимо дать хотя бы краткий теоретический анализ самого понятия «стереотип».

Речь идет о стереотипизированных формах человеческой деятельности, т. е. о поведенческих стереотипах. Человеческую деятельность можно представить в виде

повторяющихся циклов взаимосвязанных социальных ситуаций и их разрешений. Под стереотипами, как мы уже говорили, видимо, следует понимать типовые решения типовых ситуаций, т. е. модели, типовые решения, в которых откладывается опыт как отдельного человека, так и опыт следующих друг за другом и наследующих традицию поколений.

Характер и природа стереотипа вместе с тем обуславливает и способ реализации выработанной модели поведения или, иначе, реализации его в поведенческих актах (действиях).

После того как достигнут относительно высокий уровень обобщенного понимания стереотипа — феномена, который функционирует в самых различных сферах культуры, необходимо с высот теоретической абстракции «возвратиться» на средний уровень теории этнографии и фольклористики. Для этого прежде всего нужно дифференцировать различные типы поведенческих моделей, которые мы объединяем в едином представлении о «стереотипе». Однако мы должны при этом помнить, что традиция — это не случайный набор стереотипов, не их бесформенная куча, а их взаимозависимость и взаимоположенность, обеспечивающие практическую возможность перехода от одной типовой ситуации к другой. Следовательно, это — система стереотипов, отражающая структурно организованный опыт.

Когда говорят о фольклорных стереотипах, то прежде всего имеют в виду так называемую формульность языка фольклора. Так, например, сказковеды выделили речевые стереотипы, которые характерны для начала текста сказки (анафорические), стереотипы, членящие текст на повествовательные сегменты (медальные) и завершающие текст (финальные).

Но традицию, как известно, образуют не только речевые формулы, хотя в формировании запоминания и в воспроизводстве текста они играют, бесспорно, значительную роль. Не меньшую роль играют модели другого уровня. Исследователи в последние годы неоднократно говорили о «фольклорном знании» или «эпическом знании» (Б. Н. Путилов, В. М. Гацак и др.), разумея под этим не только тексты, но и то традиционное знание, которое помогает их воспроизводить, — знание сюжетов и законов сюжетосложения, знание мотивов, из которых, как говорил А. Н. Веселовский, «сплываются» сюжеты, и

законов их словесной реализации, знание правил порождения словесной ткани текстов, приемов сочетания формульных сегментов текста с неформульными и т. д.

Однако есть и определенные виды стереотипов, которые не извлекаются из напечатанных словесных текстов. Фольклорное слово — это слово звучащее, устное, которое со всей неизбежностью сопровождается жестами, мимикой, превращается в слово песенное либо сопровождается танцем. Таким образом, слово, а вслед за ним вербальные компоненты стереотипов живут в фольклоре в единстве с невербальными, составляют с ними органический синкретический комплекс. В этом также одно из важнейших отличий фольклорных стереотипов.

И, наконец, отдельные виды стереотипов играют разную роль и по-разному сочетаются в различных фольклорных жанрах. Здесь также можно и нужно было бы построить типологию. Жанр в этом случае предстал бы как сочетание определенных типов и видов стереотипов в специфической системе. Так, при рассказывании сказки или пении эпической песни мы встречаемся с реализацией стереотипа (модели) сюжета, стереотипов, составляющих этот сюжет мотивов, с реализацией словесно-текстовых стереотипов — правил порождения текстов, словесных формул и т. д. Вместе с тем сам текст, повторяющийся в традиции, также можно рассматривать как целостный стереотип, как систему, имеющую сложную структуру и сформированную из целого ряда стереотипов различного уровня, составляющих подсистемы. В то же время, например, сходные по своей обрядовой функции тексты похоронных причитаний хотя и соотносятся друг с другом как реализация одной модели, в то же время не являются вариантами одного и того же словесного текста. Так, в сознании исполнительниц причитаний, несомненно, жили правила создания текста того или иного типа (например, плача по мужу, плача по дочери и т. д.), представление о том, как его надо произнести, чтобы требования обряда были выполнены. Это и были основные стереотипы, лежащие в основе создаваемого причитания. Текст же как стереотип, который должен передаваться по традиции, при этом не существовал. Он каждый раз воссоздавался при помощи набора стереотипов малого масштаба — формул, так называемых общих мест (*loci communes*), полученных от предшественниц и передаваемых по традиции. Общие места следовали в порядке, который

подсказывался конкретными обстоятельствами (взаимоотношения в семье, переживающей горе, обстоятельства смерти, возможные ее последствия и пр.) и ходом похоронного обряда, т. е. внетекстового стереотипа, который оказывал свое воздействие на текст. В то же самое время и сам обряд можно рассматривать как крупномасштабный целостный стереотип, одним из компонентов структуры которого был текст причитания.

Русские причитания представляли собой стихотворные произведения. Это значит, что текст членился на строки и строфы, которые формировались тоже по определенной устоявшейся метрической модели (две группы слогов, разделенных цезурой и организованных тремя основными ударениями, одно из которых образует дактилическую клаузулу). Подобными стереотипами сказочная традиция, как правило, не располагает.

Мы не пытаемся описать конкретные системы стереотипов, реализацией которых были интересующие нас тексты. Типологизация стереотипов, определение функции каждого из типов в общей системе — все это для фольклористики равнозначно исследованию одного из аспектов поэтики жанра. Оно постоянно развивается. Мы же только стремились показать, как могли бы быть осмыслены некоторые проблемы фольклорной поэтики в свете одной из современных теорий традиции, которая во главу угла ставит представление о стереотипах как способе организации социального опыта, а с другой стороны — показать, что мог бы дать предварительный обзор некоторых видов фольклорных стереотипов для последующего их сопоставления со стереотипами, бытующими в других сферах традиционной культуры. Подобные сопоставительные изучения представляются важнейшим условием дальнейшего развития общей теории стереотипов. Упомяну важный в этом отношении сборник статей об этнических стереотипах поведения.⁴

Итак, одна из важнейших задач — дифференциация стереотипов, бытующих в разных сферах культуры, и создание типологии стереотипов. При этом, как уже говорилось, должен учитываться способ их формирования, передачи, существования и реализации, их масштаб и материал, из которого они формируются (материализация, вербализация и т. д.).

⁴ Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

Мы говорим о поведенческих стереотипах, т. е. собственно о типовых, выработанных опытом моделях решений (разрешения) типовых ситуаций. Подчеркнем также еще раз, что в понятие опыта в таком случае должны входить не только представления о том, при помощи каких моделей можно решить ту или иную ситуацию, но и о том, как это сделать, т. е. о способе, процессе и возможных результатах реализации моделей (стереотипов).

Мы не имеем в виду дать законченную и детально разработанную типологию стереотипов. Это было бы преждевременно. Предварительно скажем, что типы традиционных моделей (стереотипов) можно было бы дифференцировать по способам существования (экзистенции) этнографических артефактов,⁵ с которыми они связаны. Или, иначе, стереотипы следует дифференцировать: а) по способам экзистенции этнографических артефактов, вошедших в традицию (постройки, предметы одежды, пища, орнамент, обряд, фольклорный текст и т. д.), на основе которых возникают стереотипы; б) по способам их трансмиссии (вещественно-функциональный, аудиальный, визуальный, вербальный, актантный, синкретический и т. д.); в) по способам их реализации (снова — материализованная экзистенция построек, одежды, пищи; актантная реализация обряда, вербальная — фольклорного текста и т. п.).

Вместе с тем заметно отличаются по своей природе стереотипы, материальное существование которых более или менее долговременно (например, постройка) и непрерывно, и те, существование которых эпизодично и дискретно (например, обряд, фольклорный текст) или сочетает в себе и то и другие (орудия сельскохозяйственного труда, например плуг, борона и т. д., существование которых долговременно, а функциональное использование — эпизодично).

Вторая, не менее важная задача дальнейшего изучения стереотипов — выявление и обобщение их общих свойств.

Стереотип становится таковым при многократном его

⁵ Артефактами в археологии называются явления и формы, порожденные не природными процессами, а человеческой деятельностью. В этнографии этот термин мог бы объединить в едином понятии все результаты человеческой деятельности — от сельскохозяйственных орудий и domestцированных животных до орнамента, обряда и песни.

использовании, активной реализации в повторяющихся типовых ситуациях. Мы не даром говорим о типовых ситуациях. Однако повторяемость их относительна. Это повторяемость только в общих чертах. Конкретный облик эмпирических ситуаций неповторим буквально во всех своих деталях. Наше представление о типовых ситуациях предполагает их вариативность. Поэтому и стереотип для того, чтобы обрести повторное применение, должен быть, как мы уже говорили, п л а с т и ч н ы м, он должен обладать вариационной потенцией. Этой проблеме будут посвящены последующие разделы этой части книги.

В фольклористической текстологии абсолютное совпадение двух записей ставит одну из них под сомнение (перепечатка? фальсификация? копия?). Десятки женщин — участниц обряда или праздника, жительниц одного села были обычно одеты в одежду одного типа (кроя), украшенную однотипным орнаментом и однотипными украшениями, однако ни один комплект одежды, как правило, не повторял абсолютно и буквально другой; они соотносились не как копии, а как варианты. Это была живая игра возможностей реализации одного и того же типа (стереотипа). Женщины в праздничной толпе воспринимались совсем не так, как иной раз выглядят участники современных этнографических ансамблей, одетые в одну сценическую униформу, подобно солдатам одного полка или пожарным из одной пожарной команды. Сходность и однотипность не были связаны с установкой на безликость, автоматическую взаимозаменяемость (вспомним у Б. Брехта: «что тот солдат, что этот»), а допускали индивидуальные варианты, разумеется, в пределах довольно жестко обозначенной традиции, т. е. представлений о том, как прилично одеться в том или другом случае, каковы должны быть сарафан или понева, как должна быть вышита рубашка и т. д. Проходя по улице села, мы встречались с десятками, а иногда и сотнями однотипных построек, но мы легко ориентировались в этом селе, значительно легче, чем в каком-нибудь новом квартале современного города, постройки которого возведены индустриальным способом по одному и тому же проекту. Традиционные дома тоже были постройками одного типа, но не копиями, а вариантами друг друга.

Не следует думать, что варьирование текста сказки или деталей одежды и т. п. было связано с несовершенством человеческой памяти или неспособностью точно воспроиз-

вести ту или иную вещь, как это делают по чертежу рабочие на современном заводе. Разумеется, эти факторы могли играть какую-то роль, но роль явно второстепенную. Вспомним, что даже при изготовлении деталей современных машин, в условиях, когда до момента сборки остается неизвестным, какой экземпляр той или иной детали должен будет сочетаться с каким именно экземпляром другой детали, существует инженерное понятие «допуска», т. е. возможного предела неточности, которое иной раз трактуется довольно широко, но чаще измеряется десятками и даже сотыми долями миллиметра.

Итак, стереотипы могли становиться стереотипами только благодаря их определенному свойству (или качеству) — пластичности, т. е. способности адаптироваться (функционировать) в типовых, но все-таки изменчивых ситуациях. Поэтому есть все основания говорить о варьировании самих стереотипов, а не только нестереотипизированных форм человеческой деятельности. На эту особенность традиции обычно мало обращается внимания, так как этнографы (так же как фольклористы) интересуют не столько отдельные вещи, явления или тексты, и их эмпирические особенности, сколько их типы, модели. Этнографы обычно оперируют некими обобщениями, абстракциями, мысленно освобожденными от эмпирических частных, в том числе и от такой частности, как варьирование. Выделяя инвариант, частенько забывают о том, что он может существовать только за счет варьирования.

Современная этнография отвергает традиционные представления, согласно которым этнические традиции формировались как нечто единое уже в глубокой древности, а локальные традиции, известные по описаниям XIX в. или по более ранним документам, представляют собой результат позднейшего варьирования (или даже — варьирования в результате искажения, забвения подлинных традиций). В реальной истории народной культуры процесс развивался, видимо, преимущественно в обратном направлении. Этническая традиция, тем более до периода урбанизации, существовала как вариационное множество местных традиций, сближавшихся и вырабатывавших общие черты в ходе своего развития и в процессе этнокультурной консолидации той или иной этнической общности — племени, союза племен, народности, нации.

Столь же ошибочны представления, согласно которым вариативность — явление, которое преимущественно свя-

зано с архаическим обществом (невыработанность традиции) или, наоборот, — с поздним этапом развития культуры, который будто бы является периодом изживания, забвения, упадка этнических традиций. Подобные альтернативы вообще должны быть сняты. Вариативность и стабильность существовали всегда, хотя и выступали в разных формах и соотношениях. Вариативность есть способ существования традиции. Без нее никакая традиция (т. е. относительная стабильность и длительность воспроизведения) не может существовать. Разумеется, в ходе истории менялись и набор стереотипов, и их характер.

Мы не имеем в виду утверждать, что варьирование в определенной ограниченной зоне важнее, чем существенные изменения в народной культуре (инновации) или, тем более, чем существенная перестройка всей системы традиционной бытовой культуры. Однако очень важно то, что существенные изменения всегда развиваются на фоне синонимического варьирования, обратимых замен, которые таят в себе возможность расширения зоны варьирования, а затем и существенных изменений.

Сочетание стабильности и вариативности не есть исключительная специфика культуры или, тем более, традиционно-бытовой культуры, которой специально занимается этнография. Подобное сочетание составляет суть весьма широкого класса явлений, которым свойственна длительность (временная протяженность), реализующаяся вместе с тем в отдельных (дискретных), но преемственно связанных друг с другом актах, предметах, особях. Этот класс явлений охватывает все виды организмов или других самовоспроизводящихся систем. Видовая устойчивость их (генетический гомеостаз) обеспечивается генетическим кодом (генотип), а мутации его связаны с его реализацией в относительно устойчивых, но вместе с тем варьирующихся экологических ситуациях. Современная биология выделяет фенотипы, т. е. классифицирует особи одного вида по их внешним признакам, и одновременно говорит о пластичности фенотипа — о его варьировании в отдельных особях, популяциях и т. д. Они могут быть второстепенными (или даже — третьестепенными), но могут оказаться достаточно важными для других целей, особенно когда речь идет не только о самых общих закономерностях бытия, но и о формах и типах их реализации. Кстати, этнография — одна из наук именно такого рода. Ее интересуют не только общие за-

закономерности развития этносов и их культуры, но и типология форм и способов реализации этих закономерностей.

Человек подвержен тем же законам не только как биологическая особь, но и как социальная личность. Человеческая деятельность, как это демонстрирует современная социальная психология, приводит к выработке поведенческих стереотипов, обладающих вместе с тем определенной пластичностью. Они варьируют в зависимости от социальных ситуаций (и социального опыта их носителей), в которых они реализуются. Устойчивостью и вместе с тем вариативностью характеризуется и формирующаяся в процессе человеческой деятельности культура.

Как мы уже говорили, до возникновения промышленного производства традиция в сфере материальной культуры реализовалась в устойчивых типах и вместе с тем в варьирующих формах народной одежды, жилища, орудий труда и т. д. То же самое можно сказать и о народном искусстве, народной музыке, обрядах, языке.

Мы далеки, разумеется, от мысли охватить всю эту проблему в целом, притом еще в ее историческом развитии. Однако мы считаем необходимым сказать о теоретической важности проблемы и наметить некоторые вопросы, с нею связанные, особенно те, которые могли бы стать предметом дальнейшего обсуждения. Один из них уже назывался — это специфика сочетания стабильности и вариативности в разных сферах и исторических слоях культуры. Далее: основные факторы, способствующие стабилизации традиции и формированию ее вариационного механизма; различные типы варьирования (вариативность, которая влечет за собой существенные изменения, имеющие характер исторических инноваций; так называемое «вибрирование»,⁶ т. е. варьирование как чередование обратимых элементов с одинаковыми функциями; варьирование как чередование редукции и амплификации (свертывания и развертывания); варьирование и так называемое перекодирование; специфика варьирования явлений, имеющих открыто коммуникативный характер и отсюда — специфика варьирования восприятия и воспроизведения и т. д.). И, наконец, специфика стабильности

⁶ О термине см.: Чистов К. В. Современные проблемы текстологии русского фольклора. Л., 1963.

и вариативности в традиционно-бытовой культуре в условиях современного урбанизированного общества; вариативность и изменчивость в современных условиях. Если нам удалось бы прояснить хотя бы часть названных вопросов, это оправдало бы обсуждение проблемы в целом.

Подчеркивая весьма широкий характер сферы, в которой стабильность сочетается с вариативностью или, точнее, реализуется в ней, мы должны вместе с тем не упустить из виду и то обстоятельство, что в разных сферах и слоях культуры, на разных этапах ее развития механизм этой реализации был, по-видимому, неодинаковым.

Коснемся еще раз этого сложного вопроса в самом общем виде, пользуясь некоторыми примерами преимущественно из восточнославянской этнографии. В жилом доме, который строил его будущий хозяин, идеалы, нормы, шире — представления о жилище реализовались в зависимости от наличия материала, рабочей силы, вообще — достатка. После того как дом возникал, его использовала семья, которая его населяла. Традиция в этом случае поддерживалась не только преемственностью стереотипных представлений о жилище и способов их материальной реализации, но и практикой использования дома как вещи. Несомненную роль в формировании традиционных представлений и способов их реализации играла не только практика возведения и использования собственного дома, но и созерцание других домов и форм их использования. Однажды построенное жилище служило людям довольно долго, его могли перестраивать, но довольно редко просто отказывались от него, поэтому его воздействие на образ мышления первичной социальной группы было относительно длительным и непрерывным. Воспроизводилось же оно сравнительно редко.

Другие формы материальной культуры, например орудия труда, служили их создателям не столь длительное время, они воспроизводились чаще. Варьирование навыков функционального использования вещи при этом сопровождалось более интенсивным варьированием в процессе ее воспроизведения. Что касается традиционной одежды, то она относительно резко делилась на обычную и праздничную, или ритуальную, и первая из них «служила» их создателям или владельцам значительно более короткий срок. Вместе с тем праздничная одежда была предметом престижного соперничества. Крестьянки,

даже жившие в бедных домах, стремились во что бы то ни стало иметь хорошую праздничную одежду, которая нередко передавалась из поколения в поколение. Следовательно, длительность функционирования или редкость воспроизведения сопровождалась еще более интенсивным варьированием (разумеется, в пределах традиционной нормы, типа и т. д.) в процессе создания вещи. Между будничной и праздничной одеждой было и еще одно различие. Будничная функционировала почти непрерывно, следовательно, непрерывно накапливался и визуальный опыт, формировались и совершенствовались стереотипы — как идеалы, так и нормы, т. е. представления о границах минимального, максимального и оптимального осуществления идеального стереотипа (модели).

Традиционная пища также дает усложненную картину. Одноразовая и заготовленная впрок, будничная, полевая (или, например, на рыбацкой тоне) и праздничная отличались не только составом и способом изготовления, но и длительностью своего материального бытия, частотой воспроизведения, силой воздействия фактора престижности и в конечном счете — типом трансмиссии традиции или — в аспекте интересующей нас темы — своеобразным механизмом варьирования, различной широтой диапазона варьирования, разным сочетанием набора стабилизаторов и факторов variability и, конечно, специфической природой стереотипов и их сочетанием с нестереотипизированными формами поведения.

С иными закономерностями встречаемся мы в сфере традиционных обрядов. Материализация здесь осуществлялась в форме определенных действий, употребления ритуальных предметов (либо традиции «превращения» обычных предметов будничного крестьянского быта в ритуальные) и, наконец, произнесения (исполнения) каких-то традиционных текстов или текстов, приобретающих традиционные функции. Во временных промежутках между актами исполнения обряда этот синкретический комплекс не существовал, он каждый раз воспроизводился по определенным правилам в соответствии с определенными стереотипизированными представлениями и нормами.

Мы не будем здесь касаться специфики варьирования разных жанров фольклора. О ней будет специально говорить в следующей главе.

Напомним только, что в сфере обрядов и фольклора

необходимо выделить формы, для которых характерна подчеркнута коммуникативная функция. При их анализе необходимо иметь в виду не только формы экзистенции текстов и вариативность коммуникативных ситуаций, но и вариативность каждого из трёх составных компонентов коммуникации — субъекта коммуникации (экспедиента) — вербальный или обрядовый «текст», играющий роль медиатора (посредника) коммуникации — воспринимающего (реципиента), который при следующем акте воспроизведения текста может превратиться в экспедиента.

Как уже говорилось, своеобразное соотношение варьирования и стабильности, варьирования и существенных изменений (новаций) складывается в эпоху урбанизации. У народов Европы процесс перехода от докапиталистического общества к современному урбанизированному совершался в различном темпе. Для нашей проблемы важно, что система традиционной культуры (даже сельского населения), как уже говорилось, превращалась при этом из закрытой в открытую, она больше не могла приспособлять новации к архаической традиции; она сама подвергается размыванию и деформации и в конце концов перестает существовать как система. У некоторых народов этот процесс начинается еще в XVII—XVIII вв., у других — только в XIX в. или даже только во второй половине XIX в. Он имел у каждого народа свое специфическое выражение. Очень важно, каково было состояние архаической бытовой традиции, сложившейся в основном в средневековье на почве натурального хозяйства и ограниченного обмена, к началу урбанизации. Большую роль играла при этом также этнокультурная и этнополитическая ситуация, напряженность и ориентированность этнического самосознания, наличие или отсутствие нарочитого желания сохранять или быстрее расставаться с традиционными стереотипами поведения. Большой размах процесс смены стереотипов и нарастания темпов их постоянного обновления приобрел с распространением технических средств массовой коммуникации, школьного образования и решительным расширением индустриального производства, охватывающего все новые и новые участки быта — жилище, одежду, пищу, средства транспорта и т. д. Некоторые элементы старой традиционной системы выживают, приспособляясь к новым обстоятельствам, изменяя свои функции или входя в новую систему в качестве рудиментов, элементов фольклоризма,

отстывая на периферию (например, использование некоторых видов старой рабочей одежды в особых, экстремальных, обстоятельствах, использование старых орудий труда при обработке небольших участков земли, функционирование некоторых традиционных элементов свадебного обряда, которым придается игровой, а не ритуальный смысл, и т. д.).

Причины происходящих процессов многообразны. Мы не надеемся их исчерпать и назовем только некоторые:

а) изживание экономической и культурной замкнутости, которая была свойственна деревне докапиталистического периода;

б) отчуждение производимого продукта и потребление вещей и духовных ценностей, произведенных за пределами первичной социальной группы;

в) смена системы ценностной ориентации, направленность ее в сторону города и по крайней мере центробежность ее;

г) смена непосредственного и контактного (face to face) типа трансмиссии культуры опосредствованным и надконтактным (школа, радио, телевидение, кино, пресса, книги и т. д.), или по крайней мере важнейшая роль последнего, и тем самым вовлечение даже наиболее замкнутых первичных социальных групп в коммуникативно-информационную сеть, значительно более широкую по своим масштабам;

д) промышленное производство предметов материальной культуры большими тиражами, при которых в обращении оказывается большое количество вещей, соотносящихся друг с другом как буквальные копии (невариативные соотношения);

е) интенсивное развитие способов материальной фиксации явлений духовной культуры (книги, нотация музыки, звукозапись и шире — фонозапись), ставящее процесс их воспроизводства в прямую зависимость от способов фиксации;

ж) развитие воспроизводящих приспособлений (кино, проигрыватели, магнитофоны, видеокассеты и т. д.) и проникновение их в быт.

Действие названных факторов (по-видимому, и других, которые здесь не были названы) повлекло за собой перестройку системы формирования, набор стереотипов и способы их воспроизведения и соотношение стабильности и вариативности как в сфере стереотипизированных,

так и нестереотипизированных форм человеческого поведения.

Мы уже говорили о том, что в эпоху урбанизации резко возрастает темп накопления и смены стереотипов почти во всех сферах человеческой деятельности. Это приводит, с одной стороны, к смене не только набора самих стереотипов, но и их содержания. Следует подчеркнуть при этом весьма существенные различия как в наборе, так и в содержании стереотипов в двух основных типах современного общества — развивающегося на социалистической основе и на капиталистической.

С другой стороны, при сохранении гомогенности набора стереотипов, которая всегда была свойственна человеческой культуре, заметно возрастает объем репертуара (набора) стереотипов и, что очень важно, уменьшается количество типовых ситуаций, предопределяющих обязательность или запретность употребления тех или иных стереотипов (например, ситуации ритуальные, магические, символические и т. д., табуированные, посты и т. д.). Все это ведет к тому, что возрастают возможности индивидуального или группового выбора стереотипов. Так, например, современные женщины могут относительно свободно решать, надевать им в определенных ситуациях юбки мини, миди или макси, брюки, шорты или бикини и т. д. Сохраняются типовые ситуации, которые накладывают определенные ограничения (например, в театре в бикини могут быть только актрисы на сцене), однако количество подобных ограничений стало заметно меньше (например, в театр можно прийти не только в вечернем платье, но и в брюках и т. д.). В сфере одежды резко уменьшились половые и социальные различия, снят целый ряд функциональных ограничений (например, в театр можно прийти в одежде спортивного покрова; джинсы и комбинезон перестали быть исключительно рабочей одеждой и т. д.), но в большей мере сохраняются возрастные различия (одежда лиц пожилого возраста, детей и т. д.).

Расширение возможности выбора (селекции) и группировки стереотипов сопровождалось вместе с тем резким снижением вариативности самих стереотипов или форм их реализации — они производятся в массовом порядке в большом количестве совершенно сходных друг с другом экземпляров. Даже в сфере духовной культуры распространение способов материальной фиксации немате-

риализованных по своему характеру форм человеческой деятельности приводит к стабилизации (стагнации) стереотипов. Воспроизводятся уже не модели текстов, а одни и те же тексты. Этому способствуют не только фиксация текстов, но и способ их воспроизведения. Ср. в этом отношении письменный текст, который представляет собой кодирование сегмента естественного языка (читатель при этом совершает вторичный акт декодирования, прочтения этого текста) и не требующее декодирования прямое восприятие «текста» в кино, телевидении, при использовании магнитофона и т. д. «Декодирование» при этом происходит с помощью технических средств — киноаппарата, звукозаписывающей аппаратуры и экрана телевизора и т. д. Рядом, казалось бы, с весьма индивидуализированными формами художественного творчества возникает целое море так называемой «массовой культуры», степень стандартизации (стереотипизации) которой во много раз превосходит старый фольклор и традиционное изобразительное искусство. Я имею в виду вестерны, детективные и бульварные романы и фильмы, популярные шлягеры и т. д., буквально насыщенные стереотипами (штампами) самого разнообразного типа и уровня. Длительное манипулирование читательским сознанием приводит к стереотипизации восприятия ничуть не меньше, чем это было в фольклоре, а если учесть полное отсутствие локального варьирования, столь характерного для архаической традиции, то придется признать, что стереотипизация сильнее распространилась, по крайней мере вширь.

Возникает и все более укрепляется ситуация, для которой характерно снижение интенсивности творческой деятельности на полюсе восприятия. Оно, разумеется, не может прекратиться вовсе, т. е. остается восприятием. При этом следует учитывать возросшую условность целого ряда театральных, музыкальных, литературных форм и особенно форм изобразительного искусства. Однако различия в степени интенсивности и глубины восприятия становятся все более индивидуальными, личностными. В этой сфере возможности селекции значительно более ограничены, чем в сфере материальной культуры, и создается относительно более жесткая система информации (ср. возможность выбора книги при наличии многотысячных и даже многомиллионных библиотек и ограниченность выбора в сфере кино, телевидения и т. д.). Воспроизводящие аппараты индивидуального пользова-

ния несколько компенсируют эту жесткость. Вместе с тем характерно развитие других форм компенсации — резкий рост элементов импровизации (предельная форма вариативности) в современных танцах, в эстрадной музыке, в массовой гитарной песне и т. д.

ВАРИАТИВНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА ТЕОРИИ ФОЛЬКЛОРА

Проблема варианта, оценки соотношения вариантов, природы вариативности как специфического явления возникла в процессе формирования фольклористики и до сих пор воспринимается как одна из фундаментальных проблем.

Обзор обширной литературы (теоретических высказываний и текстологической практики, в которой сказывалось понимание проблемы) показывает, что накопилась целая серия взаимоисключающих решений.

Различия, которые обнаруживаются в повторных записях сказок, песен, преданий, баллад, героико-эпических песен, даже пословиц, оценивались то как свидетельство распада и порчи (*Zersingen*) или недостаточной сохранности текста, то, наоборот, как свидетельство творческой жизни его в народной среде — «шлифовки» (*Umsingen*, чешск. *obrusovani*), то как проявление коллективности традиции, то — индивидуального почина, то как нечто, связанное с талантливостью исполнителя (свобода обращения с текстом), то, наоборот, его неумелости, нетвердого знания текста. Интенсивность вариативности считалась проявлением то живости традиции, то затухания ее. Вариативность, изменчивость оценивалась то как свидетельство архаичности, то — поздних наслоений и т. д., и т. п.

Эти и подобные им взаимоисключающие решения возникли не случайно. Они связаны с тем или иным пониманием фольклора, фольклорной традиции и механизма ее функционирования. Условно можно говорить о двух взаимоисключающих концепциях, между которыми располагаются перечисленные выше решения.

а. Суперстабильность. Фольклор есть сверхустойчивая традиция. Вариативность — явление побочное, досадное, разрушительное, которое можно при исследовании любого вопроса игнорировать (элиминировать). В теоретико-информационном плане — это будто бы «шумы», которые мешают восприятию того, что фольклорист дол-

жен изучать (пратекст, нормальный текст, инвариант и т. п.).¹

б. Супердинамичность. Фольклор — это сфера непрерывных и безграничных изменений, отдельных речевых актов, объединенных только набором средств их осуществления.

Как уже говорилось, современные исследования и теоретические выводы из них приводят к убеждению, что необходимо окончательно отказаться от основной альтернативы: абсолютная стабильность — абсолютный динамизм. Фольклор — явление традиционное, а любая традиция, как мы уже говорили, это органическое сочетание стабильности и вариативности.

Сочетание стабильности и вариативности не есть исключительная специфика фольклора.

Как уже говорилось, вариативность является способом существования традиции и биологической, и социальной. Не варьируя, традиция не может существовать, так как отдельные акты ее воспроизведения (реализации, актуализации, манифестации) осуществляются в конкретных ситуациях, составные элементы которых изменчивы.

Констатация всеобщности сочетания стабильности и вариативности логически влечет за собой вопрос: в чем же его специфика в сфере фольклорной традиции? Разумеется, прежде всего в самом содержании традиции и в его социальной функции. Однако для нашей темы важно подчеркнуть различие механизмов стабилизации и вариативности.

Так как фольклор представляет собой систему речевых структур, которые включают также перечевые элементы (мимика, жесты, хореографические элементы, интонация, мелодия), то анализ стабилизирующего механизма, как мы это делали в других случаях, следует начинать с сопоставления фольклорной традиции с языком в фольклорного исполнительского акта с речевым актом.

Не претендуя на точное определение, можно было бы сказать, что языковая традиция — это определенный, свойственный данной локальной и контактной социальной группе лексический фонд, определенные способы и нормы

¹ *Левинсон Г. А.* К проблеме изучения повествовательного фольклора. — В кн.: Типологические исследования по фольклору: Сб. памяти В. Я. Проппа. М., 1975, с. 303–319.

сочетания слов в высказывания (с точки зрения фольклористики — «разовые тексты»). Вместе с тем в языковой традиции накапливаются фразеологизмы и фразеологические сращения, которые воспроизводятся в речевой деятельности. Отметим, что фразеологизмы, которые регулярно воспроизводятся и получают общую мотивировку или метафорическое применение, вводят нас в сферу фольклора. Это уже вторичные языковые структуры, фиксированные в традиции.²

Фольклорная традиция в отличие от языковой представляет собой передачу и восприятие (т. е. трансмиссию) не только способов и средств воспроизведения текстов, но и самих текстов.

Так же как в сфере традиционной материальной культуры и обрядов, в сфере фольклора происходит материализация результатов человеческой деятельности и эти результаты передаются по традиции.

Однако формы материализации весьма различны. В первом случае это вещи, которые существуют вне тех, кто их произвел, более или менее длительное время.

Во втором случае (обряды) материализация осуществляется в форме определенных действий, употребления ритуальных предметов, которые вне обряда могут терять свою семантику, и, наконец, произнесения каких-то традиционных текстов или текстов, приобретающих традиционные функции. В промежутках между актами исполнения этот синкретический комплекс не существует; он каждый раз заново воспроизводится по определенным правилам в соответствии с определенными представлениями и нормами. Именно эта особенность — отдельные, раздельные дискретные акты материализации, обретающие традиционную структуру, и «дематериализованное» хранение их в памяти между двумя исполнениями роднит обряды с фольклором. Фольклорные тексты тоже исполняются — воспринимаются — помнятся — снова исполняются (воспроизводятся) и т. д.

К сожалению, психологи пока не могут достаточно убедительно ответить на вопрос, как именно хранит память фольклорные тексты в их незвуковой дематериализованной форме. До сих пор психолингвистика может оперировать только отдельными словами и несложными словосочетаниями. Для современной фольклористики не

² Ср.: *Пермяков Г. Л. От поговорки до сказки. М., 1970.*

менее важно выяснить, что значит «запомнить текст» и «правильно воспроизвести» его с точки зрения исполнителей.

Несомненно, что воспроизведение фольклорного текста не означает создания абсолютной копии того, что звучало в предыдущий раз. Абсолютная стабилизация текста осуществляется только при тиражировании — способе производства текстов, чуждом фольклорной традиции. Тиражирование стало возможным в процессе развития культуры с изобретением письменности (позже — книгопечатания) и способов нотации мелодии, позже — фотографии, звукозаписи, кино, телевидения. Оно обеспечило не только фиксацию текста, но и его консервацию, хранение в материализованном виде и копирование, независимое от актов исполнения (восприятия, реценции) и актов восприятия.

Любой текст играет роль медиатора коммуникации между экспедием (лицом, его создавшим или воссоздавшим) и воспринимающим. Это значит, что варьировать могут все члены коммуникативной триады (экспедием — текст — воспринимающий). Однако в условиях тиражирования варьирование концентрируется на полюсе восприятия, текст же остается стабильным, как и создавший его автор.

Итак, фольклорный текст — стабилизатор речевой деятельности, однако повторные акты его воспроизведения приводят к возникновению не копий, а вариантов. Явление это нельзя объяснить только законами памяти, якобы недостаточной для сохранения относительно больших текстов (известно, например, что среднеазиатские исполнители эпических поэм «запоминают» десятки тысяч строк), или ошибками слуха (Hörfehler), хотя и то и другое, несомненно, оказывает известное влияние.

Подобно тому как ответ школьника оценивается учителем как правильный или неправильный не только по степени близости его к прочитанному в книге, но и в зависимости от «жанра ответа», т. е. от поставленной задачи и правил запоминания (ср., например, выученное наизусть стихотворение и хорошо выученный урок о событиях Семилетней войны), каждый жанр фольклора можно охарактеризовать системой правил запоминания и воспроизведения текстов. Известно, что у некоторых народов исполнители специально обучаются этим правилам (украинские кобзари, казахские жырши, азербайджанские ашуги и др.).

Затронутый вопрос требует всестороннего и систематического изучения. Сейчас же можно наметить только общие контуры и возможные перспективы такого изучения.

Далеко не все изменения фольклорного текста существенны, однако это не значит, что несущественные изменения не должны изучаться. Критерий существенности может оказаться субъективным. Оценки фольклориста-филолога и фольклориста-музыковеда могут не совпасть не только друг с другом, но и с оценками историка, этнографа, лингвиста и т. д. И что еще важнее — они могут не совпасть с оценкой исполнителей.

Для того чтобы понять механизм появления существенных изменений, фольклористы должны разобраться в их количественном и качественном соотношениях с вариациями синонимического характера, т. е. замещениями (равноценной заменой) одного элемента другим с тем же значением, функцией и в той же структурной позиции. Здесь мы говорим именно о них.

Напомним: в биологии считается доказанным, что мутации лишь сравнительно редко наследственно закрепляются. Языковеды считают, что синонимия — одна из наиболее фундаментальных проблем современной лингвистики; трансформационный анализ, который оперирует синонимическими трансформами, является весьма действенным методом современного лингвистического исследования. В фольклористической текстологии абсолютное совпадение двух записей ставит одну из них под подозрение (перепечатка? фальсификация? копия?).

Обзор доступных нам данных позволяет утверждать, что способы и правила запоминания и воспроизведения текста весьма различны для разных жанров и групп текста — от точного запоминания (заговоры стихотворные и прозаические, пословицы и поговорки, некоторые виды хоровых песен, например свадебных, и др.) до воспроизведения весьма общей композиционной схемы и довольно свободно понимаемого содержания по достаточно общим правилам (причитания).

Между этими двумя крайностями располагается широкий спектр типов запоминания и воспроизведения. О создании обоснованной типологии говорить рано, но уже сейчас можно выделить некоторые противопоставленные друг другу группы типов.

а. Так, например, правила запоминания и воспроизведения различны для текстов, представляющих собой закрытые или открытые структуры. В отличие от сказки или былины, завершающихся традиционной развязкой, русские похоронные причитания допускают безграничное наращение текста, представляющего собой цепочку поэтически и ритуально однородных мотивов (стереотипов). Протяженность текста ограничивается только временем, отведенным на тот или иной этап похоронного обряда.

б. Правила эти различны для жанров, в которых доминирующую роль играет эстетическая или, с другой стороны, неэстетическая (прикладная, информационная и т. д.) функция. Так, в отличие от сказки для всех видов так называемой несказочной прозы (Sage) характерен значительно менее выраженный этикет повествования. Форма подобных текстов в значительно большей мере ситуативна, т. е. соотношение формульных и неформульных сегментов текста, которые по-разному запоминаются, различно.

в. Явно различны правила запоминания и воспроизведения текстов, функционирующих в составе обрядовых комплексов или исполняющихся свободно, при любой бытовой ситуации. Первым из них свойственны сильные внетекстовые связи, обуславливающие особый характер запоминания текста.

г. Выделяются тексты сакрального характера. Их исполнение связано с представлением, согласно которому любое изменение грозит ослаблением его магических качеств. В связи с этим нами предлагался термин «обрядовый минимум», обозначающий предел возможной редукции обряда или сакрального текста. Ниже этого предела текст теряет свои основные качества. Варьирование при этом приобретает характер колебаний между редукцией (сжатием) и амплификацией (разрастанием, разбуханием)

д. И наоборот, известны жанры, отличающиеся нарочитой установкой на импровизацию в прямом смысле этого слова, т. е. на создание текста в процессе его исполнения. В русском фольклоре это приговоры свадебного дружки, зазывания и выкрики ярмарочных торговцев, балаганских «дедов», раешников и т. д. Разумеется, и в этом случае импровизация опирается на определенный запас речевых «заготовок» — формул, рифм, метрических колодок, разнообразных сатирических приемов и т. д. Однако

сами тексты в точном смысле этого слова являются разовыми. Это не исключает того, что некоторые из них могут отложиться в традиции.

Переходную группу составляют так называемые «спевы», например цепочки нанизанных по определенному тематическому признаку частушек (Schnaderhüpfel, дайи), колыбельных песенок и т. д.

Особенно следует заметить, что для многих групп текстов (например, сказки, русские героико-эпические песни) характерно различие правил запоминания и воспроизведения для разных частей текста (формулы и неформульные сегменты).

Традиционный текст как некое единство можно рассматривать как стабилизатор речевого поведения исполнителей. С этой точки зрения представляет большой интерес изучение механизма стабилизации, который обслуживает фольклорную традицию, обеспечивает единство устойчивости и подвижности ее и обуславливает тот или иной тип запоминания и воспроизведения. Этот механизм представляет собой некий набор стабилизаторов и факторов вариативности.

Изучение подобных стабилизаторов во всем разнообразии — дело будущего. Сейчас же можно было бы выделить лишь некоторые из них, дифференцировать их хотя бы по двум основным группам:

а) внетекстовые — социальная группа, ее фольклорный опыт («фольклорное знание») и традиция восприятия;

— типовые бытовые ситуации, в которых с большей или меньшей регулярностью воспроизводится интересующий нас текст;

— обряд и связанные с ним нормы и представления;

б) текстовые — сюжет или традиционная для данной локальной группы сюжетная контаминация (для повествовательных жанров);³

— традиционные персонажи и их функции;

³ Ср. опыт систематического выявления устойчивых контаминаций, характерных для определенной этнической традиции (см.: *Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w ukladzie systematycznym. Warszawa, 1963, t. II, s. 267—278*) и для региональной традиции (см.: Восточнославянская сказка: Сравнительный указатель сюжетов / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников и Н. В. Новиков. Науч. редактор К. В. Чистов. Л., 1979, с. 395—396).

— этикет исполнения текста, принадлежащего к определенному жанру;

— формулы, фиксирующие определенные моменты повествования (темы, мотивы, сюжетные переходы), — наиболее изученный в современной фольклористике вопрос;

— опорные слова как основные носители традиционной семантики того или иного текста.

Чрезвычайно важно отметить также, что, за исключением некоторых групп текстов сакрального характера, во всех остальных (даже наиболее устойчивых) текстовые стабилизаторы в живом исполнении варьируют не только от одного исполнителя к другому (что дало основание П. Д. Ухову использовать формулы русских былин для атрибуции текстов), но и от одного акта исполнения к другому. Их отличия от неформульных сегментов — не в абсолютном окаменении, а в меньшем диапазоне и меньшей интенсивности варьирования. То же самое можно сказать и о других типах стабилизаторов.

Не менее сложным и тоже требующим специального систематического изучения является механизм варьирования. Мы уже говорили о том, что в настоящем разделе речь идет не о проблемах исторической трансформации текстов, а о варьировании как о широком и непрерывном явлении, под которым мы разумеем замещение определенных элементов текста по законам синсемантической синонимии.

Механизм варьирования, так же как система стабилизаторов, должен быть изучен применительно ко всем составным коммуникативной системы, обеспечивающей функционирование фольклора (традиция, коммуникативная ситуация, исполнитель, текст, слушатель).⁴ Изучение зависимости варьирования текста от того, кем, кому и при каких обстоятельствах он исполняется, требует специальной экспериментальной методики записи, до сих пор, к сожалению, недостаточно применявшейся в фольклористике. Большинство имеющихся записей фиксирует усредненные (и в этом смысле искусственные) варианты, выключенные из контекста реального бытового или

⁴ Подробнее см.: *Чистов К. В. Фольклор в свете теории информации*. — В кн.: *Типологические исследования по фольклору...*, с. 26—43.

обрядового общения исполнителей и слушателей. Эмпирические различия конкретной коммуникативной ситуации — состав его участников, соотношение их фольклорного опыта (социального, эстетического, обрядового, языкового и т. д.), функциональной предназначенности текста и реальной функции, которая выполняется им в данной ситуации, сочетание вербальных и невербальных элементов и т. д. — не могут не влиять на поведение участников коммуникативного акта, на произносимый текст и характер его восприятия.

Важнейшим условием дальнейшего изучения механизма варьирования, на наш взгляд, является дифференциация элементов текста, которые варьируют, по их объему: слово, значимый сегмент, синтагма (строфа), эпизод, группа эпизодов (все эти изменения Душан Холы предлагает объединить понятием «мутации», введя для их различия соответствующие приставки — микромутация, субмутация, мутация, макромутация) и, наконец, текст (смена функций и жанровой системы текста или замещение одного текста другим в более обширном комплексе). От мутаций можно было бы отличать, как предлагает Д. Холы, *комбинации*, т. е. внутритекстовые перестановки единиц членения, *контаминации* (сращения сегментов или эпизодов, первоначально фигурирующих в разных текстах) и *конглобации* (сплав подобных элементов).⁵ Дело, разумеется, не в терминологии (хотя в ней, несомненно, испытывается нужда), а в самом принципе выделения типов варьирования по объему замещаемых элементов.

Типы варьирования могут быть намечены также в зависимости от позиции замещаемого элемента и его функции в развертывании текста (запев — зачин, присказка, исход, обслуживание основных повествовательных функций сюжета или движения тем лирического текста, «переходные» сегменты, диалоги, описание, эмфазы и т. д.).

Варьирование означает осуществление определенного выбора возможностей, которые находятся в синонимических отношениях. Этот выбор является многоступенчатым и сложным. Выбирается ситуация исполнения, состав исполнителей и слушателей, жанр, текст, способы его пере-

⁵ Holý D. Variační postupy v lidové písni a jejich proměňování. — In: O životě písně v lidové tradici: Variační proces ve folklóru. Brno, 1973, с. 15—43.

дачи, набор формул или опорных слов, наконец, слова, входящие в состав отдельных сегментов текста. В некоторых случаях дополнительно выбираются музыкальный инструмент, определенная хореографическая система или по крайней мере набор сопроводительных движений и жестов. В условиях двуязычия может выбираться язык или то или иное сочетание форм двух языков.

Выбор этот вместе с тем довольно жестко ограничен стабилизирующими факторами. Коммуникативные ситуации в условиях традиционного быта повторяемы и слагаются в определенные типы (особенно обряды). Состав участников в большинстве случаев предопределен рамками малой социальной группы контактного характера; состав жанров, запас текстов и формул составляют традицию этой же группы, так же как речевые возможности — ее языковые традиции.

Выбор в большинстве случаев носит неосознанный характер. Однако не следует преувеличивать степень стихийности. Певец или сказочник, до того как начнет исполнять какое-то фольклорное произведение, обычно слышит его от нескольких исполнителей.⁶ Каждый акт прослушивания обогащает его запасом новых возможностей выбора отдельных элементов. Научиться исполнять фольклорный текст — значит не только овладеть определенным запасом возможностей, но и приемами выбора, выработанными традицией. Наконец, сам выбор может стать традиционным, т. е. какой-то элемент может перейти из разряда варьируемых в стабильные.

Выбор при варьировании во многом аналогичен поиску методом проб и ошибок, с которым мы постоянно встречаемся во всех сферах традиционной культуры. Удачная находка может оказаться принятой, передаваться дальше и тем самым осуществится так называемая «шлифовка», о которой уже говорилось.

На наш взгляд, термин «вариант» должен был бы употребляться для противопоставления двух и более актов исполнения в рамках определенной локальной группы контактного характера. Если противопоставляются записи

⁶ Ср. интересный анализ генеалогической зависимости текстов пудожских исполнителей былин: *Новиков Ю. А.* Еще раз об источниках былин Ивана Касьянова: (текстологические заметки). — В кн.: *Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора*. Л., 1981, с. 189—206.

разнолокальные, можно обозначать их условность эпитетами («региональные», «этнические», «национальные», «европейские» и т. п. варианты) или пользоваться термином «версия». Сходство разнолокальных записей, возникшее в результате диффузии или аффицитета, обычно обозначается в советской фольклористике термином «редакция». Важно при этом, чтобы вариант не осмыслялся как противопоставление мистическому «протексту», вымышленному «нормальному тексту» или другим текстологическим иллюзиям, достаточно популярным в фольклористике XX в. Противопоставление «исходному тексту», когда речь идет о фольклоризации литературного произведения, как показывает опыт, тоже в известной мере условно, так как записи, которыми располагает фольклорист, обычно находятся по отношению друг к другу в сложной генеалогической зависимости, еще более сложной, чем списки долго переписывавшегося произведения средневековой литературы.⁷

Как показывает опыт текстологических исследований, совпадающий с опытом изучения рукописных памятников и памятников материальной культуры, максимум набора мотивов в повествовательных жанрах или максимум набора тем или традиционных формул в жанрах лирических или обрядовых падает, как правило, не на начало исторической жизни текста и не на его заключительную стадию, а на пик продуктивного периода. Этот максимум может, по-видимому, время от времени восстанавливаться в практике талантливых исполнителей («целевой текст», или Zielform, в том смысле, в каком употребляет этот термин М. Люти).⁸ Он выражает наиболее активное использование поэтических, идеологических, стилистических и языковых возможностей, заложенных в тексте.

Сочетание выбора и ограничений означает, что каждый элемент текста варьирует в определенном диапазоне возможностей, в определенной «зоне варьирования». При наличии массивного материала (песня, сказка и др.) основные параметры этой зоны (масштаб, интенсивность, количество взаимозаменяемых элементов и т. д.) могут

⁷ Лухачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII вв. М.; Л., 1962.

⁸ Lüthi M. Urform und Zielform in Sage und Märchen. — Fabeln, Berlin, 1967, Bd 9, H. 1—3, S. 41—54.

быть установлены статистическим путем и характеризоваться коэффициентами вариативности.

Напомним о параллельных, не совпадающих по своему значению, но сходных по своей методической сути терминах современного музыковедения: «зона музыкального слуха», «зона восприятия» (Н. Гарбузов), «интонационное поле» (И. Земцовский) и др., которые тоже обозначают мобильность элементов и в то же время предел этой мобильности («зонности» языка устной традиции, И. Земцовский).⁹

Продуктивный период по историческим причинам может смениться непродуктивным, и тексты перестанут функционировать или подвергнутся порче. «Зона варьирования» в таком случае неизбежно сузится, в нее могут втягиваться элементы, нарушающие стилистическую гармонию текста.

Следует признать, что до сих пор фольклористике удавалось выразительнее показать историческую смену пластов фольклора, чем частную историю отдельных текстов (если они только не литературного происхождения). Вероятно, это связано не только с определенными пределами вариационности, но и с пределами трансформации текста. Тексты скорее выпадают из репертуара, заменяясь новыми, чем претерпевают действительно коренные изменения.

В этом смысле не исключено, что не использованные еще возможности таятся в изучении исторической динамики «зон варьирования» (смене границ, материала, способов варьирования и т. д.).

Каждый фольклорист встречается с трудностью определения границ вариационных изменений текста (*Schwingung, Oszillation*) и его исторической трансформации. Эти трудности усугубляются тем, что, по представлениям современной литературоведческой теории, любой формальный элемент художественного текста содержателен, он есть единственное найденное автором решение. Вопрос о синонимических заменах (трансформах) при этом исключается. Поэтому интересующая нас проблема для каждого конкретного случая может быть переформулирована следующим образом: действительно ли синони-

⁹ Ср.: *Земцовский И. И.* Введение в вероятный мир фольклора: (К проблеме этномузыковедческой методологии). — В кн.: *Методы изучения фольклора.* Л., 1983, с. 15—30.

мичны замещающие друг друга элементы, или замена ведет к смысловым сдвигам, семантической трансформации?

Проблема эта может быть прояснена, если исследователь отрешится от собственной оценки происходящего и выяснит точку зрения исполнителя. Последняя обычно выражена в самом тексте, в характере и масштабе варьирования, в смысловой равнодействующей, которая объединяет имеющиеся варианты.

Приведем только два примера разнолокального варьирования. В русской былинне «Первая поездка Ильи Муромца» богатырь по дороге в Киев освобождает город от осадивших его врагов, которые называются то просто «силой», то «татарами», то «литовцами». Сам же город чаще называется Черниговом, но встречаются также и другие названия — Бежегов, Бекетовец, Тургов, Орехов, Себеж, Обалков, Кидоша, Чиженец, Смолягин и др. Жители освобожденного города зовут Илью Муромца в «воеводы» или в «короли»; он отказывается и едет в Киев.¹⁰

С точки зрения историка совсем не безразлично, как называется освобожденный город. Чернигов — один из наиболее значительных феодальных центров Древней Руси. Кидоша и Чиженец, вероятно, восходят к легендарному Китежу, опустившемуся в озеро при наступлении татар. Другие названия объясняются легче или труднее, но все они малоизвестны в русской истории или просто вымышленны. Видимо, с точки зрения поэтической системы былин различия эти несущественны; это просто некий город, который Илья освободил и в котором он не остался, так как он должен выполнить свое богатырское предназначение в Киеве — столице Древней Руси. В этом смысле все названия городов, фигурирующие в отдельных записях, синонимичны (синосемантические). Так же следует оценивать и чередование «татар», «литовцев» и «силы». Можно поставить вопрос: как попали в резерв варьирования все эти слова? Но, опираясь на них, безусловно нельзя датировать тот или иной вариант интересующей нас былинны — это синонимы в контексте этой былинны. Характерно, что название Киева не варьирует. Киев связан с определенными представлениями об «эпическом времени», в которое проецируются подвиги богатырей и

¹⁰ Обзор вариантов см.: *Астахова А. М.* Былины Севера. Л., 1938, т. 1, с. 590—592; М., 1951, т. 2, с. 746—751, 757—765; *Пронн В. Я.* Русский героический эпос. 2-е изд. М., 1958, с. 245—250.

которое маркировано со всей определенностью как «киевское».

В популярной лирической песне «Как жила-была вдовушка-вдова» три дочери выдаются за боярина — посадского — крестьянина или за боярина — подьячего — татарина (Соболевский, т. III).

№ 1 (Самарская губерния)

Как жила-была вдовушка-вдова,
Как у той ли у вдовы было три дочери.
Уж отдам ли я первую дочь за боярина,
А вторую дочь за крестьянина,
А как третью-то дочь за татарина.

№ 2 (Курская губерния)

У государыни матушки
Нас было три дочери,
Три было хорошие.
Одну дочку отдали
В село за боярина;
Другу дочку отдали
В Москву за подьячего;
Третью дочку отдали
В орду за татарина.

№ 3 (Курская губерния)

Два поля чистые, третье сороватое¹¹
Полюнь, перекаати-поле...
У нашей у матушки две дочери счастливы,
А третья несчастная.
Перву дочь отдала в Москву,
В Москву за боярина;
Другую дочь отдала у город,
У город за мастера;
Третью дочь отдала в полон,
В полон за татарина.

№ 4 (Орловская губерния)

У отца, у матери
Зародилось три дочери:
Две дочери счастливые,
А третья несчастная.
Большая дочь говорит:
«Отдай меня, батюшка,
В Щигры за подьячего!».
Другая дочь говорит:
«Отдай меня, батюшка,
В Москву за посадского!».
А третья дочь говорит:
«Отдай меня, батюшка,
У Крым за татарина!».

¹¹ Поле, заросшее сорной травой.

№ 5 (Тверская губерния)

Как у матушки у родимой
Три квашоночки растворены
Да три дочери сговорены.
Перва дочушка — за боярина,
Друга дочушка — за посадского,
Третья дочушка — за крестьянина.

С точки зрения исполнителей «крестьянин» и «татарин» синсемантически. Выдать за них означает наихудший выбор. С точки зрения историко-фольклористической интересна смена материала, из которого построена триада. Смысл песни не менялся, менялась зона варьирования социальной терминологии. Нижние исторические границы появления этих стереотипов в русском языке установить легко; труднее выяснить, сколь долго действовала инерция исторической памяти. Возникает и другой вопрос: случайно ли появление в записи из Тверской губ. термина «крестьянин» вместо «татарин» в записях, например, из Самарской губ., если учесть, что население второй из них контактировало с татарами в XVIII—XX вв., в то время как население Тверской губ. подобного контакта уже не знало?

ВАРИАТИВНОСТЬ И ПОЭТИКА ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

Как уже говорилось, фольклорный текст в процессе многократного устного воспроизведения варьируется. Эта идея стала в международной фольклористике «школьной». Однако она может представляться парадоксальной в свете другой, тоже школьной эстетической идеи — о единстве и неразрывности содержания и формы художественного произведения. Парадоксальной она может показаться даже и с точки зрения более совершенных представлений о творческом процессе, согласно которым писатель (художник) ищет максимально точного или даже единственно возможного словесного выражения своего состояния, своего понимания действительности.

Писатель, как мы это знаем по сохранившимся черновикам, обычно тщательно перебирает возможные варианты, чтобы остановиться на наиболее удачном. Он отвергает варианты, которые представляются ему менее удачными или даже просто ошибочными (как писал П. Антокольский: «Черновик, черный хлеб моего естества, перечеркнутый накрест и брошенный на пол»). Вероятно,

значительная часть этого процесса остается незафиксированной — она развивается в сознании писателя («И долго ходят, разомлев от брожения, и тихо барахтаются в тине сердца глухая вобла воображения» — В. Маяковский). Литературоведы-текстологи стремятся к тому, чтобы издаваемый текст отражал «последнюю волю автора»; они считают, что последняя редакция отменяет все предыдущие. Только она правильна, объявляется «основной», или «канонической», и считается, что только ее следует воспроизводить и предлагать читателю. Это, разумеется, не исключает вариативности восприятия текста — явление, которое изучено еще мало.¹ Однако сам текст остается неизменным вне зависимости от количества и «качества» прочтения. Этому способствуют не только способ тиражирования литературного текста, при котором все экземпляры одного «завода» оказываются идеально идентичными, но и развитые традиции авторского права, т. е. право только автора определять все детали и особенности текста.

В сфере традиционного фольклора такого права не существовало. Это не значит, что каждый исполнитель творил с любым текстом, что хотел. Он всегда был под двойным контролем традиции, которую усвоил и он сам, и его слушатели. Если он уклонялся от предписаний традиции и это уклонение не было санкционировано коллективным сознанием его слушателей, то его текст из фольклорного (т. е. традиционного) превращался в одноразовый, а он сам — в индивидуального исполнителя индивидуального текста.

Итак, вариативность под контролем традиции. Что же она означает, какова ее природа и каков ее механизм; как согласовать с ней некоторые традиционные представления поэтики?

Мы не будем повторять сказанное в предыдущей главе — «Вариативность как проблема теории фольклора». Из многочисленных вопросов, которые связаны с этой фундаментальной фольклористической проблемой, мы

¹ См.: Смысловое восприятие речевого сообщения (в условиях массовой коммуникации). М., 1976; *Сорокин Ю. А.* Смысловое восприятие текста и библиопсихология. — В кн.: *Сорокин Ю. А., Тарасов Е. Ф., Шахярович А. М.* Теоретические и прикладные проблемы речевого общения. М., 1979, с. 234—287 (библиография на с. 313—323).

остановимся только на некоторых, имеющих отношение к теоретической поэтике фольклора, особенно — к поэтике фольклорного текста. Не будем при этом касаться проблемы фольклорного текста как такового, несмотря на то что некоторые современные исследователи отрицают существование «текстов» в сфере устной коммуникации. По их мнению, о «тексте» можно говорить только в случае закрепления речи на письме.² Однако с 60—70-х годов нашего века признание за «устным текстом» статуса «текста» вошло в обиход советской текстологии.³ При этом различается «запись», т. е. фиксация единичного конкретного акта исполнения, и «текст», понимаемый как совокупность вариантов словесного воплощения того или иного фольклорного произведения.

Как уже говорилось, обнаруживая записи, дословно совпадающие, мы привыкли подозревать перепечатку или даже фальсификацию.⁴

Является ли варьирование фольклорного текста целенаправленным (сознательным или интуитивным) селективным процессом или, если вспомнить терминологию, популярную в советской фольклористике 30-х годов, процессом «шлифовки» (улучшения), который представлялся некоторым авторам непрерывным?

² Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. М., 1981, с. 5, 15, 18 и др. Здесь же (с. 18) см. обзор некоторых определений текста (Э. Косериу, М. Халлидей, А. Греймас и др.). См. также: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 8. Лингвистика текста. М., 1978.

³ Ср.: Гришунин А. Л. Текстология. — В кн.: Краткая лит. энциклопедия. М., 1972, т. 7, стб. 444—453; Пугилов Б. П. 1) Вопросы текстологии произведений русского фольклора. — В кн.: Издание классической литературы: Из опыта «Библиотеки поэта». Л., 1963, с. 17—58; 2) Современная фольклористика и проблемы текстологии. — Русская литература, 1963, № 4, с. 100—114; Чистов К. В. Современные проблемы текстологии русского фольклора: Докл. на заседании Энциклопедно-текстол. комиссии V Международ. съезда славистов. М., 1963. См. также последующие издания, особенно сборники «Принципы текстологического изучения фольклора» (Л., 1966), «Текстологическое изучение эпоса» (М., 1971) и др.

⁴ См., например: Пугилов Б. П. К вопросу о составе Развского песенного цикла: (былина о Соколе-корабле). — Русский фольклор, М.; Л., 1961, т. 6, с. 306—308. Здесь говорится: «В природе просто не существует таких вариантов одной песни, которые, будучи наложены друг на друга, не показали бы различий по строчкам» (с. 307).

Следует признать, что концепция «шлифовки» в каком-то смысле сыграла положительную роль. Она противопоставлялась воззрениям так называемой «финской школы», которая понимала бытование фольклора как процесс его неизбежной деградации (или деградации с временным возвращением к «нормальной» форме — *Selbstberichtigung*).⁵ Сравнительно недавно И. Г. Левиным была предпринята попытка восстановления понятия «нормальной» формы, вокруг которой будто бы осциллируют (колеблются, вращаются) варианты.⁶ В обширной вводной статье к опубликованному в 1981 г. первому тому «Свода таджикского фольклора» он повторяет сходную идею: «В фольклоре... перед нами не сами уникальные произведения, а многочисленные разновременные их переделки». Варианты здесь снисходительно называются переделками, «которые более или менее близко отражают исходное произведение».⁷ В действительности весь опыт современной фольклористики приводит к позитивному отношению к вариантам фольклорных произведений, известных нам в записях XIX—XX вв., к доверию к ним. Они не могут оцениваться по степени близости к некоему неизвестному и теоретически проблематичному «исходному произведению». Они принципиально равноценны, и вне их нет никакого «уникального произведения», которое можно было бы реконструировать. Текст фольклорного произведения динамичен. Словесные воплощения, в которых он воспроизводится исполнителями, варьируют по отношению друг к другу, а не к какому-то вымышленному «исходному», или «нормальному» тексту. Совершенно прав И. И. Земцовский, заявляя: «Единственная принципиальная реальность в фольклоре — это варианты взаимоотношения схожих произведений, которые соотносятся между собой, однако, не по принципу первичности и вторичности, а как более или менее равноправные „ва-

⁵ Ср.: *Lähti M. Urform und Zielform in Sage und Märchen. — Fabula, 1967, Bd 9, N. 1—3, S. 41—54.* Ср.: *Korompay B. Zur finnischen Methode: Gedanken eines Zeitgenossen. Helsinki, 1978.*

⁶ Свод таджикского фольклора: Проспект. Рубай. Четверостишия. Душанбе, 1970. На с. 3 Введения сообщается о том, что методика разработана И. Г. Левиным.

⁷ Свод таджикского фольклора. Т. 1. Басня и сказки о животных. М., 1981, с. 11, 12.

риации" на несуществующую „тему". Они варианты лишь по отношению друг к другу». ⁵

«Вариант» вместе с тем не является антонимом термина «инвариант». Это термины разного уровня. Методически столь же важно четко различать два значения слова «текст» — филологическое и теоретико-информационное. Здесь мы имеем в виду только первое значение, т. е. словесный текст (как его понимает также современная «лингвистика текста»). Текст в этом смысле — единая структура (в фольклорном случае — органически включающая также несловесные или паравербальные элементы), а не конгломерат системных и несистемных элементов, последние из которых будто бы и варьируют. Если иметь в виду уровень словесного текста, то, пользуясь лингвистическими понятиями, инвариантом следовало бы считать «глубинную», а не «поверхностную» структуру текста. Отношение к варьируемым элементам как к несистемным приводит к стремлению избавиться от них как от чего-то лишнего, избыточного, находящегося вне основной структуры, как от информационного «шума». ⁹ Между тем представление об инварианте мы можем получить, выделяя не только относительно стабильные элементы (стабильны обычно не столько какие-то сегменты текста, сколько их модели), но и относительно варьируемые (в пределах того, что мы предлагали назвать «зонами варьирования»). ¹⁰ Вариативность — форма функционирования фольклорного текста (и фольклорной традиции в целом), вне которой он никогда не существовал и существовать не мог.

В последние годы и в советской, и в зарубежной славистике появился целый ряд работ, в которых содержится

⁸ Земцовский И. И. Проблема варианта в свете музыкальной типологии: (опыт музыковедческой постановки вопроса). — В кн.: Актуальные проблемы современной фольклористики: Сб. статей и материалов. Л., 1970, с. 38.

⁹ См. об этом в наших тезисах: Пратекст, «нормальный» текст, целесообразный текст, инвариант как фольклористические категории. В кн.: Краткое содержание докладов на науч. сессиях 1974—1976 гг. Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Л., 1977, с. 28—30.

¹⁰ Интересные наблюдения над неформульными сегментами текста сказки см.: *Адлейба Д. Я.* Неформульно-повествовательная стереотипия в волшебной сказке. — В кн.: Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980, с. 139—159.

вполне конкретный анализ отдельных аспектов варьирования.¹¹ Очень важно, что при этом используются весьма разнообразные и в большинстве случаев современные методы экспериментального характера. Методика, предлагаемая авторами, требует сопоставления и оценки. Однако дело не в частности, а в общих теоретических предпосылках и общих выводах, следующих из этой серии работ.

¹¹ *Богатырев П. Г.* Импровизация и формы художественных приемов на материале повестей XVIII века, надписей на дубочных картинках, сказок и песен о Ереме и Фоме. — В кн.: Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 401—421; *Колпакова И. П.* Варианты песенных зачинов. — В кн.: Принципы текстологического изучения фольклора. Л., 1966, с. 187—219; *Пугилов Б. П.* Искусство былинного певца: (из текстологических наблюдений над былинами). — Там же, с. 220—259; *Курдан Б. П.* Варьирование кобзарем М. Кравченко думы «Бедная вдова и три сына». — В кн.: Текстологическое изучение эпоса. М., 1971, с. 47—63; *Гацук В. М.* 1) Эпический певец и его текст. — Там же, с. 7—46; 2) Сказочник и его текст. — В кн.: Проблемы фольклора. М., 1975, с. 44—53; 3) Поэтика эпического историзма во времени. — В кн.: Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980, с. 8—47; *Черняева Н. Г.* Опыт изучения эпической памяти: (на материале были). — Там же, с. 101—134; *Новиков Ю. А.* Еще раз об источниках были И. Касьянова: (текстологические заметки). — В кн.: Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981, с. 189—206; *Ведерникова И. М.* Контаминация в русской волшебной сказке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1970; *Иванова Т. Г.* К вопросу о контаминации в волшебной сказке: (на материале беломорских сказок). — В кн.: Русский Север..., с. 233—247. Назовем также некоторые исследования зарубежных славистов: *Jech J.* Variabilität und Stabilität in den einzelnen Kategorien der Volksprosa. — *Fabula*, 1967, Bd 9, H. 1—3, S. 55—62; *Sirovatká O.* Faktory variačního procesu v lidové písni. — *Narodopisny vestník československy*, Brno, 1967, N 2, s. 183—195 (см. библиографию); *Simonides D.* Mechanizm życia opowiadań ludowych (na przykładzie Śląska). — In: *Miedzy dawnymi a nowymi laty: Studia folklorystyczne*, Wrocław; Warszawa; Kraków, 1970, s. 299—320; *Осипкин Д.* Вариантите в творческия метод на народните певци. — В кн.: Проблеми на българския фолклор: Докл. и изслед. София, 1972, с. 81—88; *O životě písně v lidové tradici: Variální proces ve folkloru*. Brno, 1973; *Латковић В.* Варијанте као карактерична појава у усмено книжевности. — В кн.: *Латковић В.* Народна књижевност. Друго издање. Београд, 1975, т. 1, с. 15—19; *Парпулова Л.* Варијантноста във фолклора — социални и естетически аспекти. — В кн.: *Фолклор и общество*. София, 1977, с. 242—251; *Jagello J.* Model-wariant (stale i zmienne ballady ludowej). — In: *Literatura ludowa i literatura chlopska*. Lublin, 1977, s. 15—29; *Кузманова В.* Коммуникативно поведение на изпълнителя и контекст на общуване. — *Фолклор, език и народна съдба*. София, 1979, т. 4, с. 89—96; *Słownik ludowych stereotypów językowych: Zeszyt próbny*. Wrocław, 1980.

Не ставя перед собой задачу охватить весь комплекс вопросов, связанных с теорией вариативности фольклора, отметим в интересах дальнейшего изложения, что в методической перспективе вырисовываются две основные плоскости исследования:

1) расчленение процесса варьирования по уровням: закономерности построения сюжетов отдельных жанров и межжанровая диффузия сюжетов, композиция (состав и взаимное расположение эпизодов или других повествовательных единиц), мотивировки сюжетных ходов, обратимые замены однофункциональных эпизодов (мотивов) и, наконец, словесный уровень текста (его словесная ткань);¹²

2) выделение (на уровне текста) единиц варьирования, разных по объему, и выяснение закономерностей их варьирования; выяснение соотношения предикативных единиц и формального членения текста (строка, строфа, абзац и т. д.) в их варьировании, выяснение закономерностей соотношения формульных и неформульных сегментов текста в разных жанрах, различий варьирования закрытых и открытых структур, структур с доминантой эстетической или иной функции.

Варьирование на каждом уровне, видимо, имеет свои причины и свой механизм. Если говорить о варьировании словесной ткани произведения, то предварительно следует упомянуть: а) приспособление формульных сегментов к воспроизводимому тексту (лексическое, синтаксическое, ритмическое, орфоэпическое и т. д.); б) внутренние перестановки в неформульных сегментах текста (порядок слов, синтаксические и морфологические связи); в) редукции (сжатие) и амплификация (развертывание), в том числе при помощи синтаксических параллелизмов. Когда все эти аспекты станут яснее, вероятно, можно будет перейти к рассмотрению межуровневых зависимостей (соотношение «глубинных» и «поверхностных» структур, стабильность каких-то элементов на более «высоком» уровне и варьирование их на более «низком» и т. д.).

¹² Иное расчленение по уровням, на наш взгляд, отвлеченное от конкретной задачи, поставленной автором, см. в названной выше статье Н. Г. Черняевой. О расчленении на уровни, о единицах объема варьируемых элементов и типах варьирования см.: *Hořý D. Variační postupy v lidové písni a jejich proměňování. — In: O životě písně. ...* s. 15—43.

Мы назвали некоторые методические аспекты проблемы, сознавая их неполноту, чтобы представить себе место и роль среди них двух типов варьирования, на которых мы остановимся дальше, и, наконец, чтобы выяснить их соотношение с некоторыми вопросами поэтики фольклорного текста. Мы имеем в виду варьирование при разных актах исполнения одним и тем же исполнителем в форме так называемых синонимических замен и внутритекстовое варьирование структурного характера.

Как уже говорилось, не подлежит сомнению, что варьирование на любом из названных уровней нельзя объяснить несовершенством человеческой памяти, хотя, разумеется, некоторые расхождения могут и так объясняться.¹³ Вместе с тем между двумя актами исполнения текст фольклорного произведения существует именно в памяти. Что с ним в это время происходит и каков механизм усвоения памятью и извлечения из нее, мы не знаем. Современная психология, как уже говорилось, не отвечает на этот вопрос.¹⁴ Поэтому совершенно отвергать воздействие этого механизма на процесс варьирования было бы поспешным. Это могло бы привести к другой крайности.¹⁵ Вместе с тем мы знаем, что память фольклорного исполнителя способна удержать тысячи стихов

¹³ Мы говорим об этом, так как в некоторых из перечисленных работ утверждается, что память способна удержать сюжет, «смысл», «опорные вехи» и т. д., но не текст фольклорного произведения.

¹⁴ *Иванов-Муромский К. А.* Психофизиологические предпосылки к моделированию памяти человека: (Краткий обзор). — В кн.: Некоторые проблемы биокриптики и применение электроники в биологии и медицине. Киев, 1966, вып. 2, с. 3—20; *Сokolov Е. Н.* Механизмы памяти: Опыт экспериментального исследования. М., 1969. Обзор литературы в применении к проблемам речевого общения см. в кн.: *Сорокин Ю. А., Тарасов Е. Ф., Шахарович А. М.* Теоретические и прикладные проблемы речевого общения. М., 1979 (гл. «Психолингвистические проблемы овладения синтаксисом», с. 213—233).

¹⁵ Ср. классическую формулу А. Аарне, основанную на характерной для «финской школы» концепции истории текста как истории его порчи: «Wenige Umstände verursachen in den Märchen so viele Veränderungen wie das Vergessen eines Zuges (einer Person, eines Gegenstandes, eines Ereignisses u. a. ...)», т. е. «Изменение текста сказки вызывается прежде всего таким фактором, как утрата памятью какого-нибудь элемента (действующего лица, предмета, события и т. д.)» (*Aarne A.* Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung. — FFC, Häminä, 1913, N 13, S. 23).

или длиннейший прозаический текст (ср., например, эпические тексты тюркских народов).¹⁶

Несомненно, что варьирование как явление не обуславливается только целенаправленной селективной ориентацией исполнителя, о которой мы уже упоминали, хотя и этот фактор — пусть преимущественно стихийный — все же имеет место.

В фольклоре, так же как и в других сферах традиционной культуры, выработка определенных приемов, навыков, опыта, видимо, осуществлялась так называемым «методом проб и ошибок» или была связана со стремлением эмпирическим путем приспособить уже выработанный стереотип к меняющимся (хотя и медленно) обстоятельствам.

Однако, признавая это, мы еще не объяснили сути варьирования как нормального явления. У нас нет доказательств того, что преобладал именно целенаправленный отбор. Повторные записи былин, сказок, песен и т. д. в XIX и начале XX в. от русских исполнителей фольклора, записи от учителей и учеников, от исполнителей, которые знали и слышали друг друга, не дают оснований считать, что каждое последующее исполнение было лучше предыдущего.¹⁷ Следует при этом иметь в виду, что фольклорная традиция в основных районах расселения русских была еще достаточно сильна.

Теория «шлифовки» утверждала творческое начало в фольклорном процессе. Но, как это ни парадоксально, она как бы молча исходила из представления о том, что отдельный исполнитель, даже опираясь на традицию, не способен создать совершенный текст — таковой может будто бы возникнуть только в процессе многовековой коллективной шлифовки. В этом, несомненно, давало себя знать наследство теории элитарного происхождения фольклора.

¹⁶ Среднеазиатские эпические поэмы насчитывают в среднем от 5000 до 15 000 стихов (*Жирмунский В. М.* Народный героический эпос. Л., 1962, с. 254). «Наиболее обширная версия „Манаса“, записанная со слов сказителя Сагымбая Оробакова, содержит около 250 000 стихов, т. е. в два раза больше, чем „Шах-наме“ Фирдоуси, и в 16 раз больше, чем „Илиада“ Гомера. Не меньше по объему „Семетей“ и „Сейтек“» (*Жирмунский В. М.* Введение в изучение эпоса «Манас». — В кн.: Тюркский героический эпос. М., 1974, с. 25).

¹⁷ При этом остается неясным или по крайней мере субъективным сам критерий художественного качества вариантов.

Нам уже приходилось писать о том, что в советской фольклористике, как, впрочем, и в фольклористике многих других стран, термин «вариант» употребляется в разном значении. Этим термином обычно обозначается соотношение разных записей одного фольклорного произведения, в которых имеются какие-либо различия (сюжетные, композиционные, текстуальные и т. д.). Однако обычно так называются как записи одного и того же фольклорного произведения от одного исполнителя, произведенные в разное время, так и записи, произведенные в разных районах страны. Между тем механизм варьирования в этих двух случаях разный, различен запас варьируемых деталей, нет прямой связи между текстами и т. д.¹⁸ Поэтому важно каждый раз оговаривать, о каких именно «вариантах» идет речь.

Трудность теоретического изучения проблемы варьирования заключается, помимо всего прочего, в неразработанности методов различения изменений, вызванных переосмыслением текста в ходе исторического развития фольклора и вариантов, для которых характерны частичные изменения обратимого характера, т. е. то, что мы уже предлагали называть вибрацией текста. Нам представляется, что без изучения природы и особенностей этой последней нельзя выработать достаточно адекватную методику изучения исторических изменений. По крайней мере уже сейчас ясно, что исторически значимые изменения происходят на фоне постоянной вибрации текста. Если прибегнуть к биологической метафоре, вибрацию текста можно уподобить мутациям фенотипа.

Вариативность у нас довольно долго противопоставлялась традиции. Большинство различий (замен) считалось новациями, которые подчас приписывались исполнителю. Сравнительно недавно В. М. Гацак в содержательной статье «Эпический певец и его текст» показал, что надо весьма осмотрительно приписывать те или иные изменения «личному почину» исполнителя. Часто оказывается, что это — только обратимая замена или сюжетный ход, мотив, фразеологическое сочетание, уже имевшиеся в резерве традиции.¹⁹

¹⁸ Ср.: *Tomčová M. Individuální a krajová variabilita v podání jihotěšínských lidových písní. — In: O životě písní... , s. 105—120.*

¹⁹ *Гацак В. М. Эпический певец и его текст, с. 14—15, 16—18, 25 и др.*

Мы уже формулировали важный для нашей проблемы вопрос: намеренные это или произвольные изменения? И. И. Земцовский, например, в цитированной статье упоминает о намеренных вариациях, которые практикуют народные музыканты. Можно было бы назвать также приговоры свадебного дружки, раешник и др., при исполнении которых намеренные изменения поощрялись традицией. По записям поздних по происхождению песен мы знаем множество документированных случаев так называемых «перетекстовок», т. е. намеренного приспособления песни (традиционной или профессиональной) к новым обстоятельствам, — явление, выходящее за пределы варьирования. Однако в целом вопрос этот пока мало разработан и достаточно сложен. Ограничимся общим утверждением, что намеренные изменения, которые, разумеется, имеют место, развиваются на общем фоне произвольной вибрации текста, которая нас будет здесь прежде всего занимать.

Напомним о свидетельствах (правда, сравнительно редких) того, как сами исполнители оценивали это явление, неизменно подчеркивая свою приверженность традиции. Еще П. Н. Рыбников отмечал, что сказители часто усваивали былину не от одного, а от нескольких учителей. Это могло быть причиной того, что «певец поет былину один раз по одному варианту, а другой раз по другому».²⁰

Однако различия в разновременных и особенно близких по времени записи вариантах далеко не всегда отражают намеренный выбор. Именно такие случаи особенно важны для понимания поэтики фольклорного текста.

В январе 1921 г. потомок Т. Г. Рябинина Иван Герасимович Рябинин-Андреев приезжал в Петроград по приглашению Института живого слова. В. Н. Всеволодский-Гернгросс наблюдал в эти дни повторные исполнения одних и тех же былин и записывал некоторые из них по нескольку раз. Когда он обратил внимание И. Г. Рябинина на разночтения, тот сказал ему: «А все равно, как хочешь, так и пиши!».²¹ Примерно то же самое говорил

²⁰ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд./Под ред. А. Е. Грузинского. М., 1909, т. 1, с. XCIV.

²¹ *Всеволодский-Гернгросс В. Запись былины от И. Г. Рябинина в 1921 г.* — В кн.: *Былины Ивана Герасимовича Рябинина-Андреева*. Петрозаводск, 1948, с. 39. Напомним, что И. Т. Рябинин

мне И. Т. Фофанов в 1939 г. В очерке о нем в книге «Русские сказители Карелии» в этой связи сообщается: «Иван Терентьевич не мог понять, зачем я каждый раз, когда он поет, что-то пишу. Ведь былина была записана еще дома.²² Что это? Назойливая проверка? Ожидание, что он ошибется? Это даже раздражало его, хоть он старался мне это не высказывать... Ценности варьирования, повторной записи и сопоставления отдельных актов исполнения он не понимал. Для него все исполнения были одинаково „правильные“».²³ По существу о том же говорил известный сказочник Ф. П. Господарев Н. В. Новикову: «Тебя зовут Николаем, а можно сказать Костя, меня Филипп, а можно назвать по-другому, — так же и в сказках. Есть Иван-царевич, а можно назвать Иван — кузнецкий сын».²⁴ Здесь ясно выражена идея синонимических и обратимых замен.

Приведем примеры, которые мы будем черпать преимущественно из сборников русских былин, так как, с одной стороны, в изучении русского эпоса особенно много случаев повторных записей или записей от учителей и учеников (только такие мы и будем цитировать, чтобы избежать сопоставления разномасштабного варьирования) и, с другой стороны, методика сопоставления былинных текстов проще и яснее, чем, например, сказочных. Однако следует сказать, что о варьировании былинных текстов на уровне сюжета, композиции, состава повествовательных эпизодов, мотивировок, о различиях в интерпретации образов богатырей писалось значительно больше, чем о варьировании словесного текста («словесной ткани»)²⁵

характеризовался всеми, кто писал о нем, как исполнитель, стремящийся к точной передаче текстов, усвоенных от его отца — знаменитого Т. Г. Рябниина.

²² Т. е. летом 1938 г. в д. Климовой Пудоожского р-на КАССР, в которой жил И. Т. Фофанов.

²³ Чистов К. В. Русские сказители Карелии: Очерки и воспоминания. Петрозаводск, 1980, с. 250.

²⁴ Сказки Ф. П. Господарева / Запись текста, вступ. статья, примеч. Н. В. Новикова. Петрозаводск, 1944, с. 41.

²⁵ Отметим в связи с этим упомянутые выше статьи Б. Н. Путилова, В. М. Гацака, Н. Г. Черняевой и на материале украинских дум — Б. П. Кирдана, а также комментарии к сборнику А. М. Астаховой «Былины Севера» (Л.; М., 1938—1954, т. 1—2), Г. Н. Парилловой и А. Д. Соймонова — «Былины пудоожского края» (Петрозаводск, 1941) и др. Общий обзор работ по поэтическому стилю былин см.: Астахова А. М. Былины: Итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966, с. 127—214.

До сих пор продолжает распространяться мнение о полной стабильности («окаменелости») «общих мест» (формул) в былинах²⁶ и почти полной свободе варьирования неформульных строк («места переходные»), как об этом писал еще А. Ф. Гильфердинг.²⁷ Выделение им «общих мест» как стабилизаторов текста, возможно, было направлено против популярной тогда концепции Г. Штейнтала о непрерывной и безудержной подвижности текста народной песни,²⁸ что в историографии русской фольклористики, насколько нам известно, до сих пор не отмечалось.

П. Д. Ухов, показав варьирование формул в рамках местных школ сказителей былин, стремился продемонстрировать их неподвижность у отдельных исполнителей. Как уже отмечалось, в его концепции были известные преувеличения, отчасти связанные с тем, что он не учел манеру полевой записи А. Ф. Гильфердинга — механическое переписывание «общих мест» из одной части былины в другую.²⁹ Изучение сказочных формул Н. М. Герасимовой показало, что различие формульных и неформульных сегментов текста сказки заключается в размахе или диапазоне варьирования, а не в «окаменелости» формул и «полной свободе» остального текста.³⁰ Несомненно, что эта же закономерность может быть распространена и на былины.³¹ Ниже мы продемонстрируем примеры обра-

²⁶ См., например: Русское народное поэтическое творчество: Учебное пособие для филологических факультетов педагогических институтов / Под ред. Н. И. Кравцова. М., 1971, с. 168.

²⁷ *Гильфердинг А. Ф.* Олонеккая губерния и ее народные рапсоды. — В кн.: Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. 4-е изд. М.; Л., 1949, т. 1, с. 57—58.

²⁸ *Steinthal H.* Das Epos. — *Ztschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin, 1868, Bd V, H. 1, S. 6 folg. (Кстати, в этом же номере журнала был опубликован малоизвестный у нас обзор русского фольклора В. Бистрома). Еще в 1927 г. А. М. Смирнов-Кутачевский писал о «полной свободе» варьирования текста сказки.

²⁹ *Чистов К. В.* Современные проблемы текстологии русского фольклора. М., 1963. Так, П. А. Гильтебрандт и А. Ф. Гильфердинг механически вписали до 50 строк в текст одной былины (см.: *Пугилов Б. Н.* Искусство былинного певца... с. 255—257).

³⁰ *Герасимова Н. М.* Формулы русской волшебной сказки: (К проблеме стереотипности и вариативности традиционной культуры). — СЭ, 1978, № 5, с. 18—28.

³¹ Это вытекает из исследования Н. Г. Черняевой, хотя в ее статье занимающая нас проблема специально не рассматривалась.

ТИМЫХ синонимических замен в былинах без специального разграничения формульных и неформульных фрагментов текста.

Простейший случай такого варьирования — замены так называемых «вставных частиц». Он настолько известен и ясен, что мы позволим себе сослаться только на один пример. В примечании к былине № 241 («Добрыня и змей») в третьем томе сборника Гильфердинга (4-е изд., 1940, с. 593—594) отмечено тринадцать случаев расхождения начальных частиц при повторном прослушивании одной быliny.

В других примерах мы используем материалы только повторных прослушиваний одних и тех же исполнителей или сопоставлений записей от учителей и учеников из трехтомника А. Ф. Гильфердинга, сборника М. Д. Кривополеновой,³² вышеупомянутой статьи Ю. А. Новикова, книги В. И. Чичерова «Школы сказителей Заонежья»,³³ сборника А. М. Астаховой «Былины Севера», ее же статьи «Былины в Заонежье»³⁴ и сборника «Былины Пудожского края», который тоже уже упоминался. При этом учтено более 100 примеров синонимических замен слов и словосочетаний или, может быть, только более 100, так как основная масса различий падает на синтаксические и морфологические трансформы (т. е. перестановки слов, смену времени и залога, морфологические и фонетические варианты и т. д.) или на замены слов, не несущих основной смысловой нагрузки (так называемых опорных слов).³⁵

Примеры, собранные нами, довольно четко делятся на две группы: I — собственно синонимические замены и II — замены (тоже синонимические), которые можно было бы назвать контекстуальными синонимами, т. е. ведущими себя как синонимы только в определенном контексте.

I. а. Среди синонимов можно встретить слова с очень близкими значениями, но образованные от разных основ,

³² Кривополенова М. Д. Былины, скоморошины, сказки / Под ред. А. А. Морозова. Архангельск, 1950.

³³ Чичеров В. И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982.

³⁴ Астахова А. М. Былины в Заонежье. — В кн.: Крестьянское искусство СССР. Т. 1. Искусство Севера: Заонежье. Л., 1927, с. 77—103.

³⁵ О роли опорных слов в фольклорном тексте, бедном формулами, см.: Strobach H. Bauernklagen. Berlin, 1964, S. 367—374; см. также в кн.: VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1969, т. 6, с. 246—251.

а также фразеологизмы или словосочетания с близкими значениями.

Сборник А. Ф. Гильфердинга, т. I:

- работник — нанёмник (с. 101, 706);³⁶
- неподобьну — непомёрну (104, 707);
- вино³⁷ — водка (122, 708);
- *поддельные мосточки — фальшивые* (414, 722);
- пошел — сходил (571, 727).

Сборник А. Ф. Гильфердинга, т. II:

- устрашилася — во страхе бысть великоем (703, 576);
- сохраняйте — сберегайте (613, 705).

Сборник А. Ф. Гильфердинга, т. III:

- поднять — приздынуть (6, 685).

Кривошолова:

- подевался — потерялся (48, 173);
- пристанище — прибежище (69, 139) лодейное, корабельное,

Чичеров:

- долго проживаешь — подолгу долгаешься (44);
- *платье мыли — клепают* платье (50);
- подстрелю — убью (100);
- спроговорит — провещал (104—105);
- *Заржал* его добрый конь — Скрычал его добрый конь по-звериному
И *засвистал* по-зменному (105);

- не спорил — не перечился (116);
- Шатры *расставляла* — шатры *раздернула* (132);
- сокрутите — облачайте — одевайте (139);
- *ворона* коня взяла — лошадь взяла — *добра* коня (144—145);
- рассердился — распрогневался (145).

Крестьянское искусство Севера, т. 1:

- омешики *булатные* — омешики *серебряные* (93);
- *повыдернуть* — *поднять* (93);
- А *неделька* за *неделькой* *быв трава* *растет* — как *метла*
метет (95);
- стал *покрикивать* — *сказал* (96);
- к *городам* да за *получкою* — *собирать* *казенных* *пода-*
тей (98);
- *выпрынул* — *выпрыгнул* (100).

Былины Севера, т. 1:

- лошадь — конь (714—715).

б. Синонимическое варьирование объясняет вовлечение в текст былины так называемых «модернизмов», которые режут глаз современного читателя или исследователя, но, как правило, не беспокоили исполнителей, даже тех, у которых было безусловно развитое чувство былинного стиля.

³⁶ Указывается страница основного текста и примечаний, в которых отмечены разночтения при повторных исполнениях.

³⁷ В крестьянском быту Прионежья — синоним для обозначения водки.

Такие примеры встречаются во вступительных статьях ко многим старым сборникам былии. Как правило, при этом для сравнения привлекаются любые тексты. Начнем со случая, когда в одном тексте через несколько строк чередуются модернизмы с традиционной былинной лексикой:

— Написал *письмо* на родину — Написал *скорописчату грамотку* (Рыбников, II, 115);

— *армия* великая — *силушка* великая (Гильфердинг, II, 688 с примечанием о том, что Т. Г. Рябинин «поправился»);

— И тоже *артикул* да выкидывает — (строка была вычеркнута собирателем или издателем, несмотря на то что она была в парном сочетании со строкой «И палицей булатною поигрывает»);

Приказывала к себе да паликмахеров — Обстригла русы долги волосы (Чичеров, 93, 94);

— пули — стрелы (Пудожск. 447).

II. а. Смена имен и географических названий. Уже говорилось о том, что при изучении исторических реалий эпоса необходимо с большой осторожностью отнестись к именам и названиям, которые варьируют (в отличие, например, от Киева, который заменяется исключительно редко). В просмотренном материале в текстовое варьирование (вибрирование) оказалось вовлечено только четыре имени (собственных):

— Волхов—Пучай река (Касьяновы, 201);

— гора Окатова — поле чистое (Кривополенова, 40, 136);

— Мишка—Федька—Важенский—Вяземский (Чичеров, 134—135);

— Нева-река—Несей-река (Аст., II, 356, 569);

— короля литовского — короля хоробровского (Гильфердинг, II, 88, 687).

б. Встречаются замены чисел, которые показывают, что поэтический «смысл» в таких случаях связан не столько с эмпирическим количественным, сколько с качественным восприятием числа:

— пять лет—шесть лет (Крестьянское искусство Севера, т. I, с. 96);

— тридцать кораблей — тридцать три корабля (Чичеров, 109).

Отметим, что в карельской и мордовской народной поэзии такая метаморфоза количества в качество — один из

постоянных приемов внутритекстовой вариативности. В былинах подобные случаи редки.

в. Подобное же приравнивание словарно различных слов или словосочетаний разных категорий дает наибольшее число примеров. Характер их различен, но контекст былины придает им одинаковую (или сходную) художественную функцию и сходный смысл. Здесь и элементы изобразительного характера, и идеализирующие (подобно эпитетам) словосочетания. Приведем некоторые примеры:

— за *горушки высокие* — за *лесушки за темные* (Чичеров, 35);³³

— *походка у ней частá и речь баскá* — у ней *крови то в лици как у белого зайца* (там же, 38);

— *Ай же ты волчья сыть, медвежья шерсть* — *Ай ты, волчья сыть, травяной мешок* (там же, 64);

— *палаты—подворье—гнездышко* (там же, 66);

— *Пропил я свою буйну головушку* — *А я заложил буйну голову* (104—105);

— *Ай же вы дружинишки* — *приказчики мои* — *Ай же вы слуги мои, вы приказчики* (108);

— *Испроговорит Садко* — *Приказал Садко* (108);

— *лисица сибирская* — *лисица заморская* (109);

— *питвице медвяное* — *пиво пьяное* (116);

— *Потанюшка сподлобья выглядывает* — *на небо поглядывает* (118);

— *не крянется* — *не отряхнется* (118);

— *Из платьев вытряхнул* — *кожа-то лопнула* (134);

— *Столики... порассыпались* — *в щель, прикололися* (138);

— *Крыльца-перильца покосилися* — *А окошечки в стенах да вси покосилися* (138);

— *Отпустите в земли святорускии* — *отправляйте вы во Киев-град* (139);

— *пьют воду рукавицей* — *шеломом* — *почерпушкам* (Касьяновы, 201);

— *целовальники* — *бояре толстобрюхие* (Аст., I, 83);

— *Маленькие камешки все в стороны валит* — *А и крупные камешки все в борозду валит* (Аст., II, 713, Рябинины).

³³ Напомним еще раз, что речь идет не о внутритекстовых параллелизмах, а о заменах, которые мы находим в разных записях в одной и той же позиции.

Ср:

— А *большие-то* камни в *борозду* *вилит* — А *крупные* камни в *кучи* *кладет*³⁹ (Крестьянское искусство Севера, 100);

— на *глубоких морях* — по *глубоким озерам* (там же, 100);

— *лапоточки шелковые* — *сафьяновы сапожки* (Пудожск. 235);

— село — город (там же, 478);

— холсты — белье (Кривополенова, 40, 136);

— *навязываться* — *насватываться* (там же, 69, 139);

— *узоры хитры* *мудры* — *заморские* — *хорошие* (там же, 64, 138);

— *Причудилось* — *объявилось* (Гильфердинг, I, 104, 707);

— *Повыиграл он полцарства* *пол-имянитства* *заморского* — *Повыиграл он да да ни-выходы* (там же, 164, 711);

— *Солнце светит на ту ли землю* *святорусскую* — *на тое ли небо на ясное* (там же, т. III, 60, 537);

— *Конь под Ильей да на коленци пал* — *Конь под Ильей да спотыкается* (там же, 386, 600).

г. Формальную разновидность составляют замены, которые можно было бы назвать контекстуально-метонимическими синонимами:

— шахматы — пешки (Аст., II, 578);

— *Повелась у них тут свадьбка* — *А венцами они повенчались / А песнями они поменялись* (Кривополенова, 70, 139);

— *золотой казны* — *денег* (там же, 108);

— *Захватила* (т. е. *спрятала*, — *К. Ч.*) *Василья в соболиную шубоньку* — *хватила под правую пазуху* (там же, 118);

— *косы русые* — *долги волосы* (там же, 93, 94).

Многие из приведенных примеров кажутся заимствованными из одного текста (одной записи), между тем все они — из повторных записей или записей от учеников — учителей. Это не должно удивлять, потому что и в том и в другом случае действовал схожий механизм: синонимические параллели как прием развертывания текста и варь-

³⁹ На каменистой земле Прионежья каждая пахота была связана с очищением поля от камней, которые складывались на межах или по краям поля.

ирование слов, словосочетаний, строк и т. д. при разных исполнениях. Особенно интересно в этом смысле приравливание, как сказали бы в XVIII в., «далековатых понятий», превращение их в изофункциональные и равнозначные по смыслу контекстуальные синонимы. В «клеточном» виде эти варианты напоминают известные в русском фольклоре контекстуально-синонимические пары «калина-малина», «гуси-лебеди», «ельник-березник» и т. д.⁴⁰ Обратим вместе с тем внимание на то, что это тоже не тавтологические сочетания, но и не синонимы в словарном смысле. Они становятся синонимами, потому что выполняют сходную поэтическую функцию, варьируют ее словесное воплощение. Это как бы асимметричные синонимы. Уподобляясь, они одновременно расподоблены. В словах или словосочетаниях, способных заменять друг друга, выделяется какое-то качество или семантическая особенность, по которым они сближены. Поэтическая же их функция в контексте, как правило, — не изображать, а обозначать нечто при помощи сопоставления этих выделенных качеств.⁴¹ Так, лексемы «калина» и «малина» в парном сочетании превращаются в обобщенную схему — эротический символ при помощи выделенного в них общего качества — красного цвета; «гуси» и «лебеди» обозначают птиц вообще, полет и т. д., «ельник» и «березник» — общую идею леса, растительности, зарослей.⁴² Различие в том, что контекстуально-синонимические пары или словосочетания, стоящие в одном тексте рядом, обозначают «средний смысл» (семантический вектор), синонимические элементы, извлеченные из разных, но «родственных» записей (в том числе и асимметричные, и метонимические), и участвуют в вибрации текста. Исследователю они могут показать, каков действительный «смысл» варьируемых

⁴⁰ О синонимических парах см.: *Евгеньева А. П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII—XX вв. М.; Л., 1963, с. 260—272.

⁴¹ Отметим, что преобладание обозначения над изображением характерно вообще для всех форм словесного или изобразительного архаического искусства. Игнорирование этого приводит к явным преувеличениям, например к рассуждениям о «реальности» архаического искусства, снимающим проблему его условности, доминирующего характера обозначения.

⁴² Ср. у В. В. Маяковского: «По длинному фронту купе и кают чиновник учтивый движется». На чем же едет он: на поезде или пароходе? Видимо, так же как в народной песне, это неважно. Читателю сообщается общая идея — он куда-то едет.

элементов в системе изучаемого текста, совпадает ли он с тем, который ему приписывают исследователи.

Несомненно, что сходный механизм варьирования действует и на других уровнях. Однофункциональные элементы могут заменять друг друга не только на словесном уровне (формульные и неформульные сегменты), но и на уровне мотивов-эпизодов, действующих лиц и т. д. В этом свете представляются тщетными попытки установить, в составе какого именно былиного сюжета возник тот или иной мотив (эпизод). Большинство из них, вероятно, принадлежит к общеэпическому резерву варьирования («эпическое знание» — по другой терминологии), который мог пополняться различными способами (аналогии, парафразы, новации и т. д.) при исполнении былин со сходными повествовательными ситуациями.

Как это давно уже установлено лингвистами, в традиции (языке) закрепляется то, что рождается в процессе функционирования (в речи), и наоборот, вариационная природа функционирования связана с возможностями, накопленными традицией.

В этом процессе, видимо, значительную роль играл закон асимметричной контекстуальной синонимии, действующий на разных уровнях фольклорного процесса — от словесно-«клеточного» до сюжетного. Но пока это в большей мере предположение, которое еще предстоит доказать.

Вместе с тем представление о том, что обратимые замены в «родственных» текстах показывают подлинное значение варьируемых элементов, могло бы лечь в основу вариационного метода изучения семантики фольклорных текстов. Здесь мы не можем охарактеризовать этот метод подробнее. Придется позже обратиться к этому вопросу специально.

Обозревая приведенные примеры, можно сказать, что значительная часть их принадлежит не специальной былинной, а общефольклорной (*горы — леса, меды сладкие — пиво пьяное* и т. д.) или общезыковой традиции. Однако, видимо, не все. Соотношение тех и других тоже требует специального изучения.

Итак, словесное варьирование текста — естественный способ существования фольклорной традиции. В такой же мере естественны обратимые словесные замены при разных актах исполнения. Каждое разпочтение невозможно приписывать «личному почину» исполнителя, хотя, разумеется, он не исключается. Этот почин чаще выражался

в варьировании за счет резервов, созданных традицией, и реже — в новациях в собственном смысле этого слова. И наоборот, варьирование на разных уровнях (не только на уровне текста) — органическое свойство былинной (и шире — фольклорной) поэтики и один из важнейших способов накопления резервов традиции, владение которой облегчало исполнителю воспроизведение текста. И еще один вывод, который вытекает из продемонстрированного материала. В основе варьирования текста, судя по всему, была обычно не слабость памяти, а определенное представление о правильности (точности) запоминания и воспроизведения текста. «Точное» воспроизведение, к которому стремились исполнители, не означало дословного повторения, а допускало определенный диапазон колебаний (вибрацию словесной ткани текста), вариативное воспроизведение того, что, пользуясь лингвистической терминологией, можно было бы назвать «глубинной структурой» (сюжет, композиция, набор и состав мотивов, образы богатырей и т. д.). Характерно, что, выявляя механизмы варьирования (вibriрования) текстов, мы вместе с тем обнаруживаем и его стабилизаторы (на уровне текста — тот «средний смысл», семантическую равнодействующую, обобщенную поэтическую функцию, о которых мы говорили). Варьируемые элементы на каждом уровне, видимо, связаны со стабилизаторами на более высоком уровне. Это тоже проблема, которая требует специального рассмотрения.

Сказанное о правилах запоминания и воспроизведения текста, по-видимому, можно распространить и на другие жанры фольклора. Но только в принципе, только — *mutatis mutandis*. Уже приходилось писать о том, что дифференциация жанров могла бы быть осуществлена (кроме других критериев) также по характерному для каждого из них способу запоминания и воспроизведения текстов (см. выше, главу «Вариативность как проблема теории фольклора», с. 127—141).

*

* * *

Обратимые синонимические замены, когда они демонстрируются рядом, производят впечатление цитат из одной записи. Мы узнаем в них нечто сходное с обычными для русских фольклорных текстов синонимическими парами, или синтаксическими параллелизмами, которые

в русской и славянской фольклористике изучаются давно. Накоплен большой опыт и существуют весьма квалифицированные обобщения. Из работ послевоенных лет следует снова упомянуть серию статей И. А. Оссовецкого 50-х—60-х годов, книгу А. П. Евгеньевой «Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVIII—XIX вв.», опубликованную сравнительно недавно содержательную книгу Е. Б. Артеменко «Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации» (Воронеж, 1977), а также серию статей А. Т. Хроленко о паратаксисе⁴³ в русском фольклоре.⁴⁴

Успехи в изучении синонимических параллелизмов, повторов и паратактических конструкций особенно значительны в сфере лирической песни. Они широко известны. Это освобождает нас от необходимости излагать результаты, добытые специалистами — лингвистами и фольклористами,⁴⁵ и, с другой стороны, это дает возможность сосредоточиться на вопросах внутритекстовой вариативности в связи с проблемами теоретической поэтики фольклорного текста, также преимущественно на материале русской народной лирической песни.

Вопрос о вибрации словесной ткани как особенности поэтики фольклора, о которой шла речь в предыдущей

⁴³ Паратаксис — простое соположение (примыкание, написание) формально независимых друг от друга слов, синтагм или предложений, объединенных вместе с тем определенными логическими отношениями (см., например: *Собинникова В. И.* Структура сложного предложения в народных говорах. Воронеж, 1958).

⁴⁴ *Хроленко А. Т.* 1) К вопросу об использовании паратактических конструкций в русской народной лирической песне. — Изв. Воронежск. гос. пед. ин-та, т. 81, Вопросы грамматики, стилистики и диалектологии русского языка, 1968, с. 42—54; 2) Один из типов паратактических конструкций в русской народной лирической песне. — Там же, с. 55—64.

⁴⁵ О соотношении устнопоэтической и разговорной речи. — Науч. труды Курск. гос. пед. ин-та, 1974, т. 39 (132). Очерки по стилистике русского языка, вып. 1, с. 52—55; *Колпакова П. П.* Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962; *Лазутин С. Г.* 1) Русские народные песни: Пособие для вузов. М., 1965; 2) Поэтика русского фольклора. М., 1981 (гл. «Композиция русской народной лирической песни», с. 51—74); *Акимова Т. М.* О поэтической природе народной лирической песни. Саратов, 1966; *Кравцов Н. И.* Поэтика русских народных лирических песен. Ч. 1. Композиция. М., 1974; *Еремина В. И.* Поэтический строй русской народной лирики. Л., 1978. В связи с интересующей нас проблемой следует особенно отметить книгу А. И. Дея «Поэтика украинской народной песни» (*Дея О. І.* Поэтика української народної пісні. Київ, 1978).

главе, было целесообразно рассматривать на примере жанра повествовательного и вместе с тем стихотворного, так как такое сочетание обеспечивает максимальную устойчивость «глубинной структуры» текста (например, по сравнению со сказкой). Кроме того, былина — жанр с ярко выраженной эстетической доминантой — дает образцы значительного развития дополнительной сети внутритекстовых связей, которые надстраиваются над собственно языковой структурой текста. И, наконец, тексты былины являются закрытыми системами (по сравнению, например, с причитаниями, преданиями, быличками и т. д.).⁴⁶

Для изучения внутритекстового варьирования, вероятно, целесообразно обратиться к лирической песне архаического типа. Текст ее не регулируется сюжетом и поэтому легче обнаруживаются собственно текстовые закономерности.

Для того, чтобы уяснить общие отличия построения фольклорного и литературного текста, следует исходить из их фундаментальных отличий в теоретико-коммуникативном плане. Фольклорный текст — это текст устный, т. е. произносимый исполнителем и воспринимаемый на слух; литературный — зафиксированный, читаемый и воспринимаемый в процессе чтения.⁴⁷ Это предопределяет различие процесса развертывания структуры литературного и фольклорного текста.

После того как было осуществлено систематическое изучение русской разговорной речи и устных форм литературного языка, яснее стали подлинные отличия языка фольклора и вместе с тем фольклорной речи как особой разновидности устной речи.

Исполнение (воспроизведение) фольклорного текста (пение, речитатив, рассказывание) предстает как процесс выявления его структуры и синтезирования его смысла. И то и другое совершается в процессе развертывания тек-

⁴⁶ Подробнее см. в нашей статье: Поэтика славянского фольклорного текста: Коммуникативный аспект. — В кн.: История, культура, этнография, фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов, Загреб; Люблина, сентябрь 1978 г. Докл. сов. делегации. М., 1978, с. 299—327.

⁴⁷ Подробнее см.: Чистов К. В. Специфика фольклора в свете теории информации. — В кн.: Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895—1970). М., 1975, с. 26—43.

ста как линейного словоряда с его специфической логикой, грамматическими формами и внутритекстовыми связями эстетического характера.

В отличие от письменного (печатного) текста «перечитывание» устного текста невозможно. Именно поэтому в устной речи вообще и в фольклорной в особенности вырабатывается (и, наоборот, в литературном языке по мере его развития теряется) целая система приемов, помогающих так называемой «оперативной памяти» удерживать в сознании воспринимающего уже произнесенные отрезки текста и актуализировать те его элементы, которые постепенно вовлекаются в разнообразные внутритекстовые связи. Поэтому для понимания самых общих законов построения фольклорного текста очень важно выяснить хотя бы некоторые закономерности процесса структурирования текста в ходе его произнесения. Проблема эта весьма сложна. Решение ее должно готовиться как эмпирическими исследованиями отдельных жанров и отдельных текстов русского фольклора и фольклора других народов (так как конкретные формы этого процесса находятся в прямой зависимости от грамматического строя языка, его акцентологии, звукового состава, системы лексики и т. д.), так и осмысленном современной теории устной речи⁴⁸ и лингвистики текста⁴⁹ в приложении к фольклору. В настоящем разделе мы предпринимаем такую попытку в аспекте теории вариативности текста как проблемы поэтики.

Устная речь в процессе ее произнесения обычно в большей мере, чем текст письменный, предназначенный для чтения (если не иметь в виду средневековые тексты), расчленяется на относительно небольшие структурные единицы-звенья, и каждое такое звено сцепляется с последующим и предыдущим различными связями⁵⁰ синтаксиче-

⁴⁸ См.: *Шведова Н. Ю.* Очерки по синтаксису русской разговорной речи. М., 1960; *Земская Е. А.* 1) Русская разговорная речь. М., 1968; 2) Русская разговорная речь. — *Вопр. языкознания*, 1971, № 5, с. 69—80; *Лангева О. А.* Русский разговорный синтаксис. М., 1976; Русская разговорная речь. Саратов, 1970; Русская разговорная речь. М., 1973, и др.

⁴⁹ Обзор важнейших работ см.: *Гальперин И. Р.* Текст как объект лингвистического исследования. М., 1981, с. 136—138; см. также: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. VIII. Лингвистика текста. М., 1978; *Dressler W. U., Schmidt S. J.* Textlinguistik: Kommentierte Bibliographie. München, 1973.

⁵⁰ С. Г. Лауэтин в статье «Композиция русской народной лирической песни» пишет о «цепном» строении песни, при котором

ского, логического, ассоциативного характера. Даже отдельные предложения в потоке устной речи тяготеют к такому внутреннему синтаксическому расчленению. Даже относительно элементарные предикативные единицы могут включать так называемые «перебивы», сочетания «именительного темы» со следующим за ним синтаксическим сегментом, содержащим повтор либо заместитель подлежащего (местоимение и др.) и сказуемое. Это приводит к тому, что по сравнению с письменной речью синтаксические связи в масштабах обычного для письменного языка предложения кажутся распадающимися, «правильные» конструкции заменяются «неправильными» и т. д. С этим впечатлением исследователей, воспитанных на литературной речи в ее письменной, «урегулированной» форме, связана тенденция объяснять подобные явления исключительно (или с некоторыми оговорками) неподготовленностью, спонтанностью, импровизированностью устной речи. Все это должно в равной степени объяснять также и моменты, свидетельствующие о синтаксической «неполноте», и элементы синтаксической «избыточности» устной речи. Разумеется, и то и другое уже давно не трактуется как недостаток. Об этом говорят как об особенностях устной речи, связанных с ситуативностью, интенсивной коммуникативностью, диалогичностью и непосредственным присутствием партнера, вовлечением в речь перечевых, паравербальных элементов и т. д.

Изучение языка фольклора показывает, что он не только обладает сходными особенностями, но и демонстрирует их наиболее яркие и особенно интенсивные формы. Очевидно, что фольклорную речь (разумеется, если иметь в виду жанры с доминирующей эстетической функцией) ни в коем случае нельзя считать речью неподготовленной, спонтанной, неурегулированной и т. д. За ее плечами многолетняя, порою многовековая традиция. Или, может быть, точнее: жанры фольклора располагаются ши-

одна картина вытекает из другой, третья из второй, четвертая из третьей и т. д.: «Образы такой песни как бы вырастают один из другого», т. е. сходное наблюдение делается на уровне «картин» и «образов» (в кн.: Русский фольклор. М.; Л., 1960, т. 5, с. 211). Ср. также интересные наблюдения в книге А. И. Дея «Пісня української народної пісні» (с. 109—122, раздел «Ассоциативний „ланцюговий зв'язок“») и в статье Б. М. Добровольского «Цепная строфика русских народных песен» (в кн.: Русский фольклор. Т. 10. Специфика фольклорных жанров. М.; Л., 1966, с. 237—247).

роким спектром между речью действительно спонтанной и речью интенсивно отрегулированной. При этом так называемые импровизационные жанры далеко не всегда наименее урегулированные. Так, например, причитания импровизировались, однако по относительно жестким правилам и при наличии большого, накопленного традицией запаса стереотипных формул.

Современная лингвистика выработала максимально обобщенные варианты формализованных моделей связного текста. С некоторыми различиями они показывают принципиальную логическую расчлененность и вместе с тем цепьевидность, кумулятивность глубинной структуры каждого текста — письменного, устного, разговорного, делового, художественного и т. д. Различия заключаются главным образом в степени трансформированности цепочки, с которой встречается исследователь, обращаясь к словесной ткани (словесному воплощению) этой модели. В наиболее сложных письменных текстах (художественная проза) модель глубинной структуры может быть выявлена только путем значительных исследовательских манипуляций и, как правило, только на обобщенно-логическом (гносеологическом) уровне. И членение текста на логические звенья, и основные регуляторы (актуализаторы) внутритекстовой связи («когезии» — по терминологии лингвистики текста) в наиболее сложных и отработанных разновидностях (жанрах) письменной речи выступают, как правило, в трансформированных, завуалированных, тонких формах. Когда же мы обращаемся к фольклорной речи, мы снова сталкиваемся с теоретическим парадоксом. Фольклорный текст, с доминантной эстетической функцией, на фоне разговорной речи в ее «неурегулированных» формах (и тем самым формах, как бы стихийно обнажающих глубинную структуру общей модели связного текста) выглядит как максимально урегулированный. По сравнению же с письменной художественной речью фольклорная речь, с одной стороны, столь же урегулирована, с другой — в своих словесных формах она с большей отчетливостью отражает абстрактную и формализованную модель. И, наконец, на фоне разговорной и фольклорной литературная речь выглядит как максимально удаленная как от естественной формы, так и от абстрактной глубинной модели.

Сложная группировка «непосредственных составляющих» и синтагм, расхождение так называемого актуаль-

ного членения предложения с его логической и грамматической структурой, формирование сложных подчинительных связей, дистанционный разрыв подлежащего и сказуемого, развертывание определительных и обстоятельственных словогрупп — все это и многое другое приводит к сложному синтаксическому синтезу. Восприятие усложненной литературной речи требует подчас значительного напряжения воображения и оперативной памяти. Для того чтобы воспринимать текст, читатель должен аналитически расчленить его, соотнести взаимозависимые слова, синтагмы, фрагменты речи друг с другом и потом вторично синтезировать их. Этот синтаксический и логический механизм, как и способность его восприятия, — несомненное достижение человеческой культуры, позволяющее выражать самые сложные оттенки мысли и чувства.

Естественно, что устная речь и восприятие на слух не могут основываться на столь сложном механизме. Поэтому нормальная устная речь — это речь всегда четко расчлененная или, точнее, избегающая сложного синтеза, речь аналитическая, стремящаяся путем повторов, различного рода «актуализаторов», создания поля синтаксического напряжения не на длинных, а на коротких отрезках текста и т. д. превращать каждое высказывание в максимально выразительный и тем самым наилучшим образом воспринимаемый акт.

Обратимся к одной из наиболее авторитетных формализованных моделей связного текста, предложенной Ф. Данешом.⁵¹ Она основана на выявлении типичного движения «тем» (*datum*) и «рем» (*novum*),⁵² или так называемой рема-тематической прогрессии. Или проще: эта модель базируется на понимании любого высказывания как пред-

⁵¹ *Daneš F.* 1) *Syntaksický model a syntaksický vzorec.* — In: *Ceskoslovenské přednášky pro V. Mezinárodní sjezd slavistů v Sofii.* Praha, 1963, S. 124—155 folg.; 2) *Semantyczna i tematiczna struktura zdania i tekstu.* — *Tekst i język: Problemy semantyczne.* Wrocław; Warszawa, 1974, S. 23—40; *Koch W. A.* *Preliminary sketch of a semantyc Typ of Discours Analysis.* — *Linguistics.* 1965, t. 12, p. 5—30 (русский перевод в кн.: *Новое в зарубежной лингвистике.* М., 1978, вып. 8, с. 149—171).

⁵² В соответствии с учением об актуальном членении предложения «тема» — это «та его часть, которая содержит что-то известное, знакомое и служит отправной точкой (основой) для передачи нового (ядра высказывания, или ремы)» (*Розенталь Д. Э., Теленкова М. А.* *Словарь-справочник лингвистических терминов.* 2-е изд. М., 1976, с. 484).

кативности, а текста — как цепочки взаимосвязанных предикативных ячеек, т. е. связная речь мыслится как нанизывание предикативных единиц, которые логически вытекают друг из друга. Это обеспечивает постепенную, расчлененную, ступенчатую (или «пошаговую») подачу того нового, что составляет суть сообщаемой информации.

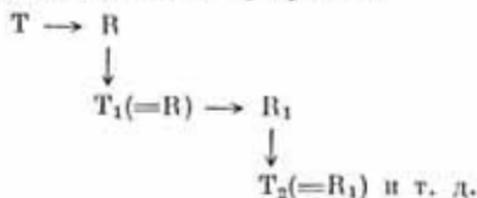
Текст по этой модели представляется в виде тема-рематической цепочки, в которой тема каждого звена оказывается трансформированной ремой предыдущего звена. Эта схема хорошо согласуется с самым общим представлением теории информации, по которому информация есть всегда сообщение нового по связи с известным. В модели элементарного предложения это реализуется в виде предикации, т. е. сообщения чего-то при помощи сказуемого о подлежащем:

$$T \rightarrow R,$$

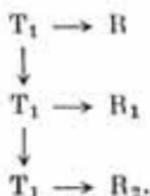
где T — тема, а R — рема.

Выделяются три типа таких цепочек.⁵³

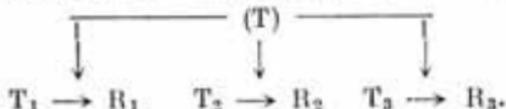
I тип. Простая линейная прогрессия:



II тип. Со сквозной темой:



III тип. Производные темы, вытекающие из общей темы:



Формально трансформация ремы в тему и связь между отдельными звеньями логической цепочки, лежащей в ос-

⁵³ В изложении на русском языке см.: *Москальская О. И.* Грамматика текста. М., 1981, с. 22—23.

нове структуры текста, могут быть выражены (актуализированы) через местоимения-заменители, показатели времени и модальности, повторы, параллелизмы и т. д. Современные представления о структуре мелодии лирической песни весьма сходны. Мелодический рисунок песни на всем ее протяжении трактуется как вариационное развитие основного тезиса, звучащего обычно в начале песни. Таким образом, если бы даже словесный текст представлял собой нечто статическое (чего в действительности не бывает), сочетание разных его отрезков с вариативно развивающейся мелодией уже дало бы в общем виде нечто похожее на рема-тематическую цепочку Ф. Данеша.

Чем поэтически насыщеннее и эстетически отработаннее язык фольклорного произведения, тем яснее его членение на элементарные единицы-синтагмы и тем отчетливей выражены внешние показатели связи между этими примыкающими друг к другу и на первый взгляд автономными единицами. Как хорошо показала Е. Б. Артеменко, в русской песне подобные предикативные единицы часто совпадают со строкой или распределяются по соседним строкам. В сказке текст членится на семантически равновеликие сегменты-блоки текста, часто с анафорическими актуализаторами («Вот», «Тогда», «Тут он» и т. д.). Линейно расчлененный фольклорный текст, как это было показано нами в самой общей форме в статье «Поэтика славянского фольклорного текста (коммуникативный аспект)»,⁵⁴ насыщается сетью «избыточных» нелинейных связей, надстраивающихся над обычной сетью нелинейных связей (возвраты, вертикальные связи между строками, параллелизмы и т. д.).

Мы не можем углубляться в эти сложные и интереснейшие вопросы. Важно, что отдельные звенья речи (тем более — устной и тем более — фольклорной) в линейном движении приравниваются. Они не только вытекают друг из друга, но и (или, точнее, тем самым) как бы повторяют друг друга. Совершается это не буквально, а в каких-то определенных аспектах, т. е. при этом они не только уподобляются, но одновременно и обязательно расподобляются. Они представляют собой не тавтологические единицы текста, а вариационные уподобления

⁵⁴ Чистов К. В. Поэтика славянского фольклорного текста: Коммуникативный аспект, с. 299—327.

звеньев, как бы асимметричные синонимические конструкции, которые, следуя друг за другом и аналитически расчлняя речь, одновременно обеспечивают возможность ее линейного движения и постепенного, но неуклонного синтезирования.

Таким образом, «поверхностная структура» фольклорного текста (его словесное воплощение), как это ни удивительно, максимально близка к абстрактной модели текста вообще. Это объясняется не только тем, что далекие корни фольклорной поэтики восходят к ранней стадии развития человеческой речи. На всех последующих стадиях фольклорная речь оставалась устной и никогда не теряла прямой связи с разговорными формами устной речи, также отличающимися расчлененностью, наличием возвратов и явных актуализаторов, хотя и в значительно менее интенсивной форме. Именно поэтому язык предания и былички, которые рассказываются прозой и относительно слабо выделены из потока разговорной речи, выглядит значительно проще, менее отрегулированным по сравнению, например, с языком сказки и особенно архаического слоя традиционной фольклорной песни, приближающимся к прямому осуществлению абстрактной модели текста.

Характерно, что архаическая фольклорная песня дает нам великолепные примеры максимально медленного движения текста при его оптимальной ясности. Это достигается вариационным развитием расчлененных и вместе с тем контактных единиц текста, следующих друг за другом. Приравнивание, о котором мы говорили, может осуществляться синтаксическим параллелизмом строк, их ритмической и семантической равноценностью, их мелодическим расчленением, лексической синонимичностью, децентрализацией сказуемых, относящихся к одному подлежащему, введением слов или имен-заместителей, возвращающих к предыдущей (или предыдущим) синтагме (синтагмам).

Образцы наиболее ясного цепьевидного построения можно найти среди так называемых кумулятивных песен. Они недаром так и называются. По своему характеру они весьма близки к кумулятивным сказкам или, может быть, наоборот — отчетливость их цепьевидной композиции, построенной на повторении подобных эпизодов, производит на человека, привыкшего к сложной композиции текста современной художественной прозы, песенное по-

этическое впечатление. Таковы известные всем с детства сказки «Колобок», «Репка» и другие с сюжетной схемой — $A + A_1 + A_2 + A_3$ и т. д., отражающей, видимо, наиболее архаичский из возможных видов повествовательного сюжета.⁵⁵

Наиболее элементарную стихотворную конструкцию с тема-рематической прогрессией (Ф. Данеш, тип 1) можно проиллюстрировать не менее известной стихотворной сказкой «Коза» (АТ 2015):

$T \rightarrow R$	«Нет козы с орехами»,
↓	Нет козы с калеными!».
$T_1 (=R)$	Добро же коза! Пошлю на ты волки».
→ R_1	Волки нейдут козы гнать.
$R_1 (=T)$	«Нет козы с орехами,
↓	Нет козы с калеными!»
$T_2 (=R_1)$	Добро же волки! Пошлю на вас медведь».
→ R_2	Медведь нейдет волков гнать.
$R_2 (=T)$	«Нет козы с орехами,
↓	Нет козы с калеными!»
$T_3 (=R_2)$	Добро же медведь! Пошлю на ты людь». ⁵⁶
→ R_3	

На «людь» хотят послать дубье, на дубье — топор, на топорь — камень и т. д. В заключение посылается буря, и вся цепочка повторяется в обратном порядке. Здесь структура не только обнажена, она нарочито обыгрывается, членение подчеркнуто рефреном, а сама цепьевидность — зеркальной композицией (обратимостью цепочки).

⁵⁵ Ср.: *Haavio M.* Kettenmärchenstudien. Helsinki, 1929, t. 1 (FFC; Vol. 31, N 88); 1932, t. 2 (FFC; Vol. 35, N 99); *Taylor A.* Formelmärchen. — Handwörterbuch des deutschen Märchens. Berlin; Leipzig, 1934, Bd 2, S. 164—191; *Пронн В. Я.* Кумулятивная сказка. — В кн.: *Пронн В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976, с. 241—257. См. также: *Lüthi M.* Das Volksmärchen als Dichtung: Ästhetik und Anthropologie. Düsseldorf; Köln, 1975, S. 95 folg.; *Неклюдов С. Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора. — В кн.: Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В. Я. Пронна (1895—1970), с. 182—190.

⁵⁶ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева / Под ред. М. К. Азадовского, Н. П. Андреева, Ю. М. Соколова. Л., 1936, т. 1, № 60.

Приведем примеры словесной реализации модели 1-го типа по схеме Ф. Данеша из русских лирических песен.

$T \longrightarrow R$
 $T_1 (=R) \longrightarrow R_1$
 $T_2 (=R_1) \longrightarrow R_2$
 $T_3 (=R_2) \longrightarrow R_3$
 $T_4 (=R_3) \longrightarrow R_4$
 $T_5 (=R_4) \longrightarrow R_5$
 $T_6 (=R_5) \longrightarrow R_6$
 $T_7 (=R_6) \longrightarrow R_7$
 $T^8 (=R_7) \longrightarrow R_8$

По горенке похожу, в окошечко погляжу.
 В окошечко погляжу, по миленьком потужу,
 Тужила я, плакала, заливалась слезами,
 Заливала я, девушка, все дорожки и лужки.
 Все дорожки и лужки, славны круты бережки.
 За этим за бережком бежит речка не шумит,
 За этой за реченькой тут зеленый сад стоит,
 В этом во садике соловейко поет,
 Ты не пой, соловушко, не пой громко во
 саду⁵⁷ и т. д.

С в а д е б н а я

$T \longrightarrow R$
 $T (=R) \longrightarrow R_1$
 \downarrow
 R_1
 $T_2 (=R_1) \longrightarrow R_2$
 \downarrow
 R_2
 $T_3 (=R_2) \longrightarrow R_3$
 \downarrow
 R_3
 $T_4 (=R_3) \longrightarrow R_4$
 \downarrow
 R_4
 $T_5 (=R_4) \longrightarrow R_5$
 \downarrow
 R_5
 $T_6 (=R_5) \longrightarrow R_6$

Не ясен ли сокол, да сокол по горам летал,
 Он летал-то он ли, летал, да сокол лебедей
 искал,
 Ой все лебедушек искал,
 Он нашел-то ли стадо, ой, стадо на крутой
 горе,
 Ой все на крутенькой горе
 Тут лебедушки сидят, ой, сидят все-то
 белешеньки,
 Ой все белешеньки сидят
 Что одна-то ли лебедь, ой да лебедь побелее
 всех,
 Ой, побелее-то лебедь всех,
 Понарядливее лебедь, всех, ой да лебедь
 понарядливее,
 Понарядливее лебедь, всех, ой да лебедь
 подогадливее.⁵⁸

⁵⁷ Песни, собранные П. В. Киреевским. Нов. сер., вып. II, ч. 1. Песни необрядовые. М., 1917, т. 2, № 1365 (18).

⁵⁸ Великорусские народные песни / Изд. проф. А. Н. Соболевским. Спб., 1898, т. IV, № 154.

T	Братцы мои, товарищи,
↓	
R	Вы не княйте меня,
↓	
T ₁ (=R)	Не княйте, не бросьте
↓	
R ₁	На чужой дальней стороне!
↓	
T ₂ (=R ₁)	На чужой дальней сторонушке
↓	
R ₂	Меня сон склонит,
↓	
T ₂ (=R ₁)	Скрозь мою головушку
↓	
R _{2a}	Руда потекла,
↓	
T ₂ (=R ₁)	Скрозь мою сердечынку
↓	
R _{2b}	Трава проросла,
↓	
T ₃ (=R _{2b})	Травушка-муравушка
↓	
R ₃	Зеленый лужок ⁵⁹ и т. д.

Итак, в самой общей форме можно сказать, что фольклорный текст представляет собой цепочку расчлененных и примыкающих друг к другу относительно автономных единиц, уравненных в своей логической структуре. Линейное движение такой цепочки обеспечивается вариационным повторением однородных элементарных структур, асимметричной синонимией рядом стоящих единиц по отношению друг к другу.

Когда мы говорили об «обнаженности» абстрагированной схемы текста в фольклорном тексте, особенно в тексте лирических песен, мы, разумеется, не отрицали различного рода усложнений, однако относительно простых по своему характеру по сравнению со стиливыми трансформациями в литературном тексте. В приведенных примерах мы уже встречались с подобными усложнениями. Так, в первом примере рема-тематическое движение усложнено рефреном, повторяющимся T, однако, соотношенным с очередной ремой (=нет козы с орехами и так как не идут волки, так как не идут медведи, так как не идут люди и т. д.). Второй пример — образец четкого членения и ступенчатого тема-ремного перелива. В третьем примере рема каждый раз повторяется, и это также обеспечивает плавность и четкость метаморфоз R=T. В чет-

⁵⁹ Там же, 1895, т. I, № 417.

вертом примере усложнение иного характера. Предикативная единица $T_2 (= R_1) \rightarrow R_2$ подвергается вариативному утروению.

Наши примеры не претендуют на типологию словесного воплощения «глубинной структуры», которая на максимально абстрагированном уровне аналогична логической предикативной цепочке Ф. Данеша. Мы хотели только показать, что такая проблема может быть поставлена.

Мы цитировали начальные фрагменты песен. Некоторые из них построены целиком именно так. Однако, как показывает просмотр текстов песен по классическим сборникам, многие из них дают примеры различного сочетания трех основных типов схемы Данеша, которые сопровождаются не только усложнениями (о некоторых из них мы уже говорили), но также различного рода разветвлениями, преимущественно тоже расчлененного характера (повторами, параллелизмами и т. д.). В нашем четвертом примере утروение R_2 можно также толковать как гипертему с тремя подтемами, каждая из которых оснащена своим предикатом. В песне «Ах ты день ли мой денечек» из сборника Львова и Прача (№ 47) после двух помпнативных синтаксических единиц-строк, которые могут быть истолкованы и как своеобразные предикации (— «прекрасный вечерок!»), следуют два нормальных звена, потом — вариационно утроенная рема, потом тема с двойной предикацией, утروение этой же темы и снова нормальная цепочка.⁶⁰ В песне № 54 из того же сборника «Я по светлице хожу» за конструкцией из темы с удвоенной подтемой следует утроение и затем нормальная цепочка. Такая разросшаяся строфа здесь повторяется трижды. Вариационные повторения обеспечивают вместе с тем «движение» поэтической темы.

Широко известны композиции, построенные на развернутом психологическом (и синтаксическом) параллелизме. О них много писалось. Известно, что они составляют одну из важных особенностей русской лирической песни.⁶¹ Принципы построения ее особенно основательно

⁶⁰ Собрание народных русских песен с их голосами, на музыку положил И. Прач / Под ред. и со вступ. статьей В. М. Беляева. М., 1955.

⁶¹ См. обзор в кн.: Еремина В. И. Поэтический строй русской народной лирики, с. 151—182; см. также: Еремина В. И. Повтор как основа построения лирической песни. — В кн.: Исследования по поэтике и стилистике. Л., 1972, с. 37—65.

обследованы в книге Е. Б. Артеменко «Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте художественной организации» (Воронеж, 1977) и в серии работ А. Т. Хроленко о паратаксисе в русской лирической песне, которые мы уже упоминали и к которым мы отсылаем читателя. Весьма интересные наблюдения о соотношении структуры текста и структуры напева содержатся в книге И. И. Земцовского «Русская протяжная песня» (Л., 1967).⁶²

Мы уже говорили, что движение тем и рем в цепочке Ф. Данеша можно интерпретировать в свете теории вариативности как напизывание и одновременно варьирование внутритекстовых асимметричных и в то же время изоморфных (структурно подобных) единиц или, иначе, — как ступенчатое движение вперед посредством вариационного сочетания старого с новым. Это напоминает обычную асимметричную синонимию в ее самом общем виде. Как мы стремились показать, все это имеет для поэтики русской народной лирической песни далеко не только абстрактно-теоретическое, но и вполне реальное значение. Словесная ткань русской лирической песни демонстрирует в минимально усложненном варианте почти обогащенное и прямое воспроизведение абстрактной модели связного текста.

Мы предполагаем, что этот вывод можно перенести и на другие, по крайней мере архаические, жанры фольклора (в русском фольклоре — на старшие исторические песни, баллады, сказку, календарно-обрядовые песни, причитания и т. п.). Наблюдения Б. Н. Путилова (былины и исторические песни), Д. М. Балашова (баллады), наши (причитания) подтверждают это.⁶³ Сходные суждения о строении текста сказки народов Европы можно найти в целом ряде работ известного швейцарского сказковеда М. Люти, особенно в его монографии «Сказка как

⁶² Сходные наблюдения над синтаксисом былины см.: *Байбуриш А. К.* Русская былина: Заметки о синтаксисе. — В кн.: Русская филология: 3-й сборник научных студенческих работ. Тарту, 1971, с. 5—13.

⁶³ Ср. также сходные наблюдения, накопленные по текстам древнерусской письменности, например: *Савельева Л. В.* Паратактические субстантивные словосочетания в древнерусском языке XIV—XVII вв. Л., 1963; *Борковский В. И.* 1) Синтаксис древнерусских грамот. Ч. 2. Сложные предложения. М., 1958; 2) Сравнительно-исторический синтаксис восточнославянских языков. М., 1972, и др.

художественное произведение». Здесь в главе «Повторы и вариативность» он пишет об «оргии повторений» (*Orgie der Wiederholungen*) и вместе с тем говорит, что «вариативность в сказке... представляет собой не что иное, как модифицирование повторений»,⁶⁴ причем возводит и повторы, и вариативность не к закономерностям порождения связного текста, а к самой действительности, регулирующими закономерностями которой является повторяемость и варьирование. Это замечательное наблюдение заставляет предположить, что изучение словесной структуры сказочного текста может привести к весьма близким результатам.

Тип вариативности, о котором мы только что говорили, можно обозначить как внутритекстовую структурную вариативность. Видимо, она является одним из важнейших принципов развертывания фольклорного текста вообще и песенного в особенности. Вместе с тем она, видимо, — один из наиболее общих принципов поэтики фольклорного текста, дающий ключ к пониманию многих ее особенностей и эволюции.

Сказанное ведет к следующему выводу: фольклорная поэтика, особенно поэтика фольклорного текста, должна изучаться, кроме других возможных аспектов, как преимущественно вариационная поэтика. Изучая процесс формирования и воспроизводства словесных структур, именуемых фольклорными, мы должны учитывать, что вариативность является структурообразующим принципом и вместе с тем формой существования этих структур. Тем не менее это не должно вести к преувеличению значения вариативности, некоему «панвариатизму», подобно тому, которое было свойственно музыковедческой концепции Б. Соболячи, как недавно напоминал об этом И. И. Земцовский.⁶⁵ Всякое изучение механизма варьирования предполагает одновременное изучение стабилизаторов текста. Мы можем только еще раз повторить то, что уже писали: вариативность есть способ существования традиции. Изучение проблемы вариативности должно вестись на разных уровнях, и оно не исключает, а, наоборот, предполагает тесную связь этой проблемы с проблемами генезиса, истории, исторической и структурной типологии, семиотики фольклора.

⁶⁴ *Lüthi M. Das Volksmärchen als Dichtung...*, S. 93—94.

⁶⁵ *Земцовский И. И. Проблема варианта в свете музыкальной типологии: (опыт музыковедческой постановки вопроса)*, с. 42, 49—50.

«История и фольклор», «фольклор и история» — эти и подобные проблемы сопровождали фольклористику на протяжении всего ее развития. Это естественно, так как фольклористика, как уже говорилось, — наука одновременно филологическая и историческая (этнографическая).

В последующих разделах настоящей книги эти проблемы рассматриваются в специфическом аспекте — история фольклора на фоне этнических взаимоотношений.

Фольклористам обычно приходится удовлетворяться относительной датировкой исследуемых произведений, т. е. условным отнесением их к тому или иному историческому слою, предшествовавшему другому, столь же условно реконструируемому либо следующему за ним. Надежные абсолютные датировки, столь важные для решения всех вопросов, в том числе и этнических, чрезвычайно редки. Они могут основываться только на документах, современных изображаемому событию. Но и в этих случаях очень часто оказывается, что взаимоотношения изображаемого с исторической действительностью сложны. Ситуации, внушающие безусловное доверие, чрезвычайно редки и именно поэтому теоретически весьма поучительны. Они должны изучаться и обсуждаться с максимальной трезвостью.

И все же современная фольклористика располагает некоторыми документами, позволяющими примерно датировать отдельные исторические песни (например, русские исторические песни эпохи Смутного времени, солдатские исторические песни XVIII—начала XIX в. и др.) и исторические предания (о С. Разине, Е. Пугачеве и др.). В книге «Русские социально-утопические легенды XVII—XIX вв.» автор уже обращался к не исследованным до недавних пор документам, позволяющим датировать целую группу социально-утопических легенд и даже точнее — их возникновение, распространение и

изживание. В связи с этим же кругом вопросов здесь предлагаются читателям некоторые соображения источниковедческого характера, связанные с использованием исторических документов позднефеодального времени в качестве фольклористического источника, и проблемы датировки фольклорных произведений. Опираясь на извлеченные из этих документов данные, мы рассматриваем некоторые вопросы, связанные с этнической принадлежностью так называемых легенд об «избавителях» вне русской этнической традиции, в главах «Легенда об „избавителе“ и проблема повторяемости фольклорных сюжетов» и «Социально-утопические движения в кругу интересов венской этнографической школы». Глава «Легенда о Максиме Железняке» дает пример одновременного и взаимосвязанного развития сходных легенд у двух близкородственных народов — украинцев и русских.

ИСТОРИЧЕСКИЙ ДОКУМЕНТ ФЕОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА КАК ФОЛЬКЛОРНЫЙ ИСТОЧНИК (источниковедческие заметки)

Сопоставление фольклорных произведений с данными, извлекаемыми из исторических документов, — один из важнейших приемов исторического изучения фольклора (наряду со сравнительно-историческими, генетико-типологическими и другими методами).

Исследователи фольклора интересуются обычно историческими документами: 1) для выявления элементов, перешедших в письменность из устной традиции; 2) для ознакомления с историческими фактами, одинаковыми или сходными с изображенными в фольклоре или 3) для извлечения фактов, необходимых для исторического, бытового, лингвистического и т. д. комментирования фольклорных произведений. В настоящем разделе будет говориться главным образом о второй группе.

Сопоставление фольклора с историческими документами не есть еще сопоставление с самой исторической действительностью. Исторические документы создаются с определенными целями (социальными, бытовыми, правовыми, политическими, религиозными и т. д.), и это предопределяет отбор фактов, их оценку и приемы изображения. Фиксировалось, как правило, только то, что представляло особый, повышенный интерес, и то, что нельзя было не зафиксировать.

Фольклорные произведения возникают на почве той же действительности, однако они представляют собой изображение только определенных ее сторон и посредством таких приемов, которые свойственны различным жанрам фольклора, их практическому назначению или эстетической функции.

Важнейшие проблемы, встающие перед фольклористами, работающими с историческими документами, можно было бы сформулировать так:

а) различие «первичных» фактов, являющихся непосредственным отражением действительности, и фактов «вторичных», прошедших эстетическую обработку в письменной традиции и в предшествовавшей ей устной традиции;

б) выработка или совершенствование методики выявления фольклорных элементов, отраженных в исторических документах, для реконструкции фольклорных тем, сюжетов, жанров, стилистических приемов и т. п., современных этим документам.

Различные типы исторических документов содержат далеко не равноценные данные для реконструкции истории различных фольклорных жанров.

При характерной для периода феодализма (особенно на его ранних этапах) относительной неразвитости средств и способов накопления исторических знаний устная традиция была одним из важнейших источников и каналов их накопления, распространения и сохранения. Активному использованию исторических жанров (эпических и исторических песен, преданий) в исторических документах способствовал также синкретизм исторических, информационных и эстетических функций тех и других.

Для ранней стадии развития письменности большую трудность представляет дифференциация исторических документов и литературных произведений, так как большинство из них многозначно по своему характеру и функциям. Исторические документы нередко приобретали эстетические качества именно за счет использования элементов устной традиции (стилистических, сюжетных и т. д.).

В противоположность так называемым историческим жанрам фольклора сказки, лирические песни и причитания если и используются в исторических документах, то главным образом для отражения таких сторон действительности, которые еще не были освоены письменностью.

Сопоставление «исторический документ — исторический фольклор» нуждается в дальнейшем уточнении. Наряду с фольклорными повествованиями об исторических событиях прошлого (эпическое прошлое, Sagenplusquamperfekt и т. д.), которые должны соотноситься с письменными историческими сочинениями (хрониками-летописями, историческими повестями и т. д.), в устной традиции всегда существовали рассказы о настоящем, которые соотносимы со своеобразным кругом современной текущей документации. И те и другие выполняли прежде всего функцию актуальной информации. Эстетический элемент в рассказах о настоящем, как правило, — производное от стремления передать информацию наилучшим образом (выразительно).

Можно различить два уровня текущей документации и рассказов о настоящем.

а. Локальный или бытовой уровень — рассказы, связанные с «низшей» мифологией или местными христианскими «чудесами» либо необычными событиями, рассказы о кладах, местных разбойниках и других происшествиях. Аналогичные события отражались, как правило, в локальной документации, иногда в делах, связанных с судебными процессами.

б. Социальный или политический уровень — рассказы о войнах, политической и династической или внутрицерковной борьбе, которая истолковывалась в духе крестьянских чаяний вольности, легенд об «избавителях», о далеких «вольных землях», об антифеодальных восстаниях, о разбойниках, действия которых приобретали социальный характер и более или менее широкий размах, о «чудесах», приобретавших общегосударственное социальное или политическое значение. Соответствующие им документы — это текущие записи в общегосударственных или местных хрониках (летописях), доносы, следственные документы, приговоры, отчеты официальных лиц, иностранных послов и путешественников, частная переписка и т. п. Подобные рассказы (актуальные легенды, мемораты, слухи, толки, вести, новости и т. д.) получали значительно более широкое, иногда даже общегосударственное распространение; их исполнителей, как правило, преследовали, им противопоставлялись официальные репрессии, запреты, указы и т. д.

Устный способ передачи актуальной информации, неудовлетворенность официальными трактовками событий,

недоверие к ним заставляли рассказчиков (или просто передатчиков «вестей», «толков», «слухов») искать свои, иногда фантастические способы объяснения событий (установления взаимосвязей и причин, персонификации, локализации) или высказывать предположения о дальнейшем развитии событий и т. д. При этом реальные факты (необязательно постепенно и только позже, как об этом часто пишут исследователи!), как правило, сразу же, в процессе их первичной передачи (освоения, объяснения или дополнения желаемым), переплетались с вымыслом (домыслом), не имевшим, однако, открытой эстетической функции и предназначения, но очень часто образным по своей природе (прежде всего в силу нетеоретичности мышления среды, в которой бытовали подобные рассказы).

В связи с этим, как показывает опыт изучения русских материалов, исторические документы отражали не только реальные факты, но и легенды, образовавшиеся в процессе распространения информации, и даже события, связанные с реакцией на легенды, воспринимавшиеся как равноценные фактам (например, легенды о царях или царевичах — «избавителях» и др.).

Географическая и хронологическая неравномерность распространения рассказов о настоящем порождала своеобразное их взаимоотношение с действительностью. Так, можно отметить чрезвычайно характерные и, казалось бы, парадоксальные в теоретическом отношении случаи:

а) развитие «легенды» могло обгонять действительность (ср., например, датировку легенды о гибели царевича Алексея — сына Петра I, о которой идет речь в следующей главе);

б) в основе «легенды» могло лежать истолкование вполне реальных фактов, сохранивших свои исторические очертания;

в) вместе с тем факты могли быть деформированы до неузнаваемости или просто вымышлены.

Изучение исторических документов, отражающих процесс формирования устных рассказов на актуальные политические темы, позволяет проникнуть в сложный механизм многократного конвергентного происхождения сюжетов на почве сходного объяснения сходных исторических событий при использовании в качестве «строительного материала» ходовых мотивов и художественных приемов исторических преданий, эпических песен, бал-

лад, сказок и других жанров. Об этом пойдет речь в главе «Легенда об „избавителе“ и проблема повторяемости фольклорных сюжетов».

К ПРОБЛЕМЕ ДАТИРОВКИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Для исторического изучения фольклора немаловажное значение имеет одна из наиболее элементарных и вместе с тем наиболее сложных проблем — датировка фольклорных произведений. Мы назвали ее элементарной, так как нет необходимости доказывать ее важность, практическую и теоретическую. Однако она всегда сложна.

Фольклорное произведение, каким мы его обычно знаем в записи, есть не только результат коллективной художественной деятельности носителей фольклора, которые участвовали в его распространении. Любое фольклорное произведение в той или иной мере вырастает из традиции и, возникнув, претерпевает в процессе бытования определенные изменения, которые накапливаются и закрепляются в тексте. Поэтому, стремясь к датировке, мы должны были бы в идеале воссоздать всю историю текста и при этом иметь в виду, что какие-то составляющие его элементы могли возникнуть до сложения того текста, историю которого мы узнали. Именно поэтому, как правило, не оправдывают себя датировки, которые основаны на хронологическом приурочении одного из мотивов, образующих интересующий нас сюжет.

Признание предыстории текста и его динамичности (и в связи с этим равноценности вариантов, отражающих различные моменты его истории) не снимает вопроса о времени первоначального возникновения того или иного фольклорного произведения как некой относительно устойчивой и качественно своеобразной художественной и идеологической системы. Разумеется, и в этом смысле могут встретиться очень разные случаи. Если можно, например, с уверенностью утверждать, что поговорка «Погиб, как швед под Полтавой» не возникла раньше 27 июня 1709 г., т. е. дня сражения русских и шведских войск под Полтавой, то изучение истории какой-нибудь волшебной сказки может увести нас через ряд сюжетных трансформаций в архаическую глубину первобытного фольклора. В последнем случае будет нелегко решить, какая именно из трансформаций (даже если нам удастся уста-

новить их последовательность) положила начало известной нам сказке в ее позднейшем качестве.

Все эти трудности усугубляются еще и тем, что фольклорные произведения создаются изустно и для устного исполнения. Поэтому их письменная фиксация (если речь идет о времени, когда фольклористика как наука еще не существовала) всегда более или менее случайна. Подавляющее большинство фольклорных произведений известно в поздних записях, и в конечном счете догадки об их истории могут быть только гипотетическими.

Все сказанное обуславливает то, о чем мы уже говорили, — фольклористика вынуждена обычно, подобно археологии и этнографии, удовлетворяться относительной хронологией, лишь изредка, при особенно благоприятных условиях, прорываясь к конкретным датировкам (т. е. к абсолютной хронологии).

Как показал опыт изучения русских эпических и исторических песен, даже так называемые «исторические жанры» направлены на обобщенное и художественное, а не на эмпирическое, прагматическое изображение исторического прошлого. Поэтому подлинной исторической достоверностью могут обладать только датировки, основанные на анализе идей или представлений, выраженных в интересующей нас эпической или исторической песне, балладе, сказке и т. д. Однако история народного мировоззрения и народного художественного мышления изучена еще далеко не достаточно, а некоторые возможности в этом смысле потеряны, по-видимому, безвозвратно.

Медленность развития быта, представлений, верований, форм художественного творчества феодального крестьянства, которое было основным носителем фольклора на протяжении длительного времени, обусловили многовековую популярность многих фольклорных произведений. С другой стороны, гетерогенность фольклора любого периода, одновременное существование архаических и новых форм, обычное для фольклора включение традиционных элементов в более поздние эстетические системы, создает ситуацию, при которой фольклористы в лучшем случае могут устанавливать предположительные «нижние» хронологические границы известных им явлений и очень редко могут сказать хоть что-нибудь о «верхней». Вполне естественно при этом, что исследователи стремятся как можно больше извлечь из элементов фольк-

лорного произведения, которые могли бы стать, выражаясь языком археологов, «датирующими деталями». Таковы, например, изображения или упоминания в тексте каких-либо событий, имевших место в действительности, имен, известных по историческим документам, географических названий, связанных с определенными историческими эпизодами, и т. д.

Мы не будем анализировать фольклористическую практику сопоставления фольклорных и исторических фактов. Скажем только, что удачи или поражения исследователей на этом пути связаны не только с большей или меньшей исторической эрудицией, смелостью или осторожностью отдельных ученых. В не меньшей степени они связаны с правильным пониманием художественной природы фольклорного жанра, к которому обращается исследователь. Назначение жанра, его художественная направленность всегда обуславливают определенный тип отражения действительности, т. е. внимание к каким-то ее сторонам и пренебрежение другими, отбор фактов, необходимых для повествования, способ их эстетической обработки, своеобразное сочетание фактов действительности и вымысла, природу этого художественного вымысла и т. д. Так, например, историческим преданиям свойственна прежде всего информативная функция. Они очень дорожат именами героев, названиями мест их деятельности, специфическими чертами их индивидуального подвига. Эстетическая функция преданий, как правило, выражена весьма слабо — текст их, как правило, аморфен. В отличие от этого эпические героические песни (например, русские былины или эпические песни южных славян) очень развиты эстетически. Текст их имеет отчетливые формальные качества. В них все подчинено обрисовке монументального образа героя-богатыря. Рассмотрение характера тех элементов эпических песен, которые, казалось бы (при исторической направленности эпоса), могли быть использованы как «датирующие детали», приводит к выводу, что некоторые из них удерживались очень стойко и имели прямое отношение к сюжету эпической песни, к ее основному содержанию. Таковы, например, в русских былинах упоминания Киева (или Новгорода) и князя Владимира. Без них немислима былина, они не могли быть ничем заменены. Однако даже и в этих, казалось бы, наиболее ясных случаях возникают общезвестные хронологические загадки. В большинстве былин,

в которых действие происходит в Киеве или под Киевом, фигурирует князь Владимир и татары осаждают Киев или угрожают ему. Вместе с тем татары появились на Руси в начале XIII в., а князь Владимир княжил в Киеве с 978 по 1015 г. Исследователи объясняют это противоречие двумя способами. Первый: былины об осаде Киева сложились в X—XI вв., но речь в них шла о половцах, которые позже, под влиянием событий XIII—XIV вв., были заменены татарами. Второй: известные нам былины сформировались в «татарское» время на почве идеализированных воспоминаний о расцвете древнерусского государства в X—XI вв. («эпическое время»). Таким образом, даже и в подобных случаях датировка дискусионна. Что же касается большинства других имен и географических названий, встречающихся в былинах, то они, видимо, для сказителей и слушателей имели второстепенное значение и могли более или менее свободно заменяться, искажаться, забываться и т. д. В главе «Вариативность как проблема теории фольклора» мы продемонстрировали вариативность названия города, который освобождает Илья Муромец по дороге в Киев. Татарский хан, приводящий орду под Киев, может называться Калиным-царем, Батыгой, Мамаем, Кудреванкой, Скурлой, Баданом, Ковшем, Идолицем и т. д. Очевидно, что опираться на столь сильно варьирующие детали для датировки возникновения былины невозможно. Видимо, исполнителям было не столь важно, под каким городом и какого именно татарского хана разбил русский богатырь, но было очень важно, что он его победил, назывался Илья Муромец, действовал во времена князя Владимира и совершил свой подвиг по дороге в Киев.

Казалось бы, надежнее исторические события, изображаемые в фольклоре. Зависимость между историческим и фольклорным фактом на первый взгляд должна быть элементарна и ясна: сначала что-то происходит в действительности и только потом (или хотя бы относительно одновременно) это событие может обрести художественное отражение в фольклоре. Так, например, несомненно, что песня о взятии Казани могла быть сложена только после того, как Казань была взята. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что эта проблема тоже достаточно сложна.

Даже при относительно определенных указаниях иногда трудно решить, какое именно лицо или событие

отразилось в фольклорном произведении, так как обнаруживаются два или несколько сходных исторических факторов (или лиц). Например, неясно, кто из исторических Владимиров — Владимир Святославович или Владимир Мономах (или они оба) — послужил прототипом былинного Владимира, какая именно битва на Косовом поле изображается в сербском эпосе и т. д. В других случаях событие, которое рисуется в эпосе, имеет еще более обобщенный характер и вообще не представляется возможным соотнести его с тем или иным конкретным историческим фактом. Так, несмотря на совпадение имен былинного и летописного Добрыни, до сих пор никому не удалось достаточно убедительно доказать, что в былине о бое Добрыни со змеем мы имеем дело не с традиционным архаическим сюжетом, а с прямым отражением факта — крещения Новгорода историческим Добрыней или хотя бы с приспособленным унаследованного сюжета к изображению этого события. Доводы, имеющиеся в распоряжении сторонников историчности былинного Добрыни (совпадение имен и традиция аллегорического изображения язычества в древней письменности и иконографии), нейтрализуются по крайней мере равноценными доводами их противников (имя Добрыни, вероятно, было довольно широко распространено на Руси, сюжет «бой со змеем» существует в фольклорной традиции многих народов как вполне самостоятельный и не имеющий обязательного аллегорического смысла).¹

И, наконец, даже в том случае, когда, казалось бы, не должно было возникать сомнение в связи фольклорного мотива (или сюжета) и определенного исторического факта, могут встретиться теоретически непредвиденные, парадоксальные обстоятельства. Так, например, большинство исследователей соотносит русскую историческую песню «Гнев Грозного на сына» с убийством Иваном IV сына в 1581 г.² Однако это не мешает датировать эту песню самыми различными способами. Перечислю варианты датировки: 1581 г., 1580—1590 гг., первая четверть XVII в. Не будем рассматривать аргументацию сторон-

¹ Обзор исследований этого сюжета в русском эпосе см.: Асрахова А. М. Былины Севера. М.; Л., 1938, т. 1, с. 570—572; Пронн В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд. М., 1958, с. 575—577.

² Библиографические указания см. в кн.: Исторические песни XIII—XVI вв. М.; Л., 1960, с. 654.

ников каждой из этих датировок — она известна. Значительный интерес для нас представляет предположение, высказанное В. Я. Проппом и Б. Н. Путиловым (и несколько раньше по другим соображениям А. А. Морозовым). Оно заключается в том, что песня могла возникнуть до 1581 г.³ Предположение это было встречено с недоверием. Привычнее было думать, что песня могла возникнуть после 1581 г. как отражение реального убийства царевича Ивана. «Отдельные» несоответствия (в песне фигурирует не царевич Иван, а царевич Федор, царевич не казнен и т. д.) не смущали — песня в своем первоначальном виде могла «точнее» отражать исторический факт, но в процессе бытования подвергнуться искажениям. Здесь действовала инерция недоверия к поздним записям, характерная для старой фольклористики. Допускалось, что могли произойти любые искажения. В связи с этим нам хотелось бы напомнить о чрезвычайно выразительном факте, упоминавшемся уже нами в книге «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.»,⁴ и рассмотреть его специально в интересующем нас аспекте. Он кажется нам интересным, так как, с одной стороны, речь идет о сходном историческом событии — убийстве царем Петром I царевича Алексея, с другой — представляется возможным оперировать не более или менее убедительными логическими доводами, а надежно датированным документом, свидетельствующим о том, что легенда о покушении Петра на жизнь сына возникла по крайней мере за 13 лет до его действительной гибели.

В 1705 г. посол Петра в Париже А. А. Матвеев писал генерал-адмиралу Ф. А. Головину о слухе, который проник из России через Польшу во Францию: «Из Парижа, ноября 17, 1705... Притом он (Дебервиль, французский королевский чиновник, — К. Ч.) спрашивал меня за словом, что истинно ли то, будто сего месяца (число неразборчиво, — К. Ч.) их король писали из Польши

³ Пропп В. Я. Песня о гневѣ Грозного на сына. — Вѣсти. Ленингр. гос. ун-та, 1958, № 14, сер. истории, языка и литературы, вып. 3, с. 75—103; Путилов Б. Н. Песня о гневѣ Ивана Грозного на сына. — В кн.: Русский фольклор. М.; Л., 1959, т. 4, с. 5—32; Кривополенова М. П. Былины, скоморошныя, сказки / Примеч. А. А. Морозова. Архангельск, 1950, с. 150—152.

⁴ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967, с. 115—116.

с почтою, что великий государь наш при забавах некоторых разгневался на сына своего. Велел его принцу Александру (т. е. князю А. Д. Меншикову, — К. Ч.) казнить, который, умилосердясь, тогда повесить велел рядового солдата вместо сына.

Назавтраве будто хватился государь: „Где мой сын?“. Тогда принц Александр сказал, что то учинено над ним, что он указал. Потом от печали будто был вне себя. Пришел тогда принц Александр, увидел, что государю его стало жаль; тотчас перед него жива царевича привел, что учинило радость неисповедимую ему».⁵

Пересказ А. А. Матвеева весьма напоминает песню «Гнев Грозного на сына». Документ этот дал повод П. И. Калецкому, познакомившемуся с ним по несправной публикации С. М. Соловьева, считать, что речь идет о прозаической передаче песни о Грозном, в которой Петр заменил Грозного, Алексей — Федора,⁶ а Меньшиков — Никиту Романовича. Изучение легенд об Алексее показало, что для такого заключения нет никаких оснований. А. А. Матвеев пересказал одну из современных ему и вполне самостоятельно возникших легенд о царевиче Алексее. В те годы бытовали и другие рассказы о похищении Петра на Алексея.⁷ Если учесть при этом, что конфликт царя Петра с сыном был весьма затяжным (он начался еще в 1697—1698 гг., во время стрелецкого бунта в Москве, и тянулся до 1718 г.), то следует признать, что народное воображение обогнало реальное развитие событий и создало сюжет, который не опирался на уже существующие факты, а естественно вытекал из обстановки затяжного конфликта, волновавшего всю страну.⁸ Нельзя не отметить, что подобная возможность не допускается при исследовании взаимоотношений фольклорных произведений и действительности.

Пример легенды о царевиче Алексее подтверждает, что фольклористы, предположившие возникновение

⁵ ЦГАДА (Москва), 1705 г., ед. хр. 2, с. 93, Сношения России с Францией, л. 44 об.

⁶ Калецкий П. И. К вопросу о проблематике и основных образах исторических песен XVI—XVIII веков. — В кн.: Русский фольклор. М.; Л., 1958, т. 3, с. 44.

⁷ См.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 116—117.

⁸ О социальном смысле конфликта и его народной трактовке см.: там же, с. 112—124.

«Песни о гневе Грозного» до 1581 г., могли быть правы, так как характер Грозного и его взаимоотношения с окружением также выявились задолго до 1581 г. и убийство Ивана было только одним из его проявлений.

Одновременно следует сделать и более общий вывод: песни, подобные тем, которые нас интересовали, отражают не просто отдельные исторические случаи, которые могли бы и не быть, а относительно устойчивые и типичные ситуации, отражающие существенные социальные, политические или нравственные коллизии. Создатели песен, переживающие эти коллизии, могли воспользоваться для воплощения своего замысла известными им историческими фактами, а если таковых не оказывалось, измыслить их. При этом народная фантазия в определенных условиях могла как отражать реальное течение событий, так и обгонять его.

Итак, датировка фольклорных произведений — дело весьма тонкое и сложное, даже и в тех случаях, когда так называемые «датирующие детали» находят себе как будто некоторое соответствие в известных нам исторических фактах. Сопоставляя факты исторические и фольклорные, мы должны учитывать, что последние по своей эстетической природе не тяготеют к эмпирически понятой хронологической определенности. Или, иными словами: факты, относящиеся к фольклорному ряду, можно интерпретировать при помощи фактов исторического ряда, только выяснив конкретное взаимоотношение их в каждом отдельном случае. Если же иметь в виду, что подобные исследования осуществляются обычно, несмотря на неясность этих взаимоотношений, то следует не только взывать к осторожности, но и настойчиво разрабатывать общую теорию взаимоотношения фольклора и действительности, которая могла бы предостеречь от явных ошибок или легкомысленных построений.

ЛЕГЕНДА ОБ «ИЗБАВИТЕЛЕ» И ПРОБЛЕМА ПОВТОРЯЕМОСТИ ФОЛЬКЛОРНЫХ СЮЖЕТОВ

Повторяемость фольклорных явлений — одна из центральных проблем фольклористики. Она всегда волновала исследователей народного творчества. В зависимости от ее решения складывались и развивались известные школы и направления. Периоды активного накопления параллель-

лей и аналогий сменялись периодами скептицизма, и тогда они объявлялись либо не имеющими принципиального значения, либо вовсе не существующими. Однако на следующем этапе развития фольклористической мысли приходилось вновь и вновь к ним возвращаться. Какая-то часть накопленных сопоставлений казалась бесспорной, другая — отвергалась или вызывала сомнения.

Вместе с тем постоянно возникал вопрос: о чем же свидетельствует повторяемость фольклорных явлений — о происхождении целых групп сюжетов от одного праиндоевропейского мифа, о взаимном влиянии традиций, о сходстве человеческой психики, о действии общих исторических закономерностей или, наконец, о зависимости от одного и того же письменного или книжного источника?

В настоящей главе мы не предлагаем читателю обзор развития всех этих проблем в фольклористике ни тем более универсальный ответ на поставленный вопрос. Имея в виду современное состояние разработки этой проблемы, мы проанализируем некоторые сравнительно мало известные материалы, которые, на наш взгляд, представляют определенный теоретический интерес.

Характерно, что А. Н. Веселовский, едва ли не больше всех своих предшественников способствовавший накоплению сюжетных параллелей, первый в русской фольклористике стал думать о необходимости выработки объективного критерия сопоставлений, разработки теории так называемого «сравнительного метода». Он предложил весьма логичную и, казалось бы, точную формулу. В сходных общественных и бытовых условиях у разных народов могли самостоятельно возникать простейшие повествовательные единицы — мотивы. Что же касается сюжетов, т. е. сложного соединения этих мотивов, то их сходство или совпадение дает право ставить вопрос о заимствовании. Помимо теоретических доводов, он ссылался на подсчеты Джекобса: при 12 самостоятельных мотивах вероятность повторения одинаковой комбинации равна $1 : 479\,001\,599$.¹

Однако как бы ни казался прост и убедителен принцип выделения мотива, который был предложен А. Н. Веселовским («простейшая повествовательная единица»,

¹ *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940, с. 495, 500—502.

«одночленный схематизм»), с мотивом в истории фольклористики, в ее дальнейшем развитии, произошло то, что происходило в XX в. в других науках с так называемыми наименьшими единицами, которые объявлялись неразложимыми, нерасщепляемыми (например, с атомом): он был разложен или расщеплен. Этим мы обязаны прежде всего В. Я. Проппу и его «Морфологии сказки» (1928). После обнаружения им повторяемости функций, которая стоит за повторяющимися (и даже внешне как будто не повторяющимися) мотивами, появилась возможность говорить о законе сюжетообразования волшебной сказки, который осмыслен ныне как глобальный. Проблема сходства отдельных сюжетов вслед за этим как бы потеряла свой интерес. Однако она продолжала существовать, так как В. Я. Пропп касался только волшебной сказки.

Тезис А. Н. Веселовского был подвергнут весьма обстоятельному рассмотрению в работах В. М. Жирмунского о народном героическом эпосе.² Эпический сюжет в концепции В. М. Жирмунского — художественное целое, и именно сюжет, а не отдельные мотивы должны быть сопоставляемы с теми или иными общественными условиями. В. М. Жирмунский приводит выразительные примеры сходства эпических сюжетов у народов, между которыми не было прямого культурного обмена. Так, перечисляя важнейшие мотивы, составляющие традиционную биографию эпического героя, которые встречаются в эпосах Востока и Запада (чудесное рождение богатыря, его сказочно быстрый рост, раннее проявление богатырской силы, магическая неуязвимость, выбор коня и оружия, побратимство, добыча невесты и др.), В. М. Жирмунский убедительно доказывает, что речь в этом случае должна идти главным образом не о заимствованиях и не

² Жирмунский В. М. 1) Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. М.; Л., 1962 (библиография работ В. М. Жирмунского о героическом эпосе — с. 433—434); 2) Сравнительно-историческое изучение фольклора: Автореф. докл. на Всес. совещании фольклористов 1958 г. — В кн.: Проблемы современной фольклористики. Л., 1958, с. 27—34. Ср.: выступления А. Н. Робинсона и К. В. Чистова по докладу В. М. Жирмунского «Эпическое творчество славянских народов и сравнительное изучение эпоса» на IV Международном съезде славистов (в кн.: Русский фольклор. Л.; М., 1960, т. 5, с. 306—313); обзор «Современные теории происхождения эпоса» (в кн.: Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963, с. 5—20) и др.

о генетическом родстве, а об историко-типологических схождениях, связанных с определенными социальными и культурными условиями развития.³

Итак, близость тем, исходных ситуаций, самой поэтической логики развития эпических сюжетов вела к выработке сходных мотивов, эпизодов, стилистических средств и самих сюжетов.

Вместе с тем это не значит, что В. М. Жирмунский отрицает возникновение сходных явлений на другой этнической основе. Он говорит о трех возможных причинах и о трех основных типах повторяемости фольклорных мотивов и сюжетов — историко-генетическом, историко-типологическом и историко-культурном, т. е. возникающем на основе международных культурных взаимодействий, влияний, заимствований и т. д. Эта мысль очень важна. Едва ли не самым устойчивым заблуждением фольклористики было стремление к монистическому объяснению историко-фольклорного процесса (либо только смена влияний, либо только заимствования, либо только так называемое «самозарождение» и т. д.). Между тем всякий исторический процесс сложен и противоречив по своей природе, многообразен по характеру сил, образующих его движение и его основную логику. В исторической действительности общее наследие сосуществует с новообразованиями, возникающими то как результат «самозарождения», то как результат взаимодействия с соседними народами, либо как сочетание первого, второго и третьего в любой из возможных комбинаций. Различение этих сил и закономерностей, умение их выделить и осознать характер их конкретного взаимодействия — важнейшее условие создания подлинной истории народного творчества.

Систематизация, предложенная В. М. Жирмунским, в этом смысле очень важна и полезна.⁴ Вместе с тем необходима дальнейшая теоретическая разработка предложенной им систематизации типов и причин повторяемости фольклорных сюжетов и мотивов.

³ Жирмунский В. М. Народный героический эпос..., с. 94.

⁴ Следует заметить, что и А. Н. Веселовский не был сторонником примитивного монистического объяснения как историко-фольклорного, так и историко-литературного процесса, как это ему иногда приписывалось. Сравнительные изучения дополнялись у него так называемой теорией «встречных течений»; он проявляет большой интерес к работам «антропологической шкалы».

В работах, которых мы касались выше, речь шла главным образом об определенных формах героического эпоса. Имея в виду именно героический эпос, В. М. Жирмунский утверждал первостепенную роль историко-типологического изучения, так как эпос отличается сравнительно малой проницаемостью для международных влияний.

Вместе с тем для поздних форм эпического творчества (в том числе для эпоса романтического стиля и баллады) он считает характерным широкое распространение международных сюжетов и преобладающую роль заимствований.⁵

Сравнительное изучение славянских баллад, или точнее, одной из ее разновидностей — исторических баллад, тематически связанных главным образом с борьбой против татарского и турецкого ига, выполнено в недавнее время Б. Н. Путиловым. И здесь выявилось преобладание не заимствований, а типологических схождений, историко-типологической общности, идентичных разработок аналогичных ситуаций, осуществленных в сходных общественных условиях, и близких поэтических традиций. «При таком понимании природы сюжетной близости встречающиеся повторения отдельных подробностей и эпизодов (в рамках близких, но все же неодинаковых сюжетов), — пишет Б. Н. Путилов, — могут быть легко объяснены также не заимствованием, а типологическим совпадением, „внутренней логикой“ развертывания повествования».⁶ Вместе с тем Б. Н. Путилов не отвергает возможности отдельных случаев происхождения баллад разных народов от одного источника (например, русской и украинской песни «Теща в плену у зятя») или усвоения некоторых баллад, созданных одними славянскими

⁵ Жирмунский В. М. 1) Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса: Докл. на IV Междунар. съезде славистов. М., 1958, с. 15, 144—145; 2) Литературные отношения Востока и Запада и развитие эпоса. — В кн.: Жирмунский В. М. Народный героический эпос..., с. 51, 74; см. также другие статьи этого сборника, с. 172, 178—187, 194 и др.

⁶ Путилов Б. Н. Типологическая общность и исторические связи в славянских песнях-балладах о борьбе с татарским и турецким игом. — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов: V Междунар. съезд славистов, София, сентябрь 1963 г. Докл. сов. делегации. М.; Л., 1963, с. 438. См. его же книгу «Славянская историческая баллада» (Л., 1965).

народами, — другими (например, болгаро-македонская баллада «Рабыня и Стара Планина» в сербском и моравском фольклоре и т. д.)⁷ и тем более допускает возможность и вероятность заимствования других разновидностей славянской баллады (не исторических).

Выводы Б. Н. Путилова, к которым он пришел в статьях «Типологическая общность и исторические связи в славянских песнях-балладах» и «Русская историческая баллада в ее славянских отношениях», по существу на более широком материале подтвердили и развили мысль, ранее высказывавшуюся В. К. Соколовой в книге «Русские исторические песни XVI—XVIII вв.» (одинаковая ситуация ведет к возникновению одинаковых сюжетов).⁸

В докладе, прочитанном на Всесоюзном совещании фольклористов в 1958 г., В. М. Жирмунский, повторив обоснование выдвинутой им систематизации типов повторяемости сюжетов героического эпоса и вывод о преобладании в героических эпосах разных народов историко-типологических сходжений, вместе с тем предостерегал от механического перенесения их на другие исторические жанры и в другие исторические условия. На этот раз речь шла не о балладах и «романтическом эпосе», а о сказке.⁹

Как уже приходилось отмечать в выступлении по докладу В. М. Жирмунского на IV Международном съезде славистов, сопоставительное изучение русского и карельского фольклора также привело нас к выводу о различной степени взаимопроницаемости эпоса и сказки.

Карелы и русские много веков жили рядом и в составе одного государства, активно общались, даже род-

⁷ Там же, с. 440—442.

⁸ Соколова В. К. 1) Русские исторические песни XVI—XVIII вв. М., 1960, с. 149. (ТИЭ, нов. сер.; Т. 61); 2) О некоторых закономерностях развития историко-песенного фольклора у славянских народов. — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов..., с. 461—482; позднее этот вывод был оспорен в статье: Горалек К. Взаимосвязи в области славянской народной баллады. — В кн.: Русский фольклор. М.; Л., 1963, т. 8, с. 98—101. Более широкое понимание типологического подхода см. в кн.: Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

⁹ Жирмунский В. М. Сравнительно-историческое изучение фольклора, с. 32.

нились. Карелы издавна знали русский язык; фольклористике известны карелы, певшие русские былины и пересказывавшие их прозой по-карельски. И тем не менее нельзя говорить о сколько-нибудь значительном воздействии русского эпоса на карельский или наоборот. Среди большого числа сюжетов русского и карельского эпоса очень мало сходных, меньше, чем, например, при сопоставлении карельского эпоса с нартским эпосом народов Кавказа или русского с сербским. Даже примыкающие к рунам поздние карельские эпические песни — об Иване Грозном, о Петре, об осаде Выборга и пр., очень близкие по темам, почти не обнаруживают сходных с русскими песнями сюжетов, мотивов, изобразительных средств. Общее здесь — само существование эпоса в позднее время, направление его развития, воздействие эпоса на другие жанры и т. д. В то же время в области сказок, преданий, пословиц, поговорок, даже лирических песен иная картина — активный обмен сюжетами, поэтическими приемами и т. д. Впрочем, в разных видах сказки дело обстоит различно. Бытовые сказки русских и карел — очень близки; вероятно, можно говорить даже об общем репертуаре; в области же волшебных сказок различия очень существенные.¹⁰

Проблема повторяемости сюжетов сказок была рассмотрена в статье Э. В. Померанцевой «К вопросу о национальном и интернациональном начале в народных сказках (на материале сюжета «Неверная жена»)».¹¹ Э. В. Померанцева подвергла тщательному сопоставлению многочисленные национальные версии сюжета, обозначенного в «Указателе» Аарне—Томпсона номером 1380. Э. В. Померанцева выдвигает своеобразное объяснение изученного ею случая: повторяемость сюжета возникла в условиях единства направления, в котором развивались общественная мысль этих народов и связанный с ней фольклорный процесс. «Наша сказка, высмеивающая религиозное чудо, — пишет исследовательница, — у самых различных народов типологически появляется как завершающее звено процесса трансформации рели-

¹⁰ См. в кн.: Русский фольклор, т. 5, с. 312—313.

¹¹ См. в кн.: История, фольклор, искусство славянских народов..., с. 386—412; ср.: Восточнославянская сказка: Сравнительный указатель сюжетов. Л., 1979, № 1380.

гнозного рассказа в антирелигиозную сказку». ¹² Замечательно здесь то, что религиозный рассказ, предшествующий сказке, был весьма различным по своему характеру, сюжету, деталям, его образующим, и т. д. Интернациональное начало в этом случае проявилось в процессе трансформации, в ее направленности, в ее историческом и общественном смысле. Э. В. Померанцева подчеркивает, что рассмотренный ею случай не уникален, называет сказки об императоре и аббате, изученные В. Андерсоном, сказки о знахаре Жучке, исследованные Вс. Миллером, сказки «Как черт рассорил супругов», изученные Н. Сумцовым, и др., развитие которых определялось примерно теми же закономерностями. Таким образом, выясняется, что и в области сказок существуют разные типы и виды повторяемости фольклорных сюжетов.

Итак, намечались некоторые существенные различия типов и причин повторяемости сюжетов для героического эпоса, баллад, эпических произведений «романтического стиля», исторических песен и, наконец, сказок. Вместе с тем факты заимствования или происхождения от одного источника не отвергаются, их продолжают выверять и даже накапливать.

Перечисленные жанры еще не могут считаться всесторонне обследованными; необходимо дальнейшее изучение механизма повторяемости фольклорных сюжетов в других жанрах и в другие исторические эпохи. Оно, несомненно, внесет еще много нового в понимание конкретных процессов возникновения сходных явлений в различных жанрах, в близких и далеких друг от друга в географическом, этническом и культурном отношении национальных традициях.

Весьма многообещающими кажутся нам в этом смысле такие жанры, как предания и легенды. В послевоенные годы изучение их в международной фольклористике заметно продвинулось. Вместе с тем дискуссии, в значительной мере связанные с проблемой составления интернациональных и региональных каталогов сюжетов этих жанров, показали, что до сих пор еще не выяснено общее соотношение интернационального и этнического в сюжетном репертуаре преданий и легенд.

В процессе подготовки норвежского, голландского, фин-

¹² См.: История, фольклор, искусство славянских народов..., с. 410.

ского, чешского, немецкого и других каталогов выявилось значительное количество сюжетов, в целом в несколько раз превосходящее количество до сих пор зарегистрированных сюжетов сказок.¹³

При этом выделилось известное количество устойчивых сюжетных типов и вместе с тем обнаружилось очень много подвижных, как будто не отстоявшихся сюжетов, летучих мотивов, произвольно связанных эпизодов и т. д. Некоторые исследователи, используя приемы, выработанные при изучении сказки, стремятся выделить такую группу преданий и легенд, сюжеты которых не только устойчивы, но имеют и интернациональный характер, т. е. повторяются в репертуаре по крайней мере нескольких народов (*migratory legends*, *Wandersagen* и т. п.); другие считают, что разграничение можно осуществить, пользуясь терминами, предложенными К. Сидовом еще в 1934 г. (*Memorat, Fabulat, Fiktion* и др.),¹⁴ и предлагают учитывать сюжеты только «фабулатов» (многоэпизодных и устойчивых преданий и легенд); третьи полагают, что региональные каталоги должны охватить максимальное количество устойчивых и неустойчивых сюжетов, зарегистрированных в каждой национальной устной традиции, и только сопоставление большого числа региональных каталогов сможет выявить интернациональный сюжетный фонд преданий и легенд. Одним словом, дискуссия показала, что нет достаточных оснований для того, чтобы считать предания и легенды с сюжетами, распространенными у ряда народов, особой жанровой разновидностью, которая с большей или меньшей четкостью выделялась бы из остальных преданий и легенд.

¹³ *Christiansen R. T.* The migratory legendes : A proposed list of types with systematic catalogue of the Norwegian variants. Helsinki, 1958. (FFC; Vol. 71, N 175). Здесь составитель, пользуясь нумерацией по системе Ларне—Томпсона, отводит преданиям и легендам № 3000—8025, в то время как сказкам в этой же системе отводились № 1—3000. При этом Р. Христиансен, тщательно обследовав сюжеты норвежских «суеверных бывальщин», мало внимания уделил историческим, космогоническим, этногоническим, зоогоническим, топонимическим и другим преданиям и легендам (№ 7050—8025). Так, например, сюжеты легенд, о которых идет речь в дальнейшем, у него не учтены, хотя и были известны еще в XIX в. (предания об Олафе Трюгвассоне и др.).

¹⁴ *Sydow C. W.* von. Kategorien der Prosa Volksdichtung. — In: *Volkskundlichen Gaben, John Meier zum siebzigsten Geburtstag dargestellt*. Berlin; Leipzig, 1934, S. 261—268.

Мы уже высказывали наши соображения, связанные с возможной систематизацией жанров устной народной прозы.¹⁵ Для рассматриваемой нами проблемы важно отметить следующее. В преданиях и легендах любого народа обнаруживается известное количество международных сюжетов. Это на первый взгляд противоречит тому, что большинство из них очень четко локализовано, т. е. связано в традиции не только с именами или событиями, но и с определенными географическими районами, местами, пунктами. Более того, известно довольно много случаев, когда в пределах устного репертуара одного народа сходные сюжеты имеют значительное число параллельных локализаций. Если учесть при этом, что предания и легенды обычно не воспринимаются исполнителями как произведения художественные, а служат практической цели передачи исторических, политических, космогонических, религиозных, бытовых или иных сведений или новостей и, следовательно, должны существовать определенные психологические препятствия для произвольного изменения хронологического, персонального или локального прикрепления сюжетов, то вопрос о причинах их повторяемости (миграция или самозарождение?) встанет особенно остро.

Нам приходилось уже касаться этих вопросов при изучении некоторых русских преданий и легенд. Так, в статье «Былина „Рахта Рагнозерский“ и предания о Рахкое из Рагнозера» был рассмотрен своеобразный и очень явный случай передачи топонимического предания от саамов к карелам (вепсам) и затем к русским в процессе передвижения и ассимиляции населения. Историческая судьба предания явилась, таким образом, своеобразным отражением этнических процессов, происходивших в IX—XIV вв. в Прионежье и Приладожье. При этом выяснилось, что речь может идти не только о передаче сюжета, но и о передаче текста предания в его характернейших моментах. Это дало возможность одновременно с исследованием издать небольшой сборник, составленный из записей предания на трех языках — саамском, карельском и русском.¹⁶

¹⁵ Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы: Докл. на VII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук. М., 1964.

¹⁶ Чистов К. В. 1) Былина «Рахта Рагнозерский» и предания о Рахкое из Рагнозера. — В кн.: Славянская филология: Тр. IV Междунар. съезда славистов. М., 1958, т. 3, с. 358—388; 2) Ма-

Два основных сюжета, связанные с Рахтой — Рахкоем («Рахкой и неверная жена» и «Единоборство Рахкоя»), и тем более составляющие их мотивы имеют немало параллелей в фольклоре самых различных народов.¹⁷ Однако прибегать к их анализу не было причины — факты очень ясно свидетельствовали о том, что перед нами три звена непосредственной передачи сюжета от одного народа к другому и, наконец, к третьему.

Вместе с тем мигрировало или ассимилировалось не столько само предание (оно тоже получило несколько параллельных приурочений), сколько его исполнители, точнее, связанные с ним этнические группы.

Разумеется, мы не имели в виду отвергать и целесообразность изучения этого предания в сравнительном плане. Однако невозможно доказать, что предание «Рахкой и неверная жена» и, например, известная притча «Самсон и Далила» являются звеньями одной миграционной цепи. Подобный сюжет мог возникать совершенно самостоятельно у ряда народов, но это не исключает частных случаев его усвоения, передачи, миграции и т. д. Эти частные случаи, особенно когда их удастся установить более или менее точно, представляют значительный теоретический интерес.

При изучении русской народной легенды о Беловодье мы столкнулись с принципиально новым случаем. Легенда распространялась по территории России (север Европейской части, Сибирь) в основном устным путем, но известную роль сыграли и так называемые «Путешественники» — памятники низовой крестьянской письменности. В своем развитии легенда, вероятно, испытала известное влияние местных преданий аборигенных народов Сибири, хотя ни с одним из них она не совпадает сюжетно. Вместе с тем мы констатировали параллельное и самостоятельное возникновение сходных сюжетов в тот же период (XVIII—первая половина XIX в.) в других районах расселения русских (предание казаков-некрасовцев о городе

териалы к изучению былины и предания о Рахкое из Рагнозера. — В кн.: Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1959, с. 122—166 (Тр. Карельск. фил. АН СССР; Вып. 20). В подготовке текстов на саамском языке участвовала В. В. Сенкевич-Гудкова, на карельском — В. И. Кийранен и Р. Э. Виртанен.

¹⁷ См.: Чистов К. В. Былина «Рахта Рагнозерской» и предания о Рахкое из Рагнозера, с. 366, 376, 380 и др.

Игната, предание о реке Дарье и др.).¹⁸ Таким образом, культурное общение народов в этом случае не привело к передаче сюжетов, в то же время сходные сюжеты возникали одновременно в сходных общественных условиях, причем не у разных народов, а в одной и той же этнической среде.

Рассмотрим теперь эту проблему на примере группы легенд, которую мы условно назвали легендами об «избавителях».¹⁹

Легенды об «избавителях» до недавнего времени были мало изучены русской фольклористикой. Вместе с тем еще в прошлом веке был опубликован этюд, посвященный литературной истории сходных легенд в западноевропейской устной и письменной традиции. Он явился частью известного исследования А. Н. Веселовского «Опыты по истории развития христианской легенды».²⁰

Филологи-германисты, приверженцы мифологической школы (бр. Гримм, Зимрок, Гольцман, Пио и др.), изучавшие эти легенды до А. Н. Веселовского, предприняли попытку истолковать их как отголосок праарийского солнечного мифа либо связать с германским язычеством. Предание об императоре, который скрывается в горе и должен вернуться и освободить народ, толкуется ими то как реминисценция мифа об Одине, то как отзвук мифа о Бальдре; дерево, расцветающее перед появлением императора, оказывается мировым мифологическим деревом Игдрасиль; в описании битвы, которой, согласно легенде, будет сопровождаться появление избавителя, слышатся будто бы отклики эсхатологии Эдды. А. Н. Веселовский почему-то не упоминает А. Н. Афанасьева, который за восемь лет до него во втором томе «Поэтических возрений славян на природу» предложил близкое к этому толкование целой группы подобных преданий как откликов

¹⁸ См.: Чистов К. В. 1) Легенда о Беловодье. — В кн.: Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1962, с. 116—181. (Тр. Карельского фил. АН СССР; Вып. 35); 2) Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов. М., 1963, с. 237—313.

¹⁹ Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 24—236.

²⁰ Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды. — ЖМНП, 1875, т. 4, с. 283—331; т. 5, с. 48—130

«старинного мифа о погружении в сон творческих сил природы». ²¹

А. Н. Веселовский отвергает непосредственную связь легенды с праарийским солярным, метеорологическим или даже древнегерманским мифом. Исследование сюжета он начинает с совершенно неожиданного факта — газетной заметки из «Санкт-Петербургских ведомостей», сообщившей о процессе в Ульме (1874 г.) над неким Янсером и его учениками, утверждавшими, что современный им германский император Вильгельм I — антихрист, а Германия — царство тьмы. Немецкий народ, а вместе с ним все человечество спасет Наполеон III. Он не умер. Известие о его смерти распространяется им самим, чтобы застать антихриста врасплох. Он должен явиться через две недели. ²²

В учении Янсера А. Н. Веселовский видит отзвук старой немецкой легенды о «возвращающемся императоре» (Фридрихе, Карле и др.). Ей он и посвящает свое дальнейшее исследование. Он приводит значительное число параллелей, заимствованных из самых различных источников, которые должны показать длительность бытования легенды, широкую распространенность ее далеко за пределами германского мира и тем самым низвести ее с облачных высот праарийского или древнегерманского мифа на землю. Это ему бесспорно удается.

Этюд А. Н. Веселовского во многом близок к статьям немецких фольклористов Рицеля и Фойгта, опубликованным в 70-е годы XIX в. ²³ Он отличается от них не столько выводами, сколько несравненно более широким кругом привлекаемых параллелей, особенно византийских, болгарских и русских.

В немецких легендах о возвращающемся императоре в отличие от упоминавшегося выше учения Янсера нет ясно выраженных эсхатологических мотивов. «Избави-

²¹ *Афанасьев А. П.* Поэтические воззрения славян на природу. Спб., 1868, т. 2, с. 440—457.

²² Санкт-Петерб. ведомости, 1874, 27 октября («Новости из Германии»).

²³ *Rietzel R.* Der Kreuzzug Kais. Friedrich I: Forschungen zur Deutschen Geschichte. Göttingen, 1870, Bd X, S. 1—149; *Foigt J.* Die deutsche Kaisersage. — Hist. Zeitschrift, München, 1871, vol. XXVI, S. 131—187. Об этих статьях А. Н. Веселовский пишет: «Мне было очень приятно встретиться с ними в результатах, к которым я был приведен изучением другого рода памятников» (Опыты..., с. 284).

тель» должен возвратиться для того, чтобы освободить народ от социального или национального гнета. Тем не менее легенды о них представляются А. Н. Веселовскому прежде всего поздними звеньями именно в цепи развития эсхатологических сказаний и пророчеств, уходящих своими корнями в раннехристианскую среду. Противопоставляя вольным толкованиям сторонников «мифологической школы» конкретные факты истории средневековой письменности, А. Н. Веселовский вместе с тем преувеличивает их значение. Расчленив сюжет легенды на три самостоятельных мотива — «последний император», «скрывающийся император» и «возвращающийся император», он придает чрезмерное значение тому, что в христианской письменности мессианские и эсхатологические мотивы иной раз сопутствуют друг другу. Выдвигая на первый план мотив возвращения, он в ходе анализа отвлекается от причин и цели возвращения и от смысла самой фигуры возвращающегося. «Избавитель» и антихрист постоянно подменяют у него друг друга. Он ссылается при этом то на смутность пророчеств («Сибиллина книга»), то на христианский эсхатологический миф, согласно которому «избавитель» приходит после антихриста перед самым концом мира, то на совпадение или переключку отдельных деталей. Он убежден в том, что древние варианты легенды должны быть обязательно сложнее по своему составу, и, отыскивая сходные мотивы на более поздних этапах, считает, что остальные мотивы по каким-то причинам утрачены в процессе бытования легенды. Поэтому прямыми предшественниками немецких легенд о «возвращающемся императоре» оказываются древнехристианские пророчества IV в., «Откровение» Мефодия Патарского, житие Андрея Юродивого, пророчество Льва Мудрого, «Видения» Даниила, средневековая рукопись «De vita antichristi» и другие памятники письменности, в которых содержатся какие-либо эсхатологические и мессианские мотивы. На наш взгляд, все это свидетельствует только об устойчивости этих мотивов в раннехристианской и средневековой письменной традиции, о том, что они, как и легенды об «избавителях», могли использоваться авторами и переписчиками этих рукописей. Концепция литературной истории легенды, которую предложил А. Н. Веселовский, могла бы быть принята только в том случае, если бы была доказана безусловная и постоянная связь легенд о «возвращающемся императоре» — «избавителе» с христианской эсха-

тологией. А. Н. Веселовский видит, что связи такой нет, но считает это свидетельством того, что легенда в процессе своего развития «теряет свой эсхатологический характер».²⁴ А. Н. Веселовский упоминает о том, что один из популярных «возвращающихся императоров» — Фридрих — иногда воспринимался не как Фридрих Барбаросса, а как Фридрих II, который ходил в Палестину и поэтому мог быть истолкован как религиозный мессия. Однако здесь же приводятся сведения о борьбе Фридриха II с папой и о папской булле 1239 г., отлучившей его от церкви и послужившей толчком для трактовки его как антихриста.

«Возвращающиеся императоры» византийской традиции, как правило, удаляются куда-то на Восток и приходят с Востока; немецкие «избавители» остаются на родине и скрываются в скалах, пещерах, старых замках и т. д. Это обстоятельство А. Н. Веселовский объясняет тем, что Европа с течением времени теряет средневековый интерес к Востоку, и характеризует его как «чисто внешнее смещение», подобно тому как смешиваются и чередуются имена Фридриха Барбароссы, Фридриха II, Карла Великого и т. д.²⁵

А. Н. Веселовский со свойственной ему необыкновенной эрудицией приводит большое число параллелей к немецкой легенде о «возвращающемся императоре». Он перечисляет персидские, перуанские, сербские, кельтские, датские, португальские, испанские, норвежские, чешские и другие легенды.²⁶ Широкая распространенность легенды свидетельствует, по его мнению, о том, что в основе лежит сильная письменная традиция.

Какой бы путь исследования ни избирал А. Н. Веселовский, он всегда оставался великолепным историком общественной мысли, чутким к политическим движениям эпохи, к которой он обращался. Совершенно так же и в нашем случае. Преувеличение значения эсхатологической традиции и стремление доказать, что христианская эсхатологическая легенда имела непрерывную литературную историю с IV по XIX в., повлиявшую на формирование устных легенд, не заслонили, однако, для Веселовского общественного и политического значения легенд о «воз-

²⁴ *Веселовский А. Н. Опыты...*, т. 5, с. 91.

²⁵ Там же, с. 119.

²⁶ Там же, т. 4, с. 284—285 и др.

вращающемся императоре». Уже на первых страницах исследования он пишет: «Поверье это не специально немецкое, хотя в Германии оно всего более обнародовано, став не только народно-поэтическим, но народно-политическим». ²⁷ Вместе с тем популярность легенды он объясняет не социальными интересами ее носителей и не обстоятельствами конкретных этапов общественной борьбы, а прежде всего некоторыми общими свойствами человеческой психики. «Общий психический мотив этого поверья тот, — пишет он, — что ничто великое, знаменательное, однажды проявившееся в жизни не исчезнет бесследно, но только на время скрывает свои силы, чтобы снова проявить их в минуты крайне безвыходной опасности. Тогда великие, роковые люди выступают в роли освободителей, спасителей национальности или религии, смотря по тому, какие интересы временно преобладают в среде, в которой приурочилась легенда». ²⁸

Оспаривая утверждение Фойгта о связи легенды о Фридрихе с эсхатологическим учением михимитов, А. Н. Веселовский утверждает, что именно легендарный образ Фридриха-«избавителя», а не Фридриха-антихриста как нельзя более соответствовал «ожиданиям гиббелинской партии». ²⁹ «Именно такой избавитель и был им нужен; неудивительно, что память о нем поднималась с новою силой при всяком общественном неустройстве, что являются самозванцы, выдающие себя за умершего императора, и не только служат целям партии, но и вне нее находят веру». ³⁰ Он перечисляет при этом известных ему самозванцев — четыре случая XIII—XVI вв. в разных частях Германии — и обзревает литературные отражения легенды (хроники XIV в., стихи мейстерзингеров и др.). И все же в конце статьи он снова напоминает: «Христианско-апокрифический источник немецких императорских преданий, на который я старался указать, вовсе не умаляет для нас их народного значения. Занимающиеся изучением народных литератур хорошо знают, что в этой области оригинальное проявление народности состоит не столько в изобретении новых сюжетов, сколько в претворении стародавних. Этих сюжетов немного; мы все ору-

²⁷ Там же, с. 284.

²⁸ Там же, с. 284—285.

²⁹ Там же, т. 5, с. 91.

³⁰ Там же.

дуют одним и тем же скудным поэтическим наследием. Сила народности определяется способностью ассимилировать эти немногие данные». ³¹

Итак, перед нами совершенно определенная концепция, правда, усложненная рядом разумных оговорок. Повторяемость сюжетов легенд о «возвращающемся императоре» объясняется воздействием христианской письменной традиции, а отдельные варианты ее предстают как звенья единой литературной истории легенды. Длительность этой истории объясняется общим свойством человеческой психики — верой в то, что ничто великое не должно пропасть бесследно.

Изучение материалов, продемонстрированных А. Н. Веселовским, и дополнительных фактов, касающихся русских легенд об «избавителях», находящихся в нашем распоряжении, не позволяет согласиться с этой концепцией.

Мы уже выражали сомнение в правильности исходного предположения о связи немецкой легенды о «возвращающемся императоре» с византийской эсхатологической легендой, которое формулировалось на том основании, что в христианской традиции эсхатологические легенды часто переплетаются с мессианскими. Отдельные случаи включения эсхатологических мотивов в поздние легенды о «возвращающемся императоре» (например, в учении сектанта Янсера) тоже еще ничего не доказывают. Нам известны подобные же варианты легенд об «избавителях», создававшиеся русскими старообрядцами и сектантами. Так, например, скопцы ожидали, что от антихриста их избавит скрывающийся Петр III, признали последнего в своем наставнике Селиванове и т. д. ³² Однако это еще не означает того, что легенда об «избавителе» — Петре III, которой воспользовались Е. И. Пугачев и другие самозванцы его времени, первоначально была эсхатологической, а потом по каким-то причинам изменила свое существо. История пугачевского движения, в том числе и история его взаимоотношений со старообрядчеством, изучена довольно де-

³¹ Там же, с. 129—130. Ср.: «Но я не касаюсь здесь общих вопросов мифологической психологии и успокаиваюсь на том результате, что непосредственным источником ныне живущих сказаний о покоящемся императоре были христианские агнографические легенды» (там же, с. 128—129).

³² *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Спб., 1868, т. I, с. 667; 1873, т. IV, с. 479—491.

тально, однако она не дает нам никаких материалов для подобного заключения.

В настоящее время количество приведенных А. Н. Веселовским параллелей может быть значительно увеличено. Так, исследователи упоминали, например, словенское предание о короле Матиаше, грузинское — о царице Тамаре, болгарские и македонские — о Крале Марко, венгерские — о Ференце Ракоци и Ш. Петефи, немецкие — о Роберте Блюме и К. Штертебекере и т. д. А. Н. Афанасьев перечислял еще и другие сходные легенды, в том числе о Степане Разине. Другими исследователями назывались Суворов, даже адмирал Макаров, украинские легенды о Кармелюке и Т. Шевченко и т. д. Дело, разумеется, не в умножении числа параллелей, хотя и оно возбуждает некоторые принципиальные вопросы.

А. Н. Веселовский писал о роли «Откровения» Мефодия Патарского в истории легенды, указывал на западноевропейские реминисценции из «Откровения», русские переводы его и т. д. Однако какова связь «Откровения» с болгарскими же преданиями о Крале Марко и тем более преданиями о Христо Ботеве?³³ Сомневаемся в том, что ее можно было бы установить. Впрочем, столь же трудно исторически и психологически объяснить переход от Крала Марко к Христо Ботеву. Вряд ли удалось бы применить тот прием, которым воспользовался А. Н. Веселовский при объяснении замены византийского императора Константина императором Фридрихом, а потом Карлом. Ему посчастливилось найти в рукописи, условно называемой Adso, место, в котором вместо имени Константин написано «император „cujiis nomen erit C“, что могло быть прочитано и как Caesar, и как Carl».

Если даже принять основной тезис А. Н. Веселовского о связи немецких легенд с византийским эсхатологическим сказанием, то и это еще не обязывает нас распространить его и на чешскую легенду о Вячеславе, норвежскую легенду об Олафе Трюгвассоне, датскую — о Гольгере, сербскую — о Крале Марко, португальскую — о Себастиане и др. Мы не располагаем посредствующими звеньями, соединяющими традиции всех этих народов

³³ См. современный обзор южнославянских преданий о Марко и литературу о них: *Романска Цв. Преданията за Крали Марко във фолклора на южните славяни: Обща характеристика.* — В кн.: *Славистични студии.* София, 1963, с. 379—391.

ю средневековыми рукописными памятниками, привлеченными А. Н. Веселовским. Особую настороженность вызывают при этом легенды, зарегистрированные у народов, которые находились вне районов прямого воздействия христианской рукописной традиции. Веселовский сам называет легенды перуанские, персидские, мавританские. Мы можем к этим свидетельствам присоединить еще многочисленные арабские легенды о «скрытом имаме»³⁴ и упомянутые В. М. Жирмунским киргизские сказания о Семетее, сыне Манаса, и других героях, которые тоже якобы не умерли, а живут где-то в далекой Индии на острове Арал или в горной пещере Кара Чунгур,³⁵ и др.

В. М. Жирмунский не подвергал специальному анализу занимающий нас этюд А. Н. Веселовского. Он коснулся его попутно в связи с болгарскими и македонскими преданиями о Марко. Однако он и здесь говорит о типологически сходных явлениях, которые возникли у разных народов, в разных географических и культурных районах. Параллели, которые приводит В. М. Жирмунский, подобраны для комментирования предания о Марко, который скрывается в горной пещере или на острове и должен вернуться для освобождения своего народа от турок. В связи с этим В. М. Жирмунский приходит к заключению: «Подобного рода мессианистические легенды сложились в разное время у народов, находившихся под чужеземным владычеством».³⁶ Рассматривая, однако, эти легенды в более широком аспекте, нельзя не прийти к дополнительным выводам: они могли возникать в равной мере по причинам и социального, и национального, и религиозного характера. Они появлялись, так же как и специальные религиозно-мессианские легенды, в периоды общественных кризисов и порождались народным отчаянием и народными надеждами. Мы вынуждены все же ограничиться столь общей формулировкой, потому что циклы подобных преданий, принадлежащих отдельным народам, требуют тщательного и детального изучения в свете политической и социальной истории этих народов. Очень важно

³⁴ *Массэ А.* Ислам: Очерки истории / Пер. с фр. М., 1962, с. 141—148 и др.

³⁵ *Жирмунский В. М.* Народный героический эпос... с. 105—106; ср. на с. 134 и 397 об ойротском сказании о Шюню и связанных с ним самозванцах.

³⁶ Там же, с. 105.

было бы выяснить, в какое время и в связи с какими общественными движениями появлялись интересующие нас легенды, каких лиц они выдвигали в качестве «избавителей», каковы закономерности смены этих лиц и, наконец, какова связь между отдельными преданиями об отдельных «избавителях».

А. Н. Веселовский, против своего обыкновения, прошел мимо русского материала, даже того, который упоминался А. Н. Афанасьевым. Он говорит только о русских переводах «Откровения» Мефодия и некоторых откликах его в русской письменности. Единственная русская или, точнее, древнерусская, а позднее украинская легенда, которую он упоминает, это так называемая легенда о Михайлике и Золотых воротах. Он вспоминает о ней в связи с тем, что в византийской традиции император Константин иногда заменяется царем Михаилом. Легенда о Михайлике для него — дальнейший этап литературной истории византийской легенды в ее восточнославянском варианте. Доказательство этого А. Н. Веселовский видит в русских письменных реминисценциях «Откровения», в которых турки заменяются татарами. В татарское время действует и Михайлик. Эта мысль была позже еще раз повторена А. Н. Веселовским в книге «Южнорусские былины», в связи с анализом былины о Михаиле Даниловиче в ее отношении к преданию о Михайлике.³⁷ Мы не будем подробно касаться этого предания. Оно было заново проанализировано во всех известных ныне вариантах в книге М. М. Плисецкого «Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса».³⁸ В этих легендах Михайлик, обиженный киевлянами, подхватив копьём Золотые ворота, действительно удаляется в Царьград, «на Низ» и т. д. Он должен, по некоторым вариантам, когда-нибудь вернуться, но цель его возвращения в таких случаях — не освобождение народа от социального, национального или религиозного угнетения, а возвращение Киеву Золотых ворот.³⁹

Какое бы символическое значение мы ни приписывали возвращению Золотых ворот в Киев, совершенно ясно, что в этом случае мы имеем дело не с легендой об «из-

³⁷ *Веселовский А. Н. Южнорусские былины.* Спб., 1881, ч. I—II, с. 3—60.

³⁸ *Плисецкий М. М. Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса.* М., 1963, с. 84—138.

³⁹ Там же, с. 90—99.

бавителе» и вообще не с легендой социально-утопического характера в прямом смысле этого слова. А. Н. Веселовский связал это предание с интересующей нас группой легенд по чисто внешним признакам (Михаил — Михайлик, отъезд и возвращение).

Восточнославянская линия литературной истории византийской легенды обрывается у А. Н. Веселовского на Михайлике; позже более или менее смутные отклики ее имеются в устных вариантах и рукописных записях былин о Михаиле Даниловиче и в некоторых других былинах («Илья и Калин-царь», «Илья и Идолице», «Василий Игнатьев»). Впрочем, об этих откликах в «Опытах по истории развития христианской легенды» еще не говорится ничего. Между тем в фольклоре можно обнаружить большое число специальных легенд об «избавителях», сюжеты которых значительно ближе к легендам о «возвращающемся императоре», чем предание о Михайлике и Золотых воротах.

Легенды этой группы принадлежат по своему типу к социально-утопическим. В отличие от других разновидностей социально-утопических легенд социальный идеал воплощается в них не в давным-давно существовавшем «золотом веке» и не в «далекой земле», которая рисуется как некая фантастическая страна, лежащая далеко за пределами феодального мира. В легендах об «избавителях» социальный идеал мыслится еще не воплощенным в действительность, однако сила, которой предназначено реализовать это воплощение, уже существует — это до времени скрывающийся «избавитель».

Ограничимся рассмотрением русских легенд, имеющих ясно выраженный социально-политический характер, оставляя в стороне легенды религиозно-мессианского характера и легенды о так называемых «благородных разбойниках».⁴⁰

Как говорилось в книге «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.», известные нам легенды об «избавителях» весьма сходны между собой. В основе их лежит устойчивая сюжетная схема, и варьирова-

⁴⁰ О легендах религиозно-мессианского характера см. фундаментальные исследования: *Клибанов А. И.* 1) Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977; 2) Народная социальная утопия в России: XIX век. М., 1978.

ние происходит главным образом за счет выключения или включения отдельных мотивов. Царь или претендент на престол хочет освободить крестьян или внести какое-то существенное улучшение в их жизнь. Крепостники решают убить его или свергнуть с престола и заточить в тюрьму. Верный ему солдат (слуга, адъютант) подменяет его, гибнет сам и спасает «избавителя». «Избавитель» вынужден скрываться; он ходит по русской земле, нищий и непризнанный, замечает все обиды народа и запоминает всех обидчиков и притеснителей. Он придет, когда чаша терпения переполнится, этот срок уже назначен. Тогда он объявится и его узнают по царским отметинам на теле либо по какому-то знаку царской власти, который ему удалось сохранить. Он поведет народ на Москву и воссядет на отчем престоле. После этого все будет по-другому. Крестьяне будут освобождены. Помещики, чиновники и другие обидчики будут наказаны.

В сохранившихся записях или документах подобные легенды встречаются то в более или менее полном, развитом или законченном виде, то в виде отдельных мотивов, вестей, слухов, которые при сопоставлении дают представление о легенде в целом. Итак, русские легенды об «избавителях» имеют в своей основе ту же сюжетную схему, что и немецкие и другие легенды о «возвращающемся императоре». Чем же объяснить это сходство?

Мы уже говорили о том, что наличие подобных легенд за пределами воздействия христианской письменности и при условиях, не благоприятствовавших прямому обмену сюжетами, свидетельствует о возможности самостоятельного и параллельного возникновения сюжета у различных народов. Имеем ли мы право распространять этот вывод на русские легенды? Если, несмотря на высказанные сомнения, все же допускать, что в литературной истории легенд в Западной Европе «Откровение» Мефодия Патарского и некоторые другие памятники письменности могли сыграть какую-то роль, то это еще в большей степени может относиться к древней Руси, где известны были их переводы или болгарские списки. Однако нам не кажется вероятным, чтобы легенды попали на Русь через болгарское посредство.

Легенды об «избавителях» не получили активного развития на болгарской почве, хотя именно здесь, казалось бы, имелись все условия — рукописная традиция, иноземное владычество и стремление народа к освобождению

от него и т. д. В Македонии и Болгарии по каким-то причинам, которые пока остаются неустановленными, возникла легенда, связанная не с героями борьбы с Византией (Асен, Петр, Иван Асен II и др.), не с последними болгарскими царями (Иван Срацимир, Иванко Добруджский) или удивительной фигурой царя-пастуха Ивайло, который был убит в 1280 г. татарами в орде, а с Марко — сыном Краля Вукашина, который погиб как союзник турок. Мы не будем здесь касаться причин идеализации Марко, они разъяснены исследователями южнославянского эпоса.⁴¹ Несомненно, что между реальной гибелью Марко в 1395 г. на Ровине и временем возникновения предания о Марко-избавителе, скрывающемся в горах или на острове, лежала длительная полоса формирования, распространения и циклизации эпических песен и преданий о его подвигах и приключениях.

Легенда о Марко-избавителе необъяснима из письменной традиции. Она возникла в условиях популярности этого героя в связи со стремлением объяснить его уход или утвердить его бессмертие. Подобные легендарные объяснения, завершающие биографию эпического героя или целого поколения богатырей, известны у многих народов, имевших развитую эпическую традицию.

Вторая болгарская легенда о возвращающемся «избавителе» — Христо Ботева была создана на заключительном этапе борьбы болгарского народа с турецким владычеством, на пять-шесть веков позже первой.⁴² Разный характер героев, различные географические районы бытования этих легенд — все говорит о том, что вторая из них не возникла из первой путем трансформации, и их весьма затруднительно объединить общей целью литературной истории сюжета, корни которого якобы уходят в раннехристианские пророчества. Одним словом, у нас нет оснований считать, что на Русь легенда могла прийти через Болгарию.

В нашем распоряжении нет и никаких промежуточных звеньев, которые прямо соединяли бы и русские переводы

⁴¹ См.: *Голенищев-Кутузов И. Н.* Эпос сербского народа. — В кн.: Эпос сербского народа. М., 1963, с. 247—249.

⁴² Сведения об этой легенде любезно сообщила мне профессор Софийского университета покойная Цв. Романска. См.: *Арнаутов М.* Сказание за възобновата на българското царство. — В кн.: Очерки по българския фолклор. София, 1934, с. 462—463.

«Откровения» Мефодия или другие письменные памятники, называвшиеся А. Н. Веселовским, с легендами об «избавителях» XVII—XIX вв. Допустить же, что существовали какие-то легенды, которые были впоследствии забыты, слишком искусственно. Почему же в таком случае именно с первых десятилетий XVII в. и до середины XIX в. сведения о них почти непрерывны? Таким образом, русские легенды еще труднее, чем западноевропейские, укладываются в концепцию А. Н. Веселовского.

Для того чтобы уверенно говорить о самостоятельном возникновении сюжетов русских легенд об «избавителях», мы должны были бы исключить также возможность влияния немецких, датских, чешских легенд или легенд других европейских или азиатских народов на русские. Таковой вариант объяснения до сих пор никем не выдвигался. Заметим только, что, видимо, существуют непреодолимые хронологические препятствия (у каждого из названных народов был свой период наибольшей популярности легенд), и заметных совпадений нам до сих пор установить не удалось. Впрочем, окончательному решению этого вопроса препятствует недостаточная изученность легенд отдельных народов.

Наиболее убедительные доводы в пользу самостоятельности сюжетов русских легенд, на наш взгляд, может дать сопоставление легенд с историческими фактами, на почве которых они возникли, и анализ общественно-политической функции самих легенд.

Сведения о бытовании русских легенд об «избавителях» охватывают время с начала XVII и до середины XIX в. В этих легендах, согласно выявленным до сих пор материалам, фигурируют царевич Дмитрий, царевич Петр — сын Федора Иоанновича, Алексей Алексеевич, Иван Алексеевич, Алексей Петрович, Петр Петрович, Иоанн Антонович, Петр III, Павел I, Константин Павлович, Константин Константинович. Кроме того, известно несколько женщин-«избавительниц».

Возникает вопрос: перед нами одна легенда, которая бытовала почти 250 лет, меняя или обновляя героев, или серия не связанных друг с другом и самостоятельно возникших сходных легенд?

В фольклоре других народов известны случаи и одновременного, и разновременного бытования легенд с разными именами «избавителей». Так, в Германии зафиксированы легенды о Карле Великом, Фридрихе Барбароссе,

Фридрихе II, Клаусе Штертебекере, Андреасе Хофере, Роберте Блюме. Их бытование охватывает период с XIII по XIX в. Легенда о «скрытом имаме» была распространена в магометанских странах Ближнего Востока с VIII—IX по XX в. Здесь она была связана с различными национальными, социальными и религиозными движениями. Шииты и вышедшие из шиизма зейдиты, измаилиты, карматы и другие возвели эту легенду в религиозную догму. В качестве «скрытого имама» фигурировал Али или его потомки — двенадцатый, седьмой или пятый имам.

Дальнейшее историко-сравнительное изучение легенд об «избавителях» должно выяснить закономерности большей или меньшей активности возникновения подобных легенд в разных странах, причины долговременности или краткости их бытования, исторические закономерности их хронологии и взаимосвязи. Однако нам уже сейчас хотелось бы обратить внимание на характерное сочетание трех признаков.

В России, Германии и странах Ближнего Востока легенды бытовали особенно активно и продолжительно. Здесь имена героев-«избавителей» менялись и сопровождались специфическим самозванчеством, которое получало большую или меньшую поддержку населения.

В России мы встречаемся с особенным обилием легенд, имен «избавителей» и самозванцев, использовавших легенды. Дважды в истории России самозванцы потрясли государство и были связаны со значительными политическими и социальными движениями (Григорий Отрепьев и Емельян Пугачев).

Мы не имеем в виду повторять исторический и социально-политический анализ легенд об «избавителях», который был предложен нами в книге «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.»⁴³ Нам важно лишь подчеркнуть, что их появление и бытование связаны со специфическими особенностями русской истории, и прежде всего с затянутостью и напряженностью кризиса феодальной системы, своеобразной ролью государства, политической и династической борьбой вокруг царского престола, а также с популярными в среде русского крестьянства иллюзиями о надклассовом характере

⁴³ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967, с. 24—236.

царской власти, надеждой на возможность ликвидации феодализма властью царя и даже утверждения «мужицкого царя».

Характерная черта всех русских легенд об «избавителях» — героями их становились цари, свергнутые с престола и при этом погибшие или отстраненные (погубленные, заточенные в тюрьмы), или претенденты на царский трон. Среди них были люди разных политических устремлений, а часто и просто бесцветные и никак себя не проявившие. По крайней мере ни один из них не обнаружил действительного стремления бороться за народные интересы, освободить крестьян от феодальной зависимости, снять с них подати и поборы и т. д. Они были по различным причинам отстранены от власти придворными кругами или умерли в детстве (Петр II, царевич Петр — сын Федора Иоанновича и др.) и тем не менее были восприняты народом как потенциальные и несостоявшиеся «мужицкие цари».

Следовательно, дело не в том, что отстраненные от престола оставляли какой-нибудь особенный след в народной памяти и их деятельность послужила причиной их последующей идеализации и поэтизации, присвоения им гиперболизированных или фантастических качеств. Показательно, что образы «избавителей» в легендах совершенно не индивидуализированы, хотя бы в тех масштабах и пределах, в которых индивидуализированы в русском фольклоре Владимир, Иван Грозный, Петр I. Их индивидуальные качества, видимо, не занимали народное воображение. Народное сознание поражал сам факт очередного и непонятого отстранения от престола. Повторяющийся сюжет легенд именно этим и объясняется. Он возникал в связи с потребностью понять подобные факты и в еще большей мере — с потребностью объяснить их в желательном духе. Он порождался каждый раз заново энергией отчаяния и трагической надеждой крестьянства на избавление от нестерпимого гнета. Избавление должно откуда-то прийти — с этой верой крестьянин не мог расстаться. Образ «избавителя» был персонификацией этой веры, а не поэтическим отражением реальных исторических фигур. Совершенно так же и сюжет легенд был не результатом эстетической обработки фактов действительности, а способом их объяснения и дополнения.

В этом смысле сюжет легенд об «избавителях» был в большей степени идеологической, чем художественной

структурой, способом и элементом политического мышления крестьянства. Устойчивость крестьянского мировоззрения в условиях сложившегося к началу XVII в. и длившегося до середины XIX в. крепостного рабства и затянувшегося кризиса феодализма определяла устойчивость способа объяснения и дополнения действительности. Именно поэтому подобные сюжеты в хронологических границах этого периода (начало XVII—середина XIX в.) могли возникать любое количество раз на одной и той же этнической почве и возникали особенно активно в годы острых политических кризисов.

Специфическая природа сюжета легенд об «избавителях» связана с их своеобразной социально-бытовой функцией. А. Н. Веселовский гениально угадал ее, сказав, что в этом случае мы имеем дело не только с «народно-поэтическим, но и народно-политическим верованием».⁴⁴

Итак, никакой миграции возникшего однажды сюжета, по-видимому, не происходило. Возникала очередная легенда, связанная с именем очередного «избавителя». Судьба ее могла быть различной — она могла получить распространение или забыться вскоре после возникновения. Она породила самозванца или самозванцев, и ее бытование в свою очередь зависело от их политического успеха и неуспеха. В годы особенно напряженных общественных кризисов жизнь легенды об «избавителе» могла не прекратиться с гибелью подхватившего ее самозванца. Деятельность Г. Отрепьева и Е. Пугачева получила наибольший размах не только потому, что они были удачливее или талантливее, чем другие самозванцы. Потребность в «избавителе» в эти годы была особенно остра. Именно поэтому в России было несколько Лжедмитриев, множество Лжепетров III и одновременно с первыми и вторыми действовали еще самозванцы под другими именами.⁴⁵

Если кто-то был отстранен от престола, возникала легенда, но самозванец не объявлялся, легенда продолжала какое-то время существовать и без него. Так, в войсках И. И. Болотникова, потерявшего веру в Г. Отрепьева, «прибеглых» продолжали приводить к присяге «царю Дмитрию» — новому и неведомому, который должен бу-

⁴⁴ Веселовский А. Н. Опыты. . . , т. 4, с. 284.

⁴⁵ См.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. . . , с. 33—60, 136—185.

дет явиться, когда будет взята Москва. В «прелестных письмах» С. Т. Разина объявлялось, что на Москву идет царевич Алексей Алексеевич. В разинской флотилии были две баржи, на одной из которых, обитой красным бархатом, находился будто бы «царевич Алексей Алексеевич», на другой, обитой черным бархатом, якобы опальный патриарх Никон. При этом, правда, ни первый, ни второй не проявляли никакой активности.

Декабристы хорошо понимали, что отстранение Константина от престола будет понято народом как отстранение «правильного», «хорошего» царя. Их действия на Сенатской площади в Петербурге были неудачными, причины этого хорошо известны, но правильность их оценки народной психологии или, точнее, этого ее элемента, подтвердилась впоследствии популярностью легенд о Константине на протяжении почти пяти десятилетий. Петропавловский узник М. С. Бейдеман, выпустивший манифест от имени придуманного им Константина Константиновича, рассчитывал (и не без основания), что его вымысел может совпасть с народным.⁴⁶

Мы могли бы увеличить количество примеров, доказывающих, что в народном сознании XVII—XIX вв. постоянно жило представление о возможности прихода «избавителя». Но это, разумеется, была не легенда, а именно представление, элемент или свойство политического мировоззрения крестьянства в эпоху готовившегося и назревавшего кризиса феодализма, в эпоху крестьянских войн, царистских иллюзий и самозванчества. Очередной акт отстранения от престола создавал очередную легенду.

Итак, перед нами весьма своеобразный случай повторяемости легенд и преданий, связанный со специфической жанровой природой одной из их разновидностей — социально-утопических легенд об «избавителе».

Приведем еще один, на этот раз немецкий пример относительно позднего формирования подобных легенд. В статье «Песни о Роберте Блюме», а позже в комментариях к публикации вариантов этой песни в сборнике «Немецкие народные песни демократического характера» известный немецкий лингвист и фольклорист В. Штейниц, ссылаясь на тщательно собранные материалы о Ро-

⁴⁶ Щеголев П. Е. Алексеевский равелин: Книга о падении и величии человека. Л., 1929, с. 129 и др.

берте Блюме⁴⁷ (в частности, на статью А. Вирта⁴⁸), писал о значительной популярности этого героя немецкой революции 1848 г. и считал это обстоятельство причиной того, что после его гибели о нем, так же как о Барбароссе, Андреасе Хофере и др., возникла легенда, согласно которой он не был казнен, а скрывается и скоро возвратится. В 1963 г. на Международном съезде славистов, в докладе, который был прочитан в присутствии В. Штейница, а позже в книге о социально-утопических легендах, мы ссылались на эти строки. Обратимся к имеющимся материалам.⁴⁹

Обозрение европейских и азиатских легенд об «избавителе» приводит к выводу о наличии трех основных типов, о которых мы уже говорили, не выделяя их специально. Перечислим их: 1) легенды, в которых в качестве «избавителей» выступают короли, цари, принцы, наследники, незаконнорожденные царские (королевские и т. д.) дети, свергнутые с престола или не допущенные до него; 2) «избавители» религиозного характера (особенно популярные в сектантских кругах и движениях); 3) легенды о «благородных разбойниках», вождах крестьянских восстаний и войн (в Германии — уже упоминавшийся Клаус Штертебекер, в России — Степан Разин, в Карпатах — Яношик и др.).

В позднее время, как уже упоминалось, у разных европейских народов и явно без прямой связи друг с другом формируются легенды об известных политических деятелях, революционерах, вождях национально-освободительных и демократических движений. В этом ряду могут быть упомянуты немецкие легенды об Андреасе Хофере, венгерские — о Ференце Ракоци и Шандоре Петефи, болгарские — о Христо Ботеве, русские — о Чернышевском, украинские — о Т. Г. Шевченко и многие другие. Именно в подобных исторических рамках и масштабах только и возможно истолкование легенды о Роберте Блюме. Он так же, как все эти герои, вопреки официальной версии избегает гибели, скрывается где-то и

⁴⁷ *Steinitz W.* Das Lied von Robert Blum. — In: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, 1961, Bd 7, S. 9—40.

⁴⁸ *Wirth A.* Das Lied von Robert Blum. — *Jahrbuch für Volksliedforschung*, Berlin, 1928, Bd 1, S. 170—179.

⁴⁹ Подробнее см.: *Čistov K.* Bemerkungen zum Aufsatz von Wolfgang Steinitz «Das Lied von Robert Blum». — *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, 1965, Bd 2, H. 2, S. 260—264.

должен скоро вернуться. Это как будто похоже на схему легенд о Константине и других легенд, которые упоминал А. Н. Веселовский, включая сказания о скрывающихся немецких императорах. Однако никакой прямой литературной преемственностью они явно не связаны. Их появление в высшей степени трудно объяснить одной инерцией фольклорного бытования. Легенда о Роберте Блуме также отразила прежде всего глубокий общественный кризис, переживаемый Германией и Австрией в конце 40-х годов XIX в., который и был социальной почвой формирования своеобразной оптимистической легенды, где народный герой переживает символическое возвращение. Речь должна несомненно идти не о латентной фольклорной традиции и не о склонности к фантазированию (*Lust zu fabulieren*), которое понимается в абстрактно-психологическом смысле, а о стремлении, осмысляя действительность, дополнить ее ожидаемым, чаемым, надеждой.

Нельзя не пожелать, чтобы легенды, подобные тем, которые нас интересуют, были тщательно обследованы фольклористами европейских стран во всеоружии исторических и социально-психологических знаний и методов.⁵⁰ Вероятно, тогда можно было бы формулировать выводы, которые мы здесь предлагаем, с еще большей уверенностью в их исторической и социально-психологической корректности.

Сравнение легенд о царях-«избавителях», породивших своеобразное самозванчество XVII—XIX вв., со сходными сюжетами, известными в русском фольклоре или в фольклорной традиции других народов, заставляет предположить, что сюжет «герой скрывается для того, чтобы возвратиться и избавить народ от социального (национального, религиозного) гнета» может возникать различными путями.

Сходный сюжет широко известен уже на ранней стадии истории фольклора и связывается с идеализированным первопредком, «культурным героем» или богом, который, сотворив землю или часть ее, установив определенный общественный порядок, научив людей добывать огонь или владеть приемами охоты, рыбной ловли, ре-

⁵⁰ Библиографию и обзор литературы последних десятилетий см.: Röhrich L. Erlösung. — In: *Enzyklopädie des Märchens*. Berlin; New York, 1982. Bd 4, Lief. 1, S. 195—222.

меслами, уходит и должен потом вернуться (ср. мифы и мифологические былички австралийских, океанийских и мезоамериканских племен). Иногда герой странствует в «иных мирах» и затем воскресает, в других случаях его уход связан с появлением молодого героя, который должен его сменить. На этой стадии наш сюжет отражает примитивное представление о смене времен и, одновременно, об исторической повторяемости явлений. Классический пример подобного сюжета, сохранившийся в эпосе, можно обнаружить в заключительной руне «Калевалы», повествующей об уходе Вяйнямейнена.⁵¹

В своем широко распространенном ритуальном варианте сюжет «возвращающегося героя» приобретал характер мифа об умирающем и воскресающем божестве, хорошо известном древним религиям Ближнего Востока и Северной Африки и отразившемся в христианской легенде о распятии и воскресении Христа.

Чрезвычайно обширная группа подобных сюжетов возникла на более поздней религиозной почве, причем мотивы социальные здесь сложнейшим образом переплетались с этическими, религиозными и историческими. Мессианство входит органической составной частью во все «мировые» религии — буддизм, иудаизм, магометанство, христианство. Само имя «Христос» объясняется исследователями раннего христианства как перевод древнееврейского слова «мессия» («мошнах»). Мессианские учения — основное содержание огромного большинства позднейших ересей и сект, то ожидающих прихода мессии, то проповедующих, что он уже пришел на землю и воплотился в одном из «учителей» этой ереси или секты.

Вступая на почву исторических преданий, мы также встречаемся с многочисленными сходными, но, видимо, различными по своему происхождению сюжетами. Проблема эта чрезвычайно обширна и требует углубленного и разностороннего изучения. Вместе с тем уже сейчас можно сказать, что рядом с легендами о царях-«избавителях», возникающими на почве необходимости объяснения необычного факта отстранения от престола, вырисовывается возможность совершенно иного типа. Несомненно, что многие легенды об «избавителях» возникают в условиях исторической или фольклорной популярности

⁵¹ *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники, с. 53—55, 137—139 и др.

герои и связаны со стремлением приписать ему бессмертие, поверить в возможность продолжения или повторения его подвигов. Таковы легенды о Степане Разине, королевиче Марко, Фридрихе Барбароссе, Шандоре Петефи, Тарасе Шевченко и др. Разумеется, нельзя отрицать преемственности некоторых образов «избавителей» (например, в религиозно-мессианских легендах) или возможности прикрепления уже существующего сюжета к популярному имени. В нашем случае, как и обычно, различные варианты передачи и возникновения сюжета неизбежно должны были в какой-то мере переплетаться, дополнять и даже обуславливать друг друга. Однако огромное большинство подобных сюжетов все же, вероятно, возникало самостоятельно. Более того, мы можем констатировать факт самозарождения сходных сюжетов не только у разных народов, но и в пределах одной национальной традиции, в рамках определенного исторического периода и в конкретных общественно-политических условиях. Чрезвычайно характерно также историческое сосуществование генетически различных, но формально и даже идеологически сходных сюжетов (например, в XVIII в. в России — легенды о Разине, Петре III и сектантских братьях — «христах во плоти»).

Было бы неосмотрительно переносить это наблюдение на другие жанры, имеющие иную поэтическую природу, отличную социально-бытовую функцию, условно говоря, этиологию сюжета. Вместе с тем не исключено, что подобные же факты будут установлены и для некоторых других жанров (например, для сказки, исторической песни, для других разновидностей преданий и легенд и т. д.). Подобные поиски полезно было бы предпринять.

СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В КРУГУ ИНТЕРЕСОВ «ВЕНСКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ»

В послевоенные десятилетия заметно усилился интерес этнографов и историков религии различных стран к специфическим разновидностям социально-утопических движений синкретического характера, которые обозначаются терминами «милленаризм», «мессианиззм», «профетизм», «ревивализм», «пативизм» и др. При этом имеются в виду главным образом движения, связанные с социально-утопическими представлениями (легендами) синкрети-

ческого характера: поиски земли, не знающей социальной несправедливости, ожидание «избавителя», стремление восстановить утраченный «золотой век» и т. д. В дальнейшем мы называем эти движения милленаристскими, хотя и не считаем этот термин удачным.

Библиография, опубликованная в журнале «*Current anthropology*» в 1965 г., включила более 150 работ на интересующую нас тему, причем примерно половина из них появилась в 1955—1965 гг.¹

В более полной библиографии, собранной Г. Гварильей, учтено 283 работы о милленаристских движениях, написанных только между 1945 и 1959 гг. (из них в 1950—1959 гг. — 225 и в 1955—1959 гг. — 124).² Нараставший в те годы интерес к социально-утопическим движениям отразил и специальный вопросник, предложенный в 1958 г. этнографам, фольклористам, социологам и историкам во французском «Архиве социологии религии».³

Вслед за исследованиями, посвященными отдельным движениям или движениям в отдельных географических районах, в 60-е годы стали появляться обобщающие работы. Таковы, например, вышедшая в 1960 г. монография В. Лантернари, сборник статей под редакцией С. Трапц, связанный со специальной конференцией, проведенной в Чикагском университете в 1960 г., названная выше книга Г. Гварильи, монография В. Мюльманна «Хилиазм и нативизм», вышедшая двумя изданиями (1961 и 1964 гг.), и материалы дискуссии журнала «*Current Anthropology*», опубликованные в 1965 г.⁴ С другой

¹ А «СА» Book Review of the religions of the oppressed. — *Current anthropology*, 1965, october, p. 464—465.

² *Guariglia G. Prophetismus und Heilerwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem.* Horn; Wien, 1959, S. 278—305. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik; Bd 13; далее: *Guariglia*).

³ Questionnaire sur le messianismus et millenarismus. — *Arch. de sociologie de religions* (1958, N 4, 5); цит. по: *Current anthropology*, 1965, october, p. 447—465.

⁴ *Lanternari V. Movimenti religiosi di liberta et di salvezza dei popoli oppressi.* Milano, 1960. В 1962 г. книга В. Лантернари была переведена на французский язык и в 1965 г. на английский (Нью-Йорк); *Millennial dreams in action: Essays in comparative study*/Ed. S. L. Thrupp. The Hague, 1962; см. также: *Current anthropology*, 1965, october, p. 447—465; *Mühlmann W. E. Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturbewegungen.* 2. ed. Berlin, 1964.

стороны, частные исследования приобрели более отчетливый теоретический характер; в них стали настойчивее обсуждаться общие проблемы миллениаризма, его генезиса, типологии и т. д.

В изучении миллениаристских движений намечилось несколько вполне самостоятельных направлений, анализ которых представил бы несомненный интерес. Однако в связи с тем, что в последние годы неоднократно публиковались общие обзоры, мы сосредоточимся на одном из них, которое в настоящее время имеет в известном смысле периферийный характер и поэтому недостаточно учитывается. Мы имеем в виду исследования интересующей нас проблемы, осуществленные последователями так называемой «венской школы».

Общий характер «венской школы» и ее история хорошо известны и неоднократно освещались в печати.⁵ Обратим внимание на то, что ведущие представители ее неоднократно писали о новом этапе развития «венской школы». Более того, с начала 50-х годов они неоднократно заявляли о существовании «новой венской школы», выработавшей новые идеи и новую методику исследования. В связи с этим небезынтересно проследить, как оказалась эволюция школы на изучении одного из актуальных вопросов современной этнографии, фольклористики и социологии.⁶

Проблемы, связанные с социально-утопическими движениями синкретического характера, особенно с движениями, в развитии которых большую роль сыграли рели-

⁵ См., например, обзоры, принадлежащие советским ученым: *Левин М. Г., Токарев С. А.* «Культурно-историческая школа» на новом этапе: (По поводу сборника «Kultur und Sprache»). — СЭ, 1953, № 4, с. 148—156; *Шаревская Б.* «Этнология» и теология: (О журнале и институте «Anthropos»). — Там же, 1959, № 6, с. 188—201, и др.; *Токарев С. А.* Венская школа В. Шмидта и теория прамотеизма. — В кн.: *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978, с. 151—160 (ср. также его статью: Венская школа этнографии. — Вестн. истории мировой культуры, 1958, № 3, с. 182—192).

⁶ *Koppers W.* 1) Weltgeschichte der Steinzeit. — Anthropos, 1931, vol. 26, fasc. 1—2, p. 223—243; 2) Professor Pater W. Schmidt. — Ibid., 1956, vol. 51, fasc. 1—2, S. 61—80; *Rahmann R.* Fünfzig Jahre «Anthropos». — Ibid., p. 1—18; *Burgmann A.* Sechzig Jahre «Anthropos». — Ibid., 1966, vol. 61, fasc. 1—2, p. 1—8; Die Wiener Schule der Volkskunde. The Vienna School of Ethnology: Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien (1929—1954). Horn; Wien, 1956.

гиозные элементы, давно интересовали сторонников «венской школы». К этим и близким проблемам неоднократно обращался создатель школы В. Шмидт и его ближайший сподвижник В. Копперс.⁷ Однако среди работ «старой венской школы» должна быть особенно выделена статья В. Шмидта «Спаситель у примитивных народов».⁸

В послевоенные годы о проблемах милленаризма писали В. Копперс, И. Хекель, М. Гузинде, Г. Хельткер, Р. Петаццони, Э. Гаспарини, Г. Гварилья, И. Фабнан, В. Мюллер и другие последователи венской школы или этнографы и историки религии, находящиеся в сфере ее влияния.⁹ Однако наибольший интерес представляют в этом смысле книга Г. Гварилья «Профетизм и движения, связанные с ожиданием избавления как этнографическая и историко-религиозная проблема», завершившая серию его работ, осуществленных в 1950-е годы,¹⁰ статья его университетского руководителя В. Копперса «Профетизм и мессанизм как этнографическая и общенсторическая проблема»¹¹ и статья И. Фабнана «Вождь и руководство в пророческо-месснианских движениях (бывших) колониальных народов. Размышление о методе».¹²

В книге Г. Гварилья обобщен весьма обширный материал, охватывающий более двухсот пятидесяти народ-

⁷ См.: *Schmidt W. Der Ursprung des Gottesidee. Münster in Westfalen, 1912—1955, Bd I—XII; Koppers W., Schmidt W. Völker und Kulturen. Erster Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Regensburg, 1924.*

⁸ *Schmidt W. Heilbringer bei den Naturvölkern.* — In: *Internationale Woche für Religionsethnologie: (IV Tagung: Mailand 1925).* Paris, 1926, S. 247—261.

⁹ Библиографию их работ см.: *Guariglia, S. 287—290, 292, 298, и. а.*

¹⁰ *Guariglia G. 1) Il Messianismo russo. — Universale Studium. Roma, 1956, N 47; 2) Chiliasmo d'Oriente e coscienza messianica della Russia. — Studium, Roma, 1957, N 12, S. 3—7; 3) Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen bei den Naturvölkern Amerikas, Ozeaniens, Australiens und Afrikas mit einem Anhang über Asien: Diss. für Erlang. D. Ph., Inst. für Völkerkunde Universität Wien. M. S., 1957; 4) Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen bei den niedrigen Kulturen. — Numen, Roma; Leiden, 1958, N 3, S. 180—198.*

¹¹ *Koppers W. Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universalgeschichtliches Problem. — Saeculum, 1959, Bd 10, H. 1, S. 38—47 (далее: Koppers).*

¹² *Fabian J. Führer und Führungen den prophetisch-messianischen Bewegungen der (ehemaligen) Kolonialvölker: Überlegungen zur Methode.* — *Anthropos, 1963, vol. 58, fasc. 5—6, p. 773—809.*

ных движений Австралии и Океании, Африки, Северной и Южной Америки и отчасти Азии в хронологических рамках последних пяти столетий, сообщаются весьма важные факты из истории их изучения и предлагается всеобъемлющая их типология и единое толкование. В этом смысле книга Г. Гварильи является не только весьма полезной сводкой, не уступающей более известной книге В. Лантернари, но и бесспорно важным этапом в развитии как той специальной области, которой она посвящена, так и религиозоведческих штудий сторонников «венской школы».

Так же как и другие исследования социально-утопических движений синкретического характера, книга Г. Гварильи связана с повышенным интересом, с одной стороны, к освободительным движениям, развернувшимся в послевоенные годы в колониальных (или бывших колониальных) регионах, с другой — к своеобразным формам, которые эти движения подчас принимали и принимают, и роли мифологических или религиозных представлений в их развитии.

Вместе с тем сторонников «венской школы» в меньшей степени тревожили и тревожат более близкие европейские события. Еще в 30-е годы один из последователей В. Шмидта Л. Зейферт предпринял попытку истолкования истории общественного движения славянских народов в духе теории «культурных кругов» в ее шмидтовско-кошперсовском варианте.¹³ Книга Л. Зейферта была откровенно националистической и антиреволюционной. Славяне, утверждал он, — земледельцы экзогамноматриархального круга, впоследствии завоеванные или организованные германскими или турко-татарскими «народами-господами». Отсюда — дуализм славянского характера, тяга славян к коллективистским формам мышления и одновременно к материалистической трактовке идеи освобождения и искупления. Именно поэтому славяне якобы ищут и ожидают рая на земле.

В послевоенные годы реакционные идеи Л. Зейферта подхватил и развивал Э. Гаспарини.¹⁴

¹³ *Seifert L. I. Die Weltrevolutionäre von Bogomil über Hus bis Lenin. Wien, 1931.*

¹⁴ *Gasparini E. 1) La costituzione matriarcale della «Grande Famiglia slava». Venezia, 1954; 2) La civiltà matriarcale degli Slavi. Venezia, 1956; 3) Finni e Slavi. Napoli, 1958. (Ann. Inst. univers. orientale di Napoli, Sezione slava).*

Работы Л. Зейферта и Э. Гаспарини хорошо известны Г. Гварилье и несомненно оказали на него влияние, однако во вступительном разделе своей книги он характеризует их как устаревшие, слишком тенденциозные (zu ausfallend) и недостаточно аргументированные. Г. Гварилья ставит перед собой задачу максимально использовать опубликованный материал по всем географическим районам, создать надежную классификацию явлений, связанных с милленаризмом и профетизмом, и предложить их общее объяснение.

Следует признать, что Г. Гварилья выполнил свое обещание во всех отношениях, кроме одного. Несмотря на действительное обилие изученного и, следует сказать, весьма выразительного материала, он тоже не смог отказаться от традиционной для «венской школы» схемы и более того, от традиционной уже тенденциозности трактовки интересующей нас проблемы.

Мы не будем рассматривать книгу Г. Гварилья во всех частностях и деталях — это потребовало бы значительно больше места, чем мы сможем ей уделить, а обратимся к некоторым выводам, к которым Г. Гварилья приводит своих читателей.

Уже на первых страницах монографии формулируются два вопроса, которые Г. Гварилья считает основными: а) есть ли связь между милленаристскими движениями «высокоразвитых» и «примитивных» народов?; б) может ли что-нибудь дать изучение милленаризма «примитивных» народов для понимания сходных явлений у «высокоразвитых» народов, для разрешения проблемы «этнического субстрата»?

На первый вопрос он обещает дать положительный ответ; от рассмотрения же второго отказывается, так как нынешнее состояние проблемы может будто бы привести только к «фантастическим конструкциям». Однако причины отказа от одновременного рассмотрения этих двух проблем несомненно глубже. Г. Гварилья, как всякий представитель так называемой «теологической этнологии», исходит из представления о радикальной противоположности христианства (и других «мировых» религий) и религиозных воззрений народов, стоящих на сравнительно низких ступенях развития. Вместе с тем он вполне разделяет господствующую в современной западноевропейской и американской этнографии точку зрения: милленаристские движения порождены столкновением двух

культур либо связаны со стремлением населения колоний (или бывших колоний) приспособить свой культурно-бытовой уклад к новым условиям.¹⁵

Не случайно глобальный обзор Г. Гварильи по существу исключает европейские и азиатские материалы. Первые фигурируют только в разделе «Библейский мессианиззм», построенном не на анализе европейских милленаристских движений, а на беглом разборе текста Библии, а вторые даны в кратком приложении. Между тем именно учет европейских материалов показал бы всю искусственность теории «столкновения культур», так как здесь причины милленаристских движений выступают без «культурно-психологического» камуфляжа. Не может быть никаких сомнений в том, что европейские социально-утопические движения самого разнообразного характера, в том числе и милленаристские (хилиастические), начиная с наиболее ранних (позднеантичных и раннесредневековых), были естественным порождением социально-экономических кризисов или их религиозных, политических, этнических (национальных) последствий.¹⁶

Примечательно, что для Г. Гварильи как бы не существует истории европейского христианства. Он ничего не говорит ни о мессианских и эсхатологических настроениях ранних христиан, ни о настойчивом стремлении «отцов церкви» выхолостить социальные элементы из христианского учения, ни о сложной истории европейских ересей и сект. На протяжении всей книги он настойчиво повторяет, что мессианизм бывает библейский, внебиблейский и смешанный и что христианский мессионизм отличается от нехристианского (языческого) тем, что первый проповедует духовное избавление, а второй — избавление от материальных неурядиц земного существования.¹⁷

Замечая сходные элементы (комплексы) в милленаристских движениях «высокоразвитых» («христианских»)

¹⁵ Содержательную критику «культурно-психологической» трактовки милленаризма см. в кн.: *Worsley P. The Trumpet shall sound: a study of «Cargo» cults in Melanesia.* London, 1957.

¹⁶ См.: *Töpfer B. Das kommende Reich des Friedens: Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter.* Berlin, 1964; *Cohn N. The pursuit of the Millenium.* London, 1978. См. также: *Чусова К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.* М., 1967.

¹⁷ *Guariglia, S.* 16—17.

и «примитивных» народов, Г. Гварилья колеблется между признанием решающей роли влияния первых на вторые и типичной для «венской школы» концепцией единства человека и человечества, созданных богом. Мессанистские идеи европейских (или связанных с ними) народов характеризуются им как весьма древние («библейские» или «предбиблейские»). В то же время, подчеркивает Г. Гварилья, народам Африки, аборигенам Америки, Австралии и Океании неизвестны свидетельства, которые подтвердили бы наличие подобных идей до появления в этих районах земного шара европейцев и христианских миссионеров. При этом Г. Гварилья не считается с тем, что речь идет о народах главным образом бесписьменных, которые и не могли оставить документальных свидетельств о своих идеях и общественных движениях до появления на их землях европейских колонизаторов.

В качестве второго довода, который должен убедить читателя в решающем влиянии «высокоразвитых культур» (христианства и других «мировых» религий), фигурируют географические данные. Г. Гварилья признает, что нет ни одного района земного шара, в истории которого в тот или иной период нельзя было бы отыскать милленаристские и «профетистские» движения. Отвергая выводы своих предшественников — Л. Зейферта и Э. Гаспарини — он весьма убедительно доказывает невозможность связать эти движения с каким-либо определенным «культурным кругом» или с каким-либо определенным этносом. Вместе с тем Г. Гварилья, противореча тщательно собранным материалам и собственным картам, которые дают географическое обобщение этих материалов,¹⁸ утверждает, что интересующие его явления концентрируются главным образом в зоне контактов между «высокоразвитыми культурами» и местными «примитивными культурами». Однако единственный вывод, к которому можно прийти, изучая историческую географию милленаризма, заключается в том, что наиболее активные милленаристские движения в каждый период развивались либо в районах новой колонизации, либо в районах, в ко-

¹⁸ См. карты Океании (*Guariglia*, S. 126—127), Америки (S. 190—191), Африки (S. 234). Картографирование милленаристских движений Азии, осуществленное Г. Гварильей, совершенно не показательно, так как материалы, собранные им по этой части земного шара, весьма случайны.

торых колоннальное угнетение принимало особенно жесткие формы (ср. тайпинское восстание в Китае, «пляски духа» у североамериканских индейцев, движение туни-гуарани в Южной Америке, «Карго» в Океании и т. п.).

Несомненно, что объяснить хронологию и географию милленаризма может только историческое изучение проблемы, подобное тому, какое осуществил П. Уорсли для Океании. П. Уорсли показал, что причины возникновения милленаристских движений в этом регионе, так же как и в Европе, коренятся не в столкновении культур, а в социальной и экономической истории каждого района, взятого в отдельности. Политический, национальный или религиозный гнет были здесь формами, в которых переживался и осмыслялся гнет социально-экономический.

Сообщая некоторые весьма краткие данные, характеризующие историю того или иного района, Г. Гварилья тем не менее не предлагает читателю систематического анализа исторических корней каждого движения. Сама форма глобального обзора как бы освобождает его от этого. Вместе с тем исторические закономерности ускользают и затушевываются, то общее, что есть в разнообразных районах, в которых возникают сходные движения, остается невыявленным. Впрочем, Г. Гварилья и не стремится к этому. Его интересует главным образом типология милленаристских движений, понимаемая как группировка элементов или комплексов, им свойственных, и выявление так называемых «воздействующих факторов» (Wirkfaktoren). В результате Г. Гварилья отрицает социальную и историческую обоснованность исследуемых им движений и их социально-утопический характер. Ожидание избавления, утверждает он, извечно и не порождается социальными кризисами. Кризисы только создают благоприятные условия для действия более глубоких религиозных факторов.

Из цепи рассуждений, которые должны привести к выводу о решающем влиянии «столкновения культур» и «культурных сдвигов», странным образом выпадает одно, на наш взгляд, решающее звено. Как известно, большинство милленаристских движений Африки, Америки и Океании имеют отчетливый антиколониалистский, антиевропейский характер. Поэтому в высшей степени странно говорить о влиянии христианства — религиозной идеологии европейцев-колонизаторов — как основной при-

чине возникновения этих движений. Это, разумеется, не снимает того, что зафиксированные в XIX—XX вв. милленаристские движения возникали в периоды, характеризующиеся различной степенью проникновения христианства в среду аборигенов. Именно поэтому идеология этих движений могла формироваться и на основе локальных религий (мифов), и на основе христианских представлений (очень часто сектантского характера) и особенно часто оказывалась смешанной, включающей в себя и те и другие элементы. Самое же важное для ее понимания заключается в том, что она была всегда социально-утопической по своему характеру, так как формировалась на почве непонимания законов исторического развития и недостаточной осведомленности в реальном ходе истории. Скудность информации, как правило, усугублялась недоверием к сообщениям официальных колониальных властей и миссий. Осуждаемое и отвергаемое настоящее осмыслялось как нарушение прошлого, которому были якобы свойственны социальная справедливость и экономическое благополучие. Надежда возлагалась при этом не на восстановление справедливости в процессе дальнейшего исторического развития, а на некое чудо, однократный акт, который будет осуществлен каким-либо сверхъестественным существом (божеством, «культурным героем», обожествленным предком и т. д.) либо человеком, возвышающимся над социальной действительностью и независимым от нее, обладающим возможностью энергичного воздействия на нее («возвращающиеся» герои, племенные вожди, короли и т. д.). Этот однократный и исключительный по своей силе акт может заключаться в решительном преобразовании действительности либо в выведении племени, народа, группы верных людей и т. д. за пределы действия дурных закономерностей. В последнем случае участие «избавителя» обязательно — само существование «далекой земли», не знающей социального зла, и возможность ее достижения осмысляется как некая тайна, чудо, которым можно воспользоваться.

Идеология милленаристских движений формируется из тех элементов, которые существуют в сознании их участников (мифы, религиозные представления, исторические предания и легенды, память о реальных событиях, толкование событий текущих и т. п.), однако сами эти элементы не могут быть ни причиной, ни целью движения.

Объективные причины и цели милленаристских движений всегда социальные и экономические, в каких бы категориях они ни осознавались и переживались, субъективные же и конкретные формы их отражают социально-психологическую и культурно-психологическую ситуацию (в частных случаях и «столкновение культур», «культурные сдвиги» и т. д.).

Милленаристские движения — вовсе не побочный продукт извечной религиозной идеи, они порождаются отчаянием и надеждой; они — результат осознания невозможности жить в современных условиях и надежды на социальное чудо, которое создаст (или обеспечит) справедливое существование. Участники милленаристских движений неспособны осмыслить причины своих бедствий, придать своим смутным идеям теоретический или даже просто логический характер, поэтому эти идеи выражаются преимущественно в форме легенд, распространение которых подготавливает социальные движения. Легенды становятся призывом и оправданием движений, возбуждают их и дают им цель, играют роль знамени и лозунга. Так, распространившаяся весть о приходе чудесного корабля с дарами («Карго») заставляла меланезийцев объединяться для строительства причалов, пакгаузов, провозглашать неподчинение «белым»; выдвигать организаторов движения. Легенда о существовании страны, «не знающей зла», заставляла тупи-гуарани покидать племенную территорию и на протяжении нескольких столетий искать чудесную землю. Именно поэтому милленаристские движения не могут быть поняты без специального фольклористического исследования социально-утопических легенд, а глобальное сравнительное изучение их не может быть успешно осуществлено без предварительного тщательного изучения социальных и экономических условий, в которых они возникли, особенностей форм социального протеста и других форм социально-утопического мышления, характерных для данного народа или определенного географического района.

Поэтому и исторический, и типологический анализ милленаристских движений должен быть ориентирован прежде всего не на сходные явления религиозной жизни племен и народов, у которых они возникают, а на другие формы выражения социального протеста, и особенно родственные формы социально-утопической идеологии как религиозного, так и светского и смешанного характера.

Очень важно при этом не ограничиваться фиксированием внешних черт этих движений, а проникнуть именно в их идеологию, которая развивается, о чем уже говорилось, как правило, в форме социально-утопических легенд. По нашим наблюдениям, эти легенды группируются довольно отчетливо в три основных типа: легенды о «золотом веке», легенды о «далекой земле» и легенды об «избавителях».¹⁹ Эти три типа бывают обычно окружены значительным числом родственных, смешанных или переходных форм иллюзорного мышления.

Известно, что в современной литературе существует множество терминов, которыми исследователи обозначают милленаристские движения — милленаризм, хилиазм, ревивализм, нативизм, витализм, эсхатологизм, мессианиззм, профетизм и т. д. Г. Гварилья настаивает на введении единого термина, который мог бы охватить все разнохарактерные и вместе с тем родственные движения социально-утопического характера. Однако социально-утопическими он их не именует. Он предлагает их называть «движениями, связанными с ожиданием избавления» (*Heilerwartungsbewegungen, salvation movements, mouvements sauveurs, movimenti salvifici*).

Объединение всех этих движений в едином понятии Г. Гварилья обосновывает тем, что всякое ожидание блага или избавления якобы религиозно в своей основе, вне зависимости от причин его возникновения и форм, которые оно принимает. Доказать это помогает, считает он, религиозный характер многих подобных движений. Те же случаи, когда религиозные элементы в действительности не играют ведущей роли или вовсе отсутствуют, Г. Гварилья объясняет смутностью мировоззрения участников движения, его неразвитостью.

Таким образом, и здесь мы встречаемся с комплексом идей, традиционных для «венской школы». Религиозные идеи, «идея бога», монотеизм якобы изначально присущи человечеству. В процессе развития они могли затемняться и затухать, но никогда не терялись совершенно. Благоприятные условия снова выявляют их, делают их ведущими и важнейшими. Эта изначальная религиозная идея (*Uroffenbarung, religiöse Mentalität*) вместе с тем яв-

¹⁹ О русских народных социально-утопических легендах см.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.

ляется якобы одной из причин глобальной повторяемости форм милленаристских движений.

«Изначальным» или «вторичным» божественным откровением объясняет Г. Гварилья и процесс появления проповедников, прорицателей, предсказателей (профетов), связанных с милленаристскими движениями. Предупреждая читателя, что его интересуют только пророчества социального характера, он вместе с тем утверждает, что прорицатели — не выразители общественных настроений своей среды, а посредники между богом и людьми, носители религиозной идеи избавления, создатели общественных движений. Нетрудно заметить, что это утверждение хорошо согласуется с традиционными идеями старой «венской школы», преувеличивавшей роль индивидуального начала в человеческой истории.

В заключительной, итоговой части своей книги Г. Гварилья еще раз ставит вопрос о возможности конвергентного возникновения милленаристских движений. К этому вынуждают его работы целого ряда исследователей, пришедших именно к такому выводу (П. Уорсли, А. Метро, М. Перейра де Квейрос, Е. Шадеи, Г. Энкерт и др.).²⁰ Так, например, А. Метро убедительно показал, что движение тупи-гуарани старше колонизации Южной Америки.²¹

Г. Гварилья признает теоретическую возможность самостоятельного происхождения отдельных движений. Все они, по его мнению, в конечном счете связаны с восстановлением, прояснением изначального откровения, равно дарованного всем народам, населяющим земной шар. Вместе с тем он стремится доказать, что реальное число подобных случаев столь невелико, что практически можно их не учитывать. Все милленаристские движения, относящиеся к периоду появления колонизаторов, и тем более после их появления, он объявляет возникшими под влиянием внешних воздействий (т. е. христианства), а не внутренних (т. е. социальных) факторов. Любое сходство форм в пределах одного района воспринимается им как безусловное свидетельство их переноса, влияния, диффузии и т. д. После такого пересмотра материала фактов, свидетельствующих о роли конвергенции, как будто оста-

²⁰ Библиографию их работ см.: *Guariglia*, S. 278—305.

²¹ *Metraux A. Les migrations historiques des Tupi-Guarani.* — J. Soc. Americanistes, Paris, 1927, N. S., vol. 19, p. 42.

ется мало и Г. Гварилья приходит к следующему выводу: можно говорить о конвергентном происхождении не отдельных движений, а движений в целых районах, так как они вступали в самостоятельные контакты с колонизаторами. Внутри же районов господствует диффузия, т. е. распространение однажды возникшей формы из определенного центра. Основывается он при этом на значительном сходстве форм в пределах одного района («Карго» в Океании, махдизм в магометанских странах и т. д.).

Развернутое оспаривание последнего утверждения потребовало бы не только специальной книги, но и целой серии книг, в которых было бы осуществлено систематическое историческое рассмотрение отдельных движений. Поэтому мы считаем необходимым напомнить, что изучение русских народных социально-утопических легенд XVII—XIX вв. привело к выводу о возможности не только конвергентного происхождения сходных сюжетов легенд в фольклоре разных народов, но и многократного происхождения сходных сюжетов в пределах одной этнической традиции в том случае, если на протяжении определенного времени сохранялась сходная социально-психологическая ситуация.²² Когда речь идет о русском материале, никаких проблем, связанных со столкновением двух культур, естественно, не возникает.

Сходство форм идеологии в рамках даже одного ограниченного района земного шара не должно обманывать. Сторонники теории диффузии обычно требуют от своих противников бесснорных документальных доказательств, забывая при этом, что никто из исследователей не мог быть непосредственным свидетелем процесса. Они забывают и о том, что сами обычно никакими доводами, кроме внешнего сходства явлений, не располагают. Мы позволим себе привести только два примера, показывающих, как может обмануть подобное сходство. Так, например, в 1940—1947 гг. на о. Танна на Новых Гебридах распространился слух о том, что предстоит гигантское землетрясение, которое соединит о. Танна с соседними островами Эромангой и Анейтьюмом. После этого явится Джон

²² Кроме упоминавшейся книги «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.», см. цикл исследований А. И. Клибапова: 1) Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977 (библиография на с. 8); 2) Народная социальная утопия в России, XIX век. М., 1978.

Фрум (Джонбрум), который прогонит («выметет») всех европейцев (его имя производилось от слова «broom» — «метла») и принесет островитянам свободу и благоденствие. Одновременно появился самозванец, выдававший себя за Джона Фрума — новогбридец Манехиви. Его вестники назывались «канатами Джона Фрума». После ареста и заточения Манехиви в тюрьму возник новый слух, согласно которому Манехиви был не настоящим Джоном Фрумом, а подлинный «избавитель» находится на свободе и должен скоро возвратиться. Его возвращение будет сопровождаться появлением невидимых самолетов, которые покроют всю гору Туксомеру. В 1942 г. власти задержали трех самозванцев, выдававших себя за сыновей Джона Фрума. Движение не прекращалось до конца 40-х годов.²³

Легенда о Джоне Фруме и движение, связанное с ней, поразительно напоминает русскую легенду о Метелкине (Заметайле) и связанные с ней эпизоды из истории крестьянского движения в России.²⁴

Прежде всего обращает на себя внимание полное совпадение имени героя Метелкина — Фрум (Метла). О Метелкине тоже рассказывалось, что он явится, «подметет господ»,²⁵ дарует волю и благоденствие крепостным крестьянам. С его появлением также связывались природные потрясения (хвостатая комета). Так же как на Новых Гебридах, известны самозванцы, которые выдавали себя за Метелкина, вестники, приносявшие вести от него, и т. д. При такой степени совпадения легко предположить, что в России и на Новых Гебридах бытовало две версии одной легенды. Где же она возникла — в России или на о. Танна? Если следовать традиционной методике, то следует предположить, что в России, так как в этом эпизоде «столкновения культур» Россия — страна «высокой культуры», а новогбридцы представляют культуру «примитивную». Это предположение, казалось бы, весьма убедительно подтверждается тем, что имя героя русской

²³ Уорсли П. Когда вострубит труба: Исследование культов Карго в Меланезии. М., 1963, с. 189—199; Guariglia, S. 117; Guiart J. John Frum Movement in Tanna. — Oceania, 1951, vol. 22, p. 165—175.

²⁴ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 176—179.

²⁵ Гр. А. Х. Бенкендорф о России в 1827—1830 гг.: Ежегодные отчеты III Отделения и корпуса жандармов. — Красный архив, 1929, т. 6 (37), с. 151—152.

легенды связано с фамилией его реального исторического прототипа — беглого солдата Кизлярского полка Игната Петровича Заметаева, возглавлявшего в 1775 г. один из отрядов пугачевцев, продолжавших сражаться против правительственных войск после поражения Е. И. Пугачева.²⁶ Можно было бы пофантазировать и предположить, что перенесение легенды от одного народа к другому могло быть связано с русскими экспедициями в этот район (Н. Н. Миклухо-Маклай), вспомнить о том, что эти экспедиции в свою очередь в России возбудили своеобразные легенды (так называемые «новые острова») и т. д.

И все же все эти предположения явно абсурдны. Как признает Г. Гварилья (да и все писавшие об этом движении), движение Джона Фрума своими корнями уходит в архаические мифы о Танна.²⁷ Легенда же о Метелкине связана с развитием русских социально-утопических легенд XVIII в. Метелкин мыслился как прямой продолжатель дела Пугачева («Пугач попугал, Метелкин выметет»). И самое главное: документально установлено, что легенда о Метелкине возникла в России в 70-е годы XVIII в., бытовала до 20-х годов XIX в., а потом была совершенно забыта. Как же в таком случае могла она возродиться за тысячи километров от России на Новых Гебридах через 120—130 лет? Элементарный здравый смысл подсказывает единственно возможное решение: как ни сходны легенды в деталях, они безусловно возникли самостоятельно. Их подобие может быть объяснено только сходностью социально-психологической ситуации и типа мышления. Вместе с тем есть и несомненные различия элементов, имеющих подобные функции: землетрясение и комета, приезд на корабле Дж. Фрума и «объявление» Метелкина, беглые и крепостники, раздача даров и раздача земли и т. д.

Подобные примеры можно было бы умножить. Так, в легендах, связанных с движением Карго, можно найти сходство с легендами о благородных морских разбойниках, помогающих бедным, распространенными в европейском регионе (Клаус Штертебекер и Likedeeler — Gleichteiler, т. е. «делящий поровну», Френсис Дрейк и др.), и, с другой стороны, с ацтекской легендой о корабле, на котором по-

²⁶ О И. П. Заметаеве см.: Сов. ист. энциклопедия. М., 1964. т. 5, стб. 609.

²⁷ *Guariglia*, S. 270.

явится солнечное божество с белой бородой. Если бы не внушительные хронологические разрывы и географическая отдаленность районов бытования, то легенды могли бы быть объявлены результатом диффузии, постепенного распространения сходных форм из одного центра.

Примеры, которые приведены выше, разумеется, не заставляют нас отрицать возможность диффузии. История народной идеологии сложна и вовсе не однолинейна. Никаким монистическим теориям до сих пор не удавалось ее объяснить достаточно удовлетворительно. Не удается ее объяснить и при помощи закона диффузии, если он мыслится как единственный действующий закон. Поэтому, вовсе не исключая возможности передачи или заимствования тех или иных форм, мы считаем заключение Г. Гварильи о несомненном господстве закона диффузии в региональных пределах явным преувеличением. Решить, что именно имело место в каждом конкретном случае — конвергенция или диффузия, может только тщательное и беспристрастное историческое изучение социально-экономических причин милленаристских движений, социальной психологии ее участников, их идеологии (легенд) и т. д. При этом надо иметь в виду теоретическую возможность многократного возникновения сходных форм в примерно сходных условиях.

Мы не будем подробно останавливаться на том, как мы понимаем эти сходные условия. На наш взгляд, удачная попытка принадлежит П. Уорсли, автору книги «Когда вострубит труба». Он выделяет два основных момента: а) милленаристские движения — «это реакция на все, что воспринимается одним классом или народом как насилие и угнетение со стороны другого класса или народа»;²⁸ б) объединительные функции милленаристских легенд и движений в условиях обособленности и расщепленности среды, в которой они возникают, на изолированные социальные группы — деревни, кланы, племена, общины («догосударственные» общества или крестьянство в феодальном государстве).

Статья В. Кошперса «Профетизм и мессанизм как этнографическая и общенсторическая проблема», опубликованная в западногерманском журнале «Saeculum», не представляет собой самостоятельного исследования. Это

²⁸ Уорсли П. Когда вострубит труба... с. 282.

экспресс-информация, опубликованная еще до выхода в свет (или, лучше сказать, накануне выхода в свет) книги Г. Гварильи. В. Копперс оценивал результаты его исследования как чрезвычайное событие в современной этнографии.²⁹ В статье характеризуется масштаб осуществленного Г. Гварильей обзора, подчеркивается значение собранного им материала и его глобальный характер. Суммируя свои впечатления от чтения рукописи Г. Гварильи, В. Копперс не отрицает того, что милленаристские движения так называемых «примитивных народов» (*Naturvölker*) могли приобретать антиевропейский и антихристианский характер. Однако это не мешает ему считать, что сходство форм этих движений говорит, с одной стороны, об устойчивом воздействии одного и того же внешнего фактора — христианства и, с другой стороны, внутреннего фактора — изначальной идеи бога-спасителя.

В. Копперс считает, что и собиране материала, и теоретическое исследование должны быть продолжены. В качестве очередных задач он выдвигает изучение «русского мессианства», милленаристских движений в районах влияния ислама и мессианских идей индуизма. Он и здесь видит влияние христианства. Поддерживая вывод Г. Гварильи о глобальном распространении милленаризма, он не исключает возможности воздействия «этнического субстрата» или особого азиатского комплекса в его составе, который может якобы объяснить и весьма смутно понимаемый им «русский мессианизм».

Наконец, В. Копперс особенно выделяет задачу изучения личностей руководителей милленаристских движений (*führende Individuen*). В этом смысле он считает, что Г. Гварилья не выяснил все аспекты этой сложной проблемы.

После публикации статьи В. Копперса и книги Г. Гварильи сторонники «венской школы» продолжали интересоваться проблемами милленаризма.³⁰ Нечто новое внесла

²⁹ *Koppers*, S. 48—49; см. также предисловие В. Копперса к книге Г. Гварильи (*Guariglia*, S. XIII). Ср. также рецензию В. Мюльмана на эту книгу: *Anthropos*, 1961, vol. 56, fasc. 1—2, p. 297—298.

³⁰ См. статьи, опубликованные в журнале «*Anthropos*»: *Jtmann J.* Orakelwesen in Kameruner Waldland. — *Anthropos*, 1960, vol. 55, fasc. 1—2, p. 114—134; *Müller W.* Ethnologie und Soziologie. — *Ibid.*, 1964, vol. 59, fasc. 1—2, p. 1—19; *Höltker G.* Thrupp Sylvia L. (ed.). Millennial dreams in action (*rez.*). — *Ibid.*, p. 289—

статья И. Фабиана «Вождь и руководство в пророческо-мессианских движениях (бывших) колоннальных народов. Размышление о методе». Развивая идею, уже знакомую нам по книге Г. Гварильи и статье В. Копперса, И. Фабиан говорит о том, что дальнейшее изучение миллениаристских движений должно быть сосредоточено на систематическом рассмотрении личностей, характеров и типов «вождей» (профетов) — руководителей этих движений. Его не удовлетворяет типология миллениаризма, предложенная Г. Гварильей, так как она не ориентирована на тип вождя.

И. Фабиан в отличие от Г. Гварильи и В. Копперса вооружен терминологией современной социальной психологии и социологии, он подчеркивает двусторонность связи «вождя» и движения, считает, что вождь становится таковым только тогда, когда его идеи отвечают массовой потребности. Однако, утверждает он, именно вождь формирует движение, сообщает ему определенность, превращает толпу в массу, живущую определенными настроениями, и затем сплачивает неформальную группу или группы, составляющие основу движения.

В статье И. Фабиана нет речи о «культурных кругах», «этническом субстрате» и прамотеизме; так же, как Г. Гварилья, он говорит о «столкновении культур» и в отличие от Г. Гварильи — о социологической структуре движения. Его статья — свидетельство стремления «новой венской школы» выйти из затянувшегося кризиса, воспринять некоторые несвойственные ей прежде идеи, и вместе с тем отчетливо видна связь И. Фабиана с его предшественниками — Г. Гварильей и В. Копперсом. Она — в отрицании исторических закономерностей, в подчеркивании индивидуальной неповторимости событий, в их детерминированности волей человека и особенно «вождя» — профета (пророка), посредника между богом и человечеством, одержимого или просветленного фанатической идеей («харизма»).

Итак, книга Г. Гварильи и связанные с ней статьи В. Копперса и И. Фабиана отразили теоретические воз-

291; Fischer H. Cargo-Ideen. — Ibid., 1966, vol. 61, fasc. 1—2, p. 49—97; Clemhout S. The psycho-sociological nature of nativistic movements and the emergence of cultural growth. — Ibid., p. 33—48; Fabian J. Dream and charisma: «Theories of Dreams» in the Jamaa-Movement (Congo). — Ibid., fasc. 3/6, p. 544—560.

зрения «венской школы» на определенном этапе ее развития. Для этого этапа характерен отказ от гребнеровско-шмидтовской теории «культурных кругов», потерявшей былую популярность. Однако идеи, составлявшие самое зерно взглядов «старой венской школы», тщательно сохраняются: гипотеза о прамоотеизме и «изначальном откровении», теологическое толкование светских сюжетов, отрицание законов исторического развития и преувеличение значения действий индивидуальностей, которым даровано откровение, отрицание возможности конвергентного происхождения сходных форм и т. п.

Книга Г. Гварильи, вышедшая в 1959 г., остается до сих пор наиболее крупным достижением «венской школы» в изучении милленаризма. По своему типу она близка к известным работам В. Шмидта и В. Кошперса («Происхождение идеи бога», «Народы и культуры» и др.); ее тоже отличает мобилизация колоссального материала в глобальных масштабах и вместе с тем весьма тенденциозный отбор фактов и их толкование в духе практических задач теологов-миссионеров, стремящихся сохранить свое влияние в труднейшее для них время крушения колониализма и резкого падения влияния миссий и миссионеров. Как подчеркивали ее руководители, «новая венская школа» стремится сохранить свой прикладной характер, но претендует в настоящее время на более широкую роль, чем «роль практического народоведения в интересах миссионерства».³¹

³¹ «...eine „angewandte“ Völkerkunde im Dienste missionärischer Interessen» (*Burgmann A. Sechzig Jahre „Anthropos“*, p. 1). Ср. в этой же статье: «Ethnologen wurden eingesetzt bei Vorbereitung amerikanischer Soldaten auf den Dschungelkrieg oder bei dem Bemühen, die Fischwirtschaft im Südpazifik möglichst wirtschaftlich zu gestalten; Ethnologen sprechen mit beim Umbau sozialer Strukturen und Ethnologen wurden zu Rate gezogen, als man nach dem Kriege dem besiegten Japan eine dem Volke entsprechende Verfassung geben wollte» (*ibid.*, p. 7), т. е.: «Этнологи привлекали для подготовки американских солдат к войне в джунглях или для организации максимально выгодного ведения рыбного хозяйства в южных районах Тихого океана; этнологи сказали свое слово при перестройке социальных структур, и к этнологам обращались за советом, когда после войны решили дать побежденной Японии конституцию, соответствующую традициям ее народа».

В 1768 г. вспыхнуло одно из крупнейших украинских крестьянских восстаний, известное под названием Колиивщины. Восстание охватило основные районы правобережной Украины и принесло немало хлопот польскому и российскому правительству. Повстанцы сумели взять Черкасы, Фастов, Умань, Канев, Корсунь и многие другие города и местечки и разгромили значительное число имений и фольварков. На сторону повстанцев, которые возглавлялись запорожским казаком из бедняков Максимом Железняком, перешел сотник дворовых казаков Потоцкого Иван Гонта.

Крепостникам удалось расправиться с Колиивщиной довольно быстро и в значительной степени при помощи обмана. Железник и Гонта надеялись, что царские войска, сконцентрированные для борьбы с конфедератами, поддержат их выступление против помещиков-поляков, которые хозяйничали на Правобережье. Это было использовано царскими частями для разгрома повстанцев и захвата Железняка и Гонты под Уманью в июле 1768 г.

Уманская трагедия показала полную солидарность недавних политических противников в борьбе с крестьянами. Династические трения, национальные и религиозные проблемы — все забылось, как только выявился антифеодальный характер народного движения.¹

Колиивщина оставила заметный след в украинском фольклоре. Ей посвящен значительный цикл исторических песен, связанный с именами Максима Железняка (Максим Залізник), Ивана Гонты (Иван Гонта), Никиты Швачки (Микита Швачка), Ивана Бондаренко (Иван Бондаренко).² Сохранились также устные рассказы (пре-

¹ *Дмигрийев А.* Колиивщина: Из истории классовой борьбы на Украине во второй половине XVIII в. М., 1934; *Гуслицкий К.* 1) Селянське повстання на Україні 1768 року и «Гайдамаки» Шевченка. — В кн.: *Шевченко Т. Г.* Гайдамаки. Київ, 1936, с. 3—20; 2) Коліївщина: (Історичний нарис). Київ, 1947; *Іваницький С. Ф.* Основные вопросы крестьянского восстания на Украине в 1768 г. — Учен. зап. ЛГУ, 1941, сер. ист. наук, вып. 7, с. 117—138; *Голобуцкий В. А.* 1) Гайдамацкое движение на Запорожье во время «Колиивщины» и крестьянского восстания под предводительством Е. П. Пугачева. — Ист. записки, 1956, т. 55, с. 310—343; 2) Запорожское казачество. Киев, 1957; 3) Максим Железник. М., 1960, и др.

² Составители сборника «Історичні пісні» насчитывают 10 сюжетов этого цикла. (Київ, 1961, с. 514—528, 986—989).

дания), связанные с Коливицной. В них говорится о ходе восстания, о храбрости его вождей, их сочувствии бедному крестьянству и ненависти к дворянству (шляхте).³

Исторические песни и предания о Максиме Железнике хорошо известны фольклористам и историкам, они давно выявлены, учтены и исследованы.⁴ Поэтому в настоящем разделе нам хотелось бы обратить внимание на некоторые факты, которые свидетельствуют о бытовании в 70-х годах XVIII столетия своеобразной и до сих пор мало изученной легенды о Максиме Железнике, связывающей Коливицну с крестьянской войной под руководством Е. И. Пугачева и легендой о Петре III, которая сыграла в этом движении достаточно значительную роль.

Вероятно, какие-то элементы легенды начали складываться еще во время восстания 1768 г. Во всяком случае уже в мае—июне 1768 г. в рассказы о Коливицнине влетали мотивы явно легендарного характера. Распространялись слухи о том, что Максим Железник получил от Екатерины II «золотую грамоту», которая призывала искоренить шляхту.⁵ Этот легендарный мотив выражал характерные царистские иллюзии, свойственные Коливицнине, как и другим антифеодальным движениям XVII—XIX вв. Вместе с тем слухи о «золотой грамоте» отразили и специфическую форму социальной иллюзии, которая была присуща самой Коливицнине — участники ее знали о конфликте Екатерины с конфедератами и, как уже говорилось, надеялись на ее поддержку.

³ См., например: *Кулиш П.* 1) Украинские народные предания. М., 1847, кн. 1, с. 19—23, 28—42; 2) Записки о Южной Руси. Спб., 1856, т. 1, с. 135—137, 251—261, 279—283, 293—302; *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. М., 1876, с. 209—210, 218—220 и др.

⁴ Обобщение см. в кн.: *Українська народна поетична творчість*. Т. 1. Дожовтневий період. Київ, 1958, с. 415—416, 537—539.

⁵ *Дмитриев А.* Коливицна..., с. 14; *Гусластий К.* Коливицна..., с. 21—22, 25; *Гриценко П. П.* Коливицна: Крестьянская война на Правобережной Украине в 1768—1769 гг. — Учен. записки Ульяновск. пед. ин-та, 1948, вып. 1, с. 108. Запись рассказа о «золотой грамоте» см.: Украинские народные предания / Собр. П. Кулиш. М., 1847, кн. 1, с. 34. Текст ее опубликован в кн.: *Кребс В.* Уманская резня. Киев, 1849, с. 11—12. Подобные грамоты фигурировали и в годы восстания 1734 и 1750 гг.; см.: *Гриценко П. П.* Коливицна..., с. 121; *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967, с. 31 и др.

Иван Гонта как дворовый казак Потоцкого был передан польским властям и сразу же казнен; Максима Железняка как запорожского казака и российского подданного били, клеймили как каторжника и сослали в Нерчинск. Дорогой он пытался бежать, но был пойман и отправлен в Москву. По некоторым сведениям, в конце 1769—начале 1770 г. он все еще был в Москве в тюрьме.⁶ Неизвестность судьбы вождя Колюшницы и надежда на его спасение породили дальнейший вымысел. Как сообщает В. А. Голобуцкий, «среди правобережного населения ходили упорные слухи о том, что у Голтвы был казан не Железняк, а кто-то другой вместо него...».⁷ Вероятно, при этом имели в виду, что Железняку все-таки удалось бежать и спастись.⁸

Косвенным подтверждением бытования легенды о спасении Железняка может служить комическая опера Г. Р. Державина «Дурочка умнее умных». В ней среди действующих лиц фигурируют Железняк и Черный (т. е. Демьян Чернышенко). Г. Р. Державин бесспорно знал, кто был М. Железняк. Ему принадлежит известие о пребывании Железняка в Москве в 1769—1770 гг. Можно предположить, что, поскольку Державин нашел возможным изобразить Железняка в своей пьесе, то это была не литературная вольность, а литературное отражение каких-то слухов, которые дошли до поэта.⁹

Совершенно естественно, что народное воображение связало в 1773—1774 гг. Максима Железняка с Емельяном Пугачевым. Как свидетельствуют историки, в эти годы распространяются рассказы о том, что он соединился с Пугачевым и действует в его полках.¹⁰ Эти рассказы, разумеется, не имеют документального подтверждения и были так же легендарны, как слухи о «золотой грамоте» и спасении Железняка. Несомненно только, что подобные рассказы продолжали бытовать и после пора-

⁶ См.: Державин Г. Р. Сочинения / Объяснит. примеч. Я. Грота. Спб., 1871, т. VI, с. 454—456.

⁷ Голобуцкий В. А. Максим Железняк, с. 63.

⁸ Другой вариант объяснений см. в «Гайдамаках» Т. Г. Шевченко.

⁹ Державин Г. Р. Сочинения. Спб., 1867, т. IV, с. 514—578.

¹⁰ Голобуцкий В. А. Максим Железняк, с. 69; Гуслицкий К. Колюшница..., с. 37; Маевский В. В. Крестьянская война в России в 1773—1775 годах: Восстание Пугачева. JL, 1961, т. 1, с. 481, и др.

жения и казни Пугачева. Так, один из самозванцев, который выдавал себя за Петра III в послепугачевские годы, запорожский казак Дмитро Попович, действовавший в Новороссии и на Дону, в 1776 г. говорил «у степях», что давнишний Петр III жив. В его войсках, которыми командовал казненный Пугачев, как ему достоверно известно, находится Максим Железняк.¹¹

Одновременно в послепугачевское время формируется и новая версия легенды. Согласно этой версии, М. Железняк после смерти Пугачева возглавил восставших и снова собрал их на борьбу с Екатериной. С наибольшей полнотой она зафиксирована в протоколе допроса солдата Озерного батальона, уроженца Щелкунской слободы Екатеринбургского ведомства А. К. Колесникова, арестованного за возмутительные речи. На вопрос односельчан, действительно ли казнен Пугачев, он отвечал, что, когда он был в Москве, то среди прочего слышал при «полном народе, что на место Пугачева есть другой — Максим Железо или Железников. Стоит он у Черного моря с немалым числом партий, а, дождавшись трав, намерен идти на Российское государство. Называет он себя так же, как Пугачев» (т. е. Петром III). Да сверх того, «сознался Колесников, — слышал он, что описал он Железо к государыне все свои на теле знаки да еще генералу (а к какому сам не знает и не сказал), с устрашиванием напоминая, что прежде лоб ему табакеркою прошиб и признан подлинным государем». Кроме того, А. К. Колесников рассказал про Максима Железо: «Посланный к нему полк утопил под льдом да еще два или три полка послано, и неизвестно, что с ними сделал. А какие полки наименовать, того при том и сам Колесников не знал. А когда тот Железо вступит в Россию, закончил свою речь Колесников, — то, конечно, их крестьянские дома, разоренные в прошедшее замешательство воинскою командою (ибо жители той слободы бунтовали), велит построить новые».¹²

¹¹ Сивков К. В. Самозванчество в России в последней четверти XVIII века. — Ист. записки, М., 1950, т. 31, с. 122, 128; Голобуцкий В. А. Запорожское казачество, с. 415.

¹² Рязанов А. Ф. Отголоски Пугачевского восстания на Урале в Киргиз-кайсацкой малой орде и в Поволжье: По материалам Центраархива КССР. — Труды О-ва изучения Казахстана, 1925, т. 6, с. 203.

А. К. Колесников был признан важным преступником, а легенда, которую он распространял, весьма возмутительной. Поэтому было приказано доставить его из Челябинска в Оренбург с кляпом во рту. Кроме того, приказано было: «В пути держать того колодника под крепчайшим караулом с обнаженным палахом, никого к нему до разговоров не допускать, писем не писать — и для того бумаги, пера, чернил, карандаша, бересты, угля и другого письму подобного, хмельного питья, ножа или прочего орудия, чем человек может себя или другого повредить, ему не давать и накрепчайше за ним смотреть, чтоб он из-под караула каким-нибудь образом утечки учинить не мог».¹³

Несколько позже, в 1778 г., астраханский губернатор Якоби получил донесение царицынского коменданта, которое подтвердило, что легенда про Железняка как продолжателя дела Пугачева, как и раньше, продолжает бытовать. В этом донесении сообщалось, что солдат второго царицынского батальона Я. Дмитриев «узнал, будто бы в крымских степях находится с армией давнишний император Петр III, который раньше содержался в Царицыне под караулом, откуда был выкраден донскими казаками. Будто бы при нем воеводой выступает какой-то „Железный лоб“, против него и сражения уже были и побито две дивизии». Я. Дмитриев на допросе показал также, что солдаты ждут Петра III «как отца».¹⁴

Несомненно, что А. К. Колесников и Я. Дмитриев передавали одну и ту же легенду, которая бытовала в Москве, в Приуралье и в Царицыне. Я. Дмитриев называет Максима Железняка «Железным лбом». Эпизод с табакеркой, из которого неизвестно, кто кого ударил, должен был, вероятно, мотивировать это прозвище.¹⁵ Вместе с тем бесспорно, что легенда, зафиксированная в их показаниях, имела в виду все того же Максима Железняка — вождя Кошишщины.

К сожалению, мы располагаем только двумя цитированными документами, в которых отразилась послепугачевская версия легенды о Железнике. Однако и они достаточно характерны и выразительны. Уже теперь можно утверждать, что легенда о Железнике бытовала, вероятно,

¹³ Там же.

¹⁴ Сивков К. В. Самозванчество в России... с. 124—125.

¹⁵ Эпизод отражает убийство Петра III в Рошше.

8—10 лет и пережила три основных этапа. На первом из них главным был рассказ о «золотой грамоте» и спасении Железняка (1769—1773), на втором — об участии Железняка в пугачевском движении и, наконец, на третьем — о том, что Железняк после гибели Пугачева возглавил восстание, находится с войсками где-то у Черного моря и скоро должен начать действовать.

Таким образом, украинская легенда о Максиме Железняке, которая возникла в связи с Колывщиной, развилась дальше в русском фольклоре (видимо, и в украинском тоже), связанном с крестьянской войной 1773—1774 гг. Это дает нам право считать эту легенду украинско-русской, так как она в равной мере принадлежит как украинскому, так и русскому народу.

Как было показано в книге «Русские народные социально-утопические легенды», после казни Пугачева 10 января 1775 г. легенда о Петре III пережила существенную трансформацию. Параллельно с версией, согласно которой Петру III (либо Пугачеву) и на этот раз удалось спастись, а вместо него был казнен кто-то иной, возникает новое объяснение событий: Пугачев не был Петром III, а только его «фельдмаршалом» или «посланцем». После его гибели восставших возглавил кто-то другой, по разным версиям — брат Пугачева, великий князь Павел Петрович, волжский атаман Метелкин (Пометайло, Заметайло) и др.¹⁶

Весьма характерно, что среди заменивших Пугачева появилось также и имя Максима Железняка, а легенда о нем вошла в состав цикла антифеодальных легенд, связанных с именем Петра III.

Солидарности крепостников, которые задушили и Колывщину, и Пугачевщину, народная мысль противопоставила солидарность Пугачева и Железняка, Петра III и Железняка, объединив в едином цикле русские и украинские антифеодальные легенды XVIII в. Разумеется, солидарность русских и украинских крестьян и казаков была не только легендарной и символической. Нет необходимости снова демонстрировать материалы, которые уже неоднократно публиковались и изучались историками крестьянских движений. Они выразительно свидетельствуют об участии, с одной стороны, русских в Колыв-

¹⁶ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 174—176.

щине и других движениях на Украине в 50-е—80-е годы XVIII в., а с другой — об активном участии украинских крестьян и казаков в крестьянской войне 1773—1774 гг., которую возглавил Е. Пугачев.¹⁷

В послепугачевских легендах о Петре III, как правило, говорилось, что он собирает войска где-то в Сибири либо где-то на юге — около Черного моря, у «теплого моря» и т. д.¹⁸ Легенда о Максиме Железняке дает основание предположить, что надежда на «царево войско» около Черного моря могла в какой-то мере отображать непрерывное крестьянско-казацкое движение 1774—1775 гг., разгром Запорожской сечи, бегство части казаков за Дунай и возникновение Задунайской сечи, которая укрывала у себя беглецов — участников крестьянских движений на Украине и в России.

¹⁷ Черевань А. С. Совместная борьба украинских и русских крестьян против феодального гнета в 60—70-е гг. XVIII века. — *Вопр. истории*, 1953, № 12, с. 29—41; *Голобуцкий В. А.* 1) Запорожское казачество, с. 414—420; 2) Гайдамацкое движение на Запорожье во время «Колывщины»... с. 310—343 и др.

¹⁸ Подробнее см.: *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 179.

**К ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ЭТНОГРАФИИ
30-х—80-х ГОДОВ XX в.**

Осмысление истории науки ближайших к нам десятилетий — задача весьма сложная, иногда почти невыполнимая. Однако нельзя обойтись и без спокойного и объективного изучения того, что внесено в науку нашими непосредственными предшественниками. Это наш долг и наша обязанность и вместе с тем это одно из важнейших условий дальнейшего движения научной мысли.

Периодизация истории советской этнографии, несмотря на то что она насчитывает уже без малого семь десятков лет, еще не создана. Предварительно можно было бы сказать, что она, естественно, членится по крайней мере на четыре больших периода: период ее становления (20-е годы), предвоенный период (начало 30-х—1941 г.), годы войны и первые послевоенные годы (1941—середина 60-х годов) и современный период. Будущие историки этнографии найдут такую периодизацию весьма приблизительной, и они будут правы. Вероятно, они смогут также дать научно обоснованные наименования каждого из этих периодов. Для задач же настоящего очерка важно то, что предвоенный период завершал этап становления советской этнографии и вместе с тем довольно сильно от него отличался.

Начало и конец какого-либо периода развития науки довольно редко укладываются в четкие календарные рамки. Границы между отдельными периодами могут быть отчетливыми или размытыми. Начало предвоенного периода представляет собой довольно редкий случай, когда есть возможность не только примерно обозначить переходную полосу между двумя периодами, но даже назвать дату, с которой начинается второй из них. Дата эта связана с решением Президиума Академии наук СССР. Разумеется, как всякое решение, оно могло только обозначить научно-организационные формы, в которых

могли реализоваться, а могли и не реализоваться те или иные идеи. Действительно, важнейшую роль в развитии советской этнографии 30-х годов нашего века сыграло решение Президиума Академии наук СССР, принятое 1 февраля 1933 г. Оно предусматривало создание первого в истории русской и советской этнографии академического научного центра, который смог бы возглавить и координировать научно-исследовательскую деятельность этнографов и антропологов. Как показало дальнейшее развитие науки, решение было весьма своевременным и обоснованным. В чем же было его принципиальное значение?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить своеобразную ситуацию, сложившуюся в советской этнографии на рубеже 20-х и 30-х годов. Разумеется, мы не сумеем рассмотреть ее в деталях. Воспользуемся тем, что прошедшие пятьдесят лет и опыт, накопленный советской наукой, облегчают теперь возможность взглянуть на события тех лет в исторической перспективе.

Отечественная этнографическая наука 20-х годов имела за своими плечами в буквальном смысле этого слова вековую традицию. Дореволюционная русская этнография, как известно, сыграла в свое время значительную роль в развитии общественной мысли, в социально и национально-освободительном движении в России. Разумеется, далеко не все русские этнографы и фольклористы XIX и начала XX в. были людьми прогрессивных убеждений. У этнографии было и свое правое крыло — ученые, идеализировавшие любую архаику и вместе с тем приукрашивавшие современную им жизнь народа, даже откровенные шовинисты, деятели, служившие колонизаторской политике царского правительства. Однако подобные тенденции никогда не преобладали в русской этнографии.¹ Именно поэтому большинство этнографов стар-

¹ Токарев С. А. 1) Основные этапы развития русской дореволюционной и советской этнографии: Проблема периодизации. — СЭ, 1951, № 2, с. 160—178; 2) История русской этнографии: Дореволюционный период. М., 1966, с. 354—357; Соймонов А. Д. Из истории русской фольклористики второй половины XIX века. — В кн.: Историко-литературный сборник. М.; Л., 1957, с. 5—32; Гусев В. Е. Марксизм и русская фольклористика конца XIX—начала XX века. М.; Л., 1961; Разумова А. П. Из истории русской фольклористики: П. П. Рыбников, П. С. Ефименко. М.; Л., 1954; Ко-

шего поколения в 20-е годы столь естественно включились в новую для них созидательную работу. Если далеко не все они уже в то время могут быть названы марксистами в точном значении этого слова, то все же деятельность большинства из них была прежде всего демократической, интернационалистской и гуманистической и в этом смысле практически не противостояла марксизму.

В первые же годы после Великой Октябрьской социалистической революции возникла острая нужда в этнографях, этнодемографях и этнокартографях. Установление исторически обоснованных границ между союзными республиками требовало знания этнической истории народов России, истории развития их этнических территорий; подобные же знания нужны были для приведения административного районирования страны в соответствие с ее этнической структурой, для определения границ автономных республик, областей и округов. Учет традиционных правовых норм и особенностей быта отдельных народов необходим был при выработке основ советского законодательства в национальных районах страны.

В 20-е годы создавались многочисленные правительственные, академические и общественные научные центры, выполнявшие эту столь важную по своему политическому смыслу работу. Деятельность этнографов, участвовавших в этой работе, целенаправленно служила выработке конкретных форм осуществления ленинской национальной политики в разнообразнейших условиях и ситуациях, складывавшихся в разных районах многонациональной страны.² В 20-е же годы многие вузы страны

шелев Я. Р. Русская фольклористика Сибири: (XIX—начало XX в.). Томск, 1962; *Гаген-Торн Н. И.* Лев Яковлевич Штернберг. М., 1975.

² *Токарев С. А.* Ранние этапы развития советской этнографической науки: (1917 г.—середина 1930-х годов). — В кн.: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1971, вып. 5, с. 111—120 (ТНЭ, нов. сер.; Т. 95); *Антропова В. В.* Участие этнографов в практическом осуществлении ленинской национальной политики на Крайнем Севере: (1920—1930 гг.). — СЭ, 1972, № 6, с. 49—27; *Бромлей Ю. В., Чистов К. В.* Основные тенденции развития советской этнографии. — В кн.: Этнография в странах социализма: Очерки развития науки. М., 1975, с. 7—51; *Станюкович Т. В.* Этнографическая наука и музеи: (по материалам этнографических музеев Академии наук). Л., 1978 (см. гл. IV — «Советская этнографическая наука. Музей антропологии и этнографии — Институт этнографии АН СССР», с. 163—194).

начали систематическую подготовку кадров профессиональных этнографов.³ Студенты-этологи, как их тогда называли, отправлялись на два-три года (иногда и дольше) к народам, избранным для изучения, работали учителями, культпросветработниками, организаторами «красных чумов». Овладев в совершенстве языками «своих» народов, они участвовали в создании письменности бесписьменных в прошлом народов, составляли первые грамматики и книги для чтения. Практическая деятельность сопровождалась сбором этнографических материалов, которые впоследствии разрабатывались десятилетиями. Все это было достаточно ново и вместе с тем осознавалось как прямое продолжение этнографической деятельности наиболее прогрессивного крыла этнографов и фольклористов второй половины XIX—начала XX в. Активное участие в практической деятельности дало возможность создать также первые коллективные монографии о социальных преобразованиях 20-х годов.

В старшем поколении ученых 20-х годов, как мы уже говорили, решающую роль играли этнографы прогрессивного, левого крыла предреволюционной российской этнографии, всегда стремившиеся поставить свои знания на службу народу: Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз-Тан, Д. К. Зеленин, Е. Г. Кагаров, Д. А. Алучин, В. Н. Харузина и др. Именно поэтому они могли стать наставниками этнографической молодежи 20-х годов и вместе с ними активно участвовали в выработке методологических основ советской этнографии.

Вместе с тем 20-е годы отличались разительной нестротой, которая нас до сих пор удивляет. В кратком очерке невозможно передать все оттенки тогдашних теоретических расхождений в понимании предмета этнографии, ее познавательных и общественных функций. 20-е годы еще предстоит изучать историкам советской этнографии. Скажем только, что сосуществовали и боролись между собой и с другими течениями два крайних направления. Согласно концепции одного из них, советская этнография должна была заниматься только проблемами первобытности, т. е. по существу самоликвидиро-

³ Станюкович Т. В. Из истории этнографического образования. — В кн.: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, вып. 5, с. 121—138; Токарева С. А. Ранние этапы развития советской этнографической науки

ваться; согласно другой концепции, этнография должна была стать наукой о человеке и его деятельности в самом широком смысле этого слова⁴ (что довольно близко к пониманию функций физической, социальной и культурной антропологии, вместе взятых, в англосаксонских странах).⁵

Итак, реальные практические достижения советской этнографии 20-х годов и развитие этнографического образования — с одной стороны, и противостоящее этому процессу стремление размыть границы этнографии или максимально сузить их — с другой. Речь шла не просто о достижениях или ошибках отдельных ученых, а о смысле этнографии как науки в целом в определенной социально-политической и этнокультурной ситуации. Именно поэтому решение Президиума Академии наук СССР было весьма своевременным и сыграло большую роль в дальнейшем развитии советской этнографии. Решение создать специальный институт должно было помочь этнографии обрести надлежащее ей место в системе современных знаний и восстановить свои общественные и познавательные функции.

Вновь созданный Институт этнографии АН СССР должен был сформироваться на базе существовавшего уже без малого столетие академического Музея этнографии.⁶ Решение тем самым подчеркивало необходимость развивать прогрессивные традиции русской этнографии и одно-

⁴ Резолюция Всероссийского археолого-этнографического совещания 7—11 мая 1932 года (по докладам С. Н. Быковского и Н. М. Маторина об археологии и этнографии). — СЭ, 1932, № 3, с. 3—14; *Потанов Л. П.* Музей антропологии и этнографии АН СССР: (к 250-летию Музея). — СЭ, 1964, № 4, с. 196—217; *Абрамзон С. М.* Советская этнография в начале 30-х гг.: (Из воспоминаний этнографа). — СЭ, 1976, № 4, с. 90—92; *Станюкович Т. В.* Этнографическая наука и музеи...

⁵ Ср.: *Преображенский П. Ф.* Курс этнологии. М.; Л., 1929; *Аверкиева Ю. П.* История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1979; *Бромлей Ю. В.* О предмете культурно-социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых: (опыт сравнительного анализа). — В кн.: Этнография за рубежом: Историко-графические очерки. М., 1979, с. 7—22. См. также: *Келембетова В. Ю.* Сучасна буржуазна соціокультурна антропология: (Критико-етнографічне дослідження). Київ, 1980.

⁶ См.: *Бромлей Ю. В., Чистов К. В.* Ордена Дружбы Народов Институту этнографії ім. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР — 50 лет. — СЭ, 1983, № 4, с. 20—37.

временно указывало на важность богатейших музейных фондов старейшего русского музея как источниковедческой базы этнографии, что в значительной мере также шло вразрез с одной из распространившихся в те годы ошибочных установок: музеи должны экспонировать не вещи, а идеи. И, наконец, решение исходило из реального факта наличия профессионально подготовленных кадров, которые сплотятся в творческий исследовательский коллектив. Именно новому Институту и предстояло в последующие десятилетия в сотрудничестве с этнографами неакадемических учреждений и этнографическими подразделениями академий союзных республик (по мере их возникновения) сыграть решающую роль в формировании современной концепции советской этнографии и способствовать созданию советской школы этнографии, развернуть теоретическую и практическую деятельность, адекватную новой социальной и культурной ситуации.

Методологические основы современной советской этнографии были выработаны не сразу. Они формировались в процессе творческого поиска, дискуссий, накопления практического опыта и трезвой оценки неудач и промахов. Советская этнография всегда стремилась бережно сохранять и развивать демократические традиции передовой русской этнографии XIX—начала XX в., исследовательский опыт практической деятельности 20-х годов. Однако выяснилось, что этого недостаточно.

Изменение понимания предмета этнографии и ее общественных и познавательных функций всегда зависело преимущественно не от спонтанного развития теоретических идей, хотя и таковое, разумеется, имело место. Как всякая другая общественная наука, этнография имеет дело с исторически развивающимся объектом познания. Изменение структуры социальной действительности и связанные с этим изменения этнической и культурной ситуации не могли не повлечь за собой изменения предметной зоны науки, если она стремилась к адекватному познанию действительности и активному воздействию на нее. Для того чтобы этот тезис мог считаться доказанным, следовало бы совершить пространную экскурсию как в историю русской этнографии, так и в социальную историю России. Здесь мы можем только напомнить о некоторых общеизвестных фактах.

Этнография в России, как и в других странах Европы, возникла как наука об экзотических народах или

о быте так называемого «просто народа», т. е. низших и для исследователя тоже экзотических слоев *vulgaria in populo*. С точки зрения стороннего наблюдателя, это были как бы издавна сложившиеся, неподвижные, замкнутые целостные системы культуры. Поэтому границы предметной зоны этнографии были легко определяемыми, четкими. Столь же ясным представлялся и вопрос о предмете этнографии, когда речь шла о так называемых «примитивных» народах или о постепенно открывавшейся взору археологов первобытности. Крестьянская традиция, ее особенности и достижения, изучавшиеся этнографами, были важны не только для знания жизни и быта современного исследователям крестьянства, но и для реконструкции прошлого народов, которое оценивалось как национальное наследие, столь важное для современных наций и их самосознания, для развития самобытной культуры и искусства.

Но уже во второй половине XIX в. стало постепенно выясняться, что традиционные системы культуры не столь непроницаемы; более того — целые комплексы, слои, сферы традиционной культуры начинают изживаться, уходят из жизни, забываются. Традиционные формы культуры или их элементы, разумеется, продолжали функционировать, но чем далее, тем все в большей и большей мере при нарастающей роли «нетрадиционных» форм или в сочетании с ними. Именно в такой ситуации возникла концепция «живой старины» как основного предмета этнографии и фольклористики. Согласно этой концепции, этнография должна была заниматься либо так называемыми «отсталыми» народами, сохранившими в большей или меньшей мере в неприкосновенности архаические традиции повседневной-бытовой культуры, либо «пережитками» архаики в культуре «современных» народов. Подобные пережитки считались наряду с историческими документами важнейшими источниками реконструкции уже размытых или размывавшихся в процессе начавшейся урбанизации целостных систем традиционного быта (так называемый «ретроспективный метод»).⁷

⁷ См., например: *Гаген-Торн П. П., Васина А. И.* Ретроспективный метод анализа в трудах Д. К. Зеленина. — В кн.: *Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии*, т. 5, с. 171—180.

Коренные изменения в социальной структуре советского общества на рубеже 20-х и 30-х годов, решительное ускорение процесса урбанизации, развивавшейся теперь на социалистической основе, поставили классические этнографические концепции под сомнение. Стало выясняться, что привычные методы уже не дают желаемых результатов (см., например, работы о первых колхозах, выполненные сотрудниками ИПИИ — Института по изучению народов, который вместе с Музеем антропологии и этнографии Академии наук был прямым предшественником возникшего в 1933 г. Института этнографии АН СССР). Изменилась социальная действительность, изменилась этнокультурная ситуация. Это неизбежно должно было привести к пересмотру основной этнографической концепции, к пересмотру предметной зоны этнографии, к перестройке ее связей и отношений с другими, соседними и родственными науками.

Основы современной теоретической концепции советской этнографии закладывались еще в предвоенный период, оказавшийся столь кратким. Напряженный теоретический поиск продолжался и в послевоенные годы, но свой современный характер советская этнография обрела окончательно в 60-е и 70-е годы, когда социалистическая общественная система становилась системой развитого социализма, а наука все в большей и большей степени осознавалась как существенная социальная и производительная сила. Важную роль сыграли также активные творческие связи советских этнографов с этнографами социалистических стран и заметно возросший международный авторитет советской этнографической школы.

В кратком очерке, разумеется, невозможно охарактеризовать современную теоретическую концепцию советской этнографии всесторонне и детализированно. Нашу задачу облегчает то, что ее основные идеи, в своей совокупности составляющие стержень этой концепции, неоднократно формулировались в теоретических работах, частных исследованиях и обзорах.⁸ Наша задача сво-

⁸ Толстов С. П. 1) Советская школа в этнографии. — СЭ, 1947, № 4, с. 8—28; 2) Итоги и перспективы развития этнографической науки в СССР. — СЭ, 1956, № 3, с. 5—13; 3) Сорок лет советской этнографии. — СЭ, 1957, № 5, с. 31—55; Токарев С. А. 1) Основные этапы развития русской дореволюционной и советской этнографии..., с. 160—178; 2) Вклад русских ученых в мировую этногра-

дится к тому, чтобы выделить некоторые концептуальные узлы, сформулировать их в самом общем виде и показать их зависимость от современной социальной и этнокультурной ситуации в Советском Союзе и отчасти шире — в современном мире.

Здесь необходимы по крайней мере две оговорки. Во-первых, любая общая концепция какой-либо науки прежде всего складывается из определенного количества частных концепций, представляющих собой не что иное, как современные решения (или варианты решений) важнейших проблем этой науки на современном этапе ее развития. Мы, разумеется, не имеем возможности рассматривать эти частные концепции, даже важнейшие из них. Во-вторых, теоретическая концепция современной советской этнографии существует и функционирует не только в виде теории на определенном уровне абстракции — она воплотилась в сотнях книг и статей, опубликованных за последние годы всем многонациональным коллективом советских этнографов.

В основе теоретической концепции, разработанной советской этнографией, лежит естественное и как бы само собой разумеющееся представление о единстве человечества, человеческой истории и культуры.

Физическое единство человека, его принадлежность к одному биологическому виду несомненны. Условно распадаясь на так называемые «большие расы» и объеди-

фическую науку. — СЭ, 1948, № 2, с. 184—207; 3) Из истории этнографических исследований в Академии наук. — СЭ, 1974, № 2, с. 11—19; *Першиц А. И., Чебоксаров Н. И.* Полвека советской этнографии. — СЭ, 1967, № 5, с. 3—24; *Бромлей Ю. В., Числов К. В.* Основные тенденции развития советской этнографии, с. 7—51; *Итс Р. Ф.* Введение в этнографию: Учебное пособие. Л., 1974; *Станюкович Т. В.* Этнографическая наука и музеи...; *Бромлей Ю. В.* 1) Этнос и этнография. М., 1973; 2) Ленинское наследие и этнографическая наука. — СЭ, 1980, № 3, с. 3—7; 3) Современные проблемы этнографии: (Очерки теории и истории). М., 1981; 4) Основные тенденции национальных процессов в СССР: (к 60-летию СССР). — СЭ, 1982, № 6, с. 3—15; Этнография / Под ред. Ю. В. Бромлей и Г. Е. Маркова. М., 1982; Основы этнографии. М., 1968; *Рабинович М. Г., Токарев С. А.* Институт этнографии в период Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы. — СЭ, 1975, № 4, с. 7—17; Актуальные проблемы идеологической работы и задачи советских этнографов. — СЭ, 1980, № 2, с. 3—9; *Бромлей Ю. В., Тер-Саркисянц А. Е.* Этнографическая наука в десятой пятилетке. — СЭ, 1981, № 2, с. 3—24; *Чебоксаров Н. И., Чебоксарова Ш. А.* Народы, расы, культуры, М., 1971.

няясь в отдельные группы народов, люди вместе с тем не образуют чистых расовых типов. Ареалы важнейших дифференциальных признаков, как правило, не совпадают ни с этническими территориями отдельных народов, ни с географическим распределением отдельных языков и языковых семей.

Человеческая история также развивается по единым социальным законам. Единство человеческой культуры при всем ее локально-вариативном многообразии столь же убедительно выявляется на различных уровнях — в единстве закономерностей, в сходстве основных ее социальных функций, в единстве основных ее типов. Наконец, единство культуры народов формируется в постоянном, то более, то менее интенсивном, но в целом нарастающем взаимодействии форм и явлений культуры, созданных отдельными региональными, локальными и этническими общностями.

Основываясь на этих представлениях, советская антропология и этнография с первых лет своего существования вели непримиримую борьбу с расизмом, расщепляющим человечество на будто бы несовместимые в физическом, социальном, психологическом и культурном отношениях расы. Политическая ситуация начала 30-х годов выдвигала эту задачу на передний край идеологической борьбы, борьбы школ и направлений в мировой антропологии и этнографии.⁹ Задача эта до сих пор остается актуальной и в научном, и в политическом отношении. Расизм проявлял себя и до сих пор проявляет не только (теперь, может быть, даже не столько) в грубых формах физиологического расизма, лженаучность которого разглядеть не так уж трудно, сколько в более тонких формах национализма, вплоть до весьма изощренных и внешне благопристойных — гипертрофии национального самосознания, культурного релятивизма и т. д.¹⁰ Не случайно советская этнография за время своего существо-

⁹ Ср.: *Маторин Н. М.* Современный этап и задачи советской этнографии. — СЭ, 1931, № 1—2, с. 3—38; *Кагаров Е. Г.* 1) Идеалистические и механистические течения в современной буржуазной этнографии. — СЭ, 1932, № 4, с. 90—107; 2) *Нові праці з теорії та методології етнографії на Заході.* — *Етногр. вісник*, Київ, 1930, кн. 9, с. 251—293, и др.

¹⁰ Против расизма. М., 1966; Документы обличают расизм. М., 1968; «Нет!» — расизму. М., 1969; Народы против расизма. М., 1970; см. также ежегодник «Расы и народы».

вания уделяла много сил и внимания изучению малых народностей, исходя при этом из убеждения в одинаковой ценности истории и культуры как больших, так и малых народов. Идеи, сформулированные в «Декларации прав народов России» — одном из первых политических документов Советской власти, полностью соответствовали прогрессивной традиции русской этнографии и в дальнейшем стали краеугольным камнем этнографической теории. Народы признаются равными, как бы малы или велики численно они ни были, не из снисходительного и покровительственного отношения к ним, а из принципиального убеждения в одинаковой ценности каждой человеческой жизни, каждой человеческой индивидуальности, и вслед за этим — каждого народа в его неповторимых и своеобразных чертах. Решительно преодолевая европоцентризм, современная история культуры и современная этнография видят человеческую культуру в реальном богатстве и разнообразии ее красок, форм, проявлений человеческого мастерства, выдумки, темперамента, психологии. Дело далеко не в том, что эскимосская культура хороша эскимосам, как зулусам — зулусская или французам — французская, а русским — русская. Деятельность каждого народа ценна именно в общечеловеческом масштабе. Так, например, энергия адаптации у народов Приполярья была не меньшей, чем у народов Средиземноморья, поэтому и объективная ценность их достижений в столь суровых условиях — овладение приполярной зоной ойкумены — была в равной мере велика, в равной степени имела творческий характер, была неповторимым вкладом в фонд общечеловеческой культуры. Поэтому каждый народ достоин изучения.

Советская этнография принципиально отвергает также деление народов на «исторические» и «неисторические». У каждого народа была своя социальная, экономическая история и история культуры. По тем или иным причинам история народа развивалась в более бурном или более замедленном темпе, при этом возникало разное соотношение отдельных сфер социальной или культурной жизни. Разной глубины и интенсивности могли быть и контакты с соседними народами. Народы, по тем или иным причинам пережившие стадию ускоренного развития, раньше обрели письменность, и их деятельность (вернее — некоторые ее стороны) раньше стала фиксироваться в исторических документах. Обычно это совпа-

дало с периодом формирования классового общества и раннего государства. Поэтому создается впечатление насыщенности истории таких народов политическими событиями — войнами, политическими переворотами, борьбой классов или тех или иных сословных группировок. Однако история — это не только политические события, это прежде всего продуктивная деятельность народов, их достижения в разнообразных сферах культуры. Показать, как сформировался тот или иной народ, в чем были особенности его исторического развития, каков его вклад в историю культуры человечества — одна из наиболее трудных и вместе с тем почетных задач этнографии, которую она самоотверженно решала и решает в союзе с археологией, лингвистикой, фольклористикой и историей искусства.

Признание равенства народов, их исторической и культурной равноценности, как мы уже говорили, не означает культурного релятивизма, отказа от оценочного (аксиологического) подхода к отдельным явлениям культуры, вошедшим в традицию того или иного народа, и тем более теоретического оправдания или даже признания целесообразности культурной отсталости, темноты и невежества.¹¹ В истории быта каждого народа были, разумеется, явления не только прогрессивные, но и такие, от которых предстояло впоследствии освободиться (например, все разновидности религии, магической обрядности, бытовое неравноправие женщин и т. п.). С точки зрения мировой цивилизации можно выделить даже целые «тупиковые» линии. Однако с их оценкой надо быть максимально осторожным. Такие «тупиковые» линии не имеют будущего, но это еще не исключает того, что в прошлом или даже в недавнем прошлом они ознаменовались замечательными достижениями, которые внушают гордость за человека-творца (например, деревянное срубное жилище, деревянные храмы, деревянная утварь, способы упряжки тяглового скота, усовершенствованные формы лука и т. п.). Они могут не терять своей эстетической и исторической ценности, даже переживать свою «вторичную» жизнь на периферии современной культуры (временное жилище, украшение интерьера, спорт и т. д.), но магистральное развитие культуры уже связано с другими

¹¹ *Першиц А. И.* Проблема аксиологических сопоставлений в культуре. — СЭ, 1982, № 3, с. 3—12.

материалами, другими способами хозяйствования, архитектуры, охоты, рыболовства и т. д.

Оценочный подход к различным сторонам жизнедеятельности народа становится особенно актуальным, когда речь идет о явлениях, современных исследователю, о включении этнографических знаний в современную практическую деятельность. Вместе с тем аксиологический подход к изучаемым явлениям — органическое свойство современной этнографической концепции — вовсе не означает возврата к упрощенным эволюционистским представлениям о всеобщем развитии от плохого к хорошему и от простого к сложному. Реальные пути развития народов и их культуры весьма сложны. Развитие может выражаться и в упрощении, и в усложнении этнической и этнокультурной структуры народов, в перегруппировке компонентов тех или иных структур, в перестройке внутрискруктурных связей либо в выпадении тех или иных структур из процесса дальнейшего развития, в формировании новых структур или решительном переосмыслении старых, т. е. в присвоении им функций, которые были несвойственны им раньше.

Принципиальное утверждение единства человеческой истории и культуры не снимает, а, наоборот, предполагает изучение особенностей развития отдельных человеческих сообществ, признание того, что на определенных этапах развития и в конкретных условиях соотношение общего и особенного в их культуре может быть и обычно оказывается различным.

Важнейшим инструментом выявления соотношения общего и особенного, свойственного традиционной культуре отдельных народов или их локальных групп, постепенно становятся историко-типологические и сравнительно-типологические исследования. Они несомненно продуктивны в сочетании с картографированием отдельных элементов или комплексов традиционно-бытовой культуры. В последние годы выполнена целая серия подобных исследований, открывающих перспективу развития этой методики.¹² Активизация сравнительных изучений, однако, не

¹² Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М. Г. Левина и Л. П. Потапова. М.; Л., 1964; Русские: Историко-этнографический атлас (середина XIX—начало XX в.) / Под ред. С. П. Толстова, В. А. Александрова, В. И. Козлова, П. И. Кушнера, М. Г. Рабиновича. М., 1967, кн. 1; 1970, кн. 2; Брук С. И., Рабинович М. Г.

означает возврата к компаративизму XIX в., тесно связанному с диффузионистскими теориями, трактовавшими заимствование как основной стимул саморазвития культуры.

Таким образом, единство человечества и человеческой культуры понимается как вариационное множество конкретных форм проявления общих закономерностей. Вместе с тем и отдельные, даже наиболее устойчивые элементы культуры, т. е. отдельные компоненты этих форм, постоянно варьируют, одновременно оставаясь в рамках определенных моделей.¹³ Этот тезис очень важен, так как этнография — наука не только об общих закономерностях, но и о конкретных формах их проявления, причинах их возникновения и географического распространения, типологии и механизма их функционирования.

Весьма существенно и то, что специфические черты, особенности и конкретные формы возникают, как правило, не обособленно друг от друга, а в качестве некоторой стабилизирующей системы, элементы (или компоненты) которой взаимосвязаны и взаимообусловлены. Они формируются под воздействием целого набора факторов и обстоятельств — природных условий среды обитания данной социальной общности, особенностей ее экономического и социального развития, темпа ее развития (временной протяженности отдельных исторических этапов, в ряде случаев — пропуска тех или иных звеньев развития), воздействия экономических и культурных контактов. Очень существенны при этом особенности «языка»

Историко-этнографические атласы. — СЭ, 1964, № 4, с. 102—117; Типы сельского жилища в странах зарубежной Европы. М., 1968; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: XIX—начало XX в. Зимние праздники. М., 1973; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: конец XIX—начало XX в. Весенние праздники. М., 1977; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: конец XIX—начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983; Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980; Одежда народов зарубежной Азии. Л., 1977. (Сб. МАЭ; Т. 32); Пугилов В. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976; Кабашникова К. П. Беларуска фальклор у параўнальным освятленні: Гістарыяграфічны нарыс. Мінск, 1981; Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895—1970). М., 1975.

¹³ См. выше, главы «Традиция и вариативность» (с. 107—127); «Вариативность как проблема теории фольклора» (с. 127—141).

каждой системы культуры (ее знаковой и символической системы значений), реального соотношения традиционных элементов и инноваций на данном конкретном этапе развития. Наконец, несомненна зависимость конкретных типов и форм культуры от численности той или иной социальной общности, характера ее расселения — компактного, анклавного (островного), дисперсного или иного, и т. д. и т. п. Соотношения этих факторов и условий образуют в результате их длительного воздействия конкретные хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области или регионы. Следует подчеркнуть, что развитие учения о хозяйственно-культурных типах и историко-этнографических областях явилось в свое время этапным моментом в истории нашей этнографической теории.¹⁴

Одним из важнейших компонентов современной концепции советской этнографии является также определенное понимание традиции и ее механизма. Именно эта категория понятийного аппарата теоретической этнографии включает ее в современную теорию человеческой деятельности и культуры.

Если понимать культуру широко, как это предлагалось советскими культурологами, т. е. как способ деятельности человеческого общества, механизм его приспособления к природной и социальной среде и одновременно механизм приспособления природной и социальной среды к человеческим потребностям (по Э. С. Маркаряну — «адаптационно-адаптирующий механизм»), то следует отказаться от привычного для старой и современной буржуазной этнографии деления человеческих обществ на «традиционные» и «нетрадиционные». Никакое человеческое общество не может существовать и не существовало без своей культуры, т. е. без своей системы приспособления и функционирования, и в равной степени — без механизма трансмиссии культуры, т. е. механизма стереотипизации, отбора (селекции) и передачи опыта, который накапливается поколениями людей. Как уже говорилось, общества могут отличаться и отличаются набором и ха-

¹⁴ *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области. — СЭ, 1955, № 4, с. 3—17; *Андрианов Б. В.* Хозяйственно-культурные типы и исторический процесс. — СЭ, 1968, № 2, с. 22—34; *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры.

рактором стереотипов, способами их отбора и передачи, наконец, способами их реализации.¹⁵ При таком понимании культуры и традиции естественно следует, что этнография может и должна изучать в своем аспекте не только общества прошлого, но и современные урбанизированные общества. Очень важно при этом, в рамках социальной общности какого масштаба и какими способами осуществляется межпоколенная трансмиссия культуры и ее воспроизведение. В свете теории информации в этом случае следует говорить о характере и густоте информационных связей как вертикальных (от поколения к поколению), так и горизонтальных (между современниками).

Если буржуазная этнография в центр своего внимания ставит человека или малую первичную социальную группу, то советская этнография, опираясь на фундаментальные положения исторического материализма, исходит из того, что человеческое общество и его культура воспроизводится не отдельным человеком или элементарной первичной социальной группой, а целостным социальным организмом. В отличие от других социальных наук этнография исследует прежде всего «этнос» — социальную общность этнического характера. С точки зрения теории информации этнос — это не только особая густота (сгусток) информационных связей, но и особый традиционный «язык» культуры, обслуживающий эти информационные связи.¹⁶

Как уже говорилось в начале книги, в последние десять-пятнадцать лет в советской этнографии особенно интенсивно развивалась теория этноса как основного объекта этнографической науки.¹⁷ Термины «этнос» и про-

¹⁵ *Маркарян Э. С.* 1) Очерки теории культуры. Ереван, 1969; 2) Удаловые проблемы теории культурной традиции. — СЭ, 1981, № 2, с. 78—96. Обсуждение статьи Э. С. Маркаряна см.: там же, с. 97—115, № 3, с. 45—78.

¹⁶ *Чистов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации. — В кн.: Типологические исследования по фольклору..., с. 26—43; *Кобицапов Ю. М.* Информация и этнос. — В кн.: Семiotика средств массовой информации. М., 1973, ч. 2, с. 314—329; *Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. И.* Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — В кн.: Расы и народы. М., 1972, вып. 2, с. 8—30.

¹⁷ *Бромлей Ю. В.* 1) К вопросу о сущности этноса. — Природа, 1970, № 2, с. 51—55; 2) Этнос и этнография; 3) Современные проблемы этнографии...; 4) Очерки теории этноса. М., 1983; *Токарев С. А.* Проблема типов этнических общностей: (К методологи-

изводные от него — «этническая общность», «этнические процессы», «этнические признаки» — вошли в современную научную терминологию, хотя следует признать, что понимаются они не всегда однозначно. Вместе с тем советские этнографы безусловно сходятся на том, что термин «этнос» следует применять для обозначения самых различных типов этнических общностей — от наименьших и архаических (племя) до наибольших и современных (современные крупные нации), т. е. любых типов этнических общностей на всех этапах их исторического развития.

Этнос понимается советскими этнографами как динамическая система, поэтому основная задача этнографии — историко-этнографическое изучение народов или изучение истории народов, их деятельности и их культуры под этническим углом зрения. Это — основная предметная зона этнографии.¹⁸ Исследователи выделяют различные этнообразующие и этнодифференцирующие факторы (общность происхождения, территории, культуры, языка, конфессиональная общность и т. д.), которые в разные исторические периоды и в разных социально-экономических, политических и т. д. ситуациях играли различную роль. Несомненно вместе с тем чрезвычайно значительная роль этнического сознания и самосознания и самих по себе, и в качестве факторов, превращающих те или иные элементы или комплексы культуры в этнически значимые.

Этническое самосознание как социально-психологическая категория играет и этноконсолидирующую (интегративную), и этнодифференцирующую роль. Оно, как и сам этнос, — вторичное социальное явление. Это определенный способ осознания социальных связей как связей надсоциальных, природных, биологических. Русский или

ческим проблемам этнографии). — *Вопр. философии*, 1964, № 11, с. 43—53; *Козлов В. И.* О понятии этнической общности. — *СЭ*, 1967, № 2, с. 100—111; *Чебоксаров И. И.* Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых. — *СЭ*, 1967, № 4, с. 94—109; *Лашук Л. П.* О формах донациональных этнических связей. — *Вопр. истории*, 1967, № 4, с. 77—92; *Пучков П. И.* О соотношениях конфессиональной и этнической общностей. — *СЭ*, 1973, № 6, с. 51—65; *Периц А. И., Покшишевский В. В.* Ипостаси этноса. — *Природа*, 1978, № 12, с. 106—113, и др.

¹⁸ *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография, с. 204—213 (гл. «К вопросу об объекте и предмете этнографических исследований»).

француз считает себя таковым по рождению, в действительности же он становится полноценным членом этнической общности только в процессе социализации, приобщения к языку, культуре, обычаям, нормам поведения и т. д. той или иной социальной общности. Осознание этнических связей как связей родственных, видимо, нередко может быть иллюзорным, так как, особенно для крупных этносов, весьма затруднительно доказать родство всех его членов, или, как сказал бы антрополог, единство генофонда этноса.¹⁹

Любой этносоциальный организм, особенно развитый, распадается на классы, социальные слои, сословия, профессиональные, конфессиональные, локальные и другие группы. Этническое самосознание и этнические связи играют при этом как бы роль обруча, который скрепляет дифференцированное изнутри единство. Оно остается при этом способом осознания социальных связей, в этом случае — связей экономических, политических, государственных и т. п.

Опыт этнографических исследований показывает, что важнейшую этнодифференцирующую и этноинтегрирующую роль, т. е. важнейшие этнические функции, выполняют наряду с языком также и устойчивые компоненты повседневной массовой бытовой культуры, в создании которой особенно большую роль всегда играли народные массы.²⁰ Повседневная традиционно-бытовая культура — ядро предметной области современной советской этнографии. Именно поэтому этнография издавна занята изучением проблем истории традиционно-бытовой культуры. В советское время было опубликовано значительное количество исследований, ориентированных на изучение

¹⁹ Кушнер П. И. Национальное самосознание как этнический определитель. — Краткие сообщ. Ин-та этнографии АН СССР, М.; Л., 1949, вып. 8, с. 3—9; Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — СЭ, 1972, № 3, с. 73—85; Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и ее роль в теории этноса. — СЭ, 1974, № 2, с. 79—92; Смирнов Ю. И. О народном самосознании: (по фольклорным материалам). — В кн.: Культура и общество в эпоху становления наций. М., 1974, с. 55—62.

²⁰ Современные этнические процессы в СССР. 2-е изд. М., 1977; Хомич Л. В. О содержании понятия «этнические процессы». — СЭ, 1969, № 5, с. 79—87; Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (раздел «Этнические процессы (Общая характеристика»).

«культуры и быта» отдельных народов, их социальных и локальных групп, даже жителей отдельных селений.²¹

В условиях урбанизации элементы и тем более комплексы архаической традиционно-бытовой культуры, как известно, все шире сочетаются с продукцией промышленного производства и профессиональным слоем духовной культуры. Затем они начинают вытесняться последними. В наши дни у наиболее развитых народов мира мы все чаще встречаемся не с прямым продолжением традиций архаической культуры, а с вторичными формами существования ее элементов (так называемый «фольклоризм»). Важно то, что они тоже, как правило, осознаются как этнически маркированные, и их изучение представляет значительный интерес для этнографов.

Являясь исторической дисциплиной, советская этнография в наши дни занимает весьма своеобразное место в системе общественных наук. Осознавая себя исторической наукой, современная этнография ощущает ближайшее соседство не только с антропологией, археологией, лингвистикой, фольклористикой и географией, как это было издавна, но и с конкретной социологией современности, социальной психологией, историей и теорией культуры и т. д. Вместе с тем у нее есть свои задачи и функции. Уточнив свое место в современной системе наук, этнография укрепила свои связи с многими из них. Это обуславливается тем, что, хотя этнографы концентрируют основное внимание на культурно-бытовых явлениях и их этнических функциях и особенностях, выяснение отличительных типических черт быта каждого народа требует знания его образа жизни в целом. Именно поэтому этнографическое изучение народов неизбежно пересекается с многими «отраслевыми» общественными и естественными науками. На их пограничье в последнее время возникла целая серия особых «спутников» этнографии — этническая антропология, этногеография, этнолингвистика,

²¹ Сведения о монографиях об отдельных народах см. в перечисленных выше обзорах. См. также: Библиография трудов Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая: 1900—1962 / Сост. О. В. Бунакова, Р. В. Каменецкая. Л., 1967. В послевоенные годы Институтом этнографии опубликованы 18-томная серия «Народы мира», 5-томная серия «Очерки общей этнографии», и в настоящее время завершено издание научно-популярной географо-этнографической 20-томной серии «Страны и народы».

этнодемография, этносоциология, этнопсихология и др. Этнические общности, как уже говорилось, вторичны, т. е. они формируются под воздействием экономических, социальных, политических, конфессиональных и других факторов и условий. Однажды возникнув, они стремятся как бы к внутренней культурной однородности и подчас оказываются устойчивее других социальных общностей. Так, например, греческий этнос переживает уже третью социально-экономическую формацию (рабовладельческую, феодальную, капиталистическую), болгарский — тоже третью (феодальную, капиталистическую, социалистическую). Вместе с тем ни один этнос не вечен, он не «падал с неба» в готовом виде и не был запрограммирован генетически.

Поэтому советские этнографы одной из важнейших проблем своей науки считают проблемы этногенеза, т. е. происхождения, формирования народа, хотя отчетливо осознают, что эта сложнейшая проблема не может решаться только на собственно этнографическом материале, без обязательного привлечения археологических, лингвистических, фольклорных источников и (в том случае, если они наличествуют) источников письменных, документальных. Чтобы не возвращаться к этому вопросу, отметим, что в последние десятилетия весьма ощутимо возросла роль письменных, документальных источников в этнографических исследованиях. Интерес этнографов к исторической документации развивается в прямой связи с процессом изживания в бытовой культуре традиционных элементов, унаследованных от периода феодализма и ранних стадий капиталистического развития. Особое значение приобретает использование исторических документов при реконструкции традиционной культуры недавнего прошлого, сведения о которой все труднее стало добывать полевыми методами исследования, классическим для старой этнографии методом прямого наблюдения. Современная этносоциология также стремится к широкому использованию документальных источников в сочетании с анкетированием и последующей статистической обработкой с применением ЭВМ.

Современный мир знает нации, которые возникли очень давно, относительно давно, относительно недавно, и вместе с тем — нации, которые еще только формируются в наши дни (ср. некоторые нации Африки и Азии). Это очень важное наблюдение современной этнографии также противостоит националистическим романтическим преуве-

личениям, стремлению во что бы то ни стало доказать извечное существование «своего» народа или обязательно его великое историческое прошлое, его необыкновенную устойчивость и т. д., т. е. доказать при помощи истории свое право на существование. В действительности у всех людей одинаково древняя генеалогия, и каждый народ имеет право на существование и признание, если он осознает себя отдельным народом. Большая или меньшая «глубина» истории отдельных народов объясняется тем, что процесс возникновения и развития этносов нередко сопровождался перегруппировками, сегментацией ранее существовавших этносов или интеграцией, миксацией, слиянием в один этнос двух или трех ранее существовавших и самостоятельных этносов. Необходимость различать разные стадии этнической истории народов привела к закреплению употребления трех терминов — «этногенез», «этническая история» и «современные этнические процессы», которые в понятийном арсенале современной советской этнографии заняли весьма значительное место.²²

Пристальное изучение географического расселения народов и распространения их культуры (в том числе и этнографическое картографирование) привело советских этнографов к весьма важному для современной этнографии выводу: границы расселения отдельных этносов (этнические территории), ареалы отдельных языков, отдельных комплексов или тем более элементов культуры и ареалы отдельных антропологических особенностей, как правило, не совпадают. Это свидетельствует о сложности исторического процесса, о действии в названных выше сферах специфических закономерностей, которые подлежат специальному изучению.

В истории как русской, так и мировой этнографии систематическое изучение материальной культуры в ее традиционно-бытовых формах началось значительно позже, чем изучение духовной культуры, фольклора, обрядов и обычаев, верований и т. д. То же можно сказать и о бытовых, или первичных, социальных институтах. Не случайно вышедшая в конце XIX в. фундаментальная «История русской этнографии» А. Н. Пыпина на три четверти является историей русского фольклора. В известной книге

²² Бромлей Ю. В., Козлов В. И. Этнические процессы как предмет исследования: [Предварительные замечания]. — В кн.: Современные этнические процессы в СССР. М., 1977, с. 10—24.

Д. К. Зеленина «Русская (восточнославянская) этнография», увидевшей свет во второй половине 20-х годов, была предпринята попытка преодолеть это отставание.²³ В 30-е—50-е годы исследование материальной культуры стало заметно преобладать. Причины этого не формулировались прямо, но подразумевалось, что историко-материалистическое изучение традиционно-бытовой культуры означает выдвигание на первый план проблем экономики, способов землепользования, орудий труда, жилища и хозяйственных построек, одежды и т. д. В этом был определенный резон, но ситуация в дальнейшем сложилась так, что образовался разрыв между изучением материальной и духовной культуры. Дело не только в том, что последняя на протяжении двух-трех десятилетий этнографами изучалась меньше. Материальная и духовная культура были как бы разъяты теоретически. Условность границы между первой и второй часто забывалась. Это приводило к тому, что за отдельными комплексами материальной культуры, техникой ее создания, процессом ее функционирования и т. д. не вскрывались человеческие отношения и в целом «очеловеченный» характер материальной культуры, который выражался не только в способах или навыках употребления тех или иных орудий труда, жилища, одежды, пищи, но и в символическом или знаковом (семiotическом) осмыслении практических функций вещей, в теснейшем переплетении практической и обрядовой деятельности, в коммуникативном значении той и другой (например, толоки; коммуникативное и социальное значение трапез, как повседневных, так и праздничных, и особенно обрядовых; коммуникативное и обрядовое значение даров невесты в ходе свадьбы и т. д.; функциональное распределение пространства крестьянского жилища между половозрастными группами и т. д.). В последние десять-пятнадцать лет в советской этнографии наметилось стремление преодолеть разрыв и создать единую этнографическую теорию традиционно-бытовой культуры в ее историческом развитии.²⁴ Путь к ней, видимо, — в накоплении опыта комплексного исследования отдельных видов деятельности

²³ *Пыпин А. И.* История русской этнографии. Спб., 1890—1892, т. I—IV; *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.

²⁴ *Токарев С. А.* О задачах изучения народов индустриальных стран. — СЭ, 1967, № 5, с. 133—142; *Пименов В. В.* Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977; *Вайбурун А. К.* Некото-

людей (поведенческих комплексов) и их результатов как явлений социальных, материальных и духовных. Проникнуть в подлинную природу этих комплексов должно помочь изучение так называемой социо-нормативной культуры и этнопсихологии.²⁵ Очень важно при этом также гармоническое изучение фольклора в системе этнографии.

Фольклор на всем протяжении человеческой истории до периода урбанизации был основным интегрирующим компонентом в системе духовной культуры, одним из важнейших средств трансмиссии культуры и одним из важнейших коммуникативных средств. Обособление фольклористики от этнографии, как это иногда делалось, неправомерно. Специфика словесных структур, вошедших в бытовую традицию, разумеется, предполагает наличие у исследователя специальных филологических знаний, однако совершенно так же обстоит дело и в других разделах этнографии. Этнографическое изучение народного искусства предполагает учет специфики искусства как особого социального явления, изучение обычного права, народной медицины, жилища и т. д., требует специальных юридических, медицинских, историко-архитектурных и т. п. знаний.²⁶ Изучение этнических функций культуры без этих явлений невозможно. Такова особенность этнографии как науки. Ее основной объект — этнос — живет многообразной, многообразной и многослойной жизнью.

Одним из важных элементов современной теории советской этнографии является определенное понимание соотношения традиционно-бытовой культуры и культуры так называемой «профессиональной». Последний термин не очень удачен, но в последние годы он, возникнув пер-

рые вопросы изучения объективированных форм культуры: (К проблеме этнографического факта). — В кн.: Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982, с. 5—15. (Сб. МАЭ; Т. 38).

²⁵ Дашдамиров А. Ф. К методологии исследования национально-психологических проблем. — СЭ, 1983, № 2, с. 62—74. Дискуссию по статье А. Ф. Дашдамирова и по теоретическим проблемам этнопсихологии см.: там же, № 2, с. 74—87; № 3, с. 67—85.

²⁶ Чистов К. В. О взаимоотношении фольклористики и этнографии. — СЭ, 1971, № 5, с. 17—24; Фольклор и этнография. Л., 1970; Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973; Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974; Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977; Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981; Этническая история и фольклор. М., 1977.

воначально как термин фольклористический, приобрел общезнаографическое употребление. В фольклористике им обычно обозначают явления нефольклорные по своему происхождению, возникшие не в контексте массового быта, а в среде профессионалов-литераторов. Это не исключает того, что они могут войти в устный оборот, в фольклорное бытование, получить массовое распространение. В приложении к этнографическим явлениям нефольклорного характера термин «профессиональный» употребляется для обозначения явлений духовной культуры, тоже возникающих в профессиональной среде. С точки зрения историко-этнографической важно, что эти явления, проникающие в быт той или иной социальной группы извне, не производятся, а только «потребляются» или воспроизводятся ею.

Современное урбанизированное общество отличается от своих предшественников тем, что подавляющее число предметов материальной культуры, функционирующих в быту всех классов и социальных слоев, производится именно «вне быта», промышленным путем. Кроме того, многие явления духовной культуры, существовавшие раньше только в устной (фольклорной) форме, материально фиксируются (книга, газета, звукозапись, видеозапись и т. д.) и в таком виде тоже получают массовое распространение. Это привело к тому, что ряд форм как материальной, так и духовной культуры получил глобальное распространение в одинаковом или сходном обличье (или по крайней мере — распространение в весьма обширных регионах, территории которых значительно больше традиционных историко-этнографических областей прошлого). Значит ли это, что бытовая культура не имеет больше традиций и потеряла свои этнические функции? Разумеется, нет. Наличие или отсутствие традиций вовсе не определяется тем, производятся вещи ручным или промышленным способом, производит их ремесленник или индустриальный рабочий. И в прошлом, и в настоящем этнические функции были свойственны не отдельным элементам культуры, а преимущественно системе культуры определенного этноса или группы родственных или контактирующих этносов в целом. Этнические особенности в наше время заложены не столько в вещах, сколько в сознании людей, их производящих, приобретающих (селекция) и употребляющих их, и в тех значениях, которые они им придают. Этнические особенности кроются преимущественно в психологии людей и в их поведении. Они,

как правило, могут быть выявлены преимущественно в сферах современного материального быта, которые сохраняют элементы производства (пища, частично одежда) или в которых особенно важен выбор и комбинирование (одежда, интерьер).

Как уже говорилось, современная советская этнография основным своим объектом считает не культуру этноса, а сам этнос. Поэтому при изучении современных культурно-бытовых процессов конечной целью считается их осмысление как процессов этнических. Вместе с тем этнические процессы понимаются шире, чем процессы культурно-бытовые.²⁷ При этом особое значение приобретает проблема развития самосознания этноса в конкретной социально-политической и этнокультурной ситуации, развитие контактов с другими этносами (взаимовлияние культур, двуязычие, смешанные браки, характер расселения этносов по отношению друг к другу и конфигурация этнической территории), социальная и профессиональная структура этноса, характер соотношения традиционных элементов и инноваций, соотношение фольклорного и профессионального слоев духовной культуры, характер существования локальных групп и процесс их консолидации.

Современные этнические процессы изучались в последние годы как в Советском Союзе, так и в других регионах мира.²⁸ Паряду с задачей выяснения особенностей этнических процессов у отдельных народов и в отдельных странах или регионах разрабатывалась проблема специфики развития этнических процессов в современном урбанизированном обществе в условиях развитого социалистического общества, в условиях капитализма и в странах «третьего мира», т. е. в развивающихся странах. При внешнем сходстве основных направлений современных этнических процессов (развитие национального самосознания и культуры, консолидационные и интеграционные процессы ассимиляции, развитие двуязычия и полиэтнично-

²⁷ Современные этнические процессы в СССР (см. главы «Отражение этнических процессов в материальной культуре народов СССР» и «Духовная культура и этнические процессы»).

²⁸ Национальные процессы в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1970; Национальные проблемы Канады. М., 1972; Национальные процессы в США. М., 1973; Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1974; Этнические процессы в странах Южной Азии. М., 1976; Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике. М., 1974; *Исмагилова Р. И.* Этнические проблемы современной Тропической Африки. М., 1973.

сти, особенно городов и экономически интенсивно развивающихся районов, рост численности смешанных браков и т. п.) их содержание и результаты во многом различны и создают различные ситуации.

Актуальность изучения современных этнических (национальных) и этнокультурных процессов чрезвычайно велика. Известно, что в последние десятилетия в ряде районов мира возникали и продолжают возникать острейшие политические кризисы, принимающие зачастую форму этнических конфликтов или осознающиеся как этнические, какие бы социально-экономические и политические причины ни были в их основе. Достаточно вспомнить современные этнические ситуации в США, Ирландии, Бельгии, Канаде, Испании, не говоря уж о многих африканских и азиатских странах.

Не подлежит сомнению, что национальные (этнические) процессы стимулируются определенными социальными ситуациями. Однако понимания детерминированности этнических процессов и в то же время их определенной самостоятельности еще недостаточно для уяснения хода, темпа и характера этих процессов. Механизм зависимости этнического от социального должен быть специально исследован во всей его реальной конкретности. Подобное исследование должно привести к выработке типологии этносоциальных процессов, закономерностей их возникновения и развития. Такое понимание проблемы стимулировало бы развитие в составе советской этнографии специфического направления — этносоциологии. Этнос как динамическая система исследуется этим направлением по определенным параметрам: соотношение этнической и социально-профессиональной структуры этноса, этнические установки и ориентации (и в связи с этим соотношение реального и проективного поведения), рост числа смешанных браков и развитие двуязычия в разных социально-профессиональных группах, социальная мобильность и динамика структуры этноса, развитие полиэтничности изучаемых районов в соотношении с социальными и этническими показателями, механизм выравнивания социальных структур и уровня образования контактирующих этносов и т. п.²⁹

²⁹ Социальное и национальное: Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР. М., 1973; Опыт этносоциологического исследования образа жизни: (по материалам Молдавской ССР). М., 1980; Дробужева Л. М. Духовная общность

Изучая современные национальные и этнические процессы в СССР, этнографы и этносоциологи исходят из фундаментального марксистского положения, сформулированного еще В. И. Лениным, о двух основных тенденциях национальных процессов в современном мире — развития наций и вместе с тем их немигнуемого экономического и культурного сближения. Очень важно при этом, на какой социальной и политической почве развиваются эти процессы (капиталистической или социалистической) и какой характер они в зависимости от этого принимают — антагонистический или кризисный, либо ими руководят разумно, вовремя предвидя и ликвидируя возможные противоречия.

Еще раз напомним, что, предпринимая попытку изложить узловые моменты концепции современной советской этнографии, мы, разумеется, не могли касаться частных концепций, которые возникали и развивались на отдельных участках этнографической науки (например, антропогенез и процесс расообразования, проблемы первобытности, соотношения рода и общины, развитие семьи, формирование раннеклассовых обществ, типология жилища и обрядов, дешифровка забытых систем письма, этническая картография и этническая демография, этнография города, народное искусство, мифология и фольклор и т. д.).

Концепция современной советской этнографии — важнейший итог пятидесятилетнего развития этой науки. При этом если в 20-е годы во всех союзных республиках, кроме Украины, Белоруссии, Грузии и Армении, еще не было своих профессиональных этнографических кадров (то же можно сказать обо всех автономных республиках, исключая Татарию и Карелию) и первые этнографические исследования выполнялись преимущественно этнографами Москвы и Ленинграда, то к концу 40-х — началу 50-х годов с полным основанием говорили о многонациональной советской школе этнографии, которой в целом и принадлежит разработка этой столь кратко и только в некоторых узловых моментах изложенной нами концепции.

народов СССР: Историко-социологический очерк межнациональных отношений. М., 1981; Губогло М. Н. Современные этноязыковые процессы в СССР: Основные факторы и тенденции развития национально-русского двуязычия. М., 1984; Арутюнян Ю. В., Дробизева Л. М., Кондратьев В. С., Суколов А. А. Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты исследования. М., 1984.

Систематическое изучение собственно этнических и национальных проблем, которое выдвинулось в последние годы на первый план, диктовалось самой действительностью. Как уже говорилось в специальной статье Ю. В. Бромлей, акт образования Советского Союза как многонационального государства, созданного народами, совершившими социалистическую революцию, избравшими социалистический путь развития и добровольно объединившимися ради совместного движения к этой цели, и первая Конституция союзного социалистического государства были реальным воплощением марксистско-ленинского интернационализма. При этом учитывалась реальная этническая, этнососциальная и этнокультурная ситуация, сложившаяся к началу 20-х годов нашего века. Коммунистическая партия исходила из убеждения, что одними политическими декларациями и законодательными актами не может быть достигнуто фактическое равноправие и обеспечены оптимальные условия развития всех наций и народностей. Достижение фактического равенства осуществимо только в результате ликвидации тяжелого наследия царской России — необычайной пестроты уровней социального и культурного развития и многочисленных социальных и национальных, экономических, политических, идеологических и других преград на пути ликвидации этого наследия. Нужно не только провозглашение прав, но и создание условий, при которых все национальности смогут и захотят ими воспользоваться. Последующие 60 лет были испытанием правильности этих установок, их научной обоснованности. В свете итогов шестидесятилетнего развития страны и осознания проблем, которые еще ждут своего решения, следует также оценивать и идеи, и методы, и результаты научно-исследовательской деятельности советских этнографов, формировать и координировать их планы в ближней и дальней перспективе.³⁰

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Столь же значительные изменения общей концепции произошли и в одном из важнейших разделов этнографии — фольклористике. Здесь они были также связаны не только или, может быть, не столько с самодвижением, са-

³⁰ Бромлей Ю. В. Этнографическое изучение современных национальных процессов в СССР. — СЭ, 1983, № 2, с. 4—14.

моразвитием науки (которое, конечно, тоже весьма существенно), сколько с изменением социальной и культурной (или этносоциальной и этнокультурной) ситуации.

В этой главе, так же как и в предыдущей, мы не ставим перед собой историографической задачи, хотя, разумеется, это было бы весьма интересно и поучительно. Наша цель — обрисовать (или — ввиду краткости раздела — очертить хотя бы пунктиром) наиболее важные теоретические узлы современной фольклористики в нашей стране. Подобное весьма обобщенное и краткое изложение основной концепции (а не суммы частных проблем и способов их разрешения) может оказаться субъективным. По крайней мере мы допускаем, что в связи с определенным кругом занятий и исследовательских интересов значение отдельных компонентов этой концепции может быть преувеличено или преуменьшено.

Прежде чем перейти к рассмотрению важнейших изменений, которые произошли в составе общей концепции нашей фольклористики, вернемся снова к традиционному вопросу, которого мы уже касались: является ли фольклористика разделом этнографии или литературоведения (филологии)? Мы уже говорили о том, что есть и третье решение этого элементарного, но немаловажного вопроса: фольклористика — совершенно самостоятельная наука, поэтому она не является ни этнографической, ни филологической субдисциплиной.

Не будем отвлекаться для исторической справки — кто из фольклористов держался какого мнения и почему именно. Нас интересует эта проблема в принципе.

Современные науки, как правило, не просто соседствуют или граничат друг с другом; они не примыкают друг к другу как шестиугольные плитки, мирно поделив действительность как объект познания на равные участки. Они пересекаются как окружности, накладываясь друг друга в соседствующих сегментах. Поэтому систематически возникают новые субдисциплины, которые становятся достаточно самостоятельными, иногда очень значительно (например, «математическая физика», «физическая химия», «бионика», «математическая лингвистика», «этносоциология», «лингвистическая география» и т. п.). Поэтому как бы мы ни решали вопрос о месте фольклористики в системе современных наук, признавая ее пограничное положение, мы тем самым не покушаемся ни на ее самостоятельность, ни на ее значительность.

Альтернатива «фольклористика — этнографическая или филологическая наука», реально все еще существующая, отражает своеобразный процесс формирования и развития фольклористики. Однако в конечном счете она должна быть снята. Мы уже говорили о том, что суть фольклористики и ее метода заключается как раз в том, что она одновременно и филологическая, и этнографическая наука. Филологическая, поскольку она имеет дело со словесными текстами, и этнографическая, так как она изучает не любые тексты, а тексты устные и при этом вошедшие в бытовую традицию той или иной первичной контактной группы, т. е. ставшие органической частью традиционнo-бытовой культуры. Более того, фольклор — один из наиболее существенных компонентов или сфер традиционнo-бытовой культуры, средство и способ ее интеграции и осмысления, идеологизации. Фольклор — интегрирующий компонент традиционных обрядов и этикетных форм поведения. Он — средство накопления народных знаний, аккумуляции и выражения народной памяти, важнейший в прошлом способ накопления и выражения народной дидактики и межпоколенной трансмиссии культуры.

Изучение фольклора не может осуществляться вне этнографии, вместе с тем и вне филологии, так как слово, речь, язык — явления, обладающие высокой степенью специфики, требующие от исследователя специальной подготовки. Впрочем, и в этом отношении положение фольклористики не уникально. Едва ли не каждый раздел этнографии — народное искусство, народная архитектура, обычное право, пища, одежда, земледелие — в такой же мере требует специальных знаний, обеспечивающих изучение предмета с максимальным учетом его специфики.

Современное развитие фольклористики в Советском Союзе (да и далеко не только в Советском Союзе!) выразительно подтверждает необходимость как теоретически, так и практически снять обсуждаемую альтернативу. Фольклористика развивается как в этнографических, так и в филологических учреждениях. Можно без преувеличения сказать, что в последние годы происходит как «этнографизация», так и «филологизация» фольклористики, и это свидетельствует о несомненном ее развитии. Чем, как не «этнографизацией», можно назвать весьма продвинувшиеся исследования по генезису отдельных жанров, особенно повествовательных, и шире — повествовательности как явления (В. Я. Пропп, Е. М. Мелетинский, С. Ю. Не-

клюдов и др.), интенсивное изучение обрядового фольклора в более тесной, чем прежде, связи с самими обрядами, изучение быличек в связи с верованиями (Э. В. Померанцева и др.), разработку проблем этнических и этнокультурных процессов, выражающихся в фольклоре, в том числе и современных (В. К. Соколова, В. М. Гацак, Э. В. Померанцева, Ю. П. Смирнов и др.),¹ формирование этнолингвистики (работы Н. П. Толстого, С. М. Толстой и их учеников, А. С. Герда, О. А. Черепановой и др.). Опираясь на достижения современной филологии, фольклористы вместе с тем успешно преодолевают традиционную тенденцию механически переносить литературоведческие понятия и методы анализа на фольклор.

Развивается также сближение и фольклористики и этнографии в целом с диалектологией (ср. упоминавшиеся уже работы этнолингвистов), с исторической лексикологией (обрядовая лексика, ономастика, лексика производственная, терминология родства; см. работы О. Н. Трубачева, В. Н. Никонова, И. А. Дзедзилевского, А. В. Гуры и т. д.), с лингвистикой текста. Именно сближаясь с филологией и вместе с тем сохраняя специфику фольклористического метода, фольклористы много сделали в последние годы для изучения природы отдельных жанров в фольклоре (А. М. Астахова, Б. Н. Путилов, Д. М. Балашов, Э. В. Померанцева, И. И. Земцовский, С. Г. Лазутин, Н. П. Колпакова), создания общей теории текста в его функционировании (Б. Н. Путилов, В. М. Гацак). Изучение языка фольклора приобрело характер, который стал обозначаться термином «лингвофольклористика» (А. П. Евгеньева, Е. Б. Артеменко, А. Т. Хроленко и др.). И наконец, в этой связи и в этом беглом перечислении должно быть названо особенно выразительное направление, интенсивно развивавшееся в последние годы. Мы имеем в виду ориентированные на лингвистику, общую теорию культуры и теорию информации семиотические и структурные исследования фольклора (Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян, А. К. Байбурина, Г. А. Левинтон и, разумеется, Е. М. Мелетинский и его ученики и др.).

¹ Мы приводим примеры из современной русской фольклористики преимущественно только как примеры, не имея в виду проблемы историографии фольклористики Советского Союза в целом или — шире — мировой фольклористики.

В 20-е годы и к началу 30-х русская фольклористика находилась в своеобразном состоянии. Быт деревни — основной посетительницы фольклорной традиции (да и нижних социальных слоев города также) — не претерпел еще решительных изменений; по нашим современным масштабам они еще только начинались. Коренным образом изменилась политическая и социальная ситуация, постепенно создавались условия для дальнейших культурно-бытовых преобразований, однако в целом внутридеревенский бытовой уклад оставался весьма сходным с предреволюционным. Отдельные новые явления были весьма знаменательными, однако они не приводили еще к коренным изменениям всего культурно-бытового уклада.

Здесь необходимо снова сделать некоторое отступление. Фольклорная ситуация в пореформенное и предреволюционное время (1860-е годы—начало XX в.) оценивается в большинстве учебников, учебных программ вузовских курсов фольклора и историко-фольклористических исследований неточно.² Говорится, как правило, о развитии народного творчества в период капитализма, что, казалось бы, само собой разумеется, но из этого делаются весьма далеко идущие выводы. Перед нами очень типичный пример механического перенесения социально-экономической периодизации в сферу культуры, причем в сферу бытового функционирования культуры низших социальных слоев тогдашнего общества, хотя хорошо известно, что темп и характер развития социально-экономических отношений и культуры может быть очень различным. Культура в ее разных слоях и формах, в том числе и художественное творчество, может и решительно отставать от социально-экономического развития, и обгонять его. Если социально-экономические отношения в пореформенный период были далеко не однородны, о чем В. И. Ленин писал неоднократно, то тем более была неоднородна, гетерогенна вся сфера культуры в целом, особенно бытовой культуры.

² Не является исключением и глава «Народное творчество эпохи капитализма и первой русской революции», написанная нами для учебника: Русское народное поэтическое творчество / Общая ред. П. Г. Богатырева. Изд. 2-е, доп. и испр. М., 1956, с. 204—214.

Примеры гетерогенности хорошо известны нам из сферы профессиональной литературы, музыки, изобразительного искусства. Если, например, русская художественная проза в своих высших достижениях (Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, А. П. Чехов) образовала определенный этап в художественном развитии человечества в XIX в., так же как и русская музыка этого периода (П. И. Чайковский, М. А. Балакирев, М. П. Мусоргский, Н. А. Римский-Корсаков, А. Н. Скрябин и др.), то русская поэзия и русское изобразительное искусство достигли этого уровня только в первые десятилетия XX в.

В то же время Россия продолжала оставаться страной интенсивного функционирования архаической фольклорной традиции. Исследователи, видимо, правы, разыскивая и находя в русском фольклорном репертуаре 60-х годов XIX—начала XX в. явления новые и явно связанные с процессом развивающейся капитализации России (рабочая песня, рабочий сказ, частушка и т. п.). Одни из них начали распространяться раньше (например, частушка), другие приобрели самостоятельные формы (кстати говоря, не просто фольклорные, а довольно часто — фольклорно-литературные) значительно позже. Однако это не должно заслонять другого важнейшего для истории всего русского фольклора обстоятельства — фольклорные тексты подавляющего числа основных жанров русского фольклора, которые ныне считаются классическими, записаны именно во второй половине XIX—начале XX в.

Напомним о важнейшем факте истории русского крестьянства этого периода. Так называемая крестьянская реформа 60-х годов в России была проведена крепостниками и в интересах крепостников. Это обусловило длительную зависимость крестьян от крепостников (выплата компенсации за освобождение) и, что еще важнее, необычайную устойчивость пережитков феодализма в российском сельском хозяйстве. В. И. Ленин подчеркивал, что крестьянство страдало в большей степени от неразвитости капиталистических отношений, чем от их развития. Все это обусловило то, что быт деревни эволюционировал крайне медленно. Если иметь в виду культурно-бытовую сферу, то это был не период развитого капитализма, а период постепенной капитализации, а, может быть, еще точнее — замедленный переход к периоду развитого капитализма. Видимо, в этом и следует искать причины необычайной устойчивости архаической фольклорной тра-

диции, доставшейся в наследство от феодального периода.³

Наследуя демократические традиции русской науки XIX в., русские фольклористы 20-х годов осуществили несколько крупных по своим масштабам экспедиционных акций. Результаты были достаточно выразительными. Даже при самом тщательном фиксировании новых явлений ожидания очень больших перемен не оправдались. Активно бытовал фольклор периода гражданской войны. Помнили песни, связанные с германской и русско-японской войной, некоторые старые революционные и комсомольские песни 20-х годов. Однако, как и раньше, в изобилии можно было записывать традиционные сказки, былины, архаические обрядовые и лирические песни. Они по-прежнему составляли основную массу русского фольклорного репертуара. Фольклорная традиция продолжала размытаться мещанской, литературной и полулитературной песней. Процессы, начавшиеся еще в XIX в., продолжали развиваться и, вероятно (для точных оценок у нас мало материала), более быстрыми темпами, но в целом ситуация не претерпела еще коренного изменения.

Заметные и решительные изменения начались с периода коллективизации. Перестройка всего жизненного уклада деревни, весьма интенсивная миграция в города (что значительно усиливало процесс взаимовлияния города и деревни), постепенное переориентирование на «городскую» культуру и ее формы — книгу, газету, кинофильм — были следствием не только отдельных новшеств культурного строительства (школы, избы-читальни, клубы, кинопередвижки), но в целом той культурной революции, которая в то время происходила.

В годы Великой Отечественной войны и в послевоенные годы историко-фольклорный процесс развивался, казалось бы, противоречиво. С одной стороны, война лишила миллионы людей возможности пользоваться привычной или отчасти уже привычной книгой, кино, даже газетой. Она оторвала миллионы солдат от этих ставших уже повседневными форм коммуникации. Перемещение массы людей в места эвакуации из оккупированных территорий, наконец, был на самих временно оккупирован-

³ Подробнее см.: Чистов К. В. История фольклора и история русского крестьянства. — В кн.: Основные направления в изучении фольклора: Тез. докл. М., 1971, с. 11—16.

ных территориях, включая и партизанские соединения и районы, возвращали к прямым и устным (контактным) формам коммуникации в сфере словесного творчества и общения. С точки зрения фольклористической это был как бы гигантский эксперимент. Что и как будет возникать и функционировать в условиях этой временной «устности»?

Сборы материалов в годы войны и в послевоенные годы и их последующее изучение показали, что фольклорная по происхождению традиция уже не преобладала в общей массе устной коммуникации. По крайней мере это безусловно случилось в сфере песни. Обозревая репертуар песен Великой Отечественной войны, мы можем выделить образцы старой солдатской песни, отметить факты бытования архаической лирической песни, но преобладают массовые советские песни, т. е. песни, созданные композиторами и поэтами и вошедшие в массовый обиход через кинофильмы, песенники, грамофонные пластинки и т. п., или песни, созданные «самодеятельно», но по сходным моделям и со сходной поэтикой и стилистикой.

Все это говорит о том, что к 1941—1945 гг. культурная переориентация народных масс если и не завершилась, то шла уже полным ходом, и весьма важную роль в этом процессе сыграли 30-е годы. Как мы видели, это доказали не исследовательские манипуляции, а грандиозный эксперимент, поставленный самой жизнью.

Следует признать, что эти изменения застали фольклористику не во всеоружии. Если в 20-е годы традиционная фольклористическая концепция в ее демократическом варианте вполне удовлетворяла, то уже начиная с 30-х годов она постепенно перестала быть адекватной реальному положению дел. Кризис фольклористической мысли усложнялся еще некоторыми специфическими явлениями, характерными именно для 30-х годов XX в. Внимание к талантливым исполнителям из народной среды, постоянное их «открытие» благодаря систематической собирательской работе, развернувшейся в те годы, создавало иллюзию расцвета устного народного творчества в целом. Собиратели как бы не замечали, что открытые ими исполнители не столь уже активны в быту, в своей среде, в своей деревенской повседневности. Они «расцветают», когда их демонстрируют городской аудитории, ученым, писателям, актерам, школьникам. Их за-

мечательное искусство становилось как бы все больше исполнительским и вторичным. Такими же были и их попытки новаторства — так называемые советские былины, сказки, песни. Их тексты были созданы не коллективно. Правда, так бывало в отдельных случаях и прежде. Основное заключалось в том, что они почти (за очень редкими исключениями, которые касались преимущественно песен, созданных самодеятельными хорами) не функционировали в народной среде, не отрывались от своих создателей, не обретали исполнительскую традицию. Так было, например, со знаменитой сказкой о Чапаеве М. М. Коргуева. Тот факт, что его сказка о Чапаеве стимулировала возникновение былин о Чапаеве П. И. Рябина-Андреева и И. Т. Фофанова, дела не меняет. Кроме того, как бы ни оценивать и сказку, и былины о Чапаеве, которые никто не исполнял, кроме их создателей, они не могли конкурировать в своей популярности с их первоначальным источником — фильмом «Чапаев» бр. Васильевых. В конечном счете они были пересказами фильма на сказочный или былинный лад и не более того, причем пересказами не очень удачными. Механическое перенесение художественного материала в другой жанр давало себя знать. Недаром мальчишки во всех дворах играли «в Чапая» по фильму, а не по коргуевской сказке, которая вошла в школьные хрестоматии.

Я не упоминаю здесь о других преувеличениях тех лет (в том числе и идеологического характера). Факт остается фактом: стилизованное новаторство оставалось в большинстве своем в узких рамках общения исполнителя (сказителя) и собирателя.

Судя по доставшимся нам классическим текстам, фольклорное наследие конилось веками, а не возникало ежедневно или даже ежеминутно. Между тем часть теоретических разочарований 30-х годов (и в известной мере последующих лет) была связана с тем, что ожидалось непрерывное и притом очень интенсивное актуальное народное творчество. Вопрос о фольклоре как искусстве (явлении) исполнительском отошел как бы на задний план.

Одним словом, назревал кризис фольклористической концепции. Она теряла свою цельность и все более переставала быть адекватной социальной действительности и культурной ситуации 30-х—50-х годов. С особенной си-

лой это обстоятельство выявилось в ходе бурных дискуссий конца 50-х—начала 60-х годов. Обсуждался вопрос, казалось бы, противоестественный для науки, которая просуществовала уже более столетия: что такое фольклор? Как его безошибочно выделить из всей массы словесного, в том числе и литературного, творчества или — шире — словесной (речевой) деятельности людей? И влед за этим: какова предметная зона фольклористики как науки? Не будем вдаваться в историю и нюансы этой дискуссии или через два десятка лет подводить ее итоги. Сейчас важнее попытаться отдать себе отчет в том, что произошло в фольклористике в 60-е—80-е годы, т. е. после дискуссии.

Напомним снова, что в настоящей главе, так же как и в предыдущей, не ставится историографическая задача. Мы пытаемся ответить только на один вопрос: как и почему изменялась общая концепция нашей фольклористики и какой вид она приобрела в последнее время?

Характерно, что пересмотр отношения к современной фольклорной действительности повлек за собой целый ряд фундаментальных исторических, теоретических и историко-фольклорных проблем, традиционных для фольклористики: природа фольклора, взаимоотношение фольклора и литературы, активность возникновения новых текстов, характер изменчивости фольклорных произведений и т. п.

Современная фольклористическая концепция тесно связана с общей теорией речевого поведения, которая разрабатывается лингвистикой, психолингвистикой, социальной психологией и теорией информации. Она стремится объяснить как изначальный генезис, так и более поздний процесс образования фольклорных (устных) форм.

Речевое поведение (активность), как и все другие виды человеческой деятельности, порождает словесные стереотипы — устойчивые словосочетания, которые из индивидуального употребления входят в коллективную традицию первичной контактной группы. Это и есть наиболее элементарные фольклорные формы — устные тексты, вошедшие в традицию и тем отличающиеся от разовых текстов, остающихся только языковыми (речевыми) явлениями. Следовательно, фольклорные тексты вторичны как по отношению к языку, так и по отношению к разовым речевым текстам.

Словесные стереотипы, вошедшие в традицию, могут быть разного типа и объема — от элементарных фразео-

логизмов (фразеологических сращений), поговорок, поговорок и т. п., являющихся речевой реакцией на ту или иную ситуацию, до небольших повествовательных текстов «на случай» («по ходу разговора»). Следует признать, что теория «элементарных форм» (А. Йоллес, К. Ранке и др.) или в известном отношении близкая к ней «теория стереотипов» (Г. Л. Пермяков и др.) хорошо объясняют генезис речевых жанров фольклора (т. е. жанров, включаемых в речь в качестве стереотипов, отвечающих тем или иным речевым или логическим ситуациям), но не в состоянии объяснить процесс формирования текстов с самостоятельными эстетическими функциями или даже с доминантой какой-либо внеэстетической функции (прикладной), но более или менее развитых в повествовательном отношении. Они не учитывают также в достаточной мере внеязыковые (экстралингвистические) факторы, имеющие большое значение для порождения и функционирования фольклорных текстов.

Фольклорные тексты — синкретические образования с преобладающей, важной или ослабленной ролью словесного компонента в сочетании с другими невербальными коммуникативными компонентами (мелодией, мимикой, движениями, танцами, элементами изобразительного искусства и т. п.). Излишнее расширение понятия «фольклор» и включение в его состав традиции инструментальной музыки, хореографии самой по себе, не сопровождающейся вербальным текстом, и тем более народного изобразительного искусства теоретически, казалось бы, возможны, но практически явно нецелесообразны. Это ведет только к непомерному растягиванию термина, употреблению его в «широком» смысле слова. Вслед за этим возникает, как обычно, необходимость в оговорках и во введении представления о том же термине в «узком» смысле слова. В нашем случае неизбежна необходимость выделения форм, связанных с языком, так как они обладают достаточным для этого своеобразием.

Итак, как средство коммуникации фольклор связан с языком. Естественный язык является знаковой системой, которой он пользуется и над которой он надстраивается в качестве вторичной знаковой системы (знаковых систем). Характерно, что результаты отдельных коммуникативных актов (словесные стереотипы, символы, образы и т. п.) могут становиться средством (языком,

метаязыком) последующих коммуникаций. Этот непрерывный и сложный процесс, состоящий в формировании вторичных, третичных и последующих знаковых систем, хорошо изучен в последние годы семиотиками. Их работы с большим успехом привели к выявлению процессов фольклорного семнозиса и его закономерностей. Сформировалось целое направление семиотической фольклористики, которое в последние годы стало интересоваться этими процессами как в синхронном, так и диахронном (относительно-историческом) отношении.

На основе семиотического анализа изучены также структуры или закономерности формирования (порождения) структур целого ряда важнейших фольклорных жанров и многих обрядов и особенно мифологических структур и систем.

Здесь необходимо подчеркнуть два момента. Системные изучения требуют не только выявления внутренних закономерностей построения структуры. Опыт показал, что почти любая, даже самая автономная структура не может быть объяснена из себя самой. Тем более это касается фольклорного текста с доминантной виестетической функцией, обычно связанного многочисленными и сильными внетекстовыми связями с более обширными системами — бытовыми, обрядовыми, познавательными, дидактическими и т. п.

Стремление выявить инвариант структуры и из нее самой объяснить ее ведет в глубь структуры. Это дает значительные результаты теоретического и историко-культурного, даже гносеологического характера. Поэтому наибольшие успехи этого направления несомненно состоят в установлении общих закономерностей построения фольклорных и мифологических текстов как знаковых систем в их нарративно-логической структуре. Историческое же объяснение генезиса этих структур, их развития, устойчивости или изживания требует изучения фольклорных текстов в их функционировании в определенном историческом контексте, в составе более обширных систем, органическими компонентами которых они являются. Только оно может обеспечить учет вариативного пульсирования всей коммуникативной триады (исполнитель—текст—слушатель, или, в теоретико-информационной терминологии, — экспедидент—медиатор (текст)—реципиент). Эти методы уже получили в международной фольклористике название контекстуальных (неофолькло-

ристических, эколого-фольклористических, постструктуралистских и т. д.). Характерно, что это направление вновь привело к возрождению интереса к исполнителю, его социальной среде, реальному процессу функционирования фольклорных текстов и т. д. На этом пути фольклористика, пройдя очень важную стадию филологизации, вновь этнографизируется. Одновременно она вступает также в союз с психолингвистикой, социальной психологией, историей крестьянства и т. п. Задача, на наш взгляд, состоит в том, чтобы на этом этапе не растерять достижений собственно структуралистического (семиотического) направления, а также направления палеонтолого-семантического, на котором мы здесь специально останавливаться не будем (см. работы В. В. Иванова, В. И. Топорова и др.). Они чрезвычайно важны для понимания общих законов человеческого мышления и поведения (активности).

Современная общая теория фольклора вполне может объединить фольклорно-генетические исследования с историко-этнографическими. Они в целом не противоречат друг другу. В этой области в последние десятилетия сделано особенно много (см. работы В. Я. Проппа, В. М. Жирмунского, Е. М. Мелетинского, С. Ю. Неклюдова и др.).

Мы здесь не будем излагать теорию происхождения отдельных жанров. Важно подчеркнуть некоторые общие моменты. Многочисленные в истории фольклористики, этнографии и эстетики теории происхождения фольклора воспринимаются в последние годы как неудовлетворительные или по крайней мере односторонние в связи с тем, что большинство из них недостаточно учитывало синкретическую природу архаического общества и его культуры. В действительности же наиболее архаическое состояние из представимых нынешней наукой, по-видимому, было таковым во многих аспектах — видовом, жанровом, гносеологическом, генетическом и, пользуясь терминологией В. Е. Гусева, «элементном» (слово, мелодия, жест, мимика, движение, танец). Многие виды деятельности, которые можно условно вычленишь из этого комплекса и которые позже обособились и стали развиваться самостоятельно или относительно самостоятельно, существовали слитно, во взаимопроникновении. При таком понимании старая альтернатива: что возникло раньше — религия или искусство, обряд или искусство, труд или искусство — теряет свой смысл. Все они, так же как

традиционные знания, социальные отношения, социальная структура общества, существовали в зачатках или более или менее развитой форме в неразъятом, недифференцированном виде.

Когда мы обращаемся к более позднему или даже совсем позднему фольклору, но еще функционирующему как самостоятельная система, то и здесь мы постоянно встречаемся с синкретическими формами (календарный обряд, хоровод и т. д.).

Вопрос о том, что возникло раньше — религия или искусство, столь же неверно поставлен, как и вопрос, является ли фольклор искусством. Последний связан — и вместе с тем его постоянно смешивают — с вопросом о возможности или необходимости изучать все жанры фольклора в эстетическом аспекте, что само по себе не вызывает никакого сомнения ни у кого из исследователей.

Можно и нужно также, например, исследовать в эстетическом аспекте средневековые «правды» или летописи (хроника), но это еще не значит, что именно эстетическая функция их породила, доминировала в них или была структурообразующей. Даже самые поздние жанровые системы фольклора сочетают в себе жанры с доминантой эстетической функции и жанры с доминантой какой-либо внеэстетической функции — функции прикладной, практической (информационной, познавательной, обрядовой, мнемонической и т. д.). В этих последних эстетическая функция вторична, она обычно — способ реализации функции доминантной и формируется в связи с необходимостью реализовать ту или иную практическую функцию наилучшим образом (например, оплакать покойника так, как это принято, но сделать это особенно выразительно).

Все сказанное ставит под сомнение расхожую формулу «фольклор — искусство слова». Как мы видим, не только «искусство» и не только «слова»! Шире можно сказать, что для ранних стадий развития человечества фольклор — это все формы духовной культуры, связанные с языком, выраженные речевыми средствами или — в том числе и речевыми средствами коммуникации. Обратим внимание на то, что в таком смысле термин «культура» употребляется как синоним «традиций». Имеются в виду все речевые образования (тексты), вошедшие в традицию (тек-

сты, модели текстов, словесные стереотипы — «общие места» и т. д.).

Разумеется, сказанное о раннем и архаическом по своей природе обществе не следует распространять на всю последующую историю человечества. Менялись и структура, и компонентный состав духовной культуры, менялась и роль фольклора в ее системе. Именно в этом, как уже говорилось подробнее в главе «Фольклор и культура этноса», и состоит основная сложность и даже опасность «сквозного», пригодного для всех веков, народов и состояний определения фольклора.

Исследования последних лет показали, что следует отказаться от позитивистской (или, может быть, точнее — эволюционистской) по своему характеру теории, согласно которой целые группы (серии) жанров возникали один за другим и друг из друга в четкой и простой исторической последовательности. Например, сказка о животных — волшебная сказка — новеллистическая сказка — анекдот или предание (легенда) — фабулат-меморат; героический эпос — историческая песня — баллада — солдатская песня. Большинство фольклорных жанров классического фольклора, кроме действительно поздних (например, рабочей песни), формируется достаточно рано. История жанров — это история их разветвления, параллельного развития, скрещивания и новой дифференциации. Так, бытовая сказка, по-видимому, возникла так же рано, как волшебная. Образ «трикстера» (плута, озорника) формируется стадияльно раньше, чем образ богатыря (см. работы Е. М. Мелетинского, Ю. И. Юдина и др.).

Другое дело, что целый ряд конкретных слоев, составляющих отдельные жанры, исторически связан с определенным типом мышления и мировосприятия. Например, там, где не сформировалось раннее государство и не было борьбы за его сохранение или восстановление, там не возникало классических форм героического эпоса (по классификации Е. М. Мелетинского). До определенной поры не формируется историческая песня типа русской исторической песни XVI—XVII вв., но, как показали исследования (Б. Н. Путилова, В. К. Соколовой и др.), историческая песня не превращается в былинку, как и наоборот — былина не превращается в историческую песню. Это — разные типы историзма. Специфика традиционной культуры заключается в том, что подобные формы могут сосуществовать, возникнув в разное время. Последнее

свидетельствует о том, что функции более ранней формы еще не изжиты и — шире — о том, что механизм отражения фольклором действительности весьма сложен и плохо укладывается в позитивистские схемы.

Впрочем, словосочетание «отражение действительности», когда речь идет о фольклоре, надо употреблять с большой осмотрительностью. Фольклор не только отражает действительность, но крайней мере это происходит не прямо и не просто. Он сам — часть действительности, элемент быта или, точнее, — целая сфера традиционного народного быта.

Фольклор — весьма активная форма духовной культуры, активная форма поведения. Фольклорные тексты исполняются далеко не только для того, чтобы усладить слух или развлекать, создать нечто отвлеченно-прекрасное, хотя и это имеет место. Фольклорные тексты исполняют для воздействия на действительность (заговоры, обрядовые песни и т. п.), для восполнения ее (сказка, легенда). Это не значит, что в них не отражается действительность, но отражается она, как мы уже говорили, активно. Сама действительность в ее реальных жизненных очертаниях при этом чаще не изображается в точном смысле этого слова (т. е. не воспроизводится в формах, адекватных самой себе), а обозначается, моделируется с определенной активной целью, подвергается воздействию.

В главе «К проблеме датировки фольклорных произведений» мы уже приводили документированный пример, свидетельствующий о сложности и множественности типов отражения действительности в фольклоре. Он состоял в том, что легенда о покушении Петра I на убийство царевича Алексея возникла задолго до реальной гибели Алексея. Подобный факт, установленный в строгом соответствии с сохранившимися историческими документами, открывает возможность теоретически предполагать, что это далеко не единственный случай и в русском, и в мировом фольклоре. Так, например, со всей решительностью оправдывается теоретическая допустимость предположения, высказанного в свое время В. Я. Проппом и Б. Н. Путиловым, согласно которому песня о покушении Ивана Грозного на сына могла возникнуть до убийства царевича в 1581 г. Это предположение вызывало напрасное и плохо скрываемое недоверие.

Для понимания некоторых проблем, составляющих общую концепцию современной фольклористики, очень важно учесть следующее обстоятельство. Фольклористика XIX—начала XX в. в своих построениях (разумеются различные ее направления в той или иной мере) в целом исходила из квазикритического отношения к текстам, записанным в позднее время, т. е. в XIX—начале XX в., иначе — почти ко всему корпусу известных записей. Считалось, что, пройдя длительный путь бытования в крестьянской среде, они претерпели такие искажения, которые должны быть «сняты» исследователем. Это открывало простор для свободного конструирования прототекста (прототипа) и различных его качеств в зависимости от социальных, этнографических, фольклористических, эстетических и т. п. взглядов самих исследователей. Так, например, было предположено, что Илья Муромец был не крестьянского происхождения, как это следует из поздних записей, а первоначально — дружинник, Алеша Попович имел первоначально только положительные черты, Владимир — тем более («красное солнышко» — эпитет, который фигурировал значительно чаще в антологиях и школьных изданиях, чем в подлинных текстах).⁴ В этом свете одним из важнейших достижений современной фольклористики следует считать выработку позитивного, доверительного отношения к поздним записям. Они именно и должны исследоваться в том виде, в каком они нам достались, и из них следует исходить, какие бы реконструкции предшествовавших состояний ни предпринимались. Это заставляет воздерживаться от произвольного допущения любых метаморфоз.

Наконец, в рамках общей теории коснемся одной из важнейших проблем, занимающих фольклористику на протяжении всего ее развития. Мы имеем в виду проблему взаимоотношения этнических традиций в истории фольклора. Мы уже касались этой проблемы в предыдущих разделах, поэтому сформулируем наше отношение к ней кратко.

⁴ В. М. Гацак убедительно показал, что эпитет «солнышко» весьма редок (от 0,38 % в старших записях до 10 % в сборнике А. Ф. Гильфердинга). Не исключено, что некоторое учащение его в поздних записях связано с воздействием серобумажных изданий и популярных антологий (Гацак В. М. Поэтика эпического историзма во времени. — В кн.: Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980, с. 8—47).

История фольклористики в Европе в XIX в. была, с одной стороны, процессом осознания национального значения фольклорного наследия, с другой — накопления фактов, которые весьма выразительно свидетельствовали о сходстве фольклорных явлений, бытующих в разных этнических средах. Нам уже неоднократно приходилось упоминать об известном историко-фольклористическом парадоксе. Знаменитый сборник братьев Гримм был задуман ими как истинное выражение старогерманского (общегерманского) духа. Очень важно, что сборник был задуман и подготовлен в условиях раздробленности Германии и войны с Наполеоном, т. е. в условиях крайнего напряжения немецкого национального самосознания. В начале XX в., к 100-летию этого сборника, началось издание пятитомного комментария к нему И. Больте и И. Поливки. Комментарий подытожил сравнительные изучения сказки и показал широчайшее международное распространение сюжетов, которые фигурировали в сборнике братьев Гримм. Парадокс, о котором мы говорили, заключается не только в этом, но и в том, что замысел Гриммов нельзя тем не менее считать неудачным или неудавшимся, опровергнутым трудом Больте—Поливки или наблюдениями и материалами других фольклористов.

Современная фольклористика снимает альтернативу: заимствование/самозарождение (диффузия/конвергенция). Если большинство компаративистов XIX в. каждое сходство или даже подобие считали несомненным заимствованием и задача заключалась в том, чтобы выяснить, кто у кого заимствовал, то уже А. Н. Веселовский ввел весьма существенное ограничение: мотивы (т. е. простейшие повествовательные единицы) могут самозарождаться (т. е. параллельно и независимо формироваться) в разных этнических средах, сюжеты же как сложные сочетания мотивов — передаются. Он писал: «Чем сложнее комбинация мотивов... чем они нелогичнее и чем составных мотивов больше, тем труднее предположить при сходстве, например, двух подобных, разноплеменных сказок, что они возникли путем психологического самозарождения на почве одинаковых представлений и бытовых основ. В таких случаях может подняться вопрос о заимствовании в историческую пору сюжета, сложившегося у одной народности, другою».⁵ Дальнейшие изу-

⁵ *Веселовский А. Н.* Поэтика сюжетов. — В кн.: Историческая поэтика. Л., 1940, с. 500.

чения показали, что и сюжеты, и мотивы могут и «самозародиться», и заимствоваться.

Фольклор каждого народа (этнической или локальной общности) развивается собственными путями и по собственным причинам, однако он (так же как фольклор других народов) подвержен действию общих закономерностей. Важно при этом признание того, что развитие является причиной заимствования, а не наоборот. Заимствуется что-либо вовсе не потому, что сюжеты или иная фольклорная субстанция обладают некоей инерцией самодвижения, а потому, что у заимствующей стороны возникает в этом внутренняя необходимость.

В. М. Жирмунский показал, что сходство (подобие) может иметь по крайней мере три причины: генетическую (общее происхождение двух или более народов и их культур), историко-культурную (контакты, которые могут облегчить акт заимствования либо способствовать сближению форм, разных по происхождению), действие общих закономерностей (конвергенция, или «самозарождение»). Родственность народов облегчает возникновение подобия или сходства по другим причинам, так же как, например, длительность этнокультурных контактов.

Спонтанное, конвергентное развитие сюжетов или общих поэтических форм доказывается прежде всего наличием их у этносов, которые никогда не были в контакте. Таких фактов теперь накоплено предостаточно. Кроме того, теперь можно считать доказанным, что сюжет — не случайное сочетание мотивов, а их логичное сцепление и взаимодействие по определенным закономерностям. Для волшебной сказки это показал с большой убедительностью В. Я. Пропп, для эпических песен — В. М. Жирмунский, Е. М. Мелетинский, Б. Н. Путилов и др. В упоминавшейся уже неоднократно нашей книге о русских народных социально-утопических легендах было документально установлено, что один и тот же сюжет (например, об «избавителе», о «далекой земле») может много раз заново возникать не только в разных, но и в одной и той же этнической среде. Традиция может проявиться не только в длительности существования одних и тех же текстов, но и, например, в так называемой «типологической преемственности» (термин Б. Н. Путилова) общих законов поэтического мышления, преемственности моделей сюжетов и моделей порождения вербального текста. Она может выразиться также в преемственности поэтических

приемов, словесных стереотипов, исполнительского опыта и т. п.

Необходимо отметить еще одно обстоятельство. При рассмотрении характера сходства (подобия, схождения) важно учитывать, на каком уровне рассматривается исследуемый материал — на уровне самых общих жанровых закономерностей, на уровне сюжетов, мотивов, образов действующих лиц или словесного текста. Мы уже пытались однажды высказать предположение, что этническая специфика формируется в основном на уровнях выше или ниже сюжетного.⁶ Для установления же факта заимствования, как это ни парадоксально, важнее совпадение не существенных (принципиальных) идеологических и эстетических моментов, а очень часто — мелочей, случайностей, бытовых деталей, ошибок и т. д. Впрочем, это общее правило давно сформулировано текстологами-медиевистами для установления соотношения рукописных текстов (Д. С. Лихачев).

Большое историко-культурное значение имеет проблема воздействия фольклора на литературу. Весьма важна она и в этнокультурном плане, поскольку понимается как проблема преемственности этнических традиций, их континуитета.

Литература, как известно, вышла из материнского ложа фольклора. Поэтому для древнейших литератур — восточных, античной, средневековой европейской — было характерно своеобразное двойственное отношение к фольклору: одновременно и отталкивание от него, и несомненное воздействие фольклора на литературу. В новое время мы встречаемся как со сходными явлениями (Бернс, Беранже, Кольцов, Шевченко) прямого продолжения фольклорной традиции при ее естественном преобразовании, связанном с переходом от устной формы коммуникации к письменной, так и с намеренным, нарочитым и теоретически мотивированным обращением к фольклору.

Важно отметить, что накоплено много фактов, которые ясно показывают, что к фольклору писатели, композиторы, художники обращаются по весьма различным причинам (идеологическим, социальным, эстетическим). При этом они могут принадлежать к самым разным ху-

⁶ Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и проблемы духовной культуры. — СЭ, 1972, № 3, с. 73—85.

дожественным направлениям и флангам. В основном же можно говорить о двух типах обращения к фольклору — как к национальному наследству и как к явлению крестьянского быта (или рабочего, купеческого и т. д.), т. е. явлению, социально определенному.

В настоящее время особенно актуально не дальнейшее накопление фактов, а выработка общего представления о механизме и истории фольклорно-литературных отношений в больших историко-культурных масштабах. При этом важно было бы учесть современные достижения теории коммуникации, осмыслить механизм литературно-фольклорных отношений как взаимодействие двух исторически сложившихся типов коммуникации — устного и письменного — в их социальной, этнической, культурной и эстетической специфике.

Наконец, в заключение еще раз столь же кратко коснемся проблемы, которая сыграла значительную роль в формировании современной общей теории фольклористики, — роли и места фольклора в современной культуре и в связи с этим функций и обязанностей фольклористики по отношению к современности.

Процесс урбанизации, о котором мы уже говорили, сопровождался не только переориентацией значительной части сельского населения на современную городскую культуру, но и сменой механизма коммуникации в сфере как информационной, поведенческой, так и художественной.

Накопителем и передатчиком (транслятором) важнейших знаний, опыта и достижений стала теперь не устная традиция, а библиотеки, фонотеки, фильмотеки, информационные бланки систем ЭВМ и т. д. Разумеется, роль устной традиции все еще значительна, но она уже имеет далеко не только фольклорный характер. Появились даже новые устные формы (или, может быть, точнее — каналы) коммуникации (радио, телевидение, звукозаписывающие и звуковоспроизводящие аппараты). Устные формы сочетаются с техническими формами коммуникации, или одновременно сами являются ими, либо обслуживают более периферийные потребности, чем основные, наиболее важные для современных идеологических структур. Что же касается собственно фольклорного творчества, то оно сохраняет прежде всего художественные функции (даже в составе современных обрядов), причем тоже в основном периферийные.

Все это, однако, не значит, что у фольклористики нет более обязанностей по отношению к современности. Весьма актуальна разработка роли фольклора как живого художественного наследия. Подчеркиваем — «живого», так как особенно важно изучение так называемых «вторичных» форм, или «фольклоризма», о которых мы уже говорили в специальном разделе. И, наконец, фольклористика должна не упускать из виду реальные фольклорные формы, продолжающие существовать (устный рассказ, самодеятельная песня фольклорного характера, пословицы и поговорки и т. д.). Их разработка могла бы помочь углубленному постижению не только исторических, но и современных процессов.

ПУБЛИКАЦИИ К. В. ЧИСТОВА ПО ПРОБЛЕМЕ «НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ И ФОЛЬКЛОР»

1. О некоторых вопросах фольклористики. — СЭ, 1954, № 2, с. 105—111.
2. Народная поэтесса Н. А. Федосова: Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955. 376 с.
3. Заметки о сборнике Н. Е. Ошчукова «Северные сказки». — Гр. Карельск. филиала АН СССР, 1957, вып. 8, с. 5—29.
4. Октябрьская революция и народное творчество. — На рубеже, 1957, № 5, с. 200—208.
5. Задачи изучения народного поэтического творчества: (по материалам фольклора Русского Севера). — СЭ, 1958, № 3, с. 9—20.
6. Фрейдизм в современной американской фольклористике и некоторые вопросы изучения славянского фольклора. — Изв. Карельск. и Кольск. фил. АН СССР, 1959, № 4, с. 146—149.
7. Современные проблемы текстологии русского фольклора: Докл. на заседании Энциклопедико-текстол. комиссии V Междунар. съезда славистов, София, сент. 1963 г. М., 1963. 46 с.
8. Индивидуальное или коллективное? — Вопр. литературы, 1964, № 6, с. 122—126.
9. Легенды об «изабавителях» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов. — В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965, с. 36—59.
10. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XX вв. М., 1967. 341 с.
11. Bemerkungen zum Aufsatz von W. Steinitz «Das Lied vom Robert Blum». — Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, 1965, Bd 2, H. 2, S. 260—264.
12. Die sozialutopische Bewegungen in Blickfeld der «Wiener Schule». — Lëttopis, Bautzen, 1968—1969, N 11—12, S. 48—61.
13. Легенда про Максима Залізняка. — Народна творчість та етнографія, 1968, № 2, с. 32—36.

14. Фольклор и этнография. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 3—15.

15. К проблеме датировки фольклорных произведений. — *Acta ethnographica*, Budapest, 1970, vol. 19, fasc. 1—4, p. 83—89.

16. Die Urkunde aus der Feudalzeit als folkloristische Quelle. — In: *Studia ethnographica et folkloristica in honorem Bela Gunda*. Debrecen, 1971, p. 465—468.

17. О взаимоотношении фольклористики и этнографии. — СЭ, 1971, № 5, с. 17—24; см. также в кн.: *Népi kultúra — népi tarsaladem*. Budapest, 1971, N 5—6, p. 417—427. (На венг. яз.).

18. История фольклора и история русского крестьянства. — В кн.: Основные направления в изучении фольклора. М., 1971, с. 11—16.

19. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — СЭ, 1972, № 3, с. 73—85.

20. Специфика фольклора в свете теории информации. — *Вопр. философии*, 1972, № 6, с. 108—118; см. также: Типологические исследования по фольклору: Сб. памяти В. Я. Проппа (1895—1970). М., 1975, с. 26—43; *Slovenský Narodopis*, 1972, R. XX, č. 3, s. 345—359. (На словац. яз.).

21. 50-річчя СРСР та російська етнографія. — Народна творчість та етнографія, 1972, № 6, с. 46—58. (В соавторстве с Т. В. Станюкович).

22. Этнические аспекты славянской фольклористики. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VII Междунар. съезд славистов, Варшава, авг. 1973 г. М., 1973, с. 365—385; см. также: *Ethnologia Slavica*, Bratislava, 1975, t. 7, p. 161—183. (На нем. яз.).

23. Современные проблемы советской фольклористики. — *Македонски фолклор*, Скопје, 1974, т. 7, № 13, с. 111—118.

24. Проблема «вторичных» форм в фольклористике и этнографии. — *Расы и народы*, М., 1975, т. 5, с. 32—41; см. также: *Príemnu ľudových tradícií v súčasnosti*. Bratislavá, 1978, t. 2, s. 23—32. (На словац. яз.).

25. Основные тенденции развития советской этнографии. — В кн.: Этнография в странах социализма: Очерки развития науки. М., 1975, с. 7—51. (В соавторстве с Ю. В. Бромлеем).

26. Вариативность как проблема теории фольклора. — In: *Intereťnické vst'ahy vo folklóre karpatskej oblasti*. Bratislavá, 1980, s. 21—34; *Lêtopis*, Bautzen, 1976, Reihe C, N 19, S. 22—33; *Народно стваралаштво*. *Folklor*. Beograd, t. XV—XVI, sv. 57—64, s. 161—174. (На серб. яз.).

27. Zur Frage der theoretischen Unterschiede zwischen Folklor und Literatur. — In: *Folk Narrative Research: Some papers presented at the VI Congr. ISFNR*, Helsinki, 1976, p. 148—158.

28. Проблемы этнографического и фольклорного изучения Северо-Запада СССР. — В кн.: Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977, с. 3—10.

29. Севернорусские причитания как источник для изучения крестьянской семьи XIX в. — В кн.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 131—143.

30. Духовная культура и современные этнические процессы. — В кн.: Современные этнические процессы в СССР. 2-е изд. М., 1977, с. 316—385.

31. Пратекст, «нормальный» текст, целесообразный текст, вариант как фольклористические категории. — В кн.: Краткое содержание докладов на научных сессиях 1974—1976 гг. Института этнографии АН СССР. Л., 1977, с. 28—30.
32. Aktuelle Probleme der sowjetischen Folkloristik. — Deutsches Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte, Berlin, 1977, Bd 20, S. 23—32. (Neue Folge; Bd 5).
33. Поэтика славянского фольклорного текста: Коммуникативный аспект. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов, Загреб—Люблина, сент. 1978 г. Докл. сов. делегации. М., 1978, с. 299—327.
34. Фольклор и культура этноса. — СЭ, 1979, № 4, с. 3—11; см. также: Soviet studies in ethnography. М., 1978, p. 76—87. (На англ. яз.).
35. Заметки фольклориста. — Декоративное искусство, 1978, № 10, с. 23—26.
36. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы. — В кн.: Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979, с. 3—17. (В соавторстве с Э. В. Померанцевой).
37. Probleme der Informationspoetik des Folklortextes. — Scandinavian Yearbook of Folklore, 1980, vol. 36, p. 65—76.
38. Ethnographische Studium der gegenwärtigen geistigen Kultur im theoretisch-informatischen Aspekt. — Ethnologia Slavica, Bratislavá, 1980, t. 10—11, s. 29—41.
39. Русские сказители Карелии: Очерки и воспоминания. Петрозаводск, 1980. 256 с.
40. Севернорусские сказители в Петербурге во второй половине XIX в. — В кн.: Старый Петербург: Историко-этнографические исследования. Л., 1982, с. 52—69.
41. Традиция и вариативность. — СЭ, 1981, № 2, с. 14—22; см. также: Problems of European Ethnography and Folklor. М., 1982, p. 27—29. (На англ. яз.).
42. Важнейшие особенности этнической истории восточных славян. — В кн.: Этническая история славян и этнокультурные связи народов Центральной и Восточной Европы. Чернигов, 1979, с. 107—114; см. также: Ethnologia Slavica, Bratislavá, 1984, t. 12—13, s. 129—138. (На нем. яз.).
43. Folclore, «folklorismo» e cultura do etnos. — In: O desenvolvimento etno-cultural dos países Africanos. М., 1984, p. 122—142. (На португ., англ. и фр. яз.).
44. Традиции, «традиционные общества» и проблема варьирования. — СЭ, 1981, № 2, с. 105—107.
45. Ордена Дружбы народов Институту этнографии АН СССР 50 лет. — СЭ, 1983, № 4, с. 20—37. (В соавторстве с Ю. В. Бромлеем).
46. Из истории советской этнографии 30-х—80-х годов XX в. — СЭ, 1983, № 3, с. 3—18.
47. Вариативность и поэтика фольклорного текста. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунар. съезд славистов, Киев, сент. 1983 г. Докл. сов. делегации. М., 1983, с. 143—169.

- Аарне А. (Aarne A.)** 70, 148, 195, 197
Абрамзон С. М. 251
Авенариус В. П. 77
Аверкиев Д. В. 103
Аверкиева Ю. П. 5, 251
Агреева-Славянская О. X. 101
Адлейба Д. Я. 145
Азадовский М. К. 4, 88, 171
Акимова Т. М. 162
Александр I, царь 46
Александров В. А. 259
Александрова Е. А. 99
Алексеева Т. И. 64
Алексей Алексеевич, царевич 212, 216
Алексей Михайлович, царь 46
Алексей Петрович, царевич 181, 187, 188, 212, 289
Алеша Попович 290
Али, магометанский пророк 213
Андерсон В. 196
Андреев В. В. 104
Андреев Н. П. 171
Андрей Юродивый 202
Андррианов Б. В. 261
Антокольский П. Г. 141
Антонова К. А. 37
Антропова В. В. 249
Апучин Д. А. 250
Аренский А. С. 77, 84, 102
Ариаудов М. 211
Артеменко Е. Б. 162, 169, 175, 277
Арутюнов С. А. 107, 262
Арутюнян Ю. В. 273
Асен I, царь 211
Астахова А. М. 77, 78, 88, 139, 152, 154, 277
Афанасьев А. Н. 85, 171, 200, 201, 206, 208
Бадан 185
Базанов В. Г. 87
Байбурии А. К. 175, 268, 277
Балакирев М. А. 84, 100, 102, 103, 279
Балашов Д. М. 157, 277
Барак Л. Г. 70, 133
Барановская М. Ю. 103
Барсов Е. В. 85
Басилов В. Н. 44
Батыга 185
Бахтин В. С. 89, 94
Беляев В. М. 174
Бейдеман М. С. 216
Бенкендорф А. X. 234
Беранже П. Ж. 293
Березовский И. П. 70, 133
Бернштам Т. А. 79
Бестужев-Рюмин К. Н. 104
Берис Р. 293
Билибин И. Я. 84
Бистром В. 153
Блюм Роберт 206, 213, 216—218
Богораз В. Г. см. Тап-Богораз В. Г.
Богатырев П. Г. 73, 146, 278
Богданова-Зиновьева Н. С. 89, 105
Болотников И. И. 215
Больте И. 70, 291
Бонгард-Левин Г. М. 37
Бондаренко Иван 240
Борковский В. И. 175
Бородин А. П. 77, 84, 100
Ботев X. 206, 211, 217
Божкович-Стулли М. (Bošković-Stulli M.) 45, 74
Брехт Б. 117
Бромлей Ю. В. (Bromlej J. V.) 13, 16, 107, 111, 249, 251, 255, 262—264, 267, 274
Брук С. И. 259
Бубрих Д. В. 60
Буцакова О. В. 265
Буслаев Василий 78, 158
Быковский С. Н. 251
Важенинский, персонаж былины 156
Вакарелски X. (Vakarelski Ch.) 66, 79
Василий Игнатьев, герой былины 209
Василий Казимирович, герой былины 96
Васильевы, бр. 282
Васина А. И. 253
Васнецов В. М. 84
Ведерникова Н. М. 146
Веселовский А. Н. 12, 47, 113, 190—192, 200—209, 212, 215, 218, 291

* Составлен М. А. Рубцовой.

- Вилкуна К. (Vilkuna K.) 60
 Вильгельм I, император 201
 Виноградов П. Т. 89, 102, 104
 Виноградов С. А. 102
 Вирт А. (Wirth A.) 217
 Виртанен Р. Э. 199
 Владимир, князь, герой былины
 184—186, 214, 290
 Владимир Мономах 186
 Владимир Святославич, князь
 186
 Вольга 96, 97
 Врубель М. А. 77, 84
 Всеволодский-Гернгросс В. Н.
 151
 Вукашин Краль 211
 Вяйнямейнен 219
 Вяземский, персонаж былины
 156
 Вячеслав, герой чешских предан-
 ний 206

 Гаген-Торн Н. И. 249, 253
 Гальперин И. Р. 143, 164
 Гарбузов Н. А. 138
 Гаспарини Э. (Gasparini E.)
 223—225, 227
 Гацак В. М. 113, 146, 150, 152,
 277, 290
 Гашварикова В. 67
 Гварилья Г. (Guariglia G.) 221,
 223—226, 228, 231—233, 235—
 239
 Герасимова Н. М. 153
 Герд А. С. 277
 Гердер И. Г. 9
 Гильдебрандт П. А. 153
 Гильфердинг А. Ф. 77, 85—95,
 97, 98, 100, 106, 153—156, 158,
 290
 Голенищев-Кутузов И. Н. 79,
 211
 Голобуцкий В. А. 240, 242, 243,
 246
 Головин Ф. А. 187
 Голубкова М. Р. 105
 Гольгер, герой датских предан-
 ний 206
 Гольцман А. К. В. 200
 Гонта Иван 240, 242
 Гомер 149
 Горалек К. 71, 194
 Горький А. М. 16
 Господарев Ф. П. 152
 Грановские Б. Б. и Н. Н. 103
 Греймас А. Ж. 143
 Гримм В. и Я. 9, 69, 70, 77, 200,
 291
 Гриценко Н. П. 241
 Гришунин А. Л. 143
 Грот Я. К. 103
 Грузинский А. Е. 151
 Губогло М. Н. 29, 273
 Гузиде М. 223
 Гумилев Л. Н. 16, 18
 Гура А. В. 277
 Гурьев М. 99
 Гусев В. Е. 31, 46, 59, 248, 286
 Гуслиетий К. Г. 240—242

 Давид Сасунский 41
 Даллила 198
 Данен Ф. (Daneš F.) 167, 169,
 172, 174, 175
 Даниил, пророк 202
 Дашдамиров А. Ф. 269
 Дебервиль 187
 Дей А. Н. 162, 165
 Державин Г. Р. 242
 Десницкая А. В. 81
 Джекобе Д. 190
 Джон Фрум (John Frum) 234,
 235
 Дзедзилевский И. А. 277
 Дмитриев А. 240, 241
 Дмитриев Я. 244
 Дмитрий, царевич (Отрепье-
 ев Г.) 212, 213, 215
 Дмитро Попович 243
 Добровольский Б. М. 165
 Добрыня 186
 Дорсон Р. (Dorson R. M.) 45, 55
 Достоевский Ф. М. 279
 Драгоманов М. П. 241
 Дрейк Френсис 235
 Дробжева Л. М. 272, 273
 Дробьякович Б. 66
 Дютин Г. О. 101, 102
 Дяченко В. Д. 64

 Евгеньева А. П. 159, 162, 277
 Екатерина II, царица 46, 241,
 243
 Еремина В. И. 162, 174
 Есенин С. А. 85
 Ефименко П. С. 248

 Железняк Максим (Железо, Же-
 лезников, Залізник) 12, 178,
 240—246

- Жирмуцкий В. М. 59, 67, 71,
149, 191—194, 207, 286, 292
- Заметаев И. П. 235
- Зейферт Л. (Seifert L. I.) 224,
225, 227
- Зеленин Д. К. (Zelenin D.) 250,
253, 268
- Землянова Л. М. 4
- Земская Е. А. 164
- Земцовский И. П. 138, 144, 145,
151, 175, 176, 277
- Зильберштейн Н. С. 103
- Зимрок К. 200
- Ивайло, царь-пастух 211
- Иван, царевич 187
- Иван Алексеевич, царевич 212
- Иван Асен II, царь 211
- Иван Грозный, царь 46, 99,
186—189, 195, 214, 289
- Иван Добруджский 211
- Иван Срацимир 211
- Иваницкий С. Ф. 240
- Иванов В. В. 277, 286
- Иванов-Муромский К. А. 148
- Иванова Т. Г. 146
- Идовище 185, 209
- Илья Муромец 84, 91, 96, 97,
139, 158, 185, 209, 290
- Иоанн Антонович, царь 212
- Иоллес А. 284
- Исмагилова Р. Н. 271
- Истомин Ф. М. 101, 102
- Итс Р. Ф. 255
- Кабашников (Кабашникаў) К. П.
70, 133, 260
- Кагаров Е. Г. 250, 256
- Калачов Н. И. 100
- Калецкий П. И. 188
- Калин-царь 97, 185, 209
- Каменецкая Р. В. 265
- Караджич В. 77
- Карамзин Н. И. 96
- Карл Великий, император 201,
203, 206, 212
- Кармелюк У. 206
- Касьянов И. А. 88, 89, 91—95,
98, 101, 106, 136, 146, 156, 157
- Келембетова В. Ю. 251
- Кер-Оглы (Горуглы) 27, 72
- Кийранен В. И. 199
- Кирдан Б. И. 146, 152
- Киреевский П. В. 77, 78, 85, 172
- Кирша Данилов 77
- Клибанов А. И. 209, 233
- Кобищанов Ю. М. 262
- Ковшей 185
- Козлов В. И. 18, 259, 263, 264,
267
- Кокьяра Д. (Cocchiara G.) 4,
45
- Кодесников А. К. 243, 244
- Колпакова Н. П. 146, 162, 277
- Кольберг О. 77
- Кольцов А. В. 53, 293
- Ковашков Ф. А. 105
- Кондратьев В. С. 273
- Константин, византийский им-
ператор 206, 208, 218
- Константин Константинович,
вел. князь 212
- Константин Николаевич, вел.
князь 96
- Константин Павлович, вел.
князь 212, 216
- Копперс В. (Koppers W.) 222,
223, 236—239
- Коргуев М. М. 105, 282
- Королюк В. Д. 63
- Косерну Э. 143
- Котловский Г. Г. 37
- Кошелев Я. Р. 248—249
- Кравцов Н. И. 57, 77, 153, 162
- Кребс В. 241
- Кривополенова М. Д. 89, 105,
154—156, 158, 187
- Кривева Ю. (Kristeva J.) 35
- Крюкова М. С. 105
- Кудреванка 185
- Кузманова В. 146
- Кулиш П. А. 241
- Кушнер П. И. 27, 259, 264
- Кшижановский Ю. (Krzyżanow-
ski J.) 57, 75, 133
- Кюн Ц. А. 100
- Лазутин С. Г. 162, 164, 277
- Ламанский В. И. 102—104
- Лантернари В. (Lanternari V.)
221
- Лашин В. А. 79
- Лаптева О. А. 164
- Латкович В. 146
- Лафито Ж. Ф. 9
- Лашук Л. П. 263
- Лебедева П. И. 80
- Лев Мудрый 202
- Левин И. Г. 144

Левин М. Г. 222, 259, 261
Левинтон Г. А. 128, 277
Ленин В. И. 273, 278, 279
Лер-Сплавинский Т. (Lehr-Splawinski T.) 62
Лермонтов М. Ю. 53
Ливанов Ф. В. 205
Литке Ф. П. 96
Лихачев Д. С. 37, 137, 293
Лобода А. М. 78
Лотман Ю. М. 108, 277
Львов П. А. 174
Люти М. (Lüthi M.) 137, 144, 175, 176
Ляпунов С. М. 84
Лядский Е. В. 102, 106

Мавродин В. В. 242
Майков Л. Н. 100, 104
Макаров С. О., адмирал 206
Макферсон Д. 9
Мамай 185
Манас 207
Манехви 234
Маркарян Э. С. 107, 108, 261, 262
Марко Королевич (Крали Марко) 72, 206, 207, 211, 220
Марков Г. Е. 255
Маслова Г. С. 80
Массэ А. 207
Матвеев А. А. 187, 188
Матнаш, король 206
Матичетов М. (Matičetov M.) 74
Маторин Н. М. 251, 256
Маяковский В. В. 142, 159
Мелетинский Е. М. 31, 37, 191, 219, 276, 277, 286, 288, 292
Мельников-Печерский П. И. 85
Менендес Пидаль Рамон 51, 52
Меньшиков А. Д. (принц Александр) 188
Мережковский Д. С. 103
Метелкин (Заметайло, Пометайло) 234, 235, 245
Метро А. (Metraux A.) 232
Мефодий Патарский 202, 206, 208, 210, 212
Миклошич Ф. 68
Миклухо-Маклай Н. Н. 44, 235, 265
Микула 96, 97
Миллер В. Ф. 78, 196
Миллер О. Ф. 96—98
Михаил Данилович, герой былинны 208, 209

Михайлик, герой исторического предания 208, 209
Мишка, персонаж былинны 156
Мозер Г. (Moser H.) 45, 52
Мордовцев Д. Л. 103
Морозов А. А. 154, 187
Москальская О. И. 168
Мошинский К. (Moszyński K.) 65
Мусоргский М. П. 84, 96, 100, 279
Мюллер В. (Müller W.) 223, 237
Мюльманн В. (Mühlmann W. E.) 221, 237

Наполеон Бонапарт 291
Наполеон III, император 201
Наумов Н. И. 103
Неклюдов С. Ю. 171, 276—277, 286
Некрасов Н. А. 85
Немирович-Данченко В. И. 103
Никитин И. С. 85
Никои, патриарх 216
Никонов В. Н. 277
Новиков Н. В. 70, 133, 152
Новиков Ю. А. 136, 146, 154
Новикова А. М. 99

Оксенов А. В. 77
Орозбаков С. 149
Осинин Д. 146
Оссовецкий И. А. 162
Островский А. Н. 85

Павел I, царь 212, 245
Парилова Г. Н. 1
Парпулова Л. 146
Пашкова А. М. 105
Перейра де Квейрос М. 232
Пермяков Г. Л. 32, 129, 284
Першиц А. И. 255, 258, 263
Петефи Шандор 206, 217, 220
Петр, герой болгарских сказаний 211
Петр, царевич, сын Федора Иоанновича 212, 214
Петр I, царь 181, 187, 188, 195, 214, 239
Петр II, царь 46, 214
Петр III, царь 205, 212, 220, 241, 243—246
Петр Петрович, царевич, сын Петра I 212
Петров К. М. 99

Петтаццони Р. 223
Пименов В. В. 107, 268
Пио Л. 200
Плисецкий М. М. 208
Победоносцев К. П. 104
Покшишевский В. В. 263
Поливка Н. (Polivká J.) 69, 70,
291
Померанцева Э. В. 67, 71, 196,
277
Попов М. 64
Потанов Л. П. 251, 259
Прач И. 174
Преображенский П. Ф. 251
Пришвин М. М. 85
Пронч В. Я. 33, 128, 139, 163,
171, 187, 191, 260, 276, 289, 292
Пугачев Е. И. 178, 205, 213, 215,
235, 240—246
Путилов Б. Н. 45, 48, 56, 67, 71,
73, 74, 113, 143, 146, 152, 153,
175, 187, 193, 194, 260, 277, 286,
288, 289, 292
Пучков П. И. 263
Пушкин А. С. 52, 96
Пыпин А. Н. 4, 100, 267, 268

Рабинович М. Г. 255, 259
Раанн С. Т. 78, 178, 206, 216,
217, 220
Разумова А. П. 248
Ракоци Ференц 206, 217
Рапке К. 284
Рахта Рагнозерский (Рахой из
Рагнозера) 198, 199
Репин И. Е. 103
Рерих Н. К. 77, 84
Римский-Корсаков Н. А. 77, 84,
96, 100, 102, 103, 279
Рицель Р. 201
Робинсон А. Н. 191
Розенталь Д. Э. 167
Романов К. И. 89
Романов Никита 188
Романска Цв. 206, 211
Рыбаков С. Г. 104
Рыбников П. Н. 77, 85—88, 91,
95, 106, 151, 156, 248
Рябинин И. Т. 77, 88, 89, 96,
101—103, 105, 106, 151, 157
Рябинин Т. Г. 88, 90, 91, 94—98,
100, 105, 106, 151, 152, 156, 157
Рябинин-Андреев И. Г. 105, 151,
157

Рябинин-Андреев П. И. 105, 157,
282
Рязанов А. Ф. 243
Савельева Л. В. 175
Садко 77, 78, 84, 157
Самсон 199
Себастиан, принц 206
Сейтек 149
Селиванов К. 205
Семенов-Тянь-Шанский П. П. 98
Семетей, герой зноса 149, 207
Сенкевич-Гудкова В. В. 199
Сивков К. В. 243, 244
Сидов К. (Sydow C. W. von) 197
Сирватка О. (Sirovatká O.) 62,
67, 69, 146
Скрябин А. П. 279
Скурла 185
Смирнов Ю. И. 57, 264, 277
Смирнов-Кутачевский А. М. 153
Собишкова В. И. 162
Соболевский А. И. 104, 140, 172
Собольчи Б. 176
Соймонов А. Д. 152, 248
Соколов Е. Н. 148
Соколов Ю. М. 171
Соколова В. К. 78, 194, 277, 288
Соловьев С. М. 188
Сорокин Ю. А. 142, 148
Станюкович Т. В. 249—251, 255
Стасов В. В. 96, 97, 99—101
Суворов А. В. 206
Сумцов Н. Ф. 196
Суриков В. И. 84
Сусоколов А. А. 273

Тамара, царица 206
Тац-Богораз В. Г. 250
Тарасов Е. Ф. 142, 148
Твардовский А. Т. 85
Теленкова М. А. 167
Тер-Саркисянц А. Е. 255
Токарев С. А. 4, 248—250, 254,
255, 262, 268
Толстая С. М. 277
Толстой А. К. 53, 77
Толстой Н. И. 277
Толстой Л. Н. 89, 96, 99—101,
279
Толстов С. П. 254, 259
Томпсон С. (Thompson S.) 70,
195, 197
Топоров В. Н. 277, 286
Труп С. (Trupp S. L.) 221, 237

- Тронский И. М. 37
Трофимова Т. А. 64
Трубацёв О. Н. 277
Трюгвассон Олаф 197, 206
Тумаркин Д. Д. 44
- Уорсли П. (Worsley P.) 226,
228, 232, 234, 236
Успенский Б. А. 277
Ухов П. Д. 134, 153
- Фабриан И. (Fabian J.) 223, 238
Федор Иоаннович, царь 187, 188
Федосова И. А. 88, 89, 98, 101—
106
Федька, персонаж былины 156
Филиппов Т. И. 102—105
Фойгт Г. (Foigt G.) 201, 204
Фофанов И. Т. 105, 152, 282
Фридрих Барбаросса 201, 202,
204, 206, 212, 217, 220
Фридрих II, император 202, 213
- Харузина В. Н. 250
Хекель И. 223
Хёлткер Г. (Höltker G.) 223,
237
Хойслер А. 59
Холы Д. (Holý D.) 135, 147
Хомич Л. В. 264
Хофер Андреас 213, 217
Христиансен Р. (Christiansen
R. T.) 197
Христос 219
Хроленко А. Т. 162, 176, 277
Хэлландей М. 143
- Цивьян Т. В. 277
- Чайковский П. И. 279
Чапаев В. И. 282
Чебоксаров Н. Н. 60, 255, 261—
263
Чебоксарова И. А. 255, 261
Черевань А. С. 246
Черепанова О. А. 277
Чернышевский Н. Г. 217
Черниева Н. Г. 146, 147, 152, 153
- Черняшенко Демьян (Черный)
242
Чехов А. П. 279
Чистов К. В. (Cistov K.) 12, 34,
35, 45, 47, 70, 71, 73, 79, 98,
101—103, 120, 133, 134, 143,
152, 153, 163, 187, 188, 191,
198—200, 213, 215, 226, 231,
234, 241, 245, 246, 249, 251, 255,
262, 264, 269, 280, 293
Чичеров В. И. 79, 154—157
Чуков А. Е. 88, 89
- Шадеи Е. 232
Шалыпин Ф. И. 104
Шаревская Б. И. 222
Шахнарович А. М. 142, 148
Швачка Никита (Микита) 240
Шведова Н. Ю. 164
Шевченко Т. Г. 53, 206, 217, 220,
240, 293
Шмидт В. (Schmidt W.) 222—
224, 239
Штейнталь Г. (Steinthal H.) 153
Штейниц В. (Steinitz W.) 216,
217
Штернберг Л. Я. 249, 250
Штертебекер Клаус 206, 212,
217, 235
Штокмар М. П. 75
- Щеголев П. Е. 216
Щеголенок (Щеголенков) В. П.
88, 89, 93—95, 98—101, 106
Щробах Х. (Strobach H.) 46, 154
- Энкерт Г. 232
Эрбен К. Я. 52
- Юдин Ю. И. 288
- Якоби 244
Якоби-Толиверова А. Н. 104
Яношик, герой карпатских пре-
даний 217
Янсер, основатель секты 201,
205
Янчук Н. А. 102
Ястребцев В. В. 103

Aufinger A. 44	Horák J. 79	Rahmann R. 222
Bausinger H. 45, 55	Jagello J. 146	Ranke K. 60, 62
Blaszczyk S. 45	Jech J. 146	Röhrich L. 218
Burgmann A. 222, 239	Jittmann J. 237	Schmidt S. J. 164
Burszta J. 45	Kłoskowska A. 45	Simonides D. 146
Clemlhout S. 238	Koch W. A. 167	Švehlák S. 46
Cohn N. 226	Korompay B. 144	Taylor A. 171
Dressler W. V. 164	Laaksonen P. 45	Toncrová M. 150
Fischer H. 238	Linette B. 45	Töpfer B. 226
Guiart J. 234	Marinus A. 45	Voigt V. 45
Haavio M. 171	Ortutay G. 34	Wossidlo R. 60
Henssen G. 60	Petzold L. 60	Wróblewski T. 66

О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение	3
I. ФОЛЬКЛОР. КУЛЬТУРА ЭТНОСА. ФОЛЬКЛОРИЗМ	
Этнос, этническое сознание и проблемы духовной культуры	13
Фольклор и культура этноса	30
Традиционные и вторичные формы и проблемы современной культуры	43
Этнические аспекты славянской фольклористики	56
Севернорусские сказители и осознание былин общенациональным наследием русских	83
II. ТРАДИЦИЯ. СТЕРЕОТИП И ВАРИАТИВНОСТЬ. ВАРИАЦИОННАЯ ПОЭТИКА	
Традиция и вариативность	107
Вариативность как проблема теории фольклора	127
Вариативность и поэтика фольклорного текста	141
III. ФОЛЬКЛОР И ИСТОРИЯ	
Исторический документ феодального периода как фольклорный источник (источниковедческие заметки)	178
К проблеме датировки фольклорных произведений	182
Легенда об «избавителе» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов	189
Социально-утопические движения в кругу интересов «венской этнографической школы»	220
Легенда о Максиме Железныке	240
Вместо заключения	
К истории советской этнографии 30-х—80-х годов XX в.	247
О некоторых вопросах общей теории фольклористики	274
Публикации К. В. Чистова по проблеме «Народные традиции и фольклор»	295
Указатель имен	298