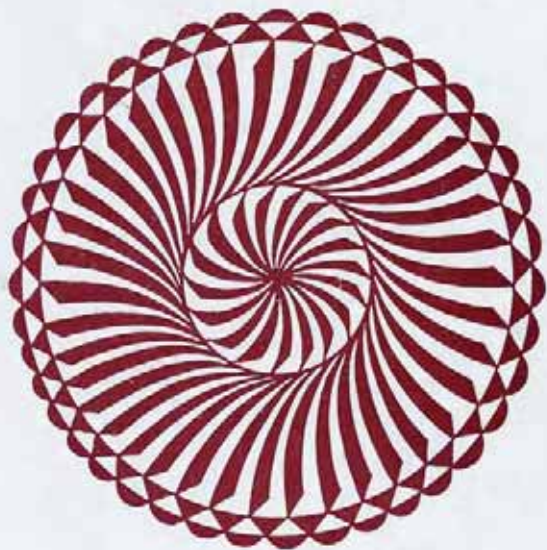


К. В. Чистов

**НАРОДНЫЕ
ТРАДИЦИИ
И ФОЛЬКЛОР**



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
1986

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 84×108¹/₃₂. 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.

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 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 стадияльные 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 распадению 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 развертывания 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 малодоказательно 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 нартекского 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 аффиитета⁷ (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 *Cstov 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 сказочной 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; *Мелетинский 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, обладая 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 полуфольклорных 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, 1961; *Cocchiara G.* L'eterno selvaggio: Presenza e influsso del mondo primitivo nella cultura moderna. Milano, 1961; *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; *Пугачов 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, sovellettua 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; *Cistov K.* 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» — «стрыйца») в процессе изживания большой семьи» и ее патриархальных традиций.

д. Современная городская свободная внутриквартальная планировка — в отношении со старыми формами поселений «гнездового», или «кучевого» типа, исторически смененного 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 (крынка 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; *Кравцов Н. И.* Южнославянский эпос: (к вопросу о терминологии). — В кн.: История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Междунар. 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—21.

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. Жирмунского 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 изрядную долю преувеличения, порожденную языковой ситуацией Австро-Венгрии с ее характерным славяно-немецким двуязычием.

время Т. Лер-Сплавинским.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 zwischenlawischen 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, т. 1; 1980, т. 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. Этническое 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 различение 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 prerajeni 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. Гримм, 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 киевских богатырях. Спб., 1876), сб. «Русские народные былины» В. и Л. Р-и (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, пов. сер.; Т. 61).

личных типа колыбельных песен — собственно колыбелька, осень и винограде.³⁸

Подобные явления известны у всех славянских народов. Очень важный для национального самосознания сербов эпос распространен далеко не во всех районах их расселения. Кроме того, он не слился воедино с эпическими 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 гайдуцкого эпоса (к сожалению, она не включена в болгарское издание книги). Если гайдуцкий эпос распространен не на всей этнической территории болгар, но все-таки на большей его части, то юнацкий — в основном в центральных районах западной Болгарии.⁴⁰ Весьма сложна и география распространения отдельных сюжетов чешских и словацких народных баллад.⁴¹

Количество примеров можно не умножать. Большинство фольклорных произведений, за исключением поздних или распространявшихся нефольклорным путем, имеет свою неповторимую географию распространения, весьма редко совпадающую с границами расселения народа.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., Ланин В. А. «Винограде» — песня и обряд. — В кн.: Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1984, 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; *Ceskoslovenska vlastiveda. D. 3. Lidová kultura.* Praha, 1968, s. 301—350, 636—664.

⁴² Вместе с тем несомненно и то, что это общее представление 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 выяснения общих закономерностей формирования и развития ареалов бытования фольклорных явлений и их соотношения с этническими границами, границами этнических групп и языковыми изоглоссами как в масштабах отдельных народов, так и в региональных масштабах. В этом смысле фольклористы заметно отстают 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 формирувавшегося 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 рапсоды. — В кн.: Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Изд. 4-е. М.; Л., 1949, т. 1, с. 40.

перь предисловию 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 собирание 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 занимался 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 рассказался. 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, Сиб., 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 удастся. 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, певец 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, наверно, 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 помраченье!» (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 поэсса 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 состричь 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. Дютюва 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. Агренево-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. Т. 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 вопленица 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-Толливерова, 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 олонечкой 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.