

«История и фольклор», «фольклор и история» — эти и подобные проблемы сопровождали фольклористику на протяжении всего ее развития. Это естественно, так как фольклористика, как уже говорилось, — наука одновременно филологическая и историческая (этнографическая).

В последующих разделах настоящей книги эти проблемы рассматриваются в специфическом аспекте — история фольклора на фоне этнических взаимоотношений.

Фольклористам обычно приходится удовлетворяться относительной датировкой исследуемых произведений, т. е. условным отнесением их к тому или иному историческому слою, предшествовавшему другому, столь же условно реконструируемому либо следующему за ним. Надежные абсолютные датировки, столь важные для решения всех вопросов, в том числе и этнических, чрезвычайно редки. Они могут основываться только на документах, современных изображаемому событию. Но и в этих случаях очень часто оказывается, что взаимоотношения изображаемого с исторической действительностью сложны. Ситуации, внушающие безусловное доверие, чрезвычайно редки и именно поэтому теоретически весьма поучительны. Они должны изучаться и обсуждаться с максимальной трезвостью.

И все же современная фольклористика располагает некоторыми документами, позволяющими примерно датировать отдельные исторические песни (например, русские исторические песни эпохи Смутного времени, солдатские исторические песни XVIII—начала XIX в. и др.) и исторические предания (о С. Разине, Е. Пугачеве и др.). В книге «Русские социально-утопические легенды XVII—XIX вв.» автор уже обращался к не исследованным до недавних пор документам, позволяющим датировать целую группу социально-утопических легенд и даже точнее — их возникновение, распространение и

изживание. В связи с этим же кругом вопросов здесь предлагаются читателям некоторые соображения источниковедческого характера, связанные с использованием исторических документов позднефеодального времени в качестве фольклористического источника, и проблемы датировки фольклорных произведений. Опираясь на извлеченные из этих документов данные, мы рассматриваем некоторые вопросы, связанные с этнической принадлежностью так называемых легенд об «избавителях» вне русской этнической традиции, в главах «Легенда об „избавителе“ и проблема повторяемости фольклорных сюжетов» и «Социально-утопические движения в кругу интересов венской этнографической школы». Глава «Легенда о Максиме Железняке» дает пример одновременного и взаимосвязанного развития сходных легенд у двух близкородственных народов — украинцев и русских.

## ИСТОРИЧЕСКИЙ ДОКУМЕНТ ФЕОДАЛЬНОГО ПЕРИОДА КАК ФОЛЬКЛОРНЫЙ ИСТОЧНИК

(источниковедческие заметки)

Сопоставление фольклорных произведений с данными, извлекаемыми из исторических документов, — один из важнейших приемов исторического изучения фольклора (наряду со сравнительно-историческими, генетико-типологическими и другими методами).

Исследователи фольклора интересуются обычно историческими документами: 1) для выявления элементов, перешедших в письменность из устной традиции; 2) для ознакомления с историческими фактами, одинаковыми или сходными с изображенными в фольклоре или 3) для извлечения фактов, необходимых для исторического, бытового, лингвистического и т. д. комментирования фольклорных произведений. В настоящем разделе будет говориться главным образом о второй группе.

Сопоставление фольклора с историческими документами не есть еще сопоставление с самой исторической действительностью. Исторические документы создаются с определенными целями (социальными, бытовыми, правовыми, политическими, религиозными и т. д.), и это предопределяет отбор фактов, их оценку и приемы изображения. Фиксировалось, как правило, только то, что представляло особый, повышенный интерес, и то, что нельзя было не зафиксировать.

Фольклорные произведения возникают на почве той же действительности, однако они представляют собой изображение только определенных ее сторон и посредством таких приемов, которые свойственны различным жанрам фольклора, их практическому назначению или эстетической функции.

Важнейшие проблемы, встающие перед фольклористами, работающими с историческими документами, можно было бы сформулировать так:

а) различие «первичных» фактов, являющихся непосредственным отражением действительности, и фактов «вторичных», прошедших эстетическую обработку в письменной традиции и в предшествовавшей ей устной традиции;

б) выработка или совершенствование методики выявления фольклорных элементов, отраженных в исторических документах, для реконструкции фольклорных тем, сюжетов, жанров, стилистических приемов и т. п., современных этим документам.

Различные типы исторических документов содержат далеко не равноценные данные для реконструкции истории различных фольклорных жанров.

При характерной для периода феодализма (особенно на его ранних этапах) относительной неразвитости средств и способов накопления исторических знаний устная традиция была одним из важнейших источников и каналов их накопления, распространения и сохранения. Активному использованию исторических жанров (эпических и исторических песен, преданий) в исторических документах способствовал также синкретизм исторических, информационных и эстетических функций тех и других.

Для ранней стадии развития письменности большую трудность представляет дифференциация исторических документов и литературных произведений, так как большинство из них многозначно по своему характеру и функциям. Исторические документы нередко приобретали эстетические качества именно за счет использования элементов устной традиции (стилистических, сюжетных и т. д.).

В противоположность так называемым историческим жанрам фольклора сказки, лирические песни и причитания если и используются в исторических документах, то главным образом для отражения таких сторон действительности, которые еще не были освоены письменностью.

Сопоставление «исторический документ — исторический фольклор» нуждается в дальнейшем уточнении. Наряду с фольклорными повествованиями об исторических событиях прошлого (эпическое прошлое, Sagenplusquamperfekt и т. д.), которые должны соотноситься с письменными историческими сочинениями (хрониками-летописями, историческими повестями и т. д.), в устной традиции всегда существовали рассказы о настоящем, которые соотносимы со своеобразным кругом современной текущей документации. И те и другие выполняли прежде всего функцию актуальной информации. Эстетический элемент в рассказах о настоящем, как правило, — производное от стремления передать информацию наилучшим образом (выразительно).

Можно различить два уровня текущей документации и рассказов о настоящем.

а. Локальный или бытовой уровень — рассказы, связанные с «низшей» мифологией или местными христианскими «чудесами» либо необычными событиями, рассказы о кладах, местных разбойниках и других происшествиях. Аналогичные события отражались, как правило, в локальной документации, иногда в делах, связанных с судебными процессами.

б. Социальный или политический уровень — рассказы о войнах, политической и династической или внутрицерковной борьбе, которая истолковывалась в духе крестьянских чаяний вольности, легенд об «избавителях», о далеких «вольных землях», об антифеодальных восстаниях, о разбойниках, действия которых приобретали социальный характер и более или менее широкий размах, о «чудесах», приобретавших общегосударственное социальное или политическое значение. Соответствующие им документы — это текущие записи в общегосударственных или местных хрониках (летописях), доносы, следственные документы, приговоры, отчеты официальных лиц, иностранных послов и путешественников, частная переписка и т. п. Подобные рассказы (актуальные легенды, мемораты, слухи, толки, вести, новости и т. д.) получали значительно более широкое, иногда даже общегосударственное распространение; их исполнителей, как правило, преследовали, им противопоставлялись официальные религии, запреты, указы и т. д.

Устный способ передачи актуальной информации, неудовлетворенность официальными трактовками событий,

недоверие к ним заставляли рассказчиков (или просто передатчиков «вестей», «толков», «слухов») искать свои, иногда фантастические способы объяснения событий (установления взаимосвязей и причин, персонификации, локализации) или высказывать предположения о дальнейшем развитии событий и т. д. При этом реальные факты (необязательно постепенно и только позже, как об этом часто пишут исследователи!), как правило, сразу же, в процессе их первичной передачи (освоения, объяснения или дополнения желаемым), переплетались с вымыслом (домыслом), не имевшим, однако, открытой эстетической функции и предназначения, но очень часто образным по своей природе (прежде всего в силу нетеоретичности мышления среды, в которой бытовали подобные рассказы).

В связи с этим, как показывает опыт изучения русских материалов, исторические документы отражали не только реальные факты, но и легенды, образовавшиеся в процессе распространения информации, и даже события, связанные с реакцией на легенды, воспринимавшиеся как равноценные фактам (например, легенды о царях или царевичах — «избавителях» и др.).

Географическая и хронологическая неравномерность распространения рассказов о настоящем порождала своеобразное их взаимоотношение с действительностью. Так, можно отметить чрезвычайно характерные и, казалось бы, парадоксальные в теоретическом отношении случаи:

а) развитие «легенды» могло обгонять действительность (ср., например, датировку легенды о гибели царевича Алексея — сына Петра I, о которой идет речь в следующей главе);

б) в основе «легенды» могло лежать истолкование вполне реальных фактов, сохранявших свои исторические очертания;

в) вместе с тем факты могли быть деформированы до неузнаваемости или просто вымышлены.

Изучение исторических документов, отражающих процесс формирования устных рассказов на актуальные политические темы, позволяет проникнуть в сложный механизм многократного конвергентного происхождения сюжетов на почве сходного объяснения сходных исторических событий при использовании в качестве «строительного материала» ходовых мотивов и художественных приемов исторических преданий, эпических песен, бал-

лад, сказок и других жанров. Об этом пойдет речь в главе «Легенда об „избавителе“ и проблема повторяемости фольклорных сюжетов».

### К ПРОБЛЕМЕ ДАТИРОВКИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Для исторического изучения фольклора немаловажное значение имеет одна из наиболее элементарных и вместе с тем наиболее сложных проблем — датировка фольклорных произведений. Мы назвали ее элементарной, так как нет необходимости доказывать ее важность, практическую и теоретическую. Однако она всегда сложна.

Фольклорное произведение, каким мы его обычно знаем в записи, есть не только результат коллективной художественной деятельности носителей фольклора, которые участвовали в его распространении. Любое фольклорное произведение в той или иной мере вырастает из традиции и, возникнув, претерпевает в процессе бытования определенные изменения, которые накапливаются и закрепляются в тексте. Поэтому, стремясь к датировке, мы должны были бы в идеале воссоздать всю историю текста и при этом иметь в виду, что какие-то составляющие его элементы могли возникнуть до сложения того текста, историю которого мы узнали. Именно поэтому, как правило, не оправдывают себя датировки, которые основаны на хронологическом приурочении одного из мотивов, образующих интересующий нас сюжет.

Признание предыстории текста и его динамичности (и в связи с этим равноценности вариантов, отражающих различные моменты его истории) не снимает вопроса о времени первоначального возникновения того или иного фольклорного произведения как некой относительно устойчивой и качественно своеобразной художественной и идеологической системы. Разумеется, и в этом смысле могут встретиться очень разные случаи. Если можно, например, с уверенностью утверждать, что поговорка «Погиб, как швед под Полтавой» не возникла раньше 27 июня 1709 г., т. е. дня сражения русских и шведских войск под Полтавой, то изучение истории какой-нибудь волшебной сказки может увести нас через ряд сюжетных трансформаций в архаическую глубину первобытного фольклора. В последнем случае будет нелегко решить, какая именно из трансформаций (даже если нам удастся уста-

новить их последовательность) положила начало известной нам сказке в ее позднейшем качестве.

Все эти трудности усугубляются еще и тем, что фольклорные произведения создаются изустно и для устного исполнения. Поэтому их письменная фиксация (если речь идет о времени, когда фольклористика как наука еще не существовала) всегда более или менее случайна. Подавляющее большинство фольклорных произведений известно в поздних записях, и в конечном счете догадки об их истории могут быть только гипотетическими.

Все сказанное обуславливает то, о чем мы уже говорили, — фольклористика вынуждена обычно, подобно археологии и этнографии, удовлетворяться относительной хронологией, лишь изредка, при особенно благоприятных условиях, прорываясь к конкретным датировкам (т. е. к абсолютной хронологии).

Как показал опыт изучения русских эпических и исторических песен, даже так называемые «исторические жанры» направлены на обобщенное и художественное, а не на эмпирическое, прагматическое изображение исторического прошлого. Поэтому подлинной исторической достоверностью могут обладать только датировки, основанные на анализе идей или представлений, выраженных в интересующей нас эпической или исторической песне, балладе, сказке и т. д. Однако история народного мировоззрения и народного художественного мышления изучена еще далеко не достаточно, а некоторые возможности в этом смысле потеряны, по-видимому, безвозвратно.

Медленность развития быта, представлений, верований, форм художественного творчества феодального крестьянства, которое было основным носителем фольклора на протяжении длительного времени, обусловили многовековую популярность многих фольклорных произведений. С другой стороны, гетерогенность фольклора любого периода, одновременное существование архаических и новых форм, обычное для фольклора включение традиционных элементов в более поздние эстетические системы, создает ситуацию, при которой фольклористы в лучшем случае могут устанавливать предположительные «нижние» хронологические границы известных им явлений и очень редко могут сказать хоть что-нибудь о «верхней». Вполне естественно при этом, что исследователи стремятся как можно больше извлечь из элементов фольк-

лорного произведения, которые могли бы стать, выражаясь языком археологов, «датирующими деталями». Таковы, например, изображения или упоминания в тексте каких-либо событий, имевших место в действительности, имен, известных по историческим документам, географических названий, связанных с определенными историческими эпизодами, и т. д.

Мы не будем анализировать фольклористическую практику сопоставления фольклорных и исторических фактов. Скажем только, что удачи или поражения исследователей на этом пути связаны не только с большей или меньшей исторической эрудицией, смелостью или осторожностью отдельных ученых. В не меньшей степени они связаны с правильным пониманием художественной природы фольклорного жанра, к которому обращается исследователь. Назначение жанра, его художественная направленность всегда обуславливают определенный тип отражения действительности, т. е. внимание к каким-то ее сторонам и пренебрежение другими, отбор фактов, необходимых для повествования, способ их эстетической обработки, своеобразное сочетание фактов действительности и вымысла, природу этого художественного вымысла и т. д. Так, например, историческим преданиям свойственна прежде всего информативная функция. Они очень дорожат именами героев, названиями мест их деятельности, специфическими чертами их индивидуального подвига. Эстетическая функция преданий, как правило, выражена весьма слабо — текст их, как правило, аморфен. В отличие от этого эпические героические песни (например, русские былины или эпические песни южных славян) очень развиты эстетически. Текст их имеет отчетливые формальные качества. В них все подчинено обрисовке монументального образа героя-богатыря. Рассмотрение характера тех элементов эпических песен, которые, казалось бы (при исторической направленности эпоса), могли быть использованы как «датирующие детали», приводит к выводу, что некоторые из них удерживались очень стойко и имели прямое отношение к сюжету эпической песни, к ее основному содержанию. Таковы, например, в русских былинах упоминания Киева (или Новгорода) и князя Владимира. Без них немислима былина, они не могли быть ничем заменены. Однако даже и в этих, казалось бы, наиболее ясных случаях возникают общезвестные хронологические загадки. В большинстве былин,



в которых действие происходит в Киеве или под Киевом, фигурирует князь Владимир и татары осаждают Киев или угрожают ему. Вместе с тем татары появились на Руси в начале XIII в., а князь Владимир княжил в Киеве с 978 по 1015 г. Исследователи объясняют это противоречие двумя способами. Первый: былины об осаде Киева сложились в X—XI вв., но речь в них шла о половцах, которые позже, под влиянием событий XIII—XIV вв., были заменены татарами. Второй: известные нам былины сформировались в «татарское» время на почве идеализированных воспоминаний о расцвете древнерусского государства в X—XI вв. («эпическое время»). Таким образом, даже и в подобных случаях датировка дискусионна. Что же касается большинства других имен и географических названий, встречающихся в былинах, то они, видимо, для сказителей и слушателей имели второстепенное значение и могли более или менее свободно заменяться, искажаться, забываться и т. д. В главе «Вариативность как проблема теории фольклора» мы продемонстрировали вариативность названия города, который освобождает Илья Муромец по дороге в Киев. Татарский хан, приводящий орду под Киев, может называться Калиным-царем, Батыгой, Мамаем, Кудреванкой, Скурлой, Баданом, Ковшем, Идолицем и т. д. Очевидно, что опираться на столь сильно варьирующие детали для датировки возникновения былины невозможно. Видимо, исполнителям было не столь важно, под каким городом и какого именно татарского хана разбил русский богатырь, но было очень важно, что он его победил, назывался Илья Муромец, действовал во времена князя Владимира и совершил свой подвиг по дороге в Киев.

Казалось бы, надежнее исторические события, изображаемые в фольклоре. Зависимость между историческим и фольклорным фактом на первый взгляд должна быть элементарна и ясна: сначала что-то происходит в действительности и только потом (или хотя бы относительно одновременно) это событие может обрести художественное отражение в фольклоре. Так, например, несомненно, что песня о взятии Казани могла быть сложена только после того, как Казань была взята. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что эта проблема тоже достаточно сложна.

Даже при относительно определенных указаниях иногда трудно решить, какое именно лицо или событие

отразилось в фольклорном произведении, так как обнаруживаются два или несколько сходных исторических факторов (или лиц). Например, неясно, кто из исторических Владимиров — Владимир Святославович или Владимир Мономах (или они оба) — послужил прототипом былинного Владимира, какая именно битва на Косовом поле изображается в сербском эпосе и т. д. В других случаях событие, которое рисуется в эпосе, имеет еще более обобщенный характер и вообще не представляется возможным соотнести его с тем или иным конкретным историческим фактом. Так, несмотря на совпадение имен былинного и летописного Добрыни, до сих пор никому не удалось достаточно убедительно доказать, что в былинном бое Добрыни со змеем мы имеем дело не с традиционным архаическим сюжетом, а с прямым отражением факта — крещения Новгорода историческим Добрыней или хотя бы с приспособленным унаследованного сюжета к изображению этого события. Доводы, имеющиеся в распоряжении сторонников историчности былинного Добрыни (совпадение имен и традиция аллегорического изображения язычества в древней письменности и иконографии), нейтрализуются по крайней мере равноценными доводами их противников (имя Добрыни, вероятно, было довольно широко распространено на Руси, сюжет «бой со змеем» существует в фольклорной традиции многих народов как вполне самостоятельный и не имеющий обязательного аллегорического смысла).<sup>1</sup>

И, наконец, даже в том случае, когда, казалось бы, не должно было возникать сомнение в связи фольклорного мотива (или сюжета) и определенного исторического факта, могут встретиться теоретически непредвиденные, парадоксальные обстоятельства. Так, например, большинство исследователей соотносит русскую историческую песню «Гнев Грозного на сына» с убийством Иваном IV сына в 1581 г.<sup>2</sup> Однако это не мешает датировать эту песню самыми различными способами. Перечислю варианты датировки: 1581 г., 1580—1590 гг., первая четверть XVII в. Не будем рассматривать аргументацию сторон-

<sup>1</sup> Обзор исследований этого сюжета в русском эпосе см.: *Асрахова А. М.* Былины Севера. М.; Л., 1938, т. 1, с. 570—572; *Пропи В. Я.* Русский героический эпос. 2-е изд. М., 1958, с. 575—577.

<sup>2</sup> Библиографические указания см. в кн.: *Исторические песни XIII—XVI вв.* М.; Л., 1960, с. 654.

ников каждой из этих датировок — она известна. Значительный интерес для нас представляет предположение, высказанное В. Я. Проппом и Б. Н. Путиловым (и несколько раньше по другим соображениям А. А. Морозовым). Оно заключается в том, что песня могла возникнуть до 1581 г.<sup>3</sup> Предположение это было встречено с недоверием. Привычнее было думать, что песня могла возникнуть после 1581 г. как отражение реального убийства царевича Ивана. «Отдельные» несоответствия (в песне фигурирует не царевич Иван, а царевич Федор, царевич не казнен и т. д.) не смущали — песня в своем первоначальном виде могла «точнее» отражать исторический факт, но в процессе бытования подвергнуться искажениям. Здесь действовала инерция недоверия к поздним записям, характерная для старой фольклористики. Допускалось, что могли произойти любые искажения. В связи с этим нам хотелось бы напомнить о чрезвычайно выразительном факте, упоминавшемся уже нами в книге «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.»,<sup>4</sup> и рассмотреть его специально в интересующем нас аспекте. Он кажется нам интересным, так как, с одной стороны, речь идет о сходном историческом событии — убийстве царем Петром I царевича Алексея, с другой — представляется возможным оперировать не более или менее убедительными логическими доводами, а надежно датированным документом, свидетельствующим о том, что легенда о покушении Петра на жизнь сына возникла по крайней мере за 13 лет до его действительной гибели.

В 1705 г. посол Петра в Париже А. А. Матвеев писал генерал-адмиралу Ф. А. Головину о слухе, который проник из России через Польшу во Францию: «Из Парижа, ноября 17, 1705... Притом он (Дебервиль, французский королевский чиновник, — К. Ч.) спрашивал меня за словом, что истинно ли то, будто сего месяца (число неразборчиво, — К. Ч.) их король писали из Польши

<sup>3</sup> Пропп В. Я. Песня о гневном Грозном на сына. — Вестн. Ленингр. гос. ун-та, 1958, № 14, сер. истории, языка и литературы, вып. 3, с. 75—103; Путилов Б. Н. Песня о гневном Иване Грозном на сына. — В кн.: Русский фольклор. М.; Л., 1959, т. 4, с. 5—32; Кривополенова М. П. Былины, скоморошья, сказки / Примеч. А. А. Морозова. Архангельск, 1950, с. 150—152.

<sup>4</sup> Чусов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967, с. 115—116.

с почтою, что великий государь наш при забавах некоторых разгневался на сына своего. Велел его принцу Александру (т. е. князю А. Д. Меншикову, — К. Ч.) казнить, который, умилосердясь, тогда повесить велел рядового солдата вместо сына.

Назавтраве будто хватился государь: „Где мой сын?“. Тогда принц Александр сказал, что то учинено над ним, что он указал. Потом от печали будто был вне себя. Пришел тогда принц Александр, увидел, что государю его стало жаль; тотчас перед него жива царевича привел, что учинило радость неисповедимую ему».<sup>5</sup>

Пересказ А. А. Матвеева весьма напоминает песню «Гнев Грозного на сына». Документ этот дал повод П. И. Калецкому, познакомившемуся с ним по несправной публикации С. М. Соловьева, считать, что речь идет о прозаической передаче песни о Грозном, в которой Петр заменил Грозного, Алексей — Федора,<sup>6</sup> а Меньшиков — Никиту Романовича. Изучение легенд об Алексее показало, что для такого заключения нет никаких оснований. А. А. Матвеев пересказал одну из современных ему и вполне самостоятельно возникших легенд о царевиче Алексее. В те годы бытовали и другие рассказы о покушении Петра на Алексея.<sup>7</sup> Если учесть при этом, что конфликт царя Петра с сыном был весьма затяжным (он начался еще в 1697—1698 гг., во время стрелецкого бунта в Москве, и тянулся до 1718 г.), то следует признать, что народное воображение обогнало реальное развитие событий и создало сюжет, который не опирался на уже существующие факты, а естественно вытекал из обстановки затяжного конфликта, волновавшего всю страну.<sup>8</sup> Нельзя не отметить, что подобная возможность не допускается при исследовании взаимоотношений фольклорных произведений и действительности.

Пример легенды о царевиче Алексее подтверждает, что фольклористы, предположившие возникновение

---

<sup>5</sup> ЦГАДА (Москва), 1705 г., ед. хр. 2, с. 93, Сношения России с Францией, л. 44 об.

<sup>6</sup> Калецкий П. И. К вопросу о проблематике и основных образах исторических песен XVI—XVIII веков. — В кн.: Русский фольклор. М.; Л., 1958, т. 3, с. 44.

<sup>7</sup> См.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 116—117.

<sup>8</sup> О социальном смысле конфликта и его народной трактовке см.: там же, с. 112—124.

«Песни о гневе Грозного» до 1581 г., могли быть правы, так как характер Грозного и его взаимоотношения с окружением также выявились задолго до 1581 г. и убийство Ивана было только одним из его проявлений.

Одновременно следует сделать и более общий вывод: песни, подобные тем, которые нас интересовали, отражают не просто отдельные исторические случаи, которые могли бы и не быть, а относительно устойчивые и типичные ситуации, отражающие существенные социальные, политические или нравственные коллизии. Создатели песен, переживающие эти коллизии, могли воспользоваться для воплощения своего замысла известными им историческими фактами, а если таковых не оказывалось, измыслить их. При этом народная фантазия в определенных условиях могла как отражать реальное течение событий, так и обгонять его.

Итак, датировка фольклорных произведений — дело весьма тонкое и сложное, даже и в тех случаях, когда так называемые «датирующие детали» находят себе как будто некоторое соответствие в известных нам исторических фактах. Сопоставляя факты исторические и фольклорные, мы должны учитывать, что последние по своей эстетической природе не тяготеют к эмпирически понятой хронологической определенности. Или, иными словами: факты, относящиеся к фольклорному ряду, можно интерпретировать при помощи фактов исторического ряда, только выяснив конкретное взаимоотношение их в каждом отдельном случае. Если же иметь в виду, что подобные исследования осуществляются обычно, несмотря на неясность этих взаимоотношений, то следует не только взывать к осторожности, но и настойчиво разрабатывать общую теорию взаимоотношения фольклора и действительности, которая могла бы предостеречь от явных ошибок или легкомысленных построений.

#### ЛЕГЕНДА ОБ «ИЗБАВИТЕЛЕ» И ПРОБЛЕМА ПОВТОРЯЕМОСТИ ФОЛЬКЛОРНЫХ СЮЖЕТОВ

Повторяемость фольклорных явлений — одна из центральных проблем фольклористики. Она всегда волновала исследователей народного творчества. В зависимости от ее решения складывались и развивались известные школы и направления. Периоды активного накопления параллель-

лей и аналогий сменялись периодами скептицизма, и тогда они объявлялись либо не имеющими принципиального значения, либо вовсе не существующими. Однако на следующем этапе развития фольклористической мысли приходилось вновь и вновь к ним возвращаться. Какая-то часть накопленных сопоставлений казалась бесспорной, другая — отвергалась или вызывала сомнения.

Вместе с тем постоянно возникал вопрос: о чем же свидетельствует повторяемость фольклорных явлений — о происхождении целых групп сюжетов от одного праиндоевропейского мифа, о взаимном влиянии традиций, о сходстве человеческой психики, о действии общих исторических закономерностей или, наконец, о зависимости от одного и того же письменного или книжного источника?

В настоящей главе мы не предлагаем читателю обзор развития всех этих проблем в фольклористике ни тем более универсальный ответ на поставленный вопрос. Имея в виду современное состояние разработки этой проблемы, мы проанализируем некоторые сравнительно мало известные материалы, которые, на наш взгляд, представляют определенный теоретический интерес.

Характерно, что А. Н. Веселовский, едва ли не больше всех своих предшественников способствовавший накоплению сюжетных параллелей, первый в русской фольклористике стал думать о необходимости выработки объективного критерия сопоставлений, разработки теории так называемого «сравнительного метода». Он предложил весьма логичную и, казалось бы, точную формулу. В сходных общественных и бытовых условиях у разных народов могли самостоятельно возникать простейшие повествовательные единицы — мотивы. Что же касается сюжетов, т. е. сложного соединения этих мотивов, то их сходство или совпадение дает право ставить вопрос о заимствовании. Помимо теоретических доводов, он ссылался на подсчеты Джекобса: при 12 самостоятельных мотивах вероятность повторения одинаковой комбинации равна  $1 : 479\,001\,599$ .<sup>1</sup>

Однако как бы ни казался прост и убедителен принцип выделения мотива, который был предложен А. Н. Веселовским («простейшая повествовательная единица»,

---

<sup>1</sup> *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940, с. 495, 500—502.

«одночленный схематизм»), с мотивом в истории фольклористики, в ее дальнейшем развитии, произошло то, что происходило в XX в. в других науках с так называемыми наименьшими единицами, которые объявлялись неразложимыми, нерасщепляемыми (например, с атомом): он был разложен или расщеплен. Этим мы обязаны прежде всего В. Я. Проппу и его «Морфологии сказки» (1928). После обнаружения им повторяемости функций, которая стоит за повторяющимися (и даже внешне как будто не повторяющимися) мотивами, появилась возможность говорить о законе сюжетообразования волшебной сказки, который осмыслен ныне как глобальный. Проблема сходства отдельных сюжетов вслед за этим как бы потеряла свой интерес. Однако она продолжала существовать, так как В. Я. Пропп касался только волшебной сказки.

Тезис А. Н. Веселовского был подвергнут весьма обстоятельному рассмотрению в работах В. М. Жирмунского о народном героическом эпосе.<sup>2</sup> Эпический сюжет в концепции В. М. Жирмунского — художественное целое, и именно сюжет, а не отдельные мотивы должны быть сопоставляемы с теми или иными общественными условиями. В. М. Жирмунский приводит выразительные примеры сходства эпических сюжетов у народов, между которыми не было прямого культурного обмена. Так, перечисляя важнейшие мотивы, составляющие традиционную биографию эпического героя, которые встречаются в эпосах Востока и Запада (чудесное рождение богатыря, его сказочно быстрый рост, раннее проявление богатырской силы, магическая неуязвимость, выбор коня и оружия, побратимство, добыча невесты и др.), В. М. Жирмунский убедительно доказывает, что речь в этом случае должна идти главным образом не о заимствованиях и не

---

<sup>2</sup> Жирмунский В. М. 1) Народный героический эпос: Сравнительно-исторические очерки. М.; Л., 1962 (библиография работ В. М. Жирмунского о героическом эпосе — с. 433—434); 2) Сравнительно-историческое изучение фольклора: Автореф. докл. на Всес. совещании фольклористов 1958 г. — В кн.: Проблемы современной фольклористики. Л., 1958, с. 27—34. Ср.: выступления А. Н. Робинсона и К. В. Чистова по докладу В. М. Жирмунского «Эпическое творчество славянских народов и сравнительное изучение эпоса» на IV Международном съезде славистов (в кн.: Русский фольклор. Л.; М., 1960, т. 5, с. 306—313); обзор «Современные теории происхождения эпоса» (в кн.: Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963, с. 5—20) и др.

о генетическом родстве, а об историко-типологических схождениях, связанных с определенными социальными и культурными условиями развития.<sup>3</sup>

Итак, близость тем, исходных ситуаций, самой поэтической логики развития эпических сюжетов вела к выработке сходных мотивов, эпизодов, стилистических средств и самих сюжетов.

Вместе с тем это не значит, что В. М. Жирмунский отрицает возникновение сходных явлений на другой этнической основе. Он говорит о трех возможных причинах и о трех основных типах повторяемости фольклорных мотивов и сюжетов — историко-генетическом, историко-типологическом и историко-культурном, т. е. возникающем на основе международных культурных взаимодействий, влияний, заимствований и т. д. Эта мысль очень важна. Едва ли не самым устойчивым заблуждением фольклористики было стремление к монистическому объяснению историко-фольклорного процесса (либо только смена влияний, либо только заимствования, либо только так называемое «самозарождение» и т. д.). Между тем всякий исторический процесс сложен и противоречив по своей природе, многообразен по характеру сил, образующих его движение и его основную логику. В исторической действительности общее наследие сосуществует с новообразованиями, возникающими то как результат «самозарождения», то как результат взаимодействия с соседними народами, либо как сочетание первого, второго и третьего в любой из возможных комбинаций. Различение этих сил и закономерностей, умение их выделить и осознать характер их конкретного взаимодействия — важнейшее условие создания подлинной истории народного творчества.

Систематизация, предложенная В. М. Жирмунским, в этом смысле очень важна и полезна.<sup>4</sup> Вместе с тем необходима дальнейшая теоретическая разработка предложенной им систематизации типов и причин повторяемости фольклорных сюжетов и мотивов.

<sup>3</sup> Жирмунский В. М. Народный героический эпос..., с. 94.

<sup>4</sup> Следует заметить, что и А. Н. Веселовский не был сторонником примитивного монистического объяснения как историко-фольклорного, так и историко-литературного процесса, как это ему иногда приписывалось. Сравнительные изучения дополнялись у него так называемой теорией «встречных течений»; он проявляет большой интерес к работам «антропологической школы».



В работах, которых мы касались выше, речь шла главным образом об определенных формах героического эпоса. Имея в виду именно героический эпос, В. М. Жирмунский утверждал первостепенную роль историко-типологического изучения, так как эпос отличается сравнительно малой проницаемостью для международных влияний.

Вместе с тем для поздних форм эпического творчества (в том числе для эпоса романтического стиля и баллады) он считает характерным широкое распространение международных сюжетов и преобладающую роль заимствований.<sup>5</sup>

Сравнительное изучение славянских баллад, или точнее, одной из ее разновидностей — исторических баллад, тематически связанных главным образом с борьбой против татарского и турецкого ига, выполнено в недавнее время Б. Н. Путиловым. И здесь выявилось преобладание не заимствований, а типологических схождений, историко-типологической общности, идентичных разработок аналогичных ситуаций, осуществленных в сходных общественных условиях, и близких поэтических традиций. «При таком понимании природы сюжетной близости встречающиеся повторения отдельных подробностей и эпизодов (в рамках близких, но все же неодинаковых сюжетов), — пишет Б. Н. Путилов, — могут быть легко объяснены также не заимствованием, а типологическим совпадением, „внутренней логикой“ развертывания повествования».<sup>6</sup> Вместе с тем Б. Н. Путилов не отвергает возможности отдельных случаев происхождения баллад разных народов от одного источника (например, русской и украинской песни «Теща в плену у зятя») или усвоения некоторых баллад, созданных одними славянскими

---

<sup>5</sup> Жирмунский В. М. 1) Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса: Докл. на IV Международ. съезде славистов. М., 1958, с. 15, 144—145; 2) Литературные отношения Востока и Запада и развитие эпоса. — В кн.: Жирмунский В. М. Народный героический эпос..., с. 51, 74; см. также другие статьи этого сборника, с. 172, 178—187, 194 и др.

<sup>6</sup> Путилов Б. Н. Типологическая общность и исторические связи в славянских песнях-балладах о борьбе с татарским и турецким игом. — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов: V Междунар. съезд славистов, София, сентябрь 1963 г. Докл. сов. делегации. М.; Л., 1963, с. 438. См. его же книгу «Славянская историческая баллада» (Л., 1965).

народами, — другими (например, болгаро-македонская баллада «Рабыня и Стара Планина» в сербском и моравском фольклоре и т. д.)<sup>7</sup> и тем более допускает возможность и вероятность заимствования других разновидностей славянской баллады (не исторических).

Выводы Б. Н. Путилова, к которым он пришел в статьях «Типологическая общность и исторические связи в славянских песнях-балладах» и «Русская историческая баллада в ее славянских отношениях», по существу на более широком материале подтвердили и развили мысль, ранее высказывавшуюся В. К. Соколовой в книге «Русские исторические песни XVI—XVIII вв.» (одинаковая ситуация ведет к возникновению одинаковых сюжетов).<sup>8</sup>

В докладе, прочитанном на Всесоюзном совещании фольклористов в 1958 г., В. М. Жирмунский, повторив обоснование выдвинутой им систематизации типов повторяемости сюжетов героического эпоса и вывод о преобладании в героических эпосах разных народов историко-типологических сходжений, вместе с тем предостерегал от механического перенесения их на другие исторические жанры и в другие исторические условия. На этот раз речь шла не о балладах и «романтическом эпосе», а о сказке.<sup>9</sup>

Как уже приходилось отмечать в выступлении по докладу В. М. Жирмунского на IV Международном съезде славистов, сопоставительное изучение русского и карельского фольклора также привело нас к выводу о различной степени взаимопроницаемости эпоса и сказки.

Карелы и русские много веков жили рядом и в составе одного государства, активно общались, даже род-

---

<sup>7</sup> Там же, с. 440—442.

<sup>8</sup> Соколова В. К. 1) Русские исторические песни XVI—XVIII вв. М., 1960, с. 149. (ТИЭ, нов. сер.; Т. 61); 2) О некоторых закономерностях развития историко-песенного фольклора у славянских народов. — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов..., с. 461—482; позднее этот вывод был оспорен в статье: Горалек К. Взаимосвязи в области славянской народной баллады. — В кн.: Русский фольклор. М.; Л., 1963, т. 8, с. 98—101. Более широкое понимание типологического подхода см. в кн.: Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

<sup>9</sup> Жирмунский В. М. Сравнительно-историческое изучение фольклора, с. 32.

нились. Карелы издавна знали русский язык; фольклористике известны карелы, певшие русские былины и пересказывавшие их прозой по-карельски. И тем не менее нельзя говорить о сколько-нибудь значительном воздействии русского эпоса на карельский или наоборот. Среди большого числа сюжетов русского и карельского эпоса очень мало сходных, меньше, чем, например, при сопоставлении карельского эпоса с нартским эпосом народов Кавказа или русского с сербским. Даже примыкающие к рунам поздние карельские эпические песни — об Иване Грозном, о Петре, об осаде Выборга и пр., очень близкие по темам, почти не обнаруживают сходных с русскими песнями сюжетов, мотивов, изобразительных средств. Общее здесь — само существование эпоса в позднее время, направление его развития, воздействие эпоса на другие жанры и т. д. В то же время в области сказок, преданий, пословиц, поговорок, даже лирических песен иная картина — активный обмен сюжетами, поэтическими приемами и т. д. Впрочем, в разных видах сказки дело обстоит различно. Бытовые сказки русских и карел — очень близки; вероятно, можно говорить даже об общем репертуаре; в области же волшебных сказок различия очень существенные.<sup>10</sup>

Проблема повторяемости сюжетов сказок была рассмотрена в статье Э. В. Померанцевой «К вопросу о национальном и интернациональном начале в народных сказках (на материале сюжета «Неверная жена»)».<sup>11</sup> Э. В. Померанцева подвергла тщательному сопоставлению многочисленные национальные версии сюжета, обозначенного в «Указателе» Аарне—Томпсона номером 1380. Э. В. Померанцева выдвигает своеобразное объяснение изученного ею случая: повторяемость сюжета возникла в условиях единства направления, в котором развивались общественная мысль этих народов и связанный с ней фольклорный процесс. «Наша сказка, высмеивающая религиозное чудо, — пишет исследовательница, — у самых различных народов типологически появляется как завершающее звено процесса трансформации рели-

<sup>10</sup> См. в кн.: Русский фольклор, т. 5, с. 312—313.

<sup>11</sup> См. в кн.: История, фольклор, искусство славянских народов..., с. 386—412; ср.: Восточнославянская сказка: Сравнительный указатель сюжетов. Л., 1979, № 1380.

гнозного рассказа в антирелигиозную сказку».<sup>12</sup> Замечательно здесь то, что религиозный рассказ, предшествующий сказке, был весьма различным по своему характеру, сюжету, деталям, его образующим, и т. д. Интернациональное начало в этом случае проявилось в процессе трансформации, в ее направленности, в ее историческом и общественном смысле. Э. В. Померанцева подчеркивает, что рассмотренный ею случай не уникален, называет сказки об императоре и аббате, изученные В. Андерсоном, сказки о знахаре Жучке, исследованные Вс. Миллером, сказки «Как черт рассорил супругов», изученные Н. Сумцовым, и др., развитие которых определялось примерно теми же закономерностями. Таким образом, выясняется, что и в области сказок существуют разные типы и виды повторяемости фольклорных сюжетов.

Итак, намечались некоторые существенные различия типов и причин повторяемости сюжетов для героического эпоса, баллад, эпических произведений «романтического стиля», исторических песен и, наконец, сказок. Вместе с тем факты заимствования или происхождения от одного источника не отвергаются, их продолжают выверять и даже накапливать.

Перечисленные жанры еще не могут считаться всесторонне обследованными; необходимо дальнейшее изучение механизма повторяемости фольклорных сюжетов в других жанрах и в другие исторические эпохи. Оно, несомненно, внесет еще много нового в понимание конкретных процессов возникновения сходных явлений в различных жанрах, в близких и далеких друг от друга в географическом, этническом и культурном отношении национальных традициях.

Весьма многообещающими кажутся нам в этом смысле такие жанры, как предания и легенды. В послевоенные годы изучение их в международной фольклористике заметно продвинулось. Вместе с тем дискуссии, в значительной мере связанные с проблемой составления интернациональных и региональных каталогов сюжетов этих жанров, показали, что до сих пор еще не выяснено общее соотношение интернационального и этнического в сюжетном репертуаре преданий и легенд.

В процессе подготовки норвежского, голландского, фин-

---

<sup>12</sup> См.: История, фольклор, искусство славянских народов..., с. 410.

ского, чешского, немецкого и других каталогов выявилось значительное количество сюжетов, в целом в несколько раз превосходящее количество до сих пор зарегистрированных сюжетов сказок.<sup>13</sup>

При этом выделилось известное количество устойчивых сюжетных типов и вместе с тем обнаружилось очень много подвижных, как будто не отстоявшихся сюжетов, летучих мотивов, произвольно связанных эпизодов и т. д. Некоторые исследователи, используя приемы, выработанные при изучении сказки, стремятся выделить такую группу преданий и легенд, сюжеты которых не только устойчивы, но имеют и интернациональный характер, т. е. повторяются в репертуаре по крайней мере нескольких народов (*migratory legends*, *Wandersagen* и т. п.); другие считают, что разграничение можно осуществить, пользуясь терминами, предложенными К. Сидовом еще в 1934 г. (*Memorat, Fabulat, Fiktion* и др.),<sup>14</sup> и предлагают учитывать сюжеты только «фабулатов» (многоэпизодных и устойчивых преданий и легенд); третьи полагают, что региональные каталоги должны охватить максимальное количество устойчивых и неустойчивых сюжетов, зарегистрированных в каждой национальной устной традиции, и только сопоставление большого числа региональных каталогов сможет выявить интернациональный сюжетный фонд преданий и легенд. Одним словом, дискуссия показала, что нет достаточных оснований для того, чтобы считать предания и легенды с сюжетами, распространенными у ряда народов, особой жанровой разновидностью, которая с большей или меньшей четкостью выделялась бы из остальных преданий и легенд.

---

<sup>13</sup> *Christiansen R. T.* The migratory legendes: A proposed list of types with systematic catalogue of the Norwegian variants. Helsinki, 1958. (FFC; Vol. 71, N 175). Здесь составитель, пользуясь нумерацией по системе Ларне—Томпсона, отводит преданиям и легендам № 3000—8025, в то время как сказкам в этой же системе отводились № 1—3000. При этом Р. Христиансен, тщательно обследовав сюжеты норвежских «суеверных бывальщин», мало внимания уделил историческим, космогоническим, этногоническим, зоогоническим, топонимическим и другим преданиям и легендам (№ 7050—8025). Так, например, сюжеты легенд, о которых идет речь в дальнейшем, у него не учтены, хотя и были известны еще в XIX в. (предания об Олафе Трюгвассоне и др.).

<sup>14</sup> *Sydow C. W.* von. Kategorien der Prosa Volksdichtung. — In: *Volkskundlichen Gaben*, John Meier zum siebzigsten Geburtstage dargebracht. Berlin; Leipzig, 1934, S. 261—268.

Мы уже высказывали наши соображения, связанные с возможной систематизацией жанров устной народной прозы.<sup>15</sup> Для рассматриваемой нами проблемы важно отметить следующее. В преданиях и легендах любого народа обнаруживается известное количество международных сюжетов. Это на первый взгляд противоречит тому, что большинство из них очень четко локализовано, т. е. связано в традиции не только с именами или событиями, но и с определенными географическими районами, местами, пунктами. Более того, известно довольно много случаев, когда в пределах устного репертуара одного народа сходные сюжеты имеют значительное число параллельных локализаций. Если учесть при этом, что предания и легенды обычно не воспринимаются исполнителями как произведения художественные, а служат практической цели передачи исторических, политических, космогонических, религиозных, бытовых или иных сведений или новостей и, следовательно, должны существовать определенные психологические прецеденты для произвольного изменения хронологического, персонального или локального прикрепления сюжетов, то вопрос о причинах их повторяемости (миграция или самозарождение?) встанет особенно остро.

Нам приходилось уже касаться этих вопросов при изучении некоторых русских преданий и легенд. Так, в статье «Былина „Рахта Рагнозерский“ и предания о Рахкое из Рагнозера» был рассмотрен своеобразный и очень явный случай передачи топонимического предания от саамов к карелам (вепсам) и затем к русским в процессе передвижения и ассимиляции населения. Историческая судьба предания явилась, таким образом, своеобразным отражением этнических процессов, происходивших в IX—XIV вв. в Прионежье и Приладожье. При этом выяснилось, что речь может идти не только о передаче сюжета, но и о передаче текста предания в его характернейших моментах. Это дало возможность одновременно с исследованием издать небольшой сборник, составленный из записей предания на трех языках — саамском, карельском и русском.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы: Докл. на VII Междунар. конгр. антропол. и этногр. наук. М., 1964.

<sup>16</sup> Чистов К. В. 1) Былина «Рахта Рагнозерский» и предания о Рахкое из Рагнозера. — В кн.: Славянская филология: Тр. IV Междунар. съезда славистов. М., 1958, т. 3, с. 358—388; 2) Ма-

Два основных сюжета, связанные с Рахтой — Рахкоем («Рахкой и неверная жена» и «Единоборство Рахкоя»), и тем более составляющие их мотивы имеют немало параллелей в фольклоре самых различных народов.<sup>17</sup> Однако прибегать к их анализу не было причины — факты очень ясно свидетельствовали о том, что перед нами три звена непосредственной передачи сюжета от одного народа к другому и, наконец, к третьему.

Вместе с тем мигрировало или ассимилировалось не столько само предание (оно тоже получило несколько параллельных приурочений), сколько его исполнители, точнее, связанные с ним этнические группы.

Разумеется, мы не имели в виду отвергать и целесообразность изучения этого предания в сравнительном плане. Однако невозможно доказать, что предание «Рахкой и неверная жена» и, например, известная притча «Самсон и Далила» являются звеньями одной миграционной цепи. Подобный сюжет мог возникать совершенно самостоятельно у ряда народов, но это не исключает частных случаев его усвоения, передачи, миграции и т. д. Эти частные случаи, особенно когда их удастся установить более или менее точно, представляют значительный теоретический интерес.

При изучении русской народной легенды о Беловодье мы столкнулись с принципиально иным случаем. Легенда распространялась по территории России (север Европейской части, Сибирь) в основном устным путем, но известную роль сыграли и так называемые «Путешественники» — памятники низовой крестьянской письменности. В своем развитии легенда, вероятно, испытала известное влияние местных преданий аборигенных народов Сибири, хотя ни с одним из них она не совпадает сюжетно. Вместе с тем мы констатировали параллельное и самостоятельное возникновение сходных сюжетов в тот же период (XVIII—первая половина XIX в.) в других районах расселения русских (предание казаков-пекрасовцев о городе

---

териалы к изучению былины и предания о Рахкое из Рагнозера. — В кн.: Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1959, с. 122—166 (Тр. Карельск. фил. АН СССР; Вып. 20). В подготовке текстов на саамском языке участвовала В. В. Сенкевич-Гудкова, на карельском — В. И. Кийранен и Р. Э. Виртанен.

<sup>17</sup> См.: Чистов К. В. Былина «Рахта Рагнозерской» и предания о Рахкое из Рагнозера, с. 366, 376, 380 и др.

Игната, предание о реке Дарье и др.).<sup>18</sup> Таким образом, культурное общение народов в этом случае не привело к передаче сюжетов, в то же время сходные сюжеты возникали одновременно в сходных общественных условиях, причем не у разных народов, а в одной и той же этнической среде.

Рассмотрим теперь эту проблему на примере группы легенд, которую мы условно назвали легендами об «избавителях».<sup>19</sup>

Легенды об «избавителях» до недавнего времени были мало изучены русской фольклористикой. Вместе с тем еще в прошлом веке был опубликован этюд, посвященный литературной истории сходных легенд в западноевропейской устной и письменной традиции. Он явился частью известного исследования А. Н. Веселовского «Опыты по истории развития христианской легенды».<sup>20</sup>

Филологи-германисты, приверженцы мифологической школы (бр. Гримм, Зимрок, Гольцман, Пио и др.), изучавшие эти легенды до А. Н. Веселовского, предприняли попытку истолковать их как отголосок праарийского солнечного мифа либо связать с германским язычеством. Предание об императоре, который скрывается в горе и должен вернуться и освободить народ, толкуется ими то как реминисценция мифа об Одине, то как отзвук мифа о Бальдре; дерево, расцветающее перед появлением императора, оказывается мировым мифологическим деревом Игдрасиль; в описании битвы, которой, согласно легенде, будет сопровождаться появление избавителя, слышатся будто бы отклики эсхатологии Эдды. А. Н. Веселовский почему-то не упоминает А. Н. Афанасьева, который за восемь лет до него во втором томе «Поэтических возрений славян на природу» предложил близкое к этому толкование целой группы подобных преданий как откликов

---

<sup>18</sup> См.: Чистов К. В. 1) Легенда о Беловодье. — В кн.: Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1962, с. 116—181. (Тр. Карельского фил. АН СССР; Вып. 35); 2) Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов. М., 1963, с. 237—313.

<sup>19</sup> Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 24—236.

<sup>20</sup> Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды. — ЖМНП, 1875, т. 4, с. 283—331; т. 5, с. 48—130



«старинного мифа о погружении в сон творческих сил природы».<sup>21</sup>

А. Н. Веселовский отвергает непосредственную связь легенды с праарийским солярным, метеорологическим или даже древнегерманским мифом. Исследование сюжета он начинает с совершенно неожиданного факта — газетной заметки из «Санкт-Петербургских ведомостей», сообщившей о процессе в Ульме (1874 г.) над неким Янсером и его учениками, утверждавшими, что современный им германский император Вильгельм I — антихрист, а Германия — царство тьмы. Немецкий народ, а вместе с ним все человечество спасет Наполеон III. Он не умер. Известие о его смерти распространяется им самим, чтобы застать антихриста врасплох. Он должен явиться через две недели.<sup>22</sup>

В учении Янсера А. Н. Веселовский видит отзвук старой немецкой легенды о «возвращающемся императоре» (Фридрихе, Карле и др.). Ей он и посвящает свое дальнейшее исследование. Он приводит значительное число параллелей, заимствованных из самых различных источников, которые должны показать длительность бытования легенды, широкую распространенность ее далеко за пределами германского мира и тем самым низвести ее с облачных высот праарийского или древнегерманского мифа на землю. Это ему бесспорно удается.

Этюд А. Н. Веселовского во многом близок к статьям немецких фольклористов Рицеля и Фойгта, опубликованным в 70-е годы XIX в.<sup>23</sup> Он отличается от них не столько выводами, сколько несравненно более широким кругом привлекаемых параллелей, особенно византийских, болгарских и русских.

В немецких легендах о возвращающемся императоре в отличие от упоминавшегося выше учения Янсера нет ясно выраженных эсхатологических мотивов. «Избави-

---

<sup>21</sup> Афанасьев А. П. Поэтические воззрения славян на природу. Спб., 1868, т. 2, с. 440—457.

<sup>22</sup> Санкт-Петерб. ведомости, 1874, 27 октября («Новости из Германии»).

<sup>23</sup> *Ritzel R. Der Kreuzzug Kais. Friedrich I: Forschungen zur Deutschen Geschichte.* Göttingen, 1870, Bd X, S. 1—149; *Foigt J. Die deutsche Kaisersage.* — *Hist. Zeitschrift, München*, 1871, vol. XXVI, S. 131—187. Об этих статьях А. Н. Веселовский пишет: «Мне было очень приятно встретиться с ними в результатах, к которым я был приведен изучением другого рода памятников» (Опыты..., с. 284).

тель» должен возвратиться для того, чтобы освободить народ от социального или национального гнета. Тем не менее легенды о них представляются А. Н. Веселовскому прежде всего поздними звеньями именно в цепи развития эсхатологических сказаний и пророчеств, уходящих своими корнями в раннехристианскую среду. Противопоставляя вольным толкованиям сторонников «мифологической школы» конкретные факты истории средневековой письменности, А. Н. Веселовский вместе с тем преувеличивает их значение. Расчленив сюжет легенды на три самостоятельных мотива — «последний император», «скрывающийся император» и «возвращающийся император», он придает чрезмерное значение тому, что в христианской письменности мессианские и эсхатологические мотивы иной раз сопутствуют друг другу. Выдвигая на первый план мотив возвращения, он в ходе анализа отвлекается от причин и цели возвращения и от смысла самой фигуры возвращающегося. «Избавитель» и антихрист постоянно подменяют у него друг друга. Он ссылается при этом то на смутность пророчеств («Сибиллина книга»), то на христианский эсхатологический миф, согласно которому «избавитель» приходит после антихриста перед самым концом мира, то на совпадение или переключку отдельных деталей. Он убежден в том, что древние варианты легенды должны быть обязательно сложнее по своему составу, и, отыскивая сходные мотивы на более поздних этапах, считает, что остальные мотивы по каким-то причинам утрачены в процессе бытования легенды. Поэтому прямыми предшественниками немецких легенд о «возвращающемся императоре» оказываются древнехристианские пророчества IV в., «Откровение» Мефодия Патарского, житие Андрея Юродивого, пророчество Льва Мудрого, «Видения» Даниила, средневековая рукопись «De vita antichristi» и другие памятники письменности, в которых содержатся какие-либо эсхатологические и мессианские мотивы. На наш взгляд, все это свидетельствует только об устойчивости этих мотивов в раннехристианской и средневековой письменной традиции, о том, что они, как и легенды об «избавителях», могли использоваться авторами и переписчиками этих рукописей. Концепция литературной истории легенды, которую предложил А. Н. Веселовский, могла бы быть принята только в том случае, если бы была доказана безусловная и постоянная связь легенд о «возвращающемся императоре» — «избавителе» с христианской эсха-

тологией. А. Н. Веселовский видит, что связи такой нет, но считает это свидетельством того, что легенда в процессе своего развития «теряет свой эсхатологический характер».<sup>24</sup> А. Н. Веселовский упоминает о том, что один из популярных «возвращающихся императоров» — Фридрих — иногда воспринимался не как Фридрих Барбаросса, а как Фридрих II, который ходил в Палестину и поэтому мог быть истолкован как религиозный мессия. Однако здесь же приводятся сведения о борьбе Фридриха II с папой и о папской булле 1239 г., отлучившей его от церкви и послужившей толчком для трактовки его как антихриста.

«Возвращающиеся императоры» византийской традиции, как правило, удаляются куда-то на Восток и приходят с Востока; немецкие «избавители» остаются на родине и скрываются в скалах, пещерах, старых замках и т. д. Это обстоятельство А. Н. Веселовский объясняет тем, что Европа с течением времени теряет средневековый интерес к Востоку, и характеризует его как «чисто внешнее смещение», подобно тому как смешиваются и чередуются имена Фридриха Барбароссы, Фридриха II, Карла Великого и т. д.<sup>25</sup>

А. Н. Веселовский со свойственной ему необыкновенной эрудицией приводит большое число параллелей к немецкой легенде о «возвращающемся императоре». Он перечисляет персидские, перуанские, сербские, кельтские, датские, португальские, испанские, норвежские, чешские и другие легенды.<sup>26</sup> Широкая распространенность легенды свидетельствует, по его мнению, о том, что в основе лежит сильная письменная традиция.

Какой бы путь исследования ни избирал А. Н. Веселовский, он всегда оставался великолепным историком общественной мысли, чутким к политическим движениям эпохи, к которой он обращался. Совершенно так же и в нашем случае. Преувеличение значения эсхатологической традиции и стремление доказать, что христианская эсхатологическая легенда имела непрерывную литературную историю с IV по XIX в., повлиявшую на формирование устных легенд, не заслонили, однако, для Веселовского общественного и политического значения легенд о «воз-

<sup>24</sup> *Веселовский А. Н. Опыты...*, т. 5, с. 91.

<sup>25</sup> Там же, с. 119.

<sup>26</sup> Там же, т. 4, с. 284—285 и др.

вращающемся императоре». Уже на первых страницах исследования он пишет: «Поверье это не специально немецкое, хотя в Германии оно всего более обнародовано, став не только народно-поэтическим, но народно-политическим». <sup>27</sup> Вместе с тем популярность легенды он объясняет не социальными интересами ее носителей и не обстоятельствами конкретных этапов общественной борьбы, а прежде всего некоторыми общими свойствами человеческой психики. «Общий психический мотив этого поверья тот, — пишет он, — что ничто великое, знаменательное, однажды проявившееся в жизни не исчезнет бесследно, но только на время скрывает свои силы, чтобы снова проявить их в минуты крайне безвыходной опасности. Тогда великие, роковые люди выступают в роли освободителей, спасителей национальности или религии, смотря по тому, какие интересы временно преобладают в среде, в которой приурочилась легенда». <sup>28</sup>

Оспаривая утверждение Фойгта о связи легенды о Фридрихе с эсхатологическим учением михимитов, А. Н. Веселовский утверждает, что именно легендарный образ Фридриха-«избавителя», а не Фридриха-антихриста как нельзя более соответствовал «ожиданиям гиббелинской партии». <sup>29</sup> «Именно такой избавитель и был им нужен; неудивительно, что память о нем поднималась с новою силой при всяком общественном неустройстве, что являются самозванцы, выдающие себя за умершего императора, и не только служат целям партии, но и вне нее находят веру». <sup>30</sup> Он перечисляет при этом известных ему самозванцев — четыре случая XIII—XVI вв. в разных частях Германии — и обзревает литературные отражения легенды (хроники XIV в., стихи мейстерзингеров и др.). И все же в конце статьи он снова напоминает: «Христианско-апокрифический источник немецких императорских преданий, на который я старался указать, вовсе не умаляет для нас их народного значения. Занимающиеся изучением народных литератур хорошо знают, что в этой области оригинальное проявление народности состоит не столько в изобретении новых сюжетов, сколько в претворении стародавних. Этих сюжетов немного; мы все ору-

<sup>27</sup> Там же, с. 284.

<sup>28</sup> Там же, с. 284—285.

<sup>29</sup> Там же, т. 5, с. 91.

<sup>30</sup> Там же.

дуют одним и тем же скудным поэтическим наследием. Сила народности определяется способностью ассимилировать эти немногие данные». <sup>31</sup>

Итак, перед нами совершенно определенная концепция, правда, усложненная рядом разумных оговорок. Повторяемость сюжетов легенд о «возвращающемся императоре» объясняется воздействием христианской письменной традиции, а отдельные варианты ее предстают как звенья единой литературной истории легенды. Длительность этой истории объясняется общим свойством человеческой психики — верой в то, что ничто великое не должно пропасть бесследно.

Изучение материалов, продемонстрированных А. Н. Веселовским, и дополнительных фактов, касающихся русских легенд об «избавителях», находящихся в нашем распоряжении, не позволяет согласиться с этой концепцией.

Мы уже выражали сомнение в правильности исходного предположения о связи немецкой легенды о «возвращающемся императоре» с византийской эсхатологической легендой, которое формулировалось на том основании, что в христианской традиции эсхатологические легенды часто переплетаются с мессианскими. Отдельные случаи включения эсхатологических мотивов в поздние легенды о «возвращающемся императоре» (например, в учении сектанта Янсера) тоже еще ничего не доказывают. Нам известны подобные же варианты легенд об «избавителях», создававшиеся русскими старообрядцами и сектантами. Так, например, скопцы ожидали, что от антихриста их избавит скрывающийся Петр III, признали последнего в своем наставнике Селиванове и т. д. <sup>32</sup> Однако это еще не означает того, что легенда об «избавителе» — Петре III, которой воспользовались Е. И. Пугачев и другие самозванцы его времени, первоначально была эсхатологической, а потом по каким-то причинам изменила свое существо. История пугачевского движения, в том числе и история его взаимоотношений со старообрядчеством, изучена довольно де-

---

<sup>31</sup> Там же, с. 129—130. Ср.: «Но я не касаюсь здесь общих вопросов мифологической психологии и успокаиваюсь на том результате, что непосредственным источником ныне живущих сказаний о покоящемся императоре были христианские агнографические легенды» (там же, с. 128—129).

<sup>32</sup> *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Спб., 1868, т. I, с. 667; 1873, т. IV, с. 479—491.

тельно, однако она не дает нам никаких материалов для подобного заключения.

В настоящее время количество приведенных А. Н. Веселовским параллелей может быть значительно увеличено. Так, исследователи упоминали, например, словенское предание о короле Матиаше, грузинское — о царице Тамаре, болгарские и македонские — о Крале Марко, венгерские — о Ференце Ракоци и Ш. Петефи, немецкие — о Роберте Блюме и К. Штертебекере и т. д. А. Н. Афанасьев перечислял еще и другие сходные легенды, в том числе о Степане Разине. Другими исследователями назывались Суворов, даже адмирал Макаров, украинские легенды о Кармелюке и Т. Шевченко и т. д. Дело, разумеется, не в умножении числа параллелей, хотя и оно возбуждает некоторые принципиальные вопросы.

А. Н. Веселовский писал о роли «Откровения» Мефодия Патарского в истории легенды, указывал на западноевропейские реминисценции из «Откровения», русские переводы его и т. д. Однако какова связь «Откровения» с болгарскими же преданиями о Крале Марко и тем более преданиями о Христо Ботеве?<sup>33</sup> Сомневаемся в том, что ее можно было бы установить. Впрочем, столь же трудно исторически и психологически объяснить переход от Крала Марко к Христо Ботеву. Вряд ли удалось бы применить тот прием, которым воспользовался А. Н. Веселовский при объяснении замены византийского императора Константина императором Фридрихом, а потом Карлом. Ему посчастливилось найти в рукописи, условно называемой Adso, место, в котором вместо имени Константин написано «император „cujiis nomen erit C“, что могло быть прочитано и как Caesar, и как Carl».

Если даже принять основной тезис А. Н. Веселовского о связи немецких легенд с византийским эсхатологическим сказанием, то и это еще не обязывает нас распространить его и на чешскую легенду о Вячеславе, норвежскую легенду об Олафе Трюгвассоне, датскую — о Гольгере, сербскую — о Крале Марко, португальскую — о Себастиане и др. Мы не располагаем посредствующими звеньями, соединяющими традиции всех этих народов

<sup>33</sup> См. современный обзор южнославянских преданий о Марко и литературу о них: *Романска Цв. Преданията за Крали Марко във фолклора на южните славяни: Обща характеристика.* — В кн.: *Славистични студии.* София, 1963, с. 379—391.

ю средневековыми рукописными памятниками, привлеченными А. Н. Веселовским. Особую настороженность вызывают при этом легенды, зарегистрированные у народов, которые находились вне районов прямого воздействия христианской рукописной традиции. Веселовский сам называет легенды перуанские, персидские, мавританские. Мы можем к этим свидетельствам присоединить еще многочисленные арабские легенды о «скрытом имаме»<sup>34</sup> и упомянутые В. М. Жирмунским киргизские сказания о Семетее, сыне Манаса, и других героях, которые тоже якобы не умерли, а живут где-то в далекой Индии на острове Арал или в горной пещере Кара Чунгур,<sup>35</sup> и др.

В. М. Жирмунский не подвергал специальному анализу занимающий нас этюд А. Н. Веселовского. Он коснулся его попутно в связи с болгарскими и македонскими преданиями о Марко. Однако он и здесь говорит о типологически сходных явлениях, которые возникли у разных народов, в разных географических и культурных районах. Параллели, которые приводит В. М. Жирмунский, подобраны для комментирования предания о Марко, который скрывается в горной пещере или на острове и должен вернуться для освобождения своего народа от турок. В связи с этим В. М. Жирмунский приходит к заключению: «Подобного рода мессианистические легенды сложились в разное время у народов, находившихся под чужеземным владычеством».<sup>36</sup> Рассматривая, однако, эти легенды в более широком аспекте, нельзя не прийти к дополнительным выводам: они могли возникать в равной мере по причинам и социального, и национального, и религиозного характера. Они появлялись, так же как и специальные религиозно-мессианские легенды, в периоды общественных кризисов и порождались народным отчаянием и народными надеждами. Мы вынуждены все же ограничиться столь общей формулировкой, потому что циклы подобных преданий, принадлежащих отдельным народам, требуют тщательного и детального изучения в свете политической и социальной истории этих народов. Очень важно

---

<sup>34</sup> *Массэ А.* Ислам: Очерки истории / Пер. с фр. М., 1962, с. 141—148 и др.

<sup>35</sup> *Жирмунский В. М.* Народный героический эпос..., с. 105—106; ср. на с. 134 и 397 об ойротском сказании о Шюню и связанных с ним самозванцах.

<sup>36</sup> Там же, с. 105.

было бы выяснить, в какое время и в связи с какими общественными движениями появлялись интересующие нас легенды, каких лиц они выдвигали в качестве «избавителей», каковы закономерности смены этих лиц и, наконец, какова связь между отдельными преданиями об отдельных «избавителях».

А. Н. Веселовский, против своего обыкновения, прошел мимо русского материала, даже того, который упоминался А. Н. Афанасьевым. Он говорит только о русских переводах «Откровения» Мефодия и некоторых откликах его в русской письменности. Единственная русская или, точнее, древнерусская, а позднее украинская легенда, которую он упоминает, это так называемая легенда о Михайлике и Золотых воротах. Он вспоминает о ней в связи с тем, что в византийской традиции император Константин иногда заменяется царем Михаилом. Легенда о Михайлике для него — дальнейший этап литературной истории византийской легенды в ее восточнославянском варианте. Доказательство этого А. Н. Веселовский видит в русских письменных реминисценциях «Откровения», в которых турки заменяются татарами. В татарское время действует и Михайлик. Эта мысль была позже еще раз повторена А. Н. Веселовским в книге «Южнорусские былины», в связи с анализом былины о Михаиле Даниловиче в ее отношении к преданию о Михайлике.<sup>37</sup> Мы не будем подробно касаться этого предания. Оно было заново проанализировано во всех известных ныне вариантах в книге М. М. Плисецкого «Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса».<sup>38</sup> В этих легендах Михайлик, обиженный киевлянами, подхватив копьём Золотые ворота, действительно удаляется в Царьград, «на Низ» и т. д. Он должен, по некоторым вариантам, когда-нибудь вернуться, но цель его возвращения в таких случаях — не освобождение народа от социального, национального или религиозного угнетения, а возвращение Киеву Золотых ворот.<sup>39</sup>

Какое бы символическое значение мы ни приписывали возвращению Золотых ворот в Киев, совершенно ясно, что в этом случае мы имеем дело не с легендой об «из-

<sup>37</sup> *Веселовский А. Н.* Южнорусские былины. Спб., 1881, ч. I—II, с. 3—60.

<sup>38</sup> *Плисецкий М. М.* Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса. М., 1963, с. 84—138.

<sup>39</sup> Там же, с. 90—99.



бавителе» и вообще не с легендой социально-утопического характера в прямом смысле этого слова. А. Н. Веселовский связал это предание с интересующей нас группой легенд по чисто внешним признакам (Михаил — Михайлик, отъезд и возвращение).

Восточнославянская линия литературной истории византийской легенды обрывается у А. Н. Веселовского на Михайлике; позже более или менее смутные отклики ее имеются в устных вариантах и рукописных записях былин о Михаиле Даниловиче и в некоторых других былинах («Илья и Калин-царь», «Илья и Идолице», «Василий Игнатьев»). Впрочем, об этих откликах в «Опытах по истории развития христианской легенды» еще не говорится ничего. Между тем в фольклоре можно обнаружить большое число специальных легенд об «избавителях», сюжеты которых значительно ближе к легендам о «возвращающемся императоре», чем предание о Михайлике и Золотых воротах.

Легенды этой группы принадлежат по своему типу к социально-утопическим. В отличие от других разновидностей социально-утопических легенд социальный идеал воплощается в них не в давным-давно существовавшем «золотом веке» и не в «далекой земле», которая рисуется как некая фантастическая страна, лежащая далеко за пределами феодального мира. В легендах об «избавителях» социальный идеал мыслится еще не воплощенным в действительность, однако сила, которой предназначено реализовать это воплощение, уже существует — это до времени скрывающийся «избавитель».

Ограничимся рассмотрением русских легенд, имеющих ясно выраженный социально-политический характер, оставляя в стороне легенды религиозно-мессианского характера и легенды о так называемых «благородных разбойниках».<sup>40</sup>

Как говорилось в книге «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.», известные нам легенды об «избавителях» весьма сходны между собой. В основе их лежит устойчивая сюжетная схема, и варьирова-

---

<sup>40</sup> О легендах религиозно-мессианского характера см. фундаментальные исследования: *Клибанов А. И.* 1) Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977; 2) Народная социальная утопия в России: XIX век. М., 1978.

ние происходит главным образом за счет выключения или включения отдельных мотивов. Царь или претендент на престол хочет освободить крестьян или внести какое-то существенное улучшение в их жизнь. Крепостники решают убить его или свергнуть с престола и заточить в тюрьму. Верный ему солдат (слуга, адъютант) подменяет его, гибнет сам и спасает «избавителя». «Избавитель» вынужден скрываться; он ходит по русской земле, нищий и непризнанный, замечает все обиды народа и запоминает всех обидчиков и притеснителей. Он придет, когда чаша терпения переполнится, этот срок уже назначен. Тогда он объявится и его узнают по царским отметинам на теле либо по какому-то знаку царской власти, который ему удалось сохранить. Он поведет народ на Москву и воссядет на отчем престоле. После этого все будет по-другому. Крестьяне будут освобождены. Помещики, чиновники и другие обидчики будут наказаны.

В сохранившихся записях или документах подобные легенды встречаются то в более или менее полном, развитом или законченном виде, то в виде отдельных мотивов, вестей, слухов, которые при сопоставлении дают представление о легенде в целом. Итак, русские легенды об «избавителях» имеют в своей основе ту же сюжетную схему, что и немецкие и другие легенды о «возвращающемся императоре». Чем же объяснить это сходство?

Мы уже говорили о том, что наличие подобных легенд за пределами воздействия христианской письменности и при условиях, не благоприятствовавших прямому обмену сюжетами, свидетельствует о возможности самостоятельного и параллельного возникновения сюжета у различных народов. Имеем ли мы право распространять этот вывод на русские легенды? Если, несмотря на высказанные сомнения, все же допускать, что в литературной истории легенд в Западной Европе «Откровение» Мефодия Патарского и некоторые другие памятники письменности могли сыграть какую-то роль, то это еще в большей степени может относиться к древней Руси, где известны были их переводы или болгарские списки. Однако нам не кажется вероятным, чтобы легенды попали на Русь через болгарское посредство.

Легенды об «избавителях» не получили активного развития на болгарской почве, хотя именно здесь, казалось бы, имелись все условия — рукописная традиция, иноземное владычество и стремление народа к освобождению

от него и т. д. В Македонии и Болгарии по каким-то причинам, которые пока остаются неустановленными, возникла легенда, связанная не с героями борьбы с Византией (Асен, Петр, Иван Асен II и др.), не с последними болгарскими царями (Иван Срацимир, Иванко Добруджский) или удивительной фигурой царя-пастуха Ивайло, который был убит в 1280 г. татарами в орде, а с Марко — сыном Краля Вукашина, который погиб как союзник турок. Мы не будем здесь касаться причин идеализации Марко, они разъяснены исследователями южнославянского эпоса.<sup>41</sup> Несомненно, что между реальной гибелью Марко в 1395 г. на Ровине и временем возникновения предания о Марко-избавителе, скрывающемся в горах или на острове, лежала длительная полоса формирования, распространения и циклизации эпических песен и преданий о его подвигах и приключениях.

Легенда о Марко-избавителе необъяснима из письменной традиции. Она возникла в условиях популярности этого героя в связи со стремлением объяснить его уход или утвердить его бессмертие. Подобные легендарные объяснения, завершающие биографию эпического героя или целого поколения богатырей, известны у многих народов, имевших развитую эпическую традицию.

Вторая болгарская легенда о возвращающемся «избавителе» — Христо Ботева была создана на заключительном этапе борьбы болгарского народа с турецким владычеством, на пять-шесть веков позже первой.<sup>42</sup> Разный характер героев, различные географические районы бытования этих легенд — все говорит о том, что вторая из них не возникла из первой путем трансформации, и их весьма затруднительно объединить общей цепью литературной истории сюжета, корни которого якобы уходят в раннехристианские пророчества. Одним словом, у нас нет оснований считать, что на Русь легенда могла прийти через Болгарию.

В нашем распоряжении нет и никаких промежуточных звеньев, которые прямо соединяли бы и русские переводы

---

<sup>41</sup> См.: *Голенищев-Кутузов И. И.* Эпос сербского народа. — В кн.: Эпос сербского народа. М., 1963, с. 247—249.

<sup>42</sup> Сведения об этой легенде любезно сообщила мне профессор Софийского университета покойная Цв. Романска. См.: *Арнаутов М.* Сказание за възобновата на българското царство. — В кн.: Очерки по българския фолклор. София, 1934, с. 462—463.

«Откровения» Мефодия или другие письменные памятники, называвшиеся А. Н. Веселовским, с легендами об «избавителях» XVII—XIX вв. Допустить же, что существовали какие-то легенды, которые были впоследствии забыты, слишком искусственно. Почему же в таком случае именно с первых десятилетий XVII в. и до середины XIX в. сведения о них почти непрерывны? Таким образом, русские легенды еще труднее, чем западноевропейские, укладываются в концепцию А. Н. Веселовского.

Для того чтобы уверенно говорить о самостоятельном возникновении сюжетов русских легенд об «избавителях», мы должны были бы исключить также возможность влияния немецких, датских, чешских легенд или легенд других европейских или азиатских народов на русские. Таковой вариант объяснения до сих пор никем не выдвигался. Заметим только, что, видимо, существуют непреодолимые хронологические препятствия (у каждого из названных народов был свой период наибольшей популярности легенд), и заметных совпадений нам до сих пор установить не удалось. Впрочем, окончательному решению этого вопроса препятствует недостаточная изученность легенд отдельных народов.

Наиболее убедительные доводы в пользу самостоятельности сюжетов русских легенд, на наш взгляд, может дать сопоставление легенд с историческими фактами, на почве которых они возникли, и анализ общественно-политической функции самих легенд.

Сведения о бытовании русских легенд об «избавителях» охватывают время с начала XVII и до середины XIX в. В этих легендах, согласно выявленным до сих пор материалам, фигурируют царевич Дмитрий, царевич Петр — сын Федора Иоанновича, Алексей Алексеевич, Иван Алексеевич, Алексей Петрович, Петр Петрович, Иоанн Антонович, Петр III, Павел I, Константин Павлович, Константин Константинович. Кроме того, известно несколько женщин-«избавительниц».

Возникает вопрос: перед нами одна легенда, которая бытовала почти 250 лет, меняя или обновляя героев, или серия не связанных друг с другом и самостоятельно возникших сходных легенд?

В фольклоре других народов известны случаи и одновременного, и разновременного бытования легенд с разными именами «избавителей». Так, в Германии зафиксированы легенды о Карле Великом, Фридрихе Барбароссе,

Фридрихе II, Клаусе Штертебекере, Андреасе Хофере, Роберте Блюме. Их бытование охватывает период с XIII по XIX в. Легенда о «скрытом имаме» была распространена в магометанских странах Ближнего Востока с VIII—IX по XX в. Здесь она была связана с различными национальными, социальными и религиозными движениями. Шииты и вышедшие из шиизма зейдиты, измаилиты, карматы и другие возвели эту легенду в религиозную догму. В качестве «скрытого имама» фигурировал Али или его потомки — двенадцатый, седьмой или пятый имам.

Дальнейшее историко-сравнительное изучение легенд об «избавителях» должно выяснить закономерности большей или меньшей активности возникновения подобных легенд в разных странах, причины долговременности или краткости их бытования, исторические закономерности их хронологии и взаимосвязи. Однако нам уже сейчас хотелось бы обратить внимание на характерное сочетание трех признаков.

В России, Германии и странах Ближнего Востока легенды бытовали особенно активно и продолжительно. Здесь имена героев-«избавителей» менялись и сопровождались специфическим самозванчеством, которое получало большую или меньшую поддержку населения.

В России мы встречаемся с особенным обилием легенд, имен «избавителей» и самозванцев, использовавших легенды. Дважды в истории России самозванцы потрясли государство и были связаны со значительными политическими и социальными движениями (Григорий Отрепьев и Емельян Пугачев).

Мы не имеем в виду повторять исторический и социально-политический анализ легенд об «избавителях», который был предложен нами в книге «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.»<sup>43</sup> Нам важно лишь подчеркнуть, что их появление и бытование связаны со специфическими особенностями русской истории, и прежде всего с затянутостью и напряженностью кризиса феодальной системы, своеобразной ролью государства, политической и династической борьбой вокруг царского престола, а также с популярными в среде русского крестьянства иллюзиями о надклассовом характере

---

<sup>43</sup> Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967, с. 24—236.

царской власти, надеждой на возможность ликвидации феодализма властью царя и даже утверждения «мужицкого царя».

Характерная черта всех русских легенд об «избавителях» — героями их становились цари, свергнутые с престола и при этом погибшие или отстраненные (погубленные, заточенные в тюрьмы), или претенденты на царский трон. Среди них были люди разных политических устремлений, а часто и просто бесцветные и никак себя не проявившие. По крайней мере ни один из них не обнаружил действительного стремления бороться за народные интересы, освободить крестьян от феодальной зависимости, снять с них подати и поборы и т. д. Они были по различным причинам отстранены от власти придворными кругами или умерли в детстве (Петр II, царевич Петр — сын Федора Иоанновича и др.) и тем не менее были восприняты народом как потенциальные и несостоявшиеся «мужицкие цари».

Следовательно, дело не в том, что отстраненные от престола оставляли какой-нибудь особенный след в народной памяти и их деятельность послужила причиной их последующей идеализации и поэтизации, присвоения им гиперболизированных или фантастических качеств. Показательно, что образы «избавителей» в легендах совершенно не индивидуализированы, хотя бы в тех масштабах и пределах, в которых индивидуализированы в русском фольклоре Владимир, Иван Грозный, Петр I. Их индивидуальные качества, видимо, не занимали народное воображение. Народное сознание поражал сам факт очередного и непонятого отстранения от престола. Повторяющийся сюжет легенд именно этим и объясняется. Он возникал в связи с потребностью понять подобные факты и в еще большей мере — с потребностью объяснить их в желательном духе. Он порождался каждый раз заново энергией отчаяния и трагической надеждой крестьянства на избавление от нестерпимого гнета. Избавление должно откуда-то прийти — с этой верой крестьянин не мог расстаться. Образ «избавителя» был персонификацией этой веры, а не поэтическим отражением реальных исторических фигур. Совершенно так же и сюжет легенд был не результатом эстетической обработки фактов действительности, а способом их объяснения и дополнения.

В этом смысле сюжет легенд об «избавителях» был в большей степени идеологической, чем художественной

структурой, способом и элементом политического мышления крестьянства. Устойчивость крестьянского мировоззрения в условиях сложившегося к началу XVII в. и длившегося до середины XIX в. крепостного рабства и затянувшегося кризиса феодализма определяла устойчивость способа объяснения и дополнения действительности. Именно поэтому подобные сюжеты в хронологических границах этого периода (начало XVII—середина XIX в.) могли возникать любое количество раз на одной и той же этнической почве и возникали особенно активно в годы острых политических кризисов.

Специфическая природа сюжета легенд об «избавителях» связана с их своеобразной социально-бытовой функцией. А. Н. Веселовский гениально угадал ее, сказав, что в этом случае мы имеем дело не только с «народно-поэтическим, но и народно-политическим верованием».<sup>44</sup>

Итак, никакой миграции возникшего однажды сюжета, по-видимому, не происходило. Возникала очередная легенда, связанная с именем очередного «избавителя». Судьба ее могла быть различной — она могла получить распространение или забыться вскоре после возникновения. Она породила самозванца или самозванцев, и ее бытование в свою очередь зависело от их политического успеха и неуспеха. В годы особенно напряженных общественных кризисов жизнь легенды об «избавителе» могла не прекратиться с гибелью подхватившего ее самозванца. Деятельность Г. Отрепьева и Е. Пугачева получила наибольший размах не только потому, что они были удачливее или талантливее, чем другие самозванцы. Потребность в «избавителе» в эти годы была особенно остра. Именно поэтому в России было несколько Лжедмитриев, множество Лжепетров III и одновременно с первыми и вторыми действовали еще самозванцы под другими именами.<sup>45</sup>

Если кто-то был отстранен от престола, возникала легенда, но самозванец не объявлялся, легенда продолжала какое-то время существовать и без него. Так, в войсках И. И. Болотникова, потерявшего веру в Г. Отрепьева, «прибеглых» продолжали приводить к присяге «царю Дмитрию» — новому и неведомому, который должен бу-

<sup>44</sup> Веселовский А. Н. Опыты... т. 4, с. 284.

<sup>45</sup> См.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды... с. 33—60, 136—185.

дет явиться, когда будет взята Москва. В «прелестных письмах» С. Т. Разина объявлялось, что на Москву идет царевич Алексей Алексеевич. В разинской флотилии были две баржи, на одной из которых, обитой красным бархатом, находился будто бы «царевич Алексей Алексеевич», на другой, обитой черным бархатом, якобы опальный патриарх Никон. При этом, правда, ни первый, ни второй не проявляли никакой активности.

Декабристы хорошо понимали, что отстранение Константина от престола будет понято народом как отстранение «правильного», «хорошего» царя. Их действия на Сенатской площади в Петербурге были неудачными, причины этого хорошо известны, но правильность их оценки народной психологии или, точнее, этого ее элемента, подтвердилась впоследствии популярностью легенд о Константине на протяжении почти пяти десятилетий. Петропавловский узник М. С. Бейдеман, выпустивший манифест от имени придуманного им Константина Константиновича, рассчитывал (и не без основания), что его вымысел может совпасть с народным.<sup>46</sup>

Мы могли бы увеличить количество примеров, доказывающих, что в народном сознании XVII—XIX вв. постоянно жило представление о возможности прихода «избавителя». Но это, разумеется, была не легенда, а именно представление, элемент или свойство политического мировоззрения крестьянства в эпоху готовившегося и назревавшего кризиса феодализма, в эпоху крестьянских войн, царистских иллюзий и самозванчества. Очередной акт отстранения от престола создавал очередную легенду.

Итак, перед нами весьма своеобразный случай повторяемости легенд и преданий, связанный со специфической жанровой природой одной из их разновидностей — социально-утопических легенд об «избавителе».

Приведем еще один, на этот раз немецкий пример относительно позднего формирования подобных легенд. В статье «Песни о Роберте Блюме», а позже в комментариях к публикации вариантов этой песни в сборнике «Немецкие народные песни демократического характера» известный немецкий лингвист и фольклорист В. Штейниц, ссылаясь на тщательно собранные материалы о Ро-

---

<sup>46</sup> Щеголев П. Е. Алексеевский рабедик: Книга о падении и величии человека. Л., 1929, с. 129 и др.



берте Блюме<sup>47</sup> (в частности, на статью А. Вирта<sup>48</sup>), писал о значительной популярности этого героя немецкой революции 1848 г. и считал это обстоятельство причиной того, что после его гибели о нем, так же как о Барбароссе, Андреасе Хофере и др., возникла легенда, согласно которой он не был казнен, а скрывается и скоро возвратится. В 1963 г. на Международном съезде славистов, в докладе, который был прочитан в присутствии В. Штейница, а позже в книге о социально-утопических легендах, мы ссылались на эти строки. Обратимся к имеющимся материалам.<sup>49</sup>

Обозрение европейских и азиатских легенд об «избавителе» приводит к выводу о наличии трех основных типов, о которых мы уже говорили, не выделяя их специально. Перечислим их: 1) легенды, в которых в качестве «избавителей» выступают короли, цари, принцы, наследники, незаконнорожденные царские (королевские и т. д.) дети, свергнутые с престола или не допущенные до него; 2) «избавители» религиозного характера (особенно популярные в сектантских кругах и движениях); 3) легенды о «благородных разбойниках», вождах крестьянских восстаний и войн (в Германии — уже упоминавшийся Клаус Штертебекер, в России — Степан Разин, в Карпатах — Яношик и др.).

В позднее время, как уже упоминалось, у разных европейских народов и явно без прямой связи друг с другом формируются легенды об известных политических деятелях, революционерах, вождях национально-освободительных и демократических движений. В этом ряду могут быть упомянуты немецкие легенды об Андреасе Хофере, венгерские — о Ференце Ракоци и Шандоре Петефи, болгарские — о Христо Ботеве, русские — о Чернышевском, украинские — о Т. Г. Шевченко и многие другие. Именно в подобных исторических рамках и масштабах только и возможно истолкование легенды о Роберте Блюме. Он так же, как все эти герои, вопреки официальной версии избегает гибели, скрывается где-то и

<sup>47</sup> *Steinitz W.* Das Lied von Robert Blum. — In: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, 1961, Bd 7, S. 9—40.

<sup>48</sup> *Wirth A.* Das Lied von Robert Blum. — *Jahrbuch für Volksliedforschung*, Berlin, 1928, Bd 1, S. 170—179.

<sup>49</sup> Подробнее см.: *Čistov K.* Bemerkungen zum Aufsatz von Wolfgang Steinitz «Das Lied von Robert Blum». — *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde*, 1965, Bd 2, H. 2, S. 260—264.

должен скоро вернуться. Это как будто похоже на схему легенд о Константине и других легенд, которые упоминал А. Н. Веселовский, включая сказания о скрывающихся немецких императорах. Однако никакой прямой литературной преемственностью они явно не связаны. Их появление в высшей степени трудно объяснить одной инерцией фольклорного бытования. Легенда о Роберте Блуме также отразила прежде всего глубокий общественный кризис, переживаемый Германией и Австрией в конце 40-х годов XIX в., который и был социальной почвой формирования своеобразной оптимистической легенды, где народный герой переживает символическое возвращение. Речь должна несомненно идти не о латентной фольклорной традиции и не о склонности к фантазированию (*Lust zu fabulieren*), которое понимается в абстрактно-психологическом смысле, а о стремлении, осмысляя действительность, дополнить ее ожидаемым, чаемым, надеждой.

Нельзя не пожелать, чтобы легенды, подобные тем, которые нас интересуют, были тщательно обследованы фольклористами европейских стран во всеоружии исторических и социально-психологических знаний и методов.<sup>50</sup> Вероятно, тогда можно было бы формулировать выводы, которые мы здесь предлагаем, с еще большей уверенностью в их исторической и социально-психологической корректности.

Сравнение легенд о царях-«избавителях», породивших своеобразное самозванчество XVII—XIX вв., со сходными сюжетами, известными в русском фольклоре или в фольклорной традиции других народов, заставляет предположить, что сюжет «герой скрывается для того, чтобы возвратиться и избавить народ от социального (национального, религиозного) гнета» может возникать различными путями.

Сходный сюжет широко известен уже на ранней стадии истории фольклора и связывается с идеализированным первопредком, «культурным героем» или богом, который, сотворив землю или часть ее, установив определенный общественный порядок, научив людей добывать огонь или владеть приемами охоты, рыбной ловли, ре-

---

<sup>50</sup> Библиографию и обзор литературы последних десятилетий см.: Röhrich L. Erlösung. — In: *Enzyklopädie des Märchens*. Berlin; New York, 1982. Bd 4, Lief. 1, S. 195—222.

меслами, уходит и должен потом вернуться (ср. мифы и мифологические былички австралийских, океанских и мезоамериканских племен). Иногда герой странствует в «иных мирах» и затем воскресает, в других случаях его уход связан с появлением молодого героя, который должен его сменить. На этой стадии наш сюжет отражает примитивное представление о смене времен и, одновременно, об исторической повторяемости явлений. Классический пример подобного сюжета, сохранившийся в эпосе, можно обнаружить в заключительной руне «Калевалы», повествующей об уходе Вяйнямейнена.<sup>51</sup>

В своем широко распространенном ритуальном варианте сюжет «возвращающегося героя» приобретал характер мифа об умирающем и воскресающем божестве, хорошо известном древним религиям Ближнего Востока и Северной Африки и отразившемся в христианской легенде о распятии и воскресении Христа.

Чрезвычайно обширная группа подобных сюжетов возникла на более поздней религиозной почве, причем мотивы социальные здесь сложнейшим образом переплетались с этическими, религиозными и историческими. Мессианство входит органической составной частью во все «мировые» религии — буддизм, иудаизм, магометанство, христианство. Само имя «Христос» объясняется исследователями раннего христианства как перевод древнееврейского слова «мессия» («мошнах»). Мессианские учения — основное содержание огромного большинства позднейших ересей и сект, то ожидающих прихода мессии, то проповедующих, что он уже пришел на землю и воплотился в одном из «учителей» этой ереси или секты.

Вступая на почву исторических преданий, мы также встречаемся с многочисленными сходными, но, видимо, различными по своему происхождению сюжетами. Проблема эта чрезвычайно обширна и требует углубленного и разностороннего изучения. Вместе с тем уже сейчас можно сказать, что рядом с легендами о царях-«избавителях», возникающими на почве необходимости объяснения необычного факта отстранения от престола, вырисовывается возможность совершенно иного типа. Несомненно, что многие легенды об «избавителях» возникают в условиях исторической или фольклорной популярности

---

<sup>51</sup> Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники, с. 53—55, 137—139 и др.

герои и связаны со стремлением приписать ему бессмертие, поверить в возможность продолжения или повторения его подвигов. Таковы легенды о Степане Разине, королевиче Марко, Фридрихе Барбароссе, Шандоре Петефи, Тарасе Шевченко и др. Разумеется, нельзя отрицать преемственности некоторых образов «избавителей» (например, в религиозно-мессианских легендах) или возможности прикрепления уже существующего сюжета к популярному имени. В нашем случае, как и обычно, различные варианты передачи и возникновения сюжета неизбежно должны были в какой-то мере переплетаться, дополнять и даже обуславливать друг друга. Однако огромное большинство подобных сюжетов все же, вероятно, возникало самостоятельно. Более того, мы можем констатировать факт самозарождения сходных сюжетов не только у разных народов, но и в пределах одной национальной традиции, в рамках определенного исторического периода и в конкретных общественно-политических условиях. Чрезвычайно характерно также историческое сосуществование генетически различных, но формально и даже идеологически сходных сюжетов (например, в XVIII в. в России — легенды о Разине, Петре III и сектантских братьях — «христах во плоти»).

Было бы неосмотрительно переносить это наблюдение на другие жанры, имеющие иную поэтическую природу, отличную социально-бытовую функцию, условно говоря, этиологию сюжета. Вместе с тем не исключено, что подобные же факты будут установлены и для некоторых других жанров (например, для сказки, исторической песни, для других разновидностей преданий и легенд и т. д.). Подобные поиски полезно было бы предпринять.

### **СОЦИАЛЬНО-УТОПИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В КРУГУ ИНТЕРЕСОВ «ВЕНСКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ»**

В послевоенные десятилетия заметно усилился интерес этнографов и историков религии различных стран к специфическим разновидностям социально-утопических движений синкретического характера, которые обозначаются терминами «милленаризм», «мессианиззм», «профетизм», «ревивализм», «пативизм» и др. При этом имеются в виду главным образом движения, связанные с социально-утопическими представлениями (легендами) синкрети-

ческого характера: поиски земли, не знающей социальной несправедливости, ожидание «избавителя», стремление восстановить утраченный «золотой век» и т. д. В дальнейшем мы называем эти движения милленаристскими, хотя и не считаем этот термин удачным.

Библиография, опубликованная в журнале «*Current anthropology*» в 1965 г., включила более 150 работ на интересующую нас тему, причем примерно половина из них появилась в 1955—1965 гг.<sup>1</sup>

В более полной библиографии, собранной Г. Гварильей, учтено 283 работы о милленаристских движениях, написанных только между 1945 и 1959 гг. (из них в 1950—1959 гг. — 225 и в 1955—1959 гг. — 124).<sup>2</sup> Нараставший в те годы интерес к социально-утопическим движениям отразил и специальный вопросник, предложенный в 1958 г. этнографам, фольклористам, социологам и историкам во французском «Архиве социологии религии».<sup>3</sup>

Вслед за исследованиями, посвященными отдельным движениям или движениям в отдельных географических районах, в 60-е годы стали появляться обобщающие работы. Таковы, например, вышедшая в 1960 г. монография В. Лантернари, сборник статей под редакцией С. Трапц, связанный со специальной конференцией, проведенной в Чикагском университете в 1960 г., названная выше книга Г. Гварильи, монография В. Мюльманна «Хилиазм и нативизм», вышедшая двумя изданиями (1961 и 1964 гг.), и материалы дискуссии журнала «*Current Anthropology*», опубликованные в 1965 г.<sup>4</sup> С другой

<sup>1</sup> А «CA» Book Review of the religions of the oppressed. — *Current anthropology*, 1965, october, p. 464—465.

<sup>2</sup> *Guariglia G.* Prophetismus und Heilerwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem. Horn; Wien, 1959, S. 278—305. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik; Bd 13; далее: *Guariglia*).

<sup>3</sup> Questionnaire sur le messianismus et millenarismus. — *Arch. de sociologie de religions* (1958, N 4, 5); цит. по: *Current anthropology*, 1965, october, p. 447—465.

<sup>4</sup> *Lanternari V.* Movimenti religiosi di liberta et di salvezza dei popoli oppressi. Milano, 1960. В 1962 г. книга В. Лантернари была переведена на французский язык и в 1965 г. на английский (Нью-Йорк); *Millennial dreams in action: Essays in comparative study*/Ed. S. L. Thrupp. The Hague, 1962; см. также: *Current anthropology*, 1965, october, p. 447—465; *Mühlmann W. E.* Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbebewegungen. 2. ed. Berlin, 1964.

стороны, частные исследования приобрели более отчетливый теоретический характер; в них стали настойчивее обсуждаться общие проблемы милленаризма, его генезиса, типологии и т. д.

В изучении милленаристских движений наметилось несколько вполне самостоятельных направлений, анализ которых представил бы несомненный интерес. Однако в связи с тем, что в последние годы неоднократно публиковались общие обзоры, мы сосредоточимся на одном из них, которое в настоящее время имеет в известном смысле периферийный характер и поэтому недостаточно учитывается. Мы имеем в виду исследования интересующей нас проблемы, осуществленные последователями так называемой «венской школы».

Общий характер «венской школы» и ее история хорошо известны и неоднократно освещались в печати.<sup>5</sup> Обратим внимание на то, что ведущие представители ее неоднократно писали о новом этапе развития «венской школы». Более того, с начала 50-х годов они неоднократно заявляли о существовании «новой венской школы», выработавшей новые идеи и новую методику исследования. В связи с этим небезынтересно проследить, как оказалась эволюция школы на изучении одного из актуальных вопросов современной этнографии, фольклористики и социологии.<sup>6</sup>

Проблемы, связанные с социально-утопическими движениями синкретического характера, особенно с движениями, в развитии которых большую роль сыграли рели-

---

<sup>5</sup> См., например, обзоры, принадлежащие советским ученым: *Левин М. Г., Токарев С. А.* «Культурно-историческая школа» на новом этапе: (По поводу сборника «Kultur und Sprache»). — СЭ, 1953, № 4, с. 148—156; *Шаревская Б.* «Этнология» и теология: (О журнале и институте «Anthropos»). — Там же, 1959, № 6, с. 188—201, и др.; *Токарев С. А.* Венская школа В. Шмидта и теория прамотеизма. — В кн.: *Токарев С. А.* История зарубежной этнографии. М., 1978, с. 151—160 (ср. также его статью: Венская школа этнографии. — Вестн. истории мировой культуры, 1958, № 3, с. 182—192).

<sup>6</sup> *Koppers W.* 1) Weltgeschichte der Steinzeit. — Anthropos, 1931, vol. 26, fasc. 1—2, p. 223—243; 2) Professor Pater W. Schmidt. — Ibid., 1956, vol. 51, fasc. 1—2, S. 61—80; *Rahmann R.* Fünfzig Jahre «Anthropos». — Ibid., p. 1—18; *Burgmann A.* Sechzig Jahre «Anthropos». — Ibid., 1966, vol. 61, fasc. 1—2, p. 1—8; Die Wiener Schule der Volkskunde. The Vienna School of Ethnology: Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien (1929—1954). Horn; Wien, 1956.

гиозные элементы, давно интересовали сторонников «венской школы». К этим и близким проблемам неоднократно обращался создатель школы В. Шмидт и его ближайший сподвижник В. Копперс.<sup>7</sup> Однако среди работ «старой венской школы» должна быть особенно выделена статья В. Шмидта «Спаситель у примитивных народов».<sup>8</sup>

В послевоенные годы о проблемах милленаризма писали В. Копперс, И. Хекель, М. Гузинде, Г. Хельткер, Р. Петаццони, Э. Гаспарини, Г. Гварилья, И. Фабнан, В. Мюллер и другие последователи венской школы или этнографы и историки религии, находящиеся в сфере ее влияния.<sup>9</sup> Однако наибольший интерес представляют в этом смысле книга Г. Гварилья «Профетизм и движения, связанные с ожиданием избавления как этнографическая и историко-религиозная проблема», завершившая серию его работ, осуществленных в 1950-е годы,<sup>10</sup> статья его университетского руководителя В. Копперса «Профетизм и мессианизм как этнографическая и общенсторическая проблема»<sup>11</sup> и статья И. Фабнана «Вождь и руководство в пророческо-мессианских движениях (бывших) колониальных народов. Размышление о методе».<sup>12</sup>

В книге Г. Гварилья обобщен весьма обширный материал, охватывающий более двухсот пятидесяти народ-

---

<sup>7</sup> См.: *Schmidt W.* Der Ursprung des Gottesidee. Münster in Westfalen, 1912—1955, Bd I—XII; *Koppers W., Schmidt W.* Völker und Kulturen. Erster Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. Regensburg, 1924.

<sup>8</sup> *Schmidt W.* Heilbringer bei den Naturvölkern. — In: Internationale Woche für Religionsethnologie: (IV Tagung: Mailand 1925). Paris, 1926, S. 247—261.

<sup>9</sup> Библиографию их работ см.: *Guariglia*, S. 287—290, 292, 298, и. а.

<sup>10</sup> *Guariglia G.* 1) Il Messianismo russo. — *Universale Studium*. Roma, 1956, N 47; 2) Chiliasmo d'Oriente e coscienza messianica della Russia. — *Studium*, Roma, 1957, N 12, S. 3—7; 3) Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen bei den Naturvölkern Amerikas, Ozeaniens, Australiens und Afrikas mit einem Anhang über Asien: Diss. für Erlang. D. Ph., Inst. für Völkerkunde Universität Wien, M. S., 1957; 4) Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen bei den niedrigen Kulturen. — *Numen*, Roma; Leiden, 1958, N 3, S. 180—198.

<sup>11</sup> *Koppers W.* Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universalgeschichtliches Problem. — *Saeculum*, 1959, Bd 10, H. 1, S. 38—47 (далее: *Koppers*).

<sup>12</sup> *Fabian J.* Führer und Führungen den prophetisch-messianischen Bewegungen der (ehemaligen) Kolonialvölker: Überlegungen zur Methode. — *Anthropos*, 1963, vol. 58, fasc. 5—6, p. 773—809.

ных движений Австралии и Океании, Африки, Северной и Южной Америки и отчасти Азии в хронологических рамках последних пяти столетий, сообщаются весьма важные факты из истории их изучения и предлагается всеобъемлющая их типология и единое толкование. В этом смысле книга Г. Гварильи является не только весьма полезной сводкой, не уступающей более известной книге В. Лантернари, но и бесспорно важным этапом в развитии как той специальной области, которой она посвящена, так и религиозоведческих штудий сторонников «венской школы».

Так же как и другие исследования социально-утопических движений синкретического характера, книга Г. Гварильи связана с повышенным интересом, с одной стороны, к освободительным движениям, развернувшимся в послевоенные годы в колониальных (или бывших колониальных) регионах, с другой — к своеобразным формам, которые эти движения подчас принимали и принимают, и роли мифологических или религиозных представлений в их развитии.

Вместе с тем сторонников «венской школы» в меньшей степени тревожили и тревожат более близкие европейские события. Еще в 30-е годы один из последователей В. Шмидта Л. Зейферт предпринял попытку истолкования истории общественного движения славянских народов в духе теории «культурных кругов» в ее шмидтовско-кошперсовском варианте.<sup>13</sup> Книга Л. Зейферта была откровенно националистической и антиреволюционной. Славяне, утверждал он, — земледельцы экзогамно-матриархального круга, впоследствии завоеванные или организованные германскими или турко-татарскими «народами-господами». Отсюда — дуализм славянского характера, тяга славян к коллективистским формам мышления и одновременно к материалистической трактовке идеи освобождения и искупления. Именно поэтому славяне якобы ищут и ожидают рая на земле.

В послевоенные годы реакционные идеи Л. Зейферта подхватил и развивал Э. Гаспарини.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Seifert L. I. Die Weltrevolutionäre von Bogomil über Hus bis Lenin. Wien, 1931.*

<sup>14</sup> *Gasparini E. 1) La costituzione matriarcale della «Grande Famiglia slava». Venezia, 1954; 2) La civiltà matriarcale degli Slavi. Venezia, 1956; 3) Finni e Slavi. Napoli, 1958. (Ann. Inst. univers. orientale di Napoli, Sezione slava).*



Работы Л. Зейфerta и Э. Гаспарини хорошо известны Г. Гварилье и несомненно оказали на него влияние, однако во вступительном разделе своей книги он характеризует их как устаревшие, слишком тенденциозные (zu ausfallend) и недостаточно аргументированные. Г. Гварилья ставит перед собой задачу максимально использовать опубликованный материал по всем географическим районам, создать надежную классификацию явлений, связанных с милленаризмом и профетизмом, и предложить их общее объяснение.

Следует признать, что Г. Гварилья выполнил свое обещание во всех отношениях, кроме одного. Несмотря на действительное обилие изученного и, следует сказать, весьма выразительного материала, он тоже не смог отказаться от традиционной для «венской школы» схемы и более того, от традиционной уже тенденциозности трактовки интересующей нас проблемы.

Мы не будем рассматривать книгу Г. Гварилья во всех частностях и деталях — это потребовало бы значительно больше места, чем мы сможем ей уделить, а обратимся к некоторым выводам, к которым Г. Гварилья приводит своих читателей.

Уже на первых страницах монографии формулируются два вопроса, которые Г. Гварилья считает основными: а) есть ли связь между милленаристскими движениями «высокоразвитых» и «примитивных» народов?; б) может ли что-нибудь дать изучение милленаризма «примитивных» народов для понимания сходных явлений у «высокоразвитых» народов, для разрешения проблемы «этнического субстрата»?

На первый вопрос он обещает дать положительный ответ; от рассмотрения же второго отказывается, так как нынешнее состояние проблемы может будто бы привести только к «фантастическим конструкциям». Однако причины отказа от одновременного рассмотрения этих двух проблем несомненно глубже. Г. Гварилья, как всякий представитель так называемой «теологической этнологии», исходит из представления о радикальной противоположности христианства (и других «мировых» религий) и религиозных воззрений народов, стоящих на сравнительно низких ступенях развития. Вместе с тем он вполне разделяет господствующую в современной западноевропейской и американской этнографии точку зрения: милленаристские движения порождены столкновением двух

культур либо связаны со стремлением населения колоний (или бывших колоний) приспособить свой культурно-бытовой уклад к новым условиям.<sup>15</sup>

Не случайно глобальный обзор Г. Гварильи по существу исключает европейские и азиатские материалы. Первые фигурируют только в разделе «Библейский мессианиззм», построенном не на анализе европейских милленаристских движений, а на беглом разборе текста Библии, а вторые даны в кратком приложении. Между тем именно учет европейских материалов показал бы всю искусственность теории «столкновения культур», так как здесь причины милленаристских движений выступают без «культурно-психологического» камуфляжа. Не может быть никаких сомнений в том, что европейские социально-утопические движения самого разнообразного характера, в том числе и милленаристские (хилиастические), начиная с наиболее ранних (позднеантичных и раннесредневековых), были естественным порождением социально-экономических кризисов или их религиозных, политических, этнических (национальных) последствий.<sup>16</sup>

Примечательно, что для Г. Гварильи как бы не существует истории европейского христианства. Он ничего не говорит ни о мессианских и эсхатологических настроениях ранних христиан, ни о настойчивом стремлении «отцов церкви» выхолостить социальные элементы из христианского учения, ни о сложной истории европейских ересей и сект. На протяжении всей книги он настойчиво повторяет, что мессианизм бывает библейский, внебиблейский и смешанный и что христианский мессианизм отличается от нехристианского (языческого) тем, что первый проповедует духовное избавление, а второй — избавление от материальных неурядиц земного существования.<sup>17</sup>

Замечая сходные элементы (комплексы) в милленаристских движениях «высокоразвитых» («христианских»)

---

<sup>15</sup> Содержательную критику «культурно-психологической» трактовки милленаризма см. в кн.: *Worsley P. The Trumpet shall sound: a study of «Cargo» cults in Melanesia.* London, 1957.

<sup>16</sup> См.: *Töpfer B. Das kommende Reich des Friedens: Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter.* Berlin, 1964; *Cohn N. The pursuit of the Millenium.* London, 1978. См. также: *Чусова К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.* М., 1967.

<sup>17</sup> *Guariglia, S.* 16—17.

и «примитивных» народов, Г. Гварилья колеблется между признанием решающей роли влияния первых на вторые и типичной для «венской школы» концепцией единства человека и человечества, созданных богом. Мессанистские идеи европейских (или связанных с ними) народов характеризуются им как весьма древние («библейские» или «предбиблейские»). В то же время, подчеркивает Г. Гварилья, народам Африки, аборигенам Америки, Австралии и Океании неизвестны свидетельства, которые подтвердили бы наличие подобных идей до появления в этих районах земного шара европейцев и христианских миссионеров. При этом Г. Гварилья не считается с тем, что речь идет о народах главным образом бесписьменных, которые и не могли оставить документальных свидетельств о своих идеях и общественных движениях до появления на их землях европейских колонизаторов.

В качестве второго довода, который должен убедить читателя в решающем влиянии «высокоразвитых культур» (христианства и других «мировых» религий), фигурируют географические данные. Г. Гварилья признает, что нет ни одного района земного шара, в истории которого в тот или иной период нельзя было бы отыскать милленаристские и «профетистские» движения. Отвергая выводы своих предшественников — Л. Зейферта и Э. Гаспарини — он весьма убедительно доказывает невозможность связать эти движения с каким-либо определенным «культурным кругом» или с каким-либо определенным этносом. Вместе с тем Г. Гварилья, противореча тщательно собранным материалам и собственным картам, которые дают географическое обобщение этих материалов,<sup>18</sup> утверждает, что интересующие его явления концентрируются главным образом в зоне контактов между «высокоразвитыми культурами» и местными «примитивными культурами». Однако единственный вывод, к которому можно прийти, изучая историческую географию милленаризма, заключается в том, что наиболее активные милленаристские движения в каждый период развивались либо в районах новой колонизации, либо в районах, в ко-

---

<sup>18</sup> См. карты Океании (*Guariglia*, S. 126—127), Америки (S. 190—191), Африки (S. 234). Картографирование милленаристских движений Азии, осуществленное Г. Гварильей, совершенно не показательно, так как материалы, собранные им по этой части земного шара, весьма случайны.

торых колониальное угнетение принимало особенно истеричные формы (ср. тайпинское восстание в Китае, «пляски духа» у североамериканских индейцев, движение туни-гуарани в Южной Америке, «Карго» в Океании и т. п.).

Несомненно, что объяснить хронологию и географию милленаризма может только историческое изучение проблемы, подобное тому, какое осуществил П. Уорсли для Океании. П. Уорсли показал, что причины возникновения милленаристских движений в этом регионе, так же как и в Европе, коренятся не в столкновении культур, а в социальной и экономической истории каждого района, взятого в отдельности. Политический, национальный или религиозный гнет были здесь формами, в которых переживался и осмыслялся гнет социально-экономический.

Сообщая некоторые весьма краткие данные, характеризующие историю того или иного района, Г. Гварилья тем не менее не предлагает читателю систематического анализа исторических корней каждого движения. Сама форма глобального обзора как бы освобождает его от этого. Вместе с тем исторические закономерности ускользают и затушевываются, то общее, что есть в разнообразных районах, в которых возникают сходные движения, остается невыявленным. Впрочем, Г. Гварилья и не стремится к этому. Его интересует главным образом типология милленаристских движений, понимаемая как группировка элементов или комплексов, им свойственных, и выявление так называемых «воздействующих факторов» (Wirkfaktoren). В результате Г. Гварилья отрицает социальную и историческую обоснованность исследуемых им движений и их социально-утопический характер. Ожидание избавления, утверждает он, извечно и не порождается социальными кризисами. Кризисы только создают благоприятные условия для действия более глубоких религиозных факторов.

Из цепи рассуждений, которые должны привести к выводу о решающем влиянии «столкновения культур» и «культурных сдвигов», странным образом выпадает одно, на наш взгляд, решающее звено. Как известно, большинство милленаристских движений Африки, Америки и Океании имеют отчетливый антиколониалистский, антиевропейский характер. Поэтому в высшей степени странно говорить о влиянии христианства — религиозной идеологии европейцев-колонизаторов — как основной при-

чине возникновения этих движений. Это, разумеется, не снимает того, что зафиксированные в XIX—XX вв. милленаристские движения возникали в периоды, характеризующиеся различной степенью проникновения христианства в среду аборигенов. Именно поэтому идеология этих движений могла формироваться и на основе локальных религий (мифов), и на основе христианских представлений (очень часто сектантского характера) и особенно часто оказывалась смешанной, включающей в себя и те и другие элементы. Самое же важное для ее понимания заключается в том, что она была всегда социально-утопической по своему характеру, так как формировалась на почве непонимания законов исторического развития и недостаточной осведомленности в реальном ходе истории. Скудность информации, как правило, усугублялась недоверием к сообщениям официальных колониальных властей и миссий. Осуждаемое и отвергаемое настоящее осмыслялось как нарушение прошлого, которому были якобы свойственны социальная справедливость и экономическое благополучие. Надежда возлагалась при этом не на восстановление справедливости в процессе дальнейшего исторического развития, а на некое чудо, однократный акт, который будет осуществлен каким-либо сверхъестественным существом (божеством, «культурным героем», обожествленным предком и т. д.) либо человеком, возвышающимся над социальной действительностью и независимым от нее, обладающим возможностью энергичного воздействия на нее («возвращающиеся» герои, племенные вожди, короли и т. д.). Этот однократный и исключительный по своей силе акт может заключаться в решительном преобразовании действительности либо в выведении племени, народа, группы верных людей и т. д. за пределы действия дурных закономерностей. В последнем случае участие «избавителя» необязательно — само существование «далекой земли», не знающей социального зла, и возможность ее достижения осмысляется как некая тайна, чудо, которым можно воспользоваться.

Идеология милленаристских движений формируется из тех элементов, которые существуют в сознании их участников (мифы, религиозные представления, исторические предания и легенды, память о реальных событиях, толкование событий текущих и т. п.), однако сами эти элементы не могут быть ни причиной, ни целью движения.

Объективные причины и цели милленаристских движений всегда социальные и экономические, в каких бы категориях они ни осознавались и переживались, субъективные же и конкретные формы их отражают социально-психологическую и культурно-психологическую ситуацию (в частных случаях и «столкновение культур», «культурные сдвиги» и т. д.).

Милленаристские движения — вовсе не побочный продукт извечной религиозной идеи, они порождаются отчаянием и надеждой; они — результат осознания невозможности жить в современных условиях и надежды на социальное чудо, которое создаст (или обеспечит) справедливое существование. Участники милленаристских движений неспособны осмыслить причины своих бедствий, придать своим смутным идеям теоретический или даже просто логический характер, поэтому эти идеи выражаются преимущественно в форме легенд, распространение которых подготавливает социальные движения. Легенды становятся призывом и оправданием движений, возбуждают их и дают им цель, играют роль знамени и лозунга. Так, распространившаяся весть о приходе чудесного корабля с дарами («Карго») заставляла меланезийцев объединяться для строительства причалов, пакгаузов, провозглашать неподчинение «белым»; выдвигать организаторов движения. Легенда о существовании страны, «не знающей зла», заставляла тупи-гуарани покидать племенную территорию и на протяжении нескольких столетий искать чудесную землю. Именно поэтому милленаристские движения не могут быть поняты без специального фольклористического исследования социально-утопических легенд, а глобальное сравнительное изучение их не может быть успешно осуществлено без предварительного тщательного изучения социальных и экономических условий, в которых они возникли, особенностей форм социального протеста и других форм социально-утопического мышления, характерных для данного народа или определенного географического района.

Поэтому и исторический, и типологический анализ милленаристских движений должен быть ориентирован прежде всего не на сходные явления религиозной жизни племен и народов, у которых они возникают, а на другие формы выражения социального протеста, и особенно родственные формы социально-утопической идеологии как религиозного, так и светского и смешанного характера.

Очень важно при этом не ограничиваться фиксированием внешних черт этих движений, а проникнуть именно в их идеологию, которая развивается, о чем уже говорилось, как правило, в форме социально-утопических легенд. По нашим наблюдениям, эти легенды группируются довольно отчетливо в три основных типа: легенды о «золотом веке», легенды о «далекой земле» и легенды об «избавителях».<sup>19</sup> Эти три типа бывают обычно окружены значительным числом родственных, смешанных или переходных форм иллюзорного мышления.

Известно, что в современной литературе существует множество терминов, которыми исследователи обозначают милленаристские движения — милленаризм, хилиазм, ревивализм, нативизм, витализм, эсхатологизм, мессианиззм, профетизм и т. д. Г. Гварилья настаивает на введении единого термина, который мог бы охватить все разнохарактерные и вместе с тем родственные движения социально-утопического характера. Однако социально-утопическими он их не именуется. Он предлагает их называть «движениями, связанными с ожиданием избавления» (*Heilerwartungsbewegungen, salvation movements, mouvements sauveurs, movimenti salvifici*).

Объединение всех этих движений в едином понятии Г. Гварилья обосновывает тем, что всякое ожидание блага или избавления якобы религиозно в своей основе, вне зависимости от причин его возникновения и форм, которые оно принимает. Доказать это помогает, считает он, религиозный характер многих подобных движений. Те же случаи, когда религиозные элементы в действительности не играют ведущей роли или вовсе отсутствуют, Г. Гварилья объясняет смутностью мировоззрения участников движения, его неразвитостью.

Таким образом, и здесь мы встречаемся с комплексом идей, традиционных для «венской школы». Религиозные идеи, «идея бога», монотеизм якобы изначально присущи человечеству. В процессе развития они могли затемняться и затухать, но никогда не терялись совершенно. Благоприятные условия снова выявляют их, делают их ведущими и важнейшими. Эта изначальная религиозная идея (*Uroffenbarung, religiöse Mentalität*) вместе с тем яв-

---

<sup>19</sup> О русских народных социально-утопических легендах см.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.

ляется якобы одной из причин глобальной повторяемости форм милленаристских движений.

«Изначальным» или «вторичным» божественным откровением объясняет Г. Гварилья и процесс появления проповедников, прорицателей, предсказателей (профетов), связанных с милленаристскими движениями. Предупреждая читателя, что его интересуют только пророчества социального характера, он вместе с тем утверждает, что прорицатели — не выразители общественных настроений своей среды, а посредники между богом и людьми, носители религиозной идеи избавления, создатели общественных движений. Нетрудно заметить, что это утверждение хорошо согласуется с традиционными идеями старой «венской школы», преувеличивавшей роль индивидуального начала в человеческой истории.

В заключительной, итоговой части своей книги Г. Гварилья еще раз ставит вопрос о возможности конвергентного возникновения милленаристских движений. К этому вынуждают его работы целого ряда исследователей, пришедших именно к такому выводу (П. Уорсли, А. Метро, М. Перейра де Квейрос, Е. Шадеи, Г. Энкерт и др.).<sup>20</sup> Так, например, А. Метро убедительно показал, что движение тупи-гуарани старше колонизации Южной Америки.<sup>21</sup>

Г. Гварилья признает теоретическую возможность самостоятельного происхождения отдельных движений. Все они, по его мнению, в конечном счете связаны с восстановлением, прояснением изначального откровения, равно дарованного всем народам, населяющим земной шар. Вместе с тем он стремится доказать, что реальное число подобных случаев столь невелико, что практически можно их не учитывать. Все милленаристские движения, относящиеся к периоду появления колонизаторов, и тем более после их появления, он объявляет возникшими под влиянием внешних воздействий (т. е. христианства), а не внутренних (т. е. социальных) факторов. Любое сходство форм в пределах одного района воспринимается им как безусловное свидетельство их переноса, влияния, диффузии и т. д. После такого пересмотра материала фактов, свидетельствующих о роли конвергенции, как будто оста-

<sup>20</sup> Библиографию их работ см.: *Guariglia*, S. 278—305.

<sup>21</sup> *Metraux A. Les migrations historiques des Tupi-Guarani.* — *J. Soc. Americanistes*, Paris, 1927, N. S., vol. 19, p. 42.



ется мало и Г. Гварилья приходит к следующему выводу: можно говорить о конвергентном происхождении не отдельных движений, а движений в целых районах, так как они вступали в самостоятельные контакты с колонизаторами. Внутри же районов господствует диффузия, т. е. распространение однажды возникшей формы из определенного центра. Основывается он при этом на значительном сходстве форм в пределах одного района («Карго» в Океании, махдизм в магометанских странах и т. д.).

Развернутое оспаривание последнего утверждения потребовало бы не только специальной книги, но и целой серии книг, в которых было бы осуществлено систематическое историческое рассмотрение отдельных движений. Поэтому мы считаем необходимым напомнить, что изучение русских народных социально-утопических легенд XVII—XIX вв. привело к выводу о возможности не только конвергентного происхождения сходных сюжетов легенд в фольклоре разных народов, но и многократного происхождения сходных сюжетов в пределах одной этнической традиции в том случае, если на протяжении определенного времени сохранялась сходная социально-психологическая ситуация.<sup>22</sup> Когда речь идет о русском материале, никаких проблем, связанных со столкновением двух культур, естественно, не возникает.

Сходство форм идеологии в рамках даже одного ограниченного района земного шара не должно обманывать. Сторонники теории диффузии обычно требуют от своих противников бесснорных документальных доказательств, забывая при этом, что никто из исследователей не мог быть непосредственным свидетелем процесса. Они забывают и о том, что сами обычно никакими доводами, кроме внешнего сходства явлений, не располагают. Мы позволим себе привести только два примера, показывающих, как может обмануть подобное сходство. Так, например, в 1940—1947 гг. на о. Танна на Новых Гебридах распространился слух о том, что предстоит гигантское землетрясение, которое соединит о. Танна с соседними островами Эромангой и Анейтьюмом. После этого явится Джон

---

<sup>22</sup> Кроме упоминавшейся книги «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.», см. цикл исследований А. И. Клибапова: 1) Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977 (библиография на с. 8); 2) Народная социальная утопия в России, XIX век. М., 1978.

Фрум (Джонбрум), который прогонит («выметет») всех европейцев (его имя производилось от слова «broom» — «метла») и принесет островитянам свободу и благоденствие. Одновременно появился самозванец, выдававший себя за Джона Фрума — новогбридец Манехиви. Его вестники назывались «канатами Джона Фрума». После ареста и заточения Манехиви в тюрьму возник новый слух, согласно которому Манехиви был не настоящим Джоном Фрумом, а подлинный «избавитель» находится на свободе и должен скоро возвратиться. Его возвращение будет сопровождаться появлением невидимых самолетов, которые покроют всю гору Туксомеру. В 1942 г. власти задержали трех самозванцев, выдававших себя за сыновей Джона Фрума. Движение не прекращалось до конца 40-х годов.<sup>23</sup>

Легенда о Джоне Фруме и движение, связанное с ней, поразительно напоминает русскую легенду о Метелкине (Заметайле) и связанные с ней эпизоды из истории крестьянского движения в России.<sup>24</sup>

Прежде всего обращает на себя внимание полное совпадение имени героя Метелкии — Фрум (Метла). О Метелкине тоже рассказывалось, что он явится, «подметет господ»,<sup>25</sup> дарует волю и благоденствие крепостным крестьянам. С его появлением также связывались природные потрясения (хвостатая комета). Так же как на Новых Гебридах, известны самозванцы, которые выдавали себя за Метелкина, вестники, приносявшие вести от него, и т. д. При такой степени совпадения легко предположить, что в России и на Новых Гебридах бытовало две версии одной легенды. Где же она возникла — в России или на о. Танна? Если следовать традиционной методике, то следует предположить, что в России, так как в этом эпизоде «столкновения культур» Россия — страна «высокой культуры», а новогбридцы представляют культуру «примитивную». Это предположение, казалось бы, весьма убедительно подтверждается тем, что имя героя русской

<sup>23</sup> Уорсли П. Когда вострубит труба: Исследование культов Карго в Меланезии. М., 1963, с. 189—199; Guariglia, S. 117; Guiart J. John Frum Movement in Tanna. — Oceania, 1951, vol. 22, p. 165—175.

<sup>24</sup> Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 176—179.

<sup>25</sup> Гр. А. X. Бенкендорф о России в 1827—1830 гг.: Ежегодные отчеты III Отделения и корпуса жандармов. — Красный архив, 1929, т. 6 (37), с. 151—152.

легенды связано с фамилией его реального исторического прототипа — беглого солдата Кизлярского полка Игната Петровича Заметаева, возглавлявшего в 1775 г. один из отрядов пугачевцев, продолжавших сражаться против правительственных войск после поражения Е. И. Пугачева.<sup>26</sup> Можно было бы пофантазировать и предположить, что перенесение легенды от одного народа к другому могло быть связано с русскими экспедициями в этот район (Н. Н. Миклухо-Маклай), вспомнить о том, что эти экспедиции в свою очередь в России возбудили своеобразные легенды (так называемые «новые острова») и т. д.

И все же все эти предположения явно абсурдны. Как признает Г. Гварилья (да и все писавшие об этом движении), движение Джона Фрума своими корнями уходит в архаические мифы о Танна.<sup>27</sup> Легенда же о Метелкине связана с развитием русских социально-утопических легенд XVIII в. Метелкин мыслился как прямой продолжатель дела Пугачева («Пугач попугал, Метелкин выметет»). И самое главное: документально установлено, что легенда о Метелкине возникла в России в 70-е годы XVIII в., бытовала до 20-х годов XIX в., а потом была совершенно забыта. Как же в таком случае могла она возродиться за тысячи километров от России на Новых Гебридах через 120—130 лет? Элементарный здравый смысл подсказывает единственно возможное решение: как ни сходны легенды в деталях, они безусловно возникли самостоятельно. Их подобие может быть объяснено только сходностью социально-психологической ситуации и типа мышления. Вместе с тем есть и несомненные различия элементов, имеющих подобные функции: землетрясение и комета, приезд на корабле Дж. Фрума и «объявление» Метелкина, беглые и крепостники, раздача даров и раздача земли и т. д.

Подобные примеры можно было бы умножить. Так, в легендах, связанных с движением Карго, можно найти сходство с легендами о благородных морских разбойниках, помогающих бедным, распространенными в европейском регионе (Клаус Штертебекер и Likedeeler — Gleichteiler, т. е. «делящий поровну», Френсис Дрейк и др.), и, с другой стороны, с ацтекской легендой о корабле, на котором по-

<sup>26</sup> О И. П. Заметаеве см.: Сов. ист. энциклопедия. М., 1964. т. 5, стб. 609.

<sup>27</sup> *Guariglia*, S. 270.

явится солнечное божество с белой бородой. Если бы не внушительные хронологические разрывы и географическая отдаленность районов бытования, то легенды могли бы быть объявлены результатом диффузии, постепенного распространения сходных форм из одного центра.

Примеры, которые приведены выше, разумеется, не заставляют нас отрицать возможность диффузии. История народной идеологии сложна и вовсе не однолинейна. Никаким монистическим теориям до сих пор не удавалось ее объяснить достаточно удовлетворительно. Не удается ее объяснить и при помощи закона диффузии, если он мыслится как единственный действующий закон. Поэтому, вовсе не исключая возможности передачи или заимствования тех или иных форм, мы считаем заключение Г. Гварильи о несомненном господстве закона диффузии в региональных пределах явным преувеличением. Решить, что именно имело место в каждом конкретном случае — конвергенция или диффузия, может только тщательное и беспристрастное историческое изучение социально-экономических причин милленаристских движений, социальной психологии ее участников, их идеологии (легенд) и т. д. При этом надо иметь в виду теоретическую возможность многократного возникновения сходных форм в примерно сходных условиях.

Мы не будем подробно останавливаться на том, как мы понимаем эти сходные условия. На наш взгляд, удачная попытка принадлежит П. Уорсли, автору книги «Когда вострубит труба». Он выделяет два основных момента: а) милленаристские движения — «это реакция на все, что воспринимается одним классом или народом как насилие и угнетение со стороны другого класса или народа»;<sup>28</sup> б) объединительные функции милленаристских легенд и движений в условиях обособленности и расщепленности среды, в которой они возникают, на изолированные социальные группы — деревни, кланы, племена, общины («догосударственные» общества или крестьянство в феодальном государстве).

Статья В. Кошперса «Профетизм и мессанизм как этнографическая и общенсторическая проблема», опубликованная в западногерманском журнале «Saeculum», не представляет собой самостоятельного исследования. Это

---

<sup>28</sup> Уорсли П. Когда вострубит труба..., с. 282.

экспресс-информация, опубликованная еще до выхода в свет (или, лучше сказать, накануне выхода в свет) книги Г. Гварильи. В. Копперс оценивал результаты его исследования как чрезвычайное событие в современной этнографии.<sup>29</sup> В статье характеризуется масштаб осуществленного Г. Гварильей обзора, подчеркивается значение собранного им материала и его глобальный характер. Суммируя свои впечатления от чтения рукописи Г. Гварильи, В. Копперс не отрицает того, что милленаристские движения так называемых «примитивных народов» (*Naturvölker*) могли приобретать антиевропейский и антихристианский характер. Однако это не мешает ему считать, что сходство форм этих движений говорит, с одной стороны, об устойчивом воздействии одного и того же внешнего фактора — христианства и, с другой стороны, внутреннего фактора — изначальной идеи бога-спасителя.

В. Копперс считает, что и собиране материала, и теоретическое исследование должны быть продолжены. В качестве очередных задач он выдвигает изучение «русского мессианства», милленаристских движений в районах влияния ислама и мессианских идей индуизма. Он и здесь видит влияние христианства. Поддерживая вывод Г. Гварильи о глобальном распространении милленаризма, он не исключает возможности воздействия «этнического субстрата» или особого азиатского комплекса в его составе, который может якобы объяснить и весьма смутно понимаемый им «русский мессианизм».

Наконец, В. Копперс особенно выделяет задачу изучения личностей руководителей милленаристских движений (*führende Individuen*). В этом смысле он считает, что Г. Гварилья не выяснил все аспекты этой сложной проблемы.

После публикации статьи В. Копперса и книги Г. Гварильи сторонники «венской школы» продолжали интересоваться проблемами милленаризма.<sup>30</sup> Нечто новое внесла

---

<sup>29</sup> *Koppers*, S. 48—49; см. также предисловие В. Копперса к книге Г. Гварильи (*Guariglia*, S. XIII). Ср. также рецензию В. Мюльмана на эту книгу: *Anthropos*, 1961, vol. 56, fasc. 1—2, p. 297—298.

<sup>30</sup> См. статьи, опубликованные в журнале «*Anthropos*»: *Jttmann J.* Orakelwesen in Kameruner Waldland. — *Anthropos*, 1960, vol. 55, fasc. 1—2, p. 114—134; *Müller W.* Ethnologie und Soziologie. — *Ibid.*, 1964, vol. 59, fasc. 1—2, p. 1—19; *Höltker G.* Thrupp Sylvia L. (ed.). Millennial dreams in action (*rez.*). — *Ibid.*, p. 289—

статья И. Фабиана «Вождь и руководство в пророческо-мессианских движениях (бывших) колоннальных народов. Размышление о методе». Развивая идею, уже знакомую нам по книге Г. Гварильи и статье В. Копперса, И. Фабиан говорит о том, что дальнейшее изучение миллениаристских движений должно быть сосредоточено на систематическом рассмотрении личностей, характеров и типов «вождей» (профетов) — руководителей этих движений. Его не удовлетворяет типология миллениаризма, предложенная Г. Гварильей, так как она не ориентирована на тип вождя.

И. Фабиан в отличие от Г. Гварильи и В. Копперса вооружен терминологией современной социальной психологии и социологии, он подчеркивает двусторонность связи «вождя» и движения, считает, что вождь становится таковым только тогда, когда его идеи отвечают массовой потребности. Однако, утверждает он, именно вождь формирует движение, сообщает ему определенность, превращает толпу в массу, живущую определенными настроениями, и затем сплачивает неформальную группу или группы, составляющие основу движения.

В статье И. Фабиана нет речи о «культурных кругах», «этническом субстрате» и прамотеизме; так же, как Г. Гварилья, он говорит о «столкновении культур» и в отличие от Г. Гварильи — о социологической структуре движения. Его статья — свидетельство стремления «новой венской школы» выйти из затянувшегося кризиса, воспринять некоторые несвойственные ей прежде идеи, и вместе с тем отчетливо видна связь И. Фабиана с его предшественниками — Г. Гварильей и В. Копперсом. Она — в отрицании исторических закономерностей, в подчеркивании индивидуальной неповторимости событий, в их детерминированности волей человека и особенно «вождя» — профета (пророка), посредника между богом и человечеством, одержимого или просветленного фанатической идеей («харизма»).

Итак, книга Г. Гварильи и связанные с ней статьи В. Копперса и И. Фабиана отразили теоретические воз-

---

291; Fischer H. Cargo-Ideen. — Ibid., 1966, vol. 61, fasc. 1—2, p. 49—97; Clemhout S. The psycho-sociological nature of nativistic movements and the emergence of cultural growth. — Ibid., p. 33—48; Fabian J. Dream and charisma: «Theories of Dreams» in the Jamaa-Movement (Congo). — Ibid., fasc. 3/6, p. 544—560.

зрения «венской школы» на определенном этапе ее развития. Для этого этапа характерен отказ от гребнеровско-шмидтовской теории «культурных кругов», потерявшей былую популярность. Однако идеи, составлявшие самое зерно взглядов «старой венской школы», тщательно сохраняются: гипотеза о прамоотеизме и «изначальном откровении», теологическое толкование светских сюжетов, отрицание законов исторического развития и преувеличение значения действий индивидуальностей, которым даровано откровение, отрицание возможности конвергентного происхождения сходных форм и т. п.

Книга Г. Гварильи, вышедшая в 1959 г., остается до сих пор наиболее крупным достижением «венской школы» в изучении милленаризма. По своему типу она близка к известным работам В. Шмидта и В. Кошперса («Происхождение идеи бога», «Народы и культуры» и др.); ее тоже отличает мобилизация колоссального материала в глобальных масштабах и вместе с тем весьма тенденциозный отбор фактов и их толкование в духе практических задач теологов-миссионеров, стремящихся сохранить свое влияние в труднейшее для них время крушения колониализма и резкого падения влияния миссий и миссионеров. Как подчеркивали ее руководители, «новая венская школа» стремится сохранить свой прикладной характер, но претендует в настоящее время на более широкую роль, чем «роль практического народоведения в интересах миссионерства».<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> «...eine „angewandte“ Völkerkunde im Dienste missionärischer Interessen» (*Burgmann A. Sechzig Jahre „Anthropos“*, p. 1). Ср. в этой же статье: «Ethnologen wurden eingesetzt bei Vorbereitung amerikanischer Soldaten auf den Dschungelkrieg oder bei dem Bemühen, die Fischwirtschaft im Südpazifik möglichst wirtschaftlich zu gestalten; Ethnologen sprechen mit beim Umbau sozialer Strukturen und Ethnologen wurden zu Rate gezogen, als man nach dem Kriege dem besiegten Japan eine dem Volke entsprechende Verfassung geben wollte» (*ibid.*, p. 7), т. е.: «Этнологи привлекали для подготовки американских солдат к войне в джунглях или для организации максимально выгодного ведения рыбного хозяйства в южных районах Тихого океана; этнологи сказали свое слово при перестройке социальных структур, и к этнологам обращались за советом, когда после войны решили дать побежденной Японии конституцию, соответствующую традициям ее народа».

В 1768 г. вспыхнуло одно из крупнейших украинских крестьянских восстаний, известное под названием Колиивщины. Восстание охватило основные районы правобережной Украины и принесло немало хлопот польскому и российскому правительству. Повстанцы сумели взять Черкасы, Фастов, Умань, Канев, Корсунь и многие другие города и местечки и разгромили значительное число имений и фольварков. На сторону повстанцев, которые возглавлялись запорожским казаком из бедняков Максимом Железняком, перешел сотник дворовых казаков Потоцкого Иван Гонта.

Крепостникам удалось расправиться с Колиивщиной довольно быстро и в значительной степени при помощи обмана. Железник и Гонта надеялись, что царские войска, сконцентрированные для борьбы с конфедератами, поддержат их выступление против помещиков-поляков, которые хозяйничали на Правобережье. Это было использовано царскими частями для разгрома повстанцев и захвата Железняка и Гонты под Уманью в июле 1768 г.

Уманская трагедия показала полную солидарность недавних политических противников в борьбе с крестьянами. Династические трения, национальные и религиозные проблемы — все забылось, как только выявился антифеодальный характер народного движения.<sup>1</sup>

Колиивщина оставила заметный след в украинском фольклоре. Ей посвящен значительный цикл исторических песен, связанный с именами Максима Железняка (Максим Залізняк), Ивана Гонты (Иван Гонта), Никиты Швачки (Микита Швачка), Ивана Бондаренко (Иван Бондаренко).<sup>2</sup> Сохранились также устные рассказы (пре-

<sup>1</sup> *Дмигрияев А.* Колиивщина: Из истории классовой борьбы на Украине во второй половине XVIII в. М., 1934; *Гуселистый К.* 1) Селянське повстання на Україні 1768 року и «Гайдамаки» Шевченка. — В кн.: *Шевченко Т. Г.* Гайдамаки. Київ, 1936, с. 3—20; 2) Коліївщина: (Історичний нарис). Київ, 1947; *Іваницький С. Ф.* Основные вопросы крестьянского восстания на Украине в 1768 г. — Учен. зап. ЛГУ, 1941, сер. ист. наук, вып. 7, с. 117—138; *Голобуцкий В. А.* 1) Гайдамацкое движение на Запорожье во время «Колиивщины» и крестьянского восстания под предводительством Е. П. Пугачева. — Ист. записки, 1956, т. 55, с. 310—343; 2) Запорожское казачество. Киев, 1957; 3) Максим Железник. М., 1960, и др.

<sup>2</sup> Составители сборника «Історичні пісні» насчитывают 10 сюжетов этого цикла. (Київ, 1961, с. 514—528, 986—989).



дания), связанные с Коливицной. В них говорится о ходе восстания, о храбрости его вождей, их сочувствии бедному крестьянству и ненависти к дворянству (шляхте).<sup>3</sup>

Исторические песни и предания о Максиме Железнике хорошо известны фольклористам и историкам, они давно выявлены, учтены и исследованы.<sup>4</sup> Поэтому в настоящем разделе нам хотелось бы обратить внимание на некоторые факты, которые свидетельствуют о бытовании в 70-х годах XVIII столетия своеобразной и до сих пор мало изученной легенды о Максиме Железнике, связывающей Коливиццу с крестьянской войной под руководством Е. И. Пугачева и легендой о Петре III, которая сыграла в этом движении достаточно значительную роль.

Вероятно, какие-то элементы легенды начали складываться еще во время восстания 1768 г. Во всяком случае уже в мае—июне 1768 г. в рассказы о Коливиццине влетались мотивы явно легендарного характера. Распространялись слухи о том, что Максим Железник получил от Екатерины II «золотую грамоту», которая призывала искоренить шляхту.<sup>5</sup> Этот легендарный мотив выражал характерные царистские иллюзии, свойственные Коливиццине, как и другим антифеодальным движениям XVII—XIX вв. Вместе с тем слухи о «золотой грамоте» отразили и специфическую форму социальной иллюзии, которая была присуща самой Коливиццине — участники ее знали о конфликте Екатерины с конфедератами и, как уже говорилось, надеялись на ее поддержку.

---

<sup>3</sup> См., например: *Кулиш П.* 1) Украинские народные предания. М., 1847, кн. 1, с. 19—23, 28—42; 2) Записки о Южной Руси. Спб., 1856, т. 1, с. 135—137, 251—261, 279—283, 293—302; *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. М., 1876, с. 209—210, 218—220 и др.

<sup>4</sup> Обобщение см. в кн.: *Українська народна поетична творчість*. Т. 1. Дожовтневий період. Київ, 1958, с. 415—416, 537—539.

<sup>5</sup> *Дмитриев А.* Коливиццина..., с. 14; *Гусластий К.* Коливиццина..., с. 21—22, 25; *Гриценко П. П.* Коливиццина: Крестьянская война на Правобережной Украине в 1768—1769 гг. — Учен. записки Ульяновск. пед. ин-та, 1948, вып. 1, с. 108. Запись рассказа о «золотой грамоте» см.: Украинские народные предания / Собр. П. Кулиш. М., 1847, кн. 1, с. 34. Текст ее опубликован в кн.: *Кребс В.* Уманская резня. Киев, 1849, с. 11—12. Подобные грамоты фигурировали и в годы восстания 1734 и 1750 гг.; см.: *Гриценко П. П.* Коливиццина..., с. 121; *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967, с. 31 и др.

Иван Гонта как дворовый казак Потоцкого был передан польским властям и сразу же казнен; Максима Железняк как запорожского казака и российского подданного били, клеймили как каторжника и сослали в Нерчинск. Дорогой он пытался бежать, но был пойман и отправлен в Москву. По некоторым сведениям, в конце 1769—начале 1770 г. он все еще был в Москве в тюрьме.<sup>6</sup> Неизвестность судьбы вождя Колывищины и надежда на его спасение породили дальнейший вымысел. Как сообщает В. А. Голобуцкий, «среди правобережного населения ходили упорные слухи о том, что у Голтвы был казан не Железняк, а кто-то другой вместо него...».<sup>7</sup> Вероятно, при этом имели в виду, что Железняку все-таки удалось бежать и спастись.<sup>8</sup>

Косвенным подтверждением бытования легенды о спасении Железняка может служить комическая опера Г. Р. Державина «Дурочка умнее умных». В ней среди действующих лиц фигурируют Железняк и Черный (т. е. Демьян Чернышенко). Г. Р. Державин бесспорно знал, кто был М. Железняк. Ему принадлежит известие о пребывании Железняка в Москве в 1769—1770 гг. Можно предположить, что, поскольку Державин нашел возможным изобразить Железняка в своей пьесе, то это была не литературная вольность, а литературное отражение каких-то слухов, которые дошли до поэта.<sup>9</sup>

Совершенно естественно, что народное воображение связало в 1773—1774 гг. Максима Железняка с Емельяном Пугачевым. Как свидетельствуют историки, в эти годы распространяются рассказы о том, что он соединился с Пугачевым и действует в его полках.<sup>10</sup> Эти рассказы, разумеется, не имеют документального подтверждения и были так же легендарны, как слухи о «золотой грамоте» и спасении Железняка. Несомненно только, что подобные рассказы продолжали бытовать и после пора-

<sup>6</sup> См.: Державин Г. Р. Сочинения / Объяснит. примеч. Я. Грота. Спб., 1871, т. VI, с. 454—456.

<sup>7</sup> Голобуцкий В. А. Максим Железняк, с. 63.

<sup>8</sup> Другой вариант объяснений см. в «Гайдамаках» Т. Г. Шевченко.

<sup>9</sup> Державин Г. Р. Сочинения. Спб., 1867, т. IV, с. 514—578.

<sup>10</sup> Голобуцкий В. А. Максим Железняк, с. 69; Гуслицкий К. Колывищина..., с. 37; Мауродин В. В. Крестьянская война в России в 1773—1775 годах: Восстание Пугачева. Л., 1961, т. 1, с. 481, и др.

жения и казни Пугачева. Так, один из самозванцев, который выдавал себя за Петра III в послепугачевские годы, запорожский казак Дмитро Попович, действовавший в Новороссии и на Дону, в 1776 г. говорил «у степях», что давнишний Петр III жив. В его войсках, которыми командовал казненный Пугачев, как ему достоверно известно, находится Максим Железняк.<sup>11</sup>

Одновременно в послепугачевское время формируется и новая версия легенды. Согласно этой версии, М. Железняк после смерти Пугачева возглавил восставших и снова собрал их на борьбу с Екатериной. С наибольшей полнотой она зафиксирована в протоколе допроса солдата Озерного батальона, уроженца Щелкунской слободы Екатеринбургского ведомства А. К. Колесникова, арестованного за возмутительные речи. На вопрос односельчан, действительно ли казнен Пугачев, он отвечал, что, когда он был в Москве, то среди прочего слышал при «полном народе, что на место Пугачева есть другой — Максим Железо или Железников. Стоит он у Черного моря с немалым числом партий, а, дождавшись трав, намерен идти на Российское государство. Называет он себя так же, как Пугачев» (т. е. Петром III). Да сверх того, «сознался Колесников, — слышал он, что описал он Железо к государыне все свои на теле знаки да еще генералу (а к какому сам не знает и не сказал), с устрашиванием напоминая, что прежде лоб ему табакеркою прошиб и признан подлинным государем». Кроме того, А. К. Колесников рассказал про Максима Железо: «Посланный к нему полк утопил под льдом да еще два или три полка послано, и неизвестно, что с ними сделал. А какие полки наименовать, того при том и сам Колесников не знал. А когда тот Железо вступит в Россию, закончил свою речь Колесников, — то, конечно, их крестьянские дома, разоренные в прошедшее замешательство воинскою командою (ибо жители той слободы бунтовали), велит построить новые».<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Сивков К. В. Самозванчество в России в последней четверти XVIII века. — Ист. записки, М., 1950, т. 31, с. 122, 128; Голобуцкий В. А. Запорожское казачество, с. 415.

<sup>12</sup> Рязанов А. Ф. Отголоски Пугачевского восстания на Урале в Киргиз-кайсацкой малой орде и Поволжье: По материалам Центраархива КССР. — Труды О-ва изучения Казахстана, 1925, т. 6, с. 203.

А. К. Колесников был признан важным преступником, а легенда, которую он распространял, весьма возмутительной. Поэтому было приказано доставить его из Челябинска в Оренбург с кляпом во рту. Кроме того, приказано было: «В пути держать того колодника под крепчайшим караулом с обнаженным палахом, никого к нему до разговоров не допускать, писем не писать — и для того бумаги, пера, чернил, карандаша, бересты, угля и другого письму подобного, хмельного питья, ножа или прочего орудия, чем человек может себя или другого повредить, ему не давать и накрепчайше за ним смотреть, чтоб он из-под караула каким-нибудь образом утечки учинить не мог».<sup>13</sup>

Несколько позже, в 1778 г., астраханский губернатор Якоби получил донесение царицынского коменданта, которое подтвердило, что легенда про Железняка как продолжателя дела Пугачева, как и раньше, продолжает бытовать. В этом донесении сообщалось, что солдат второго царицынского батальона Я. Дмитриев «узнал, будто бы в крымских стенах находится с армией давнишний император Петр III, который раньше содержался в Царицыне под караулом, откуда был выкраден донскими казаками. Будто бы при нем воеводой выступает какой-то „Железный лоб“, против него и сражения уже были и побито две дивизии». Я. Дмитриев на допросе показал также, что солдаты ждут Петра III «как отца».<sup>14</sup>

Несомненно, что А. К. Колесников и Я. Дмитриев передавали одну и ту же легенду, которая бытовала в Москве, в Приуралье и в Царицыне. Я. Дмитриев называет Максима Железняка «Железным лбом». Эпизод с табакеркой, из которого неизвестно, кто кого ударил, должен был, вероятно, мотивировать это прозвище.<sup>15</sup> Вместе с тем бесспорно, что легенда, зафиксированная в их показаниях, имела в виду все того же Максима Железняка — вождя Кошивщины.

К сожалению, мы располагаем только двумя цитированными документами, в которых отразилась послепугачевская версия легенды о Железнике. Однако и они достаточно характерны и выразительны. Уже теперь можно утверждать, что легенда о Железнике бытовала, вероятно,

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Сивков К. В. Самозванчество в России... с. 124—125.

<sup>15</sup> Эпизод отражает убийство Петра III в Рошсе.

8—10 лет и пережила три основных этапа. На первом из них главным был рассказ о «золотой грамоте» и спасении Железняка (1769—1773), на втором — об участии Железняка в пугачевском движении и, наконец, на третьем — о том, что Железняк после гибели Пугачева возглавил восстание, находится с войсками где-то у Черного моря и скоро должен начать действовать.

Таким образом, украинская легенда о Максиме Железняке, которая возникла в связи с Колывщиной, развилась дальше в русском фольклоре (видимо, и в украинском тоже), связанном с крестьянской войной 1773—1774 гг. Это дает нам право считать эту легенду украинско-русской, так как она в равной мере принадлежит как украинскому, так и русскому народу.

Как было показано в книге «Русские народные социально-утопические легенды», после казни Пугачева 10 января 1775 г. легенда о Петре III пережила существенную трансформацию. Параллельно с версией, согласно которой Петру III (либо Пугачеву) и на этот раз удалось спастись, а вместо него был казнен кто-то иной, возникает новое объяснение событий: Пугачев не был Петром III, а только его «фельдмаршалом» или «посланцем». После его гибели восставших возглавил кто-то другой, по разным версиям — брат Пугачева, великий князь Павел Петрович, волжский атаман Метелкин (Пометайло, Заметайло) и др.<sup>16</sup>

Весьма характерно, что среди заменивших Пугачева появилось также и имя Максима Железняка, а легенда о нем вошла в состав цикла антифеодальных легенд, связанных с именем Петра III.

Солидарности крепостников, которые задушили и Колывщину, и Пугачевщину, народная мысль противопоставила солидарность Пугачева и Железняка, Петра III и Железняка, объединив в едином цикле русские и украинские антифеодальные легенды XVIII в. Разумеется, солидарность русских и украинских крестьян и казаков была не только легендарной и символической. Нет необходимости снова демонстрировать материалы, которые уже неоднократно публиковались и изучались историками крестьянских движений. Они выразительно свидетельствуют об участии, с одной стороны, русских в Колыв-

<sup>16</sup> Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 174—176.

щине и других движениях на Украине в 50-е—80-е годы XVIII в., а с другой — об активном участии украинских крестьян и казаков в крестьянской войне 1773—1774 гг., которую возглавил Е. Пугачев.<sup>17</sup>

В послепугачевских легендах о Петре III, как правило, говорилось, что он собирает войска где-то в Сибири либо где-то на юге — около Черного моря, у «теплого моря» и т. д.<sup>18</sup> Легенда о Максиме Железняке дает основание предположить, что надежда на «царево войско» около Черного моря могла в какой-то мере отображать непрерывное крестьянско-казацкое движение 1774—1775 гг., разгром Запорожской сечи, бегство части казаков за Дунай и возникновение Задунайской сечи, которая укрывала у себя беглецов — участников крестьянских движений на Украине и в России.

---

<sup>17</sup> Черевань А. С. Совместная борьба украинских и русских крестьян против феодального гнета в 60—70-е гг. XVIII века. — *Вопр. истории*, 1953, № 12, с. 29—41; Голобуцкий В. А. 1) Запорожское казачество, с. 414—420; 2) Гайдамацкое движение на Запорожье во время «Колывщины»... с. 310—343 и др.

<sup>18</sup> Подробнее см.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв., с. 179.

---

### К ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ЭТНОГРАФИИ 30-х—80-х ГОДОВ XX в.

Осмысление истории науки ближайших к нам десятилетий — задача весьма сложная, иногда почти невыполнимая. Однако нельзя обойтись и без спокойного и объективного изучения того, что внесено в науку нашими непосредственными предшественниками. Это наш долг и наша обязанность и вместе с тем это одно из важнейших условий дальнейшего движения научной мысли.

Периодизация истории советской этнографии, несмотря на то что она насчитывает уже без малого семь десятков лет, еще не создана. Предварительно можно было бы сказать, что она, естественно, членится по крайней мере на четыре больших периода: период ее становления (20-е годы), предвоенный период (начало 30-х—1941 г.), годы войны и первые послевоенные годы (1941—середина 60-х годов) и современный период. Будущие историки этнографии найдут такую периодизацию весьма приблизительной, и они будут правы. Вероятно, они смогут также дать научно обоснованные наименования каждого из этих периодов. Для задачи же настоящего очерка важно то, что предвоенный период завершал этап становления советской этнографии и вместе с тем довольно сильно от него отличался.

Начало и конец какого-либо периода развития науки довольно редко укладываются в четкие календарные рамки. Границы между отдельными периодами могут быть отчетливыми или размытыми. Начало предвоенного периода представляет собой довольно редкий случай, когда есть возможность не только примерно обозначить переходную полосу между двумя периодами, но даже назвать дату, с которой начинается второй из них. Дата эта связана с решением Президиума Академии наук СССР. Разумеется, как всякое решение, оно могло только обозначить научно-организационные формы, в которых

могли реализоваться, а могли и не реализоваться те или иные идеи. Действительно, важнейшую роль в развитии советской этнографии 30-х годов нашего века сыграло решение Президиума Академии наук СССР, принятое 1 февраля 1933 г. Оно предусматривало создание первого в истории русской и советской этнографии академического научного центра, который смог бы возглавить и координировать научно-исследовательскую деятельность этнографов и антропологов. Как показало дальнейшее развитие науки, решение было весьма своевременным и обоснованным. В чем же было его принципиальное значение?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить своеобразную ситуацию, сложившуюся в советской этнографии на рубеже 20-х и 30-х годов. Разумеется, мы не сумеем рассмотреть ее в деталях. Воспользуемся тем, что прошедшие пятьдесят лет и опыт, накопленный советской наукой, облегчают теперь возможность взглянуть на события тех лет в исторической перспективе.

Отечественная этнографическая наука 20-х годов имела за своими плечами в буквальном смысле этого слова вековую традицию. Дореволюционная русская этнография, как известно, сыграла в свое время значительную роль в развитии общественной мысли, в социально и национально-освободительном движении в России. Разумеется, далеко не все русские этнографы и фольклористы XIX и начала XX в. были людьми прогрессивных убеждений. У этнографии было и свое правое крыло — ученые, идеализировавшие любую архаику и вместе с тем приукрашивавшие современную им жизнь народа, даже откровенные шовинисты, деятели, служившие колонизаторской политике царского правительства. Однако подобные тенденции никогда не преобладали в русской этнографии.<sup>1</sup> Именно поэтому большинство этнографов стар-

---

<sup>1</sup> Токарев С. А. 1) Основные этапы развития русской дореволюционной и советской этнографии: Проблема периодизации. — СЭ, 1951, № 2, с. 160—178; 2) История русской этнографии: Дореволюционный период. М., 1966, с. 354—357; Соймонов А. Д. Из истории русской фольклористики второй половины XIX века. — В кн.: Историко-литературный сборник. М.; Л., 1957, с. 5—32; Гусев В. Е. Марксизм и русская фольклористика конца XIX—начала XX века. М.; Л., 1961; Разумова А. И. Из истории русской фольклористики: П. И. Рыбников, П. С. Ефименко. М.; Л., 1954; Ко-



шего поколения в 20-е годы столь естественно включились в новую для них созидательную работу. Если далеко не все они уже в то время могут быть названы марксистами в точном значении этого слова, то все же деятельность большинства из них была прежде всего демократической, интернационалистской и гуманистической и в этом смысле практически не противостояла марксизму.

В первые же годы после Великой Октябрьской социалистической революции возникла острая нужда в этнографях, этнодемографях и этнокартографях. Установление исторически обоснованных границ между союзными республиками требовало знания этнической истории народов России, истории развития их этнических территорий; подобные же знания нужны были для приведения административного районирования страны в соответствие с ее этнической структурой, для определения границ автономных республик, областей и округов. Учет традиционных правовых норм и особенностей быта отдельных народов необходим был при выработке основ советского законодательства в национальных районах страны.

В 20-е годы создавались многочисленные правительственные, академические и общественные научные центры, выполнявшие эту столь важную по своему политическому смыслу работу. Деятельность этнографов, участвовавших в этой работе, целенаправленно служила выработке конкретных форм осуществления ленинской национальной политики в разнообразнейших условиях и ситуациях, складывавшихся в разных районах многонациональной страны.<sup>2</sup> В 20-е же годы многие вузы страны

---

*Шелев Я. Р.* Русская фольклористика Сибири: (XIX—начало XX в.). Томск, 1962; *Гаген-Торн Н. И.* Лев Яковлевич Штернберг. М., 1975.

<sup>2</sup> *Токарев С. А.* Ранние этапы развития советской этнографической науки: (1917 г.—середина 1930-х годов). — В кн.: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1971, вып. 5, с. 111—120 (ТНЭ, нов. сер.; Т. 95); *Антропова В. В.* Участие этнографов в практическом осуществлении ленинской национальной политики на Крайнем Севере: (1920—1930 гг.). — СЭ, 1972, № 6, с. 49—27; *Бромлей Ю. В., Чистов К. В.* Основные тенденции развития советской этнографии. — В кн.: Этнография в странах социализма: Очерки развития науки. М., 1975, с. 7—51; *Станюкович Т. В.* Этнографическая наука и музеи: (по материалам этнографических музеев Академии наук). Л., 1978 (см. гл. IV — «Советская этнографическая наука. Музей антропологии и этнографии — Институт этнографии АН СССР», с. 163—194).

начали систематическую подготовку кадров профессиональных этнографов.<sup>3</sup> Студенты-этологи, как их тогда называли, отправлялись на два-три года (иногда и дольше) к народам, избранным для изучения, работали учителями, культпросветработниками, организаторами «красных чумов». Овладев в совершенстве языками «своих» народов, они участвовали в создании письменности бесписьменных в прошлом народов, составляли первые грамматики и книги для чтения. Практическая деятельность сопровождалась сбором этнографических материалов, которые впоследствии разрабатывались десятилетиями. Все это было достаточно ново и вместе с тем осознавалось как прямое продолжение этнографической деятельности наиболее прогрессивного крыла этнографов и фольклористов второй половины XIX—начала XX в. Активное участие в практической деятельности дало возможность создать также первые коллективные монографии о социальных преобразованиях 20-х годов.

В старшем поколении ученых 20-х годов, как мы уже говорили, решающую роль играли этнографы прогрессивного, левого крыла предреволюционной российской этнографии, всегда стремившиеся поставить свои знания на службу народу: Л. Я. Штернберг, В. Г. Богораз-Тан, Д. К. Зеленин, Е. Г. Кагаров, Д. А. Алучин, В. Н. Харузина и др. Именно поэтому они могли стать наставниками этнографической молодежи 20-х годов и вместе с ними активно участвовали в выработке методологических основ советской этнографии.

Вместе с тем 20-е годы отличались разительной нестротой, которая нас до сих пор удивляет. В кратком очерке невозможно передать все оттенки тогдашних теоретических расхождений в понимании предмета этнографии, ее познавательных и общественных функций. 20-е годы еще предстоит изучать историкам советской этнографии. Скажем только, что сосуществовали и боролись между собой и с другими течениями два крайних направления. Согласно концепции одного из них, советская этнография должна была заниматься только проблемами первобытности, т. е. по существу самоликвидиро-

---

<sup>3</sup> Станюкович Т. В. Из истории этнографического образования. — В кн.: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, вып. 5, с. 121—138; Токарева С. А. Ранние этапы развития советской этнографической науки

ваться; согласно другой концепции, этнография должна была стать наукой о человеке и его деятельности в самом широком смысле этого слова<sup>4</sup> (что довольно близко к пониманию функций физической, социальной и культурной антропологии, вместе взятых, в англосаксонских странах).<sup>5</sup>

Итак, реальные практические достижения советской этнографии 20-х годов и развитие этнографического образования — с одной стороны, и противостоящее этому процессу стремление размыть границы этнографии или максимально сузить их — с другой. Речь шла не просто о достижениях или ошибках отдельных ученых, а о смысле этнографии как науки в целом в определенной социально-политической и этнокультурной ситуации. Именно поэтому решение Президиума Академии наук СССР было весьма своевременным и сыграло большую роль в дальнейшем развитии советской этнографии. Решение создать специальный институт должно было помочь этнографии обрести надлежащее ей место в системе современных знаний и восстановить свои общественные и познавательные функции.

Вновь созданный Институт этнографии АН СССР должен был сформироваться на базе существовавшего уже без малого столетие академического Музея этнографии.<sup>6</sup> Решение тем самым подчеркивало необходимость развивать прогрессивные традиции русской этнографии и одно-

---

<sup>4</sup> Резолюция Всероссийского археолого-этнографического совещания 7—11 мая 1932 года (по докладам С. Н. Быковского и Н. М. Маторина об археологии и этнографии). — СЭ, 1932, № 3, с. 3—14; *Потанов Л. П.* Музей антропологии и этнографии АН СССР: (к 250-летию Музея). — СЭ, 1964, № 4, с. 196—217; *Абрамзон С. М.* Советская этнография в начале 30-х гг.: (Из воспоминаний этнографа). — СЭ, 1976, № 4, с. 90—92; *Станюкович Т. В.* Этнографическая наука и музеи...

<sup>5</sup> Ср.: *Преображенский П. Ф.* Курс этнологии. М.; Л., 1929; *Аверкиева Ю. П.* История теоретической мысли в американской этнографии. М., 1979; *Бромлей Ю. В.* О предмете культурно-социальной антропологии и этнографии в трактовке англо-американских и советских ученых: (опыт сравнительного анализа). — В кн.: Этнография за рубежом: Историко-графические очерки. М., 1979, с. 7—22. См. также: *Келамбетова В. Ю.* Сучасна буржуазна соціокультурна антропология: (Критико-етнографічне дослідження). Київ, 1980.

<sup>6</sup> См.: *Бромлей Ю. В., Чистов К. В.* Ордена Дружбы Народов Институту этнографії ім. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР — 50 лет. — СЭ, 1983, № 4, с. 20—37.

временно указывало на важность богатейших музейных фондов старейшего русского музея как источниковедческой базы этнографии, что в значительной мере также шло вразрез с одной из распространившихся в те годы ошибочных установок: музеи должны экспонировать не вещи, а идеи. И, наконец, решение исходило из реального факта наличия профессионально подготовленных кадров, которые сплотятся в творческий исследовательский коллектив. Именно новому Институту и предстояло в последующие десятилетия в сотрудничестве с этнографами неакадемических учреждений и этнографическими подразделениями академий союзных республик (по мере их возникновения) сыграть решающую роль в формировании современной концепции советской этнографии и способствовать созданию советской школы этнографии, развернуть теоретическую и практическую деятельность, адекватную новой социальной и культурной ситуации.

Методологические основы современной советской этнографии были выработаны не сразу. Они формировались в процессе творческого поиска, дискуссий, накопления практического опыта и трезвой оценки неудач и промахов. Советская этнография всегда стремилась бережно сохранять и развивать демократические традиции передовой русской этнографии XIX—начала XX в., исследовательский опыт практической деятельности 20-х годов. Однако выяснилось, что этого недостаточно.

Изменение понимания предмета этнографии и ее общественных и познавательных функций всегда зависело преимущественно не от спонтанного развития теоретических идей, хотя и таковое, разумеется, имело место. Как всякая другая общественная наука, этнография имеет дело с исторически развивающимся объектом познания. Изменение структуры социальной действительности и связанные с этим изменения этнической и культурной ситуации не могли не повлечь за собой изменения предметной зоны науки, если она стремилась к адекватному познанию действительности и активному воздействию на нее. Для того чтобы этот тезис мог считаться доказанным, следовало бы совершить пространную экскурсию как в историю русской этнографии, так и в социальную историю России. Здесь мы можем только напомнить о некоторых общеизвестных фактах.

Этнография в России, как и в других странах Европы, возникла как наука об экзотических народах или

о быте так называемого «простонародья», т. е. низших и для исследователя тоже экзотических слоев *vulgaria in populo*. С точки зрения стороннего наблюдателя, это были как бы издавна сложившиеся, неподвижные, замкнутые целостные системы культуры. Поэтому границы предметной зоны этнографии были легко определяемыми, четкими. Столь же ясным представлялся и вопрос о предмете этнографии, когда речь шла о так называемых «примитивных» народах или о постепенно открывавшейся взору археологов первобытности. Крестьянская традиция, ее особенности и достижения, изучавшиеся этнографами, были важны не только для знания жизни и быта современного исследователям крестьянства, но и для реконструкции прошлого народов, которое оценивалось как национальное наследие, столь важное для современных наций и их самосознания, для развития самобытной культуры и искусства.

Но уже во второй половине XIX в. стало постепенно выясняться, что традиционные системы культуры не столь непроницаемы; более того — целые комплексы, слои, сферы традиционной культуры начинают изживаться, уходят из жизни, забываются. Традиционные формы культуры или их элементы, разумеется, продолжали функционировать, но чем далее, тем все в большей и большей мере при нарастающей роли «нетрадиционных» форм или в сочетании с ними. Именно в такой ситуации возникла концепция «живой старины» как основного предмета этнографии и фольклористики. Согласно этой концепции, этнография должна была заниматься либо так называемыми «отсталыми» народами, сохранившими в большей или меньшей мере в неприкосновенности архаические традиции повседневной-бытовой культуры, либо «пережитками» архаики в культуре «современных» народов. Подобные пережитки считались наряду с историческими документами важнейшими источниками реконструкции уже размытых или размывавшихся в процессе начавшейся урбанизации целостных систем традиционного быта (так называемый «ретроспективный метод»).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> См., например: *Гаген-Торн П. П., Васина А. И.* Ретроспективный метод анализа в трудах Д. К. Зеленина. — В кн.: *Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии*, т. 5, с. 171—180.

Коренные изменения в социальной структуре советского общества на рубеже 20-х и 30-х годов, решительное ускорение процесса урбанизации, развивавшейся теперь на социалистической основе, поставили классические этнографические концепции под сомнение. Стало выясняться, что привычные методы уже не дают желаемых результатов (см., например, работы о первых колхозах, выполненные сотрудниками ИПИИ — Института по изучению народов, который вместе с Музеем антропологии и этнографии Академии наук был прямым предшественником возникшего в 1933 г. Института этнографии АН СССР). Изменилась социальная действительность, изменилась этнокультурная ситуация. Это неизбежно должно было привести к пересмотру основной этнографической концепции, к пересмотру предметной зоны этнографии, к перестройке ее связей и отношений с другими, соседними и родственными науками.

Основы современной теоретической концепции советской этнографии закладывались еще в предвоенный период, оказавшийся столь кратким. Напряженный теоретический поиск продолжался и в послевоенные годы, но свой современный характер советская этнография обрела окончательно в 60-е и 70-е годы, когда социалистическая общественная система становилась системой развитого социализма, а наука все в большей и большей степени осознавалась как существенная социальная и производительная сила. Важную роль сыграли также активные творческие связи советских этнографов с этнографами социалистических стран и заметно возросший международный авторитет советской этнографической школы.

В кратком очерке, разумеется, невозможно охарактеризовать современную теоретическую концепцию советской этнографии всесторонне и детализированно. Нашу задачу облегчает то, что ее основные идеи, в своей совокупности составляющие стержень этой концепции, неоднократно формулировались в теоретических работах, частных исследованиях и обзорах.<sup>8</sup> Наша задача сво-

---

<sup>8</sup> Толстов С. П. 1) Советская школа в этнографии. — СЭ, 1947, № 4, с. 8—28; 2) Итоги и перспективы развития этнографической науки в СССР. — СЭ, 1956, № 3, с. 5—13; 3) Сорок лет советской этнографии. — СЭ, 1957, № 5, с. 31—55; Токарев С. А. 1) Основные этапы развития русской дореволюционной и советской этнографии..., с. 160—178; 2) Вклад русских ученых в мировую этногра-

дится к тому, чтобы выделить некоторые концептуальные узлы, сформулировать их в самом общем виде и показать их зависимость от современной социальной и этнокультурной ситуации в Советском Союзе и отчасти шире — в современном мире.

Здесь необходимы по крайней мере две оговорки. Во-первых, любая общая концепция какой-либо науки прежде всего складывается из определенного количества частных концепций, представляющих собой не что иное, как современные решения (или варианты решений) важнейших проблем этой науки на современном этапе ее развития. Мы, разумеется, не имеем возможности рассматривать эти частные концепции, даже важнейшие из них. Во-вторых, теоретическая концепция современной советской этнографии существует и функционирует не только в виде теории на определенном уровне абстракции — она воплотилась в сотнях книг и статей, опубликованных за последние годы всем многонациональным коллективом советских этнографов.

В основе теоретической концепции, разработанной советской этнографией, лежит естественное и как бы само собой разумеющееся представление о единстве человечества, человеческой истории и культуры.

Физическое единство человека, его принадлежность к одному биологическому виду несомненны. Условно распадаясь на так называемые «большие расы» и объеди-

---

фическую науку. — СЭ, 1948, № 2, с. 184—207; 3) Из истории этнографических исследований в Академии наук. — СЭ, 1974, № 2, с. 11—19; *Першиц А. И., Чебоксаров Н. И.* Полвека советской этнографии. — СЭ, 1967, № 5, с. 3—24; *Бромлей Ю. В., Чусров К. В.* Основные тенденции развития советской этнографии, с. 7—51; *Итс Р. Ф.* Введение в этнографию: Учебное пособие. Л., 1974; *Станюкович Т. В.* Этнографическая наука и музеи...; *Бромлей Ю. В.* 1) Этнос и этнография. М., 1973; 2) Ленинское наследие и этнографическая наука. — СЭ, 1980, № 3, с. 3—7; 3) Современные проблемы этнографии: (Очерки теории и истории). М., 1981; 4) Основные тенденции национальных процессов в СССР: (к 60-летию СССР). — СЭ, 1982, № 6, с. 3—15; Этнография / Под ред. Ю. В. Бромлей и Г. Е. Маркова. М., 1982; Основы этнографии. М., 1968; *Рабинович М. Г., Токарев С. А.* Институт этнографии в период Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы. — СЭ, 1975, № 4, с. 7—17; Актуальные проблемы идеологической работы и задачи советских этнографов. — СЭ, 1980, № 2, с. 3—9; *Бромлей Ю. В., Тер-Саркисянц А. Е.* Этнографическая наука в десятой пятилетке. — СЭ, 1981, № 2, с. 3—24; *Чебоксаров Н. И., Чебоксарова Н. А.* Народы, расы, культуры. М., 1971.

няясь в отдельные группы народов, люди вместе с тем не образуют чистых расовых типов. Ареалы важнейших дифференциальных признаков, как правило, не совпадают ни с этническими территориями отдельных народов, ни с географическим распределением отдельных языков и языковых семей.

Человеческая история также развивается по единым социальным законам. Единство человеческой культуры при всем ее локально-вариативном многообразии столь же убедительно выявляется на различных уровнях — в единстве закономерностей, в сходстве основных ее социальных функций, в единстве основных ее типов. Наконец, единство культуры народов формируется в постоянном, то более, то менее интенсивном, но в целом нарастающем взаимодействии форм и явлений культуры, созданных отдельными региональными, локальными и этническими общностями.

Основываясь на этих представлениях, советская антропология и этнография с первых лет своего существования вели непримиримую борьбу с расизмом, расщепляющим человечество на будто бы несовместимые в физическом, социальном, психологическом и культурном отношениях расы. Политическая ситуация начала 30-х годов выдвигала эту задачу на передний край идеологической борьбы, борьбы школ и направлений в мировой антропологии и этнографии.<sup>9</sup> Задача эта до сих пор остается актуальной и в научном, и в политическом отношении. Расизм проявлял себя и до сих пор проявляет не только (теперь, может быть, даже не столько) в грубых формах физиологического расизма, лженаучность которого разглядеть не так уж трудно, сколько в более тонких формах национализма, вплоть до весьма изощренных и внешне благопристойных — гипертрофии национального самосознания, культурного релятивизма и т. д.<sup>10</sup> Не случайно советская этнография за время своего существо-

<sup>9</sup> Ср.: *Маторин Н. М.* Современный этап и задачи советской этнографии. — СЭ, 1931, № 1—2, с. 3—38; *Кагаров Е. Г.* 1) Идеалистические и механистические течения в современной буржуазной этнографии. — СЭ, 1932, № 4, с. 90—107; 2) *Нові праці з теорії та методології етнографії на Заході.* — *Етногр. вісник*, Київ, 1930, кн. 9, с. 251—293, и др.

<sup>10</sup> Против расизма. М., 1966; Документы обличают расизм. М., 1968; «Нет!» — расизму. М., 1969; Народы против расизма. М., 1970; см. также ежегодник «Расы и народы».



вания уделяла много сил и внимания изучению малых народностей, исходя при этом из убеждения в одинаковой ценности истории и культуры как больших, так и малых народов. Идеи, сформулированные в «Декларации прав народов России» — одном из первых политических документов Советской власти, полностью соответствовали прогрессивной традиции русской этнографии и в дальнейшем стали краеугольным камнем этнографической теории. Народы признаются равными, как бы малы или велики численно они ни были, не из снисходительного и покровительственного отношения к ним, а из принципиального убеждения в одинаковой ценности каждой человеческой жизни, каждой человеческой индивидуальности, и вслед за этим — каждого народа в его неповторимых и своеобразных чертах. Решительно преодолевая европоцентризм, современная история культуры и современная этнография видят человеческую культуру в реальном богатстве и разнообразии ее красок, форм, проявлений человеческого мастерства, выдумки, темперамента, психологии. Дело далеко не в том, что эскимосская культура хороша эскимосам, как зулусам — зулусская или французам — французская, а русским — русская. Деятельность каждого народа ценна именно в общечеловеческом масштабе. Так, например, энергия адаптации у народов Приполярья была не меньшей, чем у народов Средиземноморья, поэтому и объективная ценность их достижений в столь суровых условиях — овладение приполярной зоной ойкумены — была в равной мере велика, в равной степени имела творческий характер, была неповторимым вкладом в фонд общечеловеческой культуры. Поэтому каждый народ достоин изучения.

Советская этнография принципиально отвергает также деление народов на «исторические» и «неисторические». У каждого народа была своя социальная, экономическая история и история культуры. По тем или иным причинам история народа развивалась в более бурном или более замедленном темпе, при этом возникало разное соотношение отдельных сфер социальной или культурной жизни. Разной глубины и интенсивности могли быть и контакты с соседними народами. Народы, по тем или иным причинам пережившие стадию ускоренного развития, раньше обрели письменность, и их деятельность (вернее — некоторые ее стороны) раньше стала фиксироваться в исторических документах. Обычно это совпа-

дало с периодом формирования классового общества и раннего государства. Поэтому создается впечатление насыщенности истории таких народов политическими событиями — войнами, политическими переворотами, борьбой классов или тех или иных сословных группировок. Однако история — это не только политические события, это прежде всего продуктивная деятельность народов, их достижения в разнообразных сферах культуры. Показать, как сформировался тот или иной народ, в чем были особенности его исторического развития, каков его вклад в историю культуры человечества — одна из наиболее трудных и вместе с тем почетных задач этнографии, которую она самоотверженно решала и решает в союзе с археологией, лингвистикой, фольклористикой и историей искусства.

Признание равенства народов, их исторической и культурной равноценности, как мы уже говорили, не означает культурного релятивизма, отказа от оценочного (аксиологического) подхода к отдельным явлениям культуры, вошедшим в традицию того или иного народа, и тем более теоретического оправдания или даже признания целесообразности культурной отсталости, темноты и невежества.<sup>11</sup> В истории быта каждого народа были, разумеется, явления не только прогрессивные, но и такие, от которых предстояло впоследствии освободиться (например, все разновидности религии, магической обрядности, бытовое неравноправие женщин и т. п.). С точки зрения мировой цивилизации можно выделить даже целые «тупиковые» линии. Однако с их оценкой надо быть максимально осторожным. Такие «тупиковые» линии не имеют будущего, но это еще не исключает того, что в прошлом или даже в недавнем прошлом они ознаменовались замечательными достижениями, которые внушают гордость за человека-творца (например, деревянное срубное жилище, деревянные храмы, деревянная утварь, способы упряжки тяглогового скота, усовершенствованные формы лука и т. п.). Они могут не терять своей эстетической и исторической ценности, даже переживать свою «вторичную» жизнь на периферии современной культуры (временное жилище, украшение интерьера, спорт и т. д.), но магистральное развитие культуры уже связано с другими

---

<sup>11</sup> *Першиц А. И.* Проблема аксиологических сопоставлений в культуре. — СЭ, 1982, № 3, с. 3—12.

материалами, другими способами хозяйствования, архитектуры, охоты, рыболовства и т. д.

Оценочный подход к различным сторонам жизнедеятельности народа становится особенно актуальным, когда речь идет о явлениях, современных исследователю, о включении этнографических знаний в современную практическую деятельность. Вместе с тем аксиологический подход к изучаемым явлениям — органическое свойство современной этнографической концепции — вовсе не означает возврата к упрощенным эволюционистским представлениям о всеобщем развитии от плохого к хорошему и от простого к сложному. Реальные пути развития народов и их культуры весьма сложны. Развитие может выражаться и в упрощении, и в усложнении этнической и этнокультурной структуры народов, в перегруппировке компонентов тех или иных структур, в перестройке внутрискруктурных связей либо в выпадении тех или иных структур из процесса дальнейшего развития, в формировании новых структур или решительном переосмыслении старых, т. е. в присвоении им функций, которые были несвойственны им раньше.

Принципиальное утверждение единства человеческой истории и культуры не снимает, а, наоборот, предполагает изучение особенностей развития отдельных человеческих сообществ, признание того, что на определенных этапах развития и в конкретных условиях соотношение общего и особенного в их культуре может быть и обычно оказывается различным.

Важнейшим инструментом выявления соотношения общего и особенного, свойственного традиционной культуре отдельных народов или их локальных групп, постепенно становятся историко-типологические и сравнительно-типологические исследования. Они несомненно продуктивны в сочетании с картографированием отдельных элементов или комплексов традиционно-бытовой культуры. В последние годы выполнена целая серия подобных исследований, открывающих перспективу развития этой методики.<sup>12</sup> Активизация сравнительных изучений, однако, не

---

<sup>12</sup> Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М. Г. Левина и Л. П. Потапова. М.; Л., 1964; Русские: Историко-этнографический атлас (середина XIX—начало XX в.) / Под ред. С. П. Толстова, В. А. Александрова, В. И. Козлова, П. И. Кушнера, М. Г. Рабиновича. М., 1967, кн. 1; 1970, кн. 2; Брук С. И., Рабинович М. Г.

означает возврата к компаративизму XIX в., тесно связанному с диффузионистскими теориями, трактовавшими заимствование как основной стимул саморазвития культуры.

Таким образом, единство человечества и человеческой культуры понимается как вариационное множество конкретных форм проявления общих закономерностей. Вместе с тем и отдельные, даже наиболее устойчивые элементы культуры, т. е. отдельные компоненты этих форм, постоянно варьируют, одновременно оставаясь в рамках определенных моделей.<sup>13</sup> Этот тезис очень важен, так как этнография — наука не только об общих закономерностях, но и о конкретных формах их проявления, причинах их возникновения и географического распространения, типологии и механизма их функционирования.

Весьма существенно и то, что специфические черты, особенности и конкретные формы возникают, как правило, не обособленно друг от друга, а в качестве некоторой стабилизирующей системы, элементы (или компоненты) которой взаимосвязаны и взаимообусловлены. Они формируются под воздействием целого набора факторов и обстоятельств — природных условий среды обитания данной социальной общности, особенностей ее экономического и социального развития, темпа ее развития (временной протяженности отдельных исторических этапов, в ряде случаев — пропуска тех или иных звеньев развития), воздействия экономических и культурных контактов. Очень существенны при этом особенности «языка»

Историко-этнографические атласы. — СЭ, 1964, № 4, с. 102—117; Типы сельского жилища в странах зарубежной Европы. М., 1968; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: XIX—начало XX в. Зимние праздники. М., 1973; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: конец XIX—начало XX в. Весенние праздники. М., 1977; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: конец XIX—начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983; Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980; Одежда народов зарубежной Азии. Л., 1977. (Сб. МАЭ; Т. 32); Пугилов В. И. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976; Кабашникова К. П. Беларудскі фальклор у параўнальным асветленні: Гістарыяграфічны нарыс. Мінск, 1981; Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895—1970). М., 1975.

<sup>13</sup> См. выше, главы «Традиция и вариативность» (с. 107—127); «Вариативность как проблема теории фольклора» (с. 127—141).

каждой системы культуры (ее знаковой и символической системы значений), реального соотношения традиционных элементов и инноваций на данном конкретном этапе развития. Наконец, несомненна зависимость конкретных типов и форм культуры от численности той или иной социальной общности, характера ее расселения — компактного, анклавного (островного), дисперсного или иного, и т. д. и т. п. Соотношения этих факторов и условий образуют в результате их длительного воздействия конкретные хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области или регионы. Следует подчеркнуть, что развитие учения о хозяйственно-культурных типах и историко-этнографических областях явилось в свое время этапным моментом в истории нашей этнографической теории.<sup>14</sup>

Одним из важнейших компонентов современной концепции советской этнографии является также определенное понимание традиции и ее механизма. Именно эта категория понятийного аппарата теоретической этнографии включает ее в современную теорию человеческой деятельности и культуры.

Если понимать культуру широко, как это предлагалось советскими культурологами, т. е. как способ деятельности человеческого общества, механизм его приспособления к природной и социальной среде и одновременно механизм приспособления природной и социальной среды к человеческим потребностям (по Э. С. Маркаряну — «адаптационно-адаптирующий механизм»), то следует отказаться от привычного для старой и современной буржуазной этнографии деления человеческих обществ на «традиционные» и «нетрадиционные». Никакое человеческое общество не может существовать и не существовало без своей культуры, т. е. без своей системы приспособления и функционирования, и в равной степени — без механизма трансмиссии культуры, т. е. механизма стереотипизации, отбора (селекции) и передачи опыта, который накапливается поколениями людей. Как уже говорилось, общества могут отличаться и отличаются набором и ха-

---

<sup>14</sup> *Левин М. Г., Чебоксаров И. И.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области. — СЭ, 1955, № 4, с. 3—17; *Андрянов Б. В.* Хозяйственно-культурные типы и исторический процесс. — СЭ, 1968, № 2, с. 22—34; *Чебоксаров И. И., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры.

рактором стереотипов, способами их отбора и передачи, наконец, способами их реализации.<sup>15</sup> При таком понимании культуры и традиции естественно следует, что этнография может и должна изучать в своем аспекте не только общества прошлого, но и современные урбанизированные общества. Очень важно при этом, в рамках социальной общности какого масштаба и какими способами осуществляется межпоколенная трансмиссия культуры и ее воспроизведение. В свете теории информации в этом случае следует говорить о характере и густоте информационных связей как вертикальных (от поколения к поколению), так и горизонтальных (между современниками).

Если буржуазная этнография в центр своего внимания ставит человека или малую первичную социальную группу, то советская этнография, опираясь на фундаментальные положения исторического материализма, исходит из того, что человеческое общество и его культура воспроизводится не отдельным человеком или элементарной первичной социальной группой, а целостным социальным организмом. В отличие от других социальных наук этнография исследует прежде всего «этнос» — социальную общность этнического характера. С точки зрения теории информации этнос — это не только особая густота (сгусток) информационных связей, но и особый традиционный «язык» культуры, обслуживающий эти информационные связи.<sup>16</sup>

Как уже говорилось в начале книги, в последние десять-пятнадцать лет в советской этнографии особенно интенсивно развивалась теория этноса как основного объекта этнографической науки.<sup>17</sup> Термины «этнос» и про-

<sup>15</sup> *Маркарян Э. С.* 1) Очерки теории культуры. Ереван, 1969; 2) Удаловые проблемы теории культурной традиции. — СЭ, 1981, № 2, с. 78—96. Обсуждение статьи Э. С. Маркаряна см.: там же, с. 97—115, № 3, с. 45—78.

<sup>16</sup> *Чистов К. В.* Специфика фольклора в свете теории информации. — В кн.: Типологические исследования по фольклору..., с. 26—43; *Кобицанов Ю. М.* Информация и этнос. — В кн.: Семантика средств массовой информации. М., 1973, ч. 2, с. 314—329; *Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. И.* Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — В кн.: Расы и народы. М., 1972, вып. 2, с. 8—30.

<sup>17</sup> *Бромлей Ю. В.* 1) К вопросу о сущности этноса. — Природа, 1970, № 2, с. 51—55; 2) Этнос и этнография; 3) Современные проблемы этнографии...; 4) Очерки теории этноса. М., 1983; *Токарев С. А.* Проблема типов этнических общностей: (К методологи-

изводные от него — «этническая общность», «этнические процессы», «этнические признаки» — вошли в современную научную терминологию, хотя следует признать, что понимаются они не всегда однозначно. Вместе с тем советские этнографы безусловно сходятся на том, что термин «этнос» следует применять для обозначения самых различных типов этнических общностей — от наименьших и архаических (племя) до наибольших и современных (современные крупные нации), т. е. любых типов этнических общностей на всех этапах их исторического развития.

Этнос понимается советскими этнографами как динамическая система, поэтому основная задача этнографии — историко-этнографическое изучение народов или изучение истории народов, их деятельности и их культуры под этническим углом зрения. Это — основная предметная зона этнографии.<sup>18</sup> Исследователи выделяют различные этнообразующие и этнодифференцирующие факторы (общность происхождения, территории, культуры, языка, конфессиональная общность и т. д.), которые в разные исторические периоды и в разных социально-экономических, политических и т. д. ситуациях играли различную роль. Несомненно вместе с тем чрезвычайно значительная роль этнического сознания и самосознания и самих по себе, и в качестве факторов, превращающих те или иные элементы или комплексы культуры в этнически значимые.

Этническое самосознание как социально-психологическая категория играет и этноконсолидирующую (интегративную), и этнодифференцирующую роль. Оно, как и сам этнос, — вторичное социальное явление. Это определенный способ осознания социальных связей как связей надсоциальных, природных, биологических. Русский или

---

ческим проблемам этнографии). — *Вопр. философии*, 1964, № 11, с. 43—53; *Козлов В. И.* О понятии этнической общности. — *СЭ*, 1967, № 2, с. 100—111; *Чебоксаров И. И.* Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых. — *СЭ*, 1967, № 4, с. 94—109; *Лашук Л. П.* О формах донациональных этнических связей. — *Вопр. истории*, 1967, № 4, с. 77—92; *Пучков П. И.* О соотношениях конфессиональной и этнической общностей. — *СЭ*, 1973, № 6, с. 51—65; *Периц А. И., Покшишевский В. В.* Ипостаси этноса. — *Природа*, 1978, № 12, с. 106—113, и др.

<sup>18</sup> *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография, с. 204—213 (гл. «К вопросу об объекте и предмете этнографических исследований»).

француз считает себя таковым по рождению, в действительности же он становится полноценным членом этнической общности только в процессе социализации, приобщения к языку, культуре, обычаям, нормам поведения и т. д. той или иной социальной общности. Осознание этнических связей как связей родственных, видимо, нередко может быть иллюзорным, так как, особенно для крупных этносов, весьма затруднительно доказать родство всех его членов, или, как сказал бы антрополог, единство генофонда этноса.<sup>19</sup>

Любой этносоциальный организм, особенно развитый, распадается на классы, социальные слои, сословия, профессиональные, конфессиональные, локальные и другие группы. Этническое самосознание и этнические связи играют при этом как бы роль обруча, который скрепляет дифференцированное изнутри единство. Оно остается при этом способом осознания социальных связей, в этом случае — связей экономических, политических, государственных и т. п.

Опыт этнографических исследований показывает, что важнейшую этнодифференцирующую и этноинтегрирующую роль, т. е. важнейшие этнические функции, выполняют наряду с языком также и устойчивые компоненты повседневной массовой бытовой культуры, в создании которой особенно большую роль всегда играли народные массы.<sup>20</sup> Повседневная традиционно-бытовая культура — ядро предметной области современной советской этнографии. Именно поэтому этнография издавна занята изучением проблем истории традиционно-бытовой культуры. В советское время было опубликовано значительное количество исследований, ориентированных на изучение

---

<sup>19</sup> Кушнер П. И. Национальное самосознание как этнический определитель. — Краткие сообщ. Ин-та этнографии АН СССР, М.; Л., 1949, вып. 8, с. 3—9; Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — СЭ, 1972, № 3, с. 73—85; Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и ее роль в теории этноса. — СЭ, 1974, № 2, с. 79—92; Смирнов Ю. И. О народном самосознании: (по фольклорным материалам). — В кн.: Культура и общество в эпоху становления наций. М., 1974, с. 55—62.

<sup>20</sup> Современные этнические процессы в СССР. 2-е изд. М., 1977; Хомич Л. В. О содержании понятия «этнические процессы». — СЭ, 1969, № 5, с. 79—87; Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (раздел «Этнические процессы: Общая характеристика»).



«культуры и быта» отдельных народов, их социальных и локальных групп, даже жителей отдельных селений.<sup>21</sup>

В условиях урбанизации элементы и тем более комплексы архаической традиционно-бытовой культуры, как известно, все шире сочетаются с продукцией промышленного производства и профессиональным слоем духовной культуры. Затем они начинают вытесняться последними. В наши дни у наиболее развитых народов мира мы все чаще встречаемся не с прямым продолжением традиций архаической культуры, а с вторичными формами существования ее элементов (так называемый «фольклоризм»). Важно то, что они тоже, как правило, осознаются как этнически маркированные, и их изучение представляет значительный интерес для этнографов.

Являясь исторической дисциплиной, советская этнография в наши дни занимает весьма своеобразное место в системе общественных наук. Осознавая себя исторической наукой, современная этнография ощущает ближайшее соседство не только с антропологией, археологией, лингвистикой, фольклористикой и географией, как это было издавна, но и с конкретной социологией современности, социальной психологией, историей и теорией культуры и т. д. Вместе с тем у нее есть свои задачи и функции. Уточнив свое место в современной системе наук, этнография укрепила свои связи с многими из них. Это обуславливается тем, что, хотя этнографы концентрируют основное внимание на культурно-бытовых явлениях и их этнических функциях и особенностях, выяснение отличительных типических черт быта каждого народа требует знания его образа жизни в целом. Именно поэтому этнографическое изучение народов неизбежно пересекается с многими «отраслевыми» общественными и естественными науками. На их пограничье в последнее время возникла целая серия особых «спутников» этнографии — этническая антропология, этногеография, этнолингвистика,

---

<sup>21</sup> Сведения о монографиях об отдельных народах см. в перечисленных выше обзорах. См. также: Библиография трудов Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая: 1900—1962 / Сост. О. В. Бунакова, Р. В. Каменецкая. Л., 1967. В послевоенные годы Институтом этнографии опубликованы 18-томная серия «Народы мира», 5-томная серия «Очерки общей этнографии», и в настоящее время завершено издание научно-популярной географо-этнографической 20-томной серии «Страны и народы».

этнодемография, этносоциология, этнопсихология и др. Этнические общности, как уже говорилось, вторичны, т. е. они формируются под воздействием экономических, социальных, политических, конфессиональных и других факторов и условий. Однажды возникнув, они стремятся как бы к внутренней культурной однородности и подчас оказываются устойчивее других социальных общностей. Так, например, греческий этнос переживает уже третью социально-экономическую формацию (рабовладельческую, феодальную, капиталистическую), болгарский — тоже третью (феодальную, капиталистическую, социалистическую). Вместе с тем ни один этнос не вечен, он не «падал с неба» в готовом виде и не был запрограммирован генетически.

Поэтому советские этнографы одной из важнейших проблем своей науки считают проблемы этногенеза, т. е. происхождения, формирования народа, хотя отчетливо осознают, что эта сложнейшая проблема не может решаться только на собственно этнографическом материале, без обязательного привлечения археологических, лингвистических, фольклорных источников и (в том случае, если они наличествуют) источников письменных, документальных. Чтобы не возвращаться к этому вопросу, отметим, что в последние десятилетия весьма ощутимо возросла роль письменных, документальных источников в этнографических исследованиях. Интерес этнографов к исторической документации развивается в прямой связи с процессом изживания в бытовой культуре традиционных элементов, унаследованных от периода феодализма и ранних стадий капиталистического развития. Особое значение приобретает использование исторических документов при реконструкции традиционной культуры недавнего прошлого, сведения о которой все труднее стало добывать полевыми методами исследования, классическим для старой этнографии методом прямого наблюдения. Современная этносоциология также стремится к широкому использованию документальных источников в сочетании с анкетированием и последующей статистической обработкой с применением ЭВМ.

Современный мир знает нации, которые возникли очень давно, относительно давно, относительно недавно, и вместе с тем — нации, которые еще только формируются в наши дни (ср. некоторые нации Африки и Азии). Это очень важное наблюдение современной этнографии также противостоит националистическим романтическим преуве-

личениям, стремлению во что бы то ни стало доказать извечное существование «своего» народа или обязательно его великое историческое прошлое, его необыкновенную устойчивость и т. д., т. е. доказать при помощи истории свое право на существование. В действительности у всех людей одинаково древняя генеалогия, и каждый народ имеет право на существование и признание, если он осознает себя отдельным народом. Большая или меньшая «глубина» истории отдельных народов объясняется тем, что процесс возникновения и развития этносов нередко сопровождался перегруппировками, сегментацией ранее существовавших этносов или интеграцией, миксацией, слиянием в один этнос двух или трех ранее существовавших и самостоятельных этносов. Необходимость различать разные стадии этнической истории народов привела к закреплению употребления трех терминов — «этногенез», «этническая история» и «современные этнические процессы», которые в понятийном арсенале современной советской этнографии заняли весьма значительное место.<sup>22</sup>

Пристальное изучение географического расселения народов и распространения их культуры (в том числе и этнографическое картографирование) привело советских этнографов к весьма важному для современной этнографии выводу: границы расселения отдельных этносов (этнические территории), ареалы отдельных языков, отдельных комплексов или тем более элементов культуры и ареалы отдельных антропологических особенностей, как правило, не совпадают. Это свидетельствует о сложности исторического процесса, о действии в названных выше сферах специфических закономерностей, которые подлежат специальному изучению.

В истории как русской, так и мировой этнографии систематическое изучение материальной культуры в ее традиционно-бытовых формах началось значительно позже, чем изучение духовной культуры, фольклора, обрядов и обычаев, верований и т. д. То же можно сказать и о бытовых, или первичных, социальных институтах. Не случайно вышедшая в конце XIX в. фундаментальная «История русской этнографии» А. Н. Пыпина на три четверти является историей русского фольклора. В известной книге

<sup>22</sup> Бромлей Ю. В., Козлов В. И. Этнические процессы как предмет исследования: [Предварительные замечания]. — В кн.: Современные этнические процессы в СССР. М., 1977, с. 10—24.

Д. К. Зеленина «Русская (восточнославянская) этнография», увидевшей свет во второй половине 20-х годов, была предпринята попытка преодолеть это отставание.<sup>23</sup> В 30-е—50-е годы исследование материальной культуры стало заметно преобладать. Причины этого не формулировались прямо, но подразумевалось, что историко-материалистическое изучение традиционно-бытовой культуры означает выдвижение на первый план проблем экономики, способов землепользования, орудий труда, жилища и хозяйственных построек, одежды и т. д. В этом был определенный резон, но ситуация в дальнейшем сложилась так, что образовался разрыв между изучением материальной и духовной культуры. Дело не только в том, что последняя на протяжении двух-трех десятилетий этнографами изучалась меньше. Материальная и духовная культура были как бы разъяты теоретически. Условность границы между первой и второй часто забывалась. Это приводило к тому, что за отдельными комплексами материальной культуры, техникой ее создания, процессом ее функционирования и т. д. не вскрывались человеческие отношения и в целом «очеловеченный» характер материальной культуры, который выражался не только в способах или навыках употребления тех или иных орудий труда, жилища, одежды, пищи, но и в символическом или знаковом (семiotическом) осмыслении практических функций вещей, в теснейшем переплетении практической и обрядовой деятельности, в коммуникативном значении той и другой (например, толоки; коммуникативное и социальное значение трапез, как повседневных, так и праздничных, и особенно обрядовых; коммуникативное и обрядовое значение даров невесты в ходе свадьбы и т. д.; функциональное распределение пространства крестьянского жилища между половозрастными группами и т. д.). В последние десять-пятнадцать лет в советской этнографии наметилось стремление преодолеть разрыв и создать единую этнографическую теорию традиционно-бытовой культуры в ее историческом развитии.<sup>24</sup> Путь к ней, видимо, — в накоплении опыта комплексного исследования отдельных видов деятельности

<sup>23</sup> *Пыпин А. И.* История русской этнографии. Спб., 1890—1892, т. I—IV; *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.

<sup>24</sup> *Токарев С. А.* О задачах изучения народов индустриальных стран. — СЭ, 1967, № 5, с. 133—142; *Пуженов В. В.* Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977; *Байбуринов А. К.* Некото-

людей (поведенческих комплексов) и их результатов как явлений социальных, материальных и духовных. Проникнуть в подлинную природу этих комплексов должно помочь изучение так называемой социо-нормативной культуры и этнопсихологии.<sup>25</sup> Очень важно при этом также гармоническое изучение фольклора в системе этнографии.

Фольклор на всем протяжении человеческой истории до периода урбанизации был основным интегрирующим компонентом в системе духовной культуры, одним из важнейших средств трансмиссии культуры и одним из важнейших коммуникативных средств. Обособление фольклористики от этнографии, как это иногда делалось, неправомерно. Специфика словесных структур, вошедших в бытовую традицию, разумеется, предполагает наличие у исследователя специальных филологических знаний, однако совершенно так же обстоит дело и в других разделах этнографии. Этнографическое изучение народного искусства предполагает учет специфики искусства как особого социального явления, изучение обычного права, народной медицины, жилища и т. д., требует специальных юридических, медицинских, историко-архитектурных и т. п. знаний.<sup>26</sup> Изучение этнических функций культуры без этих явлений невозможно. Такова особенность этнографии как науки. Ее основной объект — этнос — живет многообразной, многообразной и многослойной жизнью.

Одним из важных элементов современной теории советской этнографии является определенное понимание соотношения традиционно-бытовой культуры и культуры так называемой «профессиональной». Последний термин не очень удачен, но в последние годы он, возникнув пер-

---

рые вопросы изучения объективированных форм культуры: (К проблеме этнографического факта). — В кн.: Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Л., 1982, с. 5—15. (Сб. МАЭ; Т. 38).

<sup>25</sup> Дашдамиров А. Ф. К методологии исследования национально-психологических проблем. — СЭ, 1983, № 2, с. 62—74. Дискуссию по статье А. Ф. Дашдамирова и по теоретическим проблемам этнопсихологии см.: там же, № 2, с. 74—87; № 3, с. 67—85.

<sup>26</sup> Чистов К. В. О взаимоотношении фольклористики и этнографии. — СЭ, 1971, № 5, с. 17—24; Фольклор и этнография. Л., 1970; Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973; Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974; Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977; Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981; Этническая история и фольклор. М., 1977.

воначально как термин фольклористический, приобрел общезнанографическое употребление. В фольклористике им обычно обозначают явления нефольклорные по своему происхождению, возникшие не в контексте массового быта, а в среде профессионалов-литераторов. Это не исключает того, что они могут войти в устный оборот, в фольклорное бытование, получить массовое распространение. В приложении к этнографическим явлениям нефольклорного характера термин «профессиональный» употребляется для обозначения явлений духовной культуры, тоже возникающих в профессиональной среде. С точки зрения историко-этнографической важно, что эти явления, проникающие в быт той или иной социальной группы извне, не производятся, а только «потребляются» или воспроизводятся ею.

Современное урбанизированное общество отличается от своих предшественников тем, что подавляющее число предметов материальной культуры, функционирующих в быту всех классов и социальных слоев, производится именно «вне быта», промышленным путем. Кроме того, многие явления духовной культуры, существовавшие раньше только в устной (фольклорной) форме, материально фиксируются (книга, газета, звукозапись, видеозапись и т. д.) и в таком виде тоже получают массовое распространение. Это привело к тому, что ряд форм как материальной, так и духовной культуры получил глобальное распространение в одинаковом или сходном обличье (или по крайней мере — распространение в весьма обширных регионах, территории которых значительно больше традиционных историко-этнографических областей прошлого). Значит ли это, что бытовая культура не имеет больше традиций и потеряла свои этнические функции? Разумеется, нет. Наличие или отсутствие традиций вовсе не определяется тем, производятся вещи ручным или промышленным способом, производит их ремесленник или индустриальный рабочий. И в прошлом, и в настоящем этнические функции были свойственны не отдельным элементам культуры, а преимущественно системе культуры определенного этноса или группы родственных или контактирующих этносов в целом. Этнические особенности в наше время заложены не столько в вещах, сколько в сознании людей, их производящих, приобретающих (селекция) и употребляющих их, и в тех значениях, которые они им придают. Этнические особенности кроются преимущественно в психологии людей и в их поведении. Они,

как правило, могут быть выявлены преимущественно в сферах современного материального быта, которые сохраняют элементы производства (пища, частично одежда) или в которых особенно важен выбор и комбинирование (одежда, интерьер).

Как уже говорилось, современная советская этнография основным своим объектом считает не культуру этноса, а сам этнос. Поэтому при изучении современных культурно-бытовых процессов конечной целью считается их осмысление как процессов этнических. Вместе с тем этнические процессы понимаются шире, чем процессы культурно-бытовые.<sup>27</sup> При этом особое значение приобретает проблема развития самосознания этноса в конкретной социально-политической и этнокультурной ситуации, развитие контактов с другими этносами (взаимовлияние культур, двуязычие, смешанные браки, характер расселения этносов по отношению друг к другу и конфигурация этнической территории), социальная и профессиональная структура этноса, характер соотношения традиционных элементов и инноваций, соотношение фольклорного и профессионального слоев духовной культуры, характер существования локальных групп и процесс их консолидации.

Современные этнические процессы изучались в последние годы как в Советском Союзе, так и в других регионах мира.<sup>28</sup> Паряду с задачей выяснения особенностей этнических процессов у отдельных народов и в отдельных странах или регионах разрабатывалась проблема специфики развития этнических процессов в современном урбанизированном обществе в условиях развитого социалистического общества, в условиях капитализма и в странах «третьего мира», т. е. в развивающихся странах. При внешнем сходстве основных направлений современных этнических процессов (развитие национального самосознания и культуры, консолидационные и интеграционные процессы ассимиляции, развитие двуязычия и полиэтнично-

<sup>27</sup> Современные этнические процессы в СССР (см. главы «Отражение этнических процессов в материальной культуре народов СССР» и «Духовная культура и этнические процессы»).

<sup>28</sup> Национальные процессы в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1970; Национальные проблемы Канады. М., 1972; Национальные процессы в США. М., 1973; Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1974; Этнические процессы в странах Южной Азии. М., 1976; Национальные процессы в Центральной Америке и Мексике. М., 1974; *Исмагилова Р. И.* Этнические проблемы современной Тропической Африки. М., 1973.

сти, особенно городов и экономически интенсивно развивающихся районов, рост численности смешанных браков и т. п.) их содержание и результаты во многом различны и создают различные ситуации.

Актуальность изучения современных этнических (национальных) и этнокультурных процессов чрезвычайно велика. Известно, что в последние десятилетия в ряде районов мира возникали и продолжают возникать острейшие политические кризисы, принимающие зачастую форму этнических конфликтов или осознающиеся как этнические, какие бы социально-экономические и политические причины ни были в их основе. Достаточно вспомнить современные этнические ситуации в США, Ирландии, Бельгии, Канаде, Испании, не говоря уж о многих африканских и азиатских странах.

Не подлежит сомнению, что национальные (этнические) процессы стимулируются определенными социальными ситуациями. Однако понимания детерминированности этнических процессов и в то же время их определенной самостоятельности еще недостаточно для уяснения хода, темпа и характера этих процессов. Механизм зависимости этнического от социального должен быть специально исследован во всей его реальной конкретности. Подобное исследование должно привести к выработке типологии этносоциальных процессов, закономерностей их возникновения и развития. Такое понимание проблемы стимулировало бы развитие в составе советской этнографии специфического направления — этносоциологии. Этнос как динамическая система исследуется этим направлением по определенным параметрам: соотношение этнической и социально-профессиональной структуры этноса, этнические установки и ориентации (и в связи с этим соотношение реального и проективного поведения), рост числа смешанных браков и развитие двуязычия в разных социально-профессиональных группах, социальная мобильность и динамика структуры этноса, развитие полиэтничности изучаемых районов в соотношении с социальными и этническими показателями, механизм выравнивания социальных структур и уровня образования контактирующих этносов и т. п.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Социальное и национальное: Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР. М., 1973; Опыт этносоциологического исследования образа жизни: (по материалам Молдавской ССР). М., 1980; Дробижева Л. М. Духовная общность



Изучая современные национальные и этнические процессы в СССР, этнографы и этносоциологи исходят из фундаментального марксистского положения, сформулированного еще В. И. Лениным, о двух основных тенденциях национальных процессов в современном мире — развития наций и вместе с тем их немигнуемого экономического и культурного сближения. Очень важно при этом, на какой социальной и политической почве развиваются эти процессы (капиталистической или социалистической) и какой характер они в зависимости от этого принимают — антагонистический или кризисный, либо ими руководят разумно, вовремя предвидя и ликвидируя возможные противоречия.

Еще раз напомним, что, предпринимая попытку изложить узловые моменты концепции современной советской этнографии, мы, разумеется, не могли касаться частных концепций, которые возникали и развивались на отдельных участках этнографической науки (например, антропогенез и процесс расообразования, проблемы первобытности, соотношения рода и общины, развитие семьи, формирование раннеклассовых обществ, типология жилища и обрядов, дешифровка забытых систем письма, этническая картография и этническая демография, этнография города, народное искусство, мифология и фольклор и т. д.).

Концепция современной советской этнографии — важнейший итог пятидесятилетнего развития этой науки. При этом если в 20-е годы во всех союзных республиках, кроме Украины, Белоруссии, Грузии и Армении, еще не было своих профессиональных этнографических кадров (то же можно сказать обо всех автономных республиках, исключая Татарию и Карелию) и первые этнографические исследования выполнялись преимущественно этнографами Москвы и Ленинграда, то к концу 40-х — началу 50-х годов с полным основанием говорили о многонациональной советской школе этнографии, которой в целом и принадлежит разработка этой столь кратко и только в некоторых узловых моментах изложенной нами концепции.

---

народов СССР: Историко-социологический очерк межнациональных отношений. М., 1981; Губогло М. Н. Современные этноязыковые процессы в СССР: Основные факторы и тенденции развития национально-русского двуязычия. М., 1984; Арутюнян Ю. В., Дробизева Л. М., Кондратьев В. С., Сукоколов А. А. Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты исследования. М., 1984.

Систематическое изучение собственно этнических и национальных проблем, которое выдвинулось в последние годы на первый план, диктовалось самой действительностью. Как уже говорилось в специальной статье Ю. В. Бромлея, акт образования Советского Союза как многонационального государства, созданного народами, совершившими социалистическую революцию, избравшими социалистический путь развития и добровольно объединившимися ради совместного движения к этой цели, и первая Конституция союзного социалистического государства были реальным воплощением марксистско-ленинского интернационализма. При этом учитывалась реальная этническая, этносоциальная и этнокультурная ситуация, сложившаяся к началу 20-х годов нашего века. Коммунистическая партия исходила из убеждения, что одними политическими декларациями и законодательными актами не может быть достигнуто фактическое равноправие и обеспечены оптимальные условия развития всех наций и народностей. Достижение фактического равенства осуществимо только в результате ликвидации тяжелого наследия царской России — необычайной пестроты уровней социального и культурного развития и многочисленных социальных и национальных, экономических, политических, идеологических и других преград на пути ликвидации этого наследия. Нужно не только провозглашение прав, но и создание условий, при которых все национальности смогут и захотят ими воспользоваться. Последующие 60 лет были испытанием правильности этих установок, их научной обоснованности. В свете итогов шестидесятилетнего развития страны и осознания проблем, которые еще ждут своего решения, следует также оценивать и идеи, и методы, и результаты научно-исследовательской деятельности советских этнографов, формировать и координировать их планы в ближней и дальней перспективе.<sup>30</sup>

#### О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Столь же значительные изменения общей концепции произошли и в одном из важнейших разделов этнографии — фольклористике. Здесь они были также связаны не только или, может быть, не столько с самодвижением, са-

<sup>30</sup> Бромлей Ю. В. Этнографическое изучение современных национальных процессов в СССР. — СЭ, 1983, № 2, с. 4—14.

моразвитием науки (которое, конечно, тоже весьма существенно), сколько с изменением социальной и культурной (или этносоциальной и этнокультурной) ситуации.

В этой главе, так же как и в предыдущей, мы не ставим перед собой историографической задачи, хотя, разумеется, это было бы весьма интересно и поучительно. Наша цель — обрисовать (или — ввиду краткости раздела — очертить хотя бы пунктиром) наиболее важные теоретические узлы современной фольклористики в нашей стране. Подобное весьма обобщенное и краткое изложение основной концепции (а не суммы частных проблем и способов их разрешения) может оказаться субъективным. По крайней мере мы допускаем, что в связи с определенным кругом занятий и исследовательских интересов значение отдельных компонентов этой концепции может быть преувеличено или преуменьшено.

Прежде чем перейти к рассмотрению важнейших изменений, которые произошли в составе общей концепции нашей фольклористики, вернемся снова к традиционному вопросу, которого мы уже касались: является ли фольклористика разделом этнографии или литературоведения (филологии)? Мы уже говорили о том, что есть и третье решение этого элементарного, но немаловажного вопроса: фольклористика — совершенно самостоятельная наука, поэтому она не является ни этнографической, ни филологической субдисциплиной.

Не будем отвлекаться для исторической справки — кто из фольклористов держался какого мнения и почему именно. Нас интересует эта проблема в принципе.

Современные науки, как правило, не просто соседствуют или граничат друг с другом; они не примыкают друг к другу как шестиугольные плитки, мирно поделив действительность как объект познания на равные участки. Они пересекаются как окружности, накладываясь друг друга в соседствующих сегментах. Поэтому систематически возникают новые субдисциплины, которые становятся достаточно самостоятельными, иногда очень значительно (например, «математическая физика», «физическая химия», «бионика», «математическая лингвистика», «этносоциология», «лингвистическая география» и т. п.). Поэтому как бы мы ни решали вопрос о месте фольклористики в системе современных наук, признавая ее пограничное положение, мы тем самым не покушаемся ни на ее самостоятельность, ни на ее значительность.

Альтернатива «фольклористика — этнографическая или филологическая наука», реально все еще существующая, отражает своеобразный процесс формирования и развития фольклористики. Однако в конечном счете она должна быть снята. Мы уже говорили о том, что суть фольклористики и ее метода заключается как раз в том, что она одновременно и филологическая, и этнографическая наука. Филологическая, поскольку она имеет дело со словесными текстами, и этнографическая, так как она изучает не любые тексты, а тексты устные и при этом вошедшие в бытовую традицию той или иной первичной контактной группы, т. е. ставшие органической частью традиционнo-бытовой культуры. Более того, фольклор — один из наиболее существенных компонентов или сфер традиционнo-бытовой культуры, средство и способ ее интеграции и осмысления, идеологизации. Фольклор — интегрирующий компонент традиционных обрядов и этикетных форм поведения. Он — средство накопления народных знаний, аккумуляции и выражения народной памяти, важнейший в прошлом способ накопления и выражения народной дидактики и межпоколенной трансмиссии культуры.

Изучение фольклора не может осуществляться вне этнографии, вместе с тем и вне филологии, так как слово, речь, язык — явления, обладающие высокой степенью специфики, требующие от исследователя специальной подготовки. Впрочем, и в этом отношении положение фольклористики не уникально. Едва ли не каждый раздел этнографии — народное искусство, народная архитектура, обычное право, пища, одежда, земледелие — в такой же мере требует специальных знаний, обеспечивающих изучение предмета с максимальным учетом его специфики.

Современное развитие фольклористики в Советском Союзе (да и далеко не только в Советском Союзе!) выразительно подтверждает необходимость как теоретически, так и практически снять обсуждаемую альтернативу. Фольклористика развивается как в этнографических, так и в филологических учреждениях. Можно без преувеличения сказать, что в последние годы происходит как «этнографизация», так и «филологизация» фольклористики, и это свидетельствует о несомненном ее развитии. Чем, как не «этнографизацией», можно назвать весьма продвинувшиеся исследования по генезису отдельных жанров, особенно повествовательных, и шире — повествовательности как явления (В. Я. Пропп, Е. М. Мелетинский, С. Ю. Не-

клюдов и др.), интенсивное изучение обрядового фольклора в более тесной, чем прежде, связи с самими обрядами, изучение быличек в связи с верованиями (Э. В. Померанцева и др.), разработку проблем этнических и этнокультурных процессов, выражающихся в фольклоре, в том числе и современных (В. К. Соколова, В. М. Гацак, Э. В. Померанцева, Ю. П. Смирнов и др.),<sup>1</sup> формирование этнолингвистики (работы Н. П. Толстого, С. М. Толстой и их учеников, А. С. Герда, О. А. Черепановой и др.). Опираясь на достижения современной филологии, фольклористы вместе с тем успешно преодолевают традиционную тенденцию механически переносить литературоведческие понятия и методы анализа на фольклор.

Развивается также сближение и фольклористики и этнографии в целом с диалектологией (ср. упоминавшиеся уже работы этнолингвистов), с исторической лексикологией (обрядовая лексика, ономастика, лексика производственная, терминология родства; см. работы О. Н. Трубачева, В. Н. Никонова, И. А. Дзедзилевского, А. В. Гуры и т. д.), с лингвистикой текста. Именно сближаясь с филологией и вместе с тем сохраняя специфику фольклористического метода, фольклористы много сделали в последние годы для изучения природы отдельных жанров в фольклоре (А. М. Астахова, Б. Н. Путилов, Д. М. Балашов, Э. В. Померанцева, И. И. Земцовский, С. Г. Лазутин, Н. П. Колпакова), создания общей теории текста в его функционировании (Б. Н. Путилов, В. М. Гацак). Изучение языка фольклора приобрело характер, который стал обозначаться термином «лингвофольклористика» (А. П. Евгеньева, Е. Б. Артеменко, А. Т. Хроленко и др.). И наконец, в этой связи и в этом беглом перечислении должно быть названо особенно выразительное направление, интенсивно развивавшееся в последние годы. Мы имеем в виду ориентированные на лингвистику, общую теорию культуры и теорию информации семиотические и структурные исследования фольклора (Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский, В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян, А. К. Байбурина, Г. А. Левинтон и, разумеется, Е. М. Мелетинский и его ученики и др.).

---

<sup>1</sup> Мы приводим примеры из современной русской фольклористики преимущественно только как примеры, не имея в виду проблемы историографии фольклористики Советского Союза в целом или — шире — мировой фольклористики.

В 20-е годы и к началу 30-х русская фольклористика находилась в своеобразном состоянии. Быт деревни — основной посетительницы фольклорной традиции (да и нижних социальных слоев города также) — не претерпел еще решительных изменений; по нашим современным масштабам они еще только начинались. Коренным образом изменилась политическая и социальная ситуация, постепенно создавались условия для дальнейших культурно-бытовых преобразований, однако в целом внутридеревенский бытовой уклад оставался весьма сходным с предреволюционным. Отдельные новые явления были весьма значительными, однако они не приводили еще к коренным изменениям всего культурно-бытового уклада.

Здесь необходимо снова сделать некоторое отступление. Фольклорная ситуация в пореформенное и предреволюционное время (1860-е годы — начало XX в.) оценивается в большинстве учебников, учебных программ вузовских курсов фольклора и историко-фольклористических исследований неточно.<sup>2</sup> Говорится, как правило, о развитии народного творчества в период капитализма, что, казалось бы, само собой разумеется, но из этого делаются весьма далеко идущие выводы. Перед нами очень типичный пример механического перенесения социально-экономической периодизации в сферу культуры, причем в сферу бытового функционирования культуры низших социальных слоев тогдашнего общества, хотя хорошо известно, что темп и характер развития социально-экономических отношений и культуры может быть очень различным. Культура в ее разных слоях и формах, в том числе и художественное творчество, может и решительно отставать от социально-экономического развития, и обгонять его. Если социально-экономические отношения в пореформенный период были далеко не однородны, о чем В. И. Ленин писал неоднократно, то тем более была неоднородна, гетерогенна вся сфера культуры в целом, особенно бытовой культуры.

---

<sup>2</sup> Не является исключением и глава «Народное творчество эпохи капитализма и первой русской революции», написанная нами для учебника: Русское народное поэтическое творчество / Общая ред. П. Г. Богатырева. Изд. 2-е, доп. и испр. М., 1956, с. 204—214.

Примеры гетерогенности хорошо известны нам из сферы профессиональной литературы, музыки, изобразительного искусства. Если, например, русская художественная проза в своих высших достижениях (Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, А. П. Чехов) образовала определенный этап в художественном развитии человечества в XIX в., так же как и русская музыка этого периода (П. И. Чайковский, М. А. Балакирев, М. П. Мусоргский, Н. А. Римский-Корсаков, А. Н. Скрябин и др.), то русская поэзия и русское изобразительное искусство достигли этого уровня только в первые десятилетия XX в.

В то же время Россия продолжала оставаться страной интенсивного функционирования архаической фольклорной традиции. Исследователи, видимо, правы, разыскивая и находя в русском фольклорном репертуаре 60-х годов XIX—начала XX в. явления новые и явно связанные с процессом развивающейся капитализации России (рабочая песня, рабочий сказ, частушка и т. п.). Одни из них начали распространяться раньше (например, частушка), другие приобрели самостоятельные формы (кстати говоря, не просто фольклорные, а довольно часто — фольклорно-литературные) значительно позже. Однако это не должно заслонять другого важнейшего для истории всего русского фольклора обстоятельства — фольклорные тексты подавляющего числа основных жанров русского фольклора, которые ныне считаются классическими, записаны именно во второй половине XIX—начале XX в.

Напомним о важнейшем факте истории русского крестьянства этого периода. Так называемая крестьянская реформа 60-х годов в России была проведена крепостниками и в интересах крепостников. Это обусловило длительную зависимость крестьян от крепостников (выплата компенсации за освобождение) и, что еще важнее, необычайную устойчивость пережитков феодализма в российском сельском хозяйстве. В. И. Ленин подчеркивал, что крестьянство страдало в большей степени от неразвитости капиталистических отношений, чем от их развития. Все это обусловило то, что быт деревни эволюционировал крайне медленно. Если иметь в виду культурно-бытовую сферу, то это был не период развитого капитализма, а период постепенной капитализации, а, может быть, еще точнее — замедленный переход к периоду развитого капитализма. Видимо, в этом и следует искать причины необычайной устойчивости архаической фольклорной тра-

диции, доставшейся в наследство от феодального периода.<sup>3</sup>

Наследуя демократические традиции русской науки XIX в., русские фольклористы 20-х годов осуществили несколько крупных по своим масштабам экспедиционных акций. Результаты были достаточно выразительными. Даже при самом тщательном фиксировании новых явлений ожидания очень больших перемен не оправдались. Активно бытовал фольклор периода гражданской войны. Помнили песни, связанные с германской и русско-японской войной, некоторые старые революционные и комсомольские песни 20-х годов. Однако, как и раньше, в изобилии можно было записывать традиционные сказки, былины, архаические обрядовые и лирические песни. Они по-прежнему составляли основную массу русского фольклорного репертуара. Фольклорная традиция продолжала размываться мещанской, литературной и полулитературной песней. Процессы, начавшиеся еще в XIX в., продолжали развиваться и, вероятно (для точных оценок у нас мало материала), более быстрыми темпами, но в целом ситуация не претерпела еще коренного изменения.

Заметные и решительные изменения начались с периода коллективизации. Перестройка всего жизненного уклада деревни, весьма интенсивная миграция в города (что значительно усиливало процесс взаимовлияния города и деревни), постепенное переориентирование на «городскую» культуру и ее формы — книгу, газету, кинофильм — были следствием не только отдельных новшеств культурного строительства (школы, избы-читальни, клубы, кинопередвижки), но в целом той культурной революции, которая в то время происходила.

В годы Великой Отечественной войны и в послевоенные годы историко-фольклорный процесс развивался, казалось бы, противоречиво. С одной стороны, война лишила миллионы людей возможности пользоваться привычной или отчасти уже привычной книгой, кино, даже газетой. Она оторвала миллионы солдат от этих ставших уже повседневными форм коммуникации. Перемещение массы людей в места эвакуации из оккупированных территорий, наконец, был на самих временно оккупирован-

---

<sup>3</sup> Подробнее см.: Чистов К. В. История фольклора и история русского крестьянства. — В кн.: Основные направления в изучении фольклора: Тез. докл. М., 1971, с. 11—16.



ных территориях, включая и партизанские соединения и районы, возвращали к прямым и устным (контактным) формам коммуникации в сфере словесного творчества и общения. С точки зрения фольклористической это был как бы гигантский эксперимент. Что и как будет возникать и функционировать в условиях этой временной «устности»?

Сборы материалов в годы войны и в послевоенные годы и их последующее изучение показали, что фольклорная по происхождению традиция уже не преобладала в общей массе устной коммуникации. По крайней мере это безусловно случилось в сфере песни. Обозревая репертуар песен Великой Отечественной войны, мы можем выделить образцы старой солдатской песни, отметить факты бытования архаической лирической песни, но преобладают массовые советские песни, т. е. песни, созданные композиторами и поэтами и вошедшие в массовый обиход через кинофильмы, песенники, граммофонные пластинки и т. п., или песни, созданные «самодеятельно», но по сходным моделям и со сходной поэтикой и стилистикой.

Все это говорит о том, что к 1941—1945 гг. культурная переориентация народных масс если и не завершилась, то шла уже полным ходом, и весьма важную роль в этом процессе сыграли 30-е годы. Как мы видели, это доказали не исследовательские манипуляции, а грандиозный эксперимент, поставленный самой жизнью.

Следует признать, что эти изменения застали фольклористику не во всеоружии. Если в 20-е годы традиционная фольклористическая концепция в ее демократическом варианте вполне удовлетворяла, то уже начиная с 30-х годов она постепенно перестала быть адекватной реальному положению дел. Кризис фольклористической мысли усложнялся еще некоторыми специфическими явлениями, характерными именно для 30-х годов XX в. Внимание к талантливым исполнителям из народной среды, постоянное их «открытие» благодаря систематической собирательской работе, развернувшейся в те годы, создавало иллюзию расцвета устного народного творчества в целом. Собиратели как бы не замечали, что открытые ими исполнители не столь уже активны в быту, в своей среде, в своей деревенской повседневности. Они «расцветают», когда их демонстрируют городской аудитории, ученым, писателям, актерам, школьникам. Их за-

мечательное искусство становилось как бы все больше исполнительским и вторичным. Такими же были и их попытки новаторства — так называемые советские былины, сказки, песни. Их тексты были созданы не коллективно. Правда, так бывало в отдельных случаях и прежде. Основное заключалось в том, что они почти (за очень редкими исключениями, которые касались преимущественно песен, созданных самодеятельными хорами) не функционировали в народной среде, не отрывались от своих создателей, не обретали исполнительскую традицию. Так было, например, со знаменитой сказкой о Чапаеве М. М. Коргуева. Тот факт, что его сказка о Чапаеве стимулировала возникновение былин о Чапаеве П. И. Рябина-Андреева и И. Т. Фофанова, дела не меняет. Кроме того, как бы ни оценивать и сказку, и былины о Чапаеве, которые никто не исполнял, кроме их создателей, они не могли конкурировать в своей популярности с их первоначальным источником — фильмом «Чапаев» бр. Васильевых. В конечном счете они были пересказами фильма на сказочный или былинный лад и не более того, причем пересказами не очень удачными. Механическое перенесение художественного материала в другой жанр давало себя знать. Недаром мальчишки во всех дворах играли «в Чапая» по фильму, а не по коргуевской сказке, которая вошла в школьные хрестоматии.

Я не упоминаю здесь о других преувеличениях тех лет (в том числе и идеологического характера). Факт остается фактом: стилизованное новаторство оставалось в большинстве своем в узких рамках общения исполнителя (сказителя) и собирателя.

Судя по доставшимся нам классическим текстам, фольклорное наследие конилось веками, а не возникало ежедневно или даже ежеминутно. Между тем часть теоретических разочарований 30-х годов (и в известной мере последующих лет) была связана с тем, что ожидалось непрерывное и притом очень интенсивное актуальное народное творчество. Вопрос о фольклоре как искусстве (явлении) исполнительском отошел как бы на задний план.

Одним словом, назревал кризис фольклористической концепции. Она теряла свою цельность и все более переставала быть адекватной социальной действительности и культурной ситуации 30-х—50-х годов. С особенной си-

лой это обстоятельство выявилось в ходе бурных дискуссий конца 50-х—начала 60-х годов. Обсуждался вопрос, казалось бы, противоестественный для науки, которая просуществовала уже более столетия: что такое фольклор? Как его безошибочно выделить из всей массы словесного, в том числе и литературного, творчества или — шире — словесной (речевой) деятельности людей? И влед за этим: какова предметная зона фольклористики как науки? Не будем вдаваться в историю и нюансы этой дискуссии или через два десятка лет подводить ее итоги. Сейчас важнее попытаться отдать себе отчет в том, что произошло в фольклористике в 60-е—80-е годы, т. е. после дискуссии.

Напомним снова, что в настоящей главе, так же как и в предыдущей, не ставится историографическая задача. Мы пытаемся ответить только на один вопрос: как и почему изменялась общая концепция нашей фольклористики и какой вид она приобрела в последнее время?

Характерно, что пересмотр отношения к современной фольклорной действительности повлек за собой целый ряд фундаментальных исторических, теоретических и историко-фольклорных проблем, традиционных для фольклористики: природа фольклора, взаимоотношение фольклора и литературы, активность возникновения новых текстов, характер изменчивости фольклорных произведений и т. п.

Современная фольклористическая концепция тесно связана с общей теорией речевого поведения, которая разрабатывается лингвистикой, психолингвистикой, социальной психологией и теорией информации. Она стремится объяснить как изначальный генезис, так и более поздний процесс образования фольклорных (устных) форм.

Речевое поведение (активность), как и все другие виды человеческой деятельности, порождает словесные стереотипы — устойчивые словосочетания, которые из индивидуального употребления входят в коллективную традицию первичной контактной группы. Это и есть наиболее элементарные фольклорные формы — устные тексты, вошедшие в традицию и тем отличающиеся от разовых текстов, остающихся только языковыми (речевыми) явлениями. Следовательно, фольклорные тексты вторичны как по отношению к языку, так и по отношению к разовым речевым текстам.

Словесные стереотипы, вошедшие в традицию, могут быть разного типа и объема — от элементарных фразе-

логизмов (фразеологических сращений), поговорок, поговорок и т. п., являющихся речевой реакцией на ту или иную ситуацию, до небольших повествовательных текстов «на случай» («по ходу разговора»). Следует признать, что теория «элементарных форм» (А. Йоллес, К. Ранке и др.) или в известном отношении близкая к ней «теория стереотипов» (Г. Л. Пермяков и др.) хорошо объясняют генезис речевых жанров фольклора (т. е. жанров, включаемых в речь в качестве стереотипов, отвечающих тем или иным речевым или логическим ситуациям), но не в состоянии объяснить процесс формирования текстов с самостоятельными эстетическими функциями или даже с доминантой какой-либо внеэстетической функции (прикладной), но более или менее развитых в повествовательном отношении. Они не учитывают также в достаточной мере внеязыковые (экстралингвистические) факторы, имеющие большое значение для порождения и функционирования фольклорных текстов.

Фольклорные тексты — синкретические образования с преобладающей, важной или ослабленной ролью словесного компонента в сочетании с другими невербальными коммуникативными компонентами (мелодией, мимикой, движениями, танцами, элементами изобразительного искусства и т. п.). Излишнее расширение понятия «фольклор» и включение в его состав традиции инструментальной музыки, хореографии самой по себе, не сопровождающейся вербальным текстом, и тем более народного изобразительного искусства теоретически, казалось бы, возможны, но практически явно нецелесообразны. Это ведет только к непомерному растягиванию термина, употреблению его в «широком» смысле слова. Вслед за этим возникает, как обычно, необходимость в оговорках и во введении представления о том же термине в «узком» смысле слова. В нашем случае неизбежна необходимость выделения форм, связанных с языком, так как они обладают достаточным для этого своеобразием.

Итак, как средство коммуникации фольклор связан с языком. Естественный язык является знаковой системой, которой он пользуется и над которой он надстраивается в качестве вторичной знаковой системы (знаковых систем). Характерно, что результаты отдельных коммуникативных актов (словесные стереотипы, символы, образы и т. п.) могут становиться средством (языком,

метаязыком) последующих коммуникаций. Этот непрерывный и сложный процесс, состоящий в формировании вторичных, третичных и последующих знаковых систем, хорошо изучен в последние годы семиотиками. Их работы с большим успехом привели к выявлению процессов фольклорного семпозиса и его закономерностей. Сформировалось целое направление семиотической фольклористики, которое в последние годы стало интересоваться этими процессами как в синхронном, так и диахронном (относительно-историческом) отношении.

На основе семиотического анализа изучены также структуры или закономерности формирования (порождения) структур целого ряда важнейших фольклорных жанров и многих обрядов и особенно мифологических структур и систем.

Здесь необходимо подчеркнуть два момента. Системные изучения требуют не только выявления внутренних закономерностей построения структуры. Опыт показал, что почти любая, даже самая автономная структура не может быть объяснена из себя самой. Тем более это касается фольклорного текста с доминантной виестетической функцией, обычно связанного многочисленными и сильными внетекстовыми связями с более обширными системами — бытовыми, обрядовыми, познавательными, дидактическими и т. п.

Стремление выявить инвариант структуры и из нее самой объяснить ее ведет в глубь структуры. Это дает значительные результаты теоретического и историко-культурного, даже гносеологического характера. Поэтому наибольшие успехи этого направления несомненно состоят в установлении общих закономерностей построения фольклорных и мифологических текстов как знаковых систем в их нарративно-логической структуре. Историческое же объяснение генезиса этих структур, их развития, устойчивости или изживания требует изучения фольклорных текстов в их функционировании в определенном историческом контексте, в составе более обширных систем, органическими компонентами которых они являются. Только оно может обеспечить учет вариативного пульсирования всей коммуникативной триады (исполнитель—текст—слушатель, или, в теоретико-информационной терминологии, — экспедидент—медиатор (текст)—реципиент). Эти методы уже получили в международной фольклористике название контекстуальных (неофолькло-

ристических, эколого-фольклористических, постструктуралистских и т. д.). Характерно, что это направление вновь привело к возрождению интереса к исполнителю, его социальной среде, реальному процессу функционирования фольклорных текстов и т. д. На этом пути фольклористика, пройдя очень важную стадию филологизации, вновь этнографизируется. Одновременно она вступает также в союз с психолингвистикой, социальной психологией, историей крестьянства и т. п. Задача, на наш взгляд, состоит в том, чтобы на этом этапе не растерять достижений собственно структуралистического (семиотического) направления, а также направления палеонтолого-семантического, на котором мы здесь специально останавливаться не будем (см. работы В. В. Иванова, В. И. Топорова и др.). Они чрезвычайно важны для понимания общих законов человеческого мышления и поведения (активности).

Современная общая теория фольклора вполне может объединить фольклорно-генетические исследования с историко-этнографическими. Они в целом не противоречат друг другу. В этой области в последние десятилетия сделано особенно много (см. работы В. Я. Проппа, В. М. Жирмунского, Е. М. Мелетинского, С. Ю. Неклюдова и др.).

Мы здесь не будем излагать теорию происхождения отдельных жанров. Важно подчеркнуть некоторые общие моменты. Многочисленные в истории фольклористики, этнографии и эстетики теории происхождения фольклора воспринимаются в последние годы как неудовлетворительные или по крайней мере односторонние в связи с тем, что большинство из них недостаточно учитывало синкретическую природу архаического общества и его культуры. В действительности же наиболее архаическое состояние из представимых нынешней наукой, по-видимому, было таковым во многих аспектах — видовом, жанровом, гносеологическом, генетическом и, пользуясь терминологией В. Е. Гусева, «элементном» (слово, мелодия, жест, мимика, движение, танец). Многие виды деятельности, которые можно условно вычленишь из этого комплекса и которые позже обособились и стали развиваться самостоятельно или относительно самостоятельно, существовали слитно, во взаимопроникновении. При таком понимании старая альтернатива: что возникло раньше — религия или искусство, обряд или искусство, труд или искусство — теряет свой смысл. Все они, так же как

традиционные знания, социальные отношения, социальная структура общества, существовали в зачатках или более или менее развитой форме в неразъятом, недифференцированном виде.

Когда мы обращаемся к более позднему или даже совсем позднему фольклору, но еще функционирующему как самостоятельная система, то и здесь мы постоянно встречаемся с синкретическими формами (календарный обряд, хоровод и т. д.).

Вопрос о том, что возникло раньше — религия или искусство, столь же неверно поставлен, как и вопрос, является ли фольклор искусством. Последний связан — и вместе с тем его постоянно смешивают — с вопросом о возможности или необходимости изучать все жанры фольклора в эстетическом аспекте, что само по себе не вызывает никакого сомнения ни у кого из исследователей.

Можно и нужно также, например, исследовать в эстетическом аспекте средневековые «правды» или летописи (хроники), но это еще не значит, что именно эстетическая функция их породила, доминировала в них или была структурообразующей. Даже самые поздние жанровые системы фольклора сочетают в себе жанры с доминантой эстетической функции и жанры с доминантой какой-либо внеэстетической функции — функции прикладной, практической (информационной, познавательной, обрядовой, мнемонической и т. д.). В этих последних эстетическая функция вторична, она обычно — способ реализации функции доминантной и формируется в связи с необходимостью реализовать ту или иную практическую функцию наилучшим образом (например, оплакать покойника так, как это принято, но сделать это особенно выразительно).

Все сказанное ставит под сомнение расхожую формулу «фольклор — искусство слова». Как мы видим, не только «искусство» и не только «слова»! Шире можно сказать, что для ранних стадий развития человечества фольклор — это все формы духовной культуры, связанные с языком, выраженные речевыми средствами или — в том числе и речевыми средствами коммуникации. Обратим внимание на то, что в таком смысле термин «культура» употребляется как синоним «традиций». Имеются в виду все речевые образования (тексты), вошедшие в традицию (тек-

сты, модели текстов, словесные стереотипы — «общие места» и т. д.).

Разумеется, сказанное о раннем и архаическом по своей природе обществе не следует распространять на всю последующую историю человечества. Менялись и структура, и компонентный состав духовной культуры, менялась и роль фольклора в ее системе. Именно в этом, как уже говорилось подробнее в главе «Фольклор и культура этноса», и состоит основная сложность и даже опасность «сквозного», пригодного для всех веков, народов и состояний определения фольклора.

Исследования последних лет показали, что следует отказаться от позитивистской (или, может быть, точнее — эволюционистской) по своему характеру теории, согласно которой целые группы (серии) жанров возникали один за другим и друг из друга в четкой и простой исторической последовательности. Например, сказка о животных — волшебная сказка — новеллистическая сказка — анекдот или предание (легенда) — фабулат-меморат; героический эпос — историческая песня — баллада — солдатская песня. Большинство фольклорных жанров классического фольклора, кроме действительно поздних (например, рабочей песни), формируется достаточно рано. История жанров — это история их разветвления, параллельного развития, скрещивания и новой дифференциации. Так, бытовая сказка, по-видимому, возникла так же рано, как волшебная. Образ «трикстера» (плута, озорника) формируется стадияльно раньше, чем образ богатыря (см. работы Е. М. Мелетинского, Ю. И. Юдина и др.).

Другое дело, что целый ряд конкретных слоев, составляющих отдельные жанры, исторически связан с определенным типом мышления и мировосприятия. Например, там, где не сформировалось раннее государство и не было борьбы за его сохранение или восстановление, там не возникало классических форм героического эпоса (по классификации Е. М. Мелетинского). До определенной поры не формируется историческая песня типа русской исторической песни XVI—XVII вв., но, как показали исследования (Б. Н. Путилова, В. К. Соколовой и др.), историческая песня не превращается в былинку, как и наоборот — былина не превращается в историческую песню. Это — разные типы историзма. Специфика традиционной культуры заключается в том, что подобные формы могут сосуществовать, возникнув в разное время. Последнее



свидетельствует о том, что функции более ранней формы еще не изжиты и — шире — о том, что механизм отражения фольклором действительности весьма сложен и плохо укладывается в позитивистские схемы.

Впрочем, словосочетание «отражение действительности», когда речь идет о фольклоре, надо употреблять с большой осмотрительностью. Фольклор не только отражает действительность, но крайней мере это происходит не прямо и не просто. Он сам — часть действительности, элемент быта или, точнее, — целая сфера традиционного народного быта.

Фольклор — весьма активная форма духовной культуры, активная форма поведения. Фольклорные тексты исполняются далеко не только для того, чтобы усладить слух или развлекать, создать нечто отвлеченно-прекрасное, хотя и это имеет место. Фольклорные тексты исполняют для воздействия на действительность (заговоры, обрядовые песни и т. п.), для восполнения ее (сказка, легенда). Это не значит, что в них не отражается действительность, но отражается она, как мы уже говорили, активно. Сама действительность в ее реальных жизненных очертаниях при этом чаще не изображается в точном смысле этого слова (т. е. не воспроизводится в формах, адекватных самой себе), а обозначается, моделируется с определенной активной целью, подвергается воздействию.

В главе «К проблеме датировки фольклорных произведений» мы уже приводили документированный пример, свидетельствующий о сложности и множественности типов отражения действительности в фольклоре. Он состоял в том, что легенда о покушении Петра I на убийство царевича Алексея возникла задолго до реальной гибели Алексея. Подобный факт, установленный в строгом соответствии с сохранившимися историческими документами, открывает возможность теоретически предполагать, что это далеко не единственный случай и в русском, и в мировом фольклоре. Так, например, со всей решительностью оправдывается теоретическая допустимость предположения, высказанного в свое время В. Я. Проппом и Б. Н. Путиловым, согласно которому песня о покушении Ивана Грозного на сына могла возникнуть до убийства царевича в 1581 г. Это предположение вызывало напрасное и плохо скрываемое недоверие.

Для понимания некоторых проблем, составляющих общую концепцию современной фольклористики, очень важно учесть следующее обстоятельство. Фольклористика XIX—начала XX в. в своих построениях (разумеются различные ее направления в той или иной мере) в целом исходила из квазикритического отношения к текстам, записанным в позднее время, т. е. в XIX—начале XX в., иначе — почти ко всему корпусу известных записей. Считалось, что, пройдя длительный путь бытования в крестьянской среде, они претерпели такие искажения, которые должны быть «сняты» исследователем. Это открывало простор для свободного конструирования прототекста (прототипа) и различных его качеств в зависимости от социальных, этнографических, фольклористических, эстетических и т. п. взглядов самих исследователей. Так, например, было предположено, что Илья Муромец был не крестьянского происхождения, как это следует из поздних записей, а первоначально — дружинник, Алеша Попович имел первоначально только положительные черты, Владимир — тем более («красное солнышко» — эпитет, который фигурировал значительно чаще в антологиях и школьных изданиях, чем в подлинных текстах).<sup>4</sup> В этом свете одним из важнейших достижений современной фольклористики следует считать выработку позитивного, доверительного отношения к поздним записям. Они именно и должны исследоваться в том виде, в каком они нам достались, и из них следует исходить, какие бы реконструкции предшествовавших состояний ни предпринимались. Это заставляет воздерживаться от произвольного допущения любых метаморфоз.

Наконец, в рамках общей теории коснемся одной из важнейших проблем, занимающих фольклористику на протяжении всего ее развития. Мы имеем в виду проблему взаимоотношения этнических традиций в истории фольклора. Мы уже касались этой проблемы в предыдущих разделах, поэтому сформулируем наше отношение к ней кратко.

---

<sup>4</sup> В. М. Гацак убедительно показал, что эпитет «солнышко» весьма редок (от 0,38 % в старших записях до 10 % в сборнике А. Ф. Гильфердинга). Не исключено, что некоторое учащение его в поздних записях связано с воздействием сербумажных изданий и популярных антологий (Гацак В. М. Поэтика эпического историзма во времени. — В кн.: Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика. М., 1980, с. 8—47).

История фольклористики в Европе в XIX в. была, с одной стороны, процессом осознания национального значения фольклорного наследия, с другой — накопления фактов, которые весьма выразительно свидетельствовали о сходстве фольклорных явлений, бытующих в разных этнических средах. Нам уже неоднократно приходилось упоминать об известном историко-фольклористическом парадоксе. Знаменитый сборник братьев Гримм был задуман ими как истинное выражение старогерманского (общегерманского) духа. Очень важно, что сборник был задуман и подготовлен в условиях раздробленности Германии и войны с Наполеоном, т. е. в условиях крайнего напряжения немецкого национального самосознания. В начале XX в., к 100-летию этого сборника, началось издание пятитомного комментария к нему И. Больте и И. Поливки. Комментарий подытожил сравнительные изучения сказки и показал широчайшее международное распространение сюжетов, которые фигурировали в сборнике братьев Гримм. Парадокс, о котором мы говорили, заключается не только в этом, но и в том, что замысел Гриммов нельзя тем не менее считать неудачным или неудавшимся, опровергнутым трудом Больте—Поливки или наблюдениями и материалами других фольклористов.

Современная фольклористика снимает альтернативу: заимствование/самозарождение (диффузия/конвергенция). Если большинство компаративистов XIX в. каждое сходство или даже подобие считали несомненным заимствованием и задача заключалась в том, чтобы выяснить, кто у кого заимствовал, то уже А. Н. Веселовский ввел весьма существенное ограничение: мотивы (т. е. простейшие повествовательные единицы) могут самозарождаться (т. е. параллельно и независимо формироваться) в разных этнических средах, сюжеты же как сложные сочетания мотивов — передаются. Он писал: «Чем сложнее комбинация мотивов... чем они нелогичнее и чем составных мотивов больше, тем труднее предположить при сходстве, например, двух подобных, разноплеменных сказок, что они возникли путем психологического самозарождения на почве одинаковых представлений и бытовых основ. В таких случаях может подняться вопрос о заимствовании в историческую пору сюжета, сложившегося у одной народности, другою».<sup>5</sup> Дальнейшие изу-

<sup>5</sup> *Веселовский А. Н.* Поэтика сюжетов. — В кн.: Историческая поэтика. Л., 1940, с. 500.

чения показали, что и сюжеты, и мотивы могут и «самозародиться», и заимствоваться.

Фольклор каждого народа (этнической или локальной общности) развивается собственными путями и по собственным причинам, однако он (так же как фольклор других народов) подвержен действию общих закономерностей. Важно при этом признание того, что развитие является причиной заимствования, а не наоборот. Заимствуется что-либо вовсе не потому, что сюжеты или иная фольклорная субстанция обладают некоей инерцией самодвижения, а потому, что у заимствующей стороны возникает в этом внутренняя необходимость.

В. М. Жирмунский показал, что сходство (подобие) может иметь по крайней мере три причины: генетическую (общее происхождение двух или более народов и их культур), историко-культурную (контакты, которые могут облегчить акт заимствования либо способствовать сближению форм, разных по происхождению), действие общих закономерностей (конвергенция, или «самозарождение»). Родственность народов облегчает возникновение подобия или сходства по другим причинам, так же как, например, длительность этнокультурных контактов.

Спонтанное, конвергентное развитие сюжетов или общих поэтических форм доказывается прежде всего наличием их у этносов, которые никогда не были в контакте. Таких фактов теперь накоплено предостаточно. Кроме того, теперь можно считать доказанным, что сюжет — не случайное сочетание мотивов, а их логичное сцепление и взаимодействие по определенным закономерностям. Для волшебной сказки это показал с большой убедительностью В. Я. Пропп, для эпических песен — В. М. Жирмунский, Е. М. Мелетинский, Б. Н. Путилов и др. В упоминавшейся уже неоднократно нашей книге о русских народных социально-утопических легендах было документально установлено, что один и тот же сюжет (например, об «избавителе», о «далекой земле») может много раз заново возникать не только в разных, но и в одной и той же этнической среде. Традиция может проявиться не только в длительности существования одних и тех же текстов, но и, например, в так называемой «типологической преемственности» (термин Б. Н. Путилова) общих законов поэтического мышления, преемственности моделей сюжетов и моделей порождения вербального текста. Она может выразиться также в преемственности поэтических

приемов, словесных стереотипов, исполнительского опыта и т. п.

Необходимо отметить еще одно обстоятельство. При рассмотрении характера сходства (подобия, схождения) важно учитывать, на каком уровне рассматривается исследуемый материал — на уровне самых общих жанровых закономерностей, на уровне сюжетов, мотивов, образов действующих лиц или словесного текста. Мы уже пытались однажды высказать предположение, что этническая специфика формируется в основном на уровнях выше или ниже сюжетного.<sup>6</sup> Для установления же факта заимствования, как это ни парадоксально, важнее совпадение не существенных (принципиальных) идеологических и эстетических моментов, а очень часто — мелочей, случайностей, бытовых деталей, ошибок и т. д. Впрочем, это общее правило давно сформулировано текстологами-медиевистами для установления соотношения рукописных текстов (Д. С. Лихачев).

Большое историко-культурное значение имеет проблема воздействия фольклора на литературу. Весьма важна она и в этнокультурном плане, поскольку понимается как проблема преемственности этнических традиций, их континуитета.

Литература, как известно, вышла из материнского ложа фольклора. Поэтому для древнейших литератур — восточных, античной, средневековой европейской — было характерно своеобразное двойственное отношение к фольклору: одновременно и отталкивание от него, и несомненное воздействие фольклора на литературу. В новое время мы встречаемся как со сходными явлениями (Бернс, Беранже, Кольцов, Шевченко) прямого продолжения фольклорной традиции при ее естественном преобразовании, связанном с переходом от устной формы коммуникации к письменной, так и с намеренным, нарочитым и теоретически мотивированным обращением к фольклору.

Важно отметить, что накоплено много фактов, которые ясно показывают, что к фольклору писатели, композиторы, художники обращаются по весьма различным причинам (идеологическим, социальным, эстетическим). При этом они могут принадлежать к самым разным ху-

---

<sup>6</sup> Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и проблемы духовной культуры. — СЭ, 1972, № 3, с. 73—85.

дожественным направлениям и флангам. В основном же можно говорить о двух типах обращения к фольклору — как к национальному наследству и как к явлению крестьянского быта (или рабочего, купеческого и т. д.), т. е. явлению, социально определенному.

В настоящее время особенно актуально не дальнейшее накопление фактов, а выработка общего представления о механизме и истории фольклорно-литературных отношений в больших историко-культурных масштабах. При этом важно было бы учесть современные достижения теории коммуникации, осмыслить механизм литературно-фольклорных отношений как взаимодействие двух исторически сложившихся типов коммуникации — устного и письменного — в их социальной, этнической, культурной и эстетической специфике.

Наконец, в заключение еще раз столь же кратко коснемся проблемы, которая сыграла значительную роль в формировании современной общей теории фольклористики, — роли и места фольклора в современной культуре и в связи с этим функций и обязанностей фольклористики по отношению к современности.

Процесс урбанизации, о котором мы уже говорили, сопровождался не только переориентацией значительной части сельского населения на современную городскую культуру, но и сменой механизма коммуникации в сфере как информационной, поведенческой, так и художественной.

Накопителем и передатчиком (транслятором) важнейших знаний, опыта и достижений стала теперь не устная традиция, а библиотеки, фонотеки, фильмотеки, информационные бланки систем ЭВМ и т. д. Разумеется, роль устной традиции все еще значительна, но она уже имеет далеко не только фольклорный характер. Появились даже новые устные формы (или, может быть, точнее — каналы) коммуникации (радио, телевидение, звукозаписывающие и звуковоспроизводящие аппараты). Устные формы сочетаются с техническими формами коммуникации, или одновременно сами являются ими, либо обслуживают более периферийные потребности, чем основные, наиболее важные для современных идеологических структур. Что же касается собственно фольклорного творчества, то оно сохраняет прежде всего художественные функции (даже в составе современных обрядов), причем тоже в основном периферийные.

Все это, однако, не значит, что у фольклористики нет более обязанностей по отношению к современности. Весьма актуальна разработка роли фольклора как живого художественного наследия. Подчеркиваем — «живого», так как особенно важно изучение так называемых «вторичных» форм, или «фольклоризма», о которых мы уже говорили в специальном разделе. И, наконец, фольклористика должна не упускать из виду реальные фольклорные формы, продолжающие существовать (устный рассказ, самодеятельная песня фольклорного характера, поговорки и пословицы и т. д.). Их разработка могла бы помочь углубленному постижению не только исторических, но и современных процессов.

#### ПУБЛИКАЦИИ К. В. ЧИСТОВА ПО ПРОБЛЕМЕ «НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ И ФОЛЬКЛОР»

1. О некоторых вопросах фольклористики. — СЭ, 1954, № 2, с. 105—111.
2. Народная поэтесса Н. А. Федосова: Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955. 376 с.
3. Заметки о сборнике Н. Е. Ошчукова «Северные сказки». — Гр. Карельск. филиала АН СССР, 1957, вып. 8, с. 5—29.
4. Октябрьская революция и народное творчество. — На рубеже, 1957, № 5, с. 200—208.
5. Задачи изучения народного поэтического творчества: (по материалам фольклора Русского Севера). — СЭ, 1958, № 3, с. 9—20.
6. Фрейдизм в современной американской фольклористике и некоторые вопросы изучения славянского фольклора. — Изв. Карельск. и Кольск. фил. АН СССР, 1959, № 4, с. 146—149.
7. Современные проблемы текстологии русского фольклора: Докл. на заседании Энциклопедико-текстол. комиссии V Междунар. съезда славистов, София, сент. 1963 г. М., 1963. 46 с.
8. Индивидуальное или коллективное? — Вопр. литературы, 1964, № 6, с. 122—126.
9. Легенды об «изабавителях» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов. — В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965, с. 36—59.
10. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XX вв. М., 1967. 341 с.
11. Bemerkungen zum Aufsatz von W. Steinitz «Das Lied vom Robert Blum». — Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, 1965, Bd 2, H. 2, S. 260—264.
12. Die sozialutopische Bewegungen in Blickfeld der «Wiener Schule». — Lëttopis, Bautzen, 1968—1969, N 11—12, S. 48—61.
13. Легенда про Максима Залізняка. — Народна творчість та етнографія, 1968, № 2, с. 32—36.

14. Фольклор и этнография. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 3—15.

15. К проблеме датировки фольклорных произведений. — *Acta ethnographica*, Budapest, 1970, vol. 19, fasc. 1—4, p. 83—89.

16. Die Urkunde aus der Feudalzeit als folkloristische Quelle. — In: *Studia ethnographica et folkloristica in honorem Bela Gunda*. Debrecen, 1971, p. 465—468.

17. О взаимоотношении фольклористики и этнографии. — СЭ, 1971, № 5, с. 17—24; см. также в кн.: *Népi kultúra — népi tarsaladem*. Budapest, 1971, N 5—6, p. 417—427. (На венг. яз.).

18. История фольклора и история русского крестьянства. — В кн.: Основные направления в изучении фольклора. М., 1971, с. 11—16.

19. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры. — СЭ, 1972, № 3, с. 73—85.

20. Специфика фольклора в свете теории информации. — *Вопр. философии*, 1972, № 6, с. 108—118; см. также: Типологические исследования по фольклору: Сб. памяти В. Я. Проппа (1895—1970). М., 1975, с. 26—43; *Slovenský Narodopis*, 1972, R. XX, č. 3, s. 345—359. (На словац. яз.).

21. 50-річчя СРСР та російська етнографія. — Народна творчість та етнографія, 1972, № 6, с. 46—58. (В соавторстве с Т. В. Станюкович).

22. Этнические аспекты славянской фольклористики. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VII Междунар. съезд славистов, Варшава, авг. 1973 г. М., 1973, с. 365—385; см. также: *Ethnologia Slavica*, Bratislava, 1975, t. 7, p. 161—183. (На нем. яз.).

23. Современные проблемы советской фольклористики. — *Македонски фолклор*, Скопје, 1974, т. 7, № 13, с. 111—118.

24. Проблема «вторичных» форм в фольклористике и этнографии. — *Расы и народы*, М., 1975, т. 5, с. 32—41; см. также: *Preremy ľudových tradícií v súčasnosti*. Bratislavá, 1978, t. 2, s. 23—32. (На словац. яз.).

25. Основные тенденции развития советской этнографии. — В кн.: Этнография в странах социализма: Очерки развития науки. М., 1975, с. 7—51. (В соавторстве с Ю. В. Бромлеем).

26. Вариативность как проблема теории фольклора. — In: *Intereťnické vst'ahy vo folklóre karpatskej oblasti*. Bratislavá, 1980, s. 21—34; *Lêtopis*, Bautzen, 1976, Reihe C, N 19, S. 22—33; *Народно стваралаштво*. Folklor. Beograd, t. XV—XVI, sv. 57—64, s. 161—174. (На серб. яз.).

27. Zur Frage der theoretischen Unterschiede zwischen Folklor und Literatur. — In: *Folk Narrative Research: Some papers presented at the VI Congr. ISFNR*, Helsinki, 1976, p. 148—158.

28. Проблемы этнографического и фольклорного изучения Северо-Запада СССР. — В кн.: Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977, с. 3—10.

29. Севернорусские причитания как источник для изучения крестьянской семьи XIX в. — В кн.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 131—143.

30. Духовная культура и современные этнические процессы. — В кн.: Современные этнические процессы в СССР. 2-е изд. М., 1977, с. 316—385.



31. Пратекст, «нормальный» текст, целесообразный текст, вариант как фольклористические категории. — В кн.: Краткое содержание докладов на научных сессиях 1974—1976 гг. Института этнографии АН СССР. Л., 1977, с. 28—30.

32. Aktuelle Probleme der sowjetischen Folkloristik. — Deutsches Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte, Berlin, 1977, Bd 20, S. 23—32. (Neue Folge; Bd 5).

33. Поэтика славянского фольклорного текста: Коммуникативный аспект. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Междунар. съезд славистов, Загреб—Люблина, сент. 1978 г. Докл. сов. делегации. М., 1978, с. 299—327.

34. Фольклор и культура этноса. — СЭ, 1979, № 4, с. 3—11; см. также: Soviet studies in ethnography. М., 1978, p. 76—87. (На англ. яз.).

35. Заметки фольклориста. — Декоративное искусство, 1978, № 10, с. 23—26.

36. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы. — В кн.: Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979, с. 3—17. (В соавторстве с Э. В. Померанцевой).

37. Probleme der Informationspoetik des Folklortextes. — Scandinavian Yearbook of Folklore, 1980, vol. 36, p. 65—76.

38. Ethnographische Studium der gegenwärtigen geistigen Kultur im theoretisch-informativem Aspekt. — Ethnologia Slavica, Bratislavá, 1980, t. 10—11, s. 29—41.

39. Русские сказители Карелии: Очерки и воспоминания. Петрозаводск, 1980. 256 с.

40. Севернорусские сказители в Петербурге во второй половине XIX в. — В кн.: Старый Петербург: Историко-этнографические исследования. Л., 1982, с. 52—69.

41. Традиция и вариативность. — СЭ, 1981, № 2, с. 14—22; см. также: Problems of European Ethnography and Folklor. М., 1982, p. 27—29. (На англ. яз.).

42. Важнейшие особенности этнической истории восточных славян. — В кн.: Этническая история славян и этнокультурные связи народов Центральной и Восточной Европы. Чернигов, 1979, с. 107—114; см. также: Ethnologia Slavica, Bratislavá, 1984, t. 12—13, s. 129—138. (На нем. яз.).

43. Folclore, «folklorismo» e cultura do etnos. — In: O desenvolvimento etno-cultural dos países Africanos. М., 1984, p. 122—142. (На португ., англ. и фр. яз.).

44. Традиции, «традиционные общества» и проблема варьирования. — СЭ, 1981, № 2, с. 105—107.

45. Ордена Дружбы народов Институту этнографии АН СССР 50 лет. — СЭ, 1983, № 4, с. 20—37. (В соавторстве с Ю. В. Бромлеем).

46. Из истории советской этнографии 30-х—80-х годов XX в. — СЭ, 1983, № 3, с. 3—18.

47. Вариативность и поэтика фольклорного текста. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунар. съезд славистов, Киев, сент. 1983 г. Докл. сов. делегации. М., 1983, с. 143—169.

- Аарне А.** (Aarne A.) 70, 148, 195, 197  
**Абрамзон С. М.** 251  
**Авенариус В. П.** 77  
**Аверкиев Д. В.** 103  
**Аверкиева Ю. П.** 5, 251  
**Агреева-Славянская О. X.** 101  
**Адлейба Д. Я.** 145  
**Азадовский М. К.** 4, 88, 171  
**Акимова Т. М.** 162  
**Александр I, царь** 46  
**Александров В. А.** 259  
**Александрова Е. А.** 99  
**Алексеева Т. И.** 64  
**Алексей Алексеевич, царевич** 212, 216  
**Алексей Михайлович, царь** 46  
**Алексей Петрович, царевич** 181, 187, 188, 212, 289  
**Алеша Попович** 290  
**Али, магометанский пророк** 213  
**Андерсон В.** 196  
**Андреев В. В.** 104  
**Андреев Н. П.** 171  
**Андрей Юродивый** 202  
**Андррианов Б. В.** 261  
**Антокольский П. Г.** 141  
**Антонова К. А.** 37  
**Антропова В. В.** 249  
**Апучин Д. А.** 250  
**Аренский А. С.** 77, 84, 102  
**Ариаудов М.** 211  
**Артеменко Е. Б.** 162, 169, 175, 277  
**Арутюнов С. А.** 107, 262  
**Арутюнян Ю. В.** 273  
**Асен I, царь** 211  
**Астахова А. М.** 77, 78, 88, 139, 152, 154, 277  
**Афанасьев А. Н.** 85, 171, 200, 201, 206, 208  
**Бадан** 185  
**Базанов В. Г.** 87  
**Байбурии А. К.** 175, 268, 277  
**Балакирев М. А.** 84, 100, 102, 103, 279  
**Балашов Д. М.** 157, 277  
**Барат Л. Г.** 70, 133  
**Барановская М. Ю.** 103  
**Барсов Е. В.** 85  
**Басилов В. Н.** 44  
**Батыга** 185  
**Бахтин В. С.** 89, 94  
**Боляев В. М.** 174  
**Бейдеман М. С.** 216  
**Бенкендорф А. X.** 234  
**Беранже П. Ж.** 293  
**Березовский И. П.** 70, 133  
**Бернштам Т. А.** 79  
**Бестужев-Рюмин К. Н.** 104  
**Берис Р.** 293  
**Билибин И. Я.** 84  
**Бистром В.** 153  
**Блюм Роберт** 206, 213, 216—218  
**Богораз В. Г. см. Тап-Богораз В. Г.**  
**Богатырев П. Г.** 73, 146, 278  
**Богданова-Зиновьева Н. С.** 89, 105  
**Болотников И. И.** 215  
**Больте И.** 70, 291  
**Бонгард-Левин Г. М.** 37  
**Бондаренко Иван** 240  
**Борковский В. И.** 175  
**Бородин А. П.** 77, 84, 100  
**Ботев X.** 206, 211, 217  
**Божкович-Стулли М. (Bošković-Stulli M.)** 45, 74  
**Брехт Б.** 117  
**Бромлей Ю. В. (Bromlej J. V.)** 13, 16, 107, 111, 249, 251, 255, 262—264, 267, 274  
**Брук С. И.** 259  
**Бубрих Д. В.** 60  
**Буцакова О. В.** 265  
**Буслаев Василий** 78, 158  
**Быковский С. Н.** 251  
**Важенинский, персонаж былины** 156  
**Вакарелски X. (Vakarelski Ch.)** 66, 79  
**Василий Игнатьев, герой былины** 209  
**Василий Казимирович, герой былины** 96  
**Васильевы, бр.** 282  
**Васина А. И.** 253  
**Васнецов В. М.** 84  
**Ведерникова Н. М.** 146  
**Веселовский А. П.** 12, 47, 113, 190—192, 200—209, 212, 215, 218, 291

\* Составлен М. А. Рубцовой.

- Вилкуна К. (Vilkuna K.) 60  
 Вильгельм I, император 201  
 Виноградов П. Т. 89, 102, 104  
 Виноградов С. А. 102  
 Вирт А. (Wirth A.) 217  
 Виртанен Р. Э. 199  
 Владимир, князь, герой былинны  
 184—186, 214, 290  
 Владимир Мономах 186  
 Владимир Святославич, князь  
 186  
 Вольга 96, 97  
 Врубель М. А. 77, 84  
 Всеволодский-Гернгросс В. Н.  
 151  
 Вукашин Крадь 211  
 Вяйнямейнен 219  
 Вяземский, персонаж былинны  
 156  
 Вячеслав, герой чешских предан-  
 ний 206  
  
 Гаген-Торн Н. И. 249, 253  
 Гальперин И. Р. 143, 164  
 Гарбузов Н. А. 138  
 Гаспарини Э. (Gasparini E.)  
 223—225, 227  
 Гацак В. М. 113, 146, 150, 152,  
 277, 290  
 Гашиарикова В. 67  
 Гварилья Г. (Guariglia G.) 221,  
 223—226, 228, 231—233, 235—  
 239  
 Герасимова Н. М. 153  
 Герд А. С. 277  
 Гердер И. Г. 9  
 Гильдебрандт П. А. 153  
 Гильфердинг А. Ф. 77, 85—95,  
 97, 98, 100, 106, 153—156, 158,  
 290  
 Голенищев-Кутузов И. Н. 79,  
 211  
 Голобуцкий В. А. 240, 242, 243,  
 246  
 Головин Ф. А. 187  
 Голубкова М. Р. 105  
 Гольгер, герой датских предан-  
 ний 206  
 Гольцман А. К. В. 200  
 Гонта Иван 240, 242  
 Гомер 149  
 Горалек К. 71, 194  
 Горький А. М. 16  
 Господарев Ф. П. 152  
 Грановские Б. Б. и И. Н. 103  
  
 Греймас А. Ж. 143  
 Гримм В. и Я. 9, 69, 70, 77, 200,  
 291  
 Гриценко Н. П. 241  
 Гришунин А. Л. 143  
 Грот Я. К. 103  
 Грузинский А. Е. 151  
 Губогло М. Н. 29, 273  
 Гузиде М. 223  
 Гумилев Л. Н. 16, 18  
 Гура А. В. 277  
 Гурьев М. 99  
 Гусев В. Е. 31, 46, 59, 248, 286  
 Гуслиетий К. Г. 240—242  
  
 Давид Сасунский 41  
 Даллила 198  
 Данен Ф. (Daneš F.) 167, 169,  
 172, 174, 175  
 Даниил, пророк 202  
 Дашдамиров А. Ф. 269  
 Дебервиль 187  
 Дей А. Н. 162, 165  
 Державин Г. Р. 242  
 Десницкая А. В. 81  
 Джекобе Д. 190  
 Джон Фрум (John Frum) 234,  
 235  
 Дзедзилевский И. А. 277  
 Дмитриев А. 240, 241  
 Дмитриев Я. 244  
 Дмитрий, царевич (Отрепье-  
 ев Г.) 212, 213, 215  
 Дмитро Попович 243  
 Добровольский Б. М. 165  
 Добрыня 186  
 Дорсон Р. (Dorson R. M.) 45, 55  
 Достоевский Ф. М. 279  
 Драгоманов М. П. 241  
 Дрейк Френсис 235  
 Дробужева Л. М. 272, 273  
 Дробьякович Б. 66  
 Дютин Г. О. 101, 102  
 Дяченко В. Д. 64  
  
 Евгеньева А. П. 159, 162, 277  
 Екатерина II, царица 46, 241,  
 243  
 Еремина В. И. 162, 174  
 Есенин С. А. 85  
 Ефименко П. С. 248  
  
 Железняк Максим (Железо, Же-  
 лезников, Залізник) 12, 178,  
 240—246

- Жирмунский В. М. 59, 67, 71, 149, 191—194, 207, 286, 292
- Заметаев И. П. 235
- Зейферт Л. (Seifert L. I.) 224, 225, 227
- Зеленин Д. К. (Zelenin D.) 250, 253, 268
- Землянова Л. М. 4
- Земская Е. А. 164
- Земцовский И. П. 138, 144, 145, 151, 175, 176, 277
- Зильберштейн Н. С. 103
- Зимрок К. 200
- Ивайло, царь-пастух 211
- Иван, царевич 187
- Иван Алексеевич, царевич 212
- Иван Асен II, царь 211
- Иван Грозный, царь 46, 99, 186—189, 195, 214, 289
- Иван Добруджский 211
- Иван Срацимир 211
- Иваницкий С. Ф. 240
- Иванов В. В. 277, 286
- Иванов-Муромский К. А. 148
- Иванова Т. Г. 146
- Идовище 185, 209
- Илья Муромец 84, 91, 96, 97, 139, 158, 185, 209, 290
- Иоанн Антонович, царь 212
- Иоллес А. 284
- Исмагилова Р. Н. 271
- Истомин Ф. М. 101, 102
- Итс Р. Ф. 255
- Кабашников (Кабашникаў) К. П. 70, 133, 260
- Кагаров Е. Г. 250, 256
- Калачов Н. И. 100
- Калецкий П. И. 188
- Калин-царь 97, 185, 209
- Каменецкая Р. В. 265
- Караджич В. 77
- Карамзин Н. И. 96
- Карл Великий, император 201, 203, 206, 212
- Кармелюк У. 206
- Касьянов И. А. 88, 89, 91—95, 98, 101, 106, 136, 146, 156, 157
- Келембетова В. Ю. 251
- Кер-Оглы (Горуглы) 27, 72
- Кийранен В. И. 199
- Кирдан Б. И. 146, 152
- Киреевский П. В. 77, 78, 85, 172
- Кирша Данилов 77
- Клибанов А. И. 209, 233
- Кобищанов Ю. М. 262
- Ковшей 185
- Коалов В. И. 18, 259, 263, 264, 267
- Кокьяра Д. (Cocchiara G.) 4, 45
- Колесников А. К. 243, 244
- Колпакова Н. П. 146, 162, 277
- Кольберг О. 77
- Кольцов А. В. 53, 293
- Конашков Ф. А. 105
- Кондратьев В. С. 273
- Константин, византийский император 206, 208, 218
- Константин Константинович, вел. князь 212
- Константин Николаевич, вел. князь 96
- Константин Павлович, вел. князь 212, 216
- Копперс В. (Koppers W.) 222, 223, 236—239
- Коргуев М. М. 105, 282
- Королюк В. Д. 63
- Косерну Э. 143
- Котловский Г. Г. 37
- Кошелев Я. Р. 248—249
- Кравцов Н. И. 57, 77, 153, 162
- Кребс В. 241
- Кривополенова М. Д. 89, 105, 154—156, 158, 187
- Кривева Ю. (Kristeva J.) 35
- Крюкова М. С. 105
- Кудреванка 185
- Кузманова В. 146
- Кулиш П. А. 241
- Кушнер П. И. 27, 259, 264
- Кшижановский Ю. (Krzyżanowski J.) 57, 75, 133
- Кюн Ц. А. 100
- Лазутин С. Г. 162, 164, 277
- Ламанский В. И. 102—104
- Лантернари В. (Lanternari V.) 221
- Лашин В. А. 79
- Лаптева О. А. 164
- Латкович В. 146
- Лафито Ж. Ф. 9
- Лашук Л. П. 263
- Лебедева П. И. 80
- Лев Мудрый 202
- Левин И. Г. 144

- Левин М. Г. 222, 259, 261  
 Левинтон Г. А. 128, 277  
 Ленин В. И. 273, 278, 279  
 Лер-Сплавинский Т. (Lehr-Splawinski T.) 62  
 Лермонтов М. Ю. 53  
 Ливанов Ф. В. 205  
 Литке Ф. П. 96  
 Лихачев Д. С. 37, 137, 293  
 Лобода А. М. 78  
 Лотман Ю. М. 108, 277  
 Львов П. А. 174  
 Люти М. (Lüthi M.) 137, 144, 175, 176  
 Ляпунов С. М. 84  
 Лядский Е. В. 102, 106
- Мавродин В. В. 242  
 Майков Л. Н. 100, 104  
 Макаров С. О., адмирал 206  
 Макферсон Д. 9  
 Мамай 185  
 Манас 207  
 Манехви 234  
 Маркарян Э. С. 107, 108, 261, 262  
 Марко Королевич (Крали Марко) 72, 206, 207, 211, 220  
 Марков Г. Е. 255  
 Маслова Г. С. 80  
 Массэ А. 207  
 Матвеев А. А. 187, 188  
 Матнаш, король 206  
 Матичетов М. (Matičetov M.) 74  
 Маторин Н. М. 251, 256  
 Маяковский В. В. 142, 159  
 Мелетинский Е. М. 31, 37, 191, 219, 276, 277, 286, 288, 292  
 Мельников-Печерский П. И. 85  
 Менендес Пидаль Рамон 51, 52  
 Меньшиков А. Д. (принц Александр) 188  
 Мережковский Д. С. 103  
 Метелкин (Заметайло, Пометайло) 234, 235, 245  
 Метро А. (Metraux A.) 232  
 Мефодий Патарский 202, 206, 208, 210, 212  
 Миклошич Ф. 68  
 Миклухо-Маклай Н. Н. 44, 235, 265  
 Микула 96, 97  
 Миллер В. Ф. 78, 196  
 Миллер О. Ф. 96—98  
 Михаил Данилович, герой былинны 208, 209
- Михайлик, герой исторического предания 208, 209  
 Мишка, персонаж былинны 156  
 Мозер Г. (Moser H.) 45, 52  
 Мордовцев Д. Л. 103  
 Морозов А. А. 154, 187  
 Москальская О. И. 168  
 Мошинский К. (Moszyński K.) 65  
 Мусоргский М. П. 84, 96, 100, 279  
 Мюллер В. (Müller W.) 223, 237  
 Мюльманн В. (Mühlmann W. E.) 221, 237
- Наполеон Бонапарт 291  
 Наполеон III, император 201  
 Наумов Н. И. 103  
 Неклюдов С. Ю. 171, 276—277, 286  
 Некрасов Н. А. 85  
 Немирович-Данченко В. И. 103  
 Никитин И. С. 85  
 Никон, патриарх 216  
 Никоненко В. Н. 277  
 Новиков Н. В. 70, 133, 152  
 Новиков Ю. А. 136, 146, 154  
 Новикова А. М. 99
- Оксенов А. В. 77  
 Орозбаков С. 149  
 Осинин Д. 146  
 Оссоветский И. А. 162  
 Островский А. Н. 85
- Павел I, царь 212, 245  
 Парилова Г. Н. 1  
 Парпулова Л. 146  
 Пашкова А. М. 105  
 Перейра де Квейрос М. 232  
 Пермяков Г. Л. 32, 129, 284  
 Першиц А. И. 255, 258, 263  
 Петефи Шандор 206, 217, 220  
 Петр, герой болгарских сказаний 211  
 Петр, царевич, сын Федора Иоанновича 212, 214  
 Петр I, царь 181, 187, 188, 195, 214, 239  
 Петр II, царь 46, 214  
 Петр III, царь 205, 212, 220, 241, 243—246  
 Петр Петрович, царевич, сын Петра I 212  
 Петров К. М. 99

- Петтаццони Р. 223  
 Пименов В. В. 107, 268  
 Пино Л. 200  
 Плисецкий М. М. 208  
 Победоносцев К. П. 104  
 Покшишевский В. В. 263  
 Поливка Н. (Polivká J.) 69, 70, 291  
 Померанцева Э. В. 67, 71, 196, 277  
 Попов М. 64  
 Потанов Л. П. 251, 259  
 Прач И. 174  
 Преображенский П. Ф. 251  
 Пришвин М. М. 85  
 Пронч В. Я. 33, 128, 139, 163, 171, 187, 191, 260, 276, 289, 292  
 Пугачев Е. И. 178, 205, 213, 215, 235, 240—246  
 Путилов Б. Н. 45, 48, 56, 67, 71, 73, 74, 113, 143, 146, 152, 153, 175, 187, 193, 194, 260, 277, 286, 288, 289, 292  
 Пучков П. И. 263  
 Пушкин А. С. 52, 96  
 Пыпин А. Н. 4, 100, 267, 268  
  
 Рабинович М. Г. 255, 259  
 Раанн С. Т. 78, 178, 206, 216, 217, 220  
 Разумова А. П. 248  
 Ракоци Ференц 206, 217  
 Рапке К. 284  
 Рахта Рагнозерский (Рахой из Рагнозера) 198, 199  
 Репин И. Е. 103  
 Рерих Н. К. 77, 84  
 Римский-Корсаков Н. А. 77, 84, 96, 100, 102, 103, 279  
 Рицель Р. 201  
 Робинсон А. Н. 191  
 Розенталь Д. Э. 167  
 Романов К. И. 89  
 Романов Никита 188  
 Романска Цв. 206, 211  
 Рыбаков С. Г. 104  
 Рыбников П. Н. 77, 85—88, 91, 95, 106, 151, 156, 248  
 Рябини И. Т. 77, 88, 89, 96, 101—103, 105, 106, 151, 157  
 Рябини Т. Г. 88, 90, 91, 94—98, 100, 105, 106, 151, 152, 156, 157  
 Рябини-Андреев И. Г. 105, 151, 157  
 Рябини-Андреев П. И. 105, 157, 282  
 Рязанов А. Ф. 243  
  
 Савельева Л. В. 175  
 Садко 77, 78, 84, 157  
 Самсон 199  
 Себастиан, принц 206  
 Сейтек 149  
 Селиванов К. 205  
 Семенов-Тянь-Шанский П. П. 98  
 Семстей, герой зноса 149, 207  
 Сенкевич-Гудкова В. В. 199  
 Сивков К. В. 243, 244  
 Сидов К. (Sydow C. W. von) 197  
 Сирватка О. (Sirovatká O.) 62, 67, 69, 146  
 Скрябин А. П. 279  
 Скурла 185  
 Смирнов Ю. И. 57, 264, 277  
 Смирнов-Кутачевский А. М. 153  
 Собишкова В. И. 162  
 Соболевский А. И. 104, 140, 172  
 Собољчи Б. 176  
 Соймонов А. Д. 152, 248  
 Соколов Е. Н. 148  
 Соколов Ю. М. 171  
 Соколова В. К. 78, 194, 277, 288  
 Соловьев С. М. 188  
 Сорокин Ю. А. 142, 148  
 Станюкович Т. В. 249—251, 255  
 Стасов В. В. 96, 97, 99—101  
 Суворов А. В. 206  
 Сумцов Н. Ф. 196  
 Суриков В. И. 84  
 Сусоколов А. А. 273  
  
 Тамара, царица 206  
 Тап-Богораз В. Г. 250  
 Тарасов Е. Ф. 142, 148  
 Твардовский А. Т. 85  
 Теленкова М. А. 167  
 Тер-Саркисянц А. Е. 255  
 Токарев С. А. 4, 248—250, 254, 255, 262, 268  
 Толстая С. М. 277  
 Толстой А. К. 53, 77  
 Толстой Н. И. 277  
 Толстой Л. Н. 89, 96, 99—101, 279  
 Толстов С. П. 254, 259  
 Томпсон С. (Thompson S.) 70, 195, 197  
 Топоров В. Н. 277, 286  
 Трупп С. (Trupp S. L.) 221, 237

- Тронский И. М. 37  
Трофимова Т. А. 64  
Трубацёв О. Н. 277  
Трюгвассон Олаф 197, 206  
Тумаркин Д. Д. 44
- Уорсли П. (Worsley P.) 226, 228, 232, 234, 236  
Успенский Б. А. 277  
Ухов П. Д. 134, 153
- Фабриан И. (Fabian J.) 223, 238  
Федор Иоаннович, царь 187, 188  
Федосова И. А. 88, 89, 98, 101—106  
Федька, персонаж былины 156  
Филиппов Т. И. 102—105  
Фойгт Г. (Foigt G.) 201, 204  
Фофанов И. Т. 105, 152, 282  
Фридрих Барбаросса 201, 202, 204, 206, 212, 217, 220  
Фридрих II, император 202, 213
- Харузина В. Н. 250  
Хекель И. 223  
Хёлткер Г. (Höltker G.) 223, 237  
Хойслер А. 59  
Холы Д. (Holý D.) 135, 147  
Хомич Л. В. 264  
Хофер Андреас 213, 217  
Христиансен Р. (Christiansen R. T.) 197  
Христос 219  
Хроленко А. Т. 162, 176, 277  
Хэлландей М. 143
- Цивьян Т. В. 277
- Чайковский П. И. 279  
Чапаев В. И. 282  
Чебоксаров Н. Н. 60, 255, 261—263  
Чебоксарова И. А. 255, 261  
Черевань А. С. 246  
Черепанова О. А. 277  
Чернышевский Н. Г. 217  
Черниева Н. Г. 146, 147, 152, 153
- Черняшенко Демьян (Черный) 242  
Чехов А. П. 279  
Чистов К. В. (Cistov K.) 12, 34, 35, 45, 47, 70, 71, 73, 79, 98, 101—103, 120, 133, 134, 143, 152, 153, 163, 187, 188, 191, 198—200, 213, 215, 226, 231, 234, 241, 245, 246, 249, 251, 255, 262, 264, 269, 280, 293  
Чичеров В. И. 79, 154—157  
Чуков А. Е. 88, 89
- Шадеи Е. 232  
Шалыпин Ф. И. 104  
Шаревская Б. И. 222  
Шахнарович А. М. 142, 148  
Швачка Никита (Микита) 240  
Шведова Н. Ю. 164  
Шевченко Т. Г. 53, 206, 217, 220, 240, 293  
Шмидт В. (Schmidt W.) 222—224, 239  
Штейнталь Г. (Steinthal H.) 153  
Штейниц В. (Steinitz W.) 216, 217  
Штернберг Л. Я. 249, 250  
Штертебекер Клаус 206, 212, 217, 235  
Штокмар М. П. 75
- Щеголев П. Е. 216  
Щеголенок (Щеголенков) В. П. 88, 89, 93—95, 98—101, 106  
Щробах Х. (Strobach H.) 46, 154
- Энкерт Г. 232  
Эрбен К. Я. 52
- Юдин Ю. И. 288
- Якоби 244  
Якоби-Толиверова А. Н. 104  
Яношик, герой карпатских преданий 217  
Янсер, основатель секты 201, 205  
Янчук Н. А. 102  
Ястребцев В. В. 103

Aufinger A. 44	Horák J. 79	Rahmann R. 222
Bausinger H. 45, 55	Jagello J. 146	Ranke K. 60, 62
Blaszczyk S. 45	Jech J. 146	Röhrich L. 218
Burgmann A. 222, 239	Jittmann J. 237	Schmidt S. J. 164
Burszta J. 45	Kłoskowska A. 45	Simonides D. 146
Clemlhout S. 238	Koch W. A. 167	Švehlák S. 46
Cohn N. 226	Korompay B. 144	Taylor A. 171
Dressler W. V. 164	Laaksonen P. 45	Toncrová M. 150
Fischer H. 238	Linette B. 45	Töpfer B. 226
Guiart J. 234	Marinus A. 45	Voigt V. 45
Haavio M. 171	Ortutay G. 34	Wossidlo R. 60
Henssen G. 60	Petzold L. 60	Wróblewski T. 66

## О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение . . . . .	3
<b>I. ФОЛЬКЛОР. КУЛЬТУРА ЭТНОСА. ФОЛЬКЛОРИЗМ</b>	
Этнос, этническое сознание и проблемы духовной культуры	13
Фольклор и культура этноса . . . . .	30
Традиционные и вторичные формы и проблемы современной культуры . . . . .	43
Этнические аспекты славянской фольклористики . . . . .	56
Севернорусские сказители и осознание былины общенациональным наследием русских . . . . .	83
<b>II. ТРАДИЦИЯ. СТЕРЕОТИП И ВАРИАТИВНОСТЬ. ВАРИАЦИОННАЯ ПОЭТИКА</b>	
Традиция и вариативность . . . . .	107
Вариативность как проблема теории фольклора . . . . .	127
Вариативность и поэтика фольклорного текста . . . . .	141
<b>III. ФОЛЬКЛОР И ИСТОРИЯ</b>	
Исторический документ феодального периода как фольклорный источник (источниковедческие заметки) . . . . .	178
К проблеме датировки фольклорных произведений . . . . .	182
Легенда об «избавителе» и проблема повторяемости фольклорных сюжетов . . . . .	189
Социально-утопические движения в кругу интересов «венской этнографической школы» . . . . .	220
Легенда о Максиме Железнике . . . . .	240
<b>Вместо заключения</b>	
К истории советской этнографии 30-х—80-х годов XX в.	247
О некоторых вопросах общей теории фольклористики . . . . .	274
Публикации К. В. Чистова по проблеме «Народные традиции и фольклор» . . . . .	295
Указатель, имен . . . . .	298





ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ  
ОТДЕЛЕНИЕ