

АРХЕОЛОГИЯ БЕЛОРУССКОГО УСТНО-ПОЭТИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА КАК ПРОБЛЕМА КЛИОФОЛЬКЛОРИСТИКИ

В данной статье речь идет о продуктивной перекличке методов археологии как исторической науки и исторической фольклористики (клиофольклористики) при ее обращении к археологии устного поэтического творчества. Отмечается различие результатов реконструкции: культурные артефакты у археолога и архаические смысловые структуры у клиофольклориста.

Ключевые слова: археология фольклора, клиофольклористика, архаичный фольклор, архаичные семантические структуры, реконструкция.

In this article we are talking about a productive roll-call of the archeology's methods as a historical science and historical folkloristics (clio-folkloristics) with its appeal to the archeology of oral poetic creativity. The difference in the results of the reconstruction is noted: the cultural artefacts of the archaeologist and the archaic semantic structures of the cliofolklorist.

Keywords: archeology of folklore, cliofolkloristics, archaic folklore, archaic semantic structures, reconstruction

В наше время, отмеченное расширением поля междисциплинарных и полидисциплинарных исследований, расширяются горизонты и фольклористики. На стыке фольклористики с другими науками постепенно формируется область интегративной фольклористики, существенной частью которой является клиофольклористика. Как известно, в греческой мифологии Клио считалась музой-покровительницей истории и, соответственно, ученых-историков. Знаковым элементом ее портрета был свиток и грифельная палочка в руках. Термин «клиофольклористика» применен нами к особому роду исследованиям, имеющим давнюю традицию: во-первых, к работам, обращенным к истории фольклорного творчества, начиная с его архаичной стадии, не оставившей, впрочем, после себя никаких словесных памятников, только некие знаки, — и здесь мы усматриваем точки соприкосновения клиофольклористики с археологией, поскольку обе вынуждены заниматься раскопками, реставрацией, реконструкцией; во-вторых, к работам, нацеленным на изучение закономерностей отражения истории в фольклоре, что предполагает широкий охват исторических источников и достижений исторической науки.

Самое удивительное, что связь фольклора, истории и археологии обрисовал еще Дионисий Галикарнасский, древнегреческий историк 2-й половины 1 в. до н. э. В предисловии к одной из своих книг, содержащей в названии слово «археология», он недвусмысленно обозначил приверженность к фольклорным источникам как заслуживающим самого пристального внимания: «Я начинаю историю древнейшими сказаниями». Собственно говоря, данная традиция сохраняется в науке вплоть до наших дней. И хотя сугубо археологических материалов труд Дионисия не содержал, тем более значим для нас посыл древнегреческого ученого к интегративным исследованиям, продуктивность которых сейчас ни у кого не вызывает сомнений.

В восточнославянской науке клиофольклористические исследования всегда играли ведущую роль. Ученые XIX века достаточно рано познакомились не только с работами зарубежных коллег — мифологов Якоба и Вильгельма Гримм, трудами ориенталистов, начиная с Т. Бенфея, но и с книгами Э. Б. Тайлора «Researches into the early history of Mankind» (London, 1865) и «Primitive culture» (London, 1871). Вполне закономерно, что с течением времени конкуренцию «мифологической» и «миграционной» академическим школам стала составлять историческая во главе с В. Ф. Миллером. Она базировалась на признании связи русской народной поэзии (в основном былин, баллад, исторических песен) с национальной историей, что позволило ученым «не ловить ветер в поле», чем нередко грешили миграционисты, а перейти от «игры ума» (Ж. Бедье) к национальной почве и поновому взглянуть на фольклор. В русском эпосе ученые искали уже не следы древних мифов и заимствований, а отражения бытовой и государственной истории (Л. Н. Майков, О. Миллер, Н. П. Дашкевич и др.). Естественно, это с самого начала потребовало от фольклористов обращения к данным исторической науки или самостоятельного поиска исторических документов,

которые могли бы подтвердить их выводы и гипотезы. Крайности обнаруживались в каждой из школ, но их вскрытие и критика явились необходимым условием, обеспечивающим развитие клиофольклористического направления. За возвращение к историческому взгляду на фольклор ратовал такой замечательный ученый-энциклопедист, как А. Н. Веселовский, работы которого по истории эпитета, психологического параллелизма, роли повторов заложили основы исторической поэтики. К 30-м годам XX века компаративисты в лице авторитетного шведского фольклориста К. фон Сидова пришли к выводу о невозможности реконструировать прасюжета. Это не означало кризиса сравнительных исследований. Наоборот: и сейчас компаративистика, многим обязанная сравнительно-историческому методу, разработанному А. Н. Веселовским, является одним из ведущих научных направлений. В настоящее время словарь фольклористики пополнился термином «авантекст» как аналогом термина «интертекст», предложенного в свое время Ю. Кристевой и широко используемого в литературоведческих работах. Так, хоть и запоздало, заполнилась лакуна, образовавшаяся после отказа от понятий «пратекст», «прасюжет» как научно необоснованных.

Последняя четверть XX века ознаменовалась повышенным интересом к истории фольклористики. Особую актуальность приобрела проблема верификации и адекватной интерпретации источников. Слишком часто ее игнорирование приводило к внедрению в научный оборот непроверенных фактов или, в частности, выдумок «кабинетных мифологов». Их транслировал даже такой видный историк, как Б. Н. Рыбаков, засвидетельствовавший своим авторитетом существование у славян богини Лады, Леля, Полеля и др., что не соответствовало действительности. Неудивительно, что даже в наше время, когда обозначены рукописи, которых в природе не существовало, выявлены некоторые тексты-фальсификаты, выдававшиеся за народные, подвергся обоснованной критике такой вид «реконструкции», когда припевы народных песен считались именами забытых божеств, концепция маститого ученого продолжала находить поддержку у некоторых русских и белорусских фольклористов, мифологов, не говоря уже о сонме агрессивных дилетантов, фантазии которых превосходят, к примеру, фантазии Я. Длугоша, П. Шпилевского и других энтузиастов восстановления системы славянской мифологии.

Характерно, что связь фольклористики с историей не только голословно декларируется, хотя продолжает бывать и такое, но дает продуктивные результаты. В качестве примера можно сослаться на сборники «Этническая история и фольклор» (1977), «Фольклор и историческая этнография» (1983), выпуски сборников «Фольклор и этнография», в частности, один из них – «Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами» (1977) – напрямую связан с нашей темой, ряд статей в периодическом издании «Русский фольклор» и др. Положительную роль в развитии науки сыграло переиздание работ В. Я. Проппа, в частности, его книги с красноречивым названием «Исторические корни волшебной сказки», побуждавшей искать исторические корни других жанров, сборника статей «Фольклор и историческая действительность» и др. [3]. Исследования на стыке фольклористики, этнографии, археологии, археогеографии все чаще становятся реальностью науки. Их актуальность особенно очевидна в тех случаях, когда речь идет о дописьменной стадии истории и культуры. Тогда ученый просто вынужден заниматься археологией устного народного творчества и, подобно археологам-профессионалам, прибегать к реконструкциям, основываясь на данных ранних форм искусства, этнографии, исторических документов, сопоставлении современных записей фольклора с записями прошлых лет и даже веков.

Так, например, В. Н. Топоров сопоставил кумулятивную сказку типа «Теремок», основанную на последовательном присоединении очередного животного, с верхнепалеолитическими наскальными рисунками и пришел к выводу, что «...присоединительная» связь – единственный из способов организации палеолитических текстов (живописных и словесных), доступный более или менее надежной реконструкции...» [4, с. 83]. В свою очередь, как свидетельствует Л. С. Толстова, исторический фольклор признается одним «...из существенных источников для выяснения этногенеза народов...», а «...проблема использования фольклора в качестве исторического источника для

изучения этногенеза и этнокультурных связей народов в настоящее время уже не является дискуссионной, по крайней мере для представителей исторической науки в широком смысле слова, и прежде всего – этнографов и археологов...» [6, с. 6].

Углубление исторической перспективы еще больше сближает фольклористику и археологию в методологическом плане, но есть между ними существенные различия в результатах работы. Если археолог по обнаруженным фрагментам может восстановить материальный артефакт, то для фольклориста восстановление некоего прасюжета или пратекста, относящегося к архаичному фольклору – нулевой, но самой продолжительной фазе мирового устно-поэтического творчества, которому предшествовала антефольклорная (лат. ante до) стадия становления культуры, совершенно исключено. Любому фольклорному тексту, кроме заимствованного из литературы, всегда предшествует его вариант, тысячами нитей соотносящийся с авантестом – сонмом предыдущих, и проследить их движение абсолютно невозможно. Между тем изучение гипотетического архаичного фольклора, сыгравшего исключительную роль в социализации древнего человека, который постепенно формировал базовые культурные сценарии инициации, жертвоприношения, транссубстантивации (ритуального отождествления себя с тем, кого представляешь в обряде), и превращении его в человека культурного, чрезвычайно важно для понимания всего культурного поля архаики. Следует не упускать из виду, что это было совершенно особенное время. Тогда будущая греческая Гея была просто землей, будущая Коляда просто кругом, Купала – серединой и никакими бинарными оппозициями вроде оппозиции неба и земли в сознании человека не существовало, поскольку он видел, что земля открывалась небом, а небо опускалось в землю.

По всей видимости, именно на стадии архаики зарождались элементарные синтаксические структуры и первичные матрицы смыслообразования, оформлявшиеся словом и через слово. Вот они-то, образуя фундамент ранних форм словесного искусства, нигде в дальнейшем не исчезали, а использовались как лекала. Согласно теории А. Н. Веселовского, разделяемой, правда, не всеми (среди них, к примеру, О. М. Фрейденберг), словесный фольклор существовал в составе синкретичных комплексов духовной культуры дородового общества, представлявших собой неразрывное единство коллективной пляски, ритуально отмеченных (знаковых) действий и хорового пения при определяющей роли ритма, который превращал участников в психологический монолит [1, с. 155 и след.]. И хотя аутентичные тексты архаичного фольклора нам не известны, некоторые его смысловые структуры все же можно гипотетически реконструировать на основе сравнительного анализа особенностей фольклорной культуры современных нецивилизованных племен, типологической идентификации и семантической интерпретации архаичных пережитков в классическом (национальном) фольклоре разных народов, в том числе белорусского.

Идея Э. Б. Тайлора о культурных и религиозных «пережитках», унаследованных культурой цивилизованных народов, иначе говоря, о фольклоре как о «живой старине», носителе древних структур и смыслов [5, с. 65-121], явилась для нас, как и для многих фольклористов, вдохновляющим моментом [2, с. 128–133]. Его теория анимизма как первичной стадии развития религиозной культуры с небольшими уточнениями широко используется в современной науке. В этом же ряду находятся работы А. Н. Веселовского, который показал, что под пластами христианских легенд скрываются следы древних языческих преданий. Крайний случай – яфетическая теория Н. Я. Марра (1864–1934), который в своих реконструкциях широко использовал археологию, этнографию, фольклор. Он доказывал, что палеонтологический метод позволил ему выявить основу всех языков – первичную речь, состоящую, по его мнению, всего из четырех лексических элементов: *сал, бер, йон, рош*. Не обладая познаниями в области сравнительно-исторического языкознания, не признавая его методологию, Н. Я. Марр в данном случае был интуитивистом, стихия которого – не поиски реальных оснований теории, а инсайт. Показательны примеры, когда он смело соединял в одну цепочку слова, имеющие разное происхождение, но сходное звучание, как нем. Hund 'собака' и hundert 'сто': *собака* – тотем 'собака' – члены рода – множество людей – *сто*, или ставил перед собой задачу вскрыть «доисторию сюжета», его древнюю подпочву. В других областях Н. Я. Марр,

напротив, был прекрасным специалистом. Об этом говорит тот факт, что в конце XX века вновь оказались востребованными его труды по семантике и культурологии.

Известно, какой притягательной силой обладают научные мифы, смелые, но ни на чем не основанные гипотезы, реанимированные в наше время средствами массовой информации. Создается впечатление, что кто-то изо всех сил старается посадить общество на иглу мистики и псевдонауки. Сегодня глиофольклористика как никогда нуждается в уяснении собственных возможностей, особенно если это касается проблемы реконструкции фактов традиционной культуры, исследованию которой, к примеру, был посвящен отдельный выпуск сборника «Фольклор и этнография» (1990). Ее кредо – опора на конкретные фольклорные тексты, проверенные данные истории, археологии, этнографии, фольклористики [7].

На наш взгляд, историческое развитие устно-поэтического творчества в дороговую, доземледельческую эпоху прошло ряд стадий. Примечательно, что каждая из них оставила свой след в белорусском фольклоре, что мы и постараемся показать, двигаясь в обратном направлении – от современности к архаике, от записей традиционного фольклора, сделанных на протяжении XIX–XXI вв., к архаичным структурам, поскольку только они и доступны реконструкции.

1. Стадия неустойчивых речевых форм при кристаллизации коммуникативных сигналов-знаков, на которые похожи позднейшие трудовые призывы или выкрики, лишённые всякого смысла, кроме психологического. Их подобие мы встречаем в обрядовых песнях, где они являются припевом или его частью: «Гэй, калыда!» в колядках, «У-у-у!», «Ой, ляло, ляло!» в веснянках, «Ох / вой, люлі!» в песнях обряда вождения и захоронения «стрелы», «Ой, то-то» или «То-то-то» в купальских и т. п.

2. Стадия накопления разноплановых речевых структур – императивных, инвективных, приветственных, охранительных, заклинательных, эмоционально-психологических и т. д., как связанных с первичными мифологическими представлениями, так и свободными от них.

Представление об этих первичных структурах дают обрядовые песенные формулы типа «*Радуйся, зямля*», «*Расхадзіся, развееяся*», «*Дай жа божа пану гаспадару*», «*Радзі божа жыта*», «*Хай здохне аўца*», «*Нашы хлопчыкі казадоўцы*» и под. Особенно богаты на них присловья: «*Дай бог*», «*Бывай здароў*», «*Трымайся*», «*Клёў на рыбу*», «*Крый божа*», «*Здубяней*», «*Ах ты, ветрагон*» (*вылупак, жаба, погань, корч, гадзіна*) и т. п.

3. Стадия ситуативного фольклора, который каждый раз по какой-то причине создавался и тут же забывался, не перенимался и не передавался из уст в уста: например, что делаю, о том и пою, что вижу, то и отмечаю, используя однотипные синтаксические структуры.

4. Стадия постепенного закрепления формульных произведений, носивших характер коллективного сообщения (о возвращении охотников и под.), оповещения (о появлении угрозы и под.). Их функция – консолидация сил, констатация психологической решимости объединиться, дать отпор, убежать, спрятаться и т. д.

5. Стадия накопления песенных и заговорных структур, легко вычленимых в белорусских фольклорных текстах: структура распределения **кому – что, кому – кто**, пожелания **кто – кому – что**, пространственного переноса, изгнания, отсылания **что (кто) – от (из) – к и под.**

6. И, наконец, стадия типичных **словопониетанцев**, закрепленных, насколько это можно, традицией, структурно определенных, с активным использованием присоединительного типа связи, синтаксических и иных повторов. Пример дают кумулятивные (цепевидные) сказки, магическая песня волка в сказке «Спевы ваўка», волошебные песни на календарную тему с конструкцией «*а потым таго*» и многие другие произведения белорусского фольклора.

Специфические сдвиги, которые произошли в архаичную эпоху, навсегда обусловили направление фольклорогенеза. В-первых, это сдвиг в сознании человека, в котором стал господствовать аниматизм, отсюда – панодушевление живой и неживой природы в раннетрадиционном фольклоре, получившее продолжение в традиционном и закрепившееся на уровне тропики. Во-вторых, сдвиг в социальном сознании древних людей, выделивших себя из континуальной единицы *человекоприрода* и отождествивших с безличным объединением тотемного

типа, в котором отсутствует представление о кровных связях. При этом бывшие синкретические мифологические конструкты не исчезают. Они транслируются дальше и отзываются в белорусском фольклоре: конструкт *человекокамень* – в легендах о камнях-кравцах и шевцах, *человекорастение* – в календарной обрядности с такими персонажами, как одушевленная троицкая березка, украшенные зеленью и цветами Куст, русалка, Купалка, *человекоживотное* – в сказках с персонажами типа Ивашка Медвежье ушко, Иван Сучкин сын, Кобылин сын и под. Третий сдвиг произошел в жизнеобеспечении – переходе от пассивных форм (собирачество) к активным формам хозяйствования (интенсификация охоты в связи с изобретением лука, приручение животных и первичные формы животноводства).

Следствием сдвигов стало формирование четырех универсальных парадигм, которые четко выявляются в белорусском фольклоре:

1. *Метаоппозиция мы – другое*. Ее производные: свое – чужое, внутреннее – внешнее и под. Направление: разрастание поля «иног», отчужденного от «мы» и «я». Отношения мы/я с «иным» (сакральным, чужим, трансцендентным, враждебным) становятся впоследствии главным сюжетом обрядового фольклора, заговорной магии, суеверных быличек, а значительно позже, с формированием повествовательного фольклора, они отзываются в сказочных и легендарных сюжетах.

2. *Отождествление каждого человека с определенным природным явлением через принадлежность к общему тотему*. Матрица тотемистического тождества станет семантической опорой принципа метаморфозы – естественного изменения формы, способствует появлению ряда специфических мотивов, широко представленных в белорусском фольклоре: рождение героя не от мужчины, а от съеденной матерью рыбы, горюшины, что раньше понималось как наполнение тотемом; зверь (животное, уж, змей) – супруг, птица – невеста, дочь – птица, волк – победитель в брачном соревновании и т. д.

3. *Культ умирающего (убитого) и оживающего зверя*. Его сменит культ умирающего (разорванного, разрезанного на части) и воскресающего бога растительности. Однако опекуны земледелия и в дальнейшем будут сохранять реликтовый животный облик, как колядная коза, медведь и козел в жатвенных песнях, а богатство навсегда останется в связи с рогом, как в белорусской сказке «3 рога усяго многа» и под.

4. *Зарождение анимистической парадигмы*. Первобытный аниматизм, когда все воспринималось нерасчлененно, синкретично, дополняется анимизмом с разделением субъектов и объектов на материальную субстанцию (тело) и идеальную (душа), причем именно душа осмысливается как витальный фактор.

Здесь берут начало фольклорные воплощения разных духов неопределенной морфики (леший, водяной и под.), однако человеческая душа продолжает восприниматься через старые (природные) формы (птица, бабочка, муха и т. п.).

Архаичные структуры в значительной степени международных, но их образное оформление в разных этнических традициях варьируется (вплоть до полного несовпадения). В белорусском фольклоре соотношение глубинных (наднациональных) и поверхностных (художественных) структур обусловлено конкретными условиями исторического развития белорусов, особенностями их бытия, ментальности, фольклорного мышления.

Литература:

1. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика / А. Н. Веселовский. – Москва : Высшая школа, 1989. – 406 с.
2. Кавалёва, Р. М. Традыцыі архаічнай культуры ў беларускім фальклоры // Р. М. Кавалёва. Фалькларыстычны калейдаскоп: зб. арт. – Мінск: Бестпринт, 2009. – 266 с.
3. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – Москва, 2000. – 333 с.
4. Ранние формы искусства: сб. статей / сост. С. Ю. Неклюдов, отв. ред. Е. М. Мелетинский. – Москва : Искусство, 1972. – 479 с.
5. Тайлор, Э. Б. Первобытная культура: пер. с англ. / Э. Б. Тайлор. – Москва : Издательство политической литературы, 1989. – 573 с.
6. Толстова, Л. С. Исторический фольклор каракалпаков как источник для этногенеза и этнокультурных связей этого народа / Л. С. Толстова // Этническая история и фольклор / отв. ред. Р. С. Липец. – Москва : Наука, 1977. – 258 с.
7. Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры: сб. науч. трудов / отв. ред. Б. Н. Путилов. – Ленинград : Наука, 1990. – 232 с.