

ПРАЗДНИК, КАЛЕНДАРНЫЙ ОБРЯД И ОБЫЧАЙ В ЗАРУБЕЖНЫХ СТРАНАХ ЕВРОПЫ *

(«Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы», тт. I—IV)

Завершение издания большого коллективного труда «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы»¹ — значительное событие в советской этнографической науке. Углубленный сравнительный анализ зимних, весенних и летне-осенних аграрных праздников и связанных с ними обрядов и обычаев охватывает в этом своде всю зарубежную Европу. На русском языке подобного труда ранее не существовало, но и перед обзорами календарных праздников, вышедшими в других странах², четырехтомник Института этнографии АН СССР обладает определенным преимуществом в силу своей универсальности, полноты охвата. Однако авторы и редакторы томов не ограничили свою задачу одним только описанием календарных обычаев и праздников отдельных народов. Это был лишь первый этап их работы³, по выполнению которого появился четвертый, итоговый том «Исторические корни и развитие обычаев». В этом томе материал, который ранее был рассмотрен в соответствии с течением календарного времени и порознь, по странам, становится предметом нового исследования — теперь уже по основным проблемам.

На огромной фактической основе наглядно продемонстрирована последовательность годового цикла обрядов и праздников, в конечном счете определяемая ритмами сельскохозяйственного труда европейского населения. Перед читателем вырисовывается четкая картина календарных обычаев, общих для всей Европы и вместе с тем несущих на себе отпечаток национальных и региональных особенностей. Рассмотрение всего комплекса праздников и обрядов раскрывает те аспекты протекания времени, которые нередко ускользают от внимания современного европейца, поглощенного линейным его ходом: под этим векторным временем, спешащим из прошлого в будущее через точку, называемую настоящим, идет циклическое чередование сезонов — природных, аграрных и праздничных. Сочетание циклизма и линейности, круговращения и эволюции, праздника и хода истории, повторяемости и прогресса создает своеобразие восприятия и переживания времени европейцами, но, разумеется, по-разному, если сравнивать способы темпорального мышления людей средневековья и нового времени.

Ни в коей мере не умаляя научной значимости конкретных исследований, составивших первые три тома обсуждаемого труда, нельзя вместе с тем не признать, что именно заключительный том вызывает особый интерес; достаточно обратиться к перечню содержащихся в нем глав. После общего введения следуют три главы, в которых рассматриваются предпосылки дальнейшего анализа. Это главы, посвященные истории изучения календарных обычаев и поверий, историческим корням европейского календаря и выяснению места календарного праздника в европейской народной культуре. Основную часть в четвертом томе занимают этюды, в которых последовательно обсуждаются такие элементы календарной обрядности, как приметы и гадания; земледельческая обрядность; обычаи, обряды и поверья, связанные с животноводством; эротические обычаи; следы солярного культа; обрядовый огонь; вода в календарных обрядах; обряды и обычаи, связанные с растительностью; пища в обрядах и обычаях; место даров и жертв в календарной обрядности; маски и ряжение; община и семья. Обширнейший круг капитальных проблем!

* Обзор уже находился в печати, когда скончался вдохновитель и ответственный редактор этого издания — Сергей Александрович Токарев. Советская наука понесла тяжелую, невозместимую утрату. С. А. Токарев был выдающимся ученым, автором большого числа интереснейших исследований, которые вошли в золотой фонд отечественной этнографии. Но то, что делало Сергея Александровича поистине крупным ученым, заключалось не только в его таланте и эрудиции, — прежде всего он был незаурядной личностью, замечательным представителем отечественной интеллигенции и хранителем ее благородных традиций. Он останется в нашей памяти образцом честного и самоотверженного служения гуманитарной науке.

¹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в.: (I) Зимние праздники. М.: Наука, 1973, 350 с.; (II) Весенние праздники. М.: Наука, 1977, 356 с.; (III) Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978, 294 с.; (IV) Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. 221 с./Отв. ред. Токарев С. А. Далее принят следующий способ цитирования: римской цифрой обозначен том, арабской — страница.

² См., например, Spicer D. G. *Festivals of Western Europe*. N. Y.: 1958; *eadem*. *Yearbook of English Festivals*. N. Y., 1954. В работах Д. Спейсера дан обзор праздников всего лишь по 13 странам Европы, «расположенным западнее линии между Щецином и Триестом».

³ Естественно, и на этом первом этапе изучения редакция каждого из первых трех томов сочла необходимым снабдить их содержательными введениями и заключениями; в последних выделены как черты сходства обычаев в разных регионах, так и локальные и национальные различия.

Если при написании глав первых трех томов их авторы, как правило, могли опереться на относительно богатую научную литературу, зарубежную и отечественную, то авторы перечисленных сейчас разделов четвертого тома находились в более сложном положении. Многие вопросы им приходилось решать исходя в первую очередь из накопленного в предыдущих томах материала. Ряд же вопросов был поставлен ими заново, и в этом немалая их научная заслуга.

Совершенно невозможно охватить в обзоре всю проблематику коллективного исследования, столь сложного по структуре и богатого мыслями и наблюдениями. Поневолле приходится ограничиться некоторыми его аспектами. Мною выбраны для обсуждения те стороны этого труда, которые привлекают особое внимание историка-медиевиста. В то время как в обзорных томах в поле зрения авторов находятся календарные праздники, обряды и обычаи европейцев XIX и начала XX в., хотя и здесь читателя постоянно отсылают к более ранней эпохе, в аналитическом томе предметы обсуждения — «исторические корни» и «развитие обычаев». От синхронного описания календарных обычаев и обрядов и их сопоставления у разных народов Европы в четвертом томе происходит переход к диахронному их анализу, выявлению их динамики во времени. Такой переход более чем оправдан — он неизбежен. Ведь в XIX и XX вв. все эти обычаи и обряды сохранялись (а кое-где и ныне еще сохраняются) в чрезвычайно ослабленной, собственно, рудиментарной форме. Время полнокровной жизни календарного фольклора и обычая — в прошлом, в разной степени от нас удаленном, но всегда в прошлом. Поэтому задача проследить их более раннюю историю столь же привлекательна, как и сложна. Во многих случаях она, видимо, вообще неосуществима, и самое большее, на что может отважиться исследователь, — это гипотеза. Но в любом случае было бы недостаточным довольствоваться констатацией той поздней стадии бытования календарных обычаев и обрядов, какую являют нам минувшее и тем более нынешнее столетия.

Итак, обращение к «истокам» необходимо. Как оно осуществляется в рассматриваемом издании? Нетрудно было бы привести массу примеров из разных глав всех томов, в которых отмечаются факты существования того или иного обычая в средние века. Я не буду ссылаться на эти примеры и ограничусь одним общим наблюдением. Как правило, календарный фольклор удается проследить в глубь истории не более чем на четыре, максимум — пять веков. Отвлекаясь от материала XIX и начала XX в. — основного предмета изложения — подавляющее большинство исторических фактов, на которые содержатся указания в издании, относятся к XVI—XVIII вв. Отсылки к более раннему периоду встречаются лишь изредка. Сказанное ни в коей мере не упрек авторам, это констатация положения дел в исторической этнографии. Предшествующий 1500 году (века, разумеется, совершенно условная!) этап европейской истории исследован под интересующим нас углом зрения куда хуже, чем более близкие времена. Это наблюдение полностью совпадает с заключением, к которому пришел западногерманский этнограф К. З. Крамер. Он пишет, что «точное историческое описание народной культуры» наталкивается на границу, отмеченную 1500 г.; продвинуться дальше в прошлое этнологу пока еще трудно, хотя в отдельных сферах исследование более раннего состояния все же возможно⁴. Трудности прежде всего предопределены скудостью источников.

Но не только этим. Предмет нашего разговора — народная, традиционная культура, выражающая себя в значительной мере в обычаях и обрядах. Но проблема народной культуры в историческом плане — явление в историографии настолько новое и недавнее, что в обсуждаемом четырехтомнике мы встречаем постановку ее помимо ссылок на известную книгу М. М. Бахтина собственно только в разделе «Календарный праздник и его место в европейской народной культуре» (IV, с. 39—53). Дело, конечно, не в термине, а в существе, в сознательно преследуемой цели — восстановить в пределах возможного картину мира, которая была заложена в народном сознании и определяла, в частности, календарные обычаи и обряды, ибо народная культура на протяжении средневековья представляла собой систему, построенную и функционировавшую по собственным законам, не таким, каким подчинялись «высокая», элитарная культура и официальная религиозность. Поэтому обычаи и праздники, привязанные к календарю, также на каждом этапе своей многовековой истории получали специфическую окраску от этой всеобъемлющей системы, сколь ни кажется она аморфной и «несистемной», если смотреть на нее с позиций ученой литературы и богословия средневековья.

Презумпция, из которой, как кажется, исходят авторы рассматриваемого труда, состоит в том, что следы некоего «изначального» состояния календарного фольклора могут быть обнаружены и в таких поздних пластах, какие зафиксированы в минувшем столетии, а кое-где даже и в начале нынешнего. На протяжении всего средневековья это исходное состояние сохраняется по сути дела в неизменном виде, если не считать в разной степени неуспешных попыток церкви приноровить фольклор к своим целям, установить над ним собственный контроль. В дальнейшем календарные обычаи, обряды вырождаются в силу общего развития цивилизации. Но между рудиментами, в виде которых эти обычаи и обряды дошли до нового времени, с одной стороны, и гипотетическими их истоками — с другой, по большей части лежит *terra incognita*. Что же происходило с обрядами и обычаями на протяжении поистине «темного» в этом отношении средневековья? Стагнация? Мутация? Развитие? Ясного ответа на эти вопросы нет.

⁴ Kramer K.-S. Zur Erforschung der historischen Volkskultur. Principielles und Methodisches. — Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 19. Jg., 1969, S. 7—41.

Чем оправдано молчаливо принятое в трудах многих этнографов и историков предположение, согласно которому состояние календарных и иных обычаев и обрядов, известное нам по источникам XVI—XVIII вв., соответствовало «исходному» состоянию, т. е. тому, каким оно было в глубокой древности, на заре существования европейских народов?

Будем более конкретны. Карнавал, один из главных персонажей обсуждаемого труда и, несомненно, самый красочный, предстает нашему взору в том облике, какой он имел в XIX и начале XX в. Есть основания утверждать, что различные его компоненты восходят к архаическим ритуалам и представлениям. Но таким ли был на протяжении всего средневековья карнавал как система, как связанное сложное действо, в которое вовлекались сотни и тысячи людей? Этот вопрос в книге «Календарные обычаи и обряды» не обсуждается. Авторы довольствуются ссылками на такого авторитетного ученого, как М. М. Бахтин. Его теория гласит: народная культура средних веков и Ренессанса в своей сущности есть культура смеховая в противоположность серьезно-угрюмой культуре агеластов («несмеяня») — церковников; народная культура есть, далее, культура карнавальная, основанная на амбивалентном перевертывании всех устоявшихся социальных и идеологических отношений, культура, постоянно ставящая под сомнение коренные религиозные, мировоззренческие постулаты феодального общества. Поэтому народная культура опять-таки в противоположность официальной культуре, проповедующей страх («пугающее и напуганное сознание»), культуре, скованной запретами и табу, представляет собой культуру раскованную, вольную, нарушающую все правила и запреты, и как раз в карнавале эти ее качества выявляются с наибольшей полнотой. Истоки карнавальной народной культуры восходят к архаической древности, первобытным ритуалам, играм и обычаям. Карнавал, известный нам из поздних источников, прежде всего из романа Рабле, — явление, которое прорвалось на уровень «большой» культуры в эпоху Возрождения, перед тем как измельчать и распасться в новое время⁵.

Между тем из материалов, приведенных в четырехтомнике, со всей определенностью явствует: карнавал, высмеивая обыденную официальность современной ему действительности, отнюдь не был бесконтрольным и произвольным взрывом чувств и не сопровождался проявлениями неограниченной свободы его участников. Напротив, он столь же принудительно подчинял их установленным для данного способа поведения правилам, как это делала церковь: и время начала и окончания карнавала, и характер его протекания, и маски и костюмы, ему соответствующие, и тексты, которые должны были произноситься, и жесты, им сопутствовавшие, — все аспекты карнавала были заданы написанным, но от того не менее неукоснительно соблюдавшимся «сценарием» (II, с. 53).

Из приведенных в четырехтомнике материалов следует далее, что духовенство не оставалось вне карнавала, но принимало в нем деятельное участие. Вот пример: «В средние века нередко разыгрывались и откровенные пародии на церковные обряды. Так, в XVI в. в городе Шалон-на-Соне в „пепельную среду“ каноники в церкви служили торжественную заупокойную мессу „фантому огромного размера, сделанному из соломы и одетому в жалкие одежды“. Позже службы эти были запрещены, и чучело бросали в реку без церковного благословения» (II, с. 35). Весьма любопытный факт. Но о чем он свидетельствует? Если это и пародия на церковный ритуал, то такого рода пародия, которую реализуют сами церковники. Видимо, шутовские мессы допускались церковью до тех пор, пока средневековый католицизм находил возможным и целесообразным включать в свою практику элементы карнавала и народных игр. Такая терпимость нашла свой конец в эпоху Реформации, когда все народные наслоения на церковные службы были сочтены кощунственными и недопустимыми⁶. В более ранний период карнавал не оставался по ту сторону официальной жизни, но органически входил в нее как неотъемлемая составная часть, давая психологическую разрядку участникам.

Из приведенных в четырехтомнике материалов вытекает и еще одно обстоятельство: о карнавале как организованном массовом действе, с тем сценарием, который отчетливо восстанавливается по имеющимся данным, мы узнаем из сравнительно поздних источников. До XIII—XIV вв. сведений о карнавале памятники не содержат. Традиции, которые питали карнавал, могли восходить к античности; о песнях и плясках, вызывавших негодование духовенства и церковные запреты, мы читаем в документах на протяжении многих столетий. Однако, судя по всему, карнавал как разработанная часть календарного цикла и грандиозное народное празднество сложился только к концу средневековья в развитой городской среде с ее пестрым и многочисленным составом и специфическим социально-психологическим климатом. Знаем ли мы что-либо о крестьянском карнавале? Нет. Те явления, которые имели место в более ранний период и в дальнейшем сделались компонентами карнавальной системы, — это скорее «карнавал

⁵ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1965.

⁶ См. III, с. 45—46: В 1690 г. севильский архиепископ запретил танцы в соборе в силу их противоречия католическому обряду, но городской совет добился у папы римского отмены этого запрета. Как видно, даже и после контрреформации в среде высших иерархов церкви не было единства в вопросе о том, какие народные «дополнения» к службе допустимы, а какие нетерпимы. Кстати, об агеластах. У лужичан около 1700 г. был засвидетельствован церковный обычай: пастор во время пасхальной проповеди старался рассмешить прихожан веселыми анекдотами (II, с. 240). В более ранний период церковь тем более не чуждалась смеха.

до карнавала»⁷. Экстраполяция карнавала, отчетливо вырисовывающегося в памятниках конца средневековья и начала нового времени, на предшествующую эпоху представляется неправомерной.

Сомнения по поводу глубокой древности карнавала высказываются в научной литературе не с сегодняшнего дня. Г. Розенфельд утверждает, что этот праздник возник в позднее средневековье из ритма церковного годового цикла и не является дохристианским обычаем, хотя ученый и признает наличие дохристианских предпосылок карнавала⁸. В какой мере обоснована эта точка зрения, должны показать дальнейшие исследования. Но мысль о том, будто обычаи и празднества, упоминаемые в конце средневековья, обязательно восходят к доисторической старине, встречает ныне сопротивление и у других ученых. Так, Г. Мозер продемонстрировал, что «майское дерево», традиционно возводившееся немецкими этнографами к древнегерманскому культу, оказывается обычаем позднего средневековья, оформившимся окончательно в среде солдат в период Тридцатилетней войны⁹. Французский историк И.-М. Берсе в более общей форме утверждает, что мнение о незапамятной древности праздничных обычаев — «не что иное, как миф». Большинство инвентаризованных фольклористами элементов крестьянской культуры, пишет он, сложилось в XVII—XVIII вв. По мнению Берсе, необходимо учитывать колебания народных празднеств, их упадок и возрождение, забвение обычаев, вызванные социальными, экономическими и политическими потрясениями, каковыми богата история того периода¹⁰.

К подобной позиции ученых можно относиться по-разному, но поскольку она в науке зафиксирована, с ней нужно как-то считаться и рассмотреть вопрос о степени ее доказанности. Вопрос о древности различных календарных обычаев и обрядов нуждается в дифференцированном обсуждении: одни из них могут оказаться более древними, нежели другие. Но вопрос этот должен быть рассмотрен.

Не скрывается ли за уверенностью в глубокой архаичности основных календарных праздников, о которых известно из источников конца средних веков, романтическая по существу идея о том, что крестьянство всегда было и могло быть только хранителем традиций седой старины, неспособным к новшествам и переменам? Не уместно ли здесь вспомнить, что «подавляющему большинству этнографических явлений свойственны тенденции к относительно быстрым изменениям»?¹¹. В средние века было принято говорить и верить в то, что обычаи и традиции неподвижны, в стабильности и старине видеть залог их респектабельности и добротности, но на самом деле они неприметно для сознания современников трансформировались, обновлялись и сменялись новыми.

Возвращаясь к карнавалу, нужно добавить, что облик, в каком он известен исследователям, нередко романтически фальсифицирован так же, как «очищены» и подчинены вкусам просвещенных любителей старины народная сказка, эпос и другие формы фольклора, которые были собраны и записаны в конце XVIII — первой половине XIX в. Достаточно сказать, что знаменитый Кёльнский карнавал был реставрирован в 1823 г., карнавал в Нюрнберге — в 1834 г., в Ницце — в середине прошлого столетия¹². Между тем в томе о весенних праздниках читаем: «По свидетельству немецкого этнографа А. Шпамера, Кёльнский карнавал в 1934 г. праздновал свое 700-летие» (II, с. 144), и далее следует описание этого карнавала, на самом деле воссозданного романтиком Вальбрафом¹³. Дело, однако, не в Шпамере, который вовсе не утверждал семивековой давности карнавала в Кёльне, ибо писал он нечто прямо противоположное: если в Кёльне в 1934 г. и праздновали 700-летний юбилей карнавала, то лишь на основе единичного упоминания в «Диалоге о чудесах» Цезария Гейстербахского (первая половина XIII в.) случая, который о Кёльнском карнавале отнюдь не свидетельствует (палац из Кобленца пировал вместе с друзьями в ночь на масленицу). Далее Шпамер показывает, как масленичные пиршества и игры из развлечения городского патрициата в XIV—XV вв. стали праздником цеховых ремесленников; четкие сведения о карнавалах в немецких городах появляются с XVI в. Шпамер специально подчеркивает, что многократно постулированная в научной литературе связь карнавала с римскими сатурналиями и древнегерманскими обычаями остается под вопросом¹⁴.

Мы коснулись сейчас вопроса о том, в каком виде дошли до XIX в. календарные праздники и обычаи. В обсуждаемом труде приводятся многочисленные факты гонений, которым подвергались эти обряды и традиции со стороны церковных и светских властей. Недоверие и враждебность по отношению к внехристианским фольклорным обычаям духовенство неизменно проявляло на протяжении всего средневековья, и тем не менее католицизм находил способы включения неискоренимых календарных праздников в систему церковных установлений, их «аккультурации». В XVI—XVIII вв., в особенности со времени Реформации, попытки преследования, ограничения и уничтожения

⁷ Подробнее см. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М.: Искусство, 1981, с. 271.

⁸ Rosenfeld H. Fastnacht und Karneval. Name, Geschichte, Wirklichkeit.—Archiv für Kulturgeschichte, 1969, Bd. 51, Hf. 1, S. 175—181.

⁹ Moser H. Maibaum und Maienbrauch. Beiträge und Erörterungen zur Brauchforschung.—Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde, 1961, S. 115 ff.

¹⁰ Bercé Y.-M. Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle. Essai. P., 1976, p. 9—10.

¹¹ Алексеев В. П. О различии синхронного и диахронного сравнения этнографических явлений.—В кн.: Фольклор и историческая этнография. М.: Наука, 1983, с. 252.

¹² Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. L., 1983, p. 20.

¹³ Klersch J. Die Kölische Fastnacht. Köln, 1961, S. 84 ff.

¹⁴ Spamer A. Deutsche Fastnachtsbräuche. Jena, 1936, S. 7, 9, 66, 69.

этих обрядов и обычаев сделались несравненно более целенаправленными и упорными, чем в предшествующий период. На этот счет в «Календарных обычаях и обрядах...» имеется яркий конкретный материал. Особенно решительно против народных развлечений были настроены пуритане, стремившиеся полностью покончить с обрядовой праздничностью и чувственной наглядностью культа.

Мне кажется, что эта тема нуждается в пристальном рассмотрении. Дело в том, что в указанный период запреты и репрессии, направленные против фольклорных праздников и развлечений, представляли собой составную часть общего наступления реформируемой (реформа в виде контрреформации затронула и католицизм) церкви и укреплявшегося государства на народную культуру. В новейших исследованиях, посвященных истории западного христианства в XVI—XVII вв., высказывалась идея, что собственно христианизация широких масс населения Европы, и прежде всего крестьянства, произошла на самом деле (т. е. не только формально, но и затрагивая их мирозерцание) лишь в послереформационный период. Как отмечает ряд историков, верования и религиозная практика сельского населения на протяжении средних веков оставались сложной смесью язычества, анимизма, первобытной магии, хтонических и иных культов с поверхностно усвоенными элементами христианского учения, принятого скорее с его обрядовой стороны, нежели в качестве мирозерцания¹⁵. В плане отношения к народной религиозности и культуре и протестантская Реформация, и перестроившийся пост-тридентский католицизм, с точки зрения Ж. Делюмо, могут быть расценены в качестве грандиозной и во многом успешной попытки покончить с «народным христианством» и интериоризовать ортодоксию в духовной жизни каждого верующего¹⁶.

Здесь едва ли уместно рассматривать эту точку зрения во всем объеме; замечу, однако, что средневековые крестьяне выглядят «нехристиами», только если к их верованиям приложить модель христианства, «очищенного» от народных обычаев и наслоений. Я упомянул проблему «христианизации» масс в период перехода от средних веков к новому времени в связи с отношением церкви и монархии к народным праздникам и развлечениям. Независимо от того, какими конкретными практическими мотивами власти руководствовались (тут могли быть и забота о чистоте веры, и страх перед разнузданностью «черни» в моменты праздников, и стремление подчинить массы дисциплине труда), объективно преследования фольклорной жизни народа приводили к ее подрыву. Конечно, праздничные традиции подтачивались и изнутри (распадом старых социальных форм, прежде всего общинно-корпоративных, и изменением природы межличностных отношений), но этот процесс размыwania публичных празднеств церковные и светские власти в огромной мере ускоряли и интенсифицировали¹⁷. Видимо, можно говорить о таком наступлении на народную культуру, которое вкуче с ее спонтанной дезинтеграцией привело к краху ее как целостной системы¹⁸. Наиболее видное место в наступлении на народную культуру занимают антиевровские процессы второй половины XVI—XVII в.—самая трагичная сторона этого развития. Народная культура была сведена к магии и колдовству, окончательно противопоставлена христианской ортодоксии в качестве ереси и тем самым обречена на уничтожение.

После всех преследований и осуждений народных обрядов и верований то, что наблюдали этнография и фольклористика в XIX и начале XX в., было уже, пожалуй, не более чем фрагментами бывшего универсума традиционной народной культуры.

Это может прозвучать парадоксом, но огромная работа по собиранию и спасению обломков старой народной культуры, проводившаяся в XVIII и XIX вв. романтиками (запись эпоса, сказки, баллады, народной песни, афоризмов житейской мудрости, фиксация обрядов, обычаев и верований), в определенном смысле также способствовала забвению ряда аспектов подлинных религиозных и обрядовых традиций крестьянства, «каковы они были на самом деле», ибо взору романтиков народ рисовался не как исторически изменчивая структура, а в виде внеисторической константы, хранителя «изначальных» ценностей, и к стремлению установить историческую истину у них примешивались национализм и изрядная доля ностальгии по утраченному «здоровому» и «гармоничному» миру прошлого. Все «грубое», «непристойное», не соответствующее вкусам ученых собирателей и реставраторов и их представлениям о «народности» и «естественности», замалчивалось, не принималось во внимание. Как правило, собиратели фольклора не были озабочены возможно более точной фиксацией народных преданий и песен¹⁹. Из-под их пера народная культура выходила преломленной в призме их восприятия, подчас весьма тенденциозного. Даже немецкие сказки, записанные такими выдающимися учеными, как братья Гримм, не избежали определенных видоизме-

¹⁵ Toussaert J. Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age. P., 1960; Ferté J. La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622—1695). P., 1962; Le Roy Ladurie E. Montaillou, village occitan de 1294 à 1324. P., 1975; Sumption J. Pilgrimage: an Image of Mediaeval Religion. Totowa, New Jersey, 1976; Vauchez A. La spiritualité du Moyen Age occidental. VIIIe—XIIe siècles. P., 1975. Cp: Manselli R. La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire. Montréal — Paris, 1975; Rapp F. L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age. P., 1971.

¹⁶ Delumeau J. Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. P., 1971; idem. Au sujet de la déchristianisation. — Rev. d'histoire mod. et contemporaine, 1975, t. 23.

¹⁷ Malcolmson R. W. Popular Recreations in English Society 1700—1850. Cambridge, 1973.

¹⁸ Muchembled R. Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe—XVIIIe siècles). Essai. P., 1978.

¹⁹ Коккьяра Д. История фольклористики в Европе. М.: Прогресс, 1960, с. 60 сл., 136 сл., 150 сл.

нений²⁰. Здесь против воли самих собирателей проявлялось взаимное непонимание народной и ученой культур. Подчас же восстановление арханческого эпоса принимало формы прямой фальсификации. В стремлении увековечить и восславить «дух народа», «исконное» национальное сознание и присущие ему моральные и эстетические ценности поэты и писатели не останавливались перед сочинением сказаний и баллад, которые они выдавали за исторически подлинные. Не исключено, что иные авторы исходили из убеждения, что таким образом они лучше могут приблизиться к подлинному фонду народных традиций. Классический пример — «Поэмы Оссиана» Джеймса Макферсона.

Я позволил себе напомнить о хорошо известных фактах, чтобы вновь подчеркнуть, сколь сложна и внутренне противоречива база источников, на которой строят современные исследователи картину календарных обрядов и обычаев европейских народов. К сожалению, в рассматриваемом коллективном труде эта сторона дела, а она представляется мне очень существенной («сопротивление материала»), не нашла должного освещения. Между тем без учета специфики привлекаемых памятников и без установления степени их достоверности едва ли во всех случаях убедительно звучат утверждения о подлинности и «исконности» того или иного обряда или обычая.

У читателя четырехтомника может сложиться впечатление, что рисуемая в нем картина календарных празднеств и обрядов отражает структуру, восходящую в основных чертах к глубокой, первобытной арханке; эта структура в ходе истории выветривалась, разрушалась, но определяющие ее контуры еще могут быть нащупаны. Так ли это на самом деле? Каковы качественные трансформации, которые претерпевали обычаи и обряды в процессе многовековой истории, в результате смены общественных и культурных формаций? Насколько далеко ушли народные праздники и ритуалы, связанные с аграрными и календарными циклами, от своей первоосновы под непрекращавшимся воздействием социально-экономических, политических, религиозных и иных идеологических и психологических сдвигов и влияний? Здесь уместно напомнить предостережение Марка Блока против увлечения тем, что он не без иронии назвал «идолом истоков»²¹. Блок имел в виду «смещение преемственной связи с объяснением»²². В самом деле, ссыла на более раннее состояние еще не может служить объяснением явления, существующего в ином социальном и культурном контексте.

Повторим вопрос, недавно заданный В. Я. Петрухиным: «Что же такое средневековый карнавал: последний всплеск первобытного первопродания или конечный итог, синтез древних традиций, возникший уже на основе новой, не родовой и не общинной, а городской общности людей, для которых не менее актуально было стремление к „золотому веку“ всеобщего равенства и обновляющего единства „родового тела“?»²³

В этой связи хотелось бы остановиться еще на одном вопросе, который, на мой взгляд, не привлек должного внимания авторов коллективного труда. Рассматривая тот или иной обряд или обычай, они проявляют интерес главным образом к его происхождению. При этом, как правило, им приходится ограничиваться предположениями. Куда реже ставится вопрос о функции, которую выполняет обряд, обычай в непосредственно изучаемом обществе. Между тем структура последнего менялась, претерпевала серьезные сдвиги отношения между людьми и коллективами. Поэтому проблема роли ритуала, традиции, праздника в механизме интеграции индивида в группу и общество приобретает первостепенное значение.

Обычай и обряд в обществе доклассовом, варварском, каким было общество древних германцев, славян и кельтов на заре их истории, и в обществе феодальном, каким оно стало в средние века, были, вне сомнения, различны по своей природе. Изучение социальных ритуалов раннего средневековья показывает, что они меняли и свою форму. Оставался ли праздник неизменным в обществе, где семья не являлась единственной ведущей минимальной ячейкой социальной и хозяйственной жизни, как в средневековом обществе, в котором наряду с нею существовали цехи, гильдии, общины, братства, и в обществе буржуазном, где она становится главной клеточкой собственнических и родственных отношений? Праздник, несомненно, давал индивиду чувство принадлежности к социальному целому, к тому коллективу, в рамках которого этот праздник имел место. Но праздник мог сыграть и роль катализатора социального конфликта и дать его участникам специфическую форму, в которой находил выражение их конфликт (это касается, в частности, карнавала XVI и XVII вв.). Нередко он служил непосредственным толчком для развертывания острой социальной борьбы²⁴.

Праздник и обычай интегрировали индивида не только в коллектив, существующий *hic et nunc*, но и в историческую преемственность поколений. Ведь календарные ритуалы и традиции приобщали живущих к поколениям, которые существовали до них, и это сознание плотности времени придавало каждому участнику праздника чувство принадлежности к социальному макрокосму, увековечивавшему себя посредством обрядов и иных символических действий. Во многих главах рассматриваемого труда речь идет о поклонении предкам, о сложных и многообразных отношениях между миром живых и миром мертвых. Это очень важная проблема, заслуживающая того, чтобы в IV томе ее рассмотрению посвятили отдельную главу. Известный современный фран-

²⁰ Герстнер Т. Братья Гримм. М.: Мол. гвардия, 1980, с. 81—82; Коккьяра Д. Указ. раб., с. 244 сл.

²¹ Блок М. Апология истории или Ремесло историка. М.: Наука, 1973, с. 20 сл.

²² Там же, с. 22.

²³ Петрухин В. Я. Рец. на кн.: Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология. — Народы Азии и Африки, 1984, № 2, с. 198.

²⁴ Подробнее см. Гуревич А. Я. Этнология и история в современной французской медиевистике. — Сов. этнография, 1984, № 5, с. 47.

пузский медиевист Ж. Дюби назвал средневековое западное христианство «религией мертвых»²⁵. И неспроста. Речь идет не только о том исключительном внимании, которое средневековые люди уделяли мыслям и заботам о загробном спасении, — самое общество представлялось в виде единства живых и мертвых. Ибо за последними сохранялись определенные юридические и моральные права; мертвым приписывали способность временно и в определенные сроки возвращаться к живым и вмешиваться в их дела; верили в то, что между обоими мирами существуют постоянные и интенсивные отношения и обмен услугами. В культе мертвых раскрывались тайны мира живых, их социальной психологии и самосознания (IV, с. 69 сл.).

Принцип обмена, взаимности услуг и даров пропозывал не только отношения между живыми и мертвыми, но и всю ткань средневекового общества так же, как и предшествовавшего ему общества варварского, представляя собой «тотальный социальный факт» (М. Мосс). Значимость этого принципа убедительно показана в главе «Место даров и жертв в календарной обрядности» (IV, с. 173—185). Здесь совершенно справедливо подчеркивается, что социальная функция дара заключалась прежде всего в упрочении коллектива. Но обмен дарами и услугами распространялся и на таких участников календарных праздников, как святые, ко дням которых эти праздники приурочивались. Святой, не совершавший чудес, которых от его ожидали верующие, лишался подарков (IV, с. 181). Можно добавить, что такого рода обмен рассматривался прихожанами в качестве принудительного, и святых, не спешивших отблагодарить верующих за приношения, не заботившихся об их урожае и приплоде скота, в дальнейшем лишали даров и поклонения и даже подвергали всякого рода поношениям и оскорблениям, вплоть до побоев, выбрасывания их изображений из храмов и потопления их в реке (II, с. 173)²⁶.

О днях святых — покровителей разных хозяйственных занятий, целителей болезней, избавителей от пожара, заразы, грызунов, наводнений и т. п., говорится в каждой главе обсуждаемого труда. Но, мне кажется, стоило бы обратить внимание и на другую сторону проблемы. Святые не сменили языческих богов (как утверждается в IV, с. 188, 193), ибо их функции были глубоко различны. Культ святых сложился в Европе преимущественно под давлением масс, испытывавших потребность в сверхъестественных покровительствах и помощниках; в трактовке святости воплотились народные представления о сакральном и чудесном. «Народное христианство» средних веков в качестве смыслового и эмоционального центра имело не столько далекого бога-творца, сколько святых, которые получали локальную или национальную окраску, были близки и доступны воздействию. Случайно ли местные святые не были канонизованы папской курией? Если число местных святых в католической Европе оценивается в несколько сотен, то число процессов канонизации в период между 1185 и 1431 гг. — всего лишь 70, причем канонизацией завершилась лишь половина этих процессов²⁷. Поклонение тому или иному народному святому нередко вызывало церковные запреты, далеко не всегда действенные. Так, культ святого Вернера был запрещен в 1288 г., уже на следующий год после смерти Вернера, но вскоре некоторые немецкие епископы его фактически признали; однако в XIV в. культ опять был под запретом, который сняли только в 1426 г. При этом культ Вернера трансформировался: легенда приписывала ему ореол мученика, погибшего от рук иудеев, а в период широкого распространения его культа в XVI в. он сделался покровителем виноградарей.

* * *

Таковы некоторые мысли медиевиста, вызванные чтением коллективного труда о календарных обрядах и обычаях в странах зарубежной Европы. Не со всем, высказанным в четырех томах, я готов согласиться, кое-что и в плане фактическом, и с точки зрения применяемой методики вызывает сомнения и возражения. Но в спорности отдельных тезисов, выдвинутых авторами, нужно видеть скорее достоинство издания, чем его недостаток. Эта во многом пионерская работа стимулирует научные споры.

Можно высказать ряд мелких замечаний. Например, обычай вызывания дождя в Албании (IV, с. 135 сл.) квалифицирован как древнебалканский, между тем как чрезвычайно близкая ему параллель зафиксирована в Германии еще в начале XI в. (об этой процедуре подробно рассказано в «Корректоре» епископа Бурхарда Вормского²⁸). При обсуждении вопроса о значении архаического обряда маскировки высказано утверждение, что он связан с системой тайных мужских союзов, однако параллели с народами Африки, Океании или с североамериканскими индейцами еще не служат аргументом в пользу их наличия у европейских варваров (IV, с. 190—191). О тайных мужских союзах у германцев писали много (достаточно упомянуть хотя бы такого исследова-

²⁵ Duby G. Temps des cathédrales. L'art et la société, 980—1420. P., 1976, p. 55.

²⁶ Geary P. L'humiliation des saints.— Annales. É. S. C., 34^e année, 1979, № 1; Delumeau J. Le catholicisme entre Luther et Voltaire, p. 237, 256, 262; Burke P. Op. cit., p. 173.

²⁷ Vauchez A. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. P., 1981. Cp. Deloove P. Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church — In: Saints and Their Cult in Religious Sociology, Folklore and History/Ed. by St. Wilson, Cambridge, 1983, p. 192.

²⁸ Описание см. в кн.: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры, с. 139.

теля, как О. Хёфлер), но их существование в Европе едва ли можно считать доказанным.

В тексте встречаются некоторые противоречия. Перенос нового года с пасхи на рождество датируется XVI в. (IV, с. 111, 206; I, с. 16 и др.), и вместе с тем утверждается, что такой перенос в Германии совершился в 1310 г. (IV, с. 151; I, с. 155). Имеются повторения (об античном календаре говорится и в IV, с. 24 сл., и в I, с. 8 сл.). Дитрих Бернский назван «Дидерихом» (I, с. 76), Вустершир — «Ворчестерширом» (I, с. 97). Датировку походов викингов нужно сдвинуть на век вперед: не VII—X вв. (IV, с. 21), а конец VIII — середина XI в. Утверждение о том, что в хозяйстве венгров на ранней стадии их истории скотоводство играло большую роль, чем земледелие, само по себе не внушающее сомнений, почему-то иллюстрируется рассказом о рождественских обрядах, связанных с домашней птицей (I, с. 198). Весьма странно звучат слова о «средних веках» в записи английского «летописца» XVI столетия (II, с. 93): понятие «средневековье» в то время еще не применялось историками, не говоря уже о том, что в Англии XVI в. не было «летописцев». Но это все мелочи.

В целом же перед нами ценный труд, богатый конкретным материалом и мыслями, стимулирующими дальнейшие исследования.

А. Я. Гуревич

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

«Калевала». Лениздат, 1984/Вступительная статья и примечания С. Я. Серова.

К 150-летию «Калевалы» в различных издательствах публикуются все новые издания этой книги, вошедшей в золотой фонд мировой литературы. Свою лепту в это благородное дело внесло и одно из крупнейших в стране книгоиздательств «Лениздат». В середине 1984 г. оно выпустило в свет «Калевалу» массовым, 100-тысячным тиражом. Довольно скромно оформленная книга вызвала большой спрос и была быстро раскуплена.

Наличие в книге довольно обширной вступительной статьи и комментариев свидетельствует о том, что, по представлению издательства, для должного восприятия «Калевалы» современный читатель нуждается в толковых, со знанием дела написанных комментариях. Впрочем, подобные попытки уже предпринимались на русском языке. Достаточно вспомнить издание М. и С. Сабашниковых (М., 1915), «Калевалу» в издании «Academia» под редакцией известного финно-угроведа Д. В. Бубриха (М.—Л., 1933) и петрозаводское издание 1940 г. со вступительной статьей и комментариями одного из крупнейших советских этнографов Е. Г. Кагарова. Поэтому важно оценить, как этот «социальный заказ» выполнен «Лениздатом» и автором статьи и комментариев.

К сожалению, ни на титульном листе, ни на его обороте, ни хотя бы в выходных данных нет фамилии автора книги или «составителя», если пользоваться скромным определением, данным себе Элиасом Леннротом. На обороте титула помечены только переводчик — Л. П. Бельский — и автор вступительной статьи и примечаний — С. Я. Серов. Внизу — знак охраны авторских прав на вступительную статью, примечания и оформление, ответственность за которые несет также «Лениздат».

Отсутствие на титуле фамилии составителя, который за свои заслуги был избран почетным академиком Российской Академии наук, а также почетным членом академий и научных обществ ряда других европейских стран, вызывает удивление. Это свидетельствует не только о недооценке того огромного творческого труда, который проделал Элиас Леннрот, создавая свою «Калевалу» на основе обработок народных песен, но и о неточном понимании природы самой «Калевалы», ее смысла и значения как для современности, так и для эпохи ее создания. Парадокс состоит в том, что во вступительной статье С. Я. Серова рассматривается вопрос о проблеме авторства: охарактеризована эпоха и общественно-политическое значение «Калевалы», которая «стала для набиравшей силу молодой финской буржуазии свидетельством собственной самобытности» (с. 8), неплохо освещен ход работы Э. Леннрота над «Калевалой» и его заслуги, подчеркивается и то, что относительная стройность повествования, которой он добился, есть «результат работы составителя», в силу чего «„Калевала“ перестает быть фольклором и становится литературой» (с. 9).

Но все это не меняет того факта, что создатель «Калевалы» на титульном листе рецензируемого издания не указан. Мы обращаем на это особое внимание, так как серия, в которую вошла книга, называется «Библиотека народно-поэтического творчества», что тоже не вполне соответствует существу явления, известного под названием «Калевала». Все это, как будет показано далее, не случайно.

Заметим, что имя Э. Леннрота необходимо было бы указать еще и по другим соображениям. В 1970 г. в Петрозаводске на русском языке была опубликована книга под названием: «Калевала. Избранные руны карело-финского народного эпоса в композиции О. В. Куусинена». Хотя это и перевод скомпонованного на основе составленной Элиасом