

А. И. Никифоров

Теория сказки Альберта Вессельского

Европейское сказковедение давно тоскует по теории. Старая мифологическая экзегеза умерла еще к середине XIX в. Бенфеисты, хоть и не изжили себя, но, как индианисты, выдохлись и переродились в школу сравнительно-географического метода, школу лишенную всякой теории и с головой погружившуюся в технику метода.¹ Антропологи живы и благоденствуют в работах Ф. Боаза, Г. Дж. Фрезера и их последователей, но похвастаться теорией сказки, которая бы разрешила все вопросы, тоже не могут. Ритуалистическая гипотеза Р. Saintyves'a дала кое-что ценное, но не соблазняет ученый мир, так как не объясняет сказку в целом. Попытка Von der Leyen'a создать сновиденческую теорию происхождения сказки и S. Freud'a выдвинуть психоаналитическую (сексуальную) теорию мало успели, так как они слишком частны и недостаточны для объяснения всего сказочного мира. Совсем недавно выпустил целую книгу о сказке голландский фольклорист Jan de Vries,² но и эта книга смогла лишь констатировать полный крах сказковедения. „Это звучит парадоксом, — пишет он, — что исследование сказки утрачивает научный характер, когда объект подвергается научной обработке, но это есть следствие особых свойств народной традиции в Европе“,³ и J. de Vries утешается тем, что плохой финский метод „лучше отсутствия всякого метода“. ⁴ Наконец, в 1931 г. выступает с большой обобщающей работой о сказке немецкий ориенталист Albert Wesselski, который создает еще один „опыт теории сказки“ — Versuch einer Theorie des Märchens von Albert Wesselski. Reichenberg, in B., 1931, S. 204 in 8^o (Prager Deutsche Studien, Heft 45).

¹ О финской школе см.: Kaarle Krohn. Die folkloristische Arbeitsmethode. Oslo, 1926. — A. Aarne. Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung (Folklore Fellows Communications, 1913, № 13). — Archer Taylor. Precursors of the finnish Method of folk-lore study (Modern Philology, 1928, vol. XXV, № 4, p. 481—491). — T. E. Crane. Folklore Fellows Communications 1915—1919 (The Romanic Review, 1922, № 11, p. 187—194). — А. Руднев. Сообщение о деятельности ФФ („Живая Старина“, 1911, стр. 105—116). — Н. П. Андреев. К методологии и технике изучения народной словесности („Новое дело“, Казань, 1922, III, стр. 17—45). — Он же. FF Communications с 1907 г. (Художественный фольклор, 1926, I, стр. 99—104). Полные указатели серии FFC напечатаны в №№ 70 и 103 серии.

² Het sprookje, opstellen van Jan de Vries. Antwerpen-Brussel-Leuven (1929).

³ Назв. соч., стр. 114.

⁴ „Beter een gebrekkige methode dan in het geheel geen methode“. Назв. соч., стр. 42.

Работа А. Вессельского, с каковой я имею в виду познакомить читателя в настоящей статье, представляет значительный интерес.

С одной стороны это — типичная книга эпохи упадка научной мысли в Европе, эпохи, которая ищет потерянный рай „теории“, давно утраченный в погоне за принципом накопления факта, за ползучим эмпиризмом фольклорного текста, и находит эту желанную теорию не в живом общении с изучаемым фактом, не в общении с массами носителей, творцов и живых хранителей сказки, а в кабинетной библиотеке ученого, в научной книге, которая исторически чаще всего была кладбищем, хранилищем сказочных трупов, но не живой сказки.

С другой стороны, худо ли хорошо ли, верно или неверно, такая ретроспекция в прошлое интересна уже тем, что мы имеем опыт некоего теоретического синтеза ряда крупных проблем сказковедения и попытку осознать их в некотором единстве. Конечно, для советского фольклориста база, фундамент, на который опирает свой синтез А. Вессельский, анализ фактов без упора в социально экономические отношения, без учета классовой борьбы и ее определяющей жизни литературных фактов роли, и выводы и построение А. Вессельского не представляются ни достаточно широкими и исторически оправданными, ни теоретически убедительными. Но в самой остроте постановки ряда вопросов и в заостренности поданного их решения имеется несомненный интерес злободневности работы Вессельского для советского фольклориста, а может быть отчасти и для мифолога, и для историка религии.

К сожалению, книга написана несколько тяжеловатым, вычурным, многословным, напыщенным языком. Она разбита на 14 глав и заключение. Главы не имеют заглавий.

Первые четыре главы книги А. Вессельского посвящены вопросу о взаимоотношениях простых повествовательных форм — истории, *Natursage*, мифа и сказки. Сказковедение — наука молодая и потому нуждается в контакте с молодой этнологией и мифологией. Происхождение сказки — проблема невыясненная, но известно, что сказка, миф и сага всегда выступают исторически совместно. Прежде чем дифференцироваться, они в древнейшую эпоху выступали в единственной форме — форме истории. Каждый новый факт культуры связан с созданием новых историй. Такие события примитивной жизни, как дозволенная и грешная любовь, похищение девушек, права первенца в роде и т. п., автор называет общинными мотивами (*Gemeinschaftsmotive*) и отмечает их внутреннюю тенденцию к распространению (стр. 13), причем „различение, возникла ли история из другой, или она древня и подлинна, тем труднее, чем меньше она содержит мотивов; наиболее трудно различение, если она содержит только один мотив и наиболее легко у сложнейшей истории“ (стр. 16).

Первым шагом усложнения первоначальных историй были *apophtegma*, т. е. рассказы, события которых состоят из разговоров, дискуссий, серьезных или шуточных. Это — начало критического мышления и скепсиса. Постепенно критическая мысль создает маленькие насмешки — *Märlein*, выступающие как примеры назидательные или увеселительные. „Каждая новая мысль в борьбе с противоречием, которое она необходимо вызывает, создает ряд притч, рассказов, примеров, и этот ряд растет, потому что фантазия не знает пре-

грады" ... (стр. 28). Вместе с предпочтением ума перед грубой силой возникает мотив хитрого советчика, умной девушки и испытания остроумия. Рост правового сознания высмеивает старые законы. Постепенно „смешное становится эстетически более высокой формой“ (стр. 28). Все эти мотивы по существу странствующие и могут находиться во многих местах, но не одновременно, так как культурная ступень, их обслуживающая, не везде проходит одновременно. Иногда эти мотивы соединяются с древними общинными или с мотивами, покоящимися на древних верованиях, чаще всего, чтобы их оспаривать, высмеивать. Так создаются более сложные Märlein — шванки.

Не только Märlein, но и сказки при анализе ведут к признанию существования еще категории мотивов, которые покоятся на древних религиозных представлениях, вроде, напр., жертв при постройке, сжигание вдов и т. п. Правда, вера в реальность подобных представлений была расшатана еще в древности даже в южной Европе, откуда шла наша цивилизация. Греческий, христианский и иудейский скепсис и философия мудрецов заразили даже высшие классы Индии. В низших классах, иногда при попустительстве высших, эта вера в сверхъестественное, в чудесное и двоеверие держится даже доныне. Все такие мотивы, представляющие остатки пережитков представлений народного детства, А. Вессельский называет мифическими мотивами (Mythenmotive) и делит их на две группы: а) на мотивы суеверные (Wahnmotive), восходящие к еще не вполне преодоленным представлениям, и кое где фактически соответствующие обычаю и ритуалу и б) на мотивы волшебные (Wundermotive), покоящиеся на давно забытых представлениях и продолжающие жить в качестве поэтических фикций. Граница между этими подгруппами — условна. „Представление, которое делается устарелым в одной стране Европы, может быть еще достаточно действительным в других европейских странах или в других частях земли... и часто мотив, который должен быть в немецкой или французской сказке включен в волшебные мотивы, в Ираке или Бенгалии должен рассматриваться как суеверный мотив. Бывает, хотя и реже, что мотив, который где-нибудь на европейском севере покоится на туземном суеверии, на Суматре считается волшебным“ (стр. 33). Вессельский справедливо сетует на антропологов, не составивших еще путеводителя (Hauptstock) по этим примитивным мотивам.

Только путем различения мотивов возможно, по мнению Вессельского, решить вопрос о происхождении их, а может быть и целой сказки. „Конечно, суеверные мотивы, как и вообще общинные мотивы, полигенетичны, т. е. они могли возникнуть в разных местах, в разное время. Здесь фольклор, сближаясь с этнологией и народной психологией, имеет широкое поле для работы“ (стр. 33). Такие сказочные мотивы, как слюна, говорящая вместо героини, или вырастающие от брошенных предметов при магическом бегстве гора, река, кустарник и т. п., несомненно связаны с древними народными представлениями, хотя трудности их анализа и велики. Эти трудности породили гипнотическую теорию происхождения мотивов L. Laistner'a и Von-der-Leyen'a, которая неверна уже потому, что самые сновидения целиком зависят от реальной жизни, т. е. от состояния культуры и цивилизации. И поскольку nihil in intellectu, quod non antea in sensu, „с теорией, что сказочные мотивы могут быть порождены и рождаются сновидениями, мы должны окончательно расстаться“ (стр. 37).

Надо сказать, что примитивные народы имеют еще тип рассказов — рассказы *этиологические* (*Natursagen*). Анализ греко-римских мифов, напр., о Клитии, восточного об Агни, библейского о творении и грехопадении и других, приводит к мысли, что подобные рассказы могли создаваться врачом и жрецом, которые по долгу службы обязаны были часто „моментально сооружать постройки“ (стр. 49) рассказов, которые бы отвечали на запросы первобытных масс. Как Сократ выдумывал своим ученикам истории, так человек, который является учителем дикаря, всегда имеет под руками историю для успокоения его любознательности. С другой стороны, „у первобытного человека то, что ему говорит мудрец, является откровением, и это откровение распространяется, пока сказанное становится сагой. При этом, если сказанное содержало, то и сага содержит только мотивы общинной жизни, следовательно, принадлежит к признанной нами за древнейшую форму рассказа — к жанру истории. Истории, в смысле нашего понимания истории, первобытный человек, конечно, не знает; все, что у него имеется это — слабо взлелеянное предание о переживаниях племени, связанное быть может кое-где с воспоминаниями о каком-нибудь вожде или жреце, но всегда коллективистически, так как судьба племени в то же время является и судьбой единицы. Поэтому и Märlein, которую ему рассказал жрец и которую он передал дальше, уже делается видом... При этом во всех этих рассказах, даже если мы переведем прелогическую мысль примитивных на законы нашей логики, нет ничего трансцендентного, ничего иррационального“ (стр. 50). Попытки возводить к таким *Natursagen* сказку, неудачны.

Дальнейшая стадия усложнения *Natursagen* — превращение их в мифы. Это происходит благодаря расширению, распространению их до границ целого народа. Странствуя и охватывая весь народ, греческие *Natursagen* стали мифами. Если творцом *Natursagen* был главным образом медик (и отчасти жрец), то творцами мифов были пророк, жрец и поэт. Они уже работали на высшие классы, которые имели эстетические потребности и растущую культуру. Многие мифы могут сохранять связь с примитивными *Natursagen* (напр. идея полиморфности природы), и во всяком случае они сильнее всего связаны с религией.

Вот почему именно религиозное применение таких, например, мотивов, как рог изобилия, Цирцея — превращающая в свиней и другие в греческой мифологии решительно препятствует считать их там сказочными. Следовательно, ни у греков, ни у древних римлян, по Вессельскому, сказки не было вовсе, а были только мифы. Во всей классической древности есть один единственный рассказ, начинающийся как наша сказка („*Erant in quadam civitate rex et regina*“). Это — рассказ об Амуре и Психее, но по тому, что в нем действует бог, его возлюбленная и мать бога, ясно, что мы имеем дело здесь с мифом. „Сказка же есть дитя мифа, рожденное им уже при смерти или после смерти; умирающий или умерший миф возвращает на землю то, что в нем было бессмертно, как духовное завещание для творца сказок будущих поколений“ (стр. 58).

„Едва ли возможно“, продолжает автор далее: „чтобы сказка существовала и у других народов древнего мира“ (стр. 58). Ни в Эдде, ни в вавилонском эпосе о Гильгамеше, ни в египетской литературе, ни у Израиля поэтому нельзя говорить о существовании сказок. Древний мир сказки не знал.

Мысли, изложенные Вессельским в первых главах книги, представляют несомненный интерес. Самая идея о необходимости исходить при изучении сказок от мотивов высказана задолго до Вессельского.¹ Но известной заслугой его надо признать попытку анализа и уточнения понятия сказочного мотива со стороны генетической. Еще в предисловии к „Сказкам средневековья“ в 1925 г.² А. Вессельский разделил все мотивы на три группы: мифические, общинные и культурные. В „Опыте“ он уточняет и улучшает эту классификацию; мотивы делятся на общинные, суеверные и волшебные мотивы. Разница между ними прекрасно сформулирована Вессельским в 1925 г. и с поправками на новую номенклатуру будет звучать так: „Суеверные мотивы охватывают вещи, которые считаются фактами, но не суть факты, общинные мотивы и считаются и суть факты, а волшебные мотивы ни являются фактами, ни считаются таковыми“.³

Также удачно, коротким ударом, в сильнейшей степени разбивается Вессельским гипнотическая теория происхождения сказочных мотивов. Создавая между сказкой и ее творцом, в качестве промежуточного посредника, сновидение, которое по природе своей является не автогенным, а гетерогенным фактом, представители гипнотической теории ищут тем самым начало сказки не в первичном источнике, а в производном. Теория сновидений, может быть, может кое-что объяснить в построении сказочных образов, но не в их генезисе. Здесь Вессельский безусловно прав.

Гораздо менее убедительна картина развития первичных форм рассказа от истории к Aporhtegma, Märlein, Natursagen и мифу. Эта гипотеза интересна, тем более, что оно представляет, например, происхождение сказки из мифа, а не наоборот, как предполагал W. Wundt,⁴ и делает это предположение возможным. Но уже а priori трудно категорически отрицать право примитивного человека на самых ранних ступенях на вымысел, а, следовательно, есть возможность предполагать не однолинейное развитие видов рассказов путем перерождения, а двухлинейное развитие параллельных рядов — истории и вымысла. Как физический смех человека надо связывать с началом его очеловечения, так с этим же началом надо связать и естественный агент смеха в виде не только жеста, быта, но также и в виде словесной выдумки. А это и было бы эмбрионом сказки, по крайней мере некоторых ее разновидностей, которые должны были существовать параллельно с Natursagen и Aporhtegma.

Еще менее убедительна аргументация Вессельского при отрицании существования сказки в древности классической, египетской, израильской и т. д. Здесь сам автор явно упирается в проблему сказочной формы в современном ее понимании. Ссылка на латинский текст „Амура и Психеи“ ясно показывает опору автора на некую поэтику сказки. Между тем проблема сказочной поэтики оставлена в книге Вессельского в стороне, а все суждения переведены в плос-

¹ F. Von der Leyen. Das Märchen. 3 Aufl., Leipzig, 1925, Cap. 2.— K. Spiess. Das deutsche Volksmärchen. 2 Aufl., Leipzig, 1924. S. 37 и сл. На важность изучения мотивов сказки указали еще первые антропологи A. Lang и E. Teylor.

² Albert Wesselski. Märchen des Mittelalters. Berlin, 1925, S. XVII.

³ То же соч., стр. XVII.

⁴ W. Wundt. Völkerpsychologie. Bd. III, Leipzig, 1908, S. 348 и а., S. 403 и а. а.

кость мотивно-сюжетную. С этой точки зрения, древность является прямой праматерью современной сказки, и, мне кажется, задача выяснения различия между мотивом сказочным и, например, мифическим далеко не разрешена и в книге Вессельского.

Наконец, для советского фольклориста чрезвычайно ценно подчеркнуть в книге буржуазного ученого, который, как указано выше, чужд всяких сознательных социологических анализов, бессознательные, но неизбежные и необходимые вылазки в этом направлении. Автор противопоставляет уже у примитивных народов жреца, врача, пророка и поэта массе и позволяет первым создавать „моментально“ свои рассказы, т. е. попросту обманывать эти массы. „Нельзя отрицать возможности — пишет Вессельский, — что люди, стоящие духовно выше, отвечали на вопросы, возникавшие у любознательных, кое-где шуточно и радовались доверчивости слушателей. Может быть в качестве параллели можно привести наших детей, которых удовлетворяют рассказы о принесшем их аисте“ (стр. 49). Этот обман высшими классами низших настолько исторически очевиден, что Вессельский прямо отмечает классовое различие в отношении к чудесному и сверхъестественному в историческую пору в Индии и повсюду в древности. Образованные классы знали, что сверхъестественное — выдумки, но оставались им верными, и на Востоке волшебные рассказы всегда держались высшими классами для низших в резервации; на Западе то же началось с эпохи романтики и народничества (стр. 31). Так приходится признать Вессельскому классовые цели в исторической жизни сказочных мотивов.

Глава пятая книги Вессельского посвящена обзору точек зрения на сказку предшествующих автору научных направлений. А. Lang поставил сказку еще в 1873 г. в параллельный ряд с мифом и высказался за полигенезис сказок. Но Ланг в сущности коснулся лишь общинных мотивов, которые свойственны истории, а не сказке. Кроме того, Ланг объясняет этнологически отдельные мотивы, а не сказку в целом.

Младшие этнологи во главе с P. Saintyves'ом грешат переоценкой влияния религиозных и полурелигиозных церемоний на возникновение сказки. Вессельский анализирует мотивы магического бегства, помощника демона, жизни вне тела и другие и показывает возможность не только ритуалистического объяснения этих мотивов.

Th. Benfey поставил изучение сказок на прочное основание, и его точка зрения, по Вессельскому, „по существу не может быть оспариваема“ (стр. 74), хотя „в настоящее время уже никто не рассматривает Индию, как единственную страну происхождения европейских сказок и азиатских Märlein, т. е. как мировой сказочный центр“ (стр. 74). Сам автор считает, однако, „неопровержимой“ основой положение, „что известные мотивы могли быть определенным образом связаны в сказочное единство только один раз и в одном месте“ (стр. 74), повторяя, таким образом, основную мысль финнской школы, но несколькими строками ниже не может не отметить: „Правда, при таких утверждениях и объяснениях нельзя работать доказательствами абсолютной убедительности“ (стр. 75). Сам Вессельский пытается показать различное происхождение гриммовского сюжета о мачехе и падчерице, с одной стороны, и чешской сказки, с другой, несмотря на

видимое сходство сюжетов. Таким образом, Вессельский примыкает к теории Бенфея, относясь отрицательно только к его увлечениям Индией и особенно к идейным сравнениям Э. Коскена.

При сравнительном анализе учитывается разная степень веры в сказочные мотивы. В сказку можно не верить, но как быть, если в том же сюжете, выступает бог, чорт или святая дева? Так Вессельский приходит к выводу, „что сказка не всегда возникает как сказка, а часто становится сказкой, уже преодолевая пространство и время“ (стр. 84). Следовательно, необходимо найти определение сказки.

Вся пятая глава книги Вессельского в высшей степени трезва в критике этнологов и ритуалистов и остается строго ортодоксально-бенфеевской в отношении индианизма, правда, уже в плане среднего поколения компаративистов, типа Von der Leyen'a, G. Polivka и др. Теперь, после до сих пор по существу не отпарированной сокрушительной критики индианизма J. Bedier,¹ после постепенной сдачи позиций у von der Leyen'a, который выступил даже с некоторым покаянным саморазоблачением,² после дошедших до тупика абстракций механистических исследований финнской школы сказковедов,³ после отходной кампаративизму как методу европейской науки со стороны школы акад. Н. Я. Марра,⁴ после статей акад. С. Ф. Ольденбурга,⁵ конечно, ориентализм и индианизм Вессельского, даже в сравнительно умеренных тонах, для русского фольклориста, звучит и должен звучать совершенно неубедительно. Сравнительный метод, взятый отдельно без учета других подходов, без ближайшего ознакомления с самою местною культурою и опирающийся только на теорию заимствования является „пагубною методологическою поспешностью“.⁶

В главе шестой Вессельский приходит, наконец, к собственному определению сказки. Делает он это не сразу.

Сначала он на ряде примеров показывает сильнейшую веру в чудесные мотивы, существующие в Европе и особенно на Востоке. Чудесный элемент в легендах Европы — предмет твердой религиозной веры. И этой верой в сверхестественные существа и события полны также сказки, причем по словам Gaster'a, вера эта тем шире и богаче, чем ближе к Востоку мы двигаемся. Народная мифология южных славян, албанцев, греков, румын богаче западных народов, пока, наконец, мы достигаем Индии, где наблюдаем полное смешение истории со сказкой, действительности с поэзией. Вессельский присоединяется к словам I. Hertel'я: „То, что мы рассматриваем как сказку, или легенду, или

¹ Josef Bedier. Les fabliaux. 2 ed., Paris, 1895.

² Fr. von der Leyen. Indogermanische Märchen, Ztschr. für Volkskunde, 1929. Neue Folge, Bd. I, Heft 1, S. 16—26.

³ Признание этого тупика мы находим на конгрессе филологов в Лунде, в августе 1932 г. См. Arsbok. 1932. Yearbook of the New Society of Letters at Lund. Vetenskaps-Societeten i Lund, p. 22—31.

⁴ И. И. Мещанинов. Введение в яфетидологию, Л., 1929. — Он же. О доисторическом переселении народов. Изв. Комкадемии, 1928, кн. 29 (5), стр. 190—238.

⁵ С. Ф. Ольденбург. Странствование сказки. „Восток“, 1924. IV. — Марк Азадовский. С. Ф. Ольденбург — как фольклорист. Советская этнография, 1934, № 1, стр. 15—38.

⁶ И. И. Мещанинов. О доисторическом переселении народов. Изв. Комкадемии, 1928, кн. 29, стр. 206.

сагу, в глазах индуса, который верит во все чудесные существа и чудесные вещи, являющиеся ему и влияющие, по его убеждению, ежедневно и ежечасно на его жизнь, имеет ту же цену как для нас история (= *historia*) или реалистический роман". Поэтому мы получаем парадоксальный вывод: "Индия, страна сказки, сказки не знает" (стр. 87). Но по Вессельскому этот парадокс понятен. Сказка рождается из умирающего мифа, и она не родилась там, где "мифы многотысячелетнего прошлого еще живы" (стр. 87). Правда, люди образованные, вроде Рабиндраната Тагора, относятся к мифам так же, как европейцы к греческим мифам или к Эдде. Но это не мешает самым образованным индусам соединять с нашей точки зрения несоединимое: напр., восточный образованный астроном, объясняющий научно затмение, верит, что это затмение вызвано драконом, пожирающим солнце. Восток почитает часто святых, божественности которых не мешает их явное пьянство, безнравственная жизнь и мошеннические проделки. Приведя слова Фрезера о том, что "ум восточных людей свободен от торможения логики", Вессельский прибавляет, что в сущности даже у европейцев, гордых наследников древней культуры, встречаются люди, для которых действие сказки, легенды, саги, если не всегда истинно, то все же по меньшей мере возможно.

Ища границ между разумом и верой, Вессельский сопоставляет разум взрослого человека и ребенка и приходит к положению, что невозможность найти эту границу должна освободить исследователя от включения в определение сказки проблемы доверия. Определение сказки должно быть дано независимо от того, верит ли в реальность сказки или не верит слушатель и даже рассказчик.

Удовлетворительного определения сказки нет. Напомнив определения Thimme, van Gennep'a, Bolte-Polivka (опиравшихся на классификацию Аарне), Вессельский ими не удовлетворен. С другой стороны, сделав анализ сборника бр. Grimm, он показывает, что из 200 номеров этого собрания едва наберется 60, которые могут быть отнесены к собственно сказкам. Остальные относятся к сагам, рассказам (*Geschichte*), суеверным историям (*Natursagen*), шванкам, шуточкам (*Scherzmärlein*) и другим видам. Поэтому ссылка Iolles'a¹ на сборник Гриммов, как на критерий при определении сказки, ошибочна.

Сам Вессельский идет иным путем к определению сказки. Он идет от сравнения ее в одну сторону с простейшей повествовательной формой — историей и в другую сторону с "абсолютной" искусственной формой — новеллой. Даже историю второй рассказчик редко повторяет точно. Обычно он изменяет текст в силу тех или иных симпатий и антипатий, а чаще по требованию "своей простой эстетики, которая, конечно, отражается не столько на том, что мы позднее называем стилем, сколько на упорядочении фактов, на устранении фактов и на введении мнимых фактов" (стр. 99). С течением времени, когда личная заинтересованность в историческом факте сглаживается давностью "из всех оснований, которые могли побудить рассказчика к изменениям, остается в конце концов только сознательное или бессознательное эстетическое творчество, чуждое какой-либо тенденции" (стр. 99). Эта деятельность вносит в рассказ уже

¹ André Iolles. *Einfache Formen*. Halle, 1929.

момент искусственности и удаляет его от простой формы первичной истории. Но в то же время, поскольку такой рассказ не имеет сознательной языковой обработки новеллы, он превращается в промежуточную ступень между простейшей формой и абсолютно искусственной. Вессельский такое промежуточное положение называет особым обобщающим термином — искусственная форма сути (*eine sachliche Kunstform*), или, прибегая к не вполне еще угасшему словоупотреблению, склонен назвать ее *Märlein*. Понятно, что под эту искусственную форму сути подходят саги, легенды и как раз не подходит то, что мы понимаем теперь под сказкой, так как последняя уже не имеет цели историчности. Но практические соображения заставляют разграничить эти понятия и в ряду *sachliche Kunstformen* поставить рядом сагу, легенду и *Märlein* обособленно, причем на долю последнего термина придутся те искусственные формы сути, которые не связаны с временем, местом или личностью или изобретены сознательно. Сказка в этот ряд *sachliche Kunstformen* может быть поставлена лишь условно, поскольку она происходит из *Märlein*.

Точка зрения Iolles'a, что сказка принадлежит к простейшим формам — неверна, потому что самые сказочные события не только мыслимы вне сказки, но и встречаются до сказки — в мифе. Миф оперирует событиями иного, потустороннего мира, хотя и созданного человеком по своему подобию. *Märlein* целиком в мире посюстороннем. Нужна была еще форма, которая бы помогала осуществиться страстному желанию человека самому управлять чудесным. Сказка и дает эту форму, объединяя в себе два мира, мотивы того и этого миров, и уже в силу этой сложности должна быть опять таки названа формой искусственной.

Наконец, Вессельский обращает внимание на случаи возврата сказки и *Märlein* в простые формы истории. Это случается тогда, когда, напр., тосканские новеллы переходят в уста народа. Когда, напр., новелла Боккаччо Гризельда рассказывается крестьянами как подлинное событие, мы имеем возврат сказки к первичной форме. Немецкий язык дает в этом случае возможность оттенять различие рассказов различием употребления времен *perfectum* и *imperfectum*, а это в свою очередь показывает, что форма изложения событий должна быть отделена от самых событий и учитываема при определении понятия сказки.

Подготовив таким образом почву для определения сказки указанием на внутренний и внешний моменты, автор дает и самое определение.

„Сказка, — по Вессельскому, — есть искусственная форма рассказа, которая употребляет наряду с общинными мотивами в развитии действия также определенного рода волшебные мотивы; по изложению сказка — простая форма, история“ (*Das Märchen ist eine Kunstform der Erzählung, die neben Gemeinschaftsmotiven auch in einer die Entwicklung der Handlung bestimmenden Weise Wundermotive verwendet; durch das Nacherzählen wird das Märchen einfache Form, eine Geschichte*).

„Точно также *Märlein*, которая является искусственной формой, употребляющей только общинные мотивы, по изложению — простая форма, история (*ebenso wird das Märlein, das eine*

nur Gemeinschaftsmotive verwendende Kunstform ist, durch das Nacherzählen — einfache Form, eine Geschichte) (стр. 104).

Таким образом, А. Вессельский ищет определения сказки с двух сторон: первые главы книги вскрывали внутреннюю сущность сказки — характер участвующих в ней мотивов, данная глава пытается понять сказочную форму, разумея под последней не внешний стиль, а некую суть, материальную, вещественную, *sachliche*, внутреннюю „искусственную“ форму.

Мне думается, что *sachliche Kunstform* не вполне ясное понятие у Вессельского. С одной стороны, это нечто промежуточное между простейшей историей и художественной высокой формой новеллы со стороны словесно стилистической. С другой стороны, автор как-будто не признает за *sachliche Kunstform* сознательной языковой обработки и предполагает эстетическое формирование только „сути“ сказки, ее материала. С третьей стороны по автору, строго говоря, надо предполагать скорее *sachliche Kunstformen*, т. е. многие промежуточные формы, а не единую. Все это говорит за то, что важное для Вессельского понятие *sachliche Kunstform* автору не вполне удалось.

Самое определение сказки, данное автором, представляет интерес, но оно не прочно и условно. Поскольку понятие „волшебного“ мотива обусловлено для каждого конкретного народа и для каждой конкретной эпохи ступенью культурного развития данного народа, постольку в определении Вессельского мы подходим почти к понятию стадильности в жизни сказки, и автор как-будто инстинктивно приближается к диалектическому пониманию изучаемого явления. С другой стороны, однако, поскольку такое понимание „волшебного“ вскрыть на разных ступенях культуры бесконечно трудно, да и критерия для вскрытия нет, ибо исследователь упрется неизбежно в разные системы мышления от прелогического до современного европейского включительно, надо признать, что определение сказки, данное А. Вессельским, не разрешает поставленной задачи.

По существу же, если стать на ту точку зрения, что автор исходит из современного европейского понимания сказки (ибо только с этой точки зрения он и может отрицать сказку в древности), то трудно согласиться с его определением сказки хотя бы потому, что оно должно исключать из понятия сказки огромный круг так называемых современных бытовых сказок, напр., о ловких ворах, о дураках, хитрецах, всевозможных состязаниях в уме, ловкости и т. п., в коих волшебные мотивы совсем отсутствуют, но кои самим крестьянством всегда рассматриваются, как сказки, равнозначные с волшебными и рассказываются совершенно эквивалентно последним. Кроме того, упоминание (стр. 57) в классической древности „единственного рассказа“, начинающегося „как наши сказки“ — рассказа об Амуре и Психее — показывает, что автору не обойти проблемы об искусственности формы сказки прежде всего со стороны стиля, языка, образов, т. е. поэтики в широком смысле слова. А если включить в проблему определения сказки проблему особой поэтики сказки, то вторая часть данного Вессельским определения (*durch das Nacherzählen wird das Märchen einfache Form, eine Geschichte*) просто неверна. Сказку правильнее ставить не между простейшей и абсолютной *Kunstform*, а в ряд параллельный с абсолютными формами, но бытующей в иной социальной среде.

Игнорирование социальной среды, наконец, заставляет упрекнуть А. Вессельского и в том, что он свое определение сказки абстрагирует и изолирует от самого важного вопроса для сказки, вопроса об ее бытовании. Определение сказки путем анализа, хотя бы и исторического, текстов и их значения, заранее обречено на неудачу, как невозможно изучать жизни организма по трупу. Для русской фольклористики апелляция к носителям сказки, к среде, в которой она живет и т. п., стало давно трюизмом.

Между тем, А. Вессельский, во многих местах книги подчеркивающий, что он идет в своих суждениях путем индукции, нигде не говорит о бытовании сказки у народов доклассовой или классовой стадий развития, о сакральном, утилитарном, магическом или увеселительном значении и употреблении сказок у народов Старого и Нового Света.¹ Поразительно, что он не интересуется бытованием сказки даже в Германии, не говоря о других странах, особенно у славян, где сказка особенно живуча, и проходит мимо интересных материалов на эту тему, рассеянных в работах W. Wisser'a,² M. Murko,³ A. Mazon,⁴ R. Berge⁵ и особенно в работах русских исследователей. Делается эта ошибка, вероятно, под давлением крайнего принятия готового, но далеко не проверенного в исключительной его постановке, тезиса, что народ „nicht produziert, aber reproduziert“. Буржуазно-классовая тенденция явно мешает и методу и выводам А. Вессельского.

Таким образом, неправомерное забвение проблем увязки текста с живым его бытованием на разных стадиях культуры, абстрактный схематизм и релятивистический принцип определения сказочных мотивов без достаточной ясности в понимании внутренней и внешней форм сказки — все это ставит определение, данное сказке А. Вессельским, в ряд с уже существующими, но не решающими проблемы определениями. Оно ни хуже, ни лучше других. Просто оно ничего не определяет.

Установив свое понимание сказки, Вессельский главы 7, 8 и 9 посвящает критике сказочного материала, находящегося в печатных сборниках. Опубликование в 1924 г. Franz Schultz'ем⁶ и в 1927 г. Josef Lefftz'ем⁷ подлинных рукописей гриммовского сборника сказок позволяет утверждать, что бр. Гриммы не только подбирали для своих целей сказочников, но что они сами обрабатывали и переделывали и язык, и стиль, и композицию и мотивы сказок, что „они исключали то, что им не подходило, и вводили то, что казалось им под-

¹ Д. К. Зеленин. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок (Сб. С. Ф. Ольденбургу. Изд. Академии Наук СССР. Л., 1934, стр. 215—240). — Dm. Zelenin. Die religiöse Funktion der Volksmärchen (Internat. Archiv für Ethnogr., Leiden, Bd. XXV, Heft 1, II, S. 22—31, 1930).

² Wilhelm Wisser. Auf der Märchensuche. Hamburg u. Berlin. Без года издания. — Franz Heyden. Volksmärchen und Volksmärchenerzähler, 1922.

³ Mathias Murko. La poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XX-e siècle. Paris, 1929, Travaux populaires par l'Institut d'études slaves.

⁴ André Mazon. Contes slaves de la Macédoine sudoccidentale. Paris, 1923.

⁵ Rikard Berge. Norsk Sogukunst. Oslo, 1924.

⁶ Die Märchen der Brüder Grimm in der Urform. Nach der Handschrift hrsg. von Franz Schultz. 2 Jahresgabe der Frankfurter Bibliophilen Gesellschaft., 1924.

⁷ Märchen der Brüder Grimm. Urfassung nach der Originalhandschrift der Abtei Oelenberg im Elsas, hrsg. von Josef Lefftz, Heidelberg, 1927.

ходящим“ (стр. 107). „В гриммовских сказках создана народническая искусственная форма сказки“ (стр. 115).

Касаясь попутно общеизвестных моментов современного процесса бытования сказки, без упоминания однако писавших об этом авторов, например, А. Olrik, А. Aarne, Вессельский заканчивает главу важным для его теории заявлением: „Так изменяется сказка от рассказчика к рассказчику, когда она переходит в уста народа: но при этом в общем смысле связей мотивов новые версии бывают хуже, чем старые, и только редко достигается улучшение. Да и было бы чудом, если бы происходило иначе: любовь к сочинительству (*zu fabulieren*) не есть преимущественное право того, кому дано искусство сочинять. То, что вообще называют народом, необычайно легко портит сказку, и если бы не находились от времени до времени люди, которые с помощью подобного утонченного вкуса распоряжаются, как первый рассказчик, которые, следовательно, в состоянии или восстановить сказку или переделать ее заново, то сказка должна была бы исказиться, потерять свое содержание, должна умереть. Чем богаче народ такими людьми, которых может быть можно назвать опекунами сказки (*Märchenpfleger*), которые историю, простую форму снова превращают в *sachliche Kunstform*, в сказку, тем богаче сказочный запас этого народа, и ясно что существование сказки, как бытующих в народе историй, зависит от этих опекунов сказки“ (стр. 122).

Роль и значение этих опекунов, охранителей сказки, обратна роли и отношению к сказке самого народа. Гриммы начали опекунствующую, подкрашивающую сказку деятельность и нашли себе бесконечных подражателей и в Германии и в Европе. В сущности все существующие сборники сказок дают не народные, а литературные сказки.

Гриммы брали сказки лучшие, отменяя все испорченное, они сами их обрабатывали и объявили простой стиль, искусное сцепление мотивов, художественную прилаженность (*Ausgeglichenheit*) и единство характерным признаком сказочной мощи, подставляя таким образом на место существующего в народе процесса разлагания сказок, процесс яко бы совершенства. И по образцу Гриммов „далее в течение XIX ст. пенился поток сказок, черпая из мнимого последнего источника — из уст народа, а на самом деле из уст сказочных опекунов“ ... (стр. 126). С другой стороны, если первая причина того „изумительного факта“, что романтика бр. Гриммов „все еще сводит с ума“, состояла в просторе, какой открыла эта романтика деятельности опекунов сказки, то другая причина психоза состоит в забвении различия между умышленно-искусственной или бессознательно утонченно созданной опекуном сказочной формой и скудными обрывками мотивов, созданных забывчивостью и народным непониманием сказки народной. Надо четко сказать вслед за Ed. Hoffmann-Krayer'ом, что „народ не производит, но только воспроизводит“ и вслед за Görres'ом, что если песня в народе подвергается процессу *zersingen*, то сказка — процессу *zersprechen*, *zersagen*, *zerflattern*.

По просьбе Вессельского был произведен в одной немецкой школе эксперимент над девочками 12—13 лет, которым экспромтом была дана классная работа — письменно рассказать сказку о спящей красавице. Опыт показал, что сказка, даже, если она не просто воспринята слухом, но печатная и ил-

люстрированная постоянно находится под руками, при пересказывании часто уже в первых устах zerflattert“ (стр. 131). Вессельский целую главу 9 посвящает примерам исправляющей работы над сказкой опекунов. Он показывает, как онемечивается итальянская сказка в Германии, где лягушка мужского рода (der Frosch) сознательно меняется на жабу (die Padde), чтобы приспособить женский род стать невестой; как происходит литературная исламизация сказки, попадающей в круг магометанских легенд; как иногда несмотря на „благочестивый обман или слащавость“, вносимые сказочными опекунами, из сказки выпирает подлинное лицо жестоких народных обычаев (напр. кровосмешение). Сказочные опекуны, по мнению Вессельского, выдумали и ввели в обиход целые мотивы и даже композиционные моменты, напр., второй ход действия при встрече противников и т. п. Они вносят даже путаницу в сказку, как в одном случае В. Гримм, оказавшийся „плохим сказочным опекуном“ (стр. 144).

Надо признать несомненной заслугой А. Вессельского такую острую и резко отрицательную постановку проблемы о сказочных опекунах. Дело не в том, что исторически именно этим опекунам принадлежит честь поднятия самого интереса к сказке, и даже не в том, чтобы поставить роль опекунов в правильную историческую перспективу, а только в том, что на современном этапе научно-исследовательской работы пора поставить перед фольклористикой проблему о предварительной перед всяким исследованием критике фольклорного текста. В этой области до сих пор у исследователей, особенно северной школы, так наз. финнской, существует безграничная, доходящая до наивности доверчивость и бескритичность.

Мы знаем, что собирательская работа в Европе и Америке велась и ведется без всякой принципиальной теоретической базы. Задача контроля над собиранием сказки была в русской фольклористике выдвинута давно Русским географическим обществом и Академией Наук СССР, и кое-кто из европейцев воспринял от русских этот метод (напр. А. Mazon, М. Murko). Немецкие собирательские работы W. Wisser'a идут в том же направлении. Большинство же европейско-американских собирательских работ явно в указанном направлении отстают. После книги А. Вессельского Европе придется поставить вопрос и о теории собирания сказки.

Но поставив верно вопрос, сам Вессельский переоценивает его отрицательную сторону. Заслонить внешней литературной обработкой огромный, насчитывающий сотни тысяч вариантов, сказочный материал земного шара, конечно, сказочные опекуны не могли и не могут. При соответствующей критике текста, думается, окажется возможным построение и известной теории сказки. Сказки же, собираемые в XX в., и многие их научные издания стоят уже на верном пути или становятся на него: издаются сказки в подлинном неискаженном тексте.

Произведя в главах 7, 8, и 9 критику материала, на котором строятся обычно исследования сказки, Вессельский отдает главы 10, 11 и 12 сильной и сокрушительной, хотя далеко не всесторонней критике господствующей в сказковедении школы северных исследователей и ее так называемого историко-географического метода. Финнская школа исследователей верит в устно-народные истоки и устно-народное закономерное и правильное движение сказки. Вессель-

ский отвергает это положение и полемизирует в общем удачно с К. Krohn'ом, А. Aarne, W. Anderson'ом и другими. Вессельский отвергает все предпосылки финнской школы, указывает фактическую необоснованность идеи древнейших устных вариантов, доказанность, наоборот, древних литературных источников для ряда сказок; отмечает ошибочность реконструктивных построений W. Anderson'a, полную ошибочность представлений финнской школы об устойчивости сказки по вариантам, о способах движения сказки в деревне, о корректировании ее деревенскими кружками. Вессельский подозревает финнов в том, что их теория нужна им для того, „чтобы иметь возможность симулировать доказательства, дабы посадить народное предание на трон, подобающий литературным памятникам“ (стр. 157). Последняя формула может вызвать улыбку, но очень серьезна критика Вессельского тезисов финнской школы о возможности восстановления праформы, об ее гармонической и эстетической, якобы, целостности, об ее логичности. Вессельский считает построенной на песке мысль финнов, что каждый мотив издревне мог возникнуть только в строго определенном, замкнутом сюжетном единстве.

Наконец, Вессельскому приходится несколько своеобразно затронуть вопрос о характере распространения сказки, или о носителе ее. Оставляя литературе второстепенную роль в деле передачи сказок, финнский метод своими географически-историческими анализами устных вариантов не подвигается нисколько к основной цели — „уяснить характер распространения“ сказки и за невозможностью уяснить характер движения конкретного материала финнам остается часто изучать только „известное движение сказочного образа“ (стр. 171). Финский метод приписывает сказке странствование, как „род имманентной особенности“ (стр. 172), но это неверно, потому что „сказка или Märlein уже в устах первого передатчика... не только теряет кое-что из внешнего языкового содержания *sachliche Kunstform*, но даже в своем мотивном содержании претерпевает ущерб и порчу, что поэтому сказка, чем длиннее ее путь, чем многоступенней цепь такого рассказа, тем более выветриваясь (*zerflattern*), может стать ничем“ (стр. 172).

Вот почему Вессельский рекомендует изучать то, „что финнская школа сознательно и с упорством обходит — рассказчика, который несет сказку из Индии или Передней Азии или повсюду через огромные пространства, через горы и долины, через пустыни и моря в чужие страны: носителя сказки и Märlein“ (стр. 172). К сожалению, бросив этот совершенно правильный призыв о необходимости изучения сказочника, сам Вессельский понял его искаженно и схематично. Он позабыл живое человеческое и социально-бытовое, классовое лицо сказочника, а толкует о нем только как о точке приложения сказочного текста, т. е. только как о механическом транспортёре сказки. Он рассматривает примеры обратного движения сказок с Запада на Восток, констатирует литературный характер этого движения, обращает внимание на наличие сказок заносных там, где перенос географически невозможен, напр. в Сев. Америке, на островах океанов и приходит к утверждению, что „борьба финнов против распространения сказки и Märlein одиночками носителями сказок“ — ошибочна. Сказка распространяется не из уст в уста географическими путями, а только книгой. Там, где сказка остается только устной, она быстро изменяется.

расточается, и тем легче, чем сказка богаче и сложнее. „И расточительство бывает всегда, если нет опекуна сказки, который охраняет и бережет сокровище, который его всегда отнимает у народа, не знающего, что с ним делать, и если, наконец, не найдется кто-нибудь, кто рассказ сказочника зафиксирует письменно, и этим вырвет его у судьбы, то рассказ в течение двух или трех поколений подвергается полному забвению. Поэтому только отдельные личности (einzelne) складывают (zubereiten) сказку и Märlein, только единицы распространяют это хранимое; коллектив, народ не может быть рассматриваем ни как составитель, ни как хранитель, ни как распространитель“ („das Kollektivum, das Volk kommt weder als zubereitend, noch als erhaltend, noch als verbreitend in Betracht) (стр. 178).

Критические главы книги А. Вессельского заслуживают всяческого признания. Финский метод, господствующий уже больше четверти века в европейском сказковедении, оказывая ценные услуги составляемыми справочникам и указателями, в своих исследованиях оперирует такой абстрактно схоластической методологической системой, что заводит фольклористику в тупик. Борьба с финским методом, чуждым всякой диалектики и социологии, является важной задачей современной фольклористики и потому удары Вессельского можно только приветствовать.

Зато другая сторона теории Вессельского, отрицающая за коллективом, за народом всякие творческие силы, должна быть с полной категоричностью отвергнута. Отрицание Вессельского покоится на буржуазно-классовой позиции немецкого ученого, а с другой стороны, на элементарном незнании им народа. Только собиратель может с некоторым правом правильно говорить о творческих силах народа.

Факты говорят, что народную сказку и в Германии и у южных славян и во многих других частях Европы крестьянство знает еще широко. Уже названная книга Franz Heyden'a или рассказ самого W. Wisser'a о собирательской работе показывают, что в небольшом округе восточной Гольштинии оказалось возможным записать около 2500 вариантов сказок от 250 рассказчиков. Еще Гриммы думали, что сказка умирает. Wisser показал ошибку такого мнения, и едва ли можно сомневаться, „что и в других областях Германии народная сказка еще в народных устах жива с одинаковой полнотой“.¹ Собирательские работы последних десятилетий в СССР свидетельствуют о том же.

Факты говорят далее за то, что творческая мощь коллектива в хранении, формировании и переформировании сказки в наше время, напр. на севере России, не подлежит сомнению. Единицы лишь исполнители социального заказа.²

Факты говорят еще, что утверждение Вессельского о вымирании сказки, предоставленной народу и не поддерживаемой книгой, через одно, два поколе-

¹ F. Heyden. Volksmärchen und Volksmärchenerzähler. Hamburg, 1922, S. 87.

² А. И. Никифоров. Сказка, ее бытование и носители. Русские народные сказки, ред. О. Капица. Гиз, Л. — М., 1930. — Он же. Сьогоднішня Пісенька казка. Етнографічний Вісник, кн. 8, 1929.

ния — не соответствует действительности. Он сам возводит книжную *Dornröschen* к концу XVII в. (1698 г.). Между тем, эта сказка живет в Германии более двух с лишком столетий, пережив не два, а гораздо больше поколений. Ссылка на поддержку сказки многомиллионными тиражами изданий ее, имеющая значение для Германии, совершенно неубедительна для стран, где крестьянство неграмотно, а сказка живет несколько поколений. Например, достаточно сравнить русские записи северных сказок последних лет с изданием Афанасьева (60-е гг. XIX в.), чтобы убедиться в полной сохранности мотивного фонда, а иногда и сюжетов сказок в этом районе в течение нескольких поколений.¹

Факты говорят, наконец, что тот, кто потрудится познакомиться с живым бытованием сказки, убедится, что в ней закон „выветривания“, *zerflattern* играет очень скромную роль, но что наряду с ним имеются процессы оживания сказки, „переворотов“ (*Umwälzungen*), национальной ассимиляции, и т. д. и т. д.²

Последние главы, 13 и 14 посвящены проблеме древности европейской сказки. Итак, Вессельский думает, что только книга является главным сказочником. „В немецких землях устное распространение сказки определяла книга: книга убивает предание, книга поддерживает предание живым, книга создает новое предание“ (стр. 180). Если прибавить к влиянию на народ сборников сказок еще влияние школьных книг, календарей, лубочных картинок, то надо признать двуслойность нашего сказочного фонда; древний слой рассказов и вновь проникающие в народ сказки. Поэтому Вессельский присоединяется к мысли Макензена, что „исследование сказки, прежде чем ставить вопрос об автохтонном сказочном фонде родины, сделает хорошо, если займется в полном объеме разборкой отдельных слоев влияний; только тогда, когда будет измерено все воздействие книжной литературы на народные сказки, только тогда мы сможем установить объем того, что может претендовать на достояние прародины. Полученные пока свидетельства говорят за то, что этот объем невелик“ (стр. 180). Дальше Вессельский ставит прямо вопрос о давности сказок. Показав довольно интересно сопоставлениями, как *von der Leyen* в каждом последующем издании своей книги, уменьшая давность сказок от „многих тысячелетий“ до „очень отдаленных времен“ и, наконец, до одного тысячелетия — Вессельский констатирует полную необоснованность этих заявлений и сам утверждает, что наличие, напр., в Эдде младшей сказочных мотивов (XII в.) и отсутствие их в Эдде старшей (X в.) еще не обязывает, как это делает *von der Leyen* принимать эпоху X—XII вв. как время появления сказки на севере Европы. В Эдду и другие

¹ Об активной районной живучести сказки и ее социальном прикреплении см. А. И. Никифоров. Социально-экономический облик северорусской сказки 1926—1928 гг. Сб. С. Ф. Ольденбургу, изд. Академии Наук, 1934, стр. 377 и след. Он же. Мотив, функция, стиль и классовый рефлекс в сказке. Сб. статей к 40-летию ученой деятельности акад. А. С. Орлова. Л., 1934, стр. 287.

² Вся концепция особых законов, действующих в жизни сказки, устанавливаемая Axel Olrik'ом (*Epische Gesetze der Volksdichtung. Ztschr. f. deutsches Altertum und deutsche Literatur. Bd. 51, 1909, SS. 1—12*); Anti Aarne (*Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung, FFC, № 13, 1913*) и Walter Anderson'ом (*Kaiser und Abt, 1923—FFC, № 42, гл. 11*) не может быть игнорируема и отложена в сторону без серьезной критики закономерностей в жизни сказки, в ее бытовании и говорит против теории разложения сказки в устной передаче, скорей, наоборот, за особый творчески активный ее путь.

памятники могли попадать отдельные мотивы, отдельные осколки мифов. Поэтому для древности германской сказки нельзя считать *terminus ad quem* ни Эдду, ни героические саги.

Если взять шире, на европейской почве сказки с волшебными мотивами появляются в Европе только в конце XIV в. Единственный пример этого типа — поэма XIV в. *Asinarius*, писанная латинским стихом и представляющая собой нечто вроде первой европейской сказки, первоисточник которой восточный. Полное решение вопроса о первых европейских сказках должно быть отложено до широкого изучения сохранившихся рукописей. Европа „могла бы прийти к сказке только очень поздно, а быть может не пришла бы вовсе, если бы она не получила в качестве образца и протобраза первых сказок из чужой страны, и этой чужой страной должен быть несомненно Восток“ (стр. 195).

„Я позволяю себе выставить, — продолжает Вессельский, — как тезис убеждение, что именно первую европейскую сказку, понимая это слово в значении рассказа, который в развитии действия пользовался определенным образом волшебными мотивами, надо искать уже в позднем средневековье; но что первая европейская сказка, и с нею древнейшая сказка, вообще возникла на Востоке, я думаю, бесспорно доказано для самых больших скептиков. Только общинные мотивы в широчайшем использовании их историей теряются вместе с их первой искусственной формой — *Märlein* в тьме времен“ (стр. 195).

Заключение книги дает ретроспективный взгляд, а в конце приложен список сказок Гриммов, объясненных или упомянутых в тексте.

Последние главы книги Вессельского также любопытны заострением вопроса, но не самим вопросом. Идея позднего возникновения европейской формы сказок заслуживает всяческого внимания и проверки. Но решение этого вопроса невозможно путем только легких экскурсов в *Anmerkungen Bolte-Polivka*, а возникновение первой сказки обязательно на Востоке не только нельзя считать „доказанным“ и после книги Вессельского, а нужно прямо сказать, что вся миграционная теория сама поставлена сейчас под серьезнейший удар более новыми социолого-палеонтологическими исследованиями акад. Н. Я. Марра и его школы, и надо думать, что вопрос о связи литературы и устного творчества, а, следовательно, также датировка „первой“ сказки, если она только возможна, не могут быть решены прямолинейной узостью механики сравнения ученого компаративиста. Идея Востока, как родины европейских литературных сборников, приложима к ограниченному числу сказочных сюжетов. И спорить с Вессельским значило бы повторять с начала всю полемику Бедье и его сторонников. Возвращаться к этому нет нужды, так как Вессельский не выдвинул в защиту Востока никаких новых положительных фактов.

Мысль же о том, что Восток дал „образцы“ и „протобраз“ для создания европейской сказки, интересна и должна быть подхвачена, но не для безусловного принятия, а для дальнейшей проверки ее на фактическом материале. Если бы ее можно было положительно доказать, это было бы чревато для сказковедения ценными последствиями. Однако для доказательства надо предварительно очень основательно изучить сказки Востока и прежде всего, конечно, устные сказки, чем, однако, наука о сказке пока похвастать не может.

Мое изложение теории сказки Альберта Вессельского закончено. Теория эта сводится к признанию, что сказка есть продукт разложения мифа, что в Европу она попала с Востока чисто литературным путем, как явление высокой литературы, что здесь она из образованных классов спустилась вниз, в народ и там медленно умирает или, попадая снова в книгу, повторяет процесс опускания в народ сначала. Советскому фольклористу ясно, что социальные корни теории, которая в основе своей базируется на полном отрицании творческих сил в классах трудящихся, ведут нас в ту группу ученого немецкого консерватизма, которая не только не умеет правильно понять происходящую в Европе социально-политическую катастрофу капитализма, но по мере углубления кризиса становится воинственнее и агрессивнее. Именно поэтому теория Вессельского, как теория сказки, ничего нового уже не дает. Она только пытается укрепить с позиций враждебного пролетариату класса позицию высокой литературы, посадить ее „на трон“ буржуазной диктатуры, чтобы более организованно и вооруженно противостоять натиску классов, идущих на смену буржуазии, и живому и сочному творчеству этих классов.

Но если основная позиция литературной теории Вессельского составляет неоправданную фактами и потому неприемлемую крайность, то отдельные участки его рассуждений и пересмотр им ряда проблем, связанных со сказкой, заслуживают интереса и внимания советского фольклориста по существу. Они показывают, что перед фольклористикой стоит широкое поле проблем, нуждающихся в кардинальном пересмотре и перерешении. Они показывают:

1) Что наука о сказке еще не получила никакого верного и сколько-нибудь приемлемого определения сказки, хотя потребность в таком определении исключительно велика.

2) Что для решения этого вопроса необходимо углубить внимание наравне с изучением сюжетов также к изучению мотивов и образов сказки в самой широкой постановке.

3) Что насущнейшей проблемой сказковедения является проблема о художественной сказочной форме, о сказочной поэтике как в статическом-горизонтальном разрезе, так в историко-генетическом вертикальном плане. Уклонение Вессельского от этой проблемы лишило убедительности все остальные его решения.

4) Что актуальнейшие задачи сказковеда — изучение сложного комплекса вопросов живого бытования сказки на разных ступенях культуры, у разных народов и классов, а также агитация за постановку этих вопросов, ибо они недооцениваются европейской фольклористикой.

5) Наконец, что пересмотр теории миграции и финского метода исследования с марксистско-ленинских позиций — дело совершенно назревшее и неизбежное.