

DOI: 10.22455/2500-4247-2016-1-1-2-322-341

УДК 82/820

ББК 82.3(2Рос=Рус)

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР КАК ОТРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРА В ТВОРЧЕСТВЕ БОРИСА ПЕТРОВИЧА ВЫШЕСЛАВЦЕВА

© 2016 г. А. Л. Налепин

Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук, Москва, Россия

Дата поступления статьи: 05 августа 2016 г.

Аннотация: Статья посвящена исследованию духовного кризиса русской культуры в начале XX столетия и поискам фольклорной альтернативы его преодоления в русской литературе и в русской философской мысли. Исследуется творчество крупного мыслителя Русского Зарубежья Б. П. Вышеславцева и его изучение русского фольклора как отражения особенностей русского национального характера. Статья впервые вводит в научный оборот новые материалы исследования особенностей такого выбора, который был очень важен как для русской литературы и культуры, так и для русской фольклористики.

Ключевые слова: русский фольклор, этнология; фольклористика, волшебная сказка, Серебряный век, Вышеславцев, русская философия в эмиграции.

Информация об авторе: Алексей Леонидович Налепин — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник; Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 Москва, Россия. E-mail: a_nalepin@mail.ru

RUSSIAN FOLKLORE AS A REFLECTION OF NATIONAL CHARACTER IN THE WORK OF BORIS VYSHESLAVTZEV

Alex L. Nalepin

A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Received: August 05, 2016

Abstract: The essay is focused on the spiritual crisis of Russian culture at the beginning of the 20th Century and on the search of philosophical alternatives to overcome the crisis within the framework of Russian philosophical thought. In

particular, it highlights the work of Boris P. Vysheslavtzev, a major thinker among Russian immigrants and his studies in Russian folklore seen as reflection of Russian national character. The essay for the first time introduces new data concerning the specificity of the choice that was highly important for Russian literature and culture as it was for Russian folklore studies.

Ключевые слова: Russian folklore, ethnology, folklore studies, fairy tale, Silver Age, Vysheslavtzev, Russian philosophy in immigration.

Information about the author: Alex L. Nalepin, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia. E-mail: a_nalepin@mail.ru

Данная работа продолжает масштабную исследовательскую тему исследования фольклорных рефлексий в трудах философов русской эмиграции [14, с. 166–199].

Выдающиеся деятели культуры ощущали происходящие в России перемены, в первую очередь через призму искусства. Так, символист Вячеслав Иванов убежденно рассматривал «кризис искусства как знак конца вчерашней культуры. Современный кризис искусств есть острое выражение критического и аналитического характера нашей культуры — этой чрезмерно расчлененной и раздробленной культуры уединенных личностей и обособленных групп, из которых каждая ищет утвердить свое господство над жизнью путем синтетического ее осознания и построения, между тем как сама жизнь течет мимо этих притязательных отвлеченностей, послушная закону своего стихийного процесса» [12, с. 423].

Выход из этого художественного тупика Вячеслав Иванов видел в реализации некоей новой фольклорной модели, которую он определял как «синкретическое действо», т. е. *коллективное творчество, всенародное действо*. «Коллективное творчество, — утверждал в 1918 г. Вячеслав Иванов, — возможное и при высоком уровне общей культуры, кажется логически необходимым при выше указанных предпосылках культурного воссоединения, культурной интеграции, едва ли не неизбежной в результате мирового культурно-общественного сдвига. Создать искусственно образование столь органическое, разумеется, нельзя; но импульсом к его прорастанию и развитию могло бы служить широкое и своеобразное учреждение хоров, которые должны *ставиться* на площадях. Как это бывало в предшествующий трагедии лирический период эллинства» [12, с. 424]. Однако художественный компромисс с новыми социальными силами был непродолжительным и «заклучался, по своей сути, лишь в использовании общей или сходной словесной терминологии, при кардинально ином, отличном от официального, ее смысловом наполнении» [12, с. 426]. Тем не менее вольно или невольно эти теоретические фольклорные фантазии Вячеслава Иванова в форме ярких пропагандистских «кол-

лективных площадных действ» были вполне успешно воплощены на практике новой Советской властью.

Важную роль в *фольклорном просветительстве* русской творческой интеллигенции рубежа XIX–XX столетий сыграли вовсе не классические сборники русского фольклора, а рассчитанные на широкого читателя популярные книги фольклорно-этнографического содержания. Например, получившая широкий общественный резонанс книга историко-этнографических очерков «Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа» поэта и прозаика Аполлона Аполлоновича Коринфского (1868–1937). А. А. Коринфский, бывший между прочим однокашником В. И. Ленина по Симбирской классической гимназии, характеризовал свою книгу как «плод более чем двадцатилетних наблюдений над современным бытом крестьянина-великоросса, дополненных сравнительным изучением всех ранее появившихся в печати материалов по русской и славянской этнографии» [11, с. 3].

Очевидная *фольклорная альтернатива* в разные исторические периоды выглядела по-разному. В жанровом отношении в предреволюционные годы преобладал повышенный интерес к мифологическим жанрам (творчество А. М. Ремизова, С. М. Городецкого, Н. А. Клюева, С. А. Есенина), а, например, эстетику революционного перелома изображали используя жанр частушки (творчество А. А. Блока, В. В. Маяковского, Артема Веселого). Философию произошедшей в России Октябрьской революции русские мыслители той эпохи В. В. Розанов, Е. Н. Трубецкой, Б. П. Вышеславцев и И. А. Ильин попытались понять через феномен русского фольклора и, в частности, через русскую народную сказку и поэзию русских сектантов.

На рубеже веков возникал также новый тип массовой литературы, где активно стал использоваться фольклорный материал. Современный американский культуролог Джон Кавелти, исследуя механизмы взаимодействия литературы с различными аспектами общественной жизни, пришел к выводу, что литература в определенной мере отражает вовсе не реальность, а *коллективные фантазии и эмоции* людей определенной эпохи и что те базовые модели, которые несут в себе наиболее популярные в данную эпоху литературные произведения, так или иначе отражают основные ценности, которые формируют эти эмоциональные фантазии. Джон Кавелти, исследуя жанры и архетипы массовой литературы, а также фольклорные мифы и символы в рамках компаративистской фольклористики, выделяет понятие *литературной формулы* как условной структуры, используемой в большинстве произведений массовой литературы [9, с. 33–64]. В определенной мере метод «литературных

формул» Джона Кавелти прямо соотносится с «теорией словесных формул» Пэрри-Лорда. Было бы вполне уместно распространить это интересное теоретическое рассуждение современного западного исследователя также и на произведения некоторых жанров народно-поэтического творчества.

Специфика функционирования фольклорного наследия России во все времена во многом определялась тем немаловажным обстоятельством, что это было наследие с устоявшейся системой традиционных жанров, оно было живой традицией, активно бытующей в жизни, а потому интенсивно взаимодействующей с другими областями духовной культуры. Цивилизационные пути России в те годы «приближения грозы» определялись не только ее великой многовековой Историей, языком народов, ее населяющих, ландшафтным многообразием и природными особенностями, но и особой *российской ментальностью*, включающей в себя великое множество самых разнообразных доминант. Одной из бесспорных для российского общества являлась в XIX–XX вв. и продолжает являться в столетии доминанта фольклорного поля России, которая как живая саморазвивающаяся система на протяжении столетий ясно осознавалась мыслящей элитой России как постоянный фактор сохранения культурного генофонда многонационального российского государства.

Именно поэтому фольклорное поле России всегда оставалось живым и развивающимся пространством как в благоприятные, так и в самые тяжелые периоды отечественной истории. Вместе с тем условия рубежа XIX–XX столетий, в частности экология бытования фольклора, имели ряд специфических особенностей. Изменение природной среды, социальные и техногенные трансформации всегда оказывали на фольклор определенное воздействие. Впрочем, изменялось и само фольклорное поле, утратив привычные контуры, расширялись его границы и, следовательно, креативные возможности. Именно в силу этих обстоятельств российская фольклористика занималась изучением современного состояния как традиционного фольклора, так и новых жанровых образований, которые традиционно находились вне поля интересов отечественной фольклористики.

В начале XX столетия в результате изменения социального и культурного контекста, в котором функционировали традиционные жанры фольклора, утратились прежние *этнобытовые* связи фольклорных явлений. Иным стало и бытование традиционного фольклора в условиях урбанизированной среды и новых межэтнических и социальных контекстов, по-иному стало пониматься и такое явление, как *фольклоризм* того или иного писателя. Замкнутость деревенского

пространства «консервировала» жизнь, способствуя уравновешенному ритму крестьянской жизни. Культура развивалась в региональном варианте и бережно его сохраняла. Постороннее непременно переосмысливалось. Фольклор был как выражением *этнобытового уклада*, так и эстетическим явлением, которое соответствовало нравственным и духовным началам сельской жизни. В начале XX в. фольклор во всем своем жанровом многообразии еще существовал как мощная живая традиция, т. е. объективно осознавался русским обществом как определяющий фактор динамизма развития и стабильности *культурного генофонда* русской цивилизации.

Вместе с тем многие фольклористы-собиратели той «кризисной» эпохи обратили внимание на изменение контекста бытования традиционных фольклорных произведений, на появление в них новых идей, установок и институтов, которые проходили мимо внимания фольклористов и никак не фиксировались. Так, известный русский советский этнограф, фольклорист и географ Владимир Владимирович Богданов (1868–1949), вспоминая о своей первой этнографической экспедиции 1891 г. в Духовищинский и Бельский уезды Смоленской губернии, отмечал следующее:

«Я думал, что этнографы, бывавшие в деревнях, как, например, Павел Васильевич Шейн, Владимир Николаевич Добровольский, Евдоким Романович Романов, Николай Яковлевич Никифоровский, Алексей Парфеныч Сапунов должны были хорошо ознакомиться с тем, что говорят крестьяне о своем недавнем крепостном прошлом, о современных крестьянских порядках, о которых в то время так много писали в пореформенной печати и упрекали одни других в полном незнании, что такое община, существует ли она, и вообще стало ли крестьянам лучше или хуже после отмены крепостного строя и при земском самоуправлении.

У меня при этом сложилось теоретическое представление, что вышеназванные этнографы-собиратели могли записать подлинные крестьянские рассказы на все эти темы и особенно о таких ярких переживаниях, как самоуправство дворян и убогая жизнь крестьян в крепостное время. Эту мысль я обосновал тем, что крестьянское словесное творчество изображало, хотя и с некоторой долей фантазии, такие исторические события, как издевательство над русским народом татарских сборщиков дани, как взятие Казани Иваном Грозным, убийство им своего сына, падение Лжедмитрия, поволжская вольница Степана Разина и другие.

Поэтому я был удивлен, что Шейн в вышедшем в 1890 году I томе (ч. I и 2) своих «Материалов для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края», включив и Смоленскую губернию, ни

одним образом народной песни, сказки, рассказа не отозвался даже на историческое прошлое крепостной жизни. Впрочем, Шейн далеко не все видел, слышал и записывал сам, а собирал записи через своих многочисленных корреспондентов» [3, с. 36].

Важную прикладную роль фольклор стал играть в годы Первой мировой войны. Именно фольклор «разбудил» в различных социальных слоях России «дремавший» русский патриотизм. Русский патриотизм традиционно использовал фольклорную составляющую. В кризисные годы войны произведения в «простонародном стиле» становились активной творческой доминантой даже у писателей, не ориентированных в своем творчестве на фольклорную традицию.

Так в 1914 г. Зинаида Гиппиус стала автором литературной мистификации «в простонародном стиле». В посылках, отправляемых на фронт, были вложены кيسеты для табака, в которых солдаты находили листки со стихами, подписанными именами — Дарья Павловна Соколова, Екатерина Алексеевна Суханова и Ксения Яковлевна Алексеева с указанием обратного адреса: Потемкинская улица, дом 7. Вот, например, стихотворение, подписанное Аксюшей Алексеевой:

Письмецо кладу в мешочек.
Напишите мне разочек
Про войну да про свое
Горемычное житье...
А как лягу да засну —
Вижу сны я про войну,
Про окопы, пулеметы,
Про солдатские заботы.
Ах, молюсь с утра до вечера,
Чтобы вас не покалечило.
Чтобы вам давали щей
Всякий день погорячей.
Чтоб в окопах было суше.
Чтоб прислали вы ответ,
Как получите кiset, —
Алексеевой Аксюше.
Дом мой будет угловой.
На Потемкинской, седьмой.
Посредине Петрограда.
У Таврического сада.

В ответ пришло много солдатских писем, в том числе и такое:

«Из действующей армии от Героя Ивана Кузьмича Корнеева.

Здравствуй, сердечноуважаемая горячо любящая Аксюша. Шлю свой сердечный привет, от всей души желаю быть здоровой. Дорогая Аксюша, сердечно благодарны вашими подарками, которые получены все исполна. Аксюша, интересуюсь вами, и спешу вам известить ну будьте настолько любезны, Аксюша ответьте пожалуйста на мой привет, который с нетерпением ожидаю, и так как на войне интересно получить от какой-нибудь особой барышни, так как я кавалер холостой, интересуюсь, особой барышней, хотя такая сичьясь времечка — должен забыть все что есть на сердце!

Когда иду я в контратаку.
 На наглых подлых пруссаков.
 То сильно я тогда желаю.
 Побить скорей своих врагов.
 Побить, с победою вернуться.
 В родную нашу сторону.
 И там увидеть поскорее.
 Тебя тебя Аксюша одну...».

[8, с. 10]

Как справедливо отмечает А. В. Лавров, «"демократические" тяготения Гиппиус нашли свое неожиданное преломление после начала мировой войны в изложенных ею в "простонародном" стиле стихотворных женских письмах солдатам в действующую армию, которые составили книгу "Как мы воинам писали и что они нам отвечали"» [12 с. 48]. Книга с подзаголовком «Книга-подарок. Составлено З. Гиппиус» была выпущена в 1915 г. типографией И. Д. Сытина, которая специализировалась на выпуске дешевой литературы для широких народных масс. Рецензент книги Н. Л. Слонимский рассказал, что «писала от имени трех своих прислуг З. Гиппиус-Мережковская» [16, с. 10]. Литературная мистификация Зинаиды Гиппиус получила широкий читательский отклик. Было получено свыше 400 ответных солдатских писем, из которых 50 вошли в состав книги. А. В. Лавров утверждает, что «трудно признать эти опыты "лубочного" творчества новым художественным достижением писательницы. Такие строки, как:

Лети, лети подарочек,
 На дальнюю сторонущу,
 Достанься мой подарочек,
 Кому всего нужней.
 Поклоны шлю я низкие
 Солдатикам и унтерам,
 Со всеми офицерами

(коль ласковы до вас). <...>
Кто дома кинул детушек,
Иль тайную зазнобушку,
Иль милую жену —
Пускай не беспокоится:
Семья его накормлена,
Жена его устроена,
Зазнобушка верна —

видимо, вполне красноречиво свидетельствуют, что ни в стилизации, ни в имитации “чужого” слова Гиппиус, поэт принципиально “одно-струнный”, проявить себя с успехом не могла» [12, с. 48].

В «патриотических» стихотворениях Есенина и Клюева мы видим нечто похожее. Например, героиня клюевского стихотворения хотела бы стать воином:

Променяла бы жарник с помелом
На гнедого с плящим огненным ружьем,
Ускакала бы со свекрова двора
В чужедальщину, где вражьи хутора,
Где станует бусурманская орда
[10, с. 330].

Того же желает и герой есенинского стихотворения:

Ой, мне дома не сидится,
Размахнуться б на войне.
Полечу я быстрой птицей
На саврасом скакуне.
[6, с. 151]

Герои обоих стихотворений хотят добыть на войне трофеи. Есенинский герой мечтает достать для своей «красотки» «душегрейку на меху» и сарафан. Клюевская героиня более хозяйственна: она требует уже значительно больше:

На мужицкий полк алтынов по лубку,
А на бабий чин камлоту по куску,
Старикам по казинетовым портам,
Бабкам-клюшницам по красным рукавам,
Еще дитятку Алешеньке
Зыбку с пологом алешеньким...
[10, с. 330].

В обоих стихотворениях очевидна ориентация на *народную песню* «Пряльюшки-попрядаляюшки»:

Пряльюшки-попрядаляюшки!
А что же вам, пряльюшки, прять-то будет?
— Старым старушкам охлопочков,
Молодым молодушкам — чесаный лен,
Красным девицам бумажки куделя,
Молодым шегольцам — омяльница...

[19, № 916]

Из народной песни поэтами была заимствована не образная система, а использован поэтический прием, заключающийся в соотносении определенной *песенной атрибутики* с конкретным песенным персонажем.

Однако горькая тема войны явно входила в противоречие с используемой поэтикой, возникал определенный диссонанс между формой и содержанием фольклоризма. Гармония между формой и содержанием все же присутствовала в других стихах этого периода. Стихотворения 1914 г. «По селу тропинкой кривенькой» [6, с. 127] и «Луговые потемки, омежки, стога» [10, с. 325] можно считать образцами органического соединения фольклорной поэтики с художественным осмыслением образов мира» [13, с. 395–396].

Вместе с тем, не сосредоточиваясь на художественной оценке «фольклорных стихов» Зинаиды Гиппиус, следует обратить внимание, что эта литературная мистификация была своеобразной художественной провокацией, поскольку «спровоцировала» появление значительного количества (свыше 400 текстов) квазихудожественных непрофессиональных текстов, так или иначе относящихся к фольклорному полю России начала XX столетия. В данном оригинальном художественном проекте Зинаиды Гиппиус несомненный интерес для фольклористики представляют в первую очередь именно «неуклюжие» солдатские тексты, а во вторую очередь тексты самой поэтессы, стилизованные «под фольклор». В определенном смысле проект литературной мистификации-провокации Зинаиды Гиппиус можно определить как *фольклорный перформанс* по аналогии с современным искусствоведческим термином, обозначающим «направление в живописи, в котором воплощение некой идеи достигается выходом художника за пределы двухмерного живописного пространства и проявляется действиями, совершаемыми им (или группой художников) перед зрителями в дополнение к нарисованному или к используемым предметам» [7, с. 482].

Жизнь фольклора в качестве культурного наследия несла на себе печать некоторых общих процессов в культурной жизни российского

общества и его отношении к истории: стремление к воспроизводству целостной, а не фрагментарной культуры прошлого (в фольклоре реставрируются целые образы, празднества, представления); требование воспроизводства прошлого в условиях его естественного функционирования («*аутентичность*» фольклора); необходимость вписать прошлое в контекст современных культурных и социальных процессов.

В силу ряда обстоятельств (например, урбанизация фольклорной среды и интенсивное воздействие иных систем культурных ценностей) в начале XX в. происходила утрата прежних этнобытовых связей фольклорных явлений и выдвигание *художественной функции* в качестве *доминанты* традиционного фольклора. При этом произошли необратимые разрушения традиционных фольклорных связей, когда функции *коллективного автора*, исполнителя и слушателя фольклорного произведения существовали в нерасторжимом единстве. В начале XX в. в развитии поэтики фольклора происходят некие эволюционные процессы, когда нерасторжимыми пока еще оставались функции *коллективного автора* и *исполнителя*, но не функция *слушателя*. По сути дела, именно на рубеже XIX–XX вв. стало очевидным, что в фольклорном поле наметилось отчетливое движение к профессиональному и полупрофессиональному фольклорному искусству. Опубликованный фольклорный текст в сознании неискушенного в «*фольклористических тонкостях*» массового читателя-слушателя постепенно стал восприниматься как некий аналог литературного произведения. А у литературного произведения обязательно должен быть свой автор. Другими словами, как отмечают современные исследователи, «при чтении литературного произведения всегда возникает некий “подразумеваемый автор” <...>. Как бы автор ни старался быть безличным, читатель неизбежно создаст образ автора, пишущего той или иной манерой, и, конечно, этот автор никогда не будет нейтрально относиться к каким бы то ни было ценностям» [20, с. 46]. Конечно, некоторые фольклорные произведения одного жанра имеют больше возможностей для такой реконструкции «абстрактного автора», другие меньше.

Именно благодаря выделению художественной функции в качестве *доминанты*, уже в предреволюционные годы стала заметна наметившаяся активизация явлений традиционного фольклора на профессиональном и полупрофессиональном уровне, особенно в условиях *урбанизированной среды*. Распад прежних этнобытовых связей и выдвигание в качестве *доминанты* художественной функции привели к парадоксальной на первый взгляд ситуации, когда традиционный фольклор (как эстетическая ценность) стал принадлежностью городской интеллигентской среды, а городское массовое

искусство получало все большее распространение в сельской среде, которая до недавнего времени была хранительницей именно традиционного фольклора.

Интуитивно Н. Е. Ончуков так сформулировал эту *фольклорную альтернативу* XX столетия: «Теперь это — история, и подобного рода творчество следует заносить на ее скрижали» [15, с. 272].

Когда грянула революционная гроза и старый мир окончательно рухнул, то перед русской философией стояли уже иные, чисто прагматические вопросы мировоззренческого выживания и, возможно, грядущего русского духовного Возрождения. Как найти свое место в этом новом мире, среди обломков рассыпавшейся русской цивилизации? Эпоха футурологических предчувствий и апокалиптических рефлексий в философии Василия Розанова и Евгения Трубецкого блистательно завершилась, и на смену этого красочного трагического заката наступало прагматичное Время пока еще робкого формулирования тех вечных нравственных констант и доминант, время поисков мировоззренческих ориентиров, которые хранили духовный генофонд русского народа. Эти процессы явственно отразились в созданных в эмиграции философско-художественных произведениях Б. П. Вышеславцева и И. А. Ильина, где русская сказка предстала не только как выдающееся художественное наследие русской цивилизации, но и как важный элемент философской рефлексии, как доходящая до умиления ностальгия по утраченному Раю русской духовности.

После смерти Е. Н. Трубецкого сформулированная им тема фольклорной альтернативы грядущего духовного Возрождения России была подхвачена и своеобразно продолжена в эмиграции русским философом Борисом Петровичем Вышеславцевым (1877–1954), исследователем в области этики, социальной философии, истории философии, религии. Б. П. Вышеславцев — противоречивая фигура в русской эмиграции и в истории русской общественной мысли за рубежом. Выпускник юридического факультета Московского университета, он в 1899 г. начал вести адвокатскую практику. Одновременно занимался научной работой. В 1908 г. сдал магистерский экзамен и был командирован за границу, где еще два года изучал философию. По возвращении в Россию в 1911 г. стал читать лекции по истории философии права в Московском университете, а в университете Шанявского читал общую теорию права, историю политических учений и государственное право. В 1914 г. защитил диссертацию на тему «Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии». С 1917 г. — профессор философии права Московского университета. После революции сблизился с Н. А. Бердяевым и участвовал в работе Вольной Академии духовной культуры в Москве.

В 1922 г. Вышеславцев эмигрировал из Советской России в Германию, а затем переехал во Францию, где как штатный профессор Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже преподавал историю новой философии и нравственное богословие. Его книга 1929 г. «Сердце в христианской и индийской мистике» стала одной из важных систематизирующих работ по православному пониманию проблемы.

Важным для Вышеславцева стало его знакомство с трудами Зигмунда Фрейда и Карла Густава Юнга, что привело его к увлечению психоанализом, отразившемуся в его главном философском труде 1931 г. «Этика преображенного Эроса. Проблема Закона и Благотати» и в работе 1923 г. «Русский национальный характер». Во время Второй мировой войны Вышеславцев переехал в Германию. Неприятие им Советской власти явилось причиной его активного участия в антисоветской кампании пропагандистских органов фашистской Германии и публикации в антикоммунистических сборниках. После войны он был вынужден перебраться в Швейцарию, где до своей смерти в 1954 г. активно сотрудничал с Народно-трудовым союзом (НТС).

Русский фольклор никогда не был предметом его философских рефлексий и тем более исследований. Однако обнаруженное в конце XX столетия и введенное в 1995 г. в научный оборот исследование, посвященное национальному характеру русского народа, основано на русском фольклоре, в частности, на текстах русских сказок и былин [5, с. 112–117].

В своем докладе «Русский национальный характер», прочитанном им в ноябре 1923 г. на конференции в Риме, организованной Институтом Восточной Европы (Италия), Вышеславцев отмечал, что Россия интересна, но непонятна для Запада и, может быть, поэтому и особенно интересна, что непонятна. «Мы и сами себя не вполне понимаем, — отмечал Вышеславцев, — и, пожалуй, даже непонятность, иррациональность поступков и решений составляют некоторую черту нашего характера» [5, с. 113]. Как и Карл Юнг, он считал, что характер любого народа определяется на бессознательном уровне, в области подсознания. Проникнуть в подсознание человека можно через его сны, используя метод психоанализа Зигмунда Фрейда. В то же время сны народа, утверждал Вышеславцев, — это его эпос, сказки и поэзия. Именно в них раскрываются черты национального характера, надежды и страхи народа.

Заявленная Вышеславцевым методология и определила его исследование фольклорных текстов для определения основных характеристик русской души. Так, на материале сказочных текстов он особо выделил такие черты национального характера, как страх бедности,

страх горя, страх тяжелого труда и, наконец, самый возвышенный страх — страх разбитой мечты, страх падения с небес на землю. Доклад Вышеславцева впервые в русской гуманитарной науке активно использовал методологию и терминологию психоанализа Зигмунда Фрейда и теорию архетипов Карла Юнга.

Вышеславцев в контексте исследований Карла Юнга и Зигмунда Фрейда поставил конкретную задачу — проникнуть через сны и фольклор в *коллективное бессознательное* русского духа. Мыслитель формулировал эту задачу следующим образом: «Но как проникнуть туда, в бессознательное нашего духа? Фрейд думает, что оно раскрывается в снах. Сны суть наши подсознательные устремления. Во сне мы видим то, чего мы боимся, и то, чего мы жаждем. В этом отношении сны не обманывают: они развертывают художественные символы скрытых сил нашей души. Чтобы понять душу народа, надо, следовательно, проникнуть в его сны. Но сны народа — это его эпос, его сказки, его поэзия... Многих возмущала пошлость и безнравственность сказки. Но сны бывают разные: прозаические, низменные, отвратительные, и — возвышенные, божественные. Сны, как и сказки народа, не выбирают самого красивого и благородного, как это делают стихи поэта; они, напротив, неумолимо правдивы даже в своем цинизме» [5, с. 113].

Выделяя на основе анализа сказок наиболее характерные черты, страхи и мечты русского человека, Вышеславцев утверждал, что русские люди более всего страшатся «горя», которое буквально «привязывается к нему» и при этом еще и заявляет герою сказки: «Я теперь от тебя не отстану» [5, с. 113]. При этом Вышеславцев особо подчеркивал принципиальное отличие «русского горя» от рока у древних греков: «Замечательно тоже, что “горе” здесь сидит в самом человеке: это не внешняя судьба греков, покоящаяся на незнании, на заблуждении, это собственная воля, или скорее какое-то собственное безволие» [5, с. 116]. Однако в русском национальном характере, а следовательно, в русских сказках, живет еще один страх, «страх более возвышенный, чем страх лишений, труда и даже “горя” — это страх разбитой мечты, страх падения с небес — прямо в *болото*; множество сказок изображает эту тему Икара в чисто русском смешном обаянии. Как часто мы видим и теперь сны этого типа, сны падения с высоты воздушного замка! И это вещие сны, которые предсказали русскую действительность» [5, с. 116].

В русских народных сказках, отмечал Вышеславцев, развернута «вся гамма желаний» — от самых возвышенных до самых низких. Есть в них и самые заветные мечты русского идеализма, и самый низменный житейский «экономический материализм». Например, мечта русского народа о таком «новом царстве», где распределение будет построено на принципе «каждому по его потребностям», где можно

вдоволь наесться и напиться, где стоит «бык печеный», где молочные реки и кисельные берега. А главное — там можно ничего не делать и лениться. Такова, например известная сказка о лентяе Емеле, который предстает в ней отнюдь не как отрицательный персонаж. Аналогичным образом Вышеславцев анализирует и сказку «о хитрой науке», владея которой «можно не работать, сладко есть и чисто ходить». Есть сказки, в которых «хитрая наука» на деле оказывается обыкновенным искусством воровства. И самое удивительное, что счастье обыкновенно сопутствует лентяю и вору. При этом сказки беспощадны: они разоблачают все, что живет в коллективном подсознании, в коллективной душе народа, охватывающей как лучших, так и худших его представителей. Таким образом сказка раскрывает все, что так тщательно скрыто в реальной жизни, в ее показном благочестии и даже в официальной идеологии.

Суммируя свои рассуждения с позиции теории архетипов Карла Густава Юнга и толкования сновидений Зигмунда Фрейда, Вышеславцев приходит к выводу, что все эти смешные сказочные сны русского народа в реальной жизни оказались вещими и пророческими. Так, например, «хитрая наука» о «легком хлебе» оказалась «научным социализмом» Карла Маркса. Эта наука учила народ, что воровство есть вовсе не воровство, а «экспроприация экспроприаторов». «Хитрая наука» объясняла, как попасть в то иное царство, где можно наесться и напиться, где можно лежать на печи и все будет исполняться «по щучьему велению», куда можно смело прыгнуть, выражаясь сказочным языком; а выражаясь философским языком — «совершить прыжок из царства необходимости в царство свободы».

Много пророчеств, по мнению Вышеславцева, можно найти в русских сказках, но и в былинном эпосе есть текст, который обладает положительным ясновидением, отмечал Вышеславцев, имея в виду былинку об Илье Муромце и его ссоре с князем Владимиром. Мыслитель подчеркивал, что любимый герой русского былинного эпоса, богатырь Илья Муромец, происходит из крестьянской семьи и воплощает главную опору и силу Русской земли. Вместе с тем он есть главная и постоянная опора Престола и Церкви. Устроил князь Владимир «почестен пир» «на князей, на бояр, на русских богатырей», но «забыл позвать старого казака Илью Муромца». Илья страшно обиделся. Натянул он тугой лук, вложил стрелочку каленую и начал стрелять по «Божьим церквам, да по чудесным крестам, по маковкам золоченным». Философ приходит к очевидному политическому и идеологическому выводу: «Вот вам вся картина русской революции, которую в пророческом сне увидела древняя былина: Илья, этот мужицкий богатырь, это олицетворение крестьянской Руси, устроил вместе с самой отвратительной чернью, с пьяницами и бездельника-

ми, настоящий разгром церкви и государства; внезапно он стал разрушать все, что он признавал святыней и что защищал всю свою жизнь» [5, с. 116].

В своем докладе Вышеславцев справедливо отмечал, что былина оканчивается более благополучно, чем окончилась русская революция. Владимир, увидев учиненный Ильей Муромцем «погром», испугался, и понимая, «что пришла беда неминуемая», устроил новый пир специально для «старого казака Ильи Муромца». Но не знал, как его пригласить на этот пир. Было ясно, что обиженный Илья так просто на пир не пойдет. Тогда и снарядили в качестве посла Добрыню Никитича, по мнению Вышеславцева, «русского барина-богатыря», который обычно исполнял дипломатические поручения. Только он сумел уговорить Илью. И вот Илья, которого теперь посадили на самое лучшее место и начали угощать вином, говорит Владимиру, что он не пришел бы, конечно, если бы не Добрыня, его «брат названный». Вот этого пророческого предупреждения, совершенно ясно высказанного в русской былине, не поняла русская монархия, чем и обрекла себя на неминуемый крах. Таков следующий вывод Б. П. Вышеславцева, основанный на материале русского былинного эпоса: мудрость эпоса состоит в том, что подсознательная душа народа высказывает в нем то, чего она втайне желает или чего боится. В этих подсознательных силах заключено все прошлое и будущее русского народа.

Полет фантазии русского народа, утверждал Вышеславцев, всегда направлен в «иное царство» («иное государство»). Он оставляет далеко внизу все ежедневное, будничное, но также и все мечты о сытости, и все утопии жирного неба. Сказка смеется над ними, не сюда устремлен ее полет, не это ее лучший сон. Бесконечно далекая «иная страна» манит героя русской сказки — Ивана Царевича. Он летит в эту желанную страну, потому что ищет свою невесту — Ненаглядную Красоту (Василису Премудрую). «В этом и есть лучшая мечта русской сказки. Об этой невесте говорится: “Когда она рассмеется, то будут розовые цветы, а когда заплачет — то жемчуг”. Ее нелегко найти, трудно похитить (украсть) эту невесту, и вместе с тем это вопрос жизни: добудешь ее, и все счастье устроено, не сумеешь — погиб навеки» [5, с. 116]. «Вот русская форма таинственного мифа об Эросе и Психее», — утверждал Вышеславцев и развивал свою мысль далее: «Иван царевич с его вечными полетами и бесконечными стремлениями — это русский Эрос. Как и Эрос Платона, он рвется прочь от земной юдоли и жаждет обладания мудростью и божественною красотой. Какова же его Психея, его ненаглядная Василиса Премудрая? Она красота и мудрость запредельная, потусторонняя, но странным образом связанная с красотой сотворенного мира. Вся тварь ей повинуется: по ее мановению муравьи ползучие молотят несчетные

скирды, пчелы летучие лепят церковь из воска, люди строят золотые мосты да великолепные дворцы. Русская Психея связана с душою природы, и она же учит людей, как строить жизнь, как творить красоту. Пока Царевич с нею, для него нет трудностей в жизни, Василиса Премудрая выручает его из всякой беды. Настоящая беда только одна: если он забудет свою невесту» [5, с. 116]. Такова, судя по сказкам, главная и самая красивая мечта русского народа.

В предисловии к публикации работы Б. П. Вышеславцева «Русский национальный характер» Н. К. Гаврюшин поставил вполне закономерные вопросы: «Но, как казалось до самого последнего времени, один только князь Е. Н. Трубецкой в небольшой книжке “«Иное царство» и его искатели в русской народной сказке” (1918) решился проверить свои умозрительные догадки фольклорным материалом. Недавно открытая работа Бориса Петровича Вышеславцева “Русский национальный характер” (1923) вызывает сразу множество вопросов: в какой мере на ее замысел повлияла работа Е. Н. Трубецкого? Насколько может она прояснить творческую историю одной из лучших книг самого Вышеславцева — “Русская стихия у Достоевского”? Что общего у Трубецкого и Вышеславцева с представителями аналитической психологии в подходе к фольклорному материалу? и т. д.» [5, с. 112].

По мнению С. И. Бажова, одного из авторитетных исследователей русской философской мысли Серебряного века, «в сказках оформились и получили широкое распространение контркультурные мотивы и образы: страх перед трудом; терпимость к безволию; мечты о лени и своевольной свободе; утопическое упование на “иное царство” с молочными реками, кисельными берегами и печеными быками (попутно отметим, что молочная река — это архаичный индоевропейский образ благополучия) и на хитрую науку о легкой жизни; образ Емели на печи и т. д.

Возможно, что направление поиска ответа на этот вопрос может быть подсказано аналогией между происхождением сказки как фольклорного жанра и генезисом интересующих нас сказочных мотивов. Становление жанра сказки связывается с переосмыслением фрагментов распавшихся архаичных мифосистем. Крушение архаичной мифосистемы может рассматриваться как глубокий культурный кризис, как распад организованной и ценностно выверенной картины мира, который переживается как смыслоутрата. В свою очередь кризис культуры нередко сопровождает общественные трансформации и метаморфозы. Пока на руинах старой культурной системы создается новая, так как человек не может существовать без системы культурно-мировоззренческой ориентации (когнитивной, ценностной и практической), в этот период, вероятно, контркультурные стрем-

ления и утопические упования получают возможность заполнить определенные пустоты в теле культуры. Контркультурные мотивы в русских народных сказках, вероятно, представляют собой следы и свидетельства прошлых культурно-мировоззренческих кризисов, связанных с распадом родоплеменного строя, возникновением в обществе социальной стратификации и формированием государства» [1, с. 213–214].

Важной особенностью доклада Вышеславцева о русском национальном характере явилось рассмотрение им русского сказочного материала в компаративистском контексте религиозно-философского строя мысли. Так, суммируя все, что написал философ Вышеславцев о русском фольклоре, С. И. Бажов отмечал, что «вершиной народной фантазии и лучшей мечтой русской сказки и соответственно народной души, по Вышеславцеву, является не поиск иного царства на краю света; на край света Иван Царевич устремляется за Василисой Прекрасной. Этот архетипический сказочный сюжет Вышеславцев трактует как русский вариант мифа об Эросе и Психее. Разыскивающий Василису Премудрую Иван Царевич есть русский Эрос, устремленный к мудрости и красоте. Говоря о специфике русского Эроса, Вышеславцев подчеркивает, что мудрость и красота понимаются здесь не в смысле отрешенных от мира абстрактных идей Платона, не как вечно недостижимый идеал, а как конкретные мудрость и красота, воплощенные в Космосе, в природе, в Душе. Вот этот мир, спасенный и преображенный красотой, и есть предмет любви Ивана Царевича. Для русских, полагает Вышеславцев, вражда и раздор есть не столько нарушение закона и долга (как для протестантов), сколько нарушение Космоса, красоты, любовной гармонии. По слову Достоевского, красота “спасет мир” потому, что она “возбуждает непосредственное восхищение, и человек ее любит помимо всякого долга, т. е. свободно, в силу естественного влечения сердца, в силу собственного Эроса. <...> Вершина христианской любви есть непосредственное прикосновение к мировой гармонии”. Мы видим, что Вышеславцев, руководствуясь стремлением выразить весь спектр народных стремлений — от глубокой потерянности в низших стихиях и пребывания в оковах житейской глупости до высших взлетов духа — закономерно выходит за рамки сказочного и эпического материала и обращается к христианской по духу философии и литературе» [1, с. 211–213].

Оставаясь в первую очередь оригинальными мыслителями, В. В. Розанов, Е. Н. Грубецкой и Б. П. Вышеславцев своими «трудами на фольклорную тему» не только внесли существенный вклад в развитие философской мысли России, но объективно обогатили и такую научную дисциплину, как фольклористика.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Бажов С.И.* Русский национальный характер как тема религиозно-философской мысли русского зарубежья в 20–50-х гг. XX века // История философии. М., 2011. № 16. С. 208–224.
- 2 *Блок А.А.* Собр. соч.: в 8 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1962. Т. 5. 799 с.
- 3 *Богданов В.В.* Этнография в истории моей жизни. М.: Ин-т этнографии, 1989. 183 с.
- 4 *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л.: Худож. лит., 1940. 649 с.
- 5 *Вышеславцев Б.П.* Русский национальный характер // Вопросы философии. 1996. № 6. С. 112–117.
- 6 *Есенин С.А.* Собр. соч.: в 5 т. М.: ГИХЛ, 1961. Т. 1. 398 с.
- 7 *Захаренко Е.Н., Комарова Л.Н., Нечаева И.В.* Новый словарь иностранных слов. М.: Азбуковник, 2003. 1039 с.
- 8 Как мы воинам писали и что они нам отвечали. Книга-подарок / сост. З. Гиппиус. М.: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1915. 80 с.
- 9 *Кавелли Дж.* Изучение литературных формул // Новое литературное обозрение. 1996. № 22. С. 33–64.
- 10 *Клюев Н.А.* Соч.: в 2 т. München: A. Neimanis, 1969. 570+503 с.
- 11 *Коринфский А.А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М.: Изд-е книгопродавца М.В. Клюкина, 1901. 733 с.
- 12 *Лавров А.В.* Русские символисты: этюды и разыскания. М.: Прогресс-Плеяда, 2007. 630 с.
- 13 *Налетин А.Л.* Два века русского фольклора: Опыт и сравнительное освещение подходов в фольклористике России, Великобритании и США в XIX–XX столетиях. М.: ИМЛИ РАН, 2009. 504 с.
- 14 *Налетин А.Л.* Духовный кризис эпохи и поиски фольклорной альтернативы в творчестве русских мыслителей первой трети XX века (В.В. Розанов, Е.Н. Трубецкой, Б.П. Вышеславцев) // Неизвестные страницы русской фольклористики. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 106–200.
- 15 *Ончуков Н.Е.* Что и как записывать по народному творчеству // Краеведение. 1925. № 3–4. С. 269–284.
- 16 *Слонимский Н.Л.* Солдатские письма (Новая книга З. Гиппиус) // Журнал журналов. 1915. № 33, декабрь. С. 10–11.
- 17 *Трубецкой Е.Н.* «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. М.: Изд-е Г. А. Лемана, 1922. 48 с.
- 18 *Трубецкой Е.Н.* «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. С. 386–430.
- 19 *Шейн П.В.* Великокорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах: в 2 т. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1898–1900.
- 20 *Шмид В.* Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2003. 312 с.

REFERENCES

- 1 Bazhov S.I. Russkii natsional'nyi kharakter kak tema religiozno-filosofskoi mysli russkogo zarubehzh'ia v 20–50-kh gg. XX veka [Russian national character as a theme of

religious and philosophical thought among Russian immigrants of the 1920s–1950s]. *Istoriia filosofii*. Moscow, 2011, no 16, pp. 208–224. (In Russ.)

2 Blok A. A. *Sobr. soch.: v 8 t.* [Collection of works in 8 vol.]. Moscow, Leningrad, GIKhL Publ., 1962. Vol. 5. 799 p. (In Russ.)

3 Bogdanov V. V. *Etnografiia v istorii moei zhizni* [Ethnography in the story of my life]. Moscow, In-t etnografi Publ., 1989. 183 p. (In Russ.)

4 Veselovsky A. N. *Istoricheskaiia poetika* [Historical poetics]. Leningrad, Khudozh. lit. Publ., 1940. 649 p. (In Russ.)

5 Vysheslavtsev B. P. Russkii natsional'nyi kharakter [Russian national character]. *Voprosy filosofii* [Philosophical issues], 1996, no 6, pp. 112–117. (In Russ.)

6 Esenin S. A. *Sobr. soch.: v 5 t.* [Collection of works: in 5 vol.]. Moscow, GIKhL Publ., 1961. Vol. 1. 398 p. (In Russ.)

7 Zakharenko E. N., Komarova L. N., Nechaeva I. V. *Novyi slovar' inostrannykh slov* [New dictionary of foreign words]. Moscow, Azbukovnik Publ., 2003. 1039 p. (In Russ.)

8 *Kak my voenam pisali i chto oni nam otvechali. Kniga-podarok* [How we wrote to soldiers and what they responded. Gift book], comp. Z. Gippius. Moscow, Tip. t-va I. D. Sytina Publ., 1915. 80 p. (In Russ.)

9 Cawelti J. G. Izuchenie literaturnykh formul [The study of literary formulas]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary observer], 1996, no 22, pp. 33–64. (In Russ.)

10 Kluyev N. A. *Soch.: v 2 t.* [Collection of works: in 2 vol.]. München, A. Neimanis Publ., 1969. 570+503 p. (In Russ.)

11 Korinfskii A. A. *Narodnaia Rus'. Kruglyi god skazanii, poverii, obychaev i poslovits russkogo naroda* [Folk Rus.' The year round of legends, beliefs, rituals, and proverbs of Russian people]. Moscow, Izd-e knigoprodavtsa M. V. Kliukina Publ., 1901. 733 p. (In Russ.)

12 Lavrov A. V. *Russkie simvolisty: etiuudy i razyskaniia* [Russian Symbolists: essays and inquiries]. Moscow, Progress-Pleiada Publ., 2007. 630 p. (In Russ.)

13 Nalepin A. L. *Dva veka russkogo fol'klora: Opyt i sravnitel'noe osveshchenie podkhodov v fol'kloristike Rossii, Velikobritanii i SShA v XIX–XX stoletiiakh* [Two centuries of Russian folklore: experience and comparative study of approaches to folklore studies in Russia, UK, and USA]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2009. 504 p. (In Russ.)

14 Nalepin A. L. Dukhovnyi krizis epokhi i poiski fol'klornoi al'ternativy v tvorchestve russkikh myslitelei pervoi treti XX veka (V. V. Rozanov, E. N. Trubetskoi, B. P. Vysheslavtsev) [Spiritual crisis of the epoch and a search for its philosophical alternative in the work of the Russian thinkers of the first third of the 20th Century]. *Neizvestnye stranitsy russkoi fol'kloristiki* [Unknown pages of Russian folklore studies]. Moscow, IMLI RAN Publ., 2015, pp. 106–200. (In Russ.)

15 Onchukov N. E. Chto i kak zapisyvat' po narodnomu tvorchestvu [What and how to record studying folklore]. *Kraevedenie* [Regional Studies], 1925, no 3–4, pp. 269–284. (In Russ.)

16 Slonimsky N. L. Soldatskie pis'ma (Novaia kniga Z. Gippius) [Soldiers' letters. Zinaida Gippius's new book]. *Zhurnal zhurnalov* [A journal of translations], 1915, no 33, dekabr', pp. 10–11. (In Russ.)

17 Trubetskoy E.N. «*Inoe tsarstvo*» i ego iskateli v russkoi narodnoi skazke [“The other kingdom” and its seekers in the Russian folk tale]. Moscow, Izd-e G. A. Lemana Publ., 1922. 48 p. (In Russ.)

18 Trubetskoy E.N. «*Inoe tsarstvo*» i ego iskateli v russkoi narodnoi skazke [“The other kingdom” and its seekers in Russian folk tale]. *Trubetskoy E.N. Smysl zhizni* [The meaning of life]. Moscow, In-t russkoi tsivilizatsii Publ., 2011, pp. 386–430. (In Russ.)

19 Shein P. V. *Velikorus v svoikh pesniakh, obriadakh, obychaiakh, verovaniikh, skazkakh, legendakh: v 2 t.* [Velikorus in his songs, rituals, customs, beliefs, tales, and legends]. St. Petersburg, Tip. Imperatorskoi Akademii Nauk Publ., 1898–1900. (In Russ.)

20 Schmid W. *Narratologiya* [Narratology]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2003. 312 p. (In Russ.)