

АЛАН ДАНДЕС

(Беркли)

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

В XXI ВЕКЕ*

Состояние фольклористики в начале XXI века вызывает серьезные опасения и даже тревогу. В университетах повсеместно закрываются или сокращаются программы по фольклору. Невсегда знаменитый курс Копенгагенского университета более не существует. В Германии фольклорные программы стали называться этнологическими [Korff 1996]. Даже в Хельсинки, известной Мекке исследователей фольклора, поменяли название образовательной программы местного университета. Согласно их вебсайту «кафедра изучения фольклора вместе с отделениями этнологии, культурной антропологии и археологии, административно приписана к факультету гуманитарных наук (Faculty of Arts) и Институту исследования культуры (Institute of Cultural Research)». Последнее название по-дозрительно напоминает издание по культурологии — дисциплине, которой занимаются пишущие на разные темы граждане, мечтающие быть культурными антропологами. Противно даже думать, что фольклористов объединяют с такими выскочками! У нас в США дело обстоит еще хуже. Программа докторантуры Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе (University of California at Los Angeles) по фольклору и мифологии была приписана к отделению мирового искусства и культуры, а докторантура по фольклористике оста-

лась только на кафедре танца. Докторантская программа по фольклору и этнике в Пенсильванском университете (University of Pennsylvania) практически свернута и не восстановится, если на кафедре не появятся новые фольклористы. Даже в Индианском университете (Indiana University), признанном оплоте и маяке фольклористов США, фольклор был административно объединен с этномузыкологией. Таким образом, в США больше нет отдельных, независимых докторантских программ по фольклору, что, с моей точки зрения, крайне печально.

Многие подумают, что эти административные перестановки — всего лишь отражение спора о смене названий, исходящего от тех, кто выражает неудовольствие термином «фольклор» в качестве названия дисциплины. Регина Бендикс (Regina Bendix) была совершенно права, пронизательно заметив, что само введение термина «фольклор» Уильямом Томсом (William Toms) также было сменой названия с «народных древностей», латинской конструкции, на англо-саксонский «фольклор» [Bendix 1998, 235]. Однако я уверен, что она жестоко заблуждалась, когда заявляла, что потеря репутации этой области знаний отчасти происходит от использования термина «фольклор» и для обозначения предмета исследований, и для названия самой дисциплины. Это, мне кажется, отвлекающий маневр, надуманная проблема, которая вполне успешно была разрешена несколькими фольклористами XIX века, в том числе Райнхольдом Кёлером (Reinhold Köhler) [Köhler 1887]. Он различал предмет — фольклор — и науку о предмете — фольклористику. Термин «фольклористика» восходит как минимум к 1880-м годам. В 1996 году Эрик Монтенюль (Eric Montenyohl) сообщает нам: «Конечно,

* Пленарный доклад на собрании Американского фольклорного общества в 2004 году. Опубликовано в Journal of American Folklore. 2005. № 118 (470). С. 385—408. Перевод Ю. Б. Жуковой.

термин “фольклористика” более новый, чем термин “фольклор”. Различия между дисциплиной и предметом и поиск подходящего термина для того и другого вызвали дискуссию в 1980-е годы. До этого времени слово “фольклор” относилось и к предмету, и к дисциплине, изучавшей его, — еще один повод запутаться» [Montenyoehl 1996, 234n2]. Монтеньоль, возможно, имеет в виду некомпетентную заметку Брюса Джексона (Bruce Jackson) в *Journal of American Folklore* (далее — JAF) в 1985 году, где Джексон сетует на термин «фольклористика» и предлагает его запретить, как будто кто-то может законодательно регулировать употребление слов. Джексон приводит заявление Роджера Эбрахамса (Roger Abrahams), будто я в шутку ввел этот термин. Конечно, это не моя шутка. 7 декабря 1889 года американский фольклорист Чарльз Леланд (Charles G. Leland) (1834—1903) в приветствии только что созданному Обществу венгерского фольклора говорил о «Die Folkloristik» как об одном из самых глубоких изменений в истории [Leland 1890—1892]. Так что, фольклористика — это наука о фольклоре, так же как лингвистика — наука о языке, и была таковой больше века, даже если провинциальные американские фольклористы этого не заметили. Юрий Соколов в книге «Русский фольклор», впервые вышедшей в 1938 году, отмечает это различие, и важная первая глава книги называется «Природа фольклора и проблемы фольклористики» [Sokolov 1971]. Использование Соколовым этих слов было отмечено Барбарой Киршенблатт-Гимблетт (Barbara Kirshenblatt-Gimblett) в ее статье-опровержении «Die folkloristik: A Good Yiddish Word» также опубликованной в JAF [Kirshenblatt-Gimblett 1985]. Кроме того, она заметила, что Оке Хульткранц (Åke Hultrantz) в его знаменательных «Общих понятиях этнологии» (General Ethnological Concepts) [Hultrantz 1960] использовал «фольклористику» как синоним «науки о фольклоре». Следовательно, разница между фольклором и фольклористикой — не новая идея, и я выразил эту мысль или, если хотите, заново выразил ее со всей доступной мне ясностью во введении «Что такое

фольклор» (What Is Folklore) в переработанном издании своей книги «Изучение фольклора» (The Study of Folklore) [Dundes 1965]. Мне жаль, что ни Дэн Бен-Амос (Dan Ben-Amos), ни Эллиотт Оринг (Elliott Oring) в своих превосходных статьях в защиту данной дисциплины не акцентировали внимания на столь существенном отличии фольклористики от фольклора [Ben-Amos 1998; Oring 1998]. Однако я был рад, что Роберт Джорджес (Robert Georges) и Майкл Оуэн Джонс (Michael Owen Jones) озаглавили свой очень дельный учебник «Фольклористика: введение» (Folkloristics: An Introduction) и на первой же странице отметили различия между «фольклором» и «фольклористикой» [Georges, Jones 1985]. Ян Харольд Брюнванд (Jan Harold Brunvand) не включил этот термин в первое издание своего широко используемого учебного пособия «Изучение американского фольклора» (The Study of American Folklore), которое впервые вышло в 1968 году, но во втором издании [Brunvand 1978] он поместил его на первой странице книги и в следующих изданиях [Brunvand 1986; Brunvand 1998] оставил его там в значении «наука о фольклоре». Однако он настаивал на том, что термин должен быть закавычен, так как, по-видимому, был не вполне согласен с его использованием. Я, однако, вижу всё более широкое применение термина «фольклористика» в последних исследованиях, и я уверен, что это к добру.

Я не предлагаю поменять название «Американское фольклорное общество» (American Folklore Society) на «Фольклористическое общество Америки» (Folkloristics Society of America), подобно «Лингвистическому обществу Америки» (Linguistics Society of America). Главный вопрос в другом: почему фольклористика, академическое изучение фольклора, предмета, который должен предлагаться в любом учебном плане крупных университетов и колледжей, так очевидно приходит в упадок. Другой сопутствующий печальный признак — прискорбная кончина журнала *Southern Folklore* (далее — SF), преемника давнего *Southern Folklore Quarterly* (далее — SFQ). Это было некогда крупное

периодическое издание по фольклору в США, и я все еще надеюсь, что в наших больших и многочисленных южных университетах или колледжах найдется какой-нибудь предприимчивый фольклорист, который возродит этот журнал. Я думаю, что для упадка есть причины, и думаю также, что часть ответственности за него лежит на членах Американского фольклорного общества (далее — AFS), включая меня самого. Подозреваю, что некоторые из вас могут подумать, что я мог подписать чрезвычайно обескураживающее сочинение, появившееся в *Lingua Franca* в октябре 1997 года, в котором было сделано зловещее предсказание о том, что «в Пенсильвании фольклор как самостоятельная дисциплина может оказаться обречен» [Dorfman 1997, 8]. Это творение, объявлявшее дисциплину «фольклористика» умирающей, если уже не покойной, еще более оскорбительно, так как оно называется «Вот и все, ребята!» (That's All Folks!), что взято из массовой культуры, а именно из «Луни тьюнз» (Looney Tunes) и «Веселых мелодий» (Merrie Melodies), мультфильмов про Багза Банни. Эти слова выдает из себя заикающийся поросенок Порки в конце мультфильма. (Кстати, использование образа заикающейся свиньи оскорбительно для лиц с различными речевыми нарушениями и неполиткорректно.) Но эта заключительная реплика в качестве названия статьи в сущности приравнивает область фольклора к закончившемуся мультфильму. Мне неизвестно, чтобы кто-то из фольклористов, кроме меня, возразил или выразил несогласие по этому поводу. (С сожалением добавлю, что мой ответ, «Воскрешение фольклористики» (Folkloristics Redivivus), не был опубликован в *Lingua Franca*, хотя и был размещен на вебсайте журнала [Dundes 1997]). Мой ответ заканчивается так: «Именно в тот момент американской истории, когда всячески приветствуется культурное разнообразие, просвещенные университетские администраторы должны были бы поощрять исследователей, занимающихся интернациональной дисциплиной, восходящей к Гердеру и Гриммам, дисциплиной, представители которой опередили свое время, осознав важность фольклора для развития этнического самосо-

знания и для получения бесценных наблюдений, открывающих этноспецифические категории познания, способы мироощущения и ценности». *Lingua Franca* опубликовал лишь несколько коротких писем с возражениями, в том числе из Индианского университета, озаглавленное «Покончено ли с фольклором?» (Is Folklore Finished?), но оно было подписано Лиз Лок (Liz Locke) и восьмьюдесятью другими студентами-старшекурсниками. И ни строчки протеста от профессоров Индианского университета, ни единого слова от AFS. Беспросветно! Мне кажется, что и академические фольклористы, и любители заинтересованы в защите нашей дисциплины, когда на нее нападают. Где же в данном случае было руководство AFS? Не тот ли это случай, когда молчание — знак согласия? Думало или думает ли AFS, что фольклор как дисциплина мертв? Я, между прочим, могу отметить, и даже с некоторым злорадством, что *Lingua Franca*, выходявший с 1991 года, перестал выходить в 2001-м. Так что оказалось, в конце концов, что это *Lingua Franca*, а не фольклор, временно почил; и я с радостью могу сообщить, что наука о фольклоре успешно опровергла мрачное пророчество и продолжает жить.

Первая и, по-моему, главная причина сокращения программ по фольклору в университетах — это продолжающаяся нехватка нововведений в том, что можно назвать «большой теорией». Как выразился *Lingua Franca*, «фольклор считается недоразработанным в теории». Один из немногих наших теоретиков фольклора, Элиотт Оринг, высказал это сжато, в виде сноски в своей статье «О будущем фольклорных исследований в Америке: ответ» (On the Future of American Folklore Studies: A Response): «Фольклор почти не воспринимается в основном потому, что нет ни теории, ни методологии, направляющей его развитие» [Oring 1991, 80]. Любая академическая дисциплина имеет базовые теоретические и методические концепции. В фольклористике они, несомненно, есть, но большинство их сформулировано в XIX или начале XX века, и с тех пор они не менялись и не дополнялись. Интересно, что большая часть великих теорий в этой области

была предложена кабинетными либо библиотечными фольклористами, а не полевыми исследователями. Я имею в виду сформулированные сэром Джеймсом Фрэзером (James Frazer) принципы симпатической магии и рассуждения Макса Мюллера (Max Müller) о солярной мифологии. Даже в XX веке те немногие теории, какие есть, пришли от Зигмунда Фрейда и Клода Леви-Стросса, и ни одного из них не назовешь полевым. Большинство полевых исследователей, напротив, ограничены региональной проблематикой и не всегда интересуются теоретическими идеями, которые можно извлечь из собранных ими материалов.

В историческом плане корни фольклористики как дисциплины лежат в работе с антиквариатом, или с тем, что я могу назвать охотой за редкостями или любопытными явлениями. Посещая зарубежные и американские фольклорные центры, я чаще всего наблюдаю то, что назвал бы «коллекционированием бабочек». С жемчужинами фольклора обходятся как с редкой экзотикой, говоря метафорически, накалывают их на булавки и помещают в витрину музея, так что невозможно представить, что эти памятники фольклора когда-то были живыми (то есть исполнялись). Контекст обычно игнорируется, потому что местному собирателю, обычно, важен только текст. Поскольку такие собиратели не имеют представления о теории или методологии, это поле по умолчанию остается ученым в библиотечных креслах. В США проблема отсутствия новых теорий осложняется малочисленностью даже кабинетных ученых. Несмотря на богатство наших библиотек и бесконечные возможности информационных технологий с их поразительным множеством баз данных, американские фольклористы чрезвычайно мало внесли в теорию и методику фольклора. Почти все приемлемые теоретические и методологические концепции, используемые в фольклористике, пришли из Европы. В каком-то смысле я полагаю, что неважно, откуда взялась хорошая идея. Фольклористика всегда была и остается интернациональной дисциплиной. Поэтому мы охотно используем понятие французского фольклориста Арнольда ван

Геннепа (Arnold Van Gennep) об обряде перехода, историко-географический метод финского фольклориста Каарле Крона (Kaarle Krohn), а также концепцию «активного носителя» и «ойкотип» шведского фольклориста Карла Вильгельма фон Сидова (Carl Wilhelm von Sydow). Но все эти концепции были сформулированы в конце XIX или в начале XX века. Где же новые гипотезы и рассуждения о фольклоре?

Я могу представить себе, что некоторые из вас, фольклористов, особенно те, которым свойственна здоровая национальная гордость, говорят себе: «Минуточку. Американцы внесли свой вклад в теоретическую фольклористику. Как насчет теории феминизма? Как насчет теории исполнения? Как быть с теорией устных клише?» Да, так как насчет этих так называемых теорий? Хотя Милман Перри (Milman Parry) и Альберт Лорд (Albert Lord) пользуются уважением за развитие теории устных клише, Джон Фоули (John Foley) показал, что корни этой теории тянутся к «предшествовавшим им» европейским ученым [Foley 1988, 7—15]. Аналогичная ситуация с классическим собранием английских и шотландских баллад Фрэнсиса Чайльда (Francis Child), которое было, несомненно, сделано по образу и подобию большого сборника датских баллад датского фольклориста Свенда Грундтвига (Svend Grundtvig) или переработка Ститом Томпсоном (Stith Thompson) каталога типов сказки финского фольклориста Антти Аарне (Antti Aarne). Американские фольклористы по большей части были последователями, а не лидерами. Должен заметить, что и я сам попал в эту категорию, вдохновившись «Морфологией сказки» русского фольклориста Владимира Проппа [Propp 1968] и психоаналитической теорией австрийца Зигмунда Фрейда.

Что до феминистской теории — где, собственно, «теория» в теории феминизма? Несмотря на существование книг и статей с «теорией феминизма» в заголовках, ее серьезной, внятной формулировки вы не найдете. Мысль о том, что мнение женщин и женская роль в обществе подавлялись мужским шовинизмом и предвзятым отношением, конечно, бесспорна, но составляет ли этот

триумф полноценную «теорию»? А что насчет «теории исполнения»? Ни один фольклорист не будет отрицать, что фольклор живет только тогда, когда его воспроизводят, что фольклорное исполнение включает участников и аудиторию и что вопрос компетенции в исполнении — это особенность, которую надо фиксировать и анализировать, но где «теория» в теории исполнения? Я не считаю ни так называемую феминистскую теорию, ни теорию исполнения «большой теорией». Как мне кажется, это просто вычурные способы сказать, что мы должны изучать фольклор в живом бытовании и быть более чувствительными к изображению женщин в фольклорных текстах и контекстах.

Подлинные большие теории позволяют нам понимать данные, которые иначе остались бы загадочными, если вообще поддающимся расшифровке. Здесь мы можем отметить, что некоторые из старых больших теорий продолжают приносить плоды. Возьмем еврейское суеверие, что нельзя пришивать пуговицу или вообще чинить одежду на человеке. Информанты, если их спросить, едва ли могут пролить свет на возможные обоснования этого поверья. Но с помощью закона гомеопатической магии Фрэзера мы можем легко объяснить данный обычай. В еврейской традиции допускалось зашивать одежду на человеке только когда покойника одевали перед погребением. Таким образом, пришивание пуговиц или починка одежды, надетой на человека, означает, что к нему относятся как к покойному, что в свою очередь символизирует или предсказывает его скорую смерть. Неудивительно, что возник такой запрет.

Из морского фольклора мы узнаем, что свистеть на борту корабля — к несчастью. Я помню случай, как мичман отчитал меня за свист, когда я служил в ВМС Соединенных Штатов. Почему на судне нельзя свистеть? Вновь большая теория может нам помочь. Свист, по принципу «подобное вызывает подобное», основе закона гомеопатической магии Фрэзера, — модель шторма. Существует даже народная метафора «насвистеть бурю». Хотя ветер был, несомненно, необходим во времена парусного судоходства, слишком сильный ветер был нежелателен, поскольку

это могло привести к тому, что корабль опрокинется и утонет. Суть в том, что большая теория, будучи однажды сформулированной, продолжает объяснять непонятное.

Как многие из вас знают, я считаю, что теория психоанализа достойна считаться большой теорией, поскольку позволяет нам понять неясные фольклорные данные. Например, есть такое японское суеверие, что «беременным женщинам нельзя открывать дверцу духовки». Информанты могут лишь сказать, что это к несчастью. Но зная о символической эквивалентности печи и матки (это подтверждается даже американским выражением, что у беременной женщины «буханка в печи»), мы можем усмотреть здесь снова проявление гомеопатической магии Фрэзера. Открытие дверцы духовки — провоцирование выкидыша. В данном случае мы должны использовать как Фрейда, так и Фрэзера, чтобы в полной мере объяснить данное суеверие. Дело в том, что большинство собраний суеверий, как и большинство фольклорных собраний — будь то пословицы или сказки, — не предлагают никаких объяснений. Позвольте мне привести еще один пример применения психоаналитической теории к загадочному произведению фольклора.

И в средневековой Испании, и в современной Латинской Америке одной из самых популярных испанских баллад является «Дельгадина». Опубликовано более 500 версий этого романа-корридо. Известный испанский исследователь баллад Рамон Менендес Пидал (Ramón Menéndez Pidal) утверждал, что эта испанская баллада «есть везде, где говорят на испанском языке» [Herrera-Sobek 1986, 91], и выразил уверенность в том, что «“Дельгадина”, без сомнения, — наиболее широко известный романс в Испании и в Америке» [Там же, 106n11]. Содержание баллады: «“Дельгадина” рассказывает историю молодой женщины, которая сопротивляется кровосмесительным ухаживаниям своего отца. За это она сидит взаперти, ее кормят только соленой пищей и не дают ничего пить» [Mariscal Nay 2002, 20; Goldberg 2000, 148, Motif T411.1 «Отец испытывает желание к дочери. Она ему отказывает»]. Научная литература о балладе склонна трактовать

вать ее как буквальное отражение ужаса инцеста между отцом и дочерью, а также абсолютной власти отца в испанской семье [Herrera-Sobek 1986, 6], но никто до сих пор не предложил убедительного объяснения, почему же эта баллада уже столько веков пользуется популярностью. Дельгадина — младшая из трех дочерей царя, и в некоторых вариантах она носит провокационную одежду, в том числе «прозрачное платье». Во многих версиях баллады возникают разночтения по поводу того, кто виноват в попытке отца сделать Дельгадину своей любовницей. Зачастую мать или сестры обвиняют в этом Дельгадину. В одном тексте, когда Дельгадина тщетно просит свою мать подать ей кувшин воды, мать отвечает: «Поди прочь, Дельгадина, поди прочь, мерзкая стерва / из-за тебя семь лет мне муж неверен». В сэфардском тексте [Aitken 1928, 46], мать отвечает: «Получи же, еврейская тварь! Пропади же, жестокая тварь! Из-за тебя эти семь лет я была несчастлива в браке». Важно отметить, что эту балладу, как правило, поют женщины другим женщинам [Egan 1996]. Таким образом, очевидно, что это именно женская песня [Aitken 1928]. Дочь воображает, что ее отец несчастлив с матерью и предпочел бы ее. Как Аиткен (Aitken) говорит в своей статье 1928 года, девушка ревнует к матери и думает: «Мой отец предпочитает меня моей матери и хотел бы поставить меня на ее место, над моими сестрами» [Aitken 1928, 48].

В параллельной (родственной) балладе (о Сильване) устраивается так, что мать занимает место дочери в постели, где назначено свидание с отцом-королем [Goldberg 2000, 100, Motif Q260.1]. По-моему, в этой версии имеет место то, что Венди Донигер (Wendy Doniger) называет «bedtrick» / «постельный обман» [Doniger 2000], а я назвал «проективной инверсией» [Dundes 1976; Dundes 2002]. Если мы интерпретируем эту знаменитую балладу как тонко замаскированный комплекс Электры, то мы увидим, что дочь выдает желаемое за действительное. Она любит своего отца и хочет заменить свою мать на супружеском ложе. Это табуированное желание трансформируется и проецируется в попытку отца соблазнить свою дочь. Мать, подменяющая дочь в родитель-

ской кровати, — идеальная инверсия табуированного желания. Вместо того, чтобы дочь подменяла свою мать, мать заменяет дочь, тем самым спасая ее от запретного кровосмесительного полового акта. Особый упор на то, что дочь кормили соленым, не может не напомнить нам о сюжете AT923 «Любовь, как соль» (Love like Salt) (основа сюжета Короля Лира), включающем также тему кровосмесительных отношений, в которые король-отец пытается вовлечь свою дочь. Кроме того, этот сюжет напоминает AT706 «Дева без рук» (The Maiden without Hands), который воплощен в балладной форме [Brewster 1972, 11–12] и тоже был истолкован мной как яркий пример проективной инверсии [Dundes 1987]. Можно упомянуть также историю о жене Лота, которая обратилась в соль, после чего ее дочери соблазнили своего пьяного отца, — историю, основанную на явно выраженном комплексе Электры.

Согласны вы с этими интерпретациями или нет, в любом случае очевидно, что толкование было бы невозможно без обращения к большой теории, в данном случае — к эдиповой теории Фрейда и моему скромному вкладу — концепции проективной инверсии. Что же касается причин многолетней популярности в испанской культуре сюжета, включающего мотив инцеста между отцом и дочерью, то следует вспомнить, что центральный сюжет католицизма повествует о том, как девственница без своего согласия понесла от небесного отца. Перед нами еще одна электральная фантазия с оттенком проективной инверсии. В краткой форме: «Я хотела бы соблазнить моего отца, но это запрещено, так что в проекции мой отец соблазняет меня к ужасу моей матери, и в этом есть психологическое преимущество, потому что на мне нет вины. То, что мой отец меня желает, — не моя вина». О популярности данного сюжета в католических кругах также свидетельствует легенда о Святой Димфне. Когда у нее умерла мать, ее отец-язычник, ирландский вождь по имени Дамон, обыскал весь мир, но не мог найти женщину, способную заменить его жену, до тех пор пока не вернулся домой и не увидел, что его дочь Димфна столь же прекрасна, как и ее мать. Он пытается

сблизиться с ней, но она сбегает. Он догоняет ее в Бельгии, но, когда она отказывается сдаться, он ее убивает. Тот факт, что дочь умирает, или ей отрубает руки (AT706) за то, что она занимается мастурбацией, — признак того, что в конечном счете она наказана за свои первоначальные, кровосмесительные, желания. Сейчас, правда, эта конкретная большая теория не принимается основной массой фольклористов, но важно то, что без этой или других больших теорий, фольклорные тексты навсегда останутся просто мешаниной практически без сколько-либо существенного содержательного анализа. Стереотипный образ фольклориста как просто собирателя, одержимого классификатора и архивиста подкрепляется всякий раз, когда публикуется очередной сборник непроанализированных фольклорных текстов.

И это подводит меня к формулировке второй основной причины упадка фольклористики как почтенной и уважаемой академической дисциплины. Первая причина, как я уже отметил, — отсутствие новых больших теорий, а вторая, на мой взгляд, состоит в том, что мы, профессиональные фольклористы, уступаем в числе любителей, которые создают нашей области дурное имя. В первую неделю июня 2004 года меня пригласили принять участие в многообещающей конференции в Атланте под названием «Мифические путешествия» в честь столетия со дня рождения Джозефа Кэмпбелла (Joseph Campbell). Это мероприятие было организовано Институтом мифического воображения при поддержке Фонда Джозефа Кэмпбелла и Юнгианского общества Атланты и спонсировано рядом групп и корпораций, в том числе Borders Books and Music, журналом Parabolа и Krispy Kreme Foundation. Многие из докладчиков и участников этой конференции имели отношение к фольклору (хотя и не обязательно к мифу), но профессиональных фольклористов среди них было очень мало. Среди докладчиков были писатели, художники, кинематографисты, психоаналитики-юнгианцы и очень небольшое число лиц, которые представились фольклористами. Перед отъездом в Атланту я из любопытства

нашел информацию о некоторых из моих коллег-участников и докладчиков и был совершенно поражен, обнаружив, что многие из них значились преподавателями в небольших вузах и, очевидно, читали курсы того, что они называли фольклором. Эти курсы, как правило, были обращены к поиску юнговских архетипов в литературе, в том числе у Дж. Р. Р. Толкина, или изучению проявлений кэмпбелловского сборного «мономифа», который имеет (если вообще имеет) мало общего с настоящим мифом, а скорее основывается на сочетании легенды и сказки. Сегодня Американское фольклорное общество могло бы отстранить таких «фольклористов» от преподавания того, что они называют фольклором только путем создания фашистского полицейского государства. Роберт Джорджес возмутился, обнаружив, что многие из тех, кто объявляет себя фольклористами, не имеют вообще никакого специального образования или опыта исследования этого предмета [Georges 1991, 3—4]. Можно ли представить, чтобы кто-то называл себя физиком или математиком, не пройдя специального обучения в области физики или математики? Джорджес также выразил разочарование тем, что многие специалисты в области фольклора скрывают это, предпочитая говорить, что они занимаются другими академическими дисциплинами. Здесь я не могу не напомнить об одном из самых серьезных известных мне случаев, когда фольклорист отказался сообщить свою дисциплинарную принадлежность. Это случилось в 1992 году в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. Изгнанный президент Гаити Жан-Бертран Аристид (Jean-Bertrand Aristide), интересовавшийся фольклором, должен был выступить в университете. Дональд Косентино (Donald Cosentino) был в то время руководителем программы по фольклору и мифологии. Как обычно в таких случаях, на сцене присутствовал высокопоставленный администратор, чтобы поприветствовать аудиторию, прежде чем предоставить слово Косентино, который должен был объявить докладчика. Прямо перед началом мероприятия ректор университета шепнул на ухо Косентино: «У нас здесь глава

государства. Я ни за что не скажу, что Вы занимаетесь фольклором. Я скажу, что вы с кафедры английской словесности. Давайте не будем унижаться». Косентино объявил Аристиду, не представляясь руководителем программы по фольклору и мифологии. Меня в этом инциденте больше всего возмущает не столько оскорбление нашей области знаний со стороны ректора, сколько то, что Косентино не воспротивился, а трусливо уступил. Я могу заверить вас, что я бы в такой ситуации если не врезал бы ректору публично на сцене, то уж во всяком случае огласил его тихое напутствие и с гордостью объявил свою должность — руководитель программы по фольклору и мифологии. Иными словами, я бы скорее решился поставить ректора в неловкое положение, чем позволить ему унижать меня и мою науку. Действительно, это позорнейший инцидент в нашей академической истории, и он был самым первым пунктом, упомянутым в нападках на фольклористику в *Lingua Franca* [Dorfman 1997].

Кстати, насчет того, что нас осаждают популяризаторы, не-фольклористы, маскирующиеся под ученых-фольклористов: если пойти в один из крупных книжных магазинов, таких, как Barnes and Noble или Borders, и зайти в секцию «Фольклор и мифология», то что там можно найти? Там стоят неизбежные многочисленные сборники греческих мифов или мифологические словари, содержащие в основном статьи, посвященные греческой и римской мифологии; тома сказаний народов мира, пересказанных для детей редакторами, — слово «пересказ» должно быть табу для профессиональных фольклористов — как правило, выхолащенные и упрощенные до абсурда, и, наконец, по крайней мере, с полдюжины книг Джозефа Кэмпбелла. Я вспоминаю один случай, произошедший несколько лет назад в магазине Barnes and Noble в Беркли. Хотя я предпочитаю лавки букинистов, иногда захоживаю и в большие магазины — просто чтобы посмотреть, нет ли там новых книг, о которых мне надо знать. В тот раз я оказался не в состоянии найти секцию фольклора и мифологии. Ее, очевидно, перенесли, поскольку в

книжных магазинах часто переставляют стеллажи и секции. Наконец я отправился к одному из консультантов, чтобы мне показали, где стоят книги по фольклору и мифологии. Обычно в таких книжных магазинах секции четко помечены: «Религия», «Социология», «Самосовершенствование» и так далее. В данном случае название «Фольклор и мифология» отсутствовало, и вместо него красовалось крупным жирным шрифтом просто «Джозеф Кэмпбелл». Я был потрясен, обнаружив, что весь отдел фольклора и мифологии оказался под именем Кэмпбелла. Помню, я почти обрадовался, что, по крайней мере, ни одна из моих книг не оказалась в этом отделе. Единственная причина, по которой я упоминаю этот обескураживающий инцидент, — чтобы высказать предположение, что для большей части читающей публики наука о фольклоре означает именно Кэмпбелла и его сочинения. Однако профессиональные фольклористы очень мало высказывались по поводу огромного корпуса кэмпбеллианы. Я не знаю, была ли хоть одна из его многочисленных книг отрецензирована в JAF. Значит ли это, что молчание — знак согласия? Очень вероятно, что по трудам Кэмпбелла или по его телевизионной серии лекций на PBS¹ с предметом фольклора ознакомилось больше людей, чем по какому-либо другому источнику. И тем не менее мы, фольклористы, почти не говорим о нем и его теориях.

Мой тезис таков: отсутствие новой большой теории и неспособность противостоят эффективным усилиям многочисленных любителей и дилетантов, которые успешно объявили область фольклора своей вотчиной, привели к общественному восприятию фольклористики как слабой академической дисциплины, и эта точка зрения, к сожалению, слишком часто разделяется администрацией вузов. AFS с момента своего основания было нацелено на профессионализацию фольклористики. JAF должен быть главным форумом для обсуждения новых теоретических и методологических достижений, а раздел

¹ Public Broadcasting Service — канал американского и австралийского телевидения [прим. пер.].

книжного обзора журнала должен критиковать и опровергать любительские попытки проанализировать фольклорный материал. Я не виню прошлых или нынешних редакторов JAF за неспособность этого добиться. Они могут публиковать только статьи, предоставленные им нами, фольклористами, членами AFS. Так что, мы должны принять на себя вину за состояние нашей науки. И, соответственно, именно мы должны выполнить обязательство перед нашей любимой наукой и продемонстрировать всем заинтересованным сторонам, что фольклористика является фундаментальной дисциплиной мирового уровня со своими эффективными теориями и методами, и мы не должны молча оставлять нашу область знаний на откуп популяризаторам и любителям. Псевдофольклор и псевдофольклористика процветают повсюду, и мы рискуем не устоять под натиском огромного количества ненаучных сборников фальсифицированного фольклора, смешанного с авторскими сочинениями.

На конференции по мифическим путешествиям, состоявшейся в июне в Атланте, был представлен великолепный тематический веб-сайт с блестящей графикой. На экране появлялась карта мира, можно было кликнуть по любому региону (народу), и текст мифа из этого региона / этого народа появлялся на экране и одновременно звучал вслух. Действительно, весьма впечатляет! Но в нижней части экрана располагались разные другие опции. Одна из опций была «Написать свой миф». Я видел в какой-то момент, что несколько десяти- и одиннадцатилетних детей вдохновились и отправили «свои собственные мифы» на сайт. Меня ужасно раздражает, когда после моей лекции по фольклору для учителей начальной или средней школы какая-нибудь энтузиастка подходит и говорит, что она высоко оценивает значение мифа и что именно поэтому дает своим второклассникам задание написать свои собственные мифы. Неудивительно, что такие дети растут, не понимая, что же все-таки такое миф, и становятся сторонниками кэмпбелловской позиции, что все мы можем быть героями наших собственных мифов.

Поскольку, видимо, ни один фольклорист до сих пор не критиковал Кэмпбелла, я воспользуюсь возможностью, чтобы этим заняться. Отчасти проблема связана с тем, что Кэмпбелл на самом деле не знает, что такое миф, и не может отличить его от сказки и легенды — двух жанров, из которых он черпает большую часть примеров в своей популярной книге «Тысячеликий герой» (*The Hero with a Thousand Faces*), впервые опубликованной в 1949 году. Его наглядные примеры включают Красную Шапочку и чудесного супруга в образе дикобраза. Ни один из этих примеров никакой фольклорист даже в страшном сне не классифицирует как миф. Кэмпбелл делает попытку создать универсальную модель героя, но не упоминает основополагающую работу Дж. Г. фон Хана (*J. G. von Hahn*) 1876 года, в которой тот выделяет особенности того, что он назвал арийским изгнанием и моделью возвращения героя [Segal 1990, vii]. Не ссылается Кэмпбелл ни на положивший начало новому направлению «Миф о рождении героя» (*Myth of the Birth of the Hero*) Отто Ранка (*Otto Rank*), впервые опубликованный в 1909 году, ни на знаменитую модель биографии героя лорда Раглана (*Lord Raglan*), которая появилась в виде статьи в *Folklore* в 1934 году и вскоре после этого в виде книги в 1936 году [см. Dundes 1965].

Позвольте мне сказать еще кое-что о «Тысячеликом герое» — первой и по-прежнему самой известной книге Кэмпбелла. Откуда он взял это звучное, броское название? В 1940 году Кэмпбелл встретился со Свами Нихиланандой (*Swami Nikhilananda*) [Larsen and Larsen 1993, 283], который был преданным учеником Рамакришны. В «Тысячеликом герое» Кэмпбелл цитирует перевод Свами Нихилананды «Учения Шри Рамакришны» (*The Gospel of Sri Ramakrishna*) [Campbell 1956, 115n33]. Мы знаем, что Кэмпбелл был весьма заинтригован трудами Шри Рамакришны [Larsen and Larsen 1993, 283–286]. Во втором томе «Культурного наследия Индии» (*The Cultural Heritage of India*), в столетнюю годовщину Шри Рамакришны, Свами Нихилананда опубликовал 176 страниц сочинения «Шри Рамакришна и духовное возрождение» (*Sri Ramakrishna and*

Spiritual Renaissance) [Nikhilananda 1936, 441—617]. Мы знаем, что Кэмпбелл прочел эту публикацию 1936 года, поскольку он цитирует ее в своем труде 1960 года «Первобытный человек как метафизик» (Primitive Man as Metaphysician). Обратите внимание на следующую цитату из Рамакришны, содержащуюся в публикации Нихилананды: «Но тот, кто называется Кришна, называется также Шива и имеет также имена Шакти, Иисус и Аллах, — один Рама с тысячей имен... (курсив наш — А. Д.). Суть одна под разными именами» [Nikhilananda 1936]. Мы знаем, что Кэмпбелл был поистине ненасытным читателем и прекрасно умел ассимилировать большую часть того, что читал. Мы никогда не узнаем наверняка, но этот отрывок поразительно напоминает название книги Кэмпбелла. Стоит только заменить «Раму» на «героя» и «имена» на «лица», и мы получим «одного героя с тысячей лиц». Я не говорю, что название было украдено у Нихилананды, оно вдохновлено им. В любом случае классическая работа Кэмпбелла стала называться «широким и всеобъемлющим исследованием героического мифа» [Ellwood 1999, 143]. Но нарративы, проанализированные Кэмпбеллом, — вовсе не мифы, это сказки и легенды.

Рассматривая «волшебный полет», исключительно сказочный мотив, Кэмпбелл затрагивает сюжет путешествия Ясона за золотым руном [Campbell 1956, 203—204], но он не имеет никакого отношения к собственно мифу. Перед нами скорее героическая легенда. В сюжете нет ни слова о создании мира и происхождении человечества. Неудивительно, что Кэмпбелл с его неиссякаемым интересом к теме поиска часто обращается к материалам Артура цикла [Campbell 1956, 330], которые он изучал для своей магистерской работы в Колумбийском университете (Columbia University) [Larsen and Larsen 1991, 75], в том числе к поиску Святого Грааля. Но истории Артура цикла — несомненно, легенды, а не мифы. В «Творческой мифологии» (Creative Mythology), четвертом томе кэмпбелловской тетралогии «Маски Бога» (The Masks of God), он пересказывает «Тристана» Готтфрида фон Страсбурга (Gottfried von

Strassburg) и «Парцифалья» Вольфрама Эшенбаха (Wolfram von Eshenbach). Это значительные, важнейшие шедевры средневековой литературы, но их никак нельзя отнести к мифу, даже в расширенном понимании. Кэмпбелл предполагает, что Вольфрам воспользовался «вполне светской мифологией» [Campbell 1968, 476], но миф — не светский, а священный текст. В самом крайнем случае эти тексты могут быть истолкованы как литературные легенды. Однако оба они включают в себя поиск, связанный со Святым Граалем. Кэмпбелл также считает Томаса Манна и Джеймса Джойса создателями мифов, из чего можно заключить, что «Творческая мифология» не имеет ничего общего с научным понятием мифа. Это скорее сборник литературной критики в самом широком смысле слова. И коль скоро Кэмпбелл не понимает, что такое миф, не мудрено, что мириады его последователей также путаются. Такое невнятное определение мифа, к сожалению, разделяемое многими авторами, подтверждает упрек Грегори Хансена (Gregory Hansen): фольклорные определения (и миф в том числе) настолько растяжимы, что включают абсолютно все. Некоторые авторы книг о мифах относят к ним второсортные фильмы и романы. Как сказал об этом Хансен, «проблема в том, что если теперь все “фольклор”, то ничто уже не “фольклор”» [Hansen 1997, 99].

Кэмпбелловская адаптация введенного фольклористом ван Геннепом понятия «обряд перехода», сделавшая его приложимым к нарративам, была, конечно, проницательной. Этого не скажешь об универалистском допущении, основанном на недоказанной гипотезе психического единства, а именно, что у всех народов структура мифа одинакова. В «Творческой мифологии», четвертом томе тетралогии «Маски бога», сам Кэмпбелл говорит о «Герое» следующим образом: «В “Тысячеликом герое” я показал, что мифы и волшебные сказки <...> принадлежат к общему типу, который я назвал “Приключения Героя” (The Adventure of the Hero); его основные формы не менялись на протяжении всей письменной истории человечества» [Campbell 1968, 480].

Выдумка, будто все народы используют одни и те же истории, давно популярна у исследователей-дилетантов. Это типичный случай выдачи желаемого за действительное. Кэмпбелл считает свою модель героя «универсальным мономифом», позаимствовав этот бесодержательный неологизм-контаминацию из «Поминок по Финнегану» Джойса [Campbell 1956, 30n35]. Что касается универсальности, эмпирические данные свидетельствуют об обратном. Вопреки взглядам Кэмпбелла нет ни одного мифа, который был бы универсален. В 1959 году Кэмпбеллу предложили написать материал в специальный выпуск журнала *Daedalus*, «Миф и его создание» (*Myth and Myth-Making*). В том же номере публиковались Мирча Элиаде (*Mircea Eliade*), Клайд Клакхон (*Clyde Kluckhohn*) и Ричард Дорсон (*Richard Dorson*). Кэмпбелл начал свой очерк «Историческое развитие мифологии» (*The Historical Development of Mythology*), основанный на вступлении к его многотомнику «Маски Бога», готовившемуся тогда к выходу, следующим заявлением: «Сравнительное изучение мировых мифологий вынуждает нас рассматривать культурную историю человечества как нечто единое, поскольку мы видим, что такие темы, как кража огня, потоп, страна мертвых, непорочное зачатие и воскресающий герой, распространены во всем мире и обнаруживаются везде в новых сочетаниях, как стеклышки в калейдоскопе — всего несколько, и всегда *те же самые* (курсив наш. — А. Д.) [Campbell 1959, 232]. Даже человек, только начавший изучать фольклор, может поспорить с таким безосновательным утверждением. Легко вещать с кафедры об универсалиях, но очень трудно доказать их существование. Взять, например, непорочное зачатие. Если мы откроем указатель мотивов, там мы найдем для мотива T547 «Непорочное зачатие» всего три источника. Один отсылает нас к европейскому священному преданию, другой — к классическому греческому мифу, а третий — к южно-американским индейцам. Точка. Мне не известны никакие сюжеты с непорочным зачатием в Африке. Ничего подобного нет в указателе мотивов для Сибири, Полинезии

или Меланезии. Мы располагаем десятками мифов аборигенов Австралии и Новой Гвинеи, но в них нет ничего о непорочном зачатии. Так можем ли мы поверить утверждению Кэмпбелла о всемирном распространении мотива непорочного зачатия? В «Тысячеликом герое» Кэмпбелл уделяет непорочному зачатию целый раздел [Campbell 1956, 297—314], но единственный процитированный африканский текст повествует о первочеловеке, который совокуплялся со своими женами и дочерьми, чтобы породить детей и животных, — вряд ли это можно считать примером непорочного зачатия. В своем списке универсалий Кэмпбелл упоминает потоп. Взяв в руки мою книгу «Миф о потопе» (*The Flood Myth*), можно легко убедиться, что этот миф напрочь отсутствует в странах Африки, расположенных к югу от Сахары [Dundes 1988].

Иллюстрируя свою так называемую «систему героя», Кэмпбелл по существу манипулирует фольклорными данными. Например, в разделе, озаглавленном «Чрево кита», Кэмпбелл цитирует историю Ионы, и я уверен, что западные этноцентричные читатели кивают, соглашаясь, что этот сюжет из Ветхого Завета — прекрасный пример этой темы (хотя формально то существо на самом деле не названо китом). Но затем в качестве второго примера Кэмпбелл упоминает, что «Маленькую немецкую девочку Красную Шапочку проглотил волк» [Campbell 1956, 91]. Этот сюжет, конечно, не миф, а сказка (чтобы быть точным, сказочный сюжет номер 333 по указателю Аарне-Томпсона) о девочке, что делает его сюжетом не о герое, а о героине. Неужели кэмпбеллова «модель героя» применима не только к мужским персонажам, но и к женским [см.: Lefkowitz 1990, 430]? И глотает ее не кит, а волк. Но, что еще важнее, нам известно, что в устном варианте этой сказки про девочку, волк ее вообще не глотает (в отличие от литературных обработок, написанных мужчинами — Шарлем Перро и братьями Гримм). Она сбегает благодаря хитрой уловке: притворяется, что ей надо выйти облегчиться. Так что, раз Красная Шапочка — героиня, а не герой, и раз ее не глотает волк (или тигрица в корейском, японском и китай-

ском варианте), то и сказка эта — не самый удачный пример существования универсального мифа под названием «Во чреве кита».

Несмотря на нехватку доказательств, Кэмпбелл, кажется, не сомневается в существовании фольклорных универсалий. В этом отношении он возвращается к теориям XIX века о психическом единстве. Большинство фольклористов согласятся, что случаи параллелизма — результат скорее общего происхождения и последующего расселения, чем независимого происхождения, но Кэмпбелл подходит к этому иначе. Его метод (если только язык повернется назвать это методом) во многом основан на неподтвержденном понятии Адольфа Бастиана (Adolf Bastian) «Elementargedanke», или «элементарные идеи», явном предвестнике концепции архетипа Карла Юнга. И то, и другое Кэмпбелл некритично принял [Campbell 1972, 44; Campbell 1968, 653; Campbell, Toms 1990, 68]. В своей статье «Биос и Мифос: предисловие к “Науке мифологии”» (Bios and Mythos: Prolegomena to a Science of Mythology), написанной для юбилейного сборника Гезы Рохейма (Géza Rûheim) в 1951 году, Кэмпбелл делает такое недвусмысленное заявление: «Однако важнее всего не упускать из виду тот факт, что мифологические архетипы («элементарные идеи» Бастиана) проникают сквозь границы <...> культурных сфер и не заключены в какой-нибудь одной или двух, а разнообразно представлены во всех» [Campbell 1951, 333]. Кэмпбелл в конечном итоге, по его собственному признанию, стал предпочитать Юнга Фрейду, хотя использовал идеи обоих в «Тысячеликом герое» [Campbell, Toms 1990, 121]. И, кажется, он принял идею Юнга о коллективном бессознательном. Мифология, по Кэмпбеллу, «это выражение коллективного бессознательного». В отличие от Юнга, впрочем, он иногда признает, что причиной возникновения соответствий в мифах разных народов может быть распространение из одного источника [Campbell 1990, 123].

И все же наиболее тревожной мне кажется именно настойчивость, с которой Кэмпбелл утверждает существование архетипов. Обратите внимание

на следующий отрывок из «Мифов, в которых нам жить»: «Всю свою жизнь, изучая мифологии, я работал с этими архетипами, и я могу вас заверить: они *действительно* (выделено автором. — Прим. А. Д.) существуют, и во всем мире они одни и те же» [Campbell 1972, 216]. Юнг заявил, что есть общечеловеческие, докультурные, автохтонные образы, которые, предположительно, являются частью коллективного (противоположного индивидуальному) бессознательного субстрата, общего для всех людей, и что эти проявления инстинктов следует искать в снах и народных нарративах. Число этих архетипов ограничено: великая мать, мудрый старец, ребенок, четверичность и т. д. Подобно тому, как профессиональные фольклористы игнорировали Кэмпбелла и избегали критиковать его сочинения, точно так же они воздерживались и от критики Юнга и его теории архетипов. В результате в книжных магазинах на полках отделов фольклористики стоит почти столько же трудов Юнга о фольклоре, сколько книг Кэмпбелла. Почему фольклористы не критиковали концепцию архетипов? По-моему, ни одна дилетантская идея не нанесла серьезной науке о фольклоре вреда больше, чем понятие архетипов. Я регулярно слышу упоминания об архетипах от малограмотных студентов и столь же невежественных представителей широкой публики всякий раз, когда на моих публичных лекциях о фольклоре наступает время вопросов и ответов. Помимо неподтвержденности предположения о психическом единстве и универсализме архетип наталкивается и на чисто практическую трудность — как его идентифицировать? Это совершенно ясно видно из классического сочинения Юнга об архетипе ребенка. Цитирую Юнга: «Часто образ ребенка соответствует христианской модели <...>. Иногда ребенок является в чаше цветка или из золотого яйца или центра мандалы. Во снах он часто выглядит как сын или дочь сновидца, мальчик, юноша или девушка; в некоторых случаях ребенок выглядит экзотично, как индус или китаец, со смуглой кожей; он может быть и из космоса, окруженный звездами или носящий звездную корону; может оказаться сыном короля или отпрыском

ведьмы, и тогда имеет демонические атрибуты. Образ ребенка можно рассматривать как особый способ реализации мотива труднодостижимого сокровища, и в этом случае он принимает всевозможные формы, такие как драгоценный камень, жемчужина, цветок, чаша, золотое яйцо, четверичность, золотой шар и т. д. Он взаимозаменяется этими и схожими с ними образами практически безгранично» [Jung 1958].

Решающий методологический вопрос — как же распознать архетип, если он является во стольких разных обличьях? Как мы можем, сталкиваясь в сказке с «золотым яйцом», понять, что это проявление архетипа ребенка? Тут надо вспомнить методологическое замечание самого Юнга: архетипы по определению непознаваемы. К ним можно приближаться только асимптотически или косвенно. Юнг заостряет этот момент снова и снова. Так если архетипы непознаваемы, как мы можем их узнать? Другая теоретическая трудность — эти предполагаемые архетипы предположительно являются общечеловеческими и докультурными. Поскольку они докультурны, они лишь в ничтожной степени подвержены влиянию культурных условий. <...>

Есть и еще одна теоретическая трудность с юнгианским архетипом, и она касается явного христианского содержания некоторых архетипов. Я уже ссылался на особое упоминание Юнгом христианской связи архетипа ребенка. Однако еще больше меня беспокоит заявление Юнга, что Иисус Христос — тоже архетип. В своем сочинении «Аион» (Aion) Юнг спрашивает: «является ли “я” символом Христа или Христос — символом “я”?» Его ответ: «В настоящем исследовании я подтвердил второй вариант. Я попытался показать, как традиционный образ Христа концентрирует в себе характеристики архетипа — архетипа “я”» [Jung 1958, 36]. Я не додумываю за Юнга. Он добавляет курсивом: «Христос является примером архетипа “я”», и сноски предлагает читателю: «См. мои наблюдения над Христом как архетипом в “Психологическом подходе или Догме Троицы” (A Psychological Approach of the Dogma of the Trinity) [Jung 1958, 36].

Если мы будем учитывать, что архетипы считаются общечеловеческими, это создаст вопиющий пример крайнего этноцентризма, не говоря уже о самонадеянности и гордыне или ориентализме, приводящих к мысли о том, что у всех народов есть исконно им присущая архетипическая христианская составляющая сознания, вне зависимости от их культурного и расового наследия. Юнг утверждает, что «примитивный ум не создает мифы, а переживает их» [Jung 1958, 117]. По-видимому, это применимо и к христианским архетипам. Собственно, именно пристрастность Юнга к христианству и сделала его в глазах Фрейда возможным преемником, способным адаптировать психоанализ для нееврейской публики. Но распространение этого пристрастия на миф как форму фольклора просто неоправданно и нелогично.

Юнгианская подоплека кэмпбелловского подхода к фольклору выводит этот подход за пределы академической фольклористики. Универсалистское допущение психического единства вместе с заявлением, что архетипы наследуются, оставляет мало шансов для влияния культурного релятивизма и образования ойкотипов. Вопрос о наследственности — спорный. Послушайте, что об этом говорит сам Юнг. Во вступлении к «Душе и символу» (Psyche and Symbol), опубликованной в 1958 году, незадолго до смерти в 1961 году, Юнг пишет: «Сознание не рождается *tabula rasa*. Как и у тела, у него есть предустановленная индивидуальная определенность, а именно формы поведения. Они проявляются в вечно повторяющихся моделях психического функционирования. Так же, как выюрок каждый раз строит гнездо одной и той же формы. (Теории такого типа неизменно ссылаются на хорошо известное естественное инстинктивное поведение: птиц не учат вить гнезда, а бобров — строить плотины, это аргумент типа «ложная аналогия». — Прим. А. Д.) Архетипы ни в коем случае не бесполезные архаические пережитки и реликты. Это живые сущности, причина преформации непостижимых идей или доминантных представлений <...>. Важно принимать во внимание, что моя концепция “архетипов” часто

превратно истолковывается как некое философское рассуждение. (Пожалуйста, обратите внимание, как Юнг проясняет это заблуждение. — Прим. А. Д.) В действительности они принадлежат сфере деятельности инстинктов и в этом смысле представляют врожденные формы психического поведения» [Jung 1958, xv—xvi].

Не верится, что кто-либо мог бы принять такое загадочное понятие в качестве приемлемой концепции для фольклорных исследований, но Кэмпбелл умудрился. И что мы должны вынести из подарочных изданий, полных картинок с предполагаемыми архетипами? Конечно, можно выложить изображения матерей из разных культур, но это докажет не существование архетипа Великой Матери, а только то, что во всех культурах есть матери и их изображения, хотя вряд ли одни и те же. Даже христианские изображения Иисуса и Девы Марии радикально различаются в разных западных культурах, обычно соответствуя антропологическим, расовым чертам художников или их покровителей. Если детский (младенческий) опыт принципиально важен для отношений человека с Богом, как утверждает Фрейд в «Будущем иллюзии» (The Future of an Illusion) [Freud 1928], то насколько не похож детский опыт в разных культурах, настолько будут отличаться и отношения между Богом и человеком. И поэтому в разных культурах разные мифы. Константами являются не архетипы, а человеческие отношения. Во всех культурах есть отношения родителей и детей, а следовательно, есть и борьба между родителями и детьми в фольклоре всего мира.

Когда в 1944 году Кэмпбелл писал свои комментарии к сказкам братьев Гримм для Pantheon, он хорошо подготовился. Он привел типы сказок, указатель мотивов и весь научный аппарат, содержащийся в работах фольклористов в то время. Он даже упомянул историко-географический метод, также известный как финский метод, в качестве предпочтительного сравнительного метода, используемого фольклористами, чтобы проследить развитие и диффузию конкретного народного нарратива, но в сноске он заявил, что этот метод прак-

тикует Франц Боас (Franz Boas). Вообще-то, в свои университетские годы Кэмпбелл учился вместе с Боасом и во всяком случае должен был бы знать, что Боас никогда в жизни не пользовался финским методом. Но вот это кэмпбелловское «полузнание» указывает на одну из наших проблем. Фольклористы достигли некоторого успеха в обнаружении результатов своей работы за последние два века, так что представители других дисциплин, почитав чуть-чуть, уже считают себя вправе авторитетно говорить о вопросах фольклора. Кажется, что мир полон самозванных специалистов по фольклору, и многие из них, как Кэмпбелл, принимаются за таковых широкой публикой (и общественным телевидением, в случае Кэмпбелла). Поразительно, сколько студентов и абитуриентов кафедры фольклора в Беркли пишут в своих вступительных сочинениях, что они читали и получили удовольствие от кэмпбелловских сочинений. В этом смысле мы ему весьма обязаны тем, что столько народу интересуется нашей дисциплиной. Проблема в том, что многие только Кэмпбелла и читали, а о фольклористике ничегосеньки больше не знают.

На мой взгляд, есть еще два фактора, не дающих фольклористике подняться в академической сфере: 1) утрата прежних знаний и 2) запуганность информантами. Возможно, утрата прежде известных фактов частично происходит от настоящего взрыва знания практически во всех областях. Становится все труднее уследить за всем, что написано по фольклористике, и мириадами журналов, и циклами монографий во всем мире. Библиографии, компьютерные базы данных и поисковые серверы до некоторой степени помогают, но все же то и дело встречаются случаи повторного изобретения велосипеда. Проблема получения информации обостряется растущим количеством непрофессионалов, стремящихся представлять нашу область знания. Они блаженно несведущи в работах своих предшественников. Я уже упоминал то, что Кэмпбелл не ссылается ни на Отто Ранка, ни на лорда Раглана, которые уже наметили систему героя, и есть бесчисленное множество других примеров.

В середине 1940-х годов античник Рис Карпентер (Rhys Carpenter) читал в Калифорнийском университете в Беркли престижные лекции «Sather», которые затем вышли в книге «Сказка, вымысел и сага в поэмах Гомера» (Folktale, Fiction and Saga in Homeric Epics) [Carpenter 1946]. В такой книге ожидаешь хотя бы упоминания мотива АТ1137 «Ослепленный великан (Полифем)» (The Ogre Blinded (Polphemus)), или мотива, в котором Одиссей кладет на плечо весло и идет прочь от моря, ища край, в котором не знают, что это такое [Hansen 1990; Hansen 2002, 371—378]. Но никаких подобных упоминаний там не обнаруживается. Вместо этого мы находим слабо обоснованное предположение, что «Одиссея» содержит сюжетную канву сказки о медвежьем сыне, — гипотеза, которую Карпентер высказал после прочтения работ Фридриха Панцера (Friedrich Panzer) и других исследователей, предполагающих, что Беовульф произошел от такого типа сказок. Указатель типов сказок существует с 1910 года, а указатель мотивов — с 1932. Однако мало того, что античник в 1946 году сумел обойтись без ссылки на такие очевидные сказочные элементы в «Одиссее», но, что еще хуже, большое издательство опубликовало книгу, не получив предварительного отзыва от специалистов по сказке. Остается только сравнить книгу Карпентера с недавно вышедшей прекрасной книгой Билла Хансена (William Hansen) «Нить Ариадны: Путеводитель по сказкам народов мира, встречающимся в классической литературе» (Ariadne's Thread: A Guide to International Tales Found in Classical Literature) [Hansen 2002], чтобы почувствовать разницу между работой античника, притворяющегося, что он сведущ в фольклоре, и античника, который действительно является квалифицированным фольклористом.

Позвольте привести еще один пример «утраченного знания». В 1955 году Рэй Уильям Франц (Ray William Frantz) завершил докторскую диссертацию в Университете Иллинойса, озаглавленную «Место фольклора в творчестве Марка Твена» (The Place of Folklore in the Creative Art of Mark Twain), одну из многочисленных работ об исполь-

зовании Твеном фольклора в своих классических произведениях. Франц опубликовал некоторые из своих выводов в статье «Роль фольклора в “Гекльберри Финне”» (The Role of Folklore in *Huckleberry Finn*) [Frantz 1956]. Его исследование перекликается с работой Виктора Ройса Веста, который написал «Фольклор в произведениях Марка Твена» (Folklore in the Works of Mark Twain) в 1930 году на основе своей магистерской диссертации в университете Небраски (University of Nebraska) [West 1930]. Эти и другие разнообразные попытки [см. Jones 1984] продемонстрировать определенный интерес Твена к фольклору очень бы выиграли от обращения к архивам Американского фольклорного общества тех лет. В самом первом номере JAF в списке членов Американского фольклорного общества значится некий С. Л. Клеменс из Хартфорда, штат Коннектикут. Твен не только был одним из основателей Американского фольклорного общества, но оставался в нем по крайней мере пять лет согласно спискам членства в томах с первого по пятый.

Это значит, что он получал JAF первые пять лет его издания, и мы можем логически предположить, что он прочел кое-что оттуда. Тот факт, что ни Франц, ни кто-либо из прочих литературоведов, предполагавших, что Твен интересовался фольклором, не упомянули его членства в AFS, мы можем рассматривать как случай «утраты знания». Такого рода фактическая информация, как типы сюжетов (АТ1137 «Полифем»), составляет знание, доступное любому ученому, и частью нашей задачи как профессиональных фольклористов является напоминание студентам и коллегам, что такое знание существует. К подобной «утрате знания» я также отношу утверждение Монтеньоля, что фольклористика — это новый термин.

Прогресс фольклористики замедляет не только «утраченное знание», но и то, что я назвал «запуганностью информантами». Два фольклориста, оба большие ученые, авторы прекрасных публикаций, которых я очень уважаю, оба защищают подход, устанавливающий, что нельзя писать ничего, что могло бы в принципе обидеть информанта. Один

из этих замечательных фольклористов утверждает, что информанты — его друзья, и он в страшном сне не пустит в печать ни слова, которое они могли бы счесть обидным. Вот как он выражает удовлетворение в своем, наверное, *magnum opus*: «Минус одна проблема. Я написал и не потерял ни одного друга» [Glassie 1982, 33]. Я понимаю, что отношения, сложившиеся в ходе успешной полевой работы, часто превращаются в крепкую, если не вечную, дружбу. Но давать информантам черновики статей и монографий, чтобы они могли воспользоваться своим правом вето или хотя бы цензуры, я нахожу неприемлемым. Фольклористика, как и любая другая отрасль знаний, не должна превращаться в конкурс популярности. Что если бы врачи вдруг сочли, что сообщать серьезно больному человеку о его болезни, требующей немедленного вмешательства, — нравственно предосудительно? Это уж точно было бы не в интересах пациента. И хотя совершенно необязательно нарочно задевать информанта, все же необходимо делать наиболее полный анализ данных, полученных от него. Если фольклористы будут бояться сказать что-нибудь, что может не понравиться их информантам, наша область знания никогда не станет ничем большим, чем кипы непроанализированных текстов, скопившихся в фольклорных архивах.

Иногда возникают и более серьезные этические вопросы, как в случае со вторым фольклористом. Он несколько десятилетий собирал фольклор навахо и знал его так хорошо, что его, единственного чужака, пригласили прочитать для навахо цикл лекций об их фольклоре. Это была несомненно большая честь для него. Когда он закончил лекцию об историях про койотов, его ошеломил вопрос, заданный пожилым певцом: «Вы готовы потерять члена семьи?». Оказалось, что у историй о койотах есть смысловой слой, связанный с колдовством, о чем наш фольклорист не знал, и тот, кто задал вопрос, пытался предупредить его, что он на грани потенциально опасной области исследования. Ученый принял предупреждение близко к сердцу. В заметке об этом инциденте он написал:

«Как фольклорист должен знать, где начать, так же он должен знать и где закончить, и я решил поставить на этом точку» [Toelken 1987, 400]. Он продолжает: «В дальнейшем, что касается историй о койотах, я собираюсь избегать информации, как бы антинаучно это ни выглядело. В сущности, данный текст — это антинаучное антиэссе, не-доклад о том, чего я не собираюсь делать с текстами, записанными в течение последних двадцати пяти лет» [Там же, 400]. Дальше — еще хуже. Одно дело — добровольный отказ от изучения собственных полевых материалов и совсем другое — уничтожение собранных данных. Такая проблема возникла у этого фольклориста, когда умер его основной информант. Он знал, что у навахо принято избегать всякого контакта с мертвыми, в том числе, слушать записанный голос умершего. Проконсультировавшись с вдовой покойного, фольклорист упаковал шестьдесят с лишним часов исходных полевых записей (а также копий, сделанных для лекций и семинаров) и отправил их ей по почте, зная точно, что она будет вынуждена их уничтожить. В своей статье в JAF он описывает, как пришел к этому болезненному решению [Toelken 1998]. Мое мнение таково: он не только лишил научный мир материалов, которые, возможно, невосполнимы, но и самих навахо — бесценного источника. Мы знаем, что в прошлом многие коренные американцы были благодарны фольклористам и антропологам за работу по сохранению элементов их культуры, которая, к сожалению, постепенно исчезла в связи с демографическим спадом и ассимиляцией к массовой американской культуре. Это, несомненно, крайний случай запуганности информантами, но я боюсь за нашу фольклористику: лучшие ученые стесняются анализировать материал или, хуже того, вынуждены его уничтожать. Наука не может развиваться, если данные уничтожаются или если мы боимся их анализировать, чтобы не обидеть кого-нибудь, будь то информант или коллега.

Мне и самому приходилось несколько раз сталкиваться с попытками запугивания. Первая случилась в конце 1960-х. Мы тогда закончили исследова-

ние по турецким вербальным поединкам. Понимая, что часть материалов большинство американцев среднего класса сочло бы непечатным, я задумался, куда бы их отдать. Я решил отправить их в SFQ и написал сопроводительное письмо редактору Батлеру Уафу (Butler Waugh), который получил степень доктора по фольклористике в Индиане, с объяснением, что я пойму, если он не примет материал к публикации. Я удивился и обрадовался, когда он сообщил, что материал ему понравился и принят к публикации. Месяцев шесть спустя после того, как мою работу приняли, я неожиданно получил письмо от Эдвина Каперса Киркланда (Edwin Capers Kirkland). Уаф перевелся из университета Флориды в Международный университет Флориды в Майами, и Киркланд временно исполнял обязанности редактора SFQ. Он писал, что ему очень жаль, но SFQ все-таки не будет публиковать мой материал по турецким вербальным поединкам. Причина заключалась не в том, что он усомнился в убедительности моих доводов или добросовестности сбора данных, а в том, что статья может оскорбить преподавательский состав университета Флориды. Мне это показалось неправомерным, тем более что официальный редактор принял материал. Я написал Киркланду резкий протест, не предлагая изменить решение, но возмущаясь, что причины для отказа необоснованы. Некоторые старейшие члены Американского фольклорного общества еще, наверно, помнят этот случай, поскольку моя месть заключалась в том, что я разослал свое письмо всем крупнейшим фольклористам, которых знал, желая сообщить своим коллегам, что принятие материала в SFQ может быть позднее аннулировано. Не стоит и говорить, как я был возмущен малодушным редакторским решением, хотя я потом порадовался, что эта моя статья вышла в JAF в 1970 году.

Второе столкновение с запугиванием или цензурой произошло, когда я последний раз обращался к Американскому фольклорному обществу. Это была моя председательская речь, которую я произнес более двадцати лет назад на ежегодной встрече AFS в Питтсбурге в

1980 году. Поскольку такие речи обычно впоследствии публикуются в JAF, я послал окончательный вариант рукописи главному редактору для рассмотрения. Так как текст был довольно длинный, он вполне оправданно передал его литературному редактору AFS. В конце концов я получил письмо с отказом. Причина была не в плохом стиле, шатких аргументах или недостаточных данных, а в том, что упоминавшееся в моей статье исследование было оскорбительно для членов AFS немецко-американского происхождения. Я считал подобное основание абсурдным и обидным, так как у меня самого есть немецкие корни, но я понял по фамилии редактора, что она как раз из американских немцев. Посылала ли редактор мой текст кому-либо на рецензию, я так и не узнал. В любом случае, даже если работа задевает американских немцев, это не является достаточным разумным поводом не публиковать хорошо подготовленную статью или монографию. Как большинство из вас знает, книга все-таки вышла, но только в 1984 году. Отказ со стороны AFS, несомненно, был одной из причин четырехлетней задержки.

Я могу также по ходу заметить, что мои статьи не приняли не в одном, а в двух юбилейных сборниках на основании того, что содержание оскорбительно для читателей в той или иной части света. Я посылал сравнительную работу по этническим анекдотам о евреях и американских поляках в сборник «Ор-тутай» в Венгрии. В ответ редакторы мне сообщили, что у них в странах Восточного блока есть договор не оскорблять друг друга. Так что публиковать анекдоты, высмеивающие польский народ, — нарушение венгерских законов. Редакторы, однако, сказали, что если я соглашусь переделать материал, то анекдоты про евреев можно оставить. Учитывая, что весь смысл работы был в сравнении двух наборов стереотипов, я никак не мог убрать все анекдоты про поляков. И, конечно, я был совершенно взбешен тем, что все антиеврейские анекдоты предлагалось пустить в печать. Между прочим, получить отказ из юбилейного сборника не так-то просто, и это нечасто случается, но мне дважды удалось. Второй случай произошел с

моей статьей про восточноевропейские политические анекдоты, которую отвергли в сборнике к юбилею Феликса Ойнаса (Felix Oinas), поскольку могли обидеться гипотетические читатели в Советском Союзе. Это было очень похоже на тот случай, когда я ранее посылал статью о румынских анекдотах в East European Quarterly. Редактор того журнала отказал в публикации, признав, что он знал большую часть этих анекдотов и что они все традиционные, но боялся, что журнал потеряет подписчиков из Восточной Европы, если статья появится в номере. Отказ из сборника Ойнаса особенно меня расстроил, поскольку, как его бывший студент, я был весьма предан покойному Ойнасу и полагал, что он-то сам был бы рад, если бы мою статью включили. Из принципа я отверг предложение прислать вместо той статьи что-нибудь «необходимое».

Мое последнее столкновение с попыткой запугивания произошло в одном из недавних исследований, в котором я применил теорию устных формул к Корану. Американские и зарубежные коллеги советовали мне не проводить этого исследования. «Это небезопасно», говорили они. Прочтя готовую работу [Dundes 2003], один коллега и близкий друг в конечном счете признал, что я, конечно, абсолютно прав, но проводить подобный анализ было неполиткорректно. В мусульманском мире применять какую-либо теорию, ранее использованную в процессе исследования светских материалов, к Корану — богохульство. Западные ученые теоретически могли бы провести такое исследование, но не пытались этого делать, ибо боялись оскорбить арабских коллег. В результате ни арабские, ни западные ученые не могли заняться этим вопросом. Цензура — одно дело, но самоцензура — это, по-моему, разновидность академической трусости. Из-за этого я потратил заметную часть своей жизни в науке, давая отпор попыткам запугивания, которые могли привести к самоцензуре. В данном случае этим исследованием должен был заняться фольклорист, не исповедующий ислам. В своей работе я никогда не опасался вызвать раздражение коллег или информантов. Неважно, состоит ли обсуждаемая группа из

футболистов, немцев или ортодоксальных евреев. Я по-прежнему считаю, что фольклор надо анализировать как можно лучше, и неважно, куда полетят щепки. В тот день, когда я испугаюсь браться за исследование, которое кто-то может счесть обидным или оскорбительным, я буду знать, что настал мой смертный час.

Я надеюсь, что этот пессимистичный обзор не вызовет уныния у молодых фольклористов. Да, упадок образовательных программ по фольклору тревожит, засилье любителей и популяризаторов, утрата знания и запуганность информантами достойны порицания, но не все потеряно. В мире все так же много фольклора, и перспектива его сбора и анализа никогда еще не была столь будоражащей. Когда прошлым летом мы с моей женой Каролин ездили на Балтику, меня невероятно обнадежила потрясающая энергия фольклористов Эстонского университета в Тарту. Я полагаю, Эстония вполне может соперничать со своей соседкой Финляндией в борьбе за звание главного центра фольклорной науки в мире на сегодняшний день. И Латвия с Литвой тоже играют важную роль в мировой фольклористике XXI века. Я рад, что в этих странах огромный интерес к фольклору и фольклористике очень высокого уровня. В своем четырехтомнике «Концепции: Фольклор», только что увидевшем свет [Dundes 2005], я не стесняюсь пользоваться великолепными достижениями фольклористов Балтии и Финляндии. В этих областях земного шара фольклористика уж точно не мертва.

Ричард Дорсон закончил свой классический труд «Американский фольклор» фразой: «Мысль, что фольклор умирает, — сама по себе разновидность фольклора» [Dorson 1959, 278]. Я, правда, не очень одобряю его использование слова «фольклор» во второй части предложения — оно отсылает к слишком распространенному пониманию слова «фольклор» как заблуждения или выдумки, — но я все же думаю, что этот афоризм по-прежнему применим как к фольклористике, так и к фольклору. Мысли Барбары Киршенблатт-Гимблетт, представительницы небольшой группы фольклористов-теоретиков, со-

звучны сентенции Дорсона, когда она говорит: «наша наука основана на исчезающем предмете» [Kirshenblatt-Gimblett 1996, 249]. Дэн Бен-Амос, другой крупный теоретик, еще более пессимистичен в своей значительной работе «К определению фольклора в контексте» (Toward A Definition of Folklore in Context), когда утверждает: «Если в фольклорных исследованиях мы будем исходить из предположения об исчезновении их предмета, мы никак не сможем помешать нашей науке последовать за ним» [Ben-Amos 1972, 14]. Теперь это выглядит грустным пророчеством того, что случилось в Пенсильванском университете. Но фольклор не исчезает, наоборот, фольклор продолжает жить и здравствовать в современном мире, отчасти благодаря распространению по Интернету и электронной почте. И, как я уже отмечал, идея, что фольклористика вымирает, тоже просто не соответствует действительности. Перефразируя одного из учредителей Американского фольклорного общества — Марка Твена, — можно сказать, что «слухи о смерти фольклористики сильно преувеличены». Позвольте мне завершить так: ура фольклору, ура фольклористике и ура Американскому фольклорному обществу!

Литература

Aitken 1928 — *Aitken, Barbara*. Day-Dreams in the Spanish Ballads. // *Psyche*. 1928. № 9. P. 44—55.

Ben-Amos 1972 — *Ben-Amos, Dan*. Toward A Definition of Folklore in Context // *Toward New Perspectives in Folklore*, ed. Américo Paredes and Richard Bauman. Austin, 1972. P. 3—15.

Ben-Amos 1998 — *Ben-Amos, Dan*. The Name is the Thing // *Journal of American Folklore*. 1998. № 111 (441). P. 257—280.

Bendix 1998 — *Bendix, Regina*. Of Names, Professional Identities, and Disciplinary Futures // *Journal of American Folklore*. 1998. № 111 (441). 235—246.

Brewster 1972 — *Brewster, Paul G.* The Incest Theme in Folksong // *FF Communications*. Helsinki, 1972. № 212.

Brunvand 1998 — *Brunvand, Jan Harold*. The Study of American Folklore: An Introduction. New York. [1968] 1998.

Campbell 1956 — *Campbell, Joseph*. The Hero with a Thousand Faces. New York. [1949] 1956.

Campbell 1951 — *Campbell, Joseph*. Bios and Mythos: Prolegomena to a Science of Mythology // *Psychoanalysis and Culture: Essays in Honor of Géza Rûheim*, ed. George B. Wilbur and Warner Muensterberger. New York, 1951. P. 329—343.

Campbell 1959 — *Campbell, Joseph*. The Masks of God. New York, 1959.

Campbell 1960 — *Campbell, Joseph*. Primitive Man as Metaphysician // *Culture in History*, ed. Stanley Diamond. New York, 1960. P. 380—392.

Campbell 1968 — *Campbell, Joseph*. Creative Mythology. New York, 1968.

Campbell 1972 — *Campbell, Joseph*. Myths to Live By. Foreword by Johnson E. Fairchild. New York, 1972.

Campbell, Toms 1990 — *Campbell, Joseph, and Michael Toms*. An Open Life. New York, 1990.

Carpenter 1946 — *Carpenter, Rhys*. Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics. Berkeley, 1946.

Doniger 2000 — *Doniger, Wendy*. The Bedtrick: Tales of Sex and Masquerade. Chicago, 2000.

Dorfman 1997 — *Dorfman, John*. That's All, Folks! // *Lingua Franca*. 1997. № 7 (8). P. 8—9.

Dorson 1959 — *Dorson, Richard M.* American Folklore. Chicago, 1959.

Dundes 1965 — *Dundes, Alan*. The Study of Folklore. Englewood Cliffs, New Jersey, 1965.

Dundes 1976 — *Dundes, Alan*. Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics // *Modern Language Notes*. 1976. № 91. P. 1500—1533.

Dundes 1987 — *Dundes, Alan*. The Psychoanalytic Study of the Grimms' Tales with Special Reference to "The Maiden Without Hands" (AT706) // *Germanic Review*. 1987. № 52. P. 50—65.

Dundes 1988 — *Dundes, Alan*, ed. The Flood Myth. Berkeley, 1988.

Dundes 1997 — *Dundes, Alan*. Folkloristics Redivivus // www.temple.edu/isllc/newfolk/dundes2.html

Dundes 2002 — *Dundes, Alan*. Projective Inversion in the Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers" // *Journal of American Folklore*. 2002. № 115 (457/458). P. 378—394.

Dundes 2003 — *Dundes, Alan*. Fables of the Ancients: Folklore in the Qur'an. Lanham, 2003.

Dundes 2005 — *Folklore: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, 4 vols. / ed. Alan Dundes. London, 2005.

Egan 1996 — *Egan, Linda*. Patriarcado de mi vida, tu castigo estoy sufriendo: El fondo histórico-psyquico del romance-corrído Delgadina. *Bulletin of Hispanic Studies*. 1996. № 73. P. 361—376.

- Ellwood 1999 — *Ellwood, Robert*. The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell. Albany, 1999.
- Foley 1988 — *Foley, John Miles*. The Theory of Oral Composition. Bloomington, 1988.
- Frantz 1955 — *Frantz, Ray William, Jr.* The Place of Folklore in the Creative Art of Mark Twain. Ph.D. diss. University of Illinois. 1955.
- Frantz 1956 — *Frantz, Ray William, Jr.* The Role of Folklore in Huckleberry Finn // American Literature. 1956. № 38. P. 314–327.
- Freud 1928 — *Freud, Sigmund*. The Future of an Illusion. New York, 1928.
- Georges 1991 — *Georges, Robert A.* Earning, Appropriating, Concealing, and Denying the Identity of Folklorist // Western Folklore. 1991. № 50. P. 3–12.
- Georges 1995 — *Georges, Robert A., and Michael Owen Jones*. Folkloristics: An Introduction. Bloomington, 1995.
- Glassie 1982 — *Glassie, Henry*. Passing the Time in Ballymenone. Philadelphia, 1982.
- Goldberg 2000 — *Goldberg, Harriet*. Motif-Index of Folk Narratives in the Pan-Hispanic Romancero. Tempe, 2000.
- Hansen 1997 — *Hansen, Gregory*. The End of Folklore and the Task of Thinking // Folklore Forum. 1997. № 28 (2). P. 99–101.
- Hansen 1990 — *Hansen, William*. Odysseus and the Oar: A Folkloric Approach. In Approaches to Greek Myth / ed. Lowell Edmunds. Baltimore, 1990. P. 241–272.
- Hansen 2002 — *Hansen, William*. Ariadne's Thread: A Guide to International Tales Found in Classical Literature. Ithaca, New York, 2002.
- Herrera-Sobek 1986 — *Herrera-Sobek, Maria*. La Delgadina: Incest and Patriarchal Structure in a Spanish/Chicano Romance-Corrido // Studies in Latin American Popular Culture. 1986. № 5. P. 90–107.
- Hultkrantz 1960 — *Hultkrantz, Åke*. General Ethnological Concepts. Copenhagen, 1960.
- Jackson 1985 — *Jackson, Bruce*. Folkloristics // Journal of American Folklore. 1985. № 98 (387). P. 95–101.
- Jones 1984 — *Jones, Steven Swann*. Folklore and Literature in the United States: An Annotated Bibliography of Studies of Folklore in American Literature. New York, 1984.
- Jung 1958 — Jung, C. G. Psyche and Symbol: A Selection from the Writings of C. G. Jung / ed. Violet S. de Laszlo. Garden City, 1958.
- Kirshenblatt-Gimblett 1985 — *Kirshenblatt-Gimblett, Barbara*. Di folkloristik: A Good Yiddish Word // Journal of American Folklore. 1985. № 98 (389). P. 331–334.
- Kirshenblatt-Gimblett 1996 — *Kirshenblatt-Gimblett, Barbara*. Topic Drift: Negotiating the Gap between the Field and Our Name // Journal of Folklore Research. 1996. № 33. P. 245–254.
- Köhler 1887 — *Köhler, Reinhold*. Folk-lore or Folklore // Brockhaus' Conversations-Lexikon, Supplement-band. Leipzig. 1887. P. 335–336.
- Korff 1996 — *Korff, Gottfried*. Change of Name as a Change of Paradigm: The Renaming of Folklore Studies Departments at German Universities as an Attempt at “Denationalization” // Europaea. 1996. № 2 (2). P. 9–32.
- Larsen and Larsen 1993 — *Larsen, Stephen, and Robin Larsen*. A Fire in the Mind: The Life of Joseph Campbell. New York, 1993.
- Lefkowitz 1990 — *Lefkowitz, Mary R.* The Myth of Joseph Campbell // American Scholar. 1990. № 59. P. 429–434.
- Leland 1890–1892 — *Leland, Charles G.* Aus dem Begrüssungschreiben an die Gesellschaft // Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. 1890–1892. № 2 (1). P. 2–3.
- Locke 1998 — *Locke, Liz*. Is Folklore Finished? // Lingua Franca. 1998. № 7 (10). P. 68.
- Mariscal 2002 — *Mariscal Hay, Beatriz*. Incest and the Traditional Ballad // Acta Ethnographica. 2002. № 47. P. 19–27.
- Montenyohl 1996 — *Montenyohl, Eric*. Divergent Paths: On the Evolution of “Folklore” and “Folkloristics” // Journal of Folklore Research. 1996. № 33. P. 232–235.
- Nikhilananda 1936 — *Nikhilananda, Swami*. Sri Ramakrishna and Spiritual Renaissance // The Cultural Heritage of India, Sri Ramakrishna Centenary Memorial. Calcutta, 1936. Vol. 2. P. 441–617.
- Oring 1991 — *Oring, Elliott*. On the Future of American Folklore Studies: A Response // Western Folklore. 1991. № 50. P. 75–81.
- Oring 1998 — *Oring, Elliott*. Anti Anti-“Folklore” // Journal of American Folklore. 1998. № 111 (441). P. 328–338.
- Propp 1968 — *Propp, Vladimir*. Morphology of the Folktale / trans. Laurence Scott, intro. Alan Dundes. Austin, 1968.
- Segal 1990 — *Segal, Robert*. Introduction: In Quest of the Hero // Otto Rank, Lord Raglan, and Alan Dundes. In Quest of the Hero. Princeton, New Jersey, 1990. P. vii–xli.
- Sokolov 1971 — *Sokolov, Yuriy*. Russian Folklore. Detroit. [1938] 1971.
- Toelken 1987 — *Toelken, Barre*. Life and Death in the Navajo Coyote Tales. In Recovering the Word: Essays on Native American Literature / ed. Brian Swann and Arnold Krupat. Berkeley, 1987. P. 388–401.
- Toelken 1998 — *Toelken, Barre*. The Yellowman Tapes, 1966–1997 // Journal of American Folklore. 1998. № 111 (442). P. 381–391.
- West 1930 — *West, Victor Royce*. Folklore in the Works of Mark Twain // University of Nebraska Studies in Language, Literature, and Criticism. 1930. № 10. P. 1–87.