

УДК 394, 398
ББК 6/8

РОССИЙСКАЯ НАУКА О НАРОДЕ: ОТ ЭВОЛЮЦИОНИЗМА К ФЕНОМЕНОЛОГИИ

СВЕТЛАНА БОРИСОВНА АДОНЬЕВА

(Санкт-Петербургский государственный университет: Российская Федерация, 199034,
г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11)

***Аннотация.** В статье анализируется динамика отношений субъекта и объекта в отечественной фольклористике и этнографии советского и постсоветского времени. Дореволюционная фольклористика занималась исследованиями определенного сословия — крестьянства. Ни один из ученых не был частью того жизненного мира, который он исследовал. Интерес к культуре крестьянства был связан с тем, что оно представлялось хранителем знаний ушедших эпох. С 1917 г. народом называют все население страны, но исследуют сельское население. Обычаи этой социальной группы определялись в категориях национального наследия, в то время как крестьянство как социальная группа подвергалось последовательному уничтожению. Структурно-типологический подход фольклористики и этнографии 1960–1970-х гг. дал возможность рассматривать мифологию, фольклор и ритуалы в их связи, избегая эволюционистской риторики, но его применение не порывало с привычкой отчуждать знание от тех, кто этим знанием пользуется. Рефлексия относительно субъективной позиции ученого и готовность признать иные типы субъективности позволили начать поиск новых методов, предпринятый в 1980–1990-е гг. Т. А. Бернштам. Своим объектом исследования сделала феноменальный мир крестьянства, представленный в тех категориях, посредством которых он создается и удерживается участниками этого мира. Феноменологический сдвиг позволяет увидеть в информантах, с которыми фольклорист и этнограф встречаются в поле, собеседников, которые тебя тоже видят, тако-го, какой ты есть, мужчина или женщина, молодой или старый, открытый или нет. Признание мира другого позволяет признать собственную субъективность, в отношении которой и в зависимости от которой твой собеседник раскрывается, рассказывая о своем опыте или толкуя тебе твой.*

***Ключевые слова:** субъект и объект фольклористики и этнографии, народ, эволюционизм, феноменологический подход.*

***Дата поступления статьи:** 4 октября 2019 г.*

***Дата публикации:** 25 декабря 2019 г.*

***Для цитирования:** Адоньева С. Б. Российская наука о народе: от эволюционизма к феноменологии // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 4. С. 159–172.*

***DOI:** 10.26158/ТК.2019.20.4.013*

Предмет настоящей статьи связан с положением дел в двух отечественных дисциплинах — фольклористике и этнографии, которые с полным правом могут быть определены как науки о народе¹. В фокусе нашего внимания будет динамика отношений субъекта и объекта названных дисциплин.

Развитие отечественной фольклористики и этнографии последней четверти XX — начала XXI в. ознаменовалось фундаментальными изменениями. Одно из них связано с качественным определением объекта науки: с проблематизацией понятия «народ». Как отмечает К. А. Богданов, посвятивший отдельное исследование становлению категорий «народ» и «народность» в российском общественном и научном дискурсе, «...развитие фольклористики в несравнимо большей степени, чем история других научных дисциплин, демонстрирует взаимосвязь политической практики, общественных утопий и научной теории» [Богданов 2006, 145]. Когда культура и фольклор определяются как «народные», какое объединение людей подразумевается: социальный класс, этническая группа, группа, связанная общностью территории и практик, или что-то еще?

В имперской России народом считались те подданные, которые относились к низшим или, если следовать языку прошлых веков, к *подлым* сословиям — крестьянству (к 1870 г. оно составляло более 80% от общей численности населения России) и мещанству (чуть менее 10% населения). Дореволюционные фольклористика и этнография занимались исследованиями нравов, обычаев, речи и фольклора этих сословий и преимущественно крестьянства. Как отмечает Александр Эткинд, эти исследования были подобны тем, что проводили антропологи других империй в своих колониях. Английская антропология и французская этнология развивались как колониальные дисциплины, у России были свои особенности.

«В XIX веке, — пишет Эткинд, — Россия была колониальной империей, как Британия или Австрия, и одновременно колонизованной территорией, как Конго или Вест-Индия. <...> Основные пути колонизации вели не только за пределы России, но и в ее внутренние земли — в Новгород, Тулу, Оренбург так же, как в Восточную Европу, Среднюю Азию, на Ближний Восток и к Тихому океану. <...> Там, в глубинных землях империи, эксперты открывали самые необычные общины и собирали самый экзотический фольклор. И именно туда отправлялись российские паломники в поисках самых необычных сообществ. Характерные для колониализма феномены, такие как миссионерство, экзотические путешествия и этнографические исследования, были направлены не только за горы и моря, но и внутрь России. Расширяясь и охватывая огромные пространства, Россия колонизовала свой народ» [Эткинд 2013, 158].

«Народ» описывался теми, кто народом не был, ни один из фольклористов и этнографов дореволюционного времени не был частью того жизненного мира, того уклада, того порядка практик и отношений, которые он исследовал²: это был внешний взгляд, взгляд субъекта на свой объект.

Интерес к культуре крестьянства был определен тем, что оно представлялось хранителем знаний ушедших эпох. Так же как и в истории отношений других империй со своими колониями, фольклорно-этнографические исследования набирали обороты одновременно с усилением антиколониальных или «освободительных» тенденций. Значительное число российских фольклористов и этнографов, занимавшихся полевыми исследованиями, были в то же время сторонниками либерально-демократических политических движений [Азадовский 1958].

После революции 1917 г. эта модель отношений должна была как-то перестроиться: субъектом власти стал народ, как

¹ Дискуссия, посвященная предмету фольклористики и этнографии, состоялась на страницах журнала «Живая старина» (2001. № 1). Опрос ученых, проведенный редакцией журнала, показал, что на начало нового века «сравнительно-исторический» и «сравнительно-типологический» подходы сохраняют свою актуальность [Живая старина 2001].

² Сословная принадлежность и жизненный опыт исследователей фольклора очень далеки от того мира, который они описывают, в чем легко убедиться, знакомясь с их биографиями [Иванова 2009; Русские фольклористы 2016; 2017].

следовало из доктрины³, следовательно, дистанция между исследователем и его объектом должна была сократиться. Поначалу так и происходило: ученые пытались осознать изменения, происходившие в их объекте. Этнограф Д. Н. Золотарев в статье 1926 г., посвященной современному быту деревни, писал: «Особенностью нашего времени является быстрая смена крупных общественно-политических событий, определяющих уклад жизни и бытовую обстановку. Тихая, спокойная жизнь “мирного времени”, нарушившись в июле 1914 года, до сих пор не вошла в русло обыденности, когда только и создаются благоприятные условия для отстаивания определенного быта. <...> Оторвав от производительного труда наиболее сильные и молодые элементы деревни и нанеся исключительный удар хозяйству, лишившемуся вместе с тем в значительной части основной рабочей силы — лошадей, война приковала внимание к себе на долгие годы. Новые понятия, впечатления и интересы нахлынули в деревню, отразившись в языке, песнях, настроениях, рассказах и укладе жизни. Наряду с огрубением нравов, увеличением драк и убийств — обесценением жизни вообще, появилось огрубение и в домашнем обиходе. Многие потребности повседневной жизни удовлетворялись не настоящим хозяйственным образом, а кое-как “по-походному”. Солдатская шинель не только заменяла рабочую одежду, но служила нередко пальто для женщин. Солдатский котелок заменял обеденную посуду, коробки из-под консервов и патронов использовались для различных хозяйственных надобностей. Колючая и телефонная проволока заменяли то колья и жерди, то тяжести, веревки и т.д. Если подобного рода использование отбросов войны было естественно и давало при истощении хозяйственных ресурсов в стране выход, лишь накладывая общий военный налет на народную жизнь, утрачивавшую местный колорит и становившуюся более однородной — серой, как солдатская шинель, — то по отношению к детям и юному поколению

это влияние было более пагубно. Детские игры и игрушки дают возможность судить, насколько сильно было воздействие войны и революции. Игра в войну, немцев и русских, в реквизицию, обыски, расстрелы, игрушечные ружья, сабли, револьверы, кинжалы, нагайки и пр. заполняли время и питали воображение детей долгие годы. Поставщики рынка учитывали это влияние и доходили до того, что здесь, в Ленинграде на Охте, делали скакалки для девочек с деревянными резными ручками, представляющими не что иное, как двух повешенных. Такая игрушка была куплена для Музея автором статьи в 1919 году в лавке рабочего района за Невской заставой» [Золотарев 1926, 145]. Д. А. Золотарев был арестован по «делу краеведов» в 1930 г., погиб в ГУЛАГе.

Центральное бюро краеведения было создано в 1922 г. решением 1-й Всероссийской конференции научных обществ по изучению местного края и имело ленинградское и московское отделения. Оно курировало деятельность более чем двух тысяч краеведческих организаций и экскурсионных станций, под его руководством проходили всероссийские краеведческие конференции и конкурсы, разрабатывались образовательные программы. Бюро издавало журнал «Краеведение», бюллетень «Известия ЦБК», справочную и методическую литературу. Н. П. Анциферов в своих воспоминаниях писал: «Кто такой гуманист эпохи Возрождения? Ученый? Художник? Общественный деятель? Политик? Все это не определяет профиль гуманиста. Так, в нашу эпоху краевед не подойдет ни под одну из существующих категорий культурных и общественных деятелей. Это — человек, страстно любящий свой край, свою малую родину, а через нее и родину-Россию, превращенную Революцией в великий Союз социалистических республик. Иван Михайлович <Гревс> приветствовал творческую инициативу в работе краеведов и боялся превращения краеведческих обществ в учреждения чиновничьего типа. Он не отрицал значения планирования, необходимости находиться в связи с местными организациями. Но

³ Из речи Луначарского, которую он произнес на открытии 1-й Всероссийской конференции научных обществ по изучению местного края: «Наша гигантская, необъятная страна была плохо изучена и еще теперь мало известна ее подлинному хозяину, трудовому народу. Нужно эту работу поставить как можно тщательнее во всех областях» [Соболев 2012, 306].

он считал, что при планировании необходимо максимально считаться с особыми интересами каждого краеведа. Этот бережный подход к каждому добровольцу краеведческого общества впоследствии ставился ему в вину. Знакомясь на местах со скромными культурными работниками, Иван Михайлович, тронутый их бескорыстной самоотверженной работой, говаривал: «Это подвижники: в старину спасали душу в монастырях, а теперь поддерживают живую душу краеведением» [Анциферов 1992, 402].

Деятельность Бюро краеведения вызвала подозрения советской власти. С 1929 г. начались преследования, были арестованы и осуждены Г.А. Штерн, Г.Э. Петри, Д. О. Святский, Н. П. Анциферов, Б.Ф. Чирсков, Д.Н. Золотарев и др. [Пернетт 2011]. Тенденция к сближению наблюдателя с объектом была пресечена.

Статью «Устная словесность нашего времени» Н.Е. Ончуков начал писать в Перми в 1922 г., завершил в 1925–1926 гг. в Петрограде. Тогда она так и не была издана. В статье говорится: «Приводимые ниже образцы народной словесности характерны и важны: они рисуют психологию самых широких кругов страны во время войны и революции и как бы фотографируют понимание и отношение к ним этих кругов. Но надо условиться. До сих пор термин “устная словесность” был неразрывен с термином “народная”. Теперь не то. Термин “народ” я в данном случае расширяю. <...> Творят нынче устную словесность решительно все и, по-видимому, главным образом не крестьяне, а в большинстве именно жители городов, всех состояний и социальных положений. Да и представители всех этих многообразных прежде социальных подразделений не превратились ли действительно нынче в просто “народ”? После Октябрьской революции рушилась сословная перегородка, и хотя у множества людей и осталась старая психология и чувства, но условия жизни их в огромном большинстве совершенно изменились. <...> Все это нивелировало множество людей, прежде так резко различавшихся друг от друга своим экономическим положением, а в зависимости от этого и своим бытом, психологией и идеологией» [Ончуков 2007, 46].

Н.Е. Ончуков впервые был арестован в 1930 г., сослан в северный край, вновь

арестован в 1939 г., умер в заключении в 1942 г.

Поиски нового определения объекта фольклористики и этнографии, возникшие в начале советского периода и отразившиеся в новых направлениях исследования фольклористов и этнографов 1920-х гг., позднее были разрешены казуистически: дореволюционный фольклор определялся как творчество всех слоев населения, кроме господствующих, т.е. рабочих и крестьян, послереволюционный — как «народное достояние в полном смысле этого слова» [Богданов 2006, 145].

Начиная с 1930-х гг. крестьянский фольклор и культура именуется «народными», в то время как в действительности объектом описания служила культура сословия, составлявшего подавляющее большинство населения страны: в 1926 г. в РСФСР проживало 147 млн человек, и более 120 млн из них относились к сельскому населению. Представления, ритуалы, искусство и фольклор этой социальной группы характеризовались в категориях уходящей натуры, хранимого «народом» культурного наследия, культурных рудиментов, архаических представлений и верований и т.п. Одновременно с этим крестьянство как социальная группа подвергалось последовательному уничтожению: коллективизация и раскулачивание разрушали определявший ее социальный уклад, как назвал это Ончуков, — быт, психологию и идеологию. Ценности, порядки и художественные формы, удерживаемые сельским населением СССР, несмотря на репрессии, описывались как эхо прошлых эпох: отражение «предшествующих стадий развития», но не как их собственные актуальные ценности, порядки и художественные формы.

Так, например, «затухание» северорусской эпической традиции [Астахова 1966, 281], как определила этот процесс А.М. Астахова в работе 1966 г., никак не связывалось с фактом физического уничтожения и последовательной моральной дискредитацией тех, кто обладал этим культурным навыком [Адоньева 2018, 163]. А им обладало старшее население крестьянских дворов Русского Севера, их хозяева — большаки и большухи. Признанные кулаками отцы крестьянских семейств, патриархи, переставали быть главами семьи: их знания и навыки

обесценивались. Оставшиеся на большинстве женщины были для их советских детей и внуков отсталыми, неграмотными старухами. Как показывают наши полевые исследования на Мезени (2007–2018), внуки и правнуки тех, от кого А. М. Астахова, Н. П. Колпакова и другие фольклористы записывали былины в конце 1920-х гг., ничего не знают о том, что именно знали их недалекие предки.

Методы фольклорно-этнографических исследований на протяжении советского периода основывались на вполне определенных теоретических положениях. Это сложившееся еще в XIX в. представление, что все народы проходят общий эволюционный путь исторического развития, но разными темпами. Теория общественно-экономического развития Маркса и Энгельса, ставшая догматическим учением для советской науки, использовала работу американского антрополога Д. Г. Моргана, на которую и ссылался Энгельс в своем труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства». В науке Европы и США отказ от эволюционизма происходит в начале XX в. Франц Боас, считающийся основателем современной антропологии, выступил против идей об отсталых и развитых культурах, а также против идеи о том, что западноевропейская культура является высшим типом культуры [Boas 1911]. Бронислав Малиновский, основоположник американского функционализма, настаивая на необходимости полевых исследований, подчеркивал, что в изучении языка общества, его уклада и представлений следует исходить из его собственных жизненных порядков [Malinowski 1922]. Советский антрополог В. Г. Богораз (1865–1936), принимавший участие в исследованиях Боаса в начале XX в. и вполне разделявший его убеждения, к концу 1920-х гг. вынужден был скорректировать свои установки в угоду единственно возможному «марксистско-ленинскому методу». В 1928 г. вышла его книга «Распространение культуры на земле», в которой он, ссылаясь на американских ученых, с одной стороны, говорит о необходимости отказа от предрассудков по отношению к традиционным культурам и, в частности, заявляет об их самодостаточности [Богораз-Тан 1928]. С другой стороны, следуя доктрине, на которую ссылается

в первых строках, он говорит о едином пути развития культуры человечества от низших к высшим формам: «Мировая дорога культуры представляется нам как лестница из многих ступеней, восходящая вверх из темноты» [Богораз-Тан 1928, 55]. А поэтому изучение «отсталых» народов может обеспечивать реконструкцию прежних стадий развития для народов «цивилизованных».

Приблизительно в то же время на немецком языке выходит книга Д. К. Зеленина «Восточнославянская этнография» (1927), в которой автор дает синхронное описание обычаев восточных славян, основываясь преимущественно на собственных полевых данных и данных, собранных корреспондентами Российского географического общества и Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (1890–1910-е). Детально обрисовывая современные обряды, Зеленин указывает на «преобладание архаических черт, общих всем восточным славянам», но тем не менее его синхронный подход противоречит базовым идеологическим установкам советской науки об обществе. На русском языке эта книга Зеленина вышла только в 1991 г.

Среди многих советских фольклористов и этнографов убежденность в том, что фольклор деревни есть отражение архаических стадий развития общества, сохраняется на протяжении всех советских лет. В. Я. Пропп в монографии 1963 г., объясняя поминальные трапезы календарных обрядов российских крестьян, использует концепцию эволюционно-стадиального развития: «Мы имеем, по-видимому, обветшалые и поблекшие формы некогда весьма развитого культа предков. Русские материал — материал пережиточный. Чтобы решить, какие представления определяют исполнение этих обрядов, какова их мыслительная основа и цель, нужно обратиться к таким народам, где эти представления были не пережиточным, а живым представлением. <...> По античным представлениям, смерти как полного прекращения существования не было. Умершие якобы продолжали жить под землей и имели над ней большую власть, чем земледelec, ходивший по ней с плугом» [Пропп 1995, 32–33]. Примечательно, что в книге, посвященной календарным праздникам

русских крестьян, Пропп не использует материалы современных ему полевых исследований, хотя они велись постоянно: его ученики, студенты филологического факультета ЛГУ, ездили в фольклорные экспедиции, писали полевые отчеты, В. Я. Пропп их непременно читал [Некрылова 2019]. Но и тогда, когда ученые описывают данные, собранные ими в поле, т.е. зафиксированные от современников и соотечественников, эти данные толкуются как сохранившиеся остаточные элементы некогда существовавшей «этнографической нормы» — традиционной картины мира. Эволюционизм продолжает быть основой понимания описываемых культурно-социальных форм.

«Плюрализм в области методологии и теории как нормальное состояние науки был на целые десятилетия загнан в подполье, существование науки виделось на путях господства, распространения и применения единой теории, единого понимания предмета изучения», — пишет Б. Н. Путилов в книге 1993 г., посвященной проблемам методологии науки в ситуации смены идеологических эпох [Путилов 1994, 13].

До 1990-х гг. альтернативой идеологически предписанной эволюционной теории — в рамках дисциплин ее принято называть «сравнительно-историческим методом» — служат структурно-типологические и сравнительно-типологические методы исследования. Наиболее востребованным подходом к описанию ритуалов и верований сельского населения Советской России XX в., фиксируемых планомерно и повсеместно проводимыми фольклорно-этнографическими и диалектологическими экспедициями, становится реконструкция. Объясняя принципы этнолингвистического подхода, Н. И. Толстой писал: «В этих опытах значительная роль отводится методу ретроспекции, который в 1916 г. Д. К. Зелениным был остроумно назван способом “пятиться назад в глубь истории... от нового к старому, исчезнувшему” [Зеленин 1916, с. 16]. Метод ретроспекции может строиться на постепенной смене картины современного диалектного ландшафта рядом предполагаемых и восстанавливаемых предшествующих ландшафтов — языковых (лексических, топонимических, гидронимических и др.) и культурно-этнических

(в сфере духовной и материальной культуры, фольклорных и др.). Принцип изучения смены ландшафтов характерен и для археологии, для которой к тому же понятие ареала всегда остается фундаментальным, как и задача определения последовательной смены культур в конкретных зонах. И в лингвистике, и в культурологии, и в археологии существен момент непрерывности, континуальности подобной смены. Не вдаваясь в дальнейшие подробности особой, весьма значительной задачи восстановления “исходного состояния” элементов систем языка и культуры, отметим лишь, что проблема реконструкции в языкознании, этнографии, культурологии и даже археологии имеет много общих сторон и может решаться сходными, в ряде случаев единственными методами» [Толстой 1995, 30].

Исследование фольклора и ритуалов обеспечивалось теорией «традиционной культуры» как инвариантной «модели», которая может быть выявлена на основе анализа текстов, использующих разные коды (вербальный, предметный, акциональный). Д. К. Зеленин под традиционной культурой понимал культуру определенной социальной группы, фиксируемую в определенное время. Во введении к «Восточнославянской этнографии», написанном в 1926 г., он заявлял: «И мои собственные наблюдения, и имеющиеся в моем распоряжении материалы в большинстве случаев относятся не к современной постреволюционной эпохе, а ко второй половине XIX и началу XX в. Поэтому состояние культуры народа, нарисованное в этой книге, может показаться устаревшим. Однако это верно лишь отчасти. По существу, сегодняшний быт восточнославянской деревни, главным образом его материальная основа, все еще полностью зависит от традиционной культуры. В связи с экономическим упадком, вызванным войной и революцией, материальная культура славян явно возвращалась к старым формам. Поэтому невозможно понять сущность современной русской деревни без знания традиционной культуры народа, описанной в этой книге. С другой стороны, современное крестьянство переживает такой радикальный переворот в своем мировоззрении и образе жизни, что неоднородный и постоянно меняющийся облик русской

деревни пока еще никак не может служить отправной точкой обобщающего этнографического исследования» [Зеленин 1991, 8–9].

В типологических исследованиях второй половины XX в. традиционная культура определяется не иначе как инвариант: семантический субстрат, удерживающийся во всех вариантах текстов [Иванов, Топоров 1974, 44]. Данный подход был позаимствован советскими фольклористами и этнографами из структурной лингвистики [Адоньева 2004, 24–25].

Этот метод остается актуальным для многих современных российских ученых. Так, С. Н. Неклюдов в статье 2013 г. отмечает: «С семиотической точки зрения фольклорная традиция есть передача по каналам устной коммуникации культурно и социально значимых сообщений; то же касается любых элементов традиционной культуры (народного танца, узоров орнамента, элементов обряда, правил этикета, приемов кустарного ремесла, навыков строительной или хозяйственной деятельности и т.д.), т.е. “текстов культуры” в широком смысле слова» [Неклюдов 2013, 9].

Структурно-типологический подход, становление и распространение которого в СССР было обеспечено работами Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, Е. М. Мелетинского, В. Н. Топорова, В. В. Иванова и других ученых, позволял выйти из-под догмы предписанного советской государственной идеологией эволюционизма. Он давал возможность рассматривать мифологию, фольклор и ритуалы в их связи, избегая эволюционистской риторики. Но в одном отношении тем не менее его применение не порывало с традицией, заложенной еще в XIX в.: отделять знание от тех, кто этим знанием пользуется. Записывая фольклорные тексты или описывая ритуалы, исследователь отчуждает фиксируемое от того, кто производит тексты и практикует ритуалы. Как указано во фрагменте, приведенном выше, социально значимые сообщения передаются по каналам устной коммуникации. В этом случае человек рассказывающий (информант) — ретранслятор, который может быть либо эффективным — точно передавать сигнал,

либо не очень, и тогда сигнал искажается. Человек слушающий (полевой фольклорист или этнограф) — регистратор, кабинетный ученый — дешифровщик. Отсутствие в науках о народе тех людей, которые могут дать дешифровщику обратную связь, делает результаты предпринятого анализа не верифицируемыми. И с этим связано второе фундаментальное изменение в социогуманитарных дисциплинах, происходящее в последнюю четверть века: переосмысление позиции субъекта науки о человеке, преодоление тенденции к объективации людей и социальных групп, подлежащих исследованию⁴. Об ущербности «объективной» позиции в науках о человеке и обществе пишет социолог Бруно Латур: «У акторов множество философий, но социологи считают, что они должны быть привержены лишь нескольким. Акторы наводняют мир силами, а социологи рассказывают им, из каких строительных блоков “в действительности” сделан их мир» [Латур 2005, 76].

Антропология и социология в XX в. постепенно избавлялись от колониальных иллюзий эпохи Просвещения, следуя которым все человечество развивается от варварства к цивилизации и венцом развития является белый европеец (эталонный субъект). Этос нового века требует признать, что люди имеют право быть разными, что сообщества имеют право существовать так, как они выбрали — пасти оленей и строить чумы, селиться в мегаполисах или небольшими сельскими поселениями, жить «большими» семьями-родами или нуклеарными семьями, исповедовать христианство, буддизм или поклоняться духам [Де Кастру 2017]. Свидетельством этого процесса является определение нематериального культурного наследия, принятое Декларацией ЮНЕСКО в 2003 г.: «Нематериальное культурное наследие» означает обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, — а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, — признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия.

⁴ В отечественной социологии этот процесс получил название «прагматического поворота» [Волков 1997], в психологии и психиатрии — экзистенциального подхода [Казакова 2012]. В рамках рассматриваемых дисциплин см.: [Мороз 2001; Панченко 2001].

Нематериальное культурное наследие, передаваемое от поколения к поколению, постоянно воссоздается сообществами и группами в зависимости от окружающей их среды, их взаимодействия с природой и их истории и формирует у них чувство самобытности и преэминентности, содействуя тем самым уважению культурного разнообразия и творчеству человека» [UNESCO 2003]⁵. Признавать что-то своим культурным наследием — дело сообществ, которые и имеют те или иные формы представления и выражения, знания и навыки, а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства. Признавать что-то наследием — дело самих сообществ, но не государства или экспертов.

Научная традиция XIX в., основанная на позитивизме, не позволяла признать мир другого человека и мир другой культуры, например, мир, имеющий метафизическое основание, существующим. Можно было лишь регистрировать отклонения от того, что является «нормальной действительностью», квалифицируя все, что не вписывается в привычную для наблюдателя норму, как психический продукт: как особенности «мифопоэтического мышления», поэтический вымысел или «архаическое» верование. Так, например, многие русские женщины-причтеницы говорили собирателям фольклора, что та сила, которая подвигает их на причитание, — горе. Женщины сообщали: горе приходит и уходит, может заполнить собою дом, может привязываться. Оно ведет себя как бесплотная духовная сила, как субличность: «горе мучит, горе вопить велит». Причитание — это способ избавиться от этой силы или, если ты владеешь этой формой речи вполне и можешь ею управлять, избавить тех, кого оно посетило: для того чтобы горе ушло, его нужно выговорить причетными словами. Фольклористы склонны были слышать в рассказах своих информаток

лишь поэтическую метафору, в то время как женщины рассказывали о своем экзистенциальном опыте [Адоньева 2004, 227–233].

В российской этнографии конца прошлого века осознание субъектной позиции исследователя и обусловленный им поиск новых подходов в значительной степени проявился в работах Т. А. Бернштам. Она назвала свой подход феноменологическим. Мировоззренческие основы научного наследия Т. А. Бернштам, ее открытая рефлексия по поводу установок, с которыми ученый-антрополог подходит к своему предмету, сделали ее работы уникальными для российской гуманитарной науки конца XX в. Они разбивали лед молчания вокруг коренных вопросов науки о человеке — о связи социального и биологического (телесного), религиозного (метафизического) и социального, субъективного и объективного: «Поворот от сугубо исторического взгляда на народную культуру и поиск иных путей для изучения ее “человеческого” содержания, — писала Бернштам, — был обусловлен как глубоким вчувствованием в жизненный мир культуры и осознанием своей родственности с ним, так и эволюцией своего собственного чувственного опыта — миропознания и мировоззрения» [Бернштам 1993, 74].

Бернштам вводит в российский этнографический дискурс категорию жизненного мира, предложенную Эдмундом Гуссерлем. Жизненный мир — мир, который мы вместе переживаем, мир, смыслы которого подлежат согласованию. «Он каким-то образом заранее дан всем нам как отдельным лицам в горизонте нашей со-человечности, т.е. в каждом актуальном контакте с другими как “этот” мир, общий нам всем» [Гуссерль 2013, 204]. Позднее определение человеческой реальности как жизненного мира использовалось феноменологической школой социологии: «Мир повседневной жизни

⁵ “Intangible Cultural Heritage means the practices, representations, expressions, knowledge, skills — as well as the instruments, objects, artifacts and cultural spaces associated therewith — that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity”. Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (<https://ich.unesco.org/en/convention>).

не есть частный мир, он общий для меня и моих спутников», — заметил Альферд Шютц [Шютц 2003, 116]. Жизненный мир представляется тем, кто в него вовлечен, тождественным реальности, слитым с ней. Это происходит до тех пор, пока происходящие в нем сбой не обнаружат иные топологии, иначе — возможность иных жизненных миров [Адоньева 2018, 11–47].

Рефлексия относительно собственной субъективности и готовность признать иные типы субъективности определили предпринятый Бернштам поиск новых методов описания. «В идеологизированном обществоведении советского времени, — отмечает этнограф, — термин “феномен” редко использовался в своем прямом значении — как чувственный опыт. <...> Выбрав слово “феномен” для обозначения своего подхода, я опираюсь на его исходное определение — чувственный опыт и предмет чувственного созерцания» [Бернштам 1993, 18–19]. Своим объектом исследовательница сделала феноменальный мир севернорусского крестьянства, мир их чувственного опыта, представленный в тех категориях, посредством которых он созидается и удерживается участниками этого мира. Бернштам писала: «Принципиальное подтверждение своего методико-теоретического поиска я нашла в философских обоснованиях и в комплексности аналитических приемов <...> Поля Рикёра. Полагая, что понятие “личности” дает начало всем культурным смыслам, Рикёр считает необходимым выработать анализ человеческой субъективности как творца мира культуры. <...> Для установления связей (укорененности) человека в прошлом и настоящем бытии он привлекает основное положение о “жизненном мире” феноменологии Гуссерля, онтологический экзистенциализм Хайдеггера (“Бытие и время”), психоанализ З. Фрейда. <...> Движение субъекта к будущему как устремленность к священному — раскрывается через феноменологию духа и феноменологию религии (см. работы Мерло-Понти и др.)» [Там же, 78].

Как представляется, категория субъективности и понятие жизненного мира, вполне освоенные современной

антропологией, могут помочь показать общий экзистенциальный фундамент актуальных аналитических подходов к фольклору и культуре тех или иных сообществ. Избирая в качестве методики диалог и понимание, а не фиксацию текстов и обычаев, мы концентрируем свое внимание на людях, которые пользуются фольклором и прибегают к определенным символическим практикам для собственных нужд. Такое перемещение внимания возможно только тогда, когда ты отказываешься от «объективной» позиции описания, признавая и осознавая субъективность собственного взгляда. Как отмечает Юрген Хабермас, «...проблема “понимания” в гуманитарных и социальных науках приобрела методологическое значение прежде всего потому, что ученый не получает доступа к символически предструктурированной реальности посредством одного лишь наблюдения и что понимание смысла не поддается такому же методическому контролю, как наблюдение в эксперименте. Социальный ученый имеет к жизненному миру в принципе такой же доступ, что и социально-научный профан. Он должен уже в известной мере принадлежать жизненному миру, составные части которого он хотел бы описать. Чтобы описать их, он должен уметь понимать их; чтобы понимать их, он должен в принципе быть способным участвовать в их производстве; участие же предполагает принадлежность» [Хабермас 2008, 7–8]. Применительно к фольклорно-этнографическому исследовательскому полю это означает, что ученый неизбежно вовлекается в жизнь сообщества, принимая на себя те роли, которые ему назначают его собеседники, и постепенно учась различать смысловые связи того мира, в который он включается⁶.

Связь между означаемым и означаемым в знаке, как мы помним из работ основателя семиотической лингвистики Фердинада де Соссюра, «произвольна» [Соссюр 1999, 69]. Но отвечает за этот произвол пользователь знака, человек. Именно человек эту связь инвестирует в свою речь и поведение: понять содержания и смыслы, которые актуальны для людей и групп, можно, лишь поняв, как люди и группы пользуются знаками. В отличие от картины мира, жизненный мир — это

⁶ О том, как поле меняет исследователя, см.: [Адоньева 2018, 158].

мир, который мы, фольклорист и информант, вместе, лицом к лицу, переживаем. В отличие от картины мира, представляющей собой нечто вроде карты, жизненный мир — объект динамический, его смыслы подлежат согласованию. «Первым философским актом, — писал Мерло-Понти в книге “Феноменология восприятия”, — должно стать возвращение к жизненному миру, находящемуся по сю сторону от мира объективного, поскольку только в нем мы смогли бы понять законы и пределы объективного мира, вернуть вещи ее конкретный облик, организмам — их собственный способ отношения к миру, субъективности — неотъемлемую ее историчность» [Мерло-Понти 1999, 91].

В 20-е гг. прошлого века Эдвард Сэпир использовал термин «мир» сходным образом. Ему принадлежит знаменитое высказывание: «Миры, в которых живут различные сообщества, — это разные миры, а не просто один и тот же мир, которому присвоены разные имена» [Sapir 1929, 209]. Это предостережение Сэпира очень важно: исследователь может полагать, что он имеет доступ к объективному миру значений тех, кого он изучает. А это не так.

Понятие жизненного мира, предложенное в начале 1990-х гг. Т. А. Бернштам в качестве категории, позволяющей определить методы этнографии, коренным образом противостоит той модели отношения к предмету, которая долгое время была наиболее привычной для российской науки о народе. Исходя из нее, крестьяне XIX в. и деревенские жители XX и XXI вв. понимаются как «носители» традиции, как если бы они были устройствами для хранения информации, которые должны обеспечить своим просвещенным городским современникам и потомкам культурное наследие и национальную идентичность. Культурное наследие конструировалось специалистами: они решали, что именно из традиционной культуры должно быть туда отнесено. Когда возникали смысловые толкования тех текстов, которые записывались от сельского населения России, мнения и суждения тех,

кто их произнес, не принималось в расчет. Как будто деревенские жители, рассказчики, певцы и исполнители ритуалов, не имели доступа к смыслу того, что они сами говорят и делают. А также как будто сами исследователи отчуждены от своих информантов непреодолимой пропастью культурного различия, хотя зачастую это вовсе не так. В отличие от антропологов, занимающихся чужими культурами, многие российские фольклористы и этнографы, как и большая часть населения страны, отчуждены от жизненного мира крестьянства мучительными усилиями их собственных недавних предков, дедушек и бабушек. Усилиями, которые те затратили в 20–40-е гг. прошлого века для того, чтобы освоить советский габитус и отказаться от привычек и ценностей крестьянского жизненного мира.

Раскрытию возможностей феноменологического подхода к фольклору и этнографии русского крестьянства посвящен ряд работ: [Степанов 2016; Первичные знаки 2018]. В рамках настоящей статьи я отмечу лишь следующее. Феноменологический сдвиг позволяет увидеть в информантах, с которыми фольклорист и этнограф встречаются в поле, собеседников, которые тебя тоже видят, такого, какой ты есть, мужчина или женщина, молодой или старый, открытый или нет. Признание мира другого позволяет признать свою собственную, «окрашенную» опытом, субъективность, в отношении которой и в зависимости от которой твой собеседник раскрывается, рассказывая о своем опыте или толкуя тебе твой. Если мир нам дан всегда как здесь и сейчас, то рассказанные истории (будь то сказка, анекдот, былина или факт биографии) никогда не варианты, но всегда самостоятельные высказывания, речевые поступки, следуя определению М. М. Бахтина. Они плотно встроены в смысловой мир и взаимодействие участников коммуникации. И каждый раз это — инвестиции в общий для участников здесь-и-сейчас-бытия жизненный мир, обеспечивающие его устойчивость во времени или его разрывы.

Источники и материалы

Адоньева 2018 — Адоньева С. Б. Опыт поля в дневниках исследователей Русского Севера: записи Натальи Павловны Колпаковой // Из истории русской фольклористики. Вып. 11:

К юбилею Валерии Игоревны Ереминой / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 2018. С. 158–187.

Азадовский 1958 — Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1958.

Анциферов 1992 — Анциферов Н. П. Из дум о былом. СПб., 1992.

Астахова 1966 — Астахова А. М. Былины: итоги и проблемы изучения. М.; Л., 1966.

Богданов — Богданов К. А. «Народ» и русская фольклористика XIX в. // Фольклор и фольклористика в СПбГУ. URL: <http://folk.spbu.ru/Reader/bogdanov.php?rubr=Reader-lectures> (дата обращения: 24.05.2019).

Богораз-Тан 1928 — Богораз-Тан В. Г. Происхождение культуры на земле. Основы этногеографии / Предисл. Г. И. Ковалева. М.; Л., 1928.

Гуссерль 2013 — Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д. Н. Кузницына. СПб., 2013.

Живая старина 2001 — О фольклоре и фольклористике в XX–XXI вв. // Живая старина. 2001. № 1. С. 2–5.

Зеленин 1916 — Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. I: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.

Золотарев 1926 — Золотарев Д. Этнографические наблюдения в деревне РСФСР (1919–1925 гг.) // Материалы по этнографии. (Этнографическое отделение Русского музея). 1926. Т. 3. Вып. 1. С. 143–158.

Иванов, Топоров 1975 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа. М., 1975. С. 44–74.

Иванова 2009 — Иванова Т. Г. История российской фольклористики XX века: 1900 — первая половина 1941 г. СПб., 2009.

Мерло-Понти 1999 — Мерло-Понти М. Феноменология восприятия: Пер. с фр. / Под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб., 1999.

Некрылова 2019 — Некрылова А. Ф. О В. Я. Проппе // Прагмема. URL: <http://www.pragmema.ru/ru/a.f.> — nekruiylova. — o-prorppe (дата обращения: 24.05.2019).

Ончуков 2007 — Ончуков Н. Е. Устная словесность нашего времени. Публикация В. И. Жекулиной // Из истории русской фольклористики. Вып. 7 / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 2007. С. 43–53.

Пропп 1995 — Пропп В. Я. Русские аграрные праздники / Подгот. С. Б. Адоньевой и Е. А. Мигуновой. СПб., 1995.

Путилов 1993 — Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1993.

Русские фольклористы 2016 — Русские фольклористы: Библиографический словарь. XVIII–XIX вв.: В 5 т. Т. 1: А — Г / Под ред. Т. Г. Ивановой. СПб., 2016.

Русские фольклористы 2017 — Русские фольклористы: Библиографический словарь. XVIII–XIX вв.: В 5 т. Т. 2: Д — Кошурников / Под ред. Т. Г. Ивановой. СПб., 2017.

Соболев 2012 — Соболев В. С. Нести священное бремя прошедшего. Российская академия наук. Национальное культурное и научное наследие. 1880–1930 гг. СПб., 2012.

Соссюр 1999 — Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Пер. с фр. А. Сухотина; Ред. Ш. Балли, А. Сеше; Под общ. ред. М. Э. Рут. Екатеринбург, 1999.

Толстой 1995 — Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 27–40.

Хабермас 2008 — Хабермас Ю. Проблема понимания смысла в социальных науках // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 3. С. 3–33.

Шютц 2003 — Шютц А. Аспекты социального мира // Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. Очерки по феноменологической социологии. М., 2003. С. 114–162.

Boas 1911 — Boas F. The evolutionary viewpoint // Boas F. The mind of primitive man. New York, 1911. 174–196.

Malinowski 1922 — Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. London; New York, 1922.

Sapir 1929 — Sapir E. The status linguistics as a science // Language. 1929. № 5 (4). P. 207–214.

UNESCO 2003 — Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. URL: <https://ich.unesco.org/en/convention> (дата обращения: 25.05.2019).

Исследования

Адоньева 2004 — Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Адоньева 2017 — Адоньева С. Б. Полнота повседневности // Адоньева С. Б., Веселова И. С., Мариничева Ю. Ю., Петрова Л. Ф. Первичные знаки. Назначенная реальность. СПб., 2018. С. 11–47.

Бернштам 1993 — Бернштам Т. А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры. Киев, 1993.

Богданов 2006 — Богданов К. А. О крокодилах в России: Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М., 2006.

Волков 1997 — Волков В. В. О концепции практик(и) в социальных науках // Социологические исследования. 1997. № 6. С. 9–24.

Де Кастру 2017 — Де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М., 2017.

Казакова 2012 — Казакова И. Феномен и симптом: рефлексия патопсихологической практики // Ценность Другого / Под ред. Н. М. Савченковой. СПб., 2012. С. 36–53.

Латур 2005 — Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М., 2005.

Мороз 2001 — Мороз А. Б. Информант «верящий» и «неверящий» // Живая старина. 2001. № 1. С. 10–12.

Неклюдов 2013 — *Неклюдов С. Б.* Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи // *Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов.* М., 2013. С. 9–15.

Панченко 2001 — *Панченко А. А.* Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // *Живая старина.* 2001. № 1. С. 7–10.

Пернетт 2011 — *Пернетт С.* «Чужие среди своих»: советизация краеведческих обществ

России в сталинский период // *Рябининские чтения-2011 / Карельский научный центр РАН.* Петрозаводск, 2011. С. 138–141.

Степанов 2016 — *Степанов А. В.* О месте: Этнофеноменологический очерк // *Антропологический форум.* 2016. № 28. С. 199–220.

Эткинд 2013 — *Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / Авториз. пер. с англ. В. Макарова. М., 2013.

© С. Б. Адоньева, 2019

ОБ АВТОРЕ

Адоньева С. Б. <https://orcid.org/0000-0002-5502-1226>

Доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета: Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11; тел.: +7 (812) 328-94-87; e-mail: spbfolk@mail.ru

RUSSIAN SCIENCE ABOUT THE PEOPLE: FROM EVOLUTIONISM TO PHENOMENOLOGY

SVETLANA B. ADONYEVA

(Saint Petersburg State University: 11, Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034,
Russian Federation)

Summary. *This article analyzes the dynamic relations between subject and object in Soviet and post-Soviet folklore studies and ethnography. Pre-revolutionary folklore studies investigated the culture of a particular class — the peasantry. None of the investigators belonged to this social class. Interest in the culture of the peasantry was due to the fact that it was held to preserve knowledge of bygone eras. After 1917, the entire population of the country was called “the people” (narod), but only the rural population was investigated. The customs of this social group were defined in terms of the national heritage, while the peasantry as a social group was subjected to relentless destruction. In the 1960–70s, the structuralist and typological approach in folklore studies made it possible to consider the connections between mythology, folklore and rituals, avoiding evolutionist rhetoric, but this did not break the habit of alienating knowledge from those who practiced it. Consideration of the subjective position of the scholar and the willingness to recognize other types of subjectivity determined T. A. Bernshtam’s search for new methods undertaken in the 1980–1990s. She made the phenomenal world of the peasantry the object of study, represented in the categories by which the participants of this world described it. This phenomenological shift allows folklorists and ethnographers to see the informants they meet in the field as interlocutors who also see them. Recognition of the world of the other allows scholars to recognize their own subjectivity, in relation to which and depending on which the interlocutor is revealed, whether speaking about his or her own experience or interpreting yours to you.*

Keywords: *subject and object in folklore studies and ethnography, narod (folk), evolutionism, phenomenological approach.*

Received: October 4, 2019.

Date of publication: December 25, 2019.

For citation: Adonyeva S. B. Russian science about the people: From evolutionism to phenomenology. *Traditional culture*. 2019. Vol. 20. No. 4. Pp. 159–172. In Russian.

DOI: 10.26158/TK.2019.20.4.013

References

- Adonyeva S. B.** (2004) Pragmatika fol’klora [The pragmatics of folklore]. St. Petersburg. In Russian.
- Adonyeva S. B.** (2018) Polnota povsednevnosti [The fullness of everyday life]. In: Adonyeva S. B., Veselova I. S., Marinicheva Yu. Yu., Petrova L. F. Pervichnyye znaki / Naznachennaya realnost’ [Primary signs / Assigned reality]. St. Petersburg. Pp. 11–47. In Russian.
- Bernshtam T. A.** (1993) Novyye perspektivy v poznanii i izuchenii traditsionnoy narodnoy kul’tury [New perspectives in researching and understanding traditional folk culture]. Kiev. In Russian.
- Bogdanov K. A.** (2006) O krokodilakh v Rossii: ocherki iz istorii zaimstvovaniy i ekzotizmov [About crocodiles in Russia: From the history of linguistic borrowings and exoticisms]. Moscow. In Russian.
- Volkov V. V.** (1997) O kontseptsii praktik(i) v sotsial’nykh naukakh [About the conception of practice(s) in social sciences]. *Sotsiologicheskkiye issledovaniya* [Sociological research]. 1997. No. 6. Pp. 9–24. In Russian.
- Husserl E.** (2013) Krizis yevropeyskikh nauk i transtsendental’naya fenomenologiya. Vvedeniye v fenomenologicheskuyu filosofiyu [The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy]. St. Petersburg. In Russian.
- De Castro E.** (2017) Kannibal’skiye metafiziki. Rubezhi poststruktturnoy antropologii [Cannibal metaphysics: For a post-structural anthropology]. Moscow. In Russian.
- Kazakova I.** (2012) Fenomen i simptom: refleksiya patopsikhologicheskoy praktiki [Phenomen and symptom: Reflections on pathopsychological practice]. In: Tsennost’ Drugogo [Value of the Other]. St. Petersburg. Pp. 36–53. In Russian.
- Latour B.** (2005). Peresborka sotsial’nogo: vvedeniye v aktorno-setevuyu teoriyu [Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory]. Moscow. In Russian.
- Moroz A. B.** (2001) Informant “veryashchiy” i “neveryashchiy” [The “believing” and “unbelieving” informant]. *Zhivaya starina* [Living antiquity]. 2001. No. 1. Pp. 10–12. In Russian.
- Neklyudov S. B.** (2013) Kul’turnaya pamyat’ v ustnoy traditsii: istoricheskaya glubina

i tekhnologiya peredachi [Cultural memory in oral tradition: Historical depth and transmission technology]. Navstrechu Tretyemu Vserossiyskomu kongressu fol'kloristov [Toward the 3rd All-Russian Congress of Folklorists]. Moscow. Pp. 9–15. In Russian.

Panchenko A. A. (2001) Inkvizitory kak antropologi, antropologi kak inkvizitory [Inquisitors as anthropologists, anthropologists as inquisitors]. *Zhivaya starina* [Living antiquity]. 2001. No. 1. Pp. 7–10. In Russian.

Pernett S. (2011) “Chuzhiye sredi svoikh”: sovetizatsiya krayevedcheskikh obshchestv Rossii v stalinskiy period [“Strangers among their own”:

The sovietization of regional study societies in Russia during the Stalin period]. In: Ryabininskiye chteniya-2011 [Ryabinin Readings-2011]. Petrozavodsk. Pp. 138–141. In Russian.

Stepanov A. V. (2016). O meste. Etnofenomenologicheskiy ocherk [About place. An ethnophenomenological essay]. *Antropologicheskoye forum* [Anthropological forum]. 2016. No. 28. In Russian.

Etkind A. (2013) Vnutrennyaya kolonizatsiya. Imperskiy opyt Rossii [Internal colonization. Russia's imperial experience]. Moscow. In Russian.

© S. B. Adonyeva, 2019

ABOUT THE AUTHOR

Svetlana B. Adonyeva <https://orcid.org/0000-0002-5502-1226>

E-mail: spbfolk@mail.ru

Tel.: +7 (812) 328-94-87

11, Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

DSc in Philology, Professor, Department of History of Russian Literature, Faculty of Philology, Saint Petersburg State University



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)