

Парадигма праздника в трудах В.Я. Проппа и М.М. Бахтина

Эржебет Каман

The authoress compares two monographs "Russian Agrarian Feasts" (1963) by V. Propp, and "Rabelais and his World" (1965) by M. Bakhtin. Both books deal from different angles with analysis of the carnival held after the winter solstice, celebrating life and the awakening of nature.

Сопоставление монографии В.Я. Проппа «Русские аграрные праздники» и монографии М.М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса» интересно для нас во многих отношениях. Работа над ними проходила параллельно в 30-е годы, а запоздавшее издание осуществилось лишь в 60-е годы в период так называемой «оттепели».

Работа Бахтина складывалась в русле философской эстетики феноменологического направления в России. Пропп продолжал типологическое и историческое изучение сказки и других фольклорных форм, рожденных разными уровнями народного сознания и к изучению крестьянских праздников шел постепенно, но последовательно. Пропущенная в книге «Морфология сказки» - по совету литературного редактора В.М.Жирмунского - последняя глава была дополнена и защищена ученым в 1939 году, но опубликована лишь после войны («Исторические корни волшебной сказки»). Вопросами мифа ритуала и различными формами вербального фольклора Пропп продолжал заниматься в 30-е годы и опубликовал целый ряд работ: «Ритуальный смех в фольклоре. По поводу сказки о несмеяне.» (1939), «Мужской дом в русской сказке»(1939), «Мотив чудесного рождения»(1941), «Эдип в свете фольклора» (1944) и другие.

Книга М.М. Бахтина о творчестве Рабле была готова к печати уже в 1940 году, но увидела свет только на четверть века позже в 1965 году. Она получила широкую известность особенно среди литературоведов.

Книга В.Я. Проппа «Русские аграрные праздники» была издана на два года раньше в 1963 году в университетском издательстве ЛГУ всего в одной тысяче экземпляров, но стала настольной книгой многих поколений русских фольклористов. В «Дневнике старости 1962» ученый часто писал о неблагополучии в науке, о падении уровня научной жизни. «Нормальная жизнь ученого - не от слабости других, а от достижений. Я должен знать, что достигли другие, и сам встать в их ряд. Иначе получается непродуктивная жизнь.» (1995, 310) Готовясь к спору с Клодом Леви - Строссом, он замечает, что «работать я не могу столько, как они, не могу быть на уровне того, что знают в Европе и Америке, потому что библиотеки не

могут снабдить нас тем, что надо.” (1995, 309) За день до этой записи он рассказывает об обсуждении трудов А.Н. Веселовского в институте Русской литературы и считает излишним спорить “о взглядах” ученого. “Как профессионал” он высказался о своем несогласии с Веселовским относительно “происхождения эпоса, о комедиях и прочем”, но – записал Пропп – “Я поднимаю на щит “Поэтику сюжетов”. (1995, 309)

Обсуждение мировоззрения автора, всегда кончавшееся его “разгромом”, хорошо было известно Проппу, начиная с отзывов на его первую книгу « Морфология сказки » в 1928 году. В “борьбе” против формалистов принял участие и Бахтин, совместно с П. Медведевым издавший в 1928 году книгу “Формальный метод в литературоведении”, односторонне рассматривавшую новое направление в литературоведении, обновившее филологию, обосновавшее поэтику “содержательной формой” (Каман 1971, 317 – 334). Вышедшая с вынужденным перерывом монография “Исторические корни волшебной сказки” – по словам ученика Проппа Б.Н. Путилова – “радости автору не принесла... Появление ее пришлось на начало очередной кампании завинчивания идеологических гаек и оголтелой борьбы против «влияния буржуазной идеологии»...Для расправы избирались имена крупные, труды неординарные, концепции яркие...В особую вину Проппу ставилось, что его влекло не к Добролюбову, Чернышевскому и Горькому, а к “идеалистам – позитивистам” Фрэзеру, Леви – Брюлю и другим и к так называемой финской школе.” (1995, 353)

И только в 1965 году после появления на итальянском и английском языках “Морфологии сказки” ученый получал редкую возможность свободно высказаться. В дневнике он записал: «Получено разрешение на напечатание моего предисловия к итальянскому переводу “Морфологии”...Я почему – то очень счастлив и рад.» (1995, 309)

Пропп сосредоточил внимание на выдвинутом Леви – Строссом обвинении его в формализме, в отсутствии исторического взгляда на явления фольклора. Он ответил, что описание и изучение ряда фактов и их связей перерастает в “раскрытие явления, феномена, а раскрытие такого феномена обладает уже не только частным интересом, но располагает и философским обобщением.” (Пропп 1976, 133 – 134). В книге были эпиграфы из работы Гёте о морфологии растений, но они почему – то были пропущены английским переводчиком, хотя должны были, по замыслу автора, послужить неким обобщением. Сказка исследовалась через композицию, а не через сюжет, чем и подчеркивалось отличие функции от мотива, который обычно изучался в сказке фольклористами. Путь к изучению отдельных сюжетов, к исторической связи сюжетов станет “понятым и обоснованным, если будет изучена композиционная система, к которой сюжеты принадлежат. Изучение единой для волшебных сказок композиции не открывает разнообразия сюжетов, в которых эта композиция осуществляется, но сама композиция далеко не “беспредметная абстракция”, не “vision formaliste”, как ее назвал Клод Леви – Стросс. (Пропп 1976, 138)

Различая композицию и сюжет, ученый исходил из споров и опыта 10 – 20 – х годов о различии фабулы и сюжета. Исторические корни волшебной сказки проявляются в ее “слоистом строении”, ее “переменные величины” имеют различное происхождение. (Пропп 1976, 148) Сказка отличается от мифа, который и в форме повествования имеет сакральный характер. При анализе конкретных проблем сказки и мифа, Пропп особое внимание уделяет расхожему обвинению в формализме. “Как

уже указывалось, формалистическим принято называть изучение формы в отрыве от содержания. Должен признаться, что я не понимаю, что это означает, не знаю, как это реально понять, приложить к материалу. Может быть, я бы это понял, если бы знал, где в художественном произведении искать форму и где содержание.” (146) Он считает, что изучаемая им модель композиции волшебной сказки может лечь в основу структурного описания стабильных и переменных величин художественного произведения, совместно составляющих его подвижную парадигму, что – в свою очередь – подводит нас к “историческому сюжетосложению”. (Пропп 1995, 346)

В ответе К. Леви – Строссу он выделяет две свои работы, важные с точки зрения обсуждаемых проблем и не знакомые оппоненту. В примыкающей к “Морфологии сказки” статье “Трансформация волшебных сказок” (1928) он рассматривал изменение сказочных мотивов и эпизодов, связанных не только с редукцией, контаминацией, но и с исходящими из имманентной сказочной структуры отклонениями, вариантами. Проблема имманентной формы, связанной с внутренней правдой художественного произведения, всегда стояла в центре внимания Проппа. “Литература сильна тем, что вызывает острое чувство счастья...В этом все дело, не в том ЧТО, а в том КАК. А счастье облагораживает, и в этом значение литературы, которая делает нас счастливыми и тем подымает нас”, записал он в дневнике 1967 года. (1995, 326)

Вторая работа, на которую ссылается Пропп – статья “Эдип в свете фольклора” (1944). Она начинается “методологическими предпосылками”, где ставится задача: с одной стороны, “найти в истории те причины, которые вызвали к жизни самый фольклор и отдельные сюжеты”. С другой же стороны, дело обстоит сложнее поскольку “в фольклоре мы встречаемся с мотивами и сюжетами, которые явно непосредственно не восходят ни к какой исторической действительности”. (Пропп 1976, 258) Иными словами, в фольклоре, как и в любом художественном произведении иные, эстетические законы повествования.

В этой статье ученый рассмотрел мотив инцеста и отцеубийства, который создал отличающиеся друг от друга нарративные сюжетные конструкции в сказке, в христианских легендах и в литературной обработке Софокла, в его трагедиях об Эдипе.

Опираясь на материал греческих, румынских, русских, белорусских, африканских сказок, мифов американских индейцев, он рассмотрел мотив пророчества об инцесте и нашел, что он почти не встречается в сказках, что он – более позднее образование. Историческую основу мотивов об инцесте он увидел в смещении, в убийстве старого вождя (короля) молодым, описанном Фрэзером в “Золотой ветви”. Смещение старого короля молодым, а именно – мужем дочери нашло отражение и в сказках. Там молодой герой благополучно получал в жены дочь короля и “полцарства” в придачу, хотя это – по мнению Проппа – должно пониматься как “явление мыслительного фольклорного порядка”. (Пропп 1976, 271)

Мотив отцеубийства является уже трансформацией выше описанного мотива и “представляет собой мыслительное отражение противоречия между двумя формами наследования власти: наследования власти мужем дочери и наследования сыном после отца”. (Пропп 1967, 271)

В трагедии об Эдипе в свете сказочной наррации Пропп подробно рассмотрел такие сюжетные единицы, как пророчество об инцесте, отсылку ребенка на смерть,

его воспитание, облик различных воспитателей, стоящих за образом кормилицы в трагедии Софокла, способ получения сведений о родителях (которыхми Эдип считает своих воспитателей), мотив сфинкса и его загадок. Он подчеркнул “софокловскую гениальную, чисто трагическую концепцию сюжета”. (285) Раскрытие тайны о том, что он найденыш, в трагедии мотивируется опьянением выдавшего тайну, в сказке же обычно – аффектом. Разузнавание правды, предсказания понимается героем трагедии как прошлое, от которого он и бежит. Такой сложной мотивировки ухода героя в фольклоре нет, в сказке – это стабильный элемент.

В образе сфинкса – по мнению Проппа – ассимилировались “царевна, задающая загадку или задачу, и змея, требующая себе человеческой жертвы”. (289) Отцеубийство, таким образом, идет от цареубийства, но в трагедии оно не героично, а бессознательно и случайно. Софокл допустил в трагедии две случайности одну за другой: одоление сфинкса и убийство отца Эдипом, “сами по себе ни с чем не связанные”, вследствие чего “весь сюжет приобретает характер чего – то рокового” (291). В разоблачении тайны Софокл применил гениальный прием постепенного ее раскрытия: сначала перед зрителями, затем перед Эдипом и потом перед Иокастой, где вещественные доказательства, столь важные в фольклоре, играют второстепенную роль. “Вся трагедия построена на разворачивании одного момента эпической традиции – момента разоблачения...Трагедия состоит в осознании”. (294) Сцена прощания Эдипа “может быть, самая потрясающая во всей трагедии, есть момент рождения в нем человека, есть момент рождения человека в европейской истории. Именно здесь мы находим ключ к тому, что сюжет был воспринят христианством и стал христианской легендой. Сюжет приобретает новую историческую сакральность и приобретает ее уже в Греции. Отсюда вторичный апофеоз Эдипа... - поглощение страдальца землей и его обожествление”. (Пропп 1976,298)

В монографии “Русские аграрные праздники” в отличие от многих исследователей, изучавших обычно ритуалы определенного типа или цикла, В.Я. Пропп рассмотрел сценарий праздников целого года. Среди многообразных крестьянских праздников, их “героев” и участников он сумел увидеть сходство и повторность функций и тем самым воссоздать сложную семантику праздника, выявить его парадигму, а также ее варианты. Пропп разыскал ее в ритуальных трапезах, праздничных обычаях, гаданиях, сопровождавших Сочельник, в песнях, играх и развлечениях молодежи, в обычаях и поведении различных возрастных групп. Взяв временную константу от зимнего солнцеворота до осеннего равноденствия, особенно изобилующую праздничными событиями, тщательно проанализировав символику ритуалов, он увидел, что обряды посвящены олицетворяющему праздник антропоморфному существу: кукле из соломы, травы, цветов или украшенному деревцу, а также украшенной цветами и зеленью девушке. В глубине многочисленных праздников он рассмотрел ритуал принесения в жертву, убийства, растерзания или сожжения этого символического существа или только имитацию его смерти с последующим возрождением его в злаках и растительности.

Имитация мотива смерти, его реликты, своеобразное “прение живота и смерти” заметны в проводах масленицы, в обрядах поминовения родителей на послепасхальной неделе, в многочисленных девичьих обрядах с березкой в Русальную

неделю, в обычаях зажигания “живого” “нового” огня и в культе деревьев на Ивана Купалу (еще сохранившихся у украинцев) и во многих других случаях, отмеченных ученым.

В.Я. Пропп привлек к изучению фольклор и ритуалы, бытующие или еще недавно бытовавшие в северных, центральных и южных областях России, отметив среди них исконные и заимствованные у соседних народов, в частности у финно – угорских, а также более поздние или переосмысленные формы ритуалов. Оставив в стороне вопрос о том, почему праздничные персонажи имеют различный облик и имена, он остановился на аксиологическом моменте этих обрядов, связанных с продуцирующей магией, родственных архаическим обычаям народов Европы. Так святочная трапеза содержит ритуал поминовения предков, им же посвящены соломенные костры на рассвете во дворе – обычай “греть покойников”, отмеченный Д.К. Зелениным (1909). Святочная игра в “умруна” на посиделках молодежи на Святки – обычай более поздний, хотя каждая деталь костюма “покойника” связана с мифологическими повериями, но это уже игра, и “умрун” одет и подпоясан, как это характерно для живых. И здесь, и в “перековке” старых на молодых, в костюмах ряженных ярко выражен сексуальный характер.

В.Я. Пропп тем самым смог внести существенные поправки в размышления Д.Г. Фрэзера о европейском карнавале, об умирающем и воскресающем божестве, когда “умерший дух растительности вызывает скорбь и почтение” в участниках ритуала. Но “с другой стороны его ненавидят и боятся, его смерти радуются”. (Фрэзер 1928, 33) Кажется, Пропп смог ответить и на недоуменный вопрос Фрэзера. В томе об умирающем божестве в связи с поведением группы молодежи при похоронах соломенной куклы он писал: “Толпа попеременно весела, плачет и поет песни...Но что можно сказать о том веселье, с которым часто выносятся изображение, о палках и камнях, которыми оно побивается, о насмешках и ругательствах, которыми оно поносится.” (Фрэзер 1920, 250, 264)

Пропп отметил, что в русских аграрных праздниках “боги умирали не сами собой, их убивали...В русских обрядах никакого празднования воскресенья нет. Праздник состоит не в воскресении, а в умерщвлении...Божество воскресает не во плоти, оно воскресает в растительности...Русский обряд по своей идеологии и по своим формам архаичнее, чем восточные и античные культы”, хотя “в русских аграрных ритуалах какая – то связь между представлением о воскресении из мертвых и о произрастании злаков есть”, но это “смутные и несколько неопределенные представления”. (Пропп 1963, 92, 95, 97)

В монографии “Русские аграрные праздники” и в предшествовавшей ей статье “Ритуальный смех в фольклоре” ученый отметил особый характер смеха, сопровождавшего ритуальное умерщвление. “На русском материале мы не имеем плача на похоронах и смеха при воскресении, мы имеем их смешение: одни имитируют плач, другие одновременно скачут и смеются. Смех имеет целью обеспечить убиваемому существу новую жизнь и новое воплощение... Сюда же можно отнести и другие известные из этнографии факты смеха при похоронах, внезапный переход от плача к смеху на Радунцу, смех на могилах в праздник всеобщего воскресенья. Воскресенье природы и воскресение божества означает, что мертвые не умерли” (Пропп 1963,103). Таким образом он смог раскрыть амбивалентную природу архаического карнавального смеха. Следует отметить, что в своих многочисленных работах о сказке, а также в книге

“Проблемы комизма и смеха” (1963) ученый описал природу и историю комических форм.

В структуре праздника Пропп подчеркнул связь с прошлым и одновременно с этим устремленность в будущее, сложную временную парадигму праздника. Она не всегда полностью и явственно выражена в каждом случае в рассмотренных в книге обрядах, обычаях, фольклоре. Однако восстановленная ученым полная парадигма праздника помогла увидеть древнюю основу аграрной религии и магии восточных славян на ее ранней, ещё добожеской стадии. Монография подтвердила правильность системного изучения явлений культуры, начатого ещё в “Морфологии сказки”. Немногочисленные экземпляры этой книги дали мощный импульс к изучению традиционной культуры, содействовали появлению многих исследований о мифах, ритуалах и фольклоре : книги Е.М. Мелетинского об архетипах, героях эпоса и сказки, А.К. Байбурина о переходных обрядах в традиционной культуре, В.И. Ереминой о семейных обрядах и многих других исследований.

Труды В.Я. Проппа характерны для так называемой русской формальной школы, для метода исследования содержательной формы, ее исторической обусловленности и уникальности, исключаящей все иные формы, а также и все неоформленное.

*

Разработка философской проблематики смеха в книге М.М. Бахтина “Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса”, изучение связи романа Рабле с народной культурой праздников и веселья вызвали большой интерес. Бахтин писал: “Смех имеет большое мирозначительное значение, это одна из существеннейших форм правды о мире, это особая универсальная точка зрения на мир, видящая мир по – иному, но не менее, если не более существенно, чем серьезность” (Бахтин 1990, 78). Это звучало по – новому именно потому, что подчеркивалась роль смеха в народной культуре, хотя эта проблема интересовала многих ученых с древних времен. Монография Бахтина в России и на Западе изучалась в контексте других трудов ученого, затрагивавших теоретические проблемы эстетики и пограничные с нею области гуманитарных наук: этики, психологии, культурологии. При единодушном признании значительности разрабатываемых ученым проблем, моральной стойкости М.М. Бахтина на его трудном жизненном пути, споры о его научном наследии не утихают до сих пор.

В юбилейном 1995 году журналы опубликовали ряд статей и материалы посвященных ему конференций. И.Н. Фридман в журнале Вопросы философии (“Карнавал в одиночку”) прослеживает сложные и противоречивые повороты творческой мысли ученого. Он пишет: когда читатель в будущем сможет прочесть многотомник трудов Бахтина, “он будет поражен ходом движения авторской мысли: в каждом последующем томе по существу отвергается как идейный пафос, так и предмет исследования предыдущего”. (Вопросы философии 1994\12, 80) В работах 20 – х годов “Автор и герой”, “Проблемы творчества Достоевского” методологические установки Бахтина “отличаются некоторой двойственностью: с одной стороны, он ориентируется на классическую традицию философского конструирования на основе базисных субъектно – объектных отношений в координатах “я – для себя – другой”. С другой стороны, в качестве конкретной

методологии он использует “феноменологическое описание ценностного сознания себя самого и сознания мною другого”. (Бахтин 1979, 163)

Диалог романых героев, противопоставление “я” и “ты”, которые он считал жанровой принадлежностью романа, в книге о Рабле сменились “родовым народным телом”, не расчленяемым на индивидуальности. (Бахтин 1990, 35) В этом могло сказаться и устаревшее романтическое понятие о коллективности и безымянности народного творчества, довольно ещё распространенное в 30-е годы, когда отвлеченное понятие о народе вообще мирно уживалось с классовой доктриной.

Проблематичным оказалось и понятие карнавала, стоящее в центре монографии о романе Рабле и культуре средневековья и ренессанса. Ссылаясь на описание римского карнавала в “Итальянских путешествиях” Гёте, ученый не дает его описания, не определяет структуры праздника. Он берет лишь отдельные черты карнавала и ищет их отражения в романе “Гаргантюа и Пантагрюэль”. Это, в первую очередь, черты амбивалентности в ритуале праздника, хотя амбивалентность понятий характеризует не только карнавал, а полностью мифологическое мышление. Бахтин не просто выделяет карнавал в ряду других праздников, а скорее отрывает от других праздников, обрядов, обычаев, сопровождавших жизнь человека традиционной культуры от рождения до самой смерти. Бахтин считал, что “многие народно – праздничные формы..., передав карнавалу ряд своих черт, притом в большинстве случаев наиболее существенных, продолжали влачить параллельно карнавалу жалкое и обедненное существование”. (Бахтин 1990, 243) И карнавал, отрываясь от своей питательной среды, начинает приобретать отвлеченные, а вскоре и утопические черты. Карнавалу смеху придается односторонний и даже прагматический характер. По мнению автора, он направлен против официальной феодальной и церковной правды. Радостный смех выступает в монографии Бахтина лишь как побежденный страх, “в форме уродливо – смешного, в форме вывернутых наизнанку символов власти и насилия, в комических образах смерти, в веселых растерзаниях”. (105) Однако в карнавальном празднестве обновления жизни “веселые растерзания” связаны с трагической стороной праздника, с жертвой. Ведь даже в описании римского карнавала у Гёте отмечена опасность, присутствие смерти, возможность человеческой смерти.

В 1965 году после выхода в свет монографии о Рабле в рецензии на нее А.Я. Гуревич писал, что при всей новизне в освещении культурно – исторической роли смеха в эпоху средних веков, сразу возникают “некоторые вопросы, сомнения и даже возражения” (Гуревич 1966, 208). “Первое сомнение: Что такое народ, который был носителем смеховой культуры”. Ведь “сама народная культура не была только смеховой”, она содержала “не только карнавальныи хот, но и глубокую религиозность...”. Что касается оппозиции официальной догме, то “она выражалась в первую очередь в богословской ереси, подчас весьма далекой от смеха и жизнерадостности Франциска Ассизского” (Гуревич 1966, 208 – 209). Гуревич выразил сомнение и в том, что тема “родового тела” в карнавале отразила “живое ощущение народом своего коллективного народного бессмертия” (Бахтин 1965, 551), ведь в карнавале принимали участие все, а не только низшие слои общества... Сам карнавал кажется нам вовсе не лишенным известной нормативности и, если угодно, игровой ритуальности. Поведение участников карнавала, верно, было максимально свободно от обыденной скованности, но и ход празднества и употребляемые только

во время него выражения и жесты, маски и поступки и “площадная номинация” были даны его участникам традицией... Смеховое начало народной культуры лежало на уровне мироощущения, общественной психологии, тогда как официальная культура фиксировала общественные идеи, идеологию, мировоззрение. Остается неясным, в чем корни амбивалентности народной культуры? “Опасение” рецензента, что “результаты чрезвычайно плодотворного труда Бахтина” будут “трактоваться односторонне”, (Гуревич 1966, 209 – 211) к сожалению, подтвердились сполна.

А.Я. Гуревич коснулся проблемы средневекового гротеска в специальной работе 1975 года, посвященной памяти М.М. Бахтина. В монографии “Проблемы средневековой народной культуры” он писал, что Бахтин придал народному пониманию не характерный для него “параметр... исторического народного сознания... Народное празднество есть перерыв в нормальном течении времени, выражающий своеобразный ритм его, но это – зарубки на колесе извечной повторяемости, точки круга, а не моменты, придающие ходу времени историческую структуру (Гуревич 1982, 169 – 170). В своей новой работе “Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства” он коснулся и вопроса влияния устной народной культуры на письменную церковную культуру и отметил, что “массовую психологию населения западной Европы в XVI и XVII веках характеризовала высокая возбудимость – спутница хронического недоедания большинства населения, бессилие перед стихийными силами природы, ...неспособность отличать естественное от сверхъестественного”, что “способствовало умножению суеверий, слухов и неконтролируемых паник”. Поэтому картина, рисуемая современными историографами, “существенно отличается от той, в которой – согласно Бахтину – конструктивным элементом был карнавальный жизнеутверждающий смех...В обстановке религиозных войн и социальных конфликтов, преследования ведьм и еретиков для смеховой культуры, вырвавшейся – по Бахтину – на уровень “большой литературы” в романе Рабле, во второй половине XVI и первой половине XVII веков оставалось немного места”. (Гуревич 1990, 325)

Об односторонности проблемы карнавала в монографии Бахтина писал американский ученый – компаративист М.А. Бернштейн. Свои замечания о “низком герое” у Бахтина он начинает с понятия “карнавализации”, введенной Бахтиным, прилагавшим черты карнавала к другим явлениям культуры, что – по мнению Бернштейна – ведет “к краху иерархий и различий”. В анализе Бахтиным романа Рабле “речь идет скорее не о ломке официальных иерархий и устаревших суждений, а об отклонении выгодной точки зрения, с которой ценность может быть все-таки утверждена (Бернштейн 1985, 99 – 100) . “Что удивительно, замечает Бернштейн, в литературной традиции диалогов сатурналий, начиная с их классических истоков и долгое время после ренессанса, это то, как редко смех (“праздничный, универсальный и амбивалентный” – по Бахтину) вызывает сомнение у присутствующих в способности их суждений и оценок” (106). Бернштейн считает нецелесообразным применение понятия “карнавализации” и к роману Рабле, он пишет, что “любовь Бахтина к Рабле и к тому, что он рассматривает как освобождающую энергию сатурналий, со временем ослепили его... Ведь новеллы Рабле манифестированно не миметичны” (117).

Исследовательница научного наследия Бахтина Н. Бонещкая отмечает, что у прочитавшего книгу о Рабле “не возникло ни единой черточки Франсуа Рабле...Во всяком случае от Рабле... остается одна фамилия, одна пустая оболочка, наполнение

же этой оболочки – смеховая культура средневековья и ренессанса” (Бонецкая 1985, 85 – 86). В другой статье она отмечает, что “Бахтин рассыпает роман Рабле на элементы, детали и исследует их смыслы “в карнавальных действиях”. Интересно, что на этом исследование и заканчивается, элементы не собираются в целокупность, “смысл” романа отождествляется со “смыслом” карнавала” (Бонецкая 1995, 22).

В анализе романа Рабле Бахтин как будто упустил из виду его “серьезные стороны, философские идеи, скрытые под личиной скоморошских выходов”, о чем писал А.Н. Веселовский, видевший в нем « душевную биографию Рабле, идеальную биографию весенней поры французского возрождения, нравственную биографию целого периода возрождения” (Веселовский 1939, 402, 463).

Венгерский исследователь творчества Рабле Э.Л. Байоми подчеркивает прежде всего то, что автор романа о Гаргантюа и Пантагрюэле был “превосходным повествователем”, “энциклопедически образованным человеком Ренессанса”, которого интересовало все: управление государством, политика, географические исследования, колониальные экспедиции, нравственные дилеммы и религиозные диспуты...Его положительные фигуры, с одной стороны, мудрые гуманисты, с другой стороны, полнокровные народные образы, а отрицательные – более простоваты”. Долгое время исследователи и публика замечали в произведении великого писателя только юмор или осмеяние. “Рабле и вправду смеется, когда сердится, смеется, когда радуется, для него характерны и льющаяся через край жзнерадостность, игривое веселье и плутовство, и даже озорство” (Байоми 1965, 216).

Е.М. Мелетинский заметил, что Бахтин « несколько раблезирует средневековое народное мировоззрение, в котором и карнавальный “циклизм” и эсхатологический “оптимизм” на самом деле сочетается со страхом смерти, с уничтожающей сатурнальной насмешкой, натурализмом как таковым. Не случайно все эти карнавальные переворачивания установленной иерархии были строго ограничены во времени” (Мелетинский 1986, 218). “Универсальный комизм”, о котором говорил Бахтин, “выпячивание низменных инстинктов, всякого рода “грязных” подробностей, связанных с жадностью, эротикой и т. д. противостоит первобытному спиритуализму, получившему в частности развитие в шаманизме. Он сродни той “карнавальности”, которая проявилась в элементах самопародии, имевшихся и в ритуалах австралийцев, и в римских сатурналиях, в средневековых “праздниках дураков”, опрокидывающих иерархический порядок, в шутовском воспроизведении церковной службы и т. д.” (Мелетинский 1986, 23). Однако, по мнению Мелетинского, карнавальный смех, создающий будто бы роман Рабле (“Его произведение – это целая энциклопедия народной культуры” Бахтин 1990, 67) не приложим к роману Сервантеса, к которому “не применимы тезисы о том, что материально – телесная стихия выступает в качестве начала сугубо положительного, что “всякий удар по старому миру помогает рождению нового” (Бахтин 1990, 228).

М.М. Бахтин продолжал работать над проблемой смеха и в “Дополнениях и изменениях к “Рабле” он искал проявления карнавального смеха у Гоголя, в сближении трагического и комического в романах Достоевского, в трагедиях Шекспира, в прозвищах, в брани и т.д. Но неполностью восстановленная ученый парадигма праздника, абстрагирование одной стороны карнавального смеха привело его к односторонним выводам относительно дальнейшей судьбы смеховых форм, в которых он увидел только лишь “редукцию”, обеднение смеха. Тем самым умахались и даже

теряли смысл особая семантика, эстетические качества и возможности выражения разросшейся уже в наши дни смеховой палитры : юмора, сатиры, иронии, сарказма, раздвинувших полюса смешного и страшного в архаическом гротеске. (Каман 1988, 1996)

Крайне интересны замечания Кэрил Эмерсон - переводчицы и исследовательницы трудов Бахтина. Книга о Рабле стала бестселлером в англоязычном мире и “обосновала интерес к нему как певцу тела и телесности”, что конечно имело отношение “к чрезмерному и болезненному интересу к вопросам пола в наши дни”, к проблеме гротеска и эротики (К. Эмерсон 1996, 76 – 77). Со временем, пишет К. Эмерсон ее “начало раздражать...понятие карнавала”, противостоящее русской традиции “духовного христианского диалога”. (78) Карнавал – в понимании Кэрил Эмерсон – заставлял задуматься: с кем вел диалог сам автор. Бунтарские мотивы карнавала, подхваченные Ю. Кристевой, сыграли свою роль в событиях во Франции в 67 – 68 году, а в России проявили себя как “две ужасающие русские крайности: утопия и анархия” (К. Эмерсон 1996, 73).

Как мы видим, оценка идей и трудов ученого остается спорна, а критическая литература о нем уже трудно обозрима. Если принять во внимание ее основные тенденции, то это прежде всего вопрос о философских основах труда Бахтина. Однако согласия нет и здесь, и разные исследователи относят ученого к разным философским направлениям начала XX века, и наиболее интересны те работы, в которых труды М.М. Бахтина рассматриваются в контексте эпохи, в сопоставлении с трудами его современников.

Один из известных литературоведов наших дней С. Бочаров, много сделавший для издания и изучения трудов Бахтина, сказал: “Но школы Бахтина в теории литературы нет”. И, должно быть, чтобы смягчить этот факт, добавил: “Вероятно, школы в нашем деле образуются вокруг более четкого и конкретного круга идей попроще”, в роде “такого открытия” как “материал и прием”, как найденный ключ, простая отмычка к тайне художества” (Бочаров 1995, 214 – 215). С этим мнением трудно согласиться, особенно с расхожим определением трудов так называемых “русских формалистов” (Каман 1971). Но совершенно справедливо заключение С. Бочарова о том, что Бахтин “открыл довольно обширный материк... проблем, как новые земли на карте гуманитарной науки” (Бочаров 1995, 215).

Творческое наследие ученого свидетельствует о его неустанных поисках в области философской эстетики, смелом ходе мысли в новом, часто противоположном направлении, оставляющим открытыми пути другим исследователям, а также – и незавершенные концепции. Бахтин учил углубленному прочтению литературного текста, постановке на его основании эстетических проблем. В данном случае анализируемый в нашей статье односторонний подход ученого к проблеме праздника увлек многих доверчивых “учеников” своей квази-простотой и послужил отмычкой в раскрытии “любых” вопросов жизни, культуры, литературы. Об этой опасности еще 30 лет тому назад предупреждал А.Я. Гуревич. Вопрос о “карнавализации” представляется И.П. Фридману “запутанным” (Фридман 1994, 87). В некоторых исследованиях мы можем встретить такие утверждения, будто бы Бахтин “освободил проблему карнавала от метафизической окрашенности” и показывал историю карнавального сознания “в жанрах будничной идеологии” (Л. Силард 1989, 85). Но у Бахтина “карнавальное сознание” не теряет своего

праздничного характера. И хотя звучание сакральности в нем и приглушено, ученый нигде не снижает понятия карнавала до “карнавально – будничных форм”, “карнавальных форм будничной жизни”, что открывает дорогу уже безбрежной “карнавализации” (Л. Силард 1989, 38, 65). Подобное сближение любого явления жизни и культуры с праздником весеннего обновления “решает” вопрос лишь на словах, ведь ярлычек “карнавализации” делает излишним какой бы то ни было анализ.

В Венгрии, как и повсюду проблемы эстетики, теории романа в трудах Бахтина изучаются многими. В 1976 году вышел перевод книги “Эстетика словесного творчества”, в 1982 году – монографии о Рабле. О спорном и бесспорном в трудах ученого писал переводчик и исследователь его работ Чаба Кёнцёл, а также Дьюла Кирай, Арпад Ковач, Йожеф Таллар и другие. Ознакомление и изучение трудов Бахтина продолжается.

Примечания

- Аверинцев С.С.: М. Бахтин – ретроспектива и перспектива. “Дружба народов” 1994\12.
- Александрова Р.И.: Этическое и эстетическое в творчестве М.М. Бахтина.// Вопросы Философии” 1994\12.
- Бахтин М.М.: Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва 1965 (1990).
- Бахтин М.М.: Дополнения и изменения к “Рабле”// “Вопросы философии” 1992/1
- Бахтин М.М.: Эстетика словесного творчества. Москва 1986.
- Бахтин М.М.: Проблемы поэтики Достоевского. Москва 1963.
- Бонецкая Н.К.: Проблема авторства в трудах Бахтина. *Studia Slavica Hung.* 1985, т. 31.
- Бонецкая Н.К.: М. Бахтин и идеи герменевтики. *Studia Slavica Hung.* 1995, т.40, 1 – 4.
- Бочаров С.: Событие бытия. О Михаиле Михайловиче Бахтине. “Новый мир” 1995/11.
- Бочаров С.: “Вопросам литературы 40 лет”, Новый мир 1995/11.
- Веселовский А.Н. : Рабле и его роман.// Избранные статьи. Ленинград 1939.
- Гаспаров М.: М.М. Бахтин в русской культуре XX века.// Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979.
- Гуревич А.Я.: Смех в народной культуре Средневековья. “Вопросы литературы” 1966/4.
- Гуревич А.Я.: К истории гротеска. “Верх” и “низ” в средневековой датинской литературе.// Известия А.Н. СССР. Серия литературы и языка. 1975/4.
- Гуревич А.Я.: Проблемы средневековой народной культуры. Москва 1981.
- Гуревич А.Я.: Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. Москва 1990.
- Зеленин Д.К.: Народный обычай греть покойников. Сборник Историко – Филологического общества. Харьков. 1909.
- Каман Э.: Роль юмора в философской системе романа Булгакова “Мастер и Маргарита”. *Studia Slavica Hung.* 1988/ 1 – 4.
- Каман Э.: Проблема литературного анализа в ранних работах Б. Эйхенбаума и Ю. Тынянова. *Studia Slavica Hung.* 1971/ 1 – 2.

- Медведев П.Н.: Формальный метод в литературоведении. Москва 1993.
- Мелетинский Е.М.: Введение в историческую поэтику эпоса и романа. Москва 1986.
- Пропп В.Я.: Фольклор и действительность. Москва, 1976.
- Пропп В.Я.: Русские аграрные праздники. Изд. ЛГУ, Ленинград 1963.
- Пропп В.Я.: Дневники. 1962 – 196... Russian Studies 1995/3.
- Путилов Б.Н.: От сказки к эпосу. По страницам творческой биографии В.Я. Проппа. Russian Studies 1995/3.
- Фрэзер Д.Г.: Золотая ветвь. Выпуск 1 – 4, Москва 1928.
- Фридман И.Н.: Карнавал в одиночку. Вопросы философии, 1994/12.
- Шлайфер Р.: Обобщающая эстетика жанра : Бахтин, Якобсон, Беньямин. “Вопросы литературы” 1997/ март – апрель.
- Эмерсон К.: Столетие Бахтина в англоязычном мире. Глазами переводчика. “Вопросы литературы” 1996/ май – июнь.
- Bajomi Lázár Endre: Utószó. Francois Rabelais : Gargantua es Pantagruelle. t. 2 Budapest 1962.
- Bernstein M. A.: When the Carneval turns bitter. Bakhtin. Essays and Dialogues on his Work. Chicagou and London 1985.
- Fraser G.: The golden bough. Part 111 . The dying God. 3-th Edition. London 1920.
- Kámán E.: Die Poesie des Humors in den Zaubermärchen.// Folk Narrative and World View. Vortrage des 10-es Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Volkserzahlungsforschung ISFNR. Teil 1. Frankfurt am Mein 1992.
- Lévi - Strauss C.: La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp. Cahiers de l'Institut de science économique appliquée Serie 7, 1960 mars.
- Kovács Á.: A regényelmélet módszertanához. Bahtyin - Lukács - Poszpelov. Filológiai közlöny 1977 - 23.
- Köncöl C.: A nyelv eldologiasodása. Mihail Bahtyin irodalomelmélete. Nagyvilág 1975 8
- Sadaiosi I.: Ivanov - Pumpjanskij - Bachtin.// Tenth International Congres of Slavists Sofia 1988. Japanese Association of Slavists. College of Arts and Science University of Tokio.
- Szilárd L.: Karnevalizacija - manipeja.// Pojmovnik ruske avangarde. Prvi svezak. Zagreb 1984.
- Szilárd L.: / A karnevalelmélet V. Ivánovtól M. Bahtynig. Budapest 1989.

The Paradigm of the Feast in the Work of V. Propp and M. Bakhtin

Erzsébet Kaman

This study deals with a comparison of two monographs: “Russian Agrarian Feasts” (1963) by Propp, and “Rabelais and his World” (1965) by M. Bakhtin.

Both books deal from different angles with analysis of the carnival held after the winter solstice, celebrating life and the awakening of nature. Both books were written in the thirties but were not published until the sixties.

Vladimir Propp’s historical typological investigation of archaic culture, folklore, and the tale was made within the frame of what was known as the “Russian formalist school”. He focused his attention on determining the structure of the “substantive form” (tale, epic). This determination excluded all other artistic formulations as well as phenomena not formulated aesthetically.

Using the method he elaborated in “The Morphology of the Folktale”, Propp surveyed the multitude of Russian feasts, and in “Russian Agrarian Feasts” he examined the behaviour of the leading figures (symbols) and participants of feasts throughout the year and found functional coincidences. In the light of rites, customs and folklore, he classified the main elements alluding to the archaic Eastern Slav religion.

The study also deals with Propp’s methodological conclusions, his observations challenging the views of J.G.Frazer on the victim and archaic comedy, and his debate with C. Lévi - Strauss.

Mikhail Bakhtin’s work was carried out in the context of phenomenologically inspired Russian philosophical criticism. His monograph on Francois Rabelais’ novel and its links with popular culture made an innovative study of the tradition of the carnival in the Middle Ages and at the time of the French Renaissance. However Bakhtin’s carnival theory is being increasingly criticised as a one-side interpretation of the carnival which neglected the sacral character of the feasts and its catharsis, and culminated in the notion of carnivalization.

Bakhtin linked carnivalization with the ambivalence of carnival and carnival humour, and applied it to the artistic and literary phenomena of different ages. The study cites the observations of E. Meletinsky, A. Gurevich, M.A. Bernstein, Carl Emerson and other researchers evaluating the work of Bakhtin and criticising his carnival theory.