

Лариса Фиалкова

## Прикладное применение фольклора

### Постановка проблемы и вопросы терминологии

Использование фольклора за пределами его естественного бытования в различных вспомогательных целях широко практиковалось в СССР и практикуется в современной России. Вместе с тем, насколько мне известно, специального термина, обозначающего это явление, на русском языке нет. В результате «терминологической безымянности» разные аспекты такого использования анализируются независимо друг от друга, а следовательно, отсутствует осознание их принадлежности к одной дисциплине. Так, до введения Н. Толстым термина «этнолингвистика» и определения ее предмета, границ и соотношения с другими гуманитарными дисциплинами различные исследования соотношения языка и культуры были изолированы друг от друга [Толстая 2007].

Данная статья представляет собой первую на русском языке попытку комплексного освещения проблемы прикладного применения фольклора. Она написана на основе курса «Фольклор в междисциплинарном использовании», прочитанного автором студентам Хайфского университета в феврале-июне 2010 г.

Лариса Львовна Фиалкова  
Хайфский университет, Израиль  
lara@research.haifa.ac.il

В Америке осознание прикладного использования фольклора в качестве самостоятельной дисциплины началось в 1930-е гг. и связано с именем сына иммигрантов из Литвы Бенжамина Альберта Боткина (1901–1975). С 1935 по 1944 гг. он принимал активное участие в федеральном проекте по интервьюированию бывших рабов и сохранению собранных материалов в библиотеке Конгресса<sup>1</sup>. В 1945 г. Боткин подготовил и опубликовал несколько сот личных рассказов из имеющегося десяти тысячного собрания. В коротком вступлении к сборнику он подчеркнул важность собранных материалов для ряда дисциплин:

*В том, что они говорят о расе, касте, классе, конфликте культур и переменах, равно как и о рабстве, эти рассказы имеют первостепенное значение для социолога и культурного антрополога. В качестве народной истории — истории низовой, когда народ сам становится собственным историком, они впрямую попадают в сферу интересов историка, осознающего, что предметом истории равным образом являются и многие, не отличающиеся красноречием, и немногие, способные к нему [Botkin 1945: XIII]<sup>2</sup>.*

Говоря о междисциплинарном использовании фольклора, Боткин нигде в предисловии не определил его терминологически, если не считать таковым не привившееся понятие utilization (утилизация, использование). Отсюда неопределенность с авторством термина applied folklore, который можно перевести дословно как «прикладной фольклор» или описательно как «прикладное применение фольклора и его изучение»<sup>3</sup>. В некоторых источниках оно закрепляется за Боткиным, якобы периодически употреблявшим его в 1940-х гг. [Jones 1994: 2], в других автором термина называют Ральфа Билса [Baron 2008: 69]. Сторонники авторства Боткина никаких указаний на его статьи этого периода не приводят, в лучшем случае ссылаясь на устные выступления. Замечу, что в том же предисловии, как и в более поздней статье, Боткин не забыл упомянуть созданный им в 1928 г. термин folk-say, расширенно трактующий фольклор [Botkin 1945: VII; Botkin 1953: 202]. Как бы то ни было, первое печатное употребление термина applied folklore встречается в редакционной статье Ральфа Леона Билса, подписанной инициалами R.L.B.

<sup>1</sup> Federal Writer's Project. Первоочередной задачей проекта было обеспечение работой безработных писателей.

<sup>2</sup> Все фрагменты из работ американских фольклористов, процитированные в данной статье, переведены автором.

<sup>3</sup> Терминологическое разграничение фольклора как предмета исследования и фольклористики как науки о нем появляется в Америке лишь в 60-е гг. XX в.

Билс выделил три основных взаимодополняющих подхода к изучению фольклора, которые некоторые исследователи напрасно противопоставляют друг другу: литературно-исторический (традиционный), «прикладной»<sup>1</sup> и функциональный. Для прикладного подхода, по Билсу, характерным является восприятие фольклора «как выражения ценностей и нравственности, но с интересом к использованию». “Прикладной” фольклор использовался в определенной мере националистически, сознательно или бессознательно, но в своих лучших проявлениях он поддерживал эго меньшинств, вызывая уважение большинства к ценностям разных групп меньшинств; он также усилил интерес к народному наследию за счет широкого распространения фольклорных материалов» [Beals 1950].

С моей точки зрения, данное определение приблизительно и ограничено. Представления о прикладном применении фольклора оно не дает. Тремя годами позднее опубликована статья Боткина, полностью посвященная обоснованию нового направления. Термин *applied folklore* вынесен в ее заглавие без каких-либо ссылок на Билса, а слово *utilization* является в ней ключевым. Определение, предложенное Боткиным, сохраняет свое значение и сегодня.

«До тех пор пока фольклорист находится *внутри* фольклора и рассматривает его “с точки зрения самого фольклора”, он остается “чистым фольклористом”. И только выйдя за пределы фольклора в историю общества или литературы, в сферы просвещения, отдыха или искусства, он становится “прикладным” фольклористом» [Botkin 1953: 199].

Стремясь к установлению взаимопонимания между американцами разного происхождения и разного культурного уровня, Боткин путь к нему видел в фольклорных фестивалях и межгрупповых контактах под руководством фольклористов. Совместная еда, совместная выпечка хлеба, танцы и песни, отобранные специалистами, *участие* людей в этих празднествах казались ему не просто зрелищем, но и «культурной или межкультурной демократией» [Botkin 1953: 200]. Более того, говоря о работе в группах, напоминающей психотерапию, Боткин предвидел возможность участия фольклористов в перевоспитании людей или их психологической адаптации.

Теория Боткина была жестко раскритикована Ричардом Дорсоном, назвавшим в 1950 г. прикладной фольклор фальшлором (*fakelore*), а самого Боткина «фальшлористом» (*fakelorist*).

<sup>1</sup> Термин взят в кавычки Билсом.

*Любители, дилетанты, популяризаторы, шарлатаны — все это «фальшлористы», по созданному мною неологизму, и они действуют [Dorson 1976: 1].*

Принципиальные положения критики Дорсона состояли в следующем. Он возражал, во-первых, против навязывания фольклористу роли реформатора общества, к которой тот непригоден, равно как и против внедрения в те области знания, которым он не обучен. Во-вторых, против коммерциализации фольклора. В-третьих, против популяризаторства. Дорсона беспокоила вовлеченность фольклористов в сомнительные, с его точки зрения, проекты (статус фольклористики, новой академической дисциплины в американских университетах, был ненадежен). И, наконец, он стремился дистанцировать фольклористику от опыта тех коллег, которые помогли становлению диктаторских мифологий в нацистской Германии и сталинском СССР. И неважно, делали они это во зло или во благо, как они его понимали, например во имя великой немецкой нации или во имя создания единого советского народа из разных народов СССР [Dorson 1971; Dorson 1976: 5, 19–20, 67–71].

Возможности Боткина противостоять Дорсону были ограничены прежде всего потому, что его работа в штате американского университета навсегда завершилась в 1939 г., когда он попал в списки политически неблагонадежных людей. Как недавно выяснилось, Боткин в течение двадцати лет состоял под надзором ФБР, где его были склонны считать коммунистом [Davis 2010]. Оторванность от университетской кафедры облегчала обвинения в непрофессионализме. В результате интерес американских ученых к прикладному применению фольклора был заморожен на 20 лет. Но в 1970–1980-е гг. он возродился.

Одним из важнейших стимулов к этому стала резкая нехватка рабочих мест в университетах и появление таковых в музеях и в разных государственных, федеральных и прочих проектах. Во избежание потери студентов фольклористы обратились к прикладному фольклору как к важнейшей сфере трудоустройства. В то же время появились и термины *public folklore* и *public sector folklorist*, призванные заменить заклеянный Дорсоном термин *applied folklore*. По словам Грина, термин возник в 1970-е гг. и был впервые использован в печати Генри Виллеттом (Henry Willett) [Green 2007: 51–53, 57]. Грин статей Виллетта не цитирует, а Линвуд ссылается на его работу 1981 г. [Lynwood 1983: 166, 172].

Перевод нового термина на русский язык довольно сложен. Калькирование («публичный фольклор» или, что еще хуже, «фольклорист в публичном секторе») способно вызвать непри-

стойные ассоциации, а описательный перевод «профессиональное использование фольклора в общественном секторе» мало что объясняет. Термин включает такие виды деятельности фольклористов, как организацию фольклорных фестивалей, работу в музеях, организацию выставок и вообще любую посредническую деятельность, о которой писал еще Боткин. Немаловажно, что презентация и другое использование фольклора в обществе может происходить и среди тех групп населения, для которых данный фольклор не является своим (например, презентация фольклора американских аборигенов среди американцев европейского происхождения или среди афроамериканцев). Важной особенностью употребления термина является то, что все мероприятия обязательно должны проводиться профессиональными фольклористами.

Несмотря на то что со второй половины 1960-х и в 1970-е гг. начался возврат к теории Боткина [Davis 2010: 6; Hirsch 1987; 1996: 309], многие фольклористы по-прежнему предпочитают отмежевываться от него. В результате в профессиональной печати можно встретить и резкое разграничение терминов *applied folklore* и *public folklore* [Baron, Spitzer 2007: VIII, Kirshenblatt-Gimblett 2000: 1], и их тождественное употребление. Так, рассказывая о подготовке представления Иерусалима на фестивале Смитсоновского института, Хазан-Рокем употребляет термин *applied folklore*, а не характерный для определения подобной деятельности *public folklore* [Hasan-Rokem 2007: 195]. Иногда оба термина соседствуют как близкие, но не идентичные [Westerman 2006].

С моей точки зрения, термин *applied folklore* является предпочтительным, так как он вмещает в себя все виды деятельности фольклористов, за исключением традиционных. Остается уточнить, почему я не перевела термин *applied folklore* напрашивающимся словосочетанием «прикладная фольклористика». Частично поддерживая Боткина, призывавшего к применению фольклора для решения разнообразных проблем, я согласна и с предупреждением Дорсона о невозможности заниматься тем, чему фольклорист не обучен.

Анализ научной литературы показывает наличие двух взаимодополняющих (а не взаимоисключающих, каковыми их часто представляют) явлений. Я имею в виду работу фольклористов в медицине, социальной работе, педагогике и обратный процесс — использование фольклора специалистами в этих и других областях, т.е. политехнологами, врачами, юристами, экологами и пр. И независимо от того, используют они достижения фольклористики как науки или нет, игнорировать этот процесс мне кажется неправомерным. Именно поэтому данная

статья посвящена прикладному применению фольклора, кем бы оно ни осуществлялось. Учитывая широту проблематики, остановлюсь на нескольких показательных, с моей точки зрения, примерах.

### Фольклор на фестивалях

Фольклорные фестивали, регулярно проводимые с 1967 г. под патронажем Смитсоновского института в Вашингтоне, являются важным направлением прикладной деятельности фольклористов. Фестивали проводятся ежегодно в течение примерно двух недель, с конца июня и до первых чисел июля. На каждом фестивале представляются разные темы, некоторые из которых связаны с фольклором различных американских общин или регионов, а одна — с фольклором какой-либо другой страны. Таким образом достигается сочетание национальной и международной проблематики. Фестивали рассматриваются их организаторами как проявление «культурной демократии», при которой народные мастера представляют себя самостоятельно, общаются с другими мастерами и с публикой, которую привлекают к участию в различных мероприятиях<sup>1</sup>. На практике, однако, участие публики ограничивается и регламентируется [Kirshenblatt-Gimblett 1998: 75].

Среди международных тем, представленных на фестивале, отмечу, например, еврейскую тему (1976) и тему музыкального фольклора народов СССР (1988), а среди проектов, полностью подготовленных, но так и не представленных в Вашингтоне, — тему Иерусалима как города двух народов и трех религий. Особенностью подготовки международных тем является не только сотрудничество между фольклористами Смитсоновского института и фольклористами стран-участниц, но и необходимость согласовывать все вопросы, как на политическом, так и на муниципальном уровне. Проблем возникает множество: по определению понятия аутентичность, по принципам отбора и экипировки участников, по тому, какая репрезентация фольклора той или иной страны является адекватной и желаемой и т.д.

И правительства, и муниципальные власти нередко предпочитают направить на фестиваль профессиональные или полупрофессиональные коллективы, участники которых, молодые, красивые и нарядные, донесли бы до американской публики величие представляемых ими государств. Так были настроены

---

<sup>1</sup> См. официальный сайт Смитсоновского института: <<http://www.festival.si.edu/about/mission.aspx>> (25.06.2010). Здесь и далее при цитировании материалов, опубликованных в Интернете, в конце в скобках указывается дата их последнего использования автором статьи.

и Израиль, и СССР. Приглашающая сторона забраковывала подобные ансамбли с их адаптированной для сцены хореографией и сценическим пением, нередко предпочитая им пожилых людей, выступающих в своей обычной одежде. Национальные костюмы допускались только для тех участников, которые носили их и вне выступлений.

Легко понять, что такой выбор казался приглашаемой стороне странным, вызывал подозрения в насмешке и желании унижить. Приходилось идти на компромиссы. Так, народные исполнители из Азербайджана играли мугам – жанр, традиционно предполагающий обучение. А на хомузе, традиционном якутском инструменте, играл не шаман, как хотелось бы сотрудникам Смитсоновского института, а профессор, иногда и дома играющий на этом инструменте. Случались и нарушения договоренностей: члены советской делегации приехали в роскошных костюмах, плохо подходивших к жаркому лету, и вскоре были вынуждены их упростить [Kurin 2007].

Ситуации с приглашением израильской делегации в 1976 г. и смешанной израильско-палестинской делегацией в 1993 г. были гораздо более проблематичными. В 1976 г. разрабатывалась тема «Старые традиции в Новом Свете», предполагавшая сопоставление традиций, принятых в стране исхода и в Америке. Поскольку еврейская народная культура в странах Восточной Европы была уничтожена в годы Второй мировой войны, то на роль страны исхода было решено пригласить Израиль. Но старых традиций, развиваемых американскими евреями, там не было, поскольку и сам Израиль был «новым миром». Да и установление преемственности в традициях между американскими евреями и привезенными из Израиля участниками, родившимися в Марокко и Йемене, тоже составляло проблему, поскольку основное количество американских евреев было ашкеназами [Kirshenblatt-Gimblett 1998: 71–72].

Совместная работа израильской и палестинской групп фольклористов проходила в то время, когда Палестинской автономии еще не существовало, а представить они должны были Иерусалим (Иерушалаим-Аль-Кудс-Иерусалим), до сих пор составляющий камень преткновения во всех переговорах. Фольклористы договорились между собой. Они сумели не только собрать интересный материал, но и определиться с тем, какому народу что из собранного принадлежит, и даже построить модель города, разделенного зигзагом. И тем не менее до участия в фестивале дело не дошло. Ломаная линия, зримо разделяющая город на еврейскую и палестинскую части, была подозрительно похожа на границу. Официальной причиной отказа послужил недостаток средств, реальной — опасения поме-

шать политическим переговорам, завершившимся 13 сентября 1993 г. подписанием в Вашингтоне И. Рабиным и Я. Арафатом так называемых Ословских соглашений, в которых проблема Иерусалима так и осталась нерешенной [Hasan-Rokem 2007].

Литература о фестивалях велика, но, думается, приведенные примеры достаточно показательны. Как бы ни стремились организаторы фестиваля к аутентичности, результат представляет собой искусственный конструкт, каковым являлись и памятные всем нам фестивали Дружбы народов СССР.

### Использование фольклора политтехнологами

Намеренно обходя хорошо известную практику использования фольклора диктаторскими режимами [Lixfeld 1994; Ortiz 1999; Миллер 2006<sup>1</sup>; Козлова 2010], приведу три примера его применения в предвыборных кампаниях в демократических государствах, каковыми являются Израиль и современная Россия.

Несколько слов об особенностях избирательных бюллетеней, применяемых на израильских выборах. На каждом из них имеются условные буквенные обозначения партий, напечатанные крупным шрифтом и часто запоминаемые как картинки. Полное название партий набирается мелким шрифтом. Условные обозначения определяются избирательной комиссией по договоренности с партийными функционерами и не должны содержать никакого лексического значения. Вместе с тем существует тенденция к приданию этим обозначениям агитационного смысла.

Например, тот факт, что партия МАПАЙ до ее объединения с рабочей партией в 1965 г. обозначалась буквой א «алеф», первой буквой алфавита, воспринимался как свидетельство ее лидерства. Аналогичным образом использовал МАФДАЛ и то, что обозначался буквой ב «бет», второй буквой алфавита (алфавит на иврите — א"ב — алеф-бет). И это несмотря на тот факт, что буква «бет» не была результатом свободного выбора МАФДАЛА, а досталась ему по наследству от партии МИЗРАХИ, вошедшей в его состав наряду с другими партиями.

Израильский антрополог Шломо Дешен проанализировал методы коммуникации кандидатов в депутаты от израильской национально-религиозной партии МАФДАЛ с потенциальными избирателями и обратил внимание на необычную практику, распространенную в 1960-е гг. Учитывая состав электората, среди которого было много неграмотных женщин, приехавших

<sup>1</sup> Любопытно, что в русском переводе отсутствует подзаголовок к книге Миллера, сохраненный в том же издании на английском языке: «Русский фольклор и псевдофольклор сталинской эры».

в 1950-е гг. из Северной Африки и лишь в Израиле приобщившихся к участию в выборах, агитаторы не могли полагаться на печатные агитационные материалы и длинные политические речи. Попытки агитаторов, прибывших из центра страны на периферию, выступить перед избирателями наталкивались на полное непонимание слушателей. И тогда эстафету принимали местные партийные активисты. Их задача состояла не столько в том, чтобы разъяснить неграмотным женщинам программу политической партии, сколько в том, чтобы помочь им запомнить буквенный знак, стоящий на «правильном» бюллетене. Для этого они придали буквенным знакам не свойственное им, но понятное слушательницам значение. Так, на вопрос избирательниц: «Что означает буква бет?» — они уверенно отвечали: «Бет — это “В начале сотворил Бог небо и землю”»<sup>1</sup>. Иногда они добавляли, что «бет» — это и «здоровье и благословение»<sup>2</sup>.

Одновременно агитаторы МАФДАЛ в 1965 г. подчеркивали, что нельзя голосовать за их соперников — партию МААРАХ, обозначенную буквами алеф-тав — ת"א. «Этот знак предвещает беду — нет Торы»<sup>3</sup>. В 1969 г., когда МААРАХ шел на выборы под буквами ת"מא (алеф-мем-таф), комментарий был также несколько изменен: «Нет веры»<sup>4</sup>. И после такого предисловия рекомендовали вкладывать образец бюллетеня в лифчик, чтобы не ошибиться в избирательной кабинке [Дешен 1980: 104–106]. Таким образом, путем подбора слов, включающих эти буквы, в произвольные буквенные обозначения вкладывался необходимый агитаторам смысл.

Антрополог Дешен видел в этом агитационном методе отражение знакомой избирателям техники толкования Торы (на иврите — драша). С позиций фольклористики я вижу в нем также широко распространенный жанр еврейского фольклора — мидраш, для которого характерно толкование слов как содержащих глубокий смысл, не связанный с их прямым значением [Unterman 1991: 134]. Мидраш собственных имен достигается разными языковыми способами, например с помощью аллитерации, каламбура, этиологических легенд и т.д. Мидраш, таким образом, применим не только к Торе, но и к разным словам за ее пределами.

Название Польши, на иврите «полин» פולין, трактуется мидрашем как «по лин» פה לין, — место, где можно остаться на ночлег

<sup>1</sup> “בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ” Обратите внимание на букву «бет» в двух первых словах.

<sup>2</sup> “זה גם בריאות גם ברכה” Оба слова начинаются с «бет».

<sup>3</sup> “הסימן א”ת מבשר רעה - אין תורה”. В словосочетании «эйн тора» (нет Торы) в первом слове пишется алеф, а во втором — таф.

<sup>4</sup> “אין אמונה” Используются буквы алеф и мем. Любопытно, что исходное сочетание букв на бюллетене читается как эмет (правда) אמת, что было использовано агитаторами от партии МААРАХ.

(т.е. в данном случае — осесть) [Bar-Itzhak 2001]. Другой пример связан с еврейской легендой об украинском Робин Гуде Олексе Довбуше (Добуше). В ней рассказывается о рождении и имянаречении будущего атамана. Поскольку младенец был покрыт волосами, как медведь, еврей-корчмарь предложил называть его Добуш от двух слов на иврите — дов катан (маленький медведь)<sup>1</sup>. По той же схеме производилось и толкование буквенных знаков на избирательных бюллетенях.

Два других примера использования фольклора политтехнологами читателям, несомненно, знакомы, поскольку они уже становились объектом изучения российских фольклористов. Речь идет о «письмах несчастья» [Панченко 2008] и об анекдотах от Зюганова [Алексеевский 2010].

В 2003 г. в почтовые ящики жителей Чебоксар были вложены листовки с требованием не голосовать за тех кандидатов в депутаты городского собрания, которые попытаются подкупить избирателей водкой и продуктами. Структура листовки имитировала круговые «святые письма» и «магические» письма счастья. Правда, вместо обещания счастья в листовке содержались угрозы ослушавшимся.

Анекдоты от Зюганова активно использовались коммунистами в 2007 г. в период предвыборной кампании в Госдуму. Помимо публикации сборника, использования анекдотов Зюгановым во время пресс-конференции, изготовления «вирусного видео», анекдоты, напечатанные на последней странице агитационной газеты коммунистов «За народную власть», вместе с самой газетой были бесплатно, как листовки, разложены в почтовые ящики жителей Новосибирского Академгородка.

Как видим, практическое применение фольклора политтехнологами рассчитано на определенный электорат и учитывает специфику фольклорной группы. Жанр мидрашей был использован среди религиозных евреев из Северной Африки, «письма несчастья» адресовались российским чувашам, среди которых немало суеверных людей, а анекдоты были рассчитаны на интеллектуальный российский городской электорат. Ошибка в выборе адресата привела бы к провалу агитации подобно тому, как провальным оказался бы для народного сказителя плохо подобранный репертуар.

Нужны ли были для такой работы профессиональные фольклористы? Возможно, хотя и отнюдь не обязательно. Предполагаю, что если они и были задействованы, то только в предвы-

---

<sup>1</sup> Израильский архив фольклорного рассказа им. Дова Ноя при Хайфском университете (ИАФР) № 5167.

борном штабе Зюганова, поскольку там налицо многообразие использованных техник. В двух других случаях явно достаточно было знания культурных кодов и интуитивного их применения в нестандартной ситуации.

Естественным оказывается обращение к фольклористике, в частности к монографии Проппа «Морфология сказки», в работах политологов [Захаров 1998; Козина 1999]. Стимулом к этому становится поиск методики, структурирующей внешне разнообразные, но функционально однотипные явления. Анализ собственно фольклора без знакомства с работами фольклористов в этом случае бывает недостаточным [Воронина 2001].

### Фольклор в медицине

Тема, заявленная в данном разделе, столь широка, что раскрыть ее можно лишь в монографии. Я же коротко остановлюсь на двух ее аспектах, а именно — на использовании фольклора фольклористами и социальными работниками в медицинских учреждениях и на его применении врачами.

Первым американским фольклористом, с 1970-х гг. работающим в медицинских учреждениях и активно публикующимся по данной тематике, является Дэвид Хаффорд. В 1995 г. он получил грант на разработку нового курса «Многообразие людей и медицина», включавший также оплату труда научных ассистентов. Подготовленный курс стал интегральной частью программы по медицинской этике в Пенсильванском университете<sup>1</sup>. Впоследствии спецвыпуск журнала “Southern Folklore” (1997) был посвящен различным аспектам этого курса, а авторами статей наряду с Хаффордом стали его бывшие ассистенты, а ныне — коллеги.

Определяя задачи и специфику курса, Хаффорд особо выделил несколько моментов. Во-первых, задачей курса является не подготовка фольклористов, а вооружение студентов-медиков теми методами и подходами фольклористики, которые помогут им лучше справляться с работой врача. Таковыми являются этнографические методы, принятые в полевой работе фольклористов, внимание, уделяемое рассказам, и общая популистская ориентация. Во-вторых, поскольку часов на преподавание гуманитарных дисциплин крайне мало и разнообразия курсов ожидать не приходится, необходимо забыть о границах между дисциплинами и мобилизовать все имеющиеся у фольклориста

<sup>1</sup> Хаффорд употребляет термин «биоэтика», который мне кажется менее подходящим. Замечу, что в том же значении употребляется и термин «деонтология», примененный моим покойным дедом [Лихтенштейн 1978].

знания для достижения основной педагогической цели — улучшения медицинской помощи [Hufford 1997: 65]. Этим подходом Хаффорд «отменяет» какую-либо границу между фольклористикой и антропологией.

Развивая идеи Хаффорда, Бонни О'Коннор обратила внимание на различие в преподавании медицинских и гуманитарных дисциплин и на сложности восприятия гуманитарного знания студентами-медиками. Так, преподавание медицинских дисциплин в значительной мере строится на анализе конкретных случаев, в которых биолого-физиологические моменты рассматриваются систематически, а поведенческие — изредка. В результате болезнь бывает представлена хорошо, а страдающий от нее человек — плохо. Рассказ пациента реконструируется в историю болезни таким образом, чтобы подогнать конкретные страдания конкретного человека под четкие медицинские категории. Такая «подгонка» приводит к восприятию сложной универсальной системы в ее относительно простых изолированных компонентах. За пределами истории болезни остаются верования, взаимоотношения в семье и в общине и многое другое, кажущееся врачам нерелевантным. Контекстуальный характер гуманитарного знания, несводимого к цифрам и таблицам, воспринимается студентами как необъективный.

Между тем эти неучтенные факторы должны влиять на принятие врачами решений, поскольку они, в частности, определяют готовность-неготовность пациентов следовать врачебным предписаниям. Студенты-медики воспринимают компетентность как связанную с точным знанием, а заботу о больном — с гуманитарным. И объединить компетентность с заботой кажется им нереальным. В разрушении этого стереотипа и состоит одна из задач преподавания фольклористики, идеально пригодной для выражения точки зрения пациентов и их семей.

Фольклористика призвана также объяснить включенность человека одновременно в несколько групп. Нельзя лечить пациента как стереотипического афроамериканца или индейца, поскольку невозможно заранее предсказать, какие факторы оказывают на человека более сильное влияние в каждом конкретном случае (этнические, религиозные, гендерные, возрастные, образовательные, профессиональные и др.).

Курс «Многообразие людей и медицина» тоже построен на конкретных случаях. Но случаи эти не редактируются. Они представлены с подробной этнографической документацией и анализируются с использованием техник, принятых в различных дисциплинах. Принципиально важным является пред-

ставление позиции пациента, выраженной его собственными словами, а не переведенными медиками на привычный терминологический язык [O'Connor 1997]. Статьи, опубликованные в спецвыпуске, и представляют собой антологию неотредактированных медицинских случаев. И хотя в большинстве приведенных примеров речь идет о представителях различных этнических и религиозных меньшинств, было бы ошибкой игнорировать обращение к нестандартным медицинским практикам среди «цивилизованного» большинства.

По данным Адлер, к «дополнительной» медицине, понимаемой очень широко<sup>1</sup>, прибегают 78 % женщин, страдающих раком груди, в возрасте 35–49 лет и только 58 % женщин в возрастной группе 60–74 года. Тенденция, таким образом, состоит в том, что к нетрадиционному лечению чаще прибегают более молодые и более состоятельные люди [Adler 1999: 215–216; 219]. Следовательно, уверенность многих врачей в том, что пациенты всегда разделяют их точку зрения и руководствуются только их советами, является самообманом. Больные стесняются рассказывать им об обращении к целителям, а игнорирование этого факта может иметь опасные последствия. Врач, изучавший фольклор, в большей мере открыт к неформальной беседе и скорее получит полную информацию.

Вместе с тем уже более сорока лет психиатры, никогда не изучавшие фольклористику, используют пословицы для диагностики болезни Альцгеймера и шизофрении в так называемом пословичном тесте. Эта методика была впервые предложена Горемом в 1956 г. и с тех пор постоянно применяется и модифицируется. В ее основе лежит неспособность пациента с мозговыми нарушениями различить буквальное и метафорическое значения пословиц.

Речь идет об обычных пословицах, не имеющих отношения к медицинской тематике<sup>2</sup>. Тест состоит из двух частей. В первой пациентам и здоровым людям из контрольной группы предлагают определить значение сорока пословиц, выбрав один из четырех предложенных ответов. Во второй необходимо в свободной форме определить значение двенадцати пословиц, расположенных в порядке возрастающей сложности. Испытуемые были разделены на три группы в зависимости от уровня интеллекта. Эта методика дает 80 % верных результатов среди контрольной группы и 75 % среди шизофреников. Процент

<sup>1</sup> Речь идет не только об альтернативной медицине, которой занимаются врачи, скажем о гомеопатии, но и о всевозможных целителях, знахарях и колдунах, не имеющих медицинского образования.

<sup>2</sup> Медицинским пословицам посвящена моя неопубликованная статья "Proverbs and Medicine: The Problem of Applied Folklore".

ошибок был выше в группе шизофреников с высоким уровнем интеллекта [Gorham 1956].

В дальнейшем врачи попытались улучшить результаты пословичного теста, учтя фактор знакомства-незнакомства испытуемых с текстами пословиц [Ulatowska et al. 1995] и / или разрешив комментировать пословицы в форме свободного устного ответа, заснятого видеокамерой и затем транскрибированного [Sponheim et al. 2003: 118–119]. В качестве недостатка пословичного теста паремиолог Мидер отметил использование пословиц вне контекста, имеющего принципиальное значение для их понимания [Mieder 2004: 142].

Думаю, что читателей не удивит отсутствие в библиографии ко всем этим исследованиям каких-либо работ по паремиологии. Врачам явно не хватает знаний в чужой для них области, и они наугад нащупывают путь, медленно приближаясь к пониманию специфики жанра. Сотрудничество с фольклористами могло бы заметно ускорить процесс.

Социальная работа в том виде, в котором она практикуется и в Америке, и в Израиле, является весьма многообразной, вплотную соприкасаясь с медициной (особенно с психиатрией, гериатрией и трудотерапией) и с широко понятой педагогикой, включающей в себя перевоспитание или адаптацию взрослых (например, беженцев и эмигрантов, заключенных в тюрьмах, безработных, матерей-одиночек). Первоначально я думала выделить ее в отдельную рубрику, но в итоге предпочла решить вопрос по тематическому принципу. Мне кажется, что более логичным является включение материалов о психотерапии и гериатрии в раздел о медицине даже в тех случаях, когда их собирает и анализирует социальный работник, арт-терапевт или фольклорист. Работая в медицинских учреждениях или посещая пациентов дома, он<sup>1</sup> вступает с больными и их родственниками в непосредственный контакт, что нередко приводит его к осознанию роли фольклора в жизни пациентов и их коммуникации с внешним миром. Кроме того, результаты полевой работы фольклористов применимы в социальной работе и нередко переплетаются с ней. Заслуживает внимания, например, использование пословиц, описанное Аль-Кренави, социальным работником в области психиатрии, работающим в Израиле с бедуинами в пустыне Негев.

Аль-Кренави сформулировал три основных типа коммуникации, характерных для «не западной» аудиторией: метафориче-

---

<sup>1</sup> Употребляя местоимение мужского рода «он», я, разумеется, не пытаюсь игнорировать женщин, работающих в этой профессии. Мне кажется, что принятое в англоязычной научной литературе написание «он / она» на русском языке пока является странным.

скую, графическую и посредством пословиц<sup>1</sup>. Осознание этого факта пришло к нему постепенно, поскольку изначально, ориентируясь на полученное западное образование, он ожидал прямого общения, с четко сформулированными жалобами и четкими ответами на поставленные вопросы. Больные приходили, наталкивались на непонимание, уходили и не возвращались. Такое «неадекватное» поведение казалось автору сопротивлением лечению<sup>2</sup>. Пословицы, с помощью которых страдающие депрессией пациенты (и особенно пациентки), пытались послать закодированную информацию, им игнорировались. А между тем это зачастую был единственный способ рассказать постороннему о семейных конфликтах, связанных с полигамией, мужским деспотизмом или давлением общины.

Пословицы выражают конфликты в абстрактной форме и формально не являются вынесением сора из избы. Разумеется, для декодирования заключенной в них потенциальной информации необходимо знание культурного фона и контекста общения, поскольку в разной ситуации они могут обозначать разные явления. Приведенные в статье пословицы не содержат собственно медицинской тематики, хотя и применялись в медицинском учреждении. Прочитирую несколько примеров.

Мужчина, обиженный словами своего родственника, говорит: *твой язык — это твой конь; если ты заботишься о нем, он позаботится о тебе; если ты предаешь его, он предаст тебя*. Женщина описывает агрессивного мужа: *я жмусь к стене в поисках безопасности, но я не в безопасности*. Мужчина, которому родители любимой женщины не разрешают на ней жениться: *я буду плакать, как верблюжонок, которого покинули другие верблюды*. Женщины из полигамных семей — о вторых женах: *вторая жена все окисляет, даже если она всего лишь ручка кастрюли* или о своем отношении к новому браку мужа: *мой глаз ослеп, моя рука стала короткой* (ничего не может делать). Пословицы приглашают психотерапевта к диалогу и приоткрывают ему внутренний мир пациента [Al-Krenawi 2000].

Полевые исследования, проводимые фольклористами среди стариков, иногда имеют прямое отношение к гериатрии. Свою статью о народных музыкантах, играющих на скрипке, Джабур предварил ссылкой на историю, услышанную им от американской фольклористки Глэдис-Мери Фрай. Собирая рассказы

<sup>1</sup> Замечу попутно, что в курсовых работах по фольклору, написанных моими студентами-арабами, почти всегда встречаются пословицы, независимо от конкретной темы.

<sup>2</sup> Примеры сопротивления лечению, связанные с несоответствиями ценностей у врачей и пациентов, приведены в подготовленном Хаффордом спецвыпуске, о котором речь шла выше. Тогда о них писали фольклористы [Chilton 1997; True 1997].

о так называемых «ночных врачах»<sup>1</sup>, она проводила полевую работу в доме престарелых для афроамериканцев. У одной из кроватей медсестры посоветовали Фрай оставить в покое лежащую на ней старушку, поскольку та давно в маразме и от нее не услышать что-либо внятное. Но как только Фрай спросила ее о «ночных врачах», старушка начала медленно и понятно отвечать на вопрос, что повергло персонал дома престарелых, врачей и медсестер, в настоящий шок.

Не менее странным может показаться и пример из полевой работы самого Джабура. Работая с народными музыкантами, он особенно сблизился с восьмидесятилетним Генри Ридом. Старик был частично парализован. С трудом и не всегда удачно пользовался он вилкой, а чашку подносил ко рту, только держа ее обеими руками. И при этом Рид сохранял способность «элегантно играть на скрипке». По мнению Джабура, фольклор затрагивает глубинные основы психики человека, и активизация этих основ может стать важным ресурсом работы со стариками [Jabbour 1981: 140–141]<sup>2</sup>. Думается, что этот интересный вывод, сделанный фольклористом, должен быть проверен медиками.

### Фольклор и педагогика

Говоря об использовании фольклора в педагогике, я имею в виду как школьное образование и воспитание, так и различные программы, адресованные взрослым. Начну с израильского примера. Все ученики израильских еврейских школ должны однажды, обычно в средних классах, написать работу о «корнях». Для того чтобы выполнить задание, им нужно поговорить с разными членами семьи, записать их рассказы, собрать семейные фотографии и нарисовать родословное древо.

Перед началом «полевой работы» школьники получают от учителей минимальные наставления о том, как ее проводить. Разумеется, о фольклористике или устной истории кое-кто из педагогов им рассказывает, хотя, к сожалению, не все и не всегда.

---

<sup>1</sup> Белые американцы, желая удержать афроамериканцев на рабовладельческом юге страны, распускали слухи о существовании на севере «ночных врачей», ловящих чернокожих для медицинских экспериментов.

<sup>2</sup> Изучая личные рассказы скрипачей, Джабур обнаружил еще один интересный факт, который вначале показался ему случайным. Он состоял в том, что большинство бросали скрипку годам к тридцати и вновь брали ее в руки только после пятидесяти. У каждого музыканта были на то свои причины (семейные, экономические, религиозные), но когда рассказ повторился в тридцатой биографии, он обрел характер закономерности. По мнению Джабура, не случайно лучшими информантами фольклористов являются старики. Дело не в том, что они помнят то, что уже уходит, а в том, что **старость — это тот период жизни, когда у человека появляется время для народного творчества**, будь то сказительство или искусство игры на скрипке [Jabbour 1981: 144–146].

Но именно эта работа для некоторых детей является первым серьезным знакомством с самыми близкими родственниками, поскольку вынуждает выслушать их даже в том случае, когда контакт осложнен языковыми проблемами, частыми в эмигрантских семьях. Семейное прошлое, не только израильское, но и связанное со страной исхода, приобретает смысл<sup>1</sup>. Кроме того, дети учатся слушать, наблюдать, задавать вопросы, т.е. получают навыки, чрезвычайно полезные в будущем, независимо от выбранного ими пути.

В тех случаях, когда дело не заканчивается подачей работы и получением оценки, т.е. интеракцией между учителем и учеником, а включает в себя выступление перед классом, результат может быть еще более интересным, раскрывая ребят с неожиданной стороны. Особенно важно это в тех школах, где в одних классах учатся дети разных национальностей или выходцы из разных общин с отличающимися культурными практиками. В Америке учителя специально изучают фольклор в рамках курсов повышения квалификации, для того чтобы проводить подобную работу более эффективно [Bowman 2006: 70, 72; Grider 1995: 183].

Хаммер выделяет пять основных задач, стоящих перед проектами межкультурного (интернационального) воспитания, в которых принимают участие фольклористы или подготовленные ими учителя. Во-первых, научиться ценить каждодневное творчество непрофессионалов. Во-вторых, научиться испытывать гордость за свою семью и место, в котором живешь. В-третьих, подвергнуть сомнению авторитет элиты и массовой культуры. В-четвертых, признание авторитета учителей — представителей этнических меньшинств. В-пятых, развитие разных видов сотрудничества [Hammer 2000: 47]. Как показывают исследования, такой подход не только предоставляет возможность «молчунам» рассказать о себе, своей семье или общине что-либо интересное, но и обращает внимание учеников из доминантной группы на то, что и у них есть свой фольклор, ранее ими не замеченный в силу его соответствия некоей условной норме.

Российским фольклористам использование фольклора для интернационального воспитания, несомненно, знакомо по советским временам. И хотя его результат был нестойким в силу разных причин, одной из которых является расхождение между словом и делом, такое воспитание предпочтительнее созна-

<sup>1</sup> Кстати, о подобном эффекте полевой работы среди членов своей семьи рассказывают и студенты, пишущие курсовые работы по фольклору, независимо от темы. В этом случае «обнаружение корней» является дополнительным достижением, а не исходной педагогической задачей.

тельной ориентации на игнорирование *другого*<sup>1</sup> или, того хуже, формирования агрессии по отношению к нему.

Другой формой использования фольклора в педагогике является сознательная ориентация на рассказ, имеющий сюжет. Рассказы прекрасно запоминаются, поскольку вовлекают слушателей в намерения и поступки действующих лиц, вынуждая их к активному сопереживанию. Для того чтобы понять и поступки персонажей, и более глубокий общий смысл рассказа, слушателям приходится прибегать к собственным знаниям или к собственному опыту, а следовательно, приходится их анализировать. В результате мы задаем вопросы, в ответе на которые нуждаемся сами. В рассказы легко поверить, потому что речь в них идет об опыте человека или героя, похожего на человека, воспринимаемом как убедительный источник информации. И, наконец, они развлекают нас, удерживая наше внимание.

Рассказы вызывают сочувствие слушателя благодаря вниманию к мельчайшим деталям. Рассказы о достижениях имеют выраженную мотивирующую функцию, а следовательно, и трансформирующий потенциал. Соответственно, данный подход предполагает внимание к подбору подходящих рассказов к каждой конкретной ситуации, а также умелое оперирование сюжетами, подобное тому, как оперируют формулами [Rossiter no year; Shah no year].

Частным случаем этого подхода является «биография обучения» (educational biographies), когда взрослых учеников просят рассказать обо всех, у кого они когда-либо научились чему-либо важному для себя, в том числе вне рамок формального обучения. Рассказ об истории своего образования и связанный с ним анализ этого процесса превращает взрослых учеников в партнеров [Dominice 2000].

### **Фольклор и феминизм**

Сторонники феминизма систематически атакуют распространенное в фольклоре разных народов стереотипическое восприятие женщин в строго установленных для них ролях жен, матерей и пассивных сексуальных объектов. Равным образом их нападки вызывает демонизация активных женщин, в названные роли не вписывающихся. Произведения фольклора при этом вырываются из контекста и рассматриваются в отрыве от

---

<sup>1</sup> Примером безразличия к *другому* является часто практикуемое в израильских светских еврейских школах назначение экзаменов именно на 1 января, день, когда выходы из бывшего СССР на занятия обычно не приходят. В ответ на возражения можно услышать, что никакого праздника 1 января нет. В израильских университетах, где аудитория заведомо смешанная, экзамены на христианские, мусульманские и друзские праздники не назначают.

свойственной им традиции бытования. Среди жанров, привлекающих особый интерес феминисток, особо выделяются волшебные сказки и пословицы. Первые — в силу своего влияния на детей раннего возраста, последние — из-за их универсальности.

Использование фольклора в целях пропаганды равенства возможностей для мужчин и женщин предполагает не только публикацию текстов, ранее не популярных из-за их несоответствия принятым в патриархальном обществе стереотипам, но и создание новых версий известных текстов или новых текстов. Пословицы часто выносятся феминистками в названия глав с целью их превращения в антилозунги (антипословицы) [Jordan, de Caro 1986: 507–508; Lewis 1974].

Пример прикладного использования сказки братьев Grimm «Девушка-безручка» описан в статье профессиональной «сказительницы» (professional storyteller), феминистки Сьюзен Гордон<sup>1</sup>. В сказке, традиционно воспринимаемой как апофеоз женской пассивности, Гордон почувствовала скрытый смысл. Он состоял в том, что мы, даже лишившись рук (пострадав) без нашей вины, не становимся совсем беспомощными. Постепенно сказка стала восприниматься ею как рассказ о детских травмах, которые необходимо преодолеть, и о вреде чрезмерных гендерных ожиданий, предъявляемых к людям независимо от того, могут ли они им соответствовать. Неспособность мельника заработать на хлеб и неспособность мельничихи, полностью зависящей от него, защитить дочь приводят к трагедии. Женщина, не уверенная в собственной ценности, скорее откажется от моральных обязательств, чем пойдет на риск открытого бунта.

Гордон внесла в сказку несколько изменений. Она акцентировала образ мельничихи, убрала ангелов (каковых видела в девах в белой одежде), помогавших Безручке, и заменила их внутренним светом, свидетельствующим о духовной силе героини. Серебряные руки, подаренные жене королем, превратились у Гордон в протезы, которыми Безручка научилась не только одеваться и застегивать пуговицы, но даже гладить собаку. Уход короля на войну переосмыслен как страх интимности и принятие на себя роли добытчика, часто отдаляющие мужчин в период беременности жены. Недоверие слушателей к мотиву легко выросших рук привело к включению мотива из русской сказки «Косоручка», где они вырастают, когда короле-

<sup>1</sup> Я взяла в кавычки слово «сказительница», поскольку его традиционное понимание не вполне совпадает с деятельностью Сьюзен Гордон. Замечу, однако, что профессиональные «сказители» есть и в Израиле, где их готовят в центре «Бейт Ариела».

ва пытается подхватить упавшего в колодез ребенка. Подчеркнута сила героини, наряду с материнскими обязанностями выполняющей и обязанности отсутствующего отца. Именно она обучает подросткового сына охоте, чтобы он смог себя прокормить. Король семь лет безостановочно ищет жену и сына, потому что восстановление контактов с другими трудно и мучительно.

Эту сказку Гордон рассказывает разным категориям слушателей, среди которых есть и обычные школьники, и дети, пережившие разные формы насилия, и взрослые — жертвы насилия, и слушатели курсов сказителей. Типичной реакцией жертв сексуального насилия, независимо от пола, является идентификация с Безручкой. Мельник, отрубивший дочери руки, ассоциируется с отцом, совершившим инцест, а мельничиха, привязавшая их дочери на спину, — с матерью, скрывающей семейный позор. Но отрубленные руки — это и символ беспомощности любого другого рода, периодически испытываемой и с трудом преодолеваемой практически любым человеком. Сказка братьев Grimm в исполнении Гордон, таким образом, оказывает, по ее мнению, воспитательное и / или терапевтическое воздействие на слушателей [Gordon 1993].

### **Фольклор и лингвистика**

Среди лингвистических дисциплин, использующих материал фольклора и некоторые методы фольклористики, отмечу этнолингвистику и народное языкознание. Учитывая хорошее знакомство российских коллег с работами московской этнолингвистической школы, основанной Никитой Ильичом Толстым в 70-е гг. XX в., остановлюсь только на народном языкознании, исследования которого заложены сербским ученым Ранко Бугарски и американскими лингвистами Ненси Нидзельски и Деннисом Престоном в 1980—1990-е гг. Первая статья, в которой новое направление исследований вынесено уже в заглавие, написана, насколько я знаю, Бугарски [Bugarski 1980], хотя большую известность получили работы Престона и Нидзельски. Предметом народного языкознания являются наивные представления о языке, свойственные непрофессионалам и активизирующиеся в тех случаях, когда взрослые люди (например, иммигранты) вынужденно изучают иностранный язык или контактируют с людьми, разговаривающими на иностранном языке или на другом диалекте родного информантам языка. Народное языкознание контекстуально, поэтому необходимо изучать его в контексте беседы или интервью. Количественные методы могут использоваться только в качестве дополнительных.

Нидзельски и Престон изучали представления о языке, свойственные белым и черным американцам, а также сравнивали представления о «правильности» и «красоте» английского языка в том или ином регионе США. Одним из выводов исследования является наличие общих фоновых представлений о языке, свойственных членам одного и того же языкового сообщества. Важно учесть, что их редко декларируют, считая очевидными.

Народному языкознанию свойственно стереотипное представление об имманентной связи между такими социальными факторами, как этническое происхождение, статус, пол, с одной стороны, и стиль, сленг, регистр и табу, с другой стороны. Устный вариант английского языка, свойственный афроамериканцам (эбоникс), вызывает раздражение белых респондентов, по мнению которых черные просто ленятся освоить «простой» и «логичный» вариант языка, на котором разговаривают они сами. По мнению носителей стандартного английского, как и любого литературного языка, другие диалекты вообще лишены правил. Соответственно язык, имеющий правила, по их мнению, выучить несложно. Причем говорят это даже те, кто признается в собственной неспособности к изучению языков. В отличие от социолингвистов, рассматривающих смену стиля как постепенный процесс, информанты ошибочно видят в нем одномоментный свободный выбор.

Другое фольклорное верование состоит в том, что носители диалектов *владеют* нормативным языком, но *не хотят* его использовать. По мнению авторов, выделяются два типа представлений о языке: первый, выраженный эксплицитно, и второй, проявляющийся только в результате контент-анализа интервью. Одной из задач народного языкознания является использование полученных результатов для оптимизации преподавания, что возвращает нас к теме «фольклор и педагогика»<sup>1</sup> [Niedzielski, Preston 1999; Preston 1993].

Рассуждения о языке, содержащиеся в иммигрантских рассказах, вращаются в основном вокруг роли родного языка и разных других языков как в стране исхода, так и в новой стране проживания [Bugarski 1980: 383]. Подробный анализ языковых представлений выходцев из бывшего СССР в Израиле выявил совмещение инструментального и символического подходов к языку у одной и той же личности. Владение английским и ивритом считается важным средством достижения высокого социально-экономического статуса, но именно русский язык

<sup>1</sup> Ср. рассказ о неудачной попытке использования эбоникса в школьном преподавании, предпринятой в Окланде (Калифорния) [Shuldiner 1998: 192].

наделяется символической ценностью. Все взрослые информанты говорили о том, что только русский язык позволяет им полностью реализовать весь потенциал личности, адекватно выразить эмоции и чувствовать себя раскованно.

Любопытно, что не иврит, а идиш и татский (джугури) воспринимаются информантами как языки, связывающие евреев с их историческими корнями. Эмоциональное отношение к идишу нередко обнаруживают даже те, кто им не владеет. Нередко встречается в интервью и отождествление родного языка с этничностью, независимо от степени владения им [Еленевская, Фиалкова 2005]. Языковые предпочтения влияют и на языковые стратегии, определяя особенности интеграции иммигрантов в новой среде обитания.

### **Фольклор и экономика**

Интерес к фольклору в экономических исследованиях проявился в 30-е гг. XX в., т.е. одновременно с деятельностью Боткина в федеральном проекте по собиранию рассказов бывших рабов, когда и понятия «прикладной фольклор» еще не было. Первой работой в данной области стала, насколько мне известно, книга Уизли Турмана «Фольклор капитализма». Говоря о фольклоре, Турман далек от характерного для фольклористов интереса к рассказам и практикам простых людей. Ни легенд, ни личных рассказов, ни описания народных практик в его монографии нет.

Под фольклором Турман понимал мифологические (ложные, но убедительные) представления, благодаря поддержанию веры в которые капиталисты («промышленные феодалы») подчиняют себе работающие массы и управляют ими. Одним из центральных мифов капитализма, поддержанным его юридической системой, стала, в частности, персонификация больших предприятий, позволяющая распространить на них те же права и преимущества, которыми обладают свободные индивиды. Поверив в этот миф, люди поверили и в то, что сохранение их личных свобод и собственного достоинства зависит от свободы больших предприятий от каких-либо ограничений. Вера эта подобна той, которая в средневековье ставила будущее спасение души в зависимость от поддержки человеком религиозных организаций [Thurman 1937: 185].

Аналогичное определение фольклора характерно и для более поздних работ некоторых экономистов. Так, Армстронг под фольклором имеет в виду веру ученых в преимущество тех или иных методов, часто не соответствующую фактам, но влияющую на результат их исследований [Armstrong 1978].

Вместе с тем имеются исследования, связывающие современные представления людей в экономической сфере с их отражением в фольклоре и пытающиеся обнаружить фольклорные корни современной экономической теории. Правда, в известном мне случае автором статей является не экономист и не фольклорист, а философ и социолог. По мнению Верховина, структура поведения человека пронизана стереотипами, выражающимися на вербальном, эмоциональном и аксиологическом уровнях. И обнаружение многих из них возможно в пословицах, содержащих все признаки наивной экономической теории. Например, пословицы учитывают необходимость финансовой оценки условий, в которых приходится действовать, способы и методы достижения целей, расчет и выбор альтернатив экономического поведения, методы оптимизации выгоды, элементы экономического обмена. Свой подход к фольклору Верховин определяет как «утилитарно-прагматический». Станным в его статьях является отсутствие ссылок не только на исследования в области фольклористики, что довольно типично, но и на исследования в области экономики [Верховин: 1998: 82; 2001: 106].

### **Фольклор и геология**

Основателем новой науки «геомифологии» является Дороти Виталиано, геолог по профессии, с детства интересовавшаяся фольклором. Совмещение одного с другим произошло для нее в 1961 г. по прочтении статьи проф. Галанопулоса об Атлантиде в связи с разрушением Санторина в бронзовый период. Первоначально она рассказывала о новом направлении исследований своим коллегам-геологам, на одной из встреч с которыми в 1967 г. случайно присутствовал Ричард Дорсон. По иронии судьбы именно он, ярый противник прикладного использования фольклора, предложил Виталиано опубликовать статью в редактируемом им журнале.

С точки зрения геомифологии (термин придуман ею в 1966 г.), мифами являются исключительно этиологические рассказы из доисторического прошлого. Все тексты, связанные с историческим прошлым и с действиями протагонистов из мира людей, называются легендами. Вместе с тем, считая разделение мифов и легенд трудновыполнимым в рамках ее исследования, Виталиано предпочла термин геомифология, имеющий более общий характер и включающий наряду с любыми рассказами, вдохновленными геологическими процессами, современные ошибочные представления людей о геологических явлениях.

Геомифология не просто одна из наук о Земле (наряду с геофизикой, геохимией, географией, геоморфологией, геополити-

кой и геогидрологией), но и наиболее междисциплинарная из них. Важнейшей задачей геомифологии является распространение знаний о геологических процессах среди гуманитариев и необходимость осознания ими последствий, к которым приводят неосторожные действия по преобразованию природы [Vitaliano 1968; 1973: 1–3]. Исследования в области геомифологии, начатые Виталиано, продолжаются и сейчас [Piccardi, Masse 2007]<sup>1</sup>.

### Заключение

Прикладное применение фольклора является широко распространенным фактом и в России, и на Западе, независимо от нашего отношения к нему. Гамлетовский вопрос «Быть или не быть?», как в период споров между Боткиным и Дорсоном, сегодня уже не стоит. Фольклористы не только организуют фольклорные фестивали, но и работают в медицине, педагогике, участвуют в адаптации мигрантов и т.д.

Более актуальным является другой вопрос: имеют ли отношения к фольклористике такие явления, как пословичный тест, геомифология или использование фольклора в исследованиях по экономике. Если нет, то их можно продолжать игнорировать. Если да, то необходимо определиться с тем, как включить их в сферу интересов фольклористов.

Учитывая тот факт, что прикладное применение фольклора, независимо от того, занимается им фольклористы или специалисты в других областях знания, включает пересмотр таких базовых понятий фольклористики, как аутентичность, жанр, понятие фольклорной группы, границы между дисциплинами и др., я отвечаю на этот вопрос положительно. Вместе с тем очевидно, что чем дальше отстоит от гуманитарных и общественных наук сфера прикладного применения фольклора, тем неуютнее ощущают себя в ней фольклористы. Но игнорирование достижений фольклористики нередко ухудшает и результаты практического применения фольклора в других областях знания и в других видах деятельности. Так, врачи, экономисты и, добавлю, демографы [Королева, Сеница 2008] и юристы [Сихоцкий 2002] охотно используют пословицы в прикладных целях, не осознавая свойственной жанру многозначности и неопределенности [Krikmann 1974].

С моей точки зрения, нецелесообразно специально готовить студентов-фольклористов для работы в геологии или в меди-

---

<sup>1</sup> В этом сборнике опубликована и статья российского исследователя Владимира Трифонова о Содоме и Гоморре. В отличие от Виталиано, знакомой с работами фольклористов, Трифонов в данной статье ссылается только на книгу Фрэзера «Фольклор в Ветхом Завете» [Trifonov 2007: 142].

цине, поскольку ставок для них в этих сферах ни в России, ни в Израиле в условиях периодических кризисов не предвидится. Гораздо полезнее, как это ранее советовал Вестерман, развивать сотрудничество между фольклористами и теми, кто использует фольклор в своей работе [Westerman 2006: 123]. Одним из путей к этому является преподавание курса по прикладному применению фольклора в общеуниверситетском масштабе. И тут я позволю себе вернуться к моему курсу, который и стал стимулом к написанию этой статьи.

Курс «Фольклор в междисциплинарном использовании», прочитанный мною впервые в феврале-июне 2010 г., был зарегистрирован на отделении фольклора при кафедре ивритской и сравнительной литературы, но был доступен и студентам других кафедр и даже факультетов. Наряду со студентами нашей кафедры на нем обучались будущие лингвисты, географ, социолог и даже компьютерщик. В той же аудитории была Това Грушко, старшекурсница, изучавшая проблемы экологии. Оказалась она там не по своему выбору и в списке не значилась. Тova не платила за обучение на курсе, как другие, а напротив, получала деньги. В ее задачу входило конспектировать лекции для студентки, присутствовавшей на занятиях в инвалидном кресле и хорошо воспринимавшей материал, но неспособной его записать. Не будучи моей студенткой, Тova оказывалась как бы «невидимой». Тем неожиданнее было ее откровение, сделанное в день окончания курса. Оказалось, что Тova применила полученные знания в своей курсовой работе по экологическому воспитанию.

Самое интересное состояло в том, что об экологическом воспитании я не сказала ни слова. Тем не менее, прочитав статью об использовании экологической тематики в пропагандистских целях в спектаклях общинного театра в Республике Вануату (Меланезия), где слово «фольклор» даже не упоминалось, она поняла, что речь идет именно о прикладном применении устного народного творчества. Письменная культура в Республике Вануату не развита, газеты редки, а радиовещание и телевидение доступны далеко не всем. Главным способом передачи информации все еще остаются устные рассказы, а воспитательные функции в значительной мере возложены на любительский театр.

Труппа нуждается в минимуме оборудования, ее спектакли проходят в интерактивной форме со значительной долей импровизации. Представления устраивают где угодно, в том числе на лужайке под деревом или на улице, и они доступны даже беднейшим крестьянам. Представлению предшествуют поездки по деревням, где члены труппы собирают рассказы стариков

о местных верованиях и народных практиках, а также воспоминания. С учетом этих рассказов и пишется костяк пьесы, которая принимает окончательный вид уже во время спектакля и, разумеется, изменяется от представления к представлению.

Рассказы используются даже в тех случаях, когда задача пьесы состоит в изменении традиционных практик. Примером может служить спектакль «Я — черепаха», пропагандирующий отказ от черепашого мяса, запрещенного законодательно, однако все еще воспринимаемого как часть традиционной кухни [Passingham 2000: 32–33].

Думается, задачей преподавания прикладного фольклора (как будущим фольклористам, так и студентам, готовящим себя к иной профессии) является расширение кругозора, благодаря чему «физики и лирики» увидят те точки схождения, где их сотрудничество принесет пользу. И произойдет это даже в том случае, если нужная им конкретная тема будет преподавателем пропущена.

### Библиография

- Алексеевский М.* Анекдоты от Зюганова. Фольклор в современной политической борьбе // Антропологический форум. 2010. № 12 Online. <[http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12\\_online\\_alekseevsky.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_alekseevsky.pdf)>.
- Верховин В.И.* Экономические стереотипы в русском фольклоре // Социс. 1998. № 6. С. 82–88.
- Верховин В.И.* Модели экономического поведения и их вербализация в русском народном фольклоре // Мир России. 2001. № 1. С. 106–124.
- Воронина Т.В.* Образ политического лидера в русском фольклоре // В.Д. Зотов (отв. ред.). Актуальные проблемы политологии: Сборник научных работ студентов и аспирантов Российского университета дружбы народов. М.: МАКС-Пресс, 2001. С. 17–22.
- Дешен Ш.* Гваним датиим бетаамулат бхирот бекерев ёцей цфон-африка (Религиозные оттенки в предвыборной агитации среди выходцев из Северной Африки, иврит) // Шокед М. и др. Праким беантропология хевратит (Главы антропологии общества). Йерушалаим: Шокен, 1980. С. 101–112.
- Еленевская М., Фиалкова Л.* Немота и красноречие: размышления о языках // Еленевская М., Фиалкова Л. Русская улица в еврейской стране: исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле. М.: Институт этнологии и антропологии РАН им. Миклухо-Маклая, 2005. Т. 2. С. 104–156.
- Захаров А.В.* Народные образы власти // Полис. 1998. № 1. <[http://sociologist.nm.ru/articles/zaharov\\_06.htm](http://sociologist.nm.ru/articles/zaharov_06.htm)>.
- Козина Е.С.* Композиция волшебной сказки как базовая структура современной политической мифологии в России // Вестник

- Московского университета. 1999. Сер. 10. Журналистика. № 3. С. 17–27.
- Козлова И.* «Сталинские соколы»: тоталитарная фразеология и «советский фольклор» // Антропологический форум. 2010. № 12 Online. <[http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12\\_online\\_kozlova.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_kozlova.pdf)> (26.06.2010).
- Королева М., Сеница А. Пословицы о расходах на детей как предмет социально-демографического исследования // Демоскоп Weekly. 2008. 17–30 ноября. <<http://www.demoscope.ru/weekly/2008/0353/analit09.php>> (7.07.2010).
- Лихтенштейн Е.* Помнить о больном: Пособие по медицинской деонтологии. Изд. 2-е. Киев: Вища школа, 1978.
- Миллер Ф.* Сталинский фольклор. СПб.: Академический проект, 2006.
- Панченко А.* «Письмо несчастья»: политика и фольклор // А.С. Архипова, М.А. Гистер, А.В. Козьмин (ред.). Кирпичики: Фольклористика и культурная антропология сегодня. М.: РГГУ, 2008. С. 401–410.
- Толстая С.М.* Постулаты московской этнолингвистики. 2007. <<http://www.rastko.rs/rastko/delo/11734>> (20.06.2010).
- Цихоцкий А.В.* Пословицы как источники устного народного права // Государство и право: Теория и практика. Межвузовский сборник научных трудов. Калининград: изд-во Калининградского государственного университета, 2002. С. 14–29. <[http://www.pravo.vuzlib.net/book\\_z191\\_page\\_5.html](http://www.pravo.vuzlib.net/book_z191_page_5.html)> (7.07.2010).
- Adler Sh.R.* Complementary and Alternative Medicine Use among Women with Breast Cancer // Medical Anthropology Quarterly. 1999, Vol. 13. No. 2. P. 214–222.
- Al-Krenawi A.* Bedouin-Arab Clients' Use of Proverbs in the Therapeutic Settings // International Journal for the Advancement of Counseling, 2000. Vol. 22. P. 91–102.
- Armstrong S.J.* Forecasting with Econometric Methods: Folklore versus Fact // Journal of Business. 1978. Vol. 51. No. 4. P. 549–564.
- Bar-Itzhak H.* The Geography of the Jewish Imagination: Po-Lin among Trees with Leaves from Gemara // Bar-Itzhak H. Jewish Poland: Legends of Origin. Detroit: Wayne State University Press, 2001. P. 24–44.
- Baron R.* American Public Folklore: History, Issues, Challenges // Indian Folklore Research Journal. 2008. Vol. 5. No. 8. P. 65–86.
- Baron R., Spitzer N.* Cultural Continuity and Community Creativity // R. Baron, N. Spitzer (eds.). Public Folklore: A Collection of Articles. The University Press of Mississippi, 2007. P. VII–XXVII.
- Beals R.* Editors page // Journal of American Folklore. 1950. Vol. 63. P. 360.
- Botkin B.A.* (ed.). Lay My Burden Down: A Folk History of Slavery. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1945.

- Botkin B.* Applied Folklore: Creating Understanding through Folklore // Southern Folklore Quarterly. 1953. Vol. 17. P. 199–206.
- Bowman P.* Standing at the Crossroads of Folklore and Education // Journal of American Folklore. 2006. Vol. 119. No. 471. P. 66–79.
- Bugarski R.* The Interdisciplinary Relevance of Folk Linguistics // K. Koerner, R.H. Robins (eds.) Problems in Linguistic Historiography. Amsterdam: John Benjamins, 1980. P. 381–393.
- Chilton M.* American Indian Health Care // Southern Folklore. 1997. Vol. 54. P. 124–138.
- Davis S.G.* Ben Botkin's FBI file // Journal of American Folklore. 2010. Vol. 122. No. 487. P. 3–30.
- Dominice P.* Learning from Our Lives: Using Educational Biographies with Adults. San-Francisco: Jossey Bass, 2000.
- Dorson R.* Applied Folklore // Papers on Applied Folklore. Folklore Forum. 1971. Vol. 8. P. 40–42.
- Dorson R.* Folklore and Fakelore: Essays toward a Discipline of Folk Studies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- Gordon S.* The Power of Handless Maiden // J. Radner (ed.). Feminist Messages. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 1993. P. 252–288.
- Gorham D.R.* Use of the Proverbs Test for Differentiating Schizophrenics from Normals // Journal of Consulting Psychology. 1956. Vol. 20. No. 6. P. 435–440.
- Green A.* Public Folklore's Name: A Partisan's Note // R. Baron, N. Spitzer (eds.) Public Folklore: A Collection of Articles. The University Press of Mississippi, 2007. P. 49–64.
- Grider S.* Passed Down from Generation to Generation: Folklore and Teaching // Journal of American Folklore. 1995. Vol. 108. No. 428. P. 178–185.
- Hammer L.* Folklore in Schools and Multicultural Education. Journal of American Folklore. 2000. Vol. 113. No. 447. P. 44–69.
- Hasan-Rokem G.* Dialogue as Ethical Conduct: The Folk Festival that Was Not // Folklore Fellow Communication. 2007. No. 292. P. 193–209.
- Hirsch J.* Folklore in the Making: B.A. Botkin // Journal of American Folklore. 1987. Vol. 100. No. 395. P. 3–38.
- Hirsch J.* "My Harvard Accent and 'Indifference'": Notes toward the Biography of B.A. Botkin // Journal of American Folklore. 1996. Vol. 109. No. 433. P. 308–319.
- Hufford D.* Introduction // Southern Folklore. 1997. Vol. 54. No. 2. P. 61–66.
- Jabbour A.* Some Thoughts from a Folk Cultural Perspective // P.W. Johnston (ed.). Perspectives on Aging: Exploding the Myths. Cambridge, Mass.: Ballinger Pub., 1981. P. 139–149.
- Jones M.O.* Applying Folklore Studies: An Introduction // M.O. Jones (ed.) Putting Folklore to Use: Collection of Articles. Lexington: The University Press of Kentucky, 1994. P. 1–42.

- Jordan R.A., de Caro F.A.* Women and the Study of Folklore // Signs. 1986. Vol. 11. No. 3. P. 500–518.
- Kirshenblatt-Gimblett B.* Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage. Berkeley: University of California Press, 1998. P. 70–78.
- Kirshenblatt-Gimblett B.* Folklorists in Public: Reflections on Cultural Brokerage in the United States and Germany // Journal of Folklore Research. 2000. Vol. 37. No. 1. P. 1–19.
- Krikmann A.* On Denotative Indefiniteness of Proverbs: Remarks on Proverb Semantics 1. Preprint 1. Tallinn: Academy of Sciences of the Estonian SSR, 1974. <<http://www.folklore.ee/~kriku/PROVERBS/ProvSemIndef1.pdf>> (7.07.2010).
- Kurin R.* Presenting Folklife in Soviet–American Cultural Exchange: Public Practice During Perestroika // R. Baron, N. Spitzer (eds.) Public Folklore: A Collection of Articles. The University Press of Mississippi, 2007. P. 183–215.
- Lewis M.E.* The Feminists Have Done It: Applied Folklore // Journal of American Folklore. 1974. Vol. 87. No. 343. P. 85–87.
- Lixfeld H.* Folklore and Fascism: the Reich Institute for German Volksunde. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Lynwood M.* Academic and Applied Folklore: Partners for the Future // Folklore Forum. 1983. Vol. 16. No. 1–2. P. 159–173. <[https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/2022/1875/1/16\(2\)+159-173.pdf](https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/2022/1875/1/16(2)+159-173.pdf)> (24.06.2010).
- Mieder W.* Sociology, Psychology and Psychiatry // Mieder W. Proverbs: A Handbook. Westport, Conn.; Oxford: Greenwood Press, 2004. P. 139–142.
- Niedzielski N.A., Preston D.R.* Folk Linguistics. Berlin: Mouton de Gruyter, 1999.
- O'Connor B.* Applying Folklore in Medical Education // Southern Folklore. 1997. Vol. 54. P. 67–77.
- Ortiz C.* The Use of Folklore by the Franco Regime // Journal of American Folklore. 1999. Vol. 112. No. 446. P. 479–496.
- Passingham S.* Turtles, Trees, Toilets and Tourists: Community Theatre and Environmental Education // D. Tilbury, R.B. Stevenson, J. Fien, D. Schreuder (eds.) Education and Sustainability: Responding to the Global Challenge. IUCN Commission on Education and Communication CEC, 2000. P. 29–38. <<http://www.aries.mq.edu.au/publications/other/Education/More/Education-and-Sustainability.pdf#page=25>>.
- Piccardi L., Masse B.* (eds). Myth and Geology. London: Geological Society, 2007.
- Preston D.* The Uses of Folk Linguistics // International Journal of Applied Linguistics. 1993. Vol. 3. No. 2. P. 181–259.
- Rossiter M.* Narrative and Stories in Adult Teaching and Learning. <<http://virtualnew.haifa.ac.il/bareket/ShowItemByType.asp?random=2930&sid=1627980&iid=377458&sentfrom=ItemMenu.asp&vcCourseGuid=5594CC60B2DCF94CB277C0B79C9655E8&vcCourseID=108828&headertype=3>> (4.07.2010).

- Shah I.* The Teaching Story: Observation on the Folklore of Our Modern Thought. <<http://www.idriesshah.info/Shah/ShahTeaStor.htm>> (4.07.2010).
- Sponheim S.R., Surerus-Johnson Ch., Leskela J., Dieperink M.* Proverb Interpretation in Schizophrenia: The Significance of Symptomatology and Cognitive Processes // *Schizophrenia Research*. 2003. Vol. 65. P. 117–123.
- Shuldiner D.* The Politics of Discourse: An Applied Folklore Perspective // *Journal of Folklore Research*. 1998. Vol. 35. No. 3. P. 189–201.
- Thurman W.A.* The Folklore of Capitalism. New Haven: Yale University Press, 1937.
- Trifonov V.* The Bible and Geology: Destruction of Sodom and Gomorrah // L. Piccardi, B. Masse (eds). *Myth and Geology*. London: Geological Society, 2007. P. 133–142.
- True G.* «My Soul Will Come to Trouble You»: Cultural and Ethical Issues in the Coerced Treatment of a Hmong Adolescent // *Southern Folklore*. 1997. Vol. 54. P. 101–113.
- Ulatowska H.K., Chapman S.B., Johnson J.K.* Processing of Proverbs in Aphasics and Old-Elderly // *Clinical Aphasiology*. 1995. Vol. 23. P. 179–193. <<http://aphasiology.pitt.edu/archive/00000199/01/23-15.pdf>> (29.06.2010).
- Unterman A.* Dictionary of Jewish Lore and Legend. London: Tames and Hudson, 1991.
- Vitaliano D.* Geomythology: The Impact of Geologic Events on History and Legend with Special Reference on Atlantis // *Journal of the Folklore Institute*. 1968. Vol. 5. No. 1. P. 5–30.
- Vitaliano D.B.* Legends of Earth. Bloomington: Indiana University Press, 1973.
- Westerman W.* Wild Grasses and New Arcs: Transformative Potential in Applied and Public Folklore // *Journal of American Folklore*. 2006. Vol. 119. No. 471. P. 111–128.