

УДК 82.0

## ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ

© 2012 г. М.Ч. Ларионова<sup>1</sup>

Рассмотрена историческая основа взаимоотношений жанра жития древнерусской литературы и фольклорных жанров – былины и сказки. Показана общность культурно-исторических моделей произведений книжной и устной художественной словесности.

**Ключевые слова:** древнерусская литература, фольклор, житие, былина, сказка.

Фольклор и литература – разные художественные системы, образующие общность – словесное искусство. Эти сложные и противоречивые отношения давно стали объектом пристального внимания как фольклористов, так и литературоведов. Долгое время существовало устойчивое мнение, что древнерусская литература и фольклор представляют собой разные, во многом противостоящие друг другу художественные системы. В.П. Адрианова-Перетц писала: “Проблема взаимоотношения в Древней Руси литературы и фольклора – это проблема соотношения двух мировоззрений и двух художественных методов, то сближавшихся до полного совпадения, то расходившихся по своей принципиальной непримиримости” [1, с. 8]. Д.С. Лихачев выразился еще резче: “Фольклор и литература (имеется в виду древнерусская литература. – М.Л.) противостоят друг другу не только как две в известной мере самостоятельные системы жанров, но и как два различных мировоззрения, два различных художественных метода” [2, с. 67].

Там, где исследователь древнерусской литературы, проникаясь ее идеологией, отрицающей предшествующий художественный опыт, проявляет непримиримость, фольклорист, отталкивающийся от более ранних форм культуры, проявляет гибкость и поистине народную мудрость. Так, В.Я. Пропп писал: “Ранняя, первая литература сплошь или почти сплошь есть фольклор. <...> Правда, это не просто фольклор, а фольклор в отражениях и преломлениях. <...> То, что происходит с фольклором и литературой на этой стадии развития, полно величайшего значения для понимания истории духовной культуры вообще” [3, с. 31].

Совершенно очевидно, что ни одно значительное явление литературы, будь то целый жанр или отдельное произведение, не могло возникнуть без учета эстетического опыта фольклора. Поэтому филологическая наука долгое время интересовалась главным образом генетическими связями фольклора и литературы, способами “присутствия” фольклорного материала в литературном тексте. Фольклоризм писателя объяснялся заимствованиями, в лучшем случае – переосмыслением сюжетно-фабульных или стилизованных элементов фольклора. Обеспокоенный таким положением, Л.П. Емельянов в книге “Методологические вопросы фольклористики” спрашивал: «Возможно ли найти такую “единицу измерения” действительных отношений писателя с фольклором, которая, с одной стороны, будучи достаточно наглядной, сохраняя в себе хоть в какой-то степени уловимые элементы фольклорного “вещества”, отражала бы в то же время литературно-фольклорные связи, по возможности более сложные и органичные, нежели простой фольклоризм?» Возможно, утверждает далее автор книги, если обращаться “к таким сторонам литературного произведения, которые генетически не соотносятся ни с какими конкретными фольклорными источниками, но косвенным образом, так сказать типологически в каких-то моментах с ними совпадают” [4, с. 173].

Д.Н. Медриш сформулировал вопрос шире: “На наш взгляд, созрели все предпосылки для более широкого, системного подхода, при котором обе отрасли словесного искусства – фольклор и литературу – следует рассматривать как нечто общее, как две составные части одной метасистемы” [5, с. 11]. Следует заметить, что такая точка зрения вовсе не означает отказа от признания за фольклором и литературой их идейно-художественной специфики, не ведет “к осмыслению и к анализу историко-фольклорного процесса в привычных

<sup>1</sup> Институт социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН, 344006, Ростов-на-Дону, пр. Чехова, 41; тел. 8 (863) 250-98-34, e-mail: larioнова@ssc-ras.ru

категориях и границах литературоведения”, чего опасался Б.Н. Путилов. Однако трудно согласиться с его категоричным утверждением, что “историко-фольклорный процесс не подобен процессу историко-литературному, протекает не синхронно с ним, не представляет собой какого-то параллельного движения, потому что движется другими, чем литература, непосредственными стимулами, имеет свою обусловленность” [6, с. 12–13]. Такое суждение, возможно, применимо к зрелой литературе, но когда литература только формирует свою художественную систему, ей трудно полностью игнорировать предшествующую и продолжающую существовать культурную традицию. Этого не может отрицать ни один исследователь. И речь идет не только об усвоении литературой фольклорной поэтики, но, как будет показано ниже, об общих идейных поисках народного эпоса – былины и сказки – и агиографической литературы, об их исторических основаниях.

На первый взгляд, трудно представить себе более непохожие художественные явления, чем былины и жития. Однако справедливо отметил А.И. Клибанов: «Средневековая культура заключала в себе как господствующую феодально-христианскую культуру, так и народную культуру (городскую и крестьянскую), следовательно, была неоднородной. Но реальным фактом являлась и целостность средневековой культуры относительно автономной, завещавшей грядущим поколениям... творческие шедевры – живое достояние “большого времени”» [7, с. 7].

Составляя две подсистемы одной метасистемы, фольклор и литература оказывали воздействие друг на друга. Житие как жанр во многом опиралось на фольклор: культ христианских святых слился с дохристианскими верованиями. Н.И. Толстой указывал на сходство структуры “Жития” протопопы Аввакума с родственными фольклорными “житийными” текстами, разрабатывающими «мотив “жития” культурных растений, их перевоплощений и страданий, полный круг которых, по народным представлениям, приобретает магический характер и служит отгонным, апотропеическим средством от различных напастей – мора, чумы, засухи и т.д.». «Быть может, – пишет ученый, – сам Аввакум считал свое “Житие” таким средством от “никонианской ереси”, от “отступников”, от “великого антихристовой войска”» [8, с. 225]. В житиях святых христианская идеология слилась с народной традицией, в которой муки и страдания растительности стали сюжетно-композиционным ядром множества заговоров, песен, игр и даже сказок. “Сакрализация жизненного пути, замыкающегося в круг и смыкающегося рождение и смерть, является и одной

из важнейших составляющих мифологического сознания и в такой же степени принадлежит устной народной традиции, будучи одним из проявлений универсального первобытного антропоморфизма” [8, с. 223].

Но и сами жития, получая все большее распространение в средневековой Руси, становились важным фактором общекультурного развития. По мнению Б.И. Бермана, “жития святых – это литература, игравшая основную роль в повседневном чтении (как бы скудно оно ни было) представителей средневекового общества... Это литература, которая не просто сосредоточила конститутивные характеристики некоторого образа мышления, но и выразила их на наиболее усредненном, общедоступном, массовом уровне” [9, с. 163]. Не умеющие читать были почти столько же осведомлены в житийной литературе, как и грамотные: богослужение включало в себя чтение жития святого в проложной (краткой) редакции. И если создатели житийных текстов составляли особую, изолированную группу, то “потребителями” житий были те же массы людей, что воспроизводили и потребляли в своей среде фольклорный материал, в частности героический эпос.

Если взглянуть на былины и жития без идеологической предвзятости, с точки зрения их, так сказать, компонентного состава, можно убедиться в их большом сходстве:

– и былины, и жития отражают в своеобразных (порой сходных) формах процесс формирования русской нации, Русского государства;

– и в былине, и в житии герой подчиняет свои личные цели и интересы служению высокой идее;

– и былины, и жития претендуют на абсолютную достоверность, что подчеркивается народным жанровым определением былины – “слава”, “старина” или постоянными ссылками древнерусского книжника на рассказы “самовидцев”;

– цель былины и жития – прославление героя, красоты его деяний. И в том и в другом случае совершающий подвиг приобретает значение образца героизма или святости;

– и былины, и жития повествуют о подвиге, “со всем богатством семантического спектра этого слова от доблести до аскезы” [9, с. 174];

– и в былине, и в житии герой обязательно торжествует, но путь к торжеству лежит через тяжелые испытания.

– и в былине, и в житии “свой” (как правило, один) противостоит “чужим” – историческим или конфессиональным противникам;

– и былины, и жития состоят из “общих мест”, клишированных элементов композиции и поэтики.

Былины и жития существуют в разных культурных парадигмах, но эти парадигмы постепенно “прорастают” одна в другую благодаря сознанию обычного человека, стремящегося отождествить себя с героем, богатырем или святым. Антиномия христианства и язычества постепенно снимается. Этому существенно способствуют масштабные исторические перемены.

В такие эпохи былины и жития максимально сближаются. Народное сознание уже не может удовлетворить краткий святой, как Борис и Глеб, или монах, отшельник, как Феодосий Печерский. Актуальность приобретает не только мученическое, но и воинское житие, как житие Александра Невского, в котором, по словам Г.П. Федорова, “религиозный элемент неразрывно слит с героическим” [10, с. 108]. Смысл подвига святого-воина – в защите русской земли и православной веры. Чудеса жития – это чудеса героизма, когда за один раз побил он 7 полков ратных, множество князей и воевод. И хотя читатель понимает, что этот подвиг князь совершает во главе армии, об этой армии не говорится ни слова, и получается типичная былинная гипербола вроде разбившего в одиночку под Черниговом вражескую рать Илья Муромца. Собственно же религиозному чуду отводится на редкость мало места: князь из гроба протянул руку за разрешительной грамотой митрополита.

С другой стороны, былины вырабатывают тип богатыря-святого, каким стал канонизированный Илья Муромец. Можно спорить, существовал ли в действительности Илья, важно не это. Народное сознание создает идеальный образ заступника, спасителя Руси и веры, какой возможен только в фольклоре, где “эпическая правда” не всегда соответствует реальной истории. Но чтобы этот образ соответствовал уже укоренившемуся христианскому мировоззрению и оформившемуся благодаря книжной традиции типу святости, былинный герой наделяется житийными чертами.

Думается, следует пересмотреть утверждение Ф.И. Буслаева, распространенное в фольклористике, даже в трудах таких выдающихся исследователей, как В.Я. Пропп и Б.Н. Путилов, о том, что “на Руси искусственная литература и народный эпос уже с древнейших времен резко отделились друг от друга, вследствие бедного и крайне одностороннего, клерикального направления нашей письменности” [11, с. 157]. Существует и иная точка зрения: “в действительности былины, – хотя в них, конечно же, присутствует мощный пласт древнейшего, дохристианского мировосприятия, – все же так или иначе проникнуты и духовным, и фактическим, предметным (образы церкви, ее ритуалов и т.д.)

содержанием христианства” [12, с. 141]. “Можно утверждать, – считают другие ученые, – что проникновение христианских мотивов и смыслов в былинный мир являлось частью общего процесса историзации эпического фона, характерного для этапа формирования классического героического эпоса” [13, с. 3].

Можно, как это неоднократно делалось в науке, полагать христианские элементы былины случайными наслоениями новой эпохи. В.Я. Пропп писал о “царьградской” версии былины “Илья и Идолище”: “царьградская версия представляет собой попытку использовать эпос в церковных интересах. В каличьей трактовке Илья становится настоящим героем только после того, как принимает образ калики. Подвиг его описывается как подвиг восстановления попорченной Идолищем церковной службы и запрещенного колокольного звона. Это вторжение в эпос церковной стихии идет в противовес общему развитию его”. Вряд ли можно согласиться с В.С. Миллером, что эта версия былины является исконной и первичной. Усиление христианского элемента все же наводит на мысль о более позднем происхождении варианта. Но и с В.Я. Проппом трудно согласиться: уж очень много подобных случайностей встречаем мы в былинах. Однако есть в рассуждениях ученого наблюдение, с которым совпадают и наши предварительные выводы: имена Константина и Елены в “царьградской версии” были известны народу “не из живой действительности, а только из книг, из житий, а также из церковных поминаний, так как Константин и Елена были причислены к святым” [14, с. 237]. Это лишний раз доказывает проникновение литературных явлений в эпос.

Сходную картину взаимодействия литературы и фольклора на исторической почве наблюдаем при сопоставлении жития со сказкой.

Известно, что сюжетное повествование в древнерусской литературе при ее возникновении опиралось на устную народно-поэтическую традицию и письменную переводную. Но греческая или римская письменная традиция тоже в конечном счете восходит к фольклору как более ранней художественной системе, выработавшей и жанровое деление, и принципы нарративности, и поэтику. Это очевидно всем ученым, даже тем, кто разводит фольклор и литературу по разным полюсам. Между сказкой и житийной литературой в структурном и типологическом смысле больше общего, чем различного. Связь агиографии со сказкой и в чудесном характере событий, и в участии животных-помощников, и в преодолении препятствий и решении трудных задач. Иногда «сказочный сюжет, прямо или через посредство апокрифической литературы, ложится в

основу жития или примыкающего к житию “чуда”» [15, с. 80].

Все эти черты устанавливают сходство сказочного фольклора и агиографии на уровне отдельных мотивов, образов и художественных средств, что позволяет говорить о преемственности, ассимиляции стадильно более поздним явлением раннего. Речь же в нашем случае идет о “сходстве поэтики, типологическом сходстве некоторых ключевых принципов художественной организации текста” [16, с. 57], которые объясняются опорой на одни и те же явления действительности.

Известно, что канонизация Бориса и Глеба не сразу была принята греческой церковью, поскольку князья не были подвижниками или мучениками за веру. Их подвиг состоял исключительно в непротивлении насильственной смерти, то есть в безоговорочном подчинении воле, пусть и преступной, старшего брата Святополка. Это несоответствие житийным нормам привело к созданию более “правильного” “Чтения о житии и о погублении... Бориса и Глеба”, сохранившего тем не менее историческую основу “Сказания”.

Современные ученые, говоря о “своем” понимании святости русской духовной традиции, исходят из христианской аксиоматики и прецедентности [17, с. 439]. Акцент делается на злодеянии Святополка, повторившего преступление Каина: “Именно с братоубийственной жертвы начинается человеческая история; так же начинается и русская история” [18, с. 47].

Однако сближает “Сказание” со сказкой не религиозная, а “политическая” подоплека подвига Бориса и Глеба. В основе сюжета и системы персонажей “Сказания о Борисе и Глебе” и народной сказки с “низким” героем лежат одни и те же исторические и общественные реалии. Формирование сказки с “низким” героем связано, кроме собственно фольклорных явлений (мифологический герой-сидень), с изменением правил наследования как результатом распада общинной собственности, что убедительно продемонстрировал Е.М. Мелетинский [19]. Сходные обстоятельства стали историческим обоснованием святости Бориса и Глеба, ценой жизни утвердивших почитание старшего брата как отца. Связь основной темы “Сказания” с общественно-политическими проблемами этого периода повлекла за собой обращение жития к фольклорным, главным образом – сказочным приемам героизации персонажей, идеализации младших братьев и осуждения старшего, изменившего роду и патриархальным заветам.

В дофеодалных патриархальных обществах родительское имущество наследовал младший сын (минорат). Старшие сыновья, женившись, отде-

лялись от родительской семьи. Для них строилась отдельная изба или пристройка к общему дому. Младший сын, таким образом, оказывался не только опорой престарелых родителей, но и хранителем духов-покровителей рода, семейной мифологии. Постепенно минорат сменяется майоратом, наследованием по линии старшего сына. Именно с этим обстоятельством Дж. Фрээр связывает ветхозаветную историю Исава и Иакова. По его мнению, Иаков, младший сын, добивался для себя того права наследования, от которого отказался новый поря-док, передававший права младшего сына старшему [20, с. 226].

В средневековой Европе принятие этого нового порядка привело к масштабным историческим сдвигам. Достаточно лишь сказать, что у крестовых походов, кроме религиозной, была и другая причина – высвобождение огромного количества младших сыновей, лишившихся наследства. Надо же было куда-то направить эту громадную силу во избежание внутренних политических потрясений! Этому обстоятельству мы обязаны и множеством литературных произведений о дворцовых интригах и переворотам: чтобы обрести власть, младшие дети должны были устранить старших соперников. К тому же это яркий пример того, что всякое явление национальной истории и культуры имеет также универсальный международный характер<sup>2</sup>.

На русской почве минорат и майорат какое-то время сосуществовали, что зафиксировано в “Русской правде”. Но в сказочном фольклоре победа майората привела к идеализации младшего, несправедливо обделенного брата. То же явление наблюдается и в раннем русском житии.

Любопытно, что житийный текст явно тяготеет к сказочной повествовательной схеме. Начало “Сказания” воспроизводит традиционную для сказки с “низким” героем сюжетную ситуацию некомплектности семьи, вызванную смертью отца (например, “Сивка-Бурка”). Героями являются три брата – Святополк, Борис и Глеб. Другие братья находятся где-то на периферии повествования. В.Н. Топоров обратил внимание на то, что летописный эпизод об убийстве третьего брата – Святослава не стал в “Сказании” “поводом для образования триады мучеников” [17, с. 495]. Возможно, потому, что три брата уже есть и появление четвертого было бы нарушением сказочного канона, о котором житие сохраняет культурную память. Однако в сказке младший брат в одиночку противостоит старшим, а в житии наоборот. Это не противоречит закону сказочной троичности, когда один элемент обособляется. С другой стороны, Борис и Глеб образуют

<sup>2</sup> Эту закономерность на другом материале описала Т.Ю. Власкина [21].

пару, во многом дублируя друг друга. В сказке парные братья практически не различимы. Такое перераспределение персонажей (2 + 1 в сказке и 1 + 2 в житии), на наш взгляд, связано с переосмыслением, трансформацией сказки в христианской литературе, с явлением, которое В.Я. Пропп назвал “обращением” предшествующей культурной традиции: сохранением структуры при наполнении ее новым содержанием [22, с. 121].

Другим примером “обращения” является отношение житийных героев к власти. “Низкий” герой сказки в финале чудесным образом преображается и становится царем. Это не было конечной целью его притязаний, но именно так сказка вознаграждает того, кто успешно преодолел испытания и решил трудные задачи. Борис и Глеб отказываются от земного царствования (княжения). По словам В.Н. Топорова, “скорее всего они понимали преимущества власти... но они не были готовы добиваться власти или цепляться за нее *любой* ценой: они знали нечто более важное, чем власть” [17, с. 506–507]. Тем не менее мотив “царства” в житии сохраняется, преобразовавшись в мотив “царствия небесного”. И чудесное преображение героев житие сохраняет: после смерти они являются во всем своем великолепии, в новом прекрасном облике.

Бездеятельность Бориса и Глеба перед лицом опасности тоже имеет сказочную параллель. Пассивность и послушание – основные черты “низкого” героя. Обычно эти качества вызывают недоумение и даже насмешки других персонажей (вспомним в “Сказании” дружину Бориса, оставившую его, когда он отказался силой противостоять брату). Строгое выполнение воли отца, неучастие в бытовых заботах старших братьев, которое далеко не во всех сказках объясняется ленью, подготавливает героя к действию. Мотив “сидения”, начального состояния перед подвигом, сближает житийных и сказочных героев, только природа подвига разная в фольклоре и христианской литературе.

Мотив соперничества братьев в “Сказании” характерен и для сказки, где младший брат является хранителем родового уклада, а старший – его разрушителем. Часто старшие братья убивают младшего, чтобы завладеть чудесными предметами, добытыми им. Коварство старших братьев образует резкий контраст благородству младшего, выручающего их из беды [19, с. 128]. Этот же прием использован и в житии: коварному Каину-Святополку противопоставлены кроткие, благородные Борис и Глеб. Таким образом, идеализация младших братьев, как в сказке, становится прямым следствием предательства старшего.

В некоторых сказках третий сын получает духовное звание. Не является ли это примером возвраще-

ния в фольклор мотива, обогащенного опытом жития? Духовное звание в литературных памятниках, таким образом, воспроизводит фольклорный мотив сакральности, избранности, связи с высшими силами младшего сына.

Может показаться, что мы сужаем искусственно поле своих наблюдений в области народного эпоса христианскими образами и идеями в нем. Однако, по словам Д.Н. Медриша, “подчас те фольклорные явления и элементы, которые фольклористом воспринимаются как фон, т.е. как не имеющие системобразующего значения, приобретают системный характер в рамках литературно-фольклорной общности (причем в отдельных случаях может обнаружиться, что и в границах фольклорной поэтики роль их нуждается в пересмотре и переоценке)” [23, с. 4]. Понимание фольклора и литературы как подсистем одной метасистемы, действующих и развивающихся в момент формирования этой метасистемы взаимосвязанно, проникающих друг в друга, отвечающих сходным историческим и культурным запросам, приводит к тому, что целый ряд признаков фольклора, в частности эпоса, кажущихся несущественными, проявляется, выходит из скрытого состояния, обнаруживает свое актуальное содержание.

Сопоставление сказки и жития демонстрирует, как христианизируется фольклорный сюжет. В момент своего жанрового становления на русской почве житие пользуется уже сложившимися в сказочном фольклоре повествовательными схемами и приемами. Представляется вполне логичным, что “Сказание”, имеющее не только религиозный, но и остро социальный смысл, охотно прибегает к идейно-художественному опыту сказки с “низким” героем. Как и сказка, “Сказание о Борисе и Глебе” отразило борьбу майората и минората. Русские святые явили христианский пример смирения и непротivления, но при этом способствовали утверждению нового общественного уклада, идеи не только семейно-родовой, как в сказке, спаянности, но и общегосударственного единства.

Фольклор и литература на разных языках воспроизводят одни и те же культурно-исторические и структурные модели. Отсюда следует более общий вывод об изоморфизме фольклора и литературы, сохранившемся на протяжении всего их сосуществования.

Статья выполнена в рамках проекта “Художественная литература как способ сохранения, трансляции и трансформации традиционной культуры” Программы фундаментальных исследований Президиума РАН “Традиции и инновации в истории и культуре”.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Адрианова-Перетц В.П.* Древнерусская литература и фольклор. Л.: Наука, 1974. 171 с.
2. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. 358 с.
3. *Протт В.Я.* Фольклор и действительность. М.: Наука, 1976. 325 с.
4. *Емельянов Л.Н.* Методологические вопросы фольклористики. Л.: Наука, 1978. 206 с.
5. *Медриш Д.Н.* Литература и фольклорная традиция. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1980. 296 с.
6. *Путилов Б.Н.* Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора // Проблемы фольклора. М.: Наука, 1975. С. 12–20.
7. *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996. 368 с.
8. *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.
9. *Берман Б.И.* Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык Средневековья. М.: Наука, 1982. С. 159–183.
10. *Федоров Г.П.* Святые древней Руси. Ростов-н/Д: Феникс, 1999. 384 с.
11. *Буслаев Ф.И.* Народный эпос и мифология. М.: Высшая школа, 2003. 400 с.
12. *Кожин В.* История Руси и русского слова // Наш современник. 1992. № 9. С. 141–164.
13. *Николаев О.Р., Тихомиров Б.Н.* Эпическое православие и русская культура (материалы и постановка проблемы) // Русская литература. 1993. № 1. С. 3–20.
14. *Протт В.Я.* Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 1999. 640 с.
15. *Адрианова-Перетц В.В.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л.: Наука, 1970. С. 67–107.
16. *Неелов Е.М.* Сказка и житие // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Вып. 3. Петрозаводск: ПетрГУ, 2001. С. 57–66.
17. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Языки русской культуры, 1995. 875 с.
18. *Успенский Б.А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М.: Языки русской культуры, 2000. 128 с.
19. *Мелетинский Е.М.* Герой волшебной сказки. М.; СПб.: Академия исследований культуры, Традиция, 2005. 240 с.
20. *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М.: Политиздат, 1986. 703 с.
21. *Власкина Т.Ю.* Основные характеристики культуры материнства и детства у казаков-некрасовцев // Вестник Южного научного центра РАН. Т. 5. № 3. 2009. С. 69–75.
22. *Протт В.Я.* Морфология. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998. 512 с.
23. *Медриш Д.Н.* Взаимодействие двух словесно-поэтических систем как междисциплинарная теоретическая проблема // Русская литература и фольклорная традиция. Волгоград: Изд-во ВГПИ им. А.С. Серафимовича, 1983. С. 3–16.

## OLD RUSSIAN LITERATURE AND FOLKLORE: THE HISTORICAL AND CULTURAL CONTEXT

**M.Ch. Larionova**

It considers the historical basis of the relationship of the genre of life ancient literature and folklore genres – folk tales and fairy tales. It is shown that common cultural and historical models of works of art books and oral literature.

**Key words:** Old Russian literature, folklore, life, epic, tale.