

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)



**Т. А. Новичкова**

**ЭПОС  
И МИФ**



Санкт-Петербург  
«Наука»  
2001

УДК 398.22  
ББК 82.3 Р  
Н 73

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 9604-06169*

**Татьяна Александровна Новичкова**

## **ЭПОС И МИФ**

*Утверждено к печати  
Институтом русской литературы (Пушкинский Дом)  
Российской академии наук*

Редактор издательства Н. М. Пак  
Художник Л. А. Яценко. Технический редактор О. В. Иванова  
Корректоры Н. И. Журавлева, Э. Г. Рабинович и А. Х. Салтанаева  
Компьютерная верстка Е. М. Сальниковой

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г. Сдано в набор 11.10.97.  
Подписано к печати 26.11.01. Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная.  
Гарнитура антиква. Печать офсетная. Усл. печ. л. 15.9. Уч.-изд. л. 17.2.  
Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 4427. С 275

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1  
main@nauka.nw.ru

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12

ТП-97-№ 173  
ISBN 5-02-028338-X

© Т. А. Новичкова, 2001  
© Издательство «Наука», 200

## ВВЕДЕНИЕ

«Мы живем мифами. Мифы окружают не только историю, но и наши личные воспоминания. В мифы закапсулированы наши родные и знакомые, наши города и села. Мифами бредит страна и рвется к будущему, борясь с мифами и имея мифы где-то перед собой».\*

Понятие мифа в фольклоре не может быть истолковано единообразно, нет единых универсальных определений мифа, так как каждое из них зависит от ряда причин: уровня развития филологической науки, конкретного исследовательского задания, наконец, от состояния общественной мысли в целом. В культуре нет ничего более гибкого, приспособляемого, мертвящего и живительного, косного и современного, чем миф. Под знаком «научного» мифа появились солярные и метеорологические теории, объяснявшие фольклорные сюжеты и верования; под влиянием практической полевой этнографии — вера в то, что миф присущ лишь архаической культуре так называемых «примитивных» народов, и он не имеет ничего общего с современностью. Работая с городским современным фольклором, исследователи, прежде всего зарубежные, убедились, что и сегодня массы людей находятся под прессингом самых разнообразных мифов и руководствуются ими в рамках новых традиций.

Мы привыкаем к мысли о том, что миф многолик, что он подталкивает нас и к пропасти падения, и к взлетам на несуществующие вершины. Постоянным заблуждением традиционной фольклористики и этнографии было то, что исследователи шли «от старого к новому», исходили из исторических сведений о древнерусском языческом Олимпе, пытались «пристегнуть» к этим старым известиям данные современных русских поверий, — на эту ошибку указывал еще Д. К. Зеленин (Очерки, 16). Он предлагал в качестве отправной точки — изучение современных поверий и обрядов, от которых можно гораздо обоснованнее перейти к исчезнувшему старому.

---

\* Лихачев Д. С. Без тумана ложных обобщений // Альм. Русские утопии. СПб., 1995. С. 9.

Задача этой книги — рассмотреть не миф в эпосе, но эпос — в контексте мифологического сознания, без которого существование фольклора в принципе невозможно.

Первая глава монографии посвящена художественному языку былин, где была избрана именно эта опора — на верования, связанные с богатырским культом, существовавшим еще в начале XX века. Функционально старины близки утопическим легендам, так как их «идеалы проецируются в прошлое и тесно переплетаются с социальной или поэтической идеализацией его» (Чистов, 15). В народной культуре бытовало осторожное, сакрализованное отношение к самому акту исполнения былины, что замечали многие собиратели от Гильфердинга до наших дней. Иногда с трудом приходилось уговаривать певца спеть былину («Я тебе спою, а меня вон куда унесет» — и жест в сторону печи, которая в доме играла роль своеобразного «канала связи» с миром предков и умерших).

Мифологичность былин наблюдалась не только в практике бытования преданий и эпических песен, но и в самом содержании старин, вместивших в себя память о «золотом» героическом веке русской истории, зарождении государственности, Киевской и Новгородской эпохе. Вплоть до 20-х годов XX столетия в богатейшей вере и — и как в реально существовавших людей, и как в возможных избавителей от будущих бед. Лишь после революции в связи с принципиальной переориентацией русских людей и новым укладом жизни эта вера утрачивала корни в народном сознании, что и привело к окончательному исчезновению старин как жанра.

В то же время уход старин из жизни фольклорной традиции не был одномоментным явлением, его истоки — в самом темном, до сих пор не понятном, «потерянном» периоде русского средневековья (Павлов-Сильванский, 32) — XIII—XV веках, когда только лишь сложившийся миф о «золотом веке» вынужден был трансформироваться под влиянием новых, христианских идеалов и топики новой, Московской государственности. Наряду с культом свободной, богатырской, независимой личности, ярко воплощенной в образах Ильи, Добрыни, возникает такой противоречивый герой, как Василий Буслаевич (не он противоречив — а та эпоха, которая не могла не высветить несоотнесимые с новым временем и моралью стороны его «поведения»), возникает противопоставление бедного Киева богатой, блаженной, идеальной стране — Индии, напоминающей царство пресвитера Иоанна (в былине о Дюке Степановиче).

Во второй главе монографии анализируется художественный язык баллад — жанра, представившего обществу нового героя, более близкого и понятного, маленького, рядового человека; духовных стихов, давших недостижимые образцы идеального христианского поведения. Вряд ли баллады родились в московскую пору, напротив, многие их мотивы древнее былинных, но они перекрещиваются с мотивами лирических и обрядовых песен, что

благоприятно сказалось на распространении этого жанра. Не случайно былины сохранились в уникальных условиях, в основном Крайнего Юга и Севера, а баллады исполнялись повсюду.

Третья глава исследования посвящена мифологическим темам, актуальным как в прошлом, так и в нашем столетии. Это темы конца света, Страшного суда, богатства и нищеты, детства. Мир, окружающий нас сегодня, все также непредсказуем и загадочен. Даже научные открытия, согласно сложившемуся стереотипу рассказов о них, происходят как бы по наитию, стечению обстоятельств — эта сюжетная модель традиционна для бывальщин о сокровищах, которые даются человеку лишь в результате странных совпадений. Если фольклор прошлого представлял нам два мира — давно прошедшего и настоящего, то современность предлагает другую ориентацию: настоящее и будущее, противопоставляя мир земной и космический, технически несовершенный и утопически усовершенствованный или, напротив, технически развитый сегодня и истощенный, духовно опустошенный в более или менее далеком будущем.

Отбор материала в настоящей книге подчинен задачам исследования художественного языка преимущественно повествовательных, эпических, как песенных, так и прозаических жанров: былин, баллад, духовных стихов, в меньшей степени — исторических песен, преданий. Последняя глава работы почти полностью построена на текстах мифологической прозы и современного устного рассказа. Широко привлекаются описания обрядов, обычаев прошлого — начала нашего века: этнография предоставляет фольклористу тот необходимый контекст, который позволяет понять подлинный замысел тех или иных сюжетных звеньев фольклорных произведений.

## ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ЯЗЫК БЫЛИН

### 1

#### Дар бессмертия.

#### Почитание богатырства в народной русской культуре

Миф о бессмертии богатырей так же свойствен народной культуре, как и вера в возвращение царей-избавителей или в посмертные мучения знаменитых разбойников. Его корни — в культе мертвых, вернее в почитании предков, которое в свою очередь находится в тесном взаимодействии с обожествлением природы, мифологическим восприятием времени и пространства, присущем архаическим, традиционным типам мышления, «где „культурное” еще не порвало своих связей с „природно-биологическим” и, следовательно, сохраняло еще следы исходной, „жизнестроительной” функции» (Топоров-1988, 31). Но то — корни, не крона. Записи былин и богатырских преданий, которыми мы располагаем, относятся к XVIII—началу XX века, они соответствуют достаточно позднему взгляду на этническое прошлое, свою историю, отражая вместе с тем черты более раннего восприятия времени. Для этого периода было характерно сосуществование разных способов отношения к прошлому: архаического, мифопоэтического и конкретно-исторического, не подвергающего имена и события радикальной перестройке в связи с сюжетным замыслом, хотя на любом уровне мы встречаемся с явной мифологизацией образов. Разница в мифологизации, с одной стороны, царевича Алексея, Дмитрия, Петра III, Степана Разина, Ермака и, с другой — классических героев-богатырей заметна прежде всего на фоне тех контекстуальных связей, благодаря которым эти образы живут в фольклоре. Контекст бытования образов второго типа был чисто устным, не связанным с летописями, литературой. Письменность еще только зародилась, и единственным видом передачи информации был устный (Ong, 140, 141).

Прошлое видится как мир ушедшего, но где-то в другом пространстве существующего времени. Убежденность в том, что такой мир есть, наделяла (а многих наделяет и сегодня) ощущением бесконечности жизни, духовного бессмертия, заряжала оптимизмом, сковывала страхами, заставляла хранить память об ушедших в иной мир и следовать обычаям старины. Таким образом, эпическая история, какой она предстает перед нами в бы-

линах, проникнута мифом, который поддерживал былинное слово и образ, защищал от исчезновения жанровую традицию и не противоречил своеобразным свойствам устной народной памяти.

Представление об особом богатырском веке — пространстве — дало возможность сказителям вводить образы героев-богатырей в сюжеты широкого хронологического диапазона — с X по XVII век. Причем, чем популярнее герой, тем большими возможностями временных перемещений он располагает. Для сказителей XIX столетия это был Илья Муромец, хотя, возможно, в более раннюю пору были герои не менее любимые, чем Илья. Так, например, наряду с Ильей, Кмита Чернобыльский вспоминает о Соловье Будимировиче как спасителе Родины, хотя мы сегодня не знаем героических сюжетов об этом богатыре (Веселовский, 350). Что же касается Ильи, то еще в начале XX века в Поморье утверждали, что он в лихую годину «воскреснет, выйдет из земли и возвратится» (ББ, 30).

Миф о возможном возвращении Ильи Муромца лег в основу исполнения былины «Илья Муромец на Соколе-корабле» в качестве обрядовой колядной, святочной песни. Так, былина органично вписалась в контекст зимних праздников, когда рядились «бесами» и «кудесами», играли в оживающего мертвеца — «умруна», призывали в гаданиях нечистую силу. Сокол-корабль тридцать (в вариантах — двенадцать) лет «ко крутым берегам не приваливал, желтых песков не хватывал», его хозяин — Илья Муромец, слуга Ильи — Добрыня Никитич, с ними «пятьсот гребцов удалых молодцов». На корабль нападают то татары, то турки, но богатыри обращают их в бегство (варианты см.: Былины, 168, 404—405). Корабль этот вечен, он явился неведомо откуда и ушел в неизвестность. Само исчезновение Ильи в преданиях связано с этим кораблем: по воспоминаниям В. И. Даля, «Илья на Соколе-корабле вместе с Добрыней поплыл в океан-море, о котором прежде и слыхом не слыхать было. „Сокол-корабль” насилу ушел от сизого орла, но вестей об Илье более никаких. Куда он девался — не говорится ни в сказках о нем, ни в песнях» (Киреевский-1, XXXIV). В то же время океан в мифологии разных народов всегда был символом «вневременного рождения и трансформации», жилищем божеств, поскольку «безграничная вода» ассоциируется с материнским лоном (Юнг, 64). Уход в океан Ильи — залог его бессмертия, как и возвращение на Рождество святого младенца Иисуса Христа в образах обрядовых святочных песен.

Богатыри, волоты в фольклоре обладают сверхъестественными свойствами, и для этого были причины как в народной ментальности, так и в закономерностях человеческой психической природы. Психология воинской доблести имеет «чувственную подоплеку», это «будоражающий выход за пределы собственного эгоизма в тревожную атмосферу риска для жизни, глубокое сочувствие при виде доблести боевого товарища, упоение, черпаемое в верности и самоотверженности». В биографическом романе «Le Jo

увенсел» Жан де Бюэй, капитан, сражавшийся под знаменем Жанны д'Арк, писал о войне: «И ведомо тебе такое чувство восторга, какое сего не познавший передать не может никакими словами. И ты полагаешь, что так поступающий боится смерти? Нисколько; ведь обретает он такую силу и окрыленность, что более не ведает, где он находится. Поистине, тогда он не знает страха» (Хейзинга, 79, 80).

У скандинавов, несомненно оказавших серьезное влияние на формирование русских дружин, воинам, погибшим на бранном поле, уготовано райское блаженство и бессмертие: они бесконечно пируют на небе в огромной палате — Валгалле, «в стенах которой устроены целые сотни широких ворот, ведущих на неизмеримую долину (...) в долине же они сражаются, падают, но не умирают от ран, и, встав исцеленными, вновь отправляются пировать». В ад (обитель Гелы) попадают, напротив, все умершие «тихой смертью», а также клятвопреступники и «бесчестные убийцы» (Грот, 15).

Мифологизация воинской смерти, воинского образа жизни в былинах и преданиях выразилась в тенденции гиперболизации роста, силы, способностей богатырей, в объяснении чудесных, странных природных явлений как «следов» богатырской работы. В Могилевской губернии рассказывали, что великаны-богатыри принадлежат к породе бессмертных, растут не по дням, а по часам, головой достают до облаков и шествуют по следам ветров с одного конца земли на другой. Когда во время сильной бури вихрь вырывает столетние дубы и кругом блистают яркие и частые молнии, это явление крестьяне называют «игрою богатырей» (Афанасьев-2, 652). Достаточно распространенным верованием было представление о том, что в прежние времена все изобиловало силой, плодородием, но все это утрачено со временем за людские грехи, и нынешнее поколение представляет собой промежуточное звено между прежним царством порядка и благополучия и будущим истощением природных и человеческих сил: «прежде нас жили на свете волоты, великаны, а после нас будут пыжики, т. е. карлы» (Даль-1880, 112).

Принадлежа к исполнинскому племени прежде живших волотов, в русском фольклоре Илья Муромец уподобляется Богу, устройтею земли: «Илья Муромец был такой сильный богатырь! Бывало, ежели где он ступит ногой, то делается большое озеро или болото, а ежели по матушке сырой земле проведет своим мечом, то на этом месте делается большой овраг или река побежит, а коли своим мечом ударит по земле, то на этом месте делается пропасть. А ежели, бывало, на войну пойдет, то накладет целую гору нехристей и засыплет землей, и станет на том месте большая гора. Он и Оку-то перепрудил в одну ночь! Допрежь она шла около села Окулова, а он взял да перепрудил ее, она и пошла около Мурома» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 30, л. 19—22).

Этот необычный рассказ близок легендам о сотворении мира, причем деятельность Ильи двойственна, она напоминает о со-

трудничестве Бога и Сатаны в устройении мира. Согласно народным легендам, формирование земного рельефа поручается Богом в качестве наказания возгордившимся ангелам (будущим демонам): им нужно из хаоса выделить воду, сушу, песок, воздух. По ходу работы они устраивают свои жилища — «мосты» — позднее здесь появляются моря, океаны, топи и болота (Васильков, 130). Бог обычно создает ровную земную твердь. В богатырских топонимических преданиях войны-исполины причастны к появлению на земле подземных ключей (из-под копыт скачущего коня), рек или их новых русел, пропастей и возвышенностей.

Подобные предания вовсе не так уникальны, как о них отзывался А. Н. Веселовский (Веселовский, 350), они сопоставимы с широким кругом самых разнообразных проявлений культа древнего богатырства на Руси. Так, например, верование в Никиту Поповича и Еруслана Лазаревича как в чудесных воинов привело к появлению икон с их изображениями — картин суздальской работы. К образу Еруслана Лазаревича в крестьянских домах ставили иногда зажженную восковую свечу, к богатырям обращались, как к святым, с просьбами и молитвами (Ефименко, 187). Еруслан Лазаревич, очевидно, попал в святые благодаря богатырскому содержанию совершенных им подвигов (единоборство с могучими противниками, добывание чудесного коня и оружия, борьба со змеем, уничтожение вражеских полчищ и т. д.) (книжный вариант: Памятники-2, 325—339; устный: Смирнов-2, № 220).

В устройении земного ландшафта может быть занят не только Илья, но и Алеша Попович. Чтобы объяснить происхождение местной реки Салки, крестьяне Владимирской губернии свели в сюжете одной легенды местного колдуна Салку с общерусским богатырем Алешей. В старинные годы в том месте, где берет начало река Салка, жил колдун-пчеловод Салка. Как-то пропала у Алеши Поповича дочь Василиса Алексеевна, и он обратился к колдуну с просьбой помочь отыскать ее. По воде, налитой в ковш, колдун узнал в похитителе Еруслана Лазаревича. Битва с ним оказалась неудачной для Алеши, Еруслан был сильнее. С горя и досады на колдуна, который не указал средства, как одолеть богатыря, Алеша казнит чародея: вынув меч из ножен, он сначала ударил им в землю, отчего и появилась река Салка, затем отрубил голову колдуну и бросил ее в реку, которая с этих пор получила свое название (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 30, л. 21—23).

В преданиях богатырский меч наделяется сверхъестественными свойствами. Происхождение не только воды, но и огня может быть объяснено как результат удара мечом. В легендах о сотворении мира огонь на земле произошел от меча Михаила архангела (там же, ф. 7, оп. 1, № 798, л. 3). Ударами огненного меча Бог насекал ангелов, сотворил небесное воинство. О магическом мече говорится в повести о Петре и Февронии, спросившей у дьявола, от чего ему будет смерть? Змей ответил — от грикова

меча, что остался после битвы богатырей и лежит в церкви (Рязановский, 43). Меч этот лежал в алтарной стене в церкви женского монастыря Воздвиженья честного креста Господня. Князь Петр видит змея у своей снохи, но лукавый принял образ брата Петра, когда же Петр ударил его мечом, тот принял образ «яков бяше естеством», и блаженный князь «нача его мечем сеши, дондеже до конца низложи» (Памятники-1, вып. 1, 42). В сказках и старинных русских повестях о Еруслане Лазаревиче герои, обладающие обычными богатырскими «доспехами» — кольчугой, саблей, копьем, кинжалом (ножом), в тех случаях, когда требуется победа над колдовскими чарами, пользуются особым, богатырским мечом. Так, чтобы убить вольного царя-чародея, Еруслан Лазаревич идет на поклон к убитому богатырю, под головой которого лежит волшебный меч; богатырская голова вещает, что этим мечом нужно ударить лишь один раз, от второго удара маг оживет (Памятники, 334—335). Меч-кладенец или меч-самосек «одним взмахом поражает целое войско» и «обыкновенно выкапывается богатырем из-под высокой горы, где он лежит, скрытый от людских взоров, как драгоценный клад» (Афанасьев-1, 275).

В русских верованиях меч — не только символ победы, но и кары, наказания, огненным мечом наделен Илья Пророк, во многом унаследовавший черты Перуна (Афанасьев-1, 261). В то же время именно Перун был дружинным Богом, и его именем клялись при заключении договоров полиэтнические дружины, где, вероятно, был довольно значителен и скандинавский элемент (Бернштам-1996). Карающая функция меча в устной культуре выразилась былинными формулами угрозы «Уж князя Владимира под меч склоню» (Григорьев-2, № 91), т. е. «отрублю голову», пословицами: «Твой меч, моя голова с плеч», «Повинную голову меч не сечет», названием палача — «мечником» (впрочем, как и воина). Меч и огонь стали символами «дружинного», проведенного княжеским тысяцким Путятой и Добрыней (вначале установившим кумир Перуна над Волховым) акта христианизации новгородцев: «Путята крестил мечем, а Добрыня огнем» (Фроянов-1995, 87, 88).

Все эти данные говорят за то, что мифологемы меча в русском фольклоре сложились в тесной связи с культом дружинным, богатырским — по былинной терминологии. Из летописи известно, что в 944 году князь Игорь пригласил послов цесаря присутствовать при церемонии принесения клятвы, состоявшейся на Перуновом холме, «где у идола Перуна Игорь и его дружина — язычники положили „оружье свое и щиты и злато“» (Рыбаков, 364, 365). Еще ранее, в 907 году, разноплеменные дружины, совершившие удачный поход на Константинополь под началом варяга — Олега, скрепили договор клятвой «по русьскому закону», оружием своим, Перуном и Волосом; в 971 году клятва была дополнена фразой о том, что в случае ее нарушения клятв-вопреступники будут иссечены своим же оружием (там же, 417).

Перун был божеством переходного периода «падения родоплеменного строя (...) эпохи социальной нестабильности» и в то же время «аккумуляции князем и дружиной публичной власти» (Фроянов-1995, 95, 96), стабильность, казалось, зависела от «меча», опоры князя на сильную дружину, способную как защитить государство, так и совершить успешные завоевательные походы или собрать «дани-выходы» с подчиненных Киеву племен. «Создание государственности с центром в Киеве закономерно сопровождалось выдвиганием на первое место бога князей и воинов — Перуна, которому присягали на мечах и доспехах», но славянский север представлен в договорах с Византией Волосом, а не Перуном (Рыбаков, 436).

Почитание бога войны и культ меча — явления раннего славянского средневековья, когда язычество органично перерастало в более прочную опору государственности — христианство. Без христианизации не было бы тех политических успехов, которых достигла Древняя Русь в X—XI веках, благодаря, например, брачным связям русских князей с европейскими династиями. Ярослав—Ингигерд и ее ярлство в Старой Ладого, вытребованное ею в качестве приданого, — это была прочная нить, связывавшая Русь со Скандинавией. Об этом браке подробно рассказано в исландских сагах (Джаксон, 156), в то время как генеалогии Вальдемара старого (Владимира святого, былинного Владимира Красное солнышко) исландские саги, как и русские былины, вообще не знают: в сагах, как и в былинах, это эпический, «старый» князь (там же, 162), Ярослав же относится к более поздней летописной эпохе, в эпосе для него уже не находится княжеского стола. Но сама возможность этого брака была заложена в прошлом, в привычной совместной работе по устройению русской государственности усилиями разных племен, как скандинавских, так и славянских дружин.

Археологические материалы показывают, что на восточнославянской территории не было крупных скандинавских поселений, варяги «оседали на уже существующих поселениях, принадлежащих местному населению». Погребальный обряд, как он может быть представлен дружинными могильниками X века, сложился в условиях взаимодействия собственно восточнославянского ритуала с элементами, привнесенными извне. Русская дружина объединяла различные по происхождению этнические компоненты — славянский, финно-угорский, варяжский и пр. Высшие слои древнерусской дружины «создают по существу собственную раннефеодальную культуру, во многом противостоящую культуре земледельческого населения Древней Руси (...) она выделялась пышностью и репрезентативностью, что сближало ранних русских феодалов с западноевропейскими и византийскими. Оружие, конская сбруя и украшения дружины носили не этнографический, а межэтнический характер».

Многие курганы IX—X веков поражают грандиозностью погребального ритуала, так, например, высота кургана Черная Мо-

гила — 11 метров, диаметр основания — около 40 метров, среди предметов, обнаруженных на пепелище, два меча с богато украшенными навершиями, перекрестиями и рукоятью, шлем с остатками черепа, кольчуга с прикипевшими к ней сожженными костями, наконечники копий, остатки деревянных щитов, обшитых бронзовым листом, жертвенные ножи и стремяна, поясные кольца и серебряная фибула для плаща, а также многое другое. Вместе с воинами была сожжена женщина, здесь же найдены слитки золота, серебра и стекла от расплавившихся украшений. В изголовье покойников были поставлены полтора десятка ведер, очевидно, с медом, пивом и вином. На погребальное кострище был водружен жертвенный котел, наполненный пережженными бараньими и птичьими костями, поверх которых лежала голова барана, а рядом с котлом — два турьих рога — ритоны: атрибуты языческих богов и ритуальных пиров; орнаментальная композиция одного из ритонов сопоставлена Б. А. Рыбаковым с былинной об Иване Годиновиче. Интересен меч из другого черниговского кургана, известного под названием Гульбище, — это самый крупный из древнерусских мечей, его ножны имели наконечник с изображением извивающегося дракона (напомним, что по скандинавским воззрениям меч подобен змею, «который, как меч из ножен, выскакивает из своего убежища и вонзает острый зуб в своего врага» (Грот, 7)). Черниговские курганы IX—X веков рассредоточены, что, вероятно, обусловлено появлением у дружинников своих земель вокруг Чернигова. Много погребений воинов-дружинников среди курганных насыпей ярославских могильников, курганов юго-восточного Приладожья — все они принадлежат к тем же типам, что и другие дружинные курганы Древней Руси. Итак, IX—X века, первые военные походы киевских князей на Византию — этот период должен быть признан начальным этапом становления древнерусской дружины. Около середины X века «все большее значение начинает приобретать княжеское конное войско, и формируется дружинно-феодалная иерархия». Получая земельные владения, дружинники часто становились боярами, и этот процесс отразился в мотивах ненависти богатырей-героев, не имеющих иной судьбы, кроме «чистого поля», к «боярам кособрюхим».

После принятия христианства в основном лишь сельское население хоронило умерших по старому языческому обычаю в курганах. Среди княжеских и боярских погребений XI—XII веков можно указать дружинные захоронения, выделяющиеся более крупными размерами насыпей, а главное, наличием оружия, хотя находки мечей здесь редки, в таких курганах встречаются обыкновенно топоры или копья. Правда, дружинные курганы могут быть расположены на сельских кладбищах, очевидно, вследствие оседания младшей дружины по селам. «Высшее начальство», бояр и княжеских дружинников, «по-видимому, уже хоронили по христианскому обычаю при церквях» (Седов, 253—255).

Можно было бы уделить меньше места археологическим находкам, если бы в народной культуре не была бы так тесно связана тема богатырства с почитанием могил прославленных воинов и с благоговейным отношением к древним курганам.

Особый вопрос — происхождение богатырской исключительности. Сила и талант бессмертия обычно трактуются как дары богов или героев-исполинов далекого прошлого. Так, Илья Муромец получил силу в качестве дара святых странников, напоивших его чудесной водой или пивом, либо в виде пены Святогора. Последний сюжет изоморфен мифологическим рассказам о колдунах, которые не могут умереть до тех пор, пока не передадут кому-нибудь своих чар. Сохранение в народной памяти обеих версий получения силы Ильей говорит за то, что одной версии было недостаточно: божий дар, святая вода или канун, сваренный к празднику, исцелившие Илью, должны были быть дополнены даром волота, великана давних времен Святогора. Трудно сказать, какая из этих двух версий древнее, обе они отражали традиционный взгляд на богатырскую силу как субстанцию иного, сакрального мира, языческого или христианского.

Божеское и дьявольское начала тесно переплетены в богатырских преданиях и песнях, зыбки и подвижны границы между святым и нечистым в судьбах эпических героев. Все, что сверх нормы — будь то исполинский рост или уродство, необыкновенная сила или способности, душевные или физические недуги — от темной, неведомой силы. Согласно легендам, Бог создал телесно идеального человека — Адама, но отлучился ненадолго, и Сатана понаделал в Адаме отверстий, наплевал в них — так появились разные болезни, вернее — «входы» к их проникновению в организм человека. Избавление от недуга означало в то же время и освобождение от злого духа, ее носителя, проникшего в тело, и свидетельствовало о покровительстве святой силы, исцелившей больного.

Подобную трансформацию пережил Илья Муромец, сидень, до тридцати лет не владевший ногами, страдающий недугом «пралика» (паралича) с рождения. В быту таких детей называли «обменками», т. е. подброшенными нечистой силой взамен здорового ребенка. Избавиться от обмена можно было только благодаря чуду. «А в которое время отец его и мать обрекались Господу Богу и святому Илье пророку ставить свечи и каноны читать, чтобы Бог даровал сыну их ноги. И в то время пришли к его дому два человека прохожие и просили у него пить того канону заветного. И в то время отца его дома не было, и мать его им отказывала, что де вам пить вынести некому, я стара, а сын мой без ног. И те два человека прохожие говорят Ильиной матери таково слово: „Пошли ты сына своего, Бог ему дарует ноги“. И в то время по их молитве даровал ему Бог ноги, и пошел в погреб, и вынял им того канону заветного. И те два человека прохожие, напившись, стали говорить ему: „За твою доброту, что ты нас, прохожих, напоил, Бог тебе даровал ноги. Еще ты чего просишь,

богатства или силы богатырские?» — „Мнется лучше мне взять силу богатырскую”. И они даровали ему силу великую, а сами прочь пошли» (Былины XVII—XVIII веков, 107).

Тема исцеления — душевного и телесного — одна из ведущих в христианстве. Соперничая с язычеством, религия, обещавшая исцеление, в этом отношении превосходила все другие религии и культы. Мотивы легенд и преданий, связанные с этой темой, легко подключались к системе христианских ценностей. Вокруг героев, чудесным образом получивших силу и здоровье, создается ореол святости, распространяется слава об их целительских качествах, вера в возможность излечения благодаря приобщению к их мощам или любым знакам, оставленным ими на земле.

Мотивы исцеления, прочно вошедшие в сюжеты преданий и песен об Илье Муромце, способствовали созданию образа Ильи — святого угодника, почившего в Киевских пещерах. Такой эволюции, видимо, подвергся не один Илья. По рассказам, в Киевских пещерах была гробница какого-то великана и богатыря, названного Чоботком, на которого, как говорили, внезапно напали неприятели в тот момент, «когда он надел было один из сапогов своих. Не имея под рукой другого оружия, он в то время оборонялся от них другим сапогом, еще не надетым, и перебил им всех своих врагов, почему и был назван Чоботком» (Лобода, 15—18).

В конце XVI века гробница Ильи Моровлина, согласно путевым запискам Эриха Лассоты, находилась в одном из приделов церкви святой Софии, но уже в начале XVII века Илья упоминается в числе чудотворцев печерских, живших 450 лет назад (т. е. в XII веке). Кальнофойский обратил внимание на обычай выставлять Илью великаном и как бы в опровержение этих слухов он сообщил данные собственных измерений останков богатыря, который оказался просто человеком крупного телосложения. От XVII столетия сохранилось изображение преподобного Ильи Муромца, вселившегося в пещеру преподобного Антония, где согласно надписи к гравюре он и «доныне нетленен пребывает». Илья Муромский представлен в старческом возрасте, в рост, с воздетыми к небу руками, с венцом вокруг головы, плаще, накинутом на плечи. Волосы на голове короткие, борода клином, тело изнуренное. Отец Леонтий, совершивший паломничество к киевским святыням в 1701 году, писал о том, что «видел храброго воина Илью Муромца в нетлении, под покровом златым; ростом яко нынешние крупные люди, рука у него левая пробита копьем, язва вся знать, а правая его рука изображена крестным знаменем». В «Кратком историческом описании Киево-Печерской Лавры» (1805 год) среди мощей, находящихся в ближних пещерах, названы мощи «Преподобного Или Муромца», этому святому общая служба назначалась на 19 декабря. По мнению А. М. Лободы, исторический прототип Ильи Муромца существовал, но происхождение мощей святого Ильи могло быть двояким:

либо действительно воин, дружинник Илья Муромец после бурно прожитой жизни удалился на покой в Киев и совершал здесь подвижнические деяния, либо в пещерах Лавры оказались мощи соименного с богатырем святого, на которого было перенесено почитание эпического героя (там же).

Само происхождение Печер около Киева довольно загадочно. В Несторовом «Сказании, что ради прозвася Печерський монастырь» говорится о преподобном Антонии, как он пришел на холм, где Иларион ископал малую пещеру, и возлюбил то место и вселился в ней. К нему собрались двенадцать братьев, выкопали большую пещеру, устроили кельи и церковь. Вероятно, это не было случайной выдумкой Антония — выбрать именно этот холм и войти в пещеры ради христианских подвигов, но местной киевской традицией, относящейся к дохристианским временам. По версии В. Пассека, еще до крещения народа Владимиром Великим христиане-варяги имели «варяжскую» пещеру, куда и вселился преподобный Антоний позднее, а после Антония, на месте нынешней Печерской обители, Иларион ископал другую пещеру и жил здесь в 1017—1051 годах (Пассек, 47).

Е. В. Аничков высказал мысль, что холм этот был священным еще для язычников, он напомнил то место в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, где говорится, что язычники скрыли своих кумиров в пещерах во время крещения. Традиция использования пещер как сакральных мест, убежищ языческих богов, идолов, сыграла свою роль при основании Киево-Печерского монастыря. Пещеры или гробницы как жертвенные места известны у угро-финнов, одновременно эти пещеры служили гробницами предков, славно проживших жизнь и угождавших своим богам. Лопари хранили в пещерах деревянных божков (Аничков, 351, 356, 357).

Предложенная Аничковым гипотеза обращения языческих пещер в монастырские кельи может прояснить странную особенность былинных мотивов о кончине богатырей: с одной стороны, войны направляются в пещеры для подвижничества, после их смерти здесь находятся их нетленные мощи, с другой — захав в пещеры, богатыри (или один Илья Муромец) там каменеют. Сказителю все равно, что возникнет перед мысленным взором слушателей — каменное изваяние или мощи, на нестершееся представление о пещере как убежище языческих идолов и гробнице предков наложилось понятие о святынях. Илья строит Печерскую церковь на деньги подземного клада и в ней каменеет:

Тут состроил стар церкву Индейскую,  
Да как начал строить церкву Пешерскую,  
Тутова стар и скаменел.  
(Киреевский-1, 89)

Или:

И брал крест на руки на белые,  
Снимал со глубокого со погребя,  
И взял живот из погребя — золоту казну,  
И воздвигнул живот во славный Киев-град,  
И построил он церковь соборную,  
Тут Илья и окаменел,  
И поныне его мощи нетленные.

(Рыбников-2, 396)

Вполне возможно, что исторически воин-дружинник Илья Муромец действительно ушел в монастырь, внес крупный вклад, без которого в обитель не принимали. Никакой особой духовной жизни от подвижников не требовалось, в большинстве случаев это были сильные и крепкие физически люди, привычные к тяготам тогдашнего быта и с легкостью совершавшие будничные подвиги — они рубили дрова, плотничали, мололи муку. Подвигами духа были пост и ночные бдения. Мысли в Печерском монастыре отводилось скромное место, и на усердные занятия книгами смотрели косо, так как книжная мудрость вела к духовной гордости. Один из братии, наизусть выучивший псалтирь, вызвал этим всеобщее удивление монахов. Такова была монашеская среда в ту пору, когда Русь только что оставила язычество. Для ушедшего на покой дружинника, привыкшего к жизни в мужском сообществе, это был подходящий уклад. Если такова была реальная основа появления мотива ухода Ильи Муромца в монастырь, то его каменный образ близ киевских соборов появился по законам того «эпического мирозерцания», без которого, по мнению А. Ф. Гильфердинга, невозможно существование былин, поддерживаемых верою «в истину чудес, какие в былине изображаются» (Гильфердинг-1, 36, 37).

С появлением каменного образа в народной молве и песне начинается вторая бесконечно долгая жизнь Ильи Муромца — героя эпических сказаний: этот образ встал на прочный фундамент верований, относящихся к культу бывших богатырей, проживающих свой век в каком-то ином мире великанами-исполинами, не подвластными никаким историко-социальным ограничениям. Второй, культовый, образ затмевает исторического Илью, заставляя его в три поприща (конских скачка) проскакать из родных мест до Киева и войти в город не воротами, а «через стену городовую», сбивать маковки киевских церквей и, снеся их в винные погреба, купить вина для всех киевских голей, ударом шапки убить поганое Идолище и т. д. Тут заложены основы гиперболизации, которую принято обычно рассматривать как чисто поэтический прием.

Соответственно и богатырская дружина в народном эпосе — не только воинское объединение, но скрепленный побратимством союз героев, которым трудно вписаться в рамки какой бы то ни было общественной системы. Необходимо отказаться от получившего некогда широкое распространение тезиса о социальном подтексте противопоставления дружины князю и его окружению как

представителей народа — аристократии. Эпическая дружина богатырей находится в исключительном, привилегированном положении по отношению ко всем остальным героям и персонажам; и исторически князь держал дружину для совета, а не для приказа, к тому же в эпоху, когда споры и тяжбы нередко решались поединком, «подем», слабый физически вряд ли мог оказаться юридически правым. Люди, наделенные необычной силой, — а именно по этому признаку отбирали дружинников — казались Божьими избранниками, особой кастой. Отсюда — типичные мотивы унижения князя и бояр богатырями, нередко даже ценой смерти героев («Сухман», «Данило Ловчанин»), отсюда, может быть, нередкие концовки с самоубийствами богатырей. Смерть от своих рук, как и любая другая насильственная смерть, приводила в тот, иной, но «свой» для ратников мир, подобный скандинавской Вальгалле. То, что позднее осуждала церковь, несло иной смысл в язычестве, и Дунай, и Потык имели право на лишение себя жизни по обычаю своей «касты», для них это волевой акт (ср. балладные самоубийства от отчаяния).

Многие былинные формулы носят отпечаток верования в существование в прошлом необыкновенно могучих людей:

Будет Василий семи годов,  
Стал он по городу похаживать,  
На княженецкий двор он загуливать.  
Стал шутить он, пошучивать,  
Шутит-то шуточки недобрые  
Со боярскими детьмы, со княженецкими:  
Которого дернет за руку — рука прочь,  
Которого за ногу — нога прочь,  
Двух-трех вместе столкнет — без души лежат.  
(Рыбников-2, № 151)

То, что эта сила воспринималась как дар богов или прежних волотов, мы видели на примере былины о Святогоре — сила материализуется, в ней можно искупаться, ее можно выпить:

А пойдет из меня сила могуча нонь:  
А перва пойдет, так ты стой ведь тут,  
А втора где пойдет, так ты ведь тоже стой,  
А еще третья пойдет — так ты измойся тут.

Илья купается во второй пене, и «сделалась в нем сила необъятна тут, а да деваться ему стало тут ведь некуда — а еще рвал он тут пенья да все как дубье он».

Сила проявляется не только в действиях (рвет дубы, руки, ноги), в росте, но и в весе — тяжести богатыря. Слишком сильный человек отягчен своей силой, он «угрызает» в землю, проваливается, а потому вынужден жить в горах, на камнях, уйти в пещеры. К. С. Аксаков вспоминал слышанный им некогда рассказ об одной из поездок Ильи Муромца. После многих совершенных им подвигов Ильи, не найдя себе равных силой, «заслышал, что

есть один богатырь силы непомерной, которого и земля не держит и который на всей земле нашел только могущую выдержать гору, и лежит на ней. Пошел он искать этого богатыря и нашел гору, а на ней лежит огромный богатырь, сам как гора. Илья наносит ему удар. „Никак я зацепился за сучок”, — говорит богатырь. Илья, напрягши всю свою силу, повторяет удар. „Верно, я за камешек задел”, — говорит богатырь, оборотясь, он увидел Илью Муромца и сказал ему: „А, это ты, Илья Муромец! Ты силен между людьми, и будь между ними силен, а со мною нечего тебе мерять силы. Видишь, какой я урод, меня и земля не держит, нашел себе гору и лежу на ней”» (Киреевский-1, XXXI). Имена таких великанов — Святогор, Латыгорка — указывают на необходимость жить в горах. Сама земля также мыслилась исполином, ее сила тоже материализована, но не в пене, а в сумке с тягой — тяжестью, равной ее силе.

Илья «силен между людьми», но в нем заключена частица той силы, которая делает его избранником между ними и превращает в каменное изваяние после смерти. Эта сила позволяет Илье закаливать булатные стрелы «в утробе матери сырой земли», выйдя на Оку, упереться плечом в гору, сдвинуть ее с места и завалить реку. Под Муромом указывали старое русло Оки, засыпанное Илей. На пути в Киев из отпечатков копыт коня Ильи ударяют ключи — к этим родникам шли люди за исцелением и медведи за богатырской силой. Над одним из таких ключей была поставлена часовня во имя пророка Ильи (Киреевский-1, XXX, XXXI).

В русском менталитете избранничество, полученное Илей благодаря непомерной силе и принадлежности к богатырской касте, оказало влияние на восприятие святого Ильи, житие которого может быть составлено из мотивов преданий и песен об Илье Муромце. В конце XIX века об Илье-пророке был записан следующий рассказ: «До тридцати трех лет пророк Илья сидел сиднем и не мог ходить. Родители его были люди бедные и корчевали пни, прокармливая этой работой калеку-сына. Однажды шел по земле Господь с Николаем Угодником и, увидев Илью, сказал: „Поди, подай нам напиться”. „Я бы рад подать, да не могу идти”, — отвечал Илья. Господь взял его за руку, и он приподнялся с земли сам. Тогда Господь почерпнул в колодеце полное ведро воды и велел выпить Илье, потом почерпнул еще одно и половину третьего и спросил у него: „Ну, как ты теперь?” — „Я могу поворотить весь свет по-иному, — отвечал Илья, — если бы был столб середь неба и земли, то разрушил бы я всю землю”. Услышав эти слова, Бог испугался и поспешил сбавить Илье силы наполовину и сверх того велел ему посидеть под землею шесть недель. Но затем, когда Илья, просидевши под землею, снова вышел на свет (вместе с пророком Онуфрием), то первое, что он увидел, была гробница. Илья вошел в эту гробницу и тотчас же с неба спустилась огненная колесница с ангелами, которые и умчали Илью на небо, представив его пред лицо Господа. „Ты,

Илья, — сказал Господь, — владей этой колесницей, пока я не приду на землю» (Максимов, 484, 485).

Этому орловскому рассказу есть параллель в чувашском фольклоре: по одному из чувашских сказаний, Илья Муромец — творец птиц, которые произошли из кусков мяса разрубленного Ильей на части Соловья-разбойника. После этого Илья недолго жил на земле, он ушел на небо, где гоняет и бьет шайтана (Веселовский, 352, 353).

Так формировался миф об Илье, напоминавший о себе в былевых песнях и прозаических преданиях. Можно ли вслед за А. Н. Веселовским считать эту мифологизацию исключительно поздним явлением? Трудно ответить, во всяком случае, мифологический образ Ильи мог сложиться очень рано, вскоре после его смерти, когда были живы слухи о его деяниях. Попав в сферу ментальностей богатырского культа, эти слухи обретали форму традиционных рассказов о подвигах исполинов прежних времен, возвеличивая и удревяя образ человека «крупного телосложения». Функцию посредничества между историческим и мифологическим восприятием богатыря выполнял культ мертвых — «единственно всеобщий, полно и хорошо представленный, повсеместно довольно четко реконструируемый у славян культ» (Толстой Н. И., Толстая С. М., 78).

В то же время культ мертвых — достаточно сложная система, особое место в ней занимали обряды и верования, относившиеся к так называемым «заложным» (по терминологии Д. К. Зеленина), т. е. «заложеным», отынесенным кольями, оставленным на поверхности земли покойникам (погибшим от несчастного случая, самоубийцам, убитым, утопленникам, замерзшим в пути, сгоревшим и т. д.). Мать сыра земля не принимает их к себе, это предствление сопоставимо с мотивами богатырских сюжетов о невозможности для земли удержать на себе непомерно сильного героя, он проваливается, «угрязает» в земле. Зелениным составлено подробное описание поведенческих традиций живых в отношении к «заложным» на материале разных областей России: их не хоронили в земле, чтобы не вызвать засухи и неурожая, мора и голода, оставляли в болотистых местах, чтобы земля сама их поглотила, сбрасывали трупы в ямы, провалы, ущелья, погребали на месте их нечаянной смерти и т. д.

В трактовке Зеленина «заложные» — главным образом «не-предки», покойники-вредители, но собранные им данные сопротивляются принципиальному разведению «заложных» на «предков» и «не-предков». Обряды, соблюдавшиеся в тех местах, где по преданиям пал смертью храбрых какой-нибудь витязь или был убит колдун-богатырь, сходны с обычаями, принятыми для других категорий умерших неестественной смертью по общему важному признаку: и те и другие базировались на твердом убеждении в том, что подобные мертвецы не уходят окончательно в иной мир, а продолжают свой бесконечный земной век где-то рядом с живыми людьми. Активность опасных «заложных» — еретиков,

мертвых колдунов и ведьм — прерывали окончательным уничтожением их тел, обычно — сожжением; в отношении менее опасных категорий «заложных», в том числе убитых воинов-богатырей, соблюдались обычаи, содержавшие элементы поминальных тризн, жертвоприношений.

Из былинных текстов можно узнать о довольно разнообразных способах окончательной расправы с мертвецами, которые по факту своей неестественной смерти могли стать упырями. Чаще всего это разрывание тел на части. Пермята, казня любовника своей жены, привязывает его к хвосту коня, а ее саму, разорвав на-попы, оставляет в чистом поле; Добрыня, в жены которому предлагают дочь побежденного им змея, едва не выпил отравленное питье и в отместку поразил девицу копьем, а тело ее разбросал по кускам в чистом поле; так же поступает Илья Муромец с коварным сыном Сокольников, попытавшимся убить спящего отца. В былине о Добрыне и Маринке убийство колдуньи с расчленением трупа на части трактуется как очищение улицы, где стоял дом чародейки (БС-1, № 7, 75. Приложение, № 3. Т. 2, № 131). В печерском тексте Добрыня, отрезав Маринке руки, ноги и губы, выбрасывает тело в поле на съедение птицам: «Воронам да воронам на граенье». В былине о Соломоне и Василии, царе турецком, подобная расправа применяется к изменившей Соломону жене уже после того, как она была им повешена, т. е. он подвергает ее вторичной, окончательной смерти, применявшейся к удавленникам как к «заложным» (Ончуков, 73, 87). Все эти чудовищные мотивы получают объяснение только в свете логики мифа о людях, чей век был искусственно прерван.

Мир мертвых не менее сложен и противоречив, чем мир живых, и каждый попадал туда с той оценкой и «характеристикой», которую получал при жизни: колдуньи и еретики продолжали вредить людям, разбойники превращались в стражей собственных несметных сокровищ или мучеников, терзаемых за убийства убиенных ими; воины, кормившиеся оружием, требовали дани от проезжавших мимо их могил путников. А. Н. Веселовский сближал души павших ратников с демонами: земная локализация представлений о грозе — воздушной борьбе демонов — содержится в «многочисленных рассказах о воздушной борьбе, которую продолжают или возобновляют между собой души ратников, павших на поле битвы» (Веселовский, 327, примечание). В древнерусской литературе дьявол часто принимает облик воина. В «Луге духовном» бес смущает старца звуком воинской трубы; в образе воина он смущает братию Печерского монастыря, клеветает на Авраамия Ростовского (Рязановский, 49). Здесь перед нами вновь все те же варианты мифа о бессмертии тех, кто не успел пройти до конца жизненный круг, погиб в бою от ран.

Осужденные на бессмертие «заложные» нередко становились родоначальниками духов — хозяев разных земных сфер обита

ния: леших, водяных, русалок, кикимор и т. п. Богатырское происхождение, например, приписывалось лешему. В поверьях войнам людей соответствуют войны лешаков, зверей, населяющих леса. В пермской сказке русский леший защищает Русь от «Бусурмана», завалив его несметную рать дерном, камнями и валежником. Спустя много лет его сын лешачонок бьется с турками: «один богатырь явился на бранное поле, побил и прогнал нехристь бусурманскую» (Смирнов, № 292). В другой пермской сказке богатырь Булдак Борисович советует князю Владимиру: «Хошь я и умру, а мертвым соколом ишшо вы станете ворон пужать». Так и случилось: когда войско турецкого султана напало на Русь, а богатырь к тому времени уже умер, тело воина вырыли из могилы, посадили на коня, дали мертвецу в руки «записи» и послали к султану. Увидев легендарного богатыря, султан тотчас повернул свои войска обратно (там же, № 297).

Убитого богатыря трудно похоронить так, чтобы он не вставал из могилы, по поверьям и сами они мучались посмертным существованием. В одной вятской сказке люди никак не могли похоронить трех убитых богатырей — сегодня их погребут, а завтра они выйдут наверх и просят, чтобы их вновь похоронили. Наконец, в этом городе оказался солдат, который купил сорок бочек вина и устроил по богатырям веселую тризну с большим стечением народа, песнями, плясками и дракой, после чего богатыри больше живых не беспокоили, хотя из земли по-прежнему выходили, так как солдату вновь довелось увидеть их за городом у озера, где каждый в благодарность за тризну дал ему по конскому волосу: бросить такой волосок — станет целый конь. С помощью чудесных богатырских коней солдат побеждает вражеское войско, осадившее город (Зеленин-1915, № 7).

В ключе мифа об особом мире погибших воинов, богатырей могут быть прочтены некоторые мотивы древнерусской литературы. Тела ратников часто не предавались земле — в силу сложных обстоятельств военного времени, а может быть, и по традиции. Во всяком случае этому мифу обязаны своим происхождением замечательные по своей поэтической выразительности образы и картины. «В княжеских распрях век людской сокращался, тогда на русской земле редко пахари покрикивали, но часто вороны граяли, трупы между собою деля», «дружину твою, князь, птицы крыльями приодели, а звери кровь полизали», «черная земля под копытами костьми засеяна», «горем взошли они на Русской земле» («Слово о полку Игореве»). Ратников, как и всех, погибших нечаянной смертью, оплакивали и погребали в общих могилах там, где они нашли свой конец. Из Тверской летописи, повести о битве на Калке и о русских богатырях, сражавшихся под предводительством Александра Поповича, узнаем о многочисленных войнах, убитых богатырями, защищавшими Ростов, — кости их собраны в большие могилы, которые и ныне есть на реке Ишне и Усии. В «Задонщине» Дмитрий Донской, обращаясь к павшим, говорит: «Братья, бояре и князья и дети боярские,

суждено вам то место меж Дона и Днепра, на поле Куликовом, на речке Непрядве. Положили вы головы свои за святые церкви, за землю за Русскую и за веру христианскую. Простите меня, братья, и благословите в этом веке и в будущем».

Посмертной трансформации тел помогали звери и птицы, в словесном искусстве образы падальщиков приобретают символическое значение. О зверье, предчувствующем будущий пир на Куликовом поле, упоминается в «Сказании о Мамаевом побоище»: «А за многие дни множество волков стеклось на место то, завывая страшно, непрерывно все ночи», «небывалая рать собралась, безумолчно перекликаются, и галки своим языком говорят, и орлы, во множестве с Устья Дона слетевшись, по воздуху паря, клекочут, и многие звери свирепо воют, ожидая того дня грозного, в который должны лечь тела человеческие». Зловещая картина отвечала народным верованиям в войны птиц и зверей, предшествующие или сопутствующие человеческим сражениям. Именно это верование дало возможность Дмитрию Донскому предугадать исход битвы по звукам, раздававшимся в воздухе и под землей накануне сражения: тишина на русской стороне и шум битвы, клики и вопль, вой волков в татарском стане предвещали тяжелую победу русским войскам (Воинские повести..., 39, 42, 80, 81, 112, 178, 254, 257).

Мотивы перевоплощения тела убитого на поле брани свойственны и фольклору: былинам, историческим песням, балладам. Типическое место — смерть Добрыни из былин о Добрыне и Алеше. Это традиционная картина, которой верят мать и жена богатыря, когда «старухи-кошельницы» рассказывают, что

...лежит убит Добрынюшка в чистом поле,  
Головой лежит Добрыня ко Пучай-реке,  
Резвыма ножками Добрыня во чисто поле,  
Скрозь его скрозь кудри скрозь желтые  
Проросла тут трава муравая,  
На травы росцвели цветочки лазуревы.

(Гильфердинг, № 198)

Или когда Алеша сообщает, что добрый конь Добрынин «во степях ходит, Черные враны тело трынкают» (Рыбников-2, № 178). Волосы превращаются в травы и цветы, кровь — в воду, птицы, терзающие труп, оказывают услугу убитому, помогая этой трансформации. Отсюда — балладные мотивы разговора погибшего воина с птицами, его просьба слетать на родину и рассказать о его смерти. В Турецкой земле под ракитовым кустом лежит тело молодецкое, на груди сидит сизый орел, клюет груди белые, молодец просит: «Ой да ну не клюй ты, да не клюй, да мои только груди белые, Ой да ты отклюй, ну отклюй да мою только руку правую, Ой да руку правую мою да вот бы только с золотым перстнем, Ой да ты неси-понеси да неси только да на тихий Дон» — к отцу-матери, к молодой жене, малым детям (Листопадов, 353).

Души непогребенных становились вечными странниками. По новгородским поверьям XIX века, они обречены скитаться в пространстве до самого Страшного суда. Для всех остальных душ приговор: рай или ад, — выносится по истечении сорока дней после смерти. Пока тело не будет предано земле, душу на тот свет не пустят. Она живет около тела, ожидая, кто бы похоронил его, оберегая тело от птиц и зверей. Или, напротив, по мнению других, на тот свет душа может попасть в том случае, если птицы и звери съедят весь труп до последней косточки (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 782, л. 2; № 841, л. 7).

Этикетность поведения по отношению к разным категориям «заложных», представляя собой древнюю форму взаимоотношений с мертвыми, менялась от века к веку, зависела от местных традиций, но главным образом была обусловлена особенностями природы самой «заложности». Погибшие от неумеренного потребления вина могли устроить засуху, и их сбрасывали в воду, с колдунами нужно было обойтись так, чтобы они больше не возвращались в этот мир, и т. д. Среди погибших воинов были и истинные богатыри-защитники, и разбойники, и колдуны. В былине о Данилке воре Денисьевиче атаман разбойничьей шайки убит громовой стрелой, его как беса постигла божья кара. Казаки погребли атамана, но каждую ночь он пускался в погоню за своим бывшим стругом, а с рассветом падал навзничь, его приходилось вновь погребать, и так повторялось до тех пор, пока в спину Даниле против сердца не вбили осиновый кол, оставив его тело поверх земли (Ончуков, № 76).

В материалах, подобранных Зелениным о почитании захоронений убитых воинов, есть сведения о поминках у общих воинских могил, наподобие древнерусских тризн, например праздник свистуны или «свистопляска» в четвертую неделю после Пасхи по убитым воинам-устюжанам. Панихида совершалась в том месте, где произошла битва и были похоронены воины. Объектом почитания могла стать могила чужого богатыря. В Курской губернии таким памятником стал голубец на Красной поляне: обрубок дерева развилками вверх, покрытый кровлей. В развилках лежала голова ногайского великана, уничтожившего многих курян и сраженного удачным выстрелом из кремневого ружья. Ему отрубили голову, а труп затоптали в ближайшем болоте. Для головы устроили голубец и по несколько раз приходили сюда поминать души убиенных, при этом катали голову богатыря вокруг памятника, установленного на месте смерти великана. Д. К. Зеленин объясняет катание оберегом, изображением магического круга, не позволявшего «заложному» выходить за его границы (Зеленин, Очерки, 52 и сл.). Трудно в этой связи не вспомнить былинку о Василии Буслаевиче, где герой на пути в Иерусалим занимается на первый взгляд бессмысленным и кошачьим делом — попинывает найденную им на острове отрубленную голову убитого сарацинами богатыря (НБ, 97, 103, 109).

Достаточно распространенным был обычай кидать на места гибели или на могилы «заложных» пучки соломы, ветки, символические жертвы, которые якобы сгорали сами или сжигались по прошествии нескольких лет. В Холмском уезде Псковской губернии близ деревни Изварь при устье впадающего в реку Оку ручья находилась возвышенность («сопка богатыря»), мимо которой не проедет ни один крестьянин, чтобы, перекрестясь, не бросить на нее клочка сена, а проезжающий верхом сходит с лошади, срывает траву и кладет на то же возвышение. Старожилы передавали, что этот обычай существует с незапамятных времен в честь погребения здесь богатыря с его верным конем. Если кто, проходя мимо могилы, не положит жертвы, то ночью богатырь явится всадником необычайного роста и заслонит путнику дорогу. К весне на сопке накапливается много сена, но никто не отважится взять его. В Торопецком уезде указывали несколько поросших лесом курганов — место битвы Руси с Литвой (по другим слухам, курганы — могильные памятники истребленной царскими войсками шайки разбойников). Вблизи курганов, возле дороги есть место, не означенное возвышением, но памятное для всех: здесь пал смертью храбрых могучий витязь. В старину за него служили панихиды, в XIX веке поминование сводилось к следующему обряду: каждый из окрестных жителей, минуя это место, бросал на могилу сучок дерева. В продолжение двух лет куча увеличивалась, а на третий год сгорала от неизвестной причины. В основание следующего жертвенного костра клали два крестообразно положенных сука (Зеленин-3, 1128, 1129).

В преданиях богатыри наделялись не только вечным бытием, но и либо функциями защиты потомков (тогда они часто сближались со святыми), либо — вредительства. Последняя функция частично может быть объяснена эволюцией взглядов на дружинное сословие, которое, будучи вполне закономерным явлением в Киевской и Новгородской Руси, позднее становится социально ненужным. В «Притче о витязе и о смерти» (XVII в.) удалый воин, побивший многие полки и не боявшийся ни одного человека, встречает в чистом поле Смерть и хочет засечь ее мечом, но Смерть побеждает богатыря не оружием, а словом, перед которым бессильно воинское искусство. Дружинному мечу противопоставлены символические коса и серп, которыми Смерть отнимает руки и ноги витязя (Памятники, 439—443). В фольклоре возникает образ посрамленного Смертью самонадеянного богатыря — Аники-воина.

Характер местных преданий, таким образом, зависел от того, какие урочища и в связи с какими событиями и в какое время становились объектом для почитания, давая жизнь многочисленным рассказам. Так, например, на Русском Севере о богатыре Анике говорили, что он жил на острове в Кольской губе. Как промыслы начнутся — ни одного судна не пропустит, чтобы не взять часть добычи. Все это продолжалось до тех пор, пока на судно не напросился в помощники незнакомый паренек: ему уда-

лось побороть богатыря. С тех пор на острове показывают кучу камней — Аникину могилу. Другое предание повествует о трех богатырях: Калге, Жогже и Кончаке — хозяевах двух островов на Белом море (Калгуев и Жогжин). Они были злыми колдунами, как и Аника. В случае надобности они перебрасывали друг другу топор на расстояние восьмидесяти верст, брали дань со всех проходивших мимо судов, пока на промысел не попросился старичок, убивший Калгу и Жогжу ударом посоха. Труп Калги постоянно выходил из могилы, пока в тело колдуна не вбили осиновый кол.

Другой тип преданий о богатырях повествует о личностях, не только обладающих гигантской силой и огромными размерами, но и занятых созидательной деятельностью. Они сдвигают горы и корчуют деревья на пользу людям, помогают возводить церкви, защищают от нападений врагов. На Мезени есть Пашкина деревня, носящая имя богатыря Пашко, построившего церковь в соседнем селе Юроте. Он соорудил ее без посторонней помощи и оставил народу на память деревянную модель своей руки (кусок дерева в рост человека, обточенный с одной стороны наподобие человеческой руки, сжатой в кулак). Он же избавил местных жителей от нападений разбойников. При этом показывают дуб, ищепленный Пашко стрелами в то время, когда он целился в атамана. На могилу убитого разбойника каждый прохожий считает своим долгом бросить охапку хвороста, так что в том месте образовался большой курган (Криничная, 136—140). Нетрудно заметить, что эти рассказы явно перекликаются с былинами и преданиями об Илье Муромце, следами деятельности которого также являются выкорчеванные деревья, построенные часовни и церкви.

Миф о необыкновенно большом росте и непомерной силе прежних людей привел к появлению мотивов, объясняющих многие местные достопримечательности. Попадающиеся при разрытии курганов огромные плиты и камни — дело рук богатырей, которые сами их принесли, громадные кости и тяжелое оружие — некогда им принадлежали. В округе Переславля Залеского один помещик пользовался мамонтовой костью вместо печной заслонки. В народе ее называли ребром Добрыни Никитича. Там же рассказывали о местном богатыре Васе Переславце, на которого, если взглянешь, — никакая шапка не удержится. В Тульской губернии подобный богатырь вырывал по засекам столетние дубы; в пустоши Козинской под Лебедянью показывали след богатырской ноги и копыта богатырского коня на камне, говоря, «что это копыто от ноги Полкановой». В сорока верстах от Рязани в Радобежском болоте были найдены огромные — «богатырские» — кости (Макаров М. Н., 75, 76). В свете мифологического восприятия больших каменных изваяний лежит представление о Медном всаднике как живом окаменевшем богатыре. Новгородская крестьянка объясняла: «Это не памятник, это — настоящий Петр Великий». Возгордившись победой над шведами и основанием Петербурга, он решил перепрыгнуть Неву, вскочил

на камень, протянул вперед руку, сказав: «Все мое да Божье!» Вдруг змея оплелась вокруг ног коня, «и застыл тут Петр, и конь, и змея, как были. Так и остались навеки» (ПД, кол. 1, п. 14, № 18). Так, позднее предание причислило Петра I к когорте бессмертных.

## 2

### Василий Буслаев и новгородцы

Спор Василия с новгородцами — один из сложнейших эпических конфликтов, так до конца и не проясненных фольклористами. В былине видели отголоски саги о демоническом герое западноевропейских сказаний Роберте Дьяволе (Жданов, 341—396), воспоминание о деятельности новгородских ушкуйников (Костомаров, 310—318), об избиении новгородцев Иваном Грозным (Шамбинаго, 115—218). Результаты исследований обстоятельно рассмотрены Ю. И. Смирновым и В. Г. Смолицким (НБ, 363—366).

Разнообразие трактовок былины убеждает нас в том, что одностороннее толкование сюжета вряд ли возможно — очевидна его многослойность, неисчерпаемость загадок, которые таит в себе новгородский эпический цикл в целом. Чем вызвана вражда Буслаева с Новгородом? Распрями концов? Дохристианскими традициями ритуальных боев? Обязателен ли Волховский мост как место сражения Василия с новгородцами? В чем секрет безграничного господства Буслаева над набранной им дружиной? Зачем нужен огромный колокол старцу-пилигриму, идущему мирить Василия с новгородскими мужиками? Что стоит за непредсказуемостью поведения героя: стремление древнего эпоса к созданию психологически сложного характера или совокупность конкретных, исторических и эстетических факторов?

Эти и многие другие вопросы в настоящей главе рассматриваются в контексте историко-культурных реалий средневекового Новгорода с привлечением сравнительного этнографического материала, регионально ограниченного областью Русского Севера и прежде всего Новгородской губернии. Проведенная на возможно более широком материале реконструкция круга представлений, лежащих в основе ряда опорных мотивов новгородских былин, позволяет приблизиться к решению проблем, связанных как с генезисом эпических сюжетов, так и с историей Древнего Новгорода.

Ключ к былинам о Василии Буслаевиче отыщется не раньше, чем будут поняты причины его столкновения с новгородцами. Для новгородских былин в целом характерно противопоставление героя, находящегося в контакте с могущественными силами древнейшей новгородской мифологии, практичным новгородским мужикам: так, Садко, которому покровительствует Ильмень-озеро, решается побиться об заклад с новгородскими купцами, что смо-

жет скупить все товары в Новгороде; Василий Буслаев, бросив вызов всему Новгороду, устраивает палочный бой в традициях, завещанных Перуном. И в том и в другом случае мы наблюдаем принципиальное противопоставление двух разных мировоззренческих систем, возможно, сменявших одна другую, возможно — длительное время сосуществовавших, но в любом случае — трудно примиримых.

Точкой отсчета сюжетов подобного рода нужно считать ранний период новгородской истории, время, когда перед осевшими на севере словенами со всей остротой встала проблема экономического, политического и культурного самоопределения на осваиваемой территории. Славе будущей торговой вечевой республики предшествовал период походов и скитаний, требовавших соответствующей организации племенного сообщества, выработки воинских навыков. Осев на землях Поозерья, словене постепенно преобразовывали внутренний уклад жизни, менялся характер отношений с соседями, менялся сам облик словенского племени. Все более прочное укрепление словен на обширной обживаемой ими территории, взаимодействие с чужими племенами, формирование своеобразного типа республиканской феодальной государственности, возросшей на противостоянии княжеской власти и корнями уходящей в эпоху военной демократии; «вечу предшествует народное собрание, посаднику — родоплеменные старейшины» (Янин, 24) — все эти обстоятельства выдвигали новые требования как к родовой аристократии, так и к простым людям.

Времена первопоселения отодвигались все дальше, приобретая ореол культового почитания: происхождение рек, холмов и озер земли, осознаваемой как «своей», все теснее связывалось с деятельностью первых князей и княжичей, пришедших к Ильмень-озеру — жены князя Словена Шелони, его сыновей Волхова и Волховца. Легендарная память о последнем князе-старейшине Гостомысле воплотилась уже не в предании о быстротекущих реках, а в рассказах о княжеской могиле на богатырском Волотовом поле и в поклонении высокому холму над его могилой, насыпанному, по слухам, пригоршнями новгородцев.

Приглашение на княжение Рюрика, признающееся многими историками (Лебедев, 214, 215; Мачинский, 7—24), вряд ли было следствием бездетности Гостомысла и отсутствием прямых наследников, как об этом толкуется в сказаниях. Согласно преданию, сыновья Гостомысла умерли, а его средняя дочь Умила вышла замуж за варяжского князя, став матерью Рюрика; таким образом, Рюрик является законным наследником (Татищев, 203; Навроцкий, 24). Мотив бездетности, впрочем, мог возникнуть в преданиях в связи с идеей бесплодия как исчерпанности определенного этапа на пути исторического развития: стремление к большему процветанию и благополучию подталкивало словен к поиску себе князя в иных, кажущихся богатыми и счастливыми землях; хорошо известно широко распространенное в древности мнение о

князе-старейшине, олицетворяющем благоденствие племени, само существование которого приносило его народу счастье и удачу (Фрезер, 193—205).

Согласно летописным преданиям, именно во времена Рюрика (864 год) над Волховом появился городок — еще не тот Новгород, о котором говорится в пословице: «Где София, тут и Новгород», но уже определенный поворотный момент в жизни северных словен. В настоящее время самым древним из открытых в окрестностях Новгорода поселений является Городище (часто встречающееся в литературе наименование «Рюриково» Городище — плод ученых домыслов историков и краеведов XIX века). Суффикс -ище показывает, что уже к 1103 году это поселение воспринималось как древнее: с этого времени оно впервые упомянуто летописью, а археологический материал здесь древнее новгородских находок. На протяжении всего периода существования Новгородской феодальной республики Городище, находящееся в двух километрах от Новгорода, продолжало оставаться (до определенного периода) «резиденцией новгородских князей, вытесненных из города в процессе сложения республиканского строя» (Носов-1984, 88).

Казалось, Городище было под надежной охраной богов и предков: по правую сторону от Городища, через Волхов, на прибрежном мысу стоял идол Перуна, а по левую — было расположено Волотово поле с погребениями словенских богатырей и старейшин (Болховитинов, 7, 8). И безотносительно к Рюрику и варяжской гипотезе это место должно быть признано закономерной территорией первопоселения. Археологи предполагают также существование «старого» города на Славне, расположенной на возвышенности той стороны Новгорода, которая впоследствии стала называться Торговой (Колчин, Янин, 106). Заманчиво было бы при этом опереться на сведения восточных историков, упоминавших «Славу» как центр группы «ас-славийа, по-видимому, словен новгородских» (Петрухин, 144), но пока что в Новгороде, в том числе и на Славне, не найдены слои ниже X века.

Как бы то ни было, существование «старого» и «нового» городов — центров, разных не только в градостроительном отношении, но и с точки зрения их будущего развития (княжеская резиденция старой аристократии и новообразование, давшее жизнь будущей торговой феодальной республике с вечевым самоуправлением), — не могло протекать бесконфликтно. Но хотя роды старых словенских князей и дружинников должны были длительное время напоминать о себе, общий путь развития Новгорода отодвинул их в область культа предков, первоначальников: они ушли из жизни, заняв самое почетное место в эпическом фольклоре.

Героическая история «старых новгородских холопов» (не имеющих никакого отношения к «холопам» «Русской правды», но самое прямое к населению «Холопьяго городка» — открытого укрепленного военизированного торгово-ремесленного поселения

в 14 км от Новгорода, аналога Рюрикова Городища, упоминавшегося в договоре 1270 года Новгорода с Ганзейским союзом городов под названием *Drelle bogh*, буквально — «Холопий городок» (Носов-1984, 23)), рассказывает о походах добровольных воинских дружин «от всего славенороссийского рода» на «Тройския и Елладския державы еллинского языка», в Варварскую и Палестинскую земли, в Сирию, Египет и Вавилон, так что не было державы на свете, где бы они ни побывали, вплоть до врат рая и земли амазонок. Прошло время, и добытое в походах было изжито, новгородские войны, «старые холопы», обеднев, начали в Новгороде и других местах «тайно и явно многих людей своих грабити и смертию убивати (...). От холопства того старого воста крамола немала и вражды, и ненависть на них, и свары, и мятежи, и междоусобныя, и частыя брани во граде их». Рассердившись на новгородцев, «старые новгородские холопы» ушли из города, основав свои селища и в них «татарску живяху», придерживаясь языческих обычаев, сооружая идолопоклоннические холмы, на которых устраивались жертвоприношения. Остатки их селищ до сих пор видны не только на Волхове, но и по рекам Мологе и Волге (Гиляров, 30—38).

Предание о старых новгородских холопах, несмотря на интерпретацию книжников XVI—XVII столетий, — отголосок той же эпохи или по крайней мере представлений, уходящих корнями в то же время, что и повесть о старославенском князе Василии Богуслаевиче, известная по тексту сборника В. А. Левшина (Левшин, 3—30). «Из всех богатырских сказок, как назвал свои произведения В. А. Левшин, сборника „Русские сказки“, „Повесть“ о Василии Богуслаевиче выделяется наибольшей близостью к былинному эпосу», она является отражением «одного из устных вариантов XVIII века былины о Василии Буслаеве» (Былины XVII—XVIII веков, 303, 304). Таким образом, несмотря на очевидность литературной обработки этой былины, мы должны рассматривать текст В. А. Левшина в качестве древнейшего по времени записи варианта эпического сюжета на тему спора Василия с новгородцами. При сравнении его с более поздними записями этой былины выявятся общие для них мотивы, которые, вероятно, следует признать исконными. Исконность ряда мотивов «Повести» может быть также подтверждена не противоречащими им историко-археологическими данными.

Эти моменты следующие. После смерти старого Буслая остался его сын Василий, он набирает дружину («прибирает к себе богатырей из всея земли руския»), что беспокоит новгородцев. Новгородцы устраивают пир, на который приходит Василий (в большинстве записей былин — незванным, в пересказе Левшина — званным).

Как в былинах, так и в прозаическом тексте XVIII века (в последнем даже отчетливее), дом Буслаева противопоставляется Новгороду, что не противоречит факту существования старого поселения, княжеской резиденции, вне стен Новгорода: «Приез-

жают они в *старославенский* дворец и приходят к княгине, честной жене Амелфе Тимофеевне, с честию: они просят ее в *великий Новгород* на почестный пир» (курсив мой. — Т. Н.).

Следующий традиционный мотив сюжета — хвастовство на пиру (в большинстве текстов былин Василий хвастает, что выстоит против всего Новгорода в битве-состязании; в прозаическом тексте XVIII века Василий предупреждает посадников, что быть за ним всей Славенской земле и княжить ему над русскою, и подчинится ему Новгород). Посадники хотят изгнать Василия из земли словен: «На утро ты иди из земли нашей, не пойдешь, ин погоним тебя не с честию», — мотив, аналогичный преданию о старых новгородских холопах, но не характерный для былин, где новгородцы просто угрожают «срубить голову» Василию, убить его (Рыбников-1, № 55; РБСНЗ, № 61).

Далее из текста XVIII века ясно, что посадники идут из Новгорода на Рогатицу, т. е. с Софийской на Торговую сторону. Под Новым-городом обычно подразумевался детинец, а Рогатица находилась в противоположном Славенском конце Новгорода. В середине XIX века рядом с нею была улица Буяна, их разделяла Большая Московская улица, но еще в конце XVIII века «Буяна и Рогатица находились одна подле другой», причем Буяна — ближе к Волхову (Красов, 8, 113). Название Буяны обязано своим происхождением широко распространенному топониму «буевище» — «открытое высокое место, площадь около церкви, кладбища» (Носов-1984, 17, 18).

При описании боя ни о каком мосте нет речи ни в тексте XVIII века, ни в ряде более поздних былинных записей, что также справедливо для раннего периода истории Новгорода, поскольку мост, по историко-археологическим данным, до XII столетия не мог появиться. В летописи мост впервые упоминается под 1134 годом; археологами этот период признается как наиболее вероятный для появления моста через Волхов (Колчин, Янин, 106, 107).

Собственно мотив боя Василия с новгородцами присутствует как в тексте XVIII века, так и в былинах XIX—начала XX века, но разработан он в них по-разному. В пересказе Левшина новгородцы окружают двор Буслаева, он прогоняет новгородскую силу до берега реки (ср.: открытое пространство, «буевище»), в чистое поле. В былинах дружина Буслаева бьется сначала без своего атамана, а заканчивает битву сам Василий. Повесть, как и былина, завершается полной победой Василия над Новгородом. В прозаическом тексте XVIII века имеется любопытная подробность, сближающая фигуру Василия с Перуном новгородских преданий: Буслаев, как и языческий бог, оставляет в наследство Новгороду «стемляный вяз» (Перун — палицу) (текст «Повести» по: НБ, 142—147).

Трудно сказать, что лежит в основе этого повествования — пересказ одной из версий быliny или литературная обработка родственного ей предания. Но как бы ни был атрибутирован

этот пересказ, он вносит некоторую ясность в прочтение ряда темных мест былины. Структура образа главного героя былины — Василия Буслаева — также остается ненарушенной в тексте XVIII века.

Как и всякого эпического героя, Василия Буслаева отличает непомерная сила. Для ее изображения былина обычно использует формулу типа: «кого за руку возьмет — рука прочь». В отличие от Добрыни, борцовскую славу которого приезжает испытать Илья Муромец, чтобы побрататься с Добрыней и увезти его в Киев (Марков, Маслов-1906, № 11), воинские способности Василия ни у кого не вызывают восхищения. Новгородские мужики страшатся растущей силы Буслаева, она для них опасна:

И собралися и съездялися  
Со всего царства да на зеленый луг,  
На тое кружало на царское,  
На тое побонище великое  
Убить да Василья Буславьева.  
(БННЗ, № 93)

Несмотря на многовековое пристрастие новгородцев к ритуальной и внутригосударственной борьбе, воин-дружинник оказывается ненужным городу. Новгородцы грозятся утопить Буслаева в Волхове: «с этою удачей молодецкою» ему «наквасити река будет Волхова» (Рыбников, № 55), расправиться с ним «зельем» (порохом): «Ишша купим мы зельица на петьсот рублей, Придаим мы веть Васьки смертку скорую» (Григорьев-З, № 3).

Василий с матерью принимают ответные меры: Буслаева либо отдают учиться «грамоте тарханьской», чтобы «приуправиться» с мужиками-новгородчанами, либо Василий сразу набирает себе дружину. Таким же дружинником и атаманом был его отец:

А в твои-ты годы отец без порток ходил,  
Не имел он в кармане ста рублей,  
А имел дружину хоробрую.  
(РБСНЗ, № 61)

В свое время еще С. К. Шамбинаго отмечал былинные указания на родовитость отца Василия, старого Буслаева: это прежде всего его отношения с другими городами (Шамбинаго, 160):

Жил Буслав девеносто лет,  
Со Новым-городом не спаривал,  
Со Опсковым не вздоривал,  
А со матушкой Москвой не перечился.  
(Рыбников-1, № 56)

Специальное подчеркивание факта бесконфликтных отношений отца Василия с другими городами, с одной стороны, свидетельствует о высоком социальном положении этой семьи, с другой — о том, что основания для конфликтов, очевидно, имелись. Не случайно, умирая, Буслаев-отец завещает сыну набрать дружину:

Еще станет-то Васильюшко конем владать,  
Да конем владать, копьем шурмовать,  
Пусть не дёржит Василей всё сто рублей,  
Пусть не дёржит Василей целой тысецы,  
Пусть-ко дёржит Василей уся сто друзей,  
Ище сто же друзей, да сто приятелей...

Следуя этому совету, Василий набирает себе дружину (Ончуков, № 74).

Порой Василий наделяется дружиной с малолетства:

Да маленький Васильюшка Буслаевич  
Он ходил да гулял по чисту полю  
Со своима дружинами хоробрыма.  
(БННЗ, № 94)

Но в большинстве вариантов набор дружины Василием предстает как акт, которым он должен отметить вступление в зрелую пору, как нечто для Василия вполне закономерное:

Во млада лета был восемнадцать лет,  
Заводил он почестен пир —  
Изобрать себе дружинушка хоробрая.  
(Гильфердинг-2, № 259)

Или: в семнадцать лет, обучившись «наук воинских» и ощутив в себе «силушку великую», Василий приготовил «сбрую ратную, палицу воинскую и копье мурзамецкое, тугой лук разрывчатой и саблю вострую», после чего

Заводил Василий у себя почестен пир,  
Почестен пир на двенадцать дней.  
И на пиру было народа множество великое,  
Тут Василей вином поил допяна,  
Хлебом кормил он досыта,  
Выбирал себе дружину хоробрую,  
Удалых дородных добрых молодцев,  
Набирал тридцать молодцев без единого  
И распустил весь почестен пир.  
(Рыбников-1, № 56)

Дружина Василия Буслаева — явление особого рода. Она полностью зависима от своего атамана:

И говорят ему родны братица:  
«Уж ты большой брат, отоманишо,  
Молодой Василей да сын Буславьевич!  
Куда ты пойдешь, туда и мы пойдём».  
(РБСНЗ, № 61)

Беспрекословная подчиненность дружины Василию навела С. К. Шамбинаго на мысль, что перед нами — пародия на оп-

ричину (Шамбинаго, 172, 173). Думается, что своеобразие Васильевой дружины не может быть объяснено случайной памфлетностью сюжета. Оригинальный характер дружины, набранной Василием, несколько проясняется из сравнения ее с дружиной киевских богатырей. Василий ощущает себя хозяином дружины, тогда как богатыри на Киевской заставе, несмотря на деление по старшинству (Илья — старший брат, Добрыня и Алеша — младшие), в целом подчиняются Киеву и видят крестного отца во Владимире-князе. В Новгороде такого порядка нет: нет здесь ни киевской застойной иерархии на пиру, нет и над Василием власти (города, князя), которой бы он подчинялся. Ни Новгород, ни новгородские наместники ему не указ. Он чувствует себя так, будто от рождения наделен привилегиями, которых нет у «новгородских мужиков».

Разница между Киевом и Новгородом по былинам довольно существенна. Не случайно принято говорить о «киевском» и «новгородском» циклах былин. Эпос, становление которого связано с ростом этнического самосознания племени, формированием древнерусской государственности и возникновением городов из протогородских центров, отразил здесь существовавшую в действительности разницу в способах образования городов в Древней Руси в связи с их этнической и экономической историей. Киев, Полоцк, возможно и Псков, Изборск, выросли из племенных центров, и своеобразие их будущего развития во многом этим определялось. Новгороду предшествовал протогородской центр иного свойства — открытое торгово-ремесленное поселение, «связанное с дальней торговлей, военными походами, ремеслом». Такого типа поселения представляли собой Рюриково Городище, Холопий городок, Ладога, Гнездово (Булкин, Дубов, Лебедев, 138, 139).

Именно этим, видимо, объясняется разная мировоззренческая основа поведения героев «новгородских» и «киевских» былин, разные героические типы этих циклов. Новгород — это острые внутригородские конфликты («Хотен Блудович»), столкновение язычества, мифологии и культа торговли («Садко»), ставка на собственную смелость и силу, неприятие Нова-города как олицетворения чуждого жизненного уклада и насмешки над христианизированными святынями («Василий Буслаевич»). Новгород — это безразличие к княжеской особе: собственно князя в новгородских былинах и нет, иногда он как бы берется «напрокат» из Киева — все тот же Владимир Киевский, появляющийся порой в новгородских былинах, чтобы возглавить пиршественный стол, за которым собираются гости и вступают в те или иные конфликтные отношения (НБ, № 8; Гильфердинг-3, № 259).

Рост города из открытого торгово-ремесленного, разнотнического поселения протекал сложнее и более бурно, чем выживание такого центра, как Киев, с его общинно-племенными корнями и относительной (в сравнении с Новгородом) этнической монолитностью. В Новгороде общинно-племенное начало

вступало в противоречие с социально-политическими формами гораздо более высокого уровня, и их сближение не могло происходить, не осложняясь вспылками внутренней борьбы разных социальных и национальных группировок. Атмосфера новгородских былин, таким образом, изначально была предопределена спецификой исторического развития Новгорода.

Судя по текстам былин и «Повести» XVIII века, Василий Буслаев — предводитель одной из таких групп, вероятнее всего — старой словенской аристократии, исчезающей из активной жизни торгового Новгорода и все более отходящей в область предания. В борьбе с Новгородом Василий опирается, во-первых, на авторитет силы — своей и набранной им дружины — и, во-вторых, на чувство собственной принадлежности к определенной касте, более высокому и древнему роду, а посему ему дозволено больше, чем новгородским мужикам. Для правосознания раннего русского средневековья характерна идея «о праве князя на политические действия, недоступные иным людям. Взаимная борьба князей сопровождалась бесчисленными преступлениями и убийствами»; Ярослав Мудрый «перебил множество новгородцев» в ответ на то, что они в целом справедливо отомстили его варяжской дружине за «насилие над их женами», действуя без всякого суда, хотя «сила в этот момент была явно на стороне новгородцев» (Рогов, 61).

Если по былинам вступлению в когорту киевских богатырей предшествует выполнение определенных задач, таких, как например испытание силы претендента на звание богатыря (Илья борется с Добрыней, Добрыня — с Дунаем), проезд в Киев пред очи князя Владимира, поручающего богатырям выполнить то или иное задание (съездить за даяниями, привезти невесту, отразить нападение врага), то Василий набирает дружину лично для себя, разбрасывая по улицам ярлыки с призывом: кто придет к Василию на двор, выпьет чару вина и выстоит у Васьки под черненым вязом, «тот будет да у Васеньки названой брат» (Григорьев-З, № 3).

Выдержавших испытание былина называет поименно: Костя Новоторженин, Потанюшка Хроменький, Еремка Храбрынькой и даже «Олешенька Поповиц млад» (Григорьев-З, № 19); Фома Толстородливой, Костя Белозерянин, Ванюшка Новоторженин (Гильфердинг-2, № 259). Имена эти взяты, видимо, из разновременных легенд и преданий об особо почитаемых местных героях, богатырях. Так, например, память о Косте Новоторженине сохранилась в Торжке в конце XIX века. Костю считали богатырем, с помощью одной лошадиной кости разбившим полчища литовцев, а затем оставившим богатырство и «принявшим на себя подвиг юродства». Его могилу указывали в разных местах, а иконы блаженного Константина Новоторжского можно было видеть в некоторых городских церквях (Григорьев-З, 18). Указанием на легендарность, сказочность дружины Буслаева могут служить прозвища товарищей Василия: Хроменький, Гор-

батенький, Маленький — в сказках помощники героя также часто отмечены каким-либо уродством или необычными чертами внешности.

Все остальные искатели места в Васильевой дружине безмянны. Это новгородцы, которых былина насчитывает десятками: они вдесятером поднимают одну чашу с вином (Григорьев-3, № 3); Василий бьет их вязом, и они расползаются с его двора в Новгород. После испытания Василий объясняет Фоме и Потане, достойным дружинникам, что пир устраивал «не гля всякого мужика», а только для таких «полномочных», как они (Чичеров, № 25). В Прионежье еще в конце XIX века «полномочными» называли крестьян, пользовавшихся уважением односельчан и обладавших достатком (Рыбников-1, LXXVI).

Поняв, что Василий вступил в зрелую пору и просто «спихнуть его в Волхово» им не удастся, новгородцы решают расправиться с ним официально, с помощью «заклада» — публично обнародованного на пиру договора о состязании. Возникает типичная былинная ситуация второго пира, который созывается в противовес пиру, где герою была нанесена какая-то обида (так, Илья Муромец, обиженный Владимиром, созывает на свой пир голей, таким образом противопоставляя свой пир княжескому). Новгородцы, оскорбленные тем, что на пиру у Василия было «не упито, не уедено», только «навек увечье залезено», собирают свой пир в Новгороде. Иногда — во главе с посадником, князем или даже «генералом» (Григорьев-1, № 3).

Эпические тексты весьма разноречивы в описаниях прихода Васьки Буслаева на пир к новгородцам: подробности, детали таких описаний восходят к разным, не всегда хронологически совместимым представлениям. Здесь и проблема прихода на пир незнамого гостя, и задача выбора места «по чину», и последствия нарушения строгой иерархии, соблюдавшейся на пирах.

Различие между пиром, который созвал Василий, и пиром новгородцев — принципиальное. Пир Василия устроен им лично с целью набрать себе дружину; пир новгородцев — это прежде всего братчина. Указания на местонахождение последнего пира — весьма сбивчивы, это означает, что для сюжета безразлично, состоится ли он у князя новгородского (НБ, № 3) или новгородских князей (там же, № 4), у князя Владимира в Киеве (там же, № 8) или у князя Кутузова (там же, № 12).

Василий сам ставит посреди своего двора «чан полон зелена вина» и приглашает всех «пить и есть готовое», это его пир. Пир новгородцев коллективен, для него сообща варятся «пива яшные», канун, делается «ссыпь» — это пир общинный (там же, № 1).

Братчина объединяла в Новгороде улицы, «за пределами города, вероятно, как и теперь — целые деревни», для братчины накануне или в самый день праздника закалывали несколько общих баранов, иногда сообща покупали быка, которого заранее откармливали на общих лугах и закалывали в праздник (Ефимен-

ко, Артели, 172, 173). Обычай позволял «приходить на братчину всякому без зова» (Зеленин, Братчина, 135). Поэтому, когда Василий услышал, что у новгородских мужиков канун варен для братчины Никольщины, он идет туда, не опасаясь быть не принятым, и за «всякова брата» платит ссыпь по пяти рублей, а за себя — пятьдесят, становясь полноправным членом братчины. В варианте Кириши Данилова акцент сделан на бытовом правдоподобии картины братчинного пира, что позволяло историкам обращаться к этой былине как к историческому источнику редких сведений о древнерусских братчинах. Но и у этой внешне очень реалистичной и конкретной картины есть свой подтекст как поэтический, былинный, так и историко-бытовой. Во-первых, для развития былинного сюжета приход Василия на пир вовсе не случаен, ему необходимо покорить Новгород, он ищет новой встречи с новгородцами не для того, чтобы утолить жажду новой схватки, а с целью окончательного выяснения вопроса — будет ли его власть над Новгородом.

Во-вторых, не стоит вполне доверять указаниям текста Кириши Данилова на внезапность вспыхнувшей схватки с Новгородом, возникшей от нечаянного оскорбления во время кулачного боя (НБ, № 1). А ведь именно так и воспринимается обычно причина спора с Новгородом: «...бешеный задор Василья придает игрищу вид кровавой схватки, напоминающей картину новгородских усобиц» (Жданов, 259). Непредвиденность схватки здесь кажущаяся. Во время пивных праздников такие случайности возникали закономерно, они были заранее подготовлены с целью спровоцировать настоящее, серьезное сведение счетов, уходящее корнями в какое-то давно прошедшее событие, незабытую обиду. В конце XIX века в Череповецком уезде Новгородской губернии праздничные драки давали главный повод к мести, причем помимо правого и виноватого в решение конфликта втягивались все мужчины — жители тех деревень, откуда родом виновники спора (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 831, с. 5—6). В Тихвинском уезде Новгородской губернии праздники часто играли роль судов, самостоятельного решения конфликтных дел внутри общины (там же, № 730, с. 3).

Об уровне праздничного веселья часто судили по кулачному бою: «Гости празднующей деревни почти всегда встречаются такими вопросами дома: „Что, весело-ль было-то? Драка была?“ — „Как не быть, была!“» (там же, № 763, с. 20). Поводом к серьезному столкновению, заранее подготовленному, мог быть не только кулачный бой, но и праздничная пляска: «Хотят два парня подраться, а так начать, ни с того ни с чего, неудобно — затевают пляску, в которой один, как будто нечаянно, задевает другого ногою. Тот в свою очередь нечаянно отвечает тем же» (там же, № 790, с. 48) — и вот, как в былине: «от тое борьбы от ребячия» началась «драка великая».

Исторически братчина — это не только коллективная еда, укреплявшая союз общины, это и способ разрешения назревших

споров: братчина имела право суда, рассмотрения возникавших на ней конфликтов (Попов, 33). Вероятно, то же самое можно сказать вообще о древнерусском пире: в былинах пир всегда является местом, где решается судьба того или иного эпического героя. Так, именно на пиру новгородцев решение спора между Буслаевым и Новгородом принимает определенную, издревле существующую форму урегулирования конфликта путем поединка, состязания. Господство «состязательного процесса и весьма крупное значение ордалий — „судов божиев”» — характерная черта процессуального права Руси IX—X веков (Юшков, 249). Впрочем, и «с принятием христианства русский народ долго еще руководствовался и управлялся своим старым юридическим преданием, „законом русским”, о котором упоминается в договорах русских с греками» (Гальковский, 106). Например, в Новгороде бывали случаи, когда жители «одного исходища или улицы ссорились с жителями другой, и таковые ссоры во времена республиканские обыкновенно решались оружием. Тогда каждая улица делала свои собрания или вече» (НГВ, 1850, № 2, с. 9).

В том, чтобы спор между Буслаевым и новгородцами был окончательно разрешен, заинтересованы обе стороны, поскольку как бы ни пришел Буслав на пир — незваным или приглашенным — пир новгородцы все же созывают в ответ на пир Василия, где их «не учествовали». Соответственно и заклад может быть предложен как самим Василием, так и новгородцами:

Ай же ты, Василий сын Буславъевич,  
Побейся с нами о велик заклад,  
Што завтра-та итти да к реки Волховой  
Нам-то битые всим Новы-градом,  
А вам двоима со Потанюшкой.

(БС, 20)

Иногда будущее состязание даже заранее оформляется с помощью специальных «записей»: «пописали записи», «что завтра Василью стать да на великий бой» (Гильфердинг-2, № 284) — черта, напоминающая о любви новгородцев ко всякого рода документам, образцы которых (берестяные грамоты) в изобилии находят археологи в слоях XI—XIII веков.

Таким образом, говорить о какой-то психологической усложненности образа Васки Буслаева, о его «дьявольском» характере (И. Н. Жданов) или излишне буйной, вспыльчивой натуре (Пропп, 432) мы вряд ли имеем основание. Перед нами логичное, последовательное течение событий, соответствующее традициям разрешения конфликтов на пирах, братчинах и согласующееся с принятыми в Древнем Новгороде и сохранившимися в Новгородской области вплоть до XIX столетия способами регуляции внутренней жизни с помощью норм обычного права.

Здесь же, на пиру, порой оговаривается и место будущей встречи:

Бой чинить на мосту на Калиновом,  
Да на славной на речки на Волховой.  
(Гильфердинг-3, № 259)

Но в указаниях на место будущего состязания единообразия нет. Категорически заявить о том, что бой должен происходить на Волховом мосту, мы не можем. Моста нет в самых ранних записях былины: в тексте Кириши Данилова и «Повести» Левшина. Как уже говорилось выше, большой Волховский мост, соединивший Торговую и Софийскую стороны, был выстроен в XII веке, и, если сюжет сложился ранее этого времени, он появиться в нем не мог. Нет моста как места побоища и в некоторых позднейших записях былины: новгородцы предлагают Василию «завтра-та итти да к реки Волховой, Нам-то битыце всим Новы-градом, а вам двоима со Потанюшкой» (цель новгородцев — поток и разграбление дома Буслаевых, они хотят «повладеть ево конями-то добрыма, И всим именем-богачеством») (БС, № 102). Новгородцы предлагают идти биться «на Волхово» (Чичеров, № 136; № 145); битва происходит на Волховом поле (Рыбников-3, № 39), на Куликовом (от «кулички», т. е. «дальнем») болоте (Чичеров, № 171).

Но не появиться в этом сюжете мост тоже не мог: если его и не было, то его надо было придумать — слишком большую роль играл Волховский мост и события, с ним связанные, в жизни новгородцев, слишком много легенд и преданий о большом мосте через Волхов бытовало в народе, слишком много традиций закрепилось за Волховским мостом. Так, у новгородцев «издревле был обычай в праздничные дни с Торговой и Софийской стороны сходиться на мосту и вместо кулачных боев, употребительных в других городах, биться сторона на сторону палками. Сей-то обычай охотники доискиваться древностей в баснословии приписали палице Перуновой, выброшенной якобы на мост» (Болховитинов, 31). Память о таком палочном бое сохранилась в былине:

Тогда мужики новгородские  
Делали шалыги подорожные,  
Поутру вставали ранешенько,  
Выступали на мостик на Волховский.  
(Рыбников-1, № 56)

Народу к нему (Буслаеву. — Т. Н.) на двор валом вали,  
А палок к нему на двор возам везу.  
(Гильфердинг-3, № 321)

Чаще всего именно палкой бьется Василий с новгородцами: тележной осью, дубом, палицей. К тележной оси в народе вообще было особое отношение. По связи ли с конским снаряжением и его семантикой или с былинными богатырскими «тележными осями», или в виду архаичности представлений о палке как древ-

нейшем оружии — считали, например, что колдуна можно убить только тележной осью (Вологодская губ.: РЭМ, № 160, с. 28). Возможно, культовое отношение к палке как магическому, ритуальному оружию сказалось в обычае вбивать кол в могилу (в спину) колдуна, чтобы он не тревожил живых.

Прозвище новгородцев — «долбежники» — в конце XIX века отражало представление о палке как их важнейшем атрибуте (хотя исторически оно было связано со строительным ремеслом, которым отлично владели новгородцы) и о расправе с новгородцами Ивана Грозного, который якобы «долбежкой гонял новгородцев в Волхов топить» (Якушкин, 103).

Ритуальный бой на мосту, над водой, между разными концами Новгорода — культурное явление, возникшее на основе ряда более ранних, во многом взаимосвязанных и взаимообусловленных переживаний. Если вспомнить, что кончанское деление восходит к объединению в городские концы поселенческих гнезд (Арциховский, 12) и что одной из древнейших русских традиций были «игрища между селы», — обрядовые палочные новгородские бои оказываются на довольно прочном основании. Угадывается также связь палочных боев в Новгороде с обычаями культа предков и тризн, поскольку тризна — военное состязание в память об умершем (Котляревский, 131, 132).

Косвенно идея тризны-боя заложена уже в предании о завещании Перуна, который, погибая, выбросил на Волховский мост свою палицу, наказав новгородцам драться. Церковь боролась с такими играми как с реликтом язычества: митрополит Кирилл в соборных правилах 1274 года говорит: «...паки же уведехом бесовская еще држаще обычая треклятых эллин, в божественных праздники позоры некаки бесовския творити, с свистанием и с кличем, и с воплем съзывающе неки скаредныя пьяницы, и бьющися дрекольем до самыя смерти, и взимающе от убиваемы порты» (Попов, 27).

Интересная подробность, характеризующая полную власть победителя такого состязания над побежденными, а также запрет хоронить по обряду убитых в ритуальных боях содержится в тексте былины, записанной П. Н. Рыбниковым от шальского лодочника. После победы Буслаева новгородские князья, воеводы и старшина падают в ноги Василию, прося его «обрать тела убитыя, Придать их матери сырой земле» (Рыбников-1, № 56). Здесь Василий распоряжается уже не одеждой («портами»), как об этом говорится в соборных правилах, но и телами убитых: без его приказа они не могут быть похоронены, являясь «заложными» (см. разд. 1 главы I книги) покойниками.

Идея прения жизни со смертью, представления о борьбе «своего» и «чужого», нового и старого постоянно связывалась с реками. В Новгородчине XIX века инсценировался приход Нового и уход Старого года по реке: наряжали двух человек, одного в ветхую старческую одежду — это Старый год, другого в хорошую, добротную — это Новый год. Старого везли на дровнях против

течения реки, а молодого — вниз; затем Старый год провожали, т. е. везли его обратно через деревню и вниз по течению реки, а Новый встречали: ребята кидали вверх шапки, девушки махали платками и кричали: «Приди, Новый год, со весельем и радостями и с большими богатствами» (РЭМ, № 701, с. 5—6).

В былинах речная вода — вещая, она наделена магическими свойствами, что обусловило, например, запрет купаться в реках нагим телом (купание Буслаева в Иордани, Добрыни — в Пучай-реке). Как и в купальских или троицких обрядах, в былинах реки используются для гаданий — воины бросают в них жеребья:

Которой силы быть убиты, —  
Тыя жеребья камнем ко дну,  
Которой силы быть зранены, —  
Тыя жеребья против быстрины пошли.

(Рыбников-1, № 73)

В Новгородской губернии на проточной воде часто гадали о жизни и смерти: «Придут за водой, так раздумаются: на живое или на мертвое. Как на живое (на выздоровление), водыча стоит, как стеклышко свежая, как на мертвое (к смерти), так ключи забьют, завыскакивают оттуда с песком» (РЭМ, № 679, с. 8).

К Волхову отношение было особое. Волховские мотивы буквально наводняют новгородский фольклор. От других рек Новгородского края Волхов отличался не только своей исторической значимостью, но и необычностью своей природы, своего «поведения»: бывало, что Волхов «шел по несколько дней вверх против течения, т. е. обратно в Ильмень (что бывает от сильного напора льда в Ладожском озере или ветра, противного течению Волхова), и наводил ужас на жителей» (НГВ, 1840, № 16, с. 101). Зимой он почти не замерзал, что поражало путешественников. «Для меня это была совершенно новая и оригинальная картина, — писал П. И. Якушкин, — на полном зимнем пейзаже — быстро текущая река. Все кругом сковано зимой, один только Волхов остался вольным новгородцем!» (Якушкин, 100, 101).

Символикой жизни и смерти, победы и поражения, судьбы, рока окрашены все «волховские» мотивы былины о Василии Буслаеве. Перейти Волхов по мосту для Буслаева, согласно договору, — остаться в живых:

Итти Василью с утра через Волхов мост;  
Хоть свалят Василья до мосту —  
Вести на казень на смертную,  
Отрубить ему буйна голова;  
Хоть свалят Василья у моста,  
Вести на казень на смертную,  
Отрубить ему буйна голова;  
Хоть свалят Василья посеред моста —  
Вести на казень на смертную,

Отрубить ему буйна голова.  
А уж как пройдет третью заставу —  
Тожно больше делать нечего.  
(Рыбников-1, № 55)

Мост через Волхов стал таким же символом брани, как детинец — мира: «Не было примера, чтобы детинец служил когда-либо местом брани, для этого был Волховский мост» (НГВ, 1850, № 3, с. 18). По приговору веча новгородцы топили «тысячи несчастных жертв в пучине Волхова» (там же, 1840, № 16, с. 101). За сторонами Новгорода, которые разделял Волхов, закрепилось значение полярных противоположностей, настолько же непримиримых, насколько несовместимы Буслаев и новгородцы, сошедшиеся в схватке на мосту. Если нужно было молиться о сухой погоде, то молебен совершали на Торговой стороне в Ильинской церкви, «у Ильи сухого», если о дожде — шли на Софийскую сторону «к Илье мокрому» (там же, 1849, № 32, с. 20). Волховский мост использовался юридически для инсценировок мнимой борьбы. В XIV веке каждая сторона имела своих святых: Софийская — Николая Кочанова и Торговая — блаженного Феодора. Театрализованная ненависть их доходила до того, что «святой Николай, живший на Софийской стороне города, боялся переходить в другую часть города, называемую Торговой, опасаясь встретить там злого врага своего, блаженного Феодора»; но того же боялся и Феодор, «а потому, как говорит предание, середина Волховского моста была заветным для них рубежом, далее которого ни тот ни другой не должен был переходить. Такая мнимая ненависть двух праведников, вероятно, была изображением или обличением тогдашней распри этих двух частей древнего Новгорода, какая усматривается из истории его до первой половины XV века». Как-то Феодор рискнул наведаться на Софийскую сторону: Николай преследовал его с кочаном капусты в руках. Спасаясь от погони, Феодор перебежал Волхов как по суху, вслед ему Николай бросил кочан, отчего якобы и получил свое прозвище — «Кочанский» (там же, 1852, № 4, с. 221—223).

История борьбы юридических еще раз возвращает нас к проблеме боя на Волховском мосту как ритуала, восходящего к поминальным тризнам. Известно, что в верованиях кочан капусты отождествлялся с отрубленной головой Иоанна Предтечи (РГО, р. 24, оп. 1, № 8, с. 11 об.; № 9, с. 5). В Белоруссии осенние поминки, «хавтуры», включали в себя обычай биться кочанами. После поминального угощения на стол ставили решето с кочанами и кочерыжками и все присутствующие бились ими, бросая их друг в друга (Материалы., 588).

За Волховом настолько укрепилась бойцовская слава, что и в других, не новгородских сюжетах место поединка-состязания стало называться «Волховым полем» (ср.: «Кострюк» — БС-2, № 116). В одном из вариантов былины Василий приглашает новгородцев на пир следующим образом: он пишет «скорописча-

тое письмо», обещая всех напоить вином безденежно, и бросает его на Волхов мост (РБСНЗ, № 61). Кинув такое письмо на мост — символ раздора, — Буслаев уже в самом начале былины бросает перчатку Новгороду, приглашая его к состязанию, «угощению боем».

В финале сюжета мост часто становится местом расправы с новгородцами:

И зачал Василий по мосту похаживать,  
И зачал он вязом помахивать:  
Куды махнет — туды улица,  
Перемахнет — переулочек,  
И лежат-то мужики уваламы,  
Уваламы лежат, переваламы,  
Набило мужиков, как погодую.

(НБ, № 3)

Закреплению мотива «мост через Волхов — место расправы, казни» способствовали события 1570 года, когда за шесть недель — с 8 января по 12 февраля — сотни новгородцев были сброшены в реку с Волховского моста по приказу Ивана Грозного (НГВ, 1850, № 7, с. 41).

Не случайно имя Ивана Грозного попадает в былину, рисуящую конфликт Буслаева уже не с Новгородом, а с Грозным: на пиру у Грозного семнадцатилетний Василий «похвалился идти на силу войскую» самого царя: «Еже побью силу войскую, Дак чтоб мне владеть да всим Новым-градом». И так же, как утопически непобедимы русские богатыри в борьбе с врагами — татарскими захватчиками, так же, вопреки всякой исторической правде, но согласно горячему желанию сказителей, Василий Буслаевич вырывает Новгород, одолевая войско Грозного и становясь полновластным хозяином города (Гильфердинг-2, № 321).

Одним из наиболее устойчивых мотивов рассматриваемого сюжета является мотив примиренческой миссии старца (Старчица Пилигримища), идущего по просьбе новгородцев к месту побоища, чтобы успокоить Буслаева. Фигура старца — образ многоплановый. С одной стороны, старец — представитель какого-то древнего монастыря (Сергиева — НБ, № 4; Антониева — там же, № 14; Кирилловского — Рыбников-1, № 57) или какой-то безымянной обители — является крестным отцом, «дядюшкой» или братом Василия, называет себя его старым «вожаком» (НБ, № 14), но, с другой стороны, старец идет к Волхову далеко не с мирными целями. В ряде вариантов его намерение — убить Василия и таким образом исчерпать конфликт. Его действия часто напоминают колдовство: одев на голову «колокол», он говорит: «Я иду, Василью смерть несую» (там же, № 2).

По мнению И. И. Срезневского, под колоколом в этой былине подразумевается «klakol» — так в средневековой Европе называли дорожный плащ пилигримов, это слово в таком значении

встречается в чешском духовном стихе об Алексее (Срезневский, 203, 204). Но это толкование не объясняет ряда подробностей сюжета, которые подключаются к «колокольной» магии, причудливо сочетававшей языческие и христианские мотивы. В текстах колокол держат на плечах, при ударе по колоколу он рассыпается «на три четверти», разваливается на две части, после чего Василий бьет старца по голове; это может быть «Софеин колокол», т. е. снятый с Софийского собора, и т. д. Если колокол здесь — оберег, своего рода «шлем», то оружием старца является колокольный язык. Старчище Перегрюмище бьет им Василия как палицей (НБ, № 3, 6). В одном из прозаических пересказов былин старец прямо назван колдуном: «Езыком его отвел, Василья Буслаевича, на Волхов-реку — колдун был» (там же, № 26). Соответственно и Василий может употребить против колдовства тележную ось: по народным верованиям, ударить ею колдуна наотмашь — навсегда лишить его чар (см. об этом выше). Таким образом, старец, как и Василий, изображен участником палочного боя, как новгородцы и Василий: «И ладит крестовый его брателко Шалыгой хватить Василья в буйну голову» (там же, № 3). Судя по тому, что в критическую минуту новгородцы обращаются к нему за помощью, они ощущают какие-то его преимущества перед Василием или по крайней мере видят в нем равновеликую Буслаеву силу.

В былинах и преданиях сильнее оказывается тот герой, чья эпическая биография старше. Так, «старый» Илья Муромец сильнее своих младших крестовых братьев — Алеши и Добрыни, но в свою очередь Илью превосходит полумифический гигант — Святогор. Старость Пилигримища не помогла ему, хотя он и называет Василия «куренком» (Чичеров, № 25), «малым куром», ребенком (Рыбников, т. 1, № 57). Не помог и колокол, хотя этой христианской святыне приписывали множество чудесных свойств. Полагали, что звон колокола гонит прочь дьявола от человека (а задор Василия и его неукротимость можно было толковать как дьявольское наваждение, пособничество нечистой силы). Язык колокола мог быть использован для исцелений: в одной из церквей Сольвычегодска крестьяне, взобравшись на колокольную, звоня в колокол, обмывали его язык, а воду уносили домой в сосуде как средство против недугов (Давыдов, 16). Когда Иван Грозный въехал на Волховский мост, звонарь ударил в колокол: конь царя испугался, стал дыбиться и чуть не сбросил царя в Волхов. За что царь приказал казнить колокол — отрубить ему уши (Семенов П., 19).

Отсутствие сказительской поддержки старцу — в конечном счете обусловлено компрометацией христианской святыни, колокола, в рамках данного сюжета восходящего к традициям дохристианским, языческим. Как бы ни подчеркивалась его старость, он вносит в мотив боя Буслаева с новгородцами посторонний мотив примиренчества, что не дает возможности выяснить, на чьей же стороне перевес сил, а следовательно, и чья правда.

Закономерно при этом, что противопоставлению «Буслаев — старец» соответствует параллель «Пасха — Петров день». Василий насмешливо отзывается о первом, наиболее значительном для русской православной церкви празднике, показывая себя сторонником обычаев более близкого ему Петрова дня. Многие тексты былины именно Петров день называют временем боя. Василий бьет старца по голове со словами: «Как не дал я яйца тебе христовьского, А дам я тебе яйцо петровское» (Чичеров, № 25, с. 171. Ср.: НБ, № 4, 6, 8, 9). Иногда и сам «старчище Елизарище» принимает условия игры и бьет клюкой Василия:

Ай же ты, любезный мой хреснище,  
Надо мне с тобой похристовкаще,  
Не дано яйцо о Христови дни,  
Да дам тебе яйцо о Петрови дни.  
(БННЗ, № 93)

Перед нами на мосту над Волховом столкнулись вооруженные палками участники летних ритуальных петровских боев. Период макушки лета, Петров день, считался временем игры солнца. В Новгородской губернии почти все большие народные праздники приходились на лето: праздновали от двух до десяти деревень сразу (Бернштам, 140). Опасной в Петровки считалась как водная, так и солнечная сила. «Стояли мы на судах в Рыбной (Рыбинске. — Т. Н.), — говорится в одном из петровских рассказов. — Дело-то было около Петрова дня. Стоим мы раз на палубе и видим, что кто-то как выскочит из воды, а потом о воду как хлопнется и скажет: „Есть рок, да человека нет“». На берегу в это время один приказчик решил выкупаться. Зная коварство петровской жары и купания в это время, друзья отговаривали его. Сошлись на том, чтобы окатить его водой — но рок и здесь настиг несчастного: облили его водой, «он тут же и умер» (РЭМ, № 679, с. 2).

Вода — возможно, что и речная, волховская, — как бы требует в этот день жертв. В кругу «солнечных» и «водных» представлений может быть прочитан опорный мотив былины о бое Добрыни со змеем: битва с огнедышащим чудовищем происходит на реке в «жару петровскую». В Петров день добывали «живой огонь» (трением сухого дерева) (там же, № 821, с. 37). В Вологодской губернии в этот день устраивались конские ристания на специальной площади неподалеку от церкви — «буево» (там же, № 104, с. 8). К этому же периоду в Новгородчине была приурочена игра «пивушком»: под песню «варил чернец пиво» («пивушка напьемся, всеи придеремся») парни изображали шуточную драку (там же, № 718, с. 1, 2).

Но несмотря на архаический подтекст петровской встречи на Волхове, в старце явно узнаются черты новгородского владыки, архиепископа. Таким образом, старец разделил участь языческих капищ Новгородской земли, на месте которых в христианскую эпоху были выстроены монастыри и храмы. Одев на голову «софеин колокол», старец стал олицетворением церкви, чья власть

над Новгородом была велика. Надзор, суд, заведование церковными делами и участие в делах политических, примирение противостоящих друг другу партий или поддержка какой-либо из них — все это было сосредоточено в руках новгородского владыки. Архиепископы не раз покровительствовали светской власти, новгородским посадникам, подвергавшимся гонениям (НГВ, 1850, № 13, 93).

Чтобы поддержать свой авторитет в народном мнении, архиепископам приходилось прибегать к разного рода чудесам. Так, обвиненный в любодеянии архиепископ Иоанн (XII век) был посажен на плот и пущен по Волхову, но, согласно легенде, произошло чудо, и плот пошел против течения, что убедило новгородцев в невинности владыки (там же, 1849, № 38, с. 180). От былинного старца-пилигрима новгородцы ожидали чуда, подобного этому или тому, что приписывалось архиепископу Симеону (XV век). Симеон вместе с архимандритом Юрьева монастыря при звоне колокола вступил на Великий мост, где шло кровопролитное сражение «софийцев» с «торговыми», и силой благословения прекратил побоище. Все происходило во время града и бури (там же, 1850, № 3, с. 18).

В былине новгородцы пришли к старцу «со подарочками ему дак со великими», прося прекратить побоище, унять Василия (НБ, № 16, с. 80). Но в старинах — песнях о богатырях — пилигримам, старцам и каликам, героям христианской культуры, не удастся противостоять богатырской силе: старчище Преугрюмище был так же посрамлен Василием, как каличище Иванище — Ильей Муромцем («Илья и Идолище»).

Обобщенный тип историзма русского эпоса заставлял былинный сюжет впитывать факты и реалии разных эпох, быть отражением жизни Великого Новгорода в диапазоне всего его существования — от ранних истоков до трагического конца. Герой сказаний и песен северных словен Василий Буслаев родился вместе с Новгородом, но сумел пережить его. Спустя много лет после опустошения древнего города сначала Грозным, а затем и шведскими завоевателями, Василий Буслаев продолжал биться на большом Волховском мосту с новгородцами в онежских, пудожских, печорских и сибирских былинах, перерастая в символ новгородской вольности, удали и могущества.

### 3

#### **Путешествие Буслаева в Иерусалим: неудавшееся паломничество или вознесение героя?**

С глубокой древности повествования о хождении героев в чудесные земли были распространены у разных народов: аргонавты в сакральной восточной земле добывают золотое руно жертвенного барана, герои «Калевалы» отправляются за сокровищем Сампо

в земли Похьелы. Эпическая традиция постоянно поддерживалась ритуальной: обычаями хождений к священным камням, храмам и другим культовым объектам, обладавшим чудесной магической силой. В эпосе подобные путешествия связаны с трудностями, которые герой преодолевает в борьбе с чудовищами и врагами. Будучи весьма продуктивной для архаических мифопоэтических текстов, сюжетная схема таких повествований с принятием христианства стала использоваться в более поздних, получавших религиозную окраску нарративах. Близкий образ пути как «упорядоченной нисходящей цепи промежуточных вех от начала (дом) до конечной цели (алтарь, «латырь-камень» и т. п.)» (Топоров-1993, 9) находим в заговорах — одном из консервативнейших жанров русского фольклора, сохранивших мифопоэтическое слово индоевропейской эпохи.

В русских былинах героев постоянно притягивают к себе Царьград и Палестина — места, типичные для русского паломничества с X века. Легенды о первом хождении в Царьград за мудростью можно прочесть в «Повести временных лет» уже под 955 годом (хождение Ольги к царю Константину Багрянородному) (ПВЛ, 44, 241). В былине о смерти Василия Буслаевича паломничество изображено как хождение к христианским святыням, Василий едет в Палестину покаяться, испустить грехи:

Убил много голов бесповинных,  
Я поеду в Еросолим-град  
Святой святыне помолитися,  
В Ердане-реке окупатися.  
(Чичеров, № 136)

Подобная мотивировка путешествия послужила основой к интерпретации всего сюжета как позднего по происхождению, относящегося по крайней мере к XIII—XIV векам (БС-2, 704, 705) и отразившего такую типичную черту новгородской жизни, как ушкуйничество: смолodu много бито-граблено — значит был ушкуйником (Жданов, 279; ср.: Костомаров, 297—310). В. Я. Пропп сомневается в ушкуйничестве Буслаева, видя в этом герое трагическую личность, едва ли не первого революционера, слишком рано начавшего борьбу с церковью (Пропп, 451, 460). До некоторой степени точка зрения В. Я. Проппа на эту былинку смыкается с ее трактовкой А. В. Марковым, по мнению последнего, Васья Буслаев не богатырь, так как Новгород вообще «не выработал ни одного типичного богатыря. Русские богатыри носят с собою аромат воспитавшей их степи». По-видимому, степная романтика далека новгородцам, поэтому они создают «реальный тип эпического героя»: с одной стороны, приобретателя вроде Садко, с другой — «народного трибуна», ни во что не верящего «забияку», руководствующегося в своих поступках лишь «бесшабашной удалью». Смысл былины о путешествии в Иерусалим в таком толковании сведется к морали осуждения необдуманных действий. Слагатели якобы вложили в былинку «опасливое настроение»,

певец знает, «что и в святой земле будет играть буйная кровь неукротимого бойца, он знает, что и на Голгофе смелый скептик будет смеяться над голым черепом Адама, но для самого слагателя все это свято и вопиет о наказании грешника». Соответственно такому взгляду на сюжетную концепцию былины А. В. Марков приходит к выводу, что она произошла «из среды низшего церковного персонала» — убогих, увечных и хромых нищих, похожих на товарищей Буслаева, набранных им в дружину (Марков, 440—451).

Попробуем отказаться от такой модернизации фольклорного сюжета и, как это часто бывает в иконописи, обнаружить под новым слоем работу старых мастеров, найдя под многоцветьем поздних красок сцепления, мотивы и образы, восходящие к ранней форме бытования былины, вовсе не обязанной своим происхождением нищей братии. Наибольшую сложность в исследовании новгородских былин составляет не поиск в них черт быта и мировоззрения новгородцев той поры существования Новгорода, которая хорошо известна по письменным источникам. Загадкой являются вопиющие противоречия между знакомой нам из истории культурной обстановки Новгорода Великого XII—XIV веков и основным содержанием былины.

В XII—начале XIII века, до татаро-монгольского нашествия, паломничество в Древней Руси приобрело широкий размах. Целью многочисленных хождений было «утверждение христианства как передового мировоззрения своего времени». Именно в этот период в Новгороде «идет строительство церковных зданий, приспособленных и для богослужения, и для обороны, и для складских помещений», идет поиск новгородского архитектурного стиля, что диктовало необходимость поездок в крупные культурные центры, и таким центром культуры для Новгорода была Византия (Прокофьев, 36, 65). В XIV веке путешествия в Царьград и Палестину вновь оживляются, причем хождения новгородцев выделяются из них по своему характеру. «Как в политическом отношении, так и в церковном Новгород в силу общего склада своей жизни и отчасти географического положения и в этом случае проявляет стремление к самобытности и самостоятельности, стремясь стать в прямые, непосредственные связи с Царьградом и его правящей иерархией». К этому времени и константинопольская патриархия считала Новгород «первой русской архиепископией» (Сперанский, 43), хождения новгородцев приобрели вид торговых, культурных, дипломатических и паломнических экспедиций (вспомним, к примеру, хождение Стефана-новгородца, ходившего в Царьград, а затем, вероятно, и в Иерусалим не только с паломническими, но и с торговыми целями). Все это и отдаленно не напоминает «кошунственную» поездку Буслаева.

Даже если принять во внимание бунтарские настроения, возможно отразившиеся в былине и способствовавшие ее сохранению в народной среде, сочувствовавшей смелости буслаевского вызова,

то ведь и они при условии появления былины в поздний период жизни Великого Новгорода должны были бы принять форму каких-то лжеучений, так как известно, что бунтарские антифеодальные движения в средневековье сочетались с богословскими ересями, т. е. функционировали и словесно реализовывались в границах иных, не традиционно-фольклорных, культурных пространств. Правда, А. Н. Веселовский соотнес некоторые образы былины с образами апокрифической и отреченной литературы и духовных стихов, многие из приведенных им параллелей очень убедительны (Веселовский-1872, 701—708), и все же противоречия поездки Буслаева не могут быть объяснены еретическими реминисценциями в былине, заряда лжеучения она не несет, поскольку многие сказители, напротив, интерпретировали гибель Буслаева как кару за грехи, отступление от канонов благочестивого поведения. В вариантах И. Е. Чупова (Григорьев-3, № 74), А. М. Крюковой (ББ, № 52) Буслаев явно осуждается за то, что не бьет под Иерусалимом басурманскую силу и насмехается над телом мертвого богатыря, погибшего в борьбе с сарацинами. Но вот для Никифора Уткина гибель Васьки Буслаева, разбившегося о камень, который очутился на месте мертвой головы, — смерть явно почетная: слава оставшихся в живых дружинников Василия, не совершавших никаких кощунств, «миновалася», «А Васильева-то слава не миновалася» (БННЗ, № 94). Очевидно, анализ былины на уровне «сказительского мнения» о герое вообще не приведет к разгадке лежащего в основе сюжета конфликта былины, а только высветит некоторые черты ее своеобразного бытования в народной среде в позднейший период. В ней по-прежнему останется слишком много темных мест, мешающих адекватному прочтению сюжета.

Увлечение бросающимися в глаза совпадениями эпического повествования с художественным языком «Хождений» заслоняет проблему их принципиального различия: в былине нет свойственной «Хождениям» очерковости, это богатырский сюжет, который мог появиться тогда, когда «Хождения» как жанр еще не сложились, т. е. до XII века. А именно для такого раннего периода были свойственны путешествия в Палестину по личному почину, а не в составе коллективных миссий (Сперанский, 44, 45). Дуалистический характер былины, совместившей в себе языческое и христианское начала, как нельзя лучше соответствовал поре первоначального, еще не прочного проникновения христианства в русские земли. Именно в этот период путешествия с религиозными целями еще соединялись с военными походами (например, в 907, 941 или 944 годах) в земли, для русских дружинников не приобретшие пока свойственного им ореола святости. Так и в былине: путешествие Буслаева в Иерусалим еще не вполне паломничество, во многом оно напоминает воинский поход — что и обусловило впоследствии восприятие Василия как ушкуйника.

Все это приводит нас к задаче изучения нижних слоев былины, восходящих к периоду формирования эпоса в условиях ранней русской государственности, к эпохе становления Новгорода

как крупнейшего политического, экономического и культурного центра Древней Руси.

Взаимопроникновение языческого и христианского начал в бытине о Василии Буслаевиче — феномен далеко не однозначный. Значимость того и другого менялась от века к веку в зависимости от времени, места и среды бытования старины. Не случайно конечная цель поездки — Иерусалим — в бытине не похож на Иерусалим книжных «Хождений». Иерусалим «Путешествия», несмотря на ряд легко узнаваемых конкретно-исторических названий (Фавор-гора, церковь Преображения, Гроб Господен), ближе Иерусалиму фольклорному. Это мир иной, страна мертвых, столь же святая, сколь и колдовская, нечистая. В этом смысле совершенно правы В. Я. Пропп и Ю. И. Юдин, рассматривавшие путешествие Буслаева как поездку на «тот свет» (Пропп, 454—459; Юдин, 151).

В народном мнении Иерусалим отождествлялся с «тем светом». В новгородчине XIX века продолжали верить, что душа, совершающая хождение по святым местам по выходе из тела, лишь первый день остается при покойнике, а со второго дня путешествует к святыням, «в том числе бывает и в Иерусалиме в сопровождении ангела-хранителя, который был дан от бога для наблюдения человека при жизни» (РЭМ, № 841, с. 6 об.). Здесь было также распространено поверье, что небо кончается «в старом Русалиме» (там же, № 806, с. 2). Но в Древней Руси старый Иерусалим отождествлялся с Сион-горою: согласно «Хождению» Даниила паломника, на Сион-горе был разрушен старый Иерусалим вавилонским царем Навуходоносором (ПСС, 57, 58). Сион-гора может быть названа в качестве места гибели Буслаева (НБ, № 7).

Представление о Сион-горе и Иерусалиме как всемирном исходище, где конец сопряжен с началом, отразилось в рассказах о «пупе земли», который находится в церкви Гроба Господня под паникадиллом или алтарем (ППС, т. 2, с. 11; вып. 3, т. 1, с. 19). Этнографические материалы указывают на существование такого представления еще в конце XIX столетия: «Иерусалим есть середина или пуп земли. Далее Иерусалима тоже живут люди, но люди эти часто бывают не похожи на нас» (однорукие, одноногие, каннибалы и т. д.) (РЭМ, № 790, с. 20). Здесь — «пуп земли», конец, край света, за ним — мир иной, мир дивных людей, известных из «Александрий», «Луцидариев» и «Азбуковников», легенд о Гоге и Магоге, заключенных Александром Македонским в горные пропасти на краю света («у иного из них один глаз, и тот во лбу, а у иного три глаза; у иного одна только нога, а у иного три» — Афанасьев, Сказки-3, № 318). Подобные существа обитают в пещерах вместе с мертвым Разиным, обреченным на вечные муки в горах, откуда к людям дуют ветры, приносящие смерть, моровые поветрия, лихорадки, болезни (Афанасьев-2, 454, 455, 618).

Фольклорные данные указывают на связь «пупа земли» с «пучиной» русских быличек (Демиденко, 85—90). Во Владимирской губернии рассказывали о разбойнике, грабившем по всем морям

и океанам, а когда нужно было вернуться домой к своему логову — «Бездонной яме» в лесу, — атаман приказывал разбойникам плыть к «пучине морской». Лодки с награбленным добром ныряли в пучину, и их выносило в лес к Бездонной яме. Одна женщина случайно упала в эту яму и оказалась на берегу «Киян-моря», «ее вынесло из пучины да и выбросило на берег» (РЭМ, № 30, с. 19, 20).

Вот отчего в уральском прозаическом пересказе былины о Василии Буслаевиче, помещенном в «Сказках» Афанасьева, поездка в Иерусалим оказывается поездкой к «морской пучине»: после битвы с новгородцами Василий «приплыл на зеленые луга. Тут лежит морская пучина — вокруг глаза. Он вокруг все похаживает, сапожком ее попинывает, а она ему и говорит: „Василий Буславич! Не пинай меня, и сам тут будешь“». Василий гибнет во время прыжка через пучину (НБ, № 25).

Возможность подобной замены присутствует в былине постольку, поскольку в ней заложена идея путешествия героя в царство смерти. Не случайно мать, благословляя сына на поездку в Иерусалим, предупреждает его:

Из здешнего Нова-города  
Много богатырей хаживало,  
Да мало назад да прихаживали,  
Да тебе ведь, Василий, не прийти будет.  
(БС-1, № 14)

Традиционность противопоставления Иерусалима Киеву как «своего» «чужому», смерти — жизни — антитеза, по-видимому, очень древняя. Во всяком случае именно в таком значении она была заимствована из русского фольклора карелами. В карельских причитаниях для «вечного домика» — гроба — необходимо принести «деревце из-за реки Ерусалима», но вода из Иордань-реки, Иерусалима, если ее употребят для свадебной бани, принесет несчастье в дом молодых: для такой бани нужна вода из «золотого колодца, выкопанного у церквей киевских» (Карельские причитания, № 153).

В былине о смерти Василия Буслаева перед нами не столько путешествие в Иерусалим, сколько испытание Иерусалимом, сходное с испытанием Ильи Муромца тремя дорогами, из которых последняя, ведущая к камню с зарытыми под ним сокровищами, оказывается дорогой к смерти. Между прочим, эта последняя дорога Ильи также может оказаться тропой паломников, ведущей к Царьграду (первая — в стан разбойников, вторая — в Чернигов к невесте-колдунье): Илья поднял пречудный крест над погребом с сокровищами, на добытое богатство построили церковь в Киеве, «Да и тут ведь Илья-то окаменел, Да поныне его мощи нетленные» (Гильфердинг, № 221). Так, Илье, причисленному к святым, чьи мощи хранились в Киевских пещерах, была суждена гибель не от руки врага, а от соприкосновения с «погребом»,

кладовым камнем, крестом, которым в народных рассказах и преданиях отмечен ход в иной мир.

Анализируя миф об окаменении Ильи и сказание о том, как Илья навсегда покинул Землю на Соколе-корабле («Сокол-корабль насилу ушел от сизого орла, но вестей более никаких. Куда он девался, не говорится ни в сказках, ни в песнях»), Ф. И. Буслаев отмечал глубокую архаику подобных повествований, уходящих корнями в эпоху, «когда составились первые зародыши преданий о том, что герои по воде скрывались в неизвестную страну иного, нездешнего мира»; «итак, представитель русского богатырского эпоса явился на свет и исчезает, как настоящий герой-полубог» (Буслаев, 135). В ряду таких же исчезновений — смерть Святогора, богатыря-исполина, которого тяжело носить земле: его гибель сопряжена с прикосновением к гробу — дому мертвых, из которого нет пути назад. Подобно Василию Буслаеву, Святогор решил поиграть со смертью, примерив по себе гроб, — и железные обручи плотно обхватили домовище, навсегда оставив внутри самонадеянного храбреца.

Чудесное рождение, как и чудесная, вызванная сверхъестественными обстоятельствами гибель — знак особой отмеченности героя, причастности к культуре древнего богатырства, предков, первоначальников, героев эпических преданий. Говорить о том, что былина «Василий Буслаев молиться ездил» создана с целью «осудить Василия за бесчинства, за разбой, за нарушение религиозных обычаев» (Соколов, 251), что в гибели героя содержится его осуждение, — значит модернизировать сюжет, рассматривать его вне того историко-культурного контекста, в котором существовала эта былина. Ее ключевые, опорные мотивы восходят к мировоззренческим пластам, где языческое начало преобладает над христианским, преобразует христианскую символику в традиционно фольклорные образы.

В качестве древнейшей книжной параллели к сюжету о гибели Василия можно указать на сказание о смерти вещего Олега, который после своего путешествия в Царьград также погибает от «кости», «пустой головы», над которой смеется: «От сего ли лба смърть было взяти мнѣ?» И вступи ногою на лоб; и выникнувши змиа изо лба, и уклону в ногу. И с того разболѣся и умре» (ПВЛ-1, 30). С Олегом Буслаева роднит (как, впрочем, и с Всеславом Полоцким) его вещая природа, хитрость как способность к ведовству, магии. Олег хитростью одерживает победу в Царьграде, Буслаев, рожденный от волхования (Рыбников-1, № 55), когда Иордан засасывает его, выбирается на берег благодаря способности к оборотничеству:

Обернулся Василий ярым гоголем,  
Выплывал-то он на крутой берег.  
(БС-1, № 14)

Все это ни в коей мере не выдвигает Олега в качестве нового возможного кандидата в прототипы Василия Буслаева, но выявляет

типологическую соотносимость сюжетов: книжного, бытовавшего в X веке, очевидно, в форме легенды, и былинного — что в свою очередь является серьезным аргументом в пользу отнесения «нижней границы» сюжетообразующих мотивов «Поездки Буслаева» по крайней мере к X столетию.

К этому же периоду приводит нас, на первый взгляд, несколько необычный для паломничества, откровенно воинский, дружинный характер путешествия Буслаева. Конечно, паломничество в палестинские земли было сопряжено с опасностью для жизни: путь от Иерусалима к Иордану через Елеонскую гору «страшен и безводен»: «...суть бо горы высоки камены и суть разбой мнози и разбивают в горах тех и в дебрех страшных» (ППС, т. 1, с. 41), но все же Даниил прошел этим путем в составе небольшой группы паломников, состоящей из восьми безоружных людей (там же, вып. 2, с. 116). Пристойное паломничество не афишировало своей хорошей оснащенности оружием, транспортом, доспехами и т. д. Достаточно сравнить поход дружины Буслаева в Иерусалим с паломничеством сорока калик, готовивших себя к посещению святых земель, положивших строгие нравственные заповеди, за несоблюдение которых предполагалась казнь по византийскому Номоканону, идущих в Иерусалим пешком или использующих случайный ночлег. В нашей былине Василий либо просит у матери «лошадушку могучую», «окольчуживает» и «вовлаживает» (т. е. одевает латы) своего бурушка и отправляется на Фавор-гору с типичной богатырской ухваткой: видели молодца сядучи, «не видели удалого поедучи» (НБ, № 6, с. 42), либо он строит корабль — нос-корма по-звериному: «хоботы мецёт по-змеиному», вместо очей — самоцветные камни (Ончуков, 353). В очень полном печорском варианте даже гибель Василия от камня трактуется как смерть воина: Буслаева хоронят в одной могиле с «костью человеческой» погибшего ранее в бою с сарацинами богатыря и ставят им общий крест с надписью:

Лежат два удала добра молодца,  
Два сильни могучи руськи богатыри:  
Да один-то Василей сын Игнатъевич,  
Другой-то Василей сын Буслаевич.  
Их убила сорочина долгополая,  
Да та же ли чудь двоеглазая.

(Там же, № 89, с. 357, 358)

Порой сама цель поездки — посещение Палестины — предстает как воинская задача. Буслаев просит у матери благословения:

Съездить мне-ка на горы Сионскиѣ,  
Посмотреть мне-ка сильных и храбрых богатырей,  
Тех полениц разудалых  
На горы-ти на Сионския.

(Григорьев-1, № 3 (39), с. 170)

Дорога из Новгорода, с Волхова на Восток лишь с XI века приобрела значение паломнической. Вплоть до XI века включительно это был путь «из варяг в греки», подробно описанный в «Повести временных лет». Он имел не только торговое значение: это был путь, где добывали золото и паволоки для расплат с наемными воинами, до второй половины IX века — это «боевая тропа воинственных дружин», позднее — княжеский путь, по которому «мечом обосновывая свое право на общерусский престол, продвигается в Киев войско Олега, объединившее едва ли не все восточнославянские племена»; преимущественно военный, дружинный характер этого пути выступает в археологических материалах IX—X столетий (Лебедев-1, 39, 40).

Иначе чем присутствием в былине реликтов древних эпических песен о воинских походах по пути «из варяг в греки» трудно объяснить наличие в сюжете вышеназванных мотивов, встречающихся в записях разного времени и из разных мест. Постепенно эти мотивы подчинились новой, христианизированной интерпретации сюжета; но оставшись в ткани эпического повествования, они зазвучали диссонансно по отношению к позднейшей паломнической версии былины. Наложение здесь было так же неизбежно, как неизбежна была трансформация самого пути, с утверждением христианства, все более осмыслявшегося как дороги к культурным центрам православного Востока. В такой ситуации избежать взаимодействия представлений о пути из Новгорода к Понтийскому морю как тропе военных походов и дороге паломников было бы трудно. До нас не дошли тексты, в которых бы воспевались неоднократно предпринимавшиеся и оставившие о себе память в древнерусской литературе (Повесть временных лет под 852, 862, 866, 907, 941, 944 годами) военные походы в греческие и палестинские земли или какие-то конфликты с греческой землей. Исключение составляет былина о Глебе Володьевиче, в которой угадываются отголоски таких столкновений (Миллер-1903, 304—321).

Косвенным указанием на существование в прошлом другой, лишённой религиозно-моралистической окраски версии гибели Буслаева может служить отсутствие упоминаний об Иерусалиме и Палестине в достаточно многочисленных текстах разных мест записи. Отсутствие мотивов святых земель особенно часто наблюдается в контаминированных былинах, совмещающих в себе «спор Буслаева с новгородцами» и «последнюю поездку» (Чичеров, № 25; БННЗ, № 94; РБСНЗ, № 63; Ончуков-1904, № 11; Гильфердинг-1, № 54; НБ, № 12). В этих вариантах Василий после боя с новгородцами едет в чистое поле сражаться с богатырем или просто погулять с дружиной и там либо сразу наезжает на камень и разбивается на нем, либо сначала происходит встреча Буслаева с «головой», «костью», а затем камнем — причиной его гибели.

В печорском варианте Василий Буслаевич выступает в роли Василия Казимировича: он собирает дани у Батуишша, а на обратном пути видит с корабля «каменьё превысокия», пристаёт

к горе, где находит «кость-главу человеческу», пророчащую ему смерть, находит камень и на нем разбивается (Ончуков-1904, № 11). В прионежском варианте образ Василия Буслаевича совмещен с образом Вольги: их подвиги как бы накладываются друг на друга, контаминируясь в одной былине: Василий под именем Вольги избивает новгородцев (в помощь Садко), состязается конями с Микулой и на обратном пути, не доехав до города Орехова, разбивается на камне (Гильфердинг-1, № 2). Об Иерусалиме упоминаний нет. Подстановка сюжетов закономерная в том случае, если принять предположение о существовании более ранней, предшествующей паломнической, версии гибели Василия.

Примечательна также путаница самого раннего и наиболее полного текста о последней поездке Буслаева в сборнике Кириши Данилова. Несмотря на то что в составе этого текста присутствуют все элементы сюжета, которые можно обнаружить в других записях (что свидетельствует о хорошем знании сказителем этой былины), путь, по которому Буслаев направил свой корабль, никак в Иерусалим привести не может: это путь из Новгорода, Ильмень-озера, в Каспийское море (КД, № 19). В то же время известно, что с конца IX века началось интенсивное движение по водному балтийско-ладожскому «коридору», главными воротами которого было южное Приладожье, новгородские земли, в сторону Волги и Каспия (Мачинский, 23, 24). Этот путь функционировал параллельно с возникшим в IX веке пути «из варяг в греки». Само формирование Новгорода во многом было обязано появлению этих водных дорог (Носов-1984, 86). Таким образом, «в X веке по Волхову пролегали уже маршруты двух крупнейших путей Восточной Европы — балтийско-волжского пути и начавшего складываться в IX веке пути из варяг в греки» (Носов-1984, 20). В точке пересечения эпических представлений о важнейших водных путях через Новгород возникло наложение былины из сборника Кириши Данилова: путь по Волхову в Каспий приводит героев в Палестину.

Если верна гипотеза В. А. Брима о влиянии былин о Василии Буслаевиче на исландские саги о викинге Боси, приемной матерью которого была женщина по имени Бусла, то в скандинавском фольклоре мы находим отражение архаической версии сюжета, не связанной с Иерусалимом. В саге она выглядит следующим образом: Боси с детства отличался необыкновенной силой, калечил людей, за что был посажен в тюрьму. Из тюрьмы его выручает приемная мать Бусла (имя, иначе чем русским заимствованием не объяснимое в скандинавском языке). Продолжением саги служит рассказ о путешествии Боси на Восток, в Биармию, «чтобы достать там из храма Йомалы яйцо дракона, исписанное золотыми буквами» (вспомним камень с «подписями», через который должен перепрыгнуть Буслаев). Сюжет о поездке на Восток осложняется мотивами добывания невесты королю. В. А. Брим считает имя героя — Боси — родственным русскому «басня» («че-

ловек, знающий заклинания и магические песни»), переводом на древний северный язык русского имени Василий (Брим, 311—322). Не имея возможности сравнить текст саги с русской былинной, все же напомним, что в былинах присутствует мотив рождения Буслаева от волхования (Рыбников-2, № 169), что косвенно сопоставимо с этимологией: Василий — Боси — басня. Как в русской, так и в скандинавской эпической песне поездка героя связана с посещением святынь Востока.

Обязательное посещение культовых мест и жертвоприношения предпринимались по пути «из варяг в греки». Константин Багрянородный, описывая его как путь из Новгорода по Днепру через Днепровские пороги при постоянной опасности нападения печенегов, отмечает остановку путешественников у острова святого Георгия, где росы и славяне вблизи громадного дуба приносили в жертву живых петухов, хлеб, мясо и все, что требовал их обычай (Багрянородный, 49). Также и корабль Василия Буслаева сам собою останавливается у острова и не трогается с места, пока путешественники не сходят на берег, зная, что причина остановки — сверхъестественная воля («знать крестам сходить помолитися»: БС-1, № 14), на обратном пути камень на острове возьмет себе жертвой самого атамана.

Независимо от дружинного характера последней поездки Буслаева, смерть его предстает актом сакрализованным, гибель — достойной подлинного героя старинного полуисторического эпоса, где богатыри удаляются в иной мир на легендарном Соколе-корабле или каменеют в бою с небесными силами. Чудесное, магическое играет в былине важную роль, языческие образы тесно переплелись в песне о гибели Буслаева с пышно разросшейся христианской символикой, создав неповторимое своеобразие этого сюжета. Впрочем, подобное переплетение наблюдается и в житийной литературе, например в «Повести о путешествии Иоанна Новгородского на бесе в Иерусалим» (Фефелова, 15—30).

Основой дохристианских верований был культ природы, существовавший с культом предков и выразившийся в обрядности, «мало доступной и заметной взору постороннего наблюдателя» (Гальковский, 121). Эта обрядность напоминала о себе в почитании камней, гор, источников — всего того, «что так упорно бичуют проповеди и статьи кормчего характера» (Аничков, 350). Борьба велась по принципу уподобления: «...куда же древле погании жряху бесом на горах, туда же ныне церкви стоят златоверхия» (Аничков, 324). Восприятие мира мало изменялось: оставалась незатронутой вера в сверхъестественное происхождение миропорядка, сохранялся тот эстетический, культурный контекст, который давал возможность свободного перемещения языческих и христианских символов. Буслаевская гора (иначе: Фаворская, Сионская, Елеонская) с камнем на острове — символ, легко переводимый на язык мифа, поэзии, христианского культа и языческой обрядности. В поле притя-

жения «горной» и «каменной» символики — сказание о знаменитом «новгородском рае» на затерянном в море-океане острове с сияющей горой, откуда нет возврата смертному человеку (НЛ, 228), камень «вроде алтаря» с высеченными на нем магическими надписями, лежащий где-то в Пиренейских горах (прикосновение к нему вызывает небесный гром) (Орлов, 94), библейские легенды, связанные с бесчисленными мегалитами Палестины (ППС-14, вып. 2), а также обрядовое поклонение камням, бытующее до сих пор во многих областях нашей страны, в том числе и в Новгородчине.

Как известно, символом христианской церкви был корабль. Но для новгородцев им стал также камень, именно он выступает в функции корабля в легендах об Антонии Римлянине. Согласно легенде из жития этого святого, он прибыл из Рима в Волхов не на корабле, а на обломке скалы. Легендарный мегалит стал объектом религиозного почитания как камень основоположника Антониева монастыря, к нему приходили лечиться одержимые бесом и страждущие другими недугами. За десятки верст стекались новгородцы к камням-следовикам (т. е. с углублениями в виде отпечатков, «следов», человеческой ноги), чашечным камням, камням причудливых форм, особенно если они лежали вблизи водоемов и источников (Макаров Н. А., 203—209). Почитание камней с отпечатками следа включало в себя обычай питья воды из углубления «для здоровья», воду собирали впрок и использовали при болезнях (РЭМ, № 706, с. 23). Камень-следовик указывал на зарытый поблизости клад (Якушкин, 65—69), кусочки, отколотые от огромных, постоянно лежащих на одном месте камней («некрятимых»), клали в карман невесте в предупреждение порчи (РЭМ, № 840, с. 9). Не отмечен ли влиянием представлений о камнях-следовиках мотив гибели Василия Буслаева вследствие того, что он задел камень ногой? Ведь бытовало же объяснение происхождения колодцев от ударов копыт богатырского коня Ильи Муромца.

Перепрыгиванию через камень приписывалось магическое значение. Во Владимирской губернии, для того чтобы узнать, кто является виновником падежа скота — колдун или ведьма, — разжигали на камне живой добытый трением огонь, и все должны были перепрыгнуть через него. Отказавшиеся или не сумевшие этого сделать считались чародеями (там же, № 46, с. 16). Разбившись на камне (в отличие от остальных дружинников), Василий, вероятно, демонстрирует свою причастность к колдовскому миру. Но, с другой стороны, обряды с камнями заключали также идею второго рождения, очищения с помощью перескакивания, пролезания через камень; индийские скалы с узкими теснинами использовались для очищения, в Малой Азии детей для здоровья и «рассудительности» заставляли проползать через пробуровленный камень (ППС-14, вып. 2, с. 47).

Известен камень в функции алтаря, жертвенника. По словам пророка Иезекииля, «бамы» дымились человеческой кровью, причем кровь жертв стекала, очевидно, в чашечные углубления камней, задерживаясь в них. Иезекииль произносит приговор человеческим кровопролитиям, жертвоприношениям, при которых кровь не может уйти в землю. «А так как мегалитов в древней Палестине было так много, что по изображениям пророков их можно было найти на каждой горе, под каждым деревом, отсюда понятны библейские картины обетованной земли как земли, наполненной кровью» (там же, 118, 119). В народном мировоззрении библейский Восток синтезировал в себе представления о смерти и воскрешении, вечной жизни и неизбежной земной гибели. Здесь мощи святых, следящих за миропорядком, и «пуп земли», — оставив своего героя погребенным в такой земле, былина перевела языческие убеждения относительно избраннической смерти народных героев на язык христианства. Поскольку такой перевод был осуществлен не книжником, хорошо знакомым с идеологией новой религии, а народными певцами, для которых ближе была обрядовая, образная, а не философская сторона христианства, традиционные христианские образы (Фавор-горы, Иордан-реки) оказались фольклорно интерпретированными (Фавор-гора как гора, где лежит камень смерти, Иордан-река как река, где нельзя купаться нагим и т. д.).

Отказаться от прыжка через камень на Фавор-горе Буслаев не может не по своей прихоти. Согласно надписи на камне, кто не перескочит — тому «не бывать в Новом городе», не вернуться на родину (БС-1, № 14), «живому не быть» (НВ, № 22). Во время прыжка Василий чаще всего гибнет от того, что скачет «взад пятка», что в общем совсем не кощунство и не особый вид удалства: такое понимание поведения Василия сложилось довольно поздно. Его действия вполне согласуются с принятым в древности обращением с культовыми предметами, причастными к «тому свету». Так, по Ибн-Фадлану, факельщик зажигает погребальную ладью с телом князя русов, пятясь задом, чтобы не уйти вслед за ним в мир иной (Ибн-Фадлан, 83 и сл.). В архангельских вариантах камень Буслаева рисуется погребальным костром:

Как скопил-де Василей-от сын Буславьевич —  
Высоко камень от земли дак признамаицсэ.  
Ишше падал Василей на сер-горюц камень:  
Он скипел-де, сгорел на сер-горюцём камне.  
Ишше тут по Васильи славы поют,  
А славы-де поют да старину скажут.  
(Григорьев-3, № 3(307))

Василий пришел к огненной горе, в которой сгорел во время прыжка (там же, 109).

Оставаясь язычником, Буслаев поступает так, как предписывал ему древний обычай. Его купание нагим в Иордане,

священной реке, несущей свои воды в Мертвое море, может быть продиктовано языческим восприятием наготы человека, необходимой при совершении разного рода обрядов: погребального (по Ибн-Фадлану), магических (например, залом, «обессиливание» земли устраивается обнаженной ведьмой), даже освященных церковью (купание в проруби — Иордани — во время Крещения для здоровья и очищения от греха ряженья, кудесничества на Святки).

Не менее традиционен Буслаев в своих поступках и при встрече с «головой», «костью» — черепом, останками некогда погибшего на острове богатыря. Услышав неблагоприятное для себя пророчество, Василий плюет

На тую на кость на богатырскую,

А сам говорит таковы слова:

— Сама ты себе спала, себе сон видела.

(Рыбников-1, № 60)

Т. е. «чурается», использует распространенное в народе средство для защиты от колдовства и черной магии.

Иными словами, так же как и в анализе былины «Спор Буслаева с новгородцами», мы должны быть очень осторожны в толковании поступков Василия как проявлений его эмоционального состояния, характера: его действия во многом мотивируются принятым обычаем, «законом предков», подлинный смысл которого постепенно забывался.

Гибель Василия на горе нельзя рассматривать только как кару «за грехи молодости». В основе этого мотива лежат представления более архаичные: о необходимости чудесной смерти для героя эпической старины. Былина со свойственной ей поэтической наивностью погребает своего любимого богатыря на горе, с которой, по преданию, Христос вознесся перед учениками на небо (Елеонская гора), или, еще чаще, на Фавор-горе, куда, согласно духовным стихам, выпала Голубиная книга: как и Сионская, это «гора горам мать». В целом такая гибель не противоречит функциональному своеобразию жанра старин, сохранившего воспоминание о причастности древнего богатырства культу предков (Новичкова, 142).

Поэтическая сила этого образа сочеталась с верой в его историческую подлинность, что привело, например, к включению имени Васьки Буслаева, взятого из фольклорных источников, в Никоновскую летопись (Жданов, 245). Ко времени ее создания (XVI век) Буслаев был уже героем новгородской истории, а эпические повествования, с ним связанные, были соотнесены с конкретной эпохой — XII веком. Это практически первая «датировка» былины, сюжет которой вобрал в себя так много черт быта, мыслей и чаяний новгородцев, что по праву стал считаться поэтическим выражением исторического значения Новгорода.

## Скоморох в былинах\*

В истории скоморошества много невосполнимого, и сегодня описание скоморошьего пласта русской культуры возможно только в рамках его реконструкции на основе книжных, историко-этнографических и фольклорных данных. Важнейшим свойством скоморошьего творчества обычно считают его комическую природу (Ивлева, 112, 113). Вероятно, для позднего времени, известного из описаний путешественников и других книжных источников, это верно, но для более раннего периода могло быть и иначе: жрецы языческой поры скоморохи были носителями более сложного комплекса представлений. Считается, что скоморохи приносили в фольклор смеховое, сатирическое, пародийное начало; справедливее думать, что более интенсивным был обратный процесс: скоморохи исходили из традиционных общефольклорных форм смеховой культуры, пародии обрядового театрализованного действия в своем профессиональном становлении. Средневековый зритель принадлежал прежде всего устной, а не письменной культуре и не являлся «публикой» в современном смысле этого слова, так как постоянно приобщался к общему праздничному действу, принимая в нем самое активное участие (Богатырев, 52—62). В таких условиях артист-скоморох должен был следовать традициям народных обрядов и праздников, чтобы быть понятым. Скоморох плясал то же, что «каждый спляшет», но лучше других.

Граница между искусством скоморохов и творчеством массы была зыбкой, призрачной, что обусловило, с одной стороны, широкую популярность скоморохов, а с другой — легкую растворимость их творчества в народной культуре, так что сегодня нам очень трудно идентифицировать те или иные элементы фольклора как скоморошьи, а не общеустнопоэтические.

И все же это было особое сословие. Книжные источники прямо указывают родственные скоморохам профессии: в послании неизвестного епископа от церкви «да будет отлучен обавник, чародей, скомрах, узольник»; приговорной грамотой Троице-Сергиева монастыря от 1555 года предписывалось, чтобы монастырские крестьяне в волостях скоморохов не держали, а «у которого сотского в его сотной выймут скомороха или волхва, или бабужорожею, и на том сотском и на его сотной на сте человек взяти пени десять рублей денег, а скомороха или волхва, или бабужорожею, бив да ограбив, выбити из волости вон» (Афанасьев-1, 343, 344).

\* Этот раздел построен на материале текста совместной с А. М. Панченко публикации «Скоморох на свадьбе». (Опубликовано: Генезис и развитие феодализма в России. Межвузовский сборник. Л., 1987. Вып. 10).

Происхождение скоморохов на Руси — темно и загадочно. По мнению А. Н. Веселовского, выявившего в статье «Святочные маски и скоморохи» множество параллелей в искусстве европейских, западных и восточных славянских бродячих артистов, русские скоморохи — «захожие люди», это международное племя, вербовавшее в свои ряды всех желающих, способных в силу личной склонности или жизненных обстоятельств бросить свой дом, землю или ремесло и уйти вместе с ватагой медведчиков, кукольников, музыкантов и плясунов. Их внешность, костюмы, музыка и представления приобретали международный характер. «Русские медведчики заходили в XVI веке на запад, в Германию (...) и, может быть, далее: Ариосто сравнивает горделивое презрение Роланда к обступившим его врагам с невозмутимостью медведя, водимого русскими или литовскими поводырями, когда на него лают собачонки». Такие хождения могли начаться и ранее XVI века.

Не менее понятным для всех был язык кукольных представлений. Фреска Киевского Софийского собора сохранила изображение кукольника, заставляющего марионеток двигаться с помощью шнурков. Но в средневековой культуре значение куклы отличалось от современного. Веселовский сближал его со значением куклы — залома, закрутки в поле, устраиваемой колдунами с целью порчи, уничтожения плодородности земли; а также — с «чуркой», свертком, пугалом — изображением человека для управления его телом и душой.

В «Слове святого Нифонта о русалиях» и в «Стоглаве» скоморохи осуждаются как участники троицких игр на жальниках в родительскую субботу. Роль скомороха «в свадебном обиходе, свидетельствованная церковными и правительственными запретами, пережила его историческое существование как члена отдельного института, сословия» — вплоть до XVII века грамоты указывают, что обыватели призывают на свадьбы помимо иереев с крестами, скоморохов с дудами. В контексте песен обрядового обхода дворов ватагами колядовщиков с мехоношей в составе процессии рассматривает Веселовский эпическую песню о госте Тереньище, он находит в ней отголоски святочной пародии (Веселовский, 128—219). Действительно, обрядовые обходы дворов могли строиться по схеме «сильной» (т. е. насильственной, вымогающей вознаграждение) игры скоморохов — но не исключено и обратное: скоморохи воспользовались этой, уже бытовавшей в народе традицией, как удобной формой собственного поведения. Сопоставление ритуальных, песенно-обрядовых и эпических мотивов с данными книжных источников убеждает в том, что скоморохам действительно была свойственна особая функция в системе народной культуры: музыкант, глумотворец, плясун, обавник. Но взятая в отдельности ни одна из этих «профессий» еще не делает типического, фольклорного, скоморошьего образа — таковой появляется лишь в эпических, сюжетных текстах, где каждый герой поворачивается действием и результатом этого действия.

И здесь возникает одна любопытная особенность: образ скomorоха в песенном эпосе появляется в тех случаях, когда в былине или балладе начинает звучать тема рока, судьбы, возмездия, наказания за грех или невольный проступок. Но именно эта тема свойственна летописным рассказам о волхвах, например — ярославских, явившихся во время неурожая в Ростовскую землю и заявивших, что они-де знают, кто держит запасы, а затем назвавших знатных жен, говоря «яко си жито держит, а си мед, а си рыбы, а си скору». Мороча людей, волхвы прорезали жен «за плечемь», вынимая оттуда жито или рыбу, и так убили много людей (ПВЛ от 1071 г.: Изборник, 78, 79).

Суд, предсказание будущего, врачевание, сотворение чудес, имеющих широкий общественный резонанс, — все это в компетенции древних волхвов, кудесников. Разве не тем же занимаются скomorохи в «Терентий-госте», «Вавиле и скomorохах»? Обращаясь к скomorохам, Терентий просит:

Ой вы гой еси, скomorохи,  
Скomorохи, люди вежливые,  
Люди вежливы-очестливые!  
Вы много по земле ходокі,  
Вы много всем скорбям знатокі.  
Вы скорби ухаживаете,  
А недуги уговариваете,  
У меня, братцы, жена скорбна.

Излечение неверной жены сводится к суду над ней и к ее наказанию (Киреевский-7, 49).

В былине о Вавиле и скomorохах почти каждый эпизод есть развитие одной мысли: тех, кто не верит в чудесные способности скomorохов, ждет наказание — у крестьянина птицы уничтожают горох и гибнут дети, у горшечника разбивается посуда, и лишь у девушки, пожелавшей им успеха, вместо грубых холстов появляются шелковые ткани. Сам поход скomorохов предпринимается также с целью наказания непокорного царя-Собаки, чье царство скomorохи сожгли дотла (Озаровская, 77—84).

Добрыня принимает скomorоший облик, чтобы прийти на свадебный пир обманом отнятой у него жены и восстановить справедливость, наказав нарушившего законы побратимства Алешу. В этой былине очень много черт, конкретизирующих представление о древнерусском скomorохе, поэтому ниже она будет подробно рассмотрена.

Раскрытие тайн и суд над виновными предполагают обязательное использование магических средств, ими оказываются скomorошьи атрибуты. Игра на гудочке — звончатом переладце — вызывает обращение детей в голубков, появление бычьих стад и грандиозный пожар («Вавило и скomorохи»), холщовый мешок и исполнение соответствующей песни необходимы для разрешения конфликта в семье купца Терентия, а по знаменитым наигрышам Добрыни жена узнает в скomorохе собственного мужа. Вполне

возможно, что и веселая игровая хороводная (лирическая) песня о выборе девушкой из множества достойных женихов (чиновника, священника, купца) скомороха выросла из представлений об избраннычестве этого сословия, наделенного силой власти над умами и сердцами людей (тем, что сегодня мы буднично называем «даром актера»). Бродяжничество, странничество скоморохов в глазах людей было явным признаком их причастности к неведомому иному миру, от которого зависит земная судьба и жизнь всего живого. Вот почему «тяга земная» может обнаружиться в скоморошьей, брошенной на дороге сумке:

Наеждяет Святогор-богатырь  
Во чистом поли он на сумочку да скоморошную;  
Он с добра коня да не спускается,  
Хотел поднять погонялкой эту сумочку, —  
Эта сумочка да не ворохнется.  
Опустился Святогор да со добра коня,  
Он берет сумочку да одной рукой —  
Эта сумочка да не шевелится;  
Как берет он обема рукам,  
Принатужился он силой богатырской,  
По колен ушел да в мать-сыру землю —  
Эта сумочка да не шевелится,  
Не шевелится да не подымется.

(Парилова-Соймонов, 98)

Суд — судьба — суженый: эти понятия неразрывно сплетены в брачном обряде, свадебном венце, и магии и колдовству здесь отводилась важная роль. Это была магия, в основном предохранительная, предупредительного характера: свадебные колдуны и дружки должны были обладать чутьем на порчу и прекрасно ориентироваться в сложностях обряда, требовавшего от многих ее участников незаурядных актерских способностей. В силу этого скоморох был на свадьбе желанным гостем. Его зримый, конкретный образ запечатлен в былинах именно в связи со свадьбой, где он предстает как музыкант, лицедей, певец, маг и судья — прекрасный психолог и знаток человеческих слабостей. Былинному свадебному скомороху еще свойственна та магико-мифологическая функция, которая постепенно трансформировалась в зрелищно-игровую (Морозов, 40, 41). Черты скомороха наиболее определенно проступают в «Добрыне и Алеше», ниже эта старина будет рассмотрена в подробностях.

Нет никакого сомнения в том, что древнерусская свадьба не обходилась без скоморохов, «существует по меньшей мере с десятком документальных свидетельств того, что скоморохи были постоянными и активными участниками свадеб» (Белкин, 124). Согласно ответу на шестнадцатый вопрос сорок первой главы «Стоглава» мы знаем, что скоморохи ходили впереди свадебного шествия, очевидно играя на музыкальных инструментах.

Русская свадьба была немыслима без музыки, плясок и пения. Владимир Мономах сокрушался, что не довелось ему слушать

песен на свадьбе своего сына Изяслава (ПВЛ, 164, 165). В XVII веке все три дня свадьбы музыка сопровождала почти каждый акт обряда: трубы возвещали о выходе к гостям жениха и невесты, во время свадебного пира играли на псалтыри (род гусель) (Олеарий, с. 216). Не разделяя скептицизма А. А. Морозова по поводу надежности фольклорных источников (Морозов, 43), З. И. Власова убедительно продемонстрировала, что внимательное прочтение тех фольклорных текстов, где героем выступает скоморох, может дать многое (Власова-1982,-1985,-1987).

Нет оснований не доверять эпическим зарисовкам старинных свадеб, так как соотносимость историко-бытовых описаний былин с реалиями древнерусской средневековой культуры общепризнана. Обращение к былинам, донесшим до нас подробности быта Киевской и Новгородской Руси, позволяет охарактеризовать наиболее ранний период скоморошества, когда оно лишь выкристаллизовывалось «в бродиле первобытных представлений, еще не сложившихся в стройную систему языческого культа» (Морозов, 37; см. также: Белкин, 47). Главное, что выделяет скомороха в былинах, — его необыкновенное умение играть на каком-либо музыкальном инструменте. В «Добрыне и Алеше» образ Добрыни-скомороха легко заменяется на образ Добрыни-калика или просто гудошника, — лишь бы он умел петь и играть на гуслях, гудке или рожке. Практически все эпические сюжеты и мотивы, связанные со скоморохами, так или иначе обыгрывают именно эту способность. Очевидно, причастность скомороха к миру музыки и песенного слова в большей степени, чем развлекательная функция, обусловила особую роль скоморохов в обрядах и праздниках. Отводя скоморохам значительное место в дохристианской обрядности, А. А. Морозов рассматривает скоморошью игру на свадьбах как ведовство, оберег и разрушение чар чужих колдунов (Морозов, 40).

У многих народов свадьба вплоть до конца XIX—начала XX века сохраняла открыто мифологическую символику пения, пляски и музыки. На армянской свадьбе отчетливо прослеживается связь музыки и танца с культом предков и умерших. В свадебный ритуал армян входили тотемические пляски (гусем, журавлем, рыбой) и маскирование. На следующее после свадьбы утро жених со свитой холостых парней и музыкантами посещал кладбище, где псал на могиле отца, а его свита — вокруг (Хачатрян, 91, 93). Явно обереговый смысл имели песни и кривляния поезжан и свахи в Орловской губернии: во время поездки в церковь все поезжане должны были кривляться («хоть пьян, хоть не пьян, а карячься») и «кричать песни»; сваха, едущая с невестой, «должна в продолжение всего пути стоять, держась за будку, и петь песни» (Зеленин-2, 959).

Прежде чем стать своеобразной пьесой, «оперой», свадебный ритуал долго эволюционировал «от магического действия до театрализованного представления» (Гусев, 154, 155), в котором песне, танцу и музыке по-прежнему отводилась важная роль. На сло-

венской свадьбе особая веселая мелодия помогала жениху узнать невесту, когда старейшина выводил к нему разных девушек с закрытыми лицами. У белорусов одна или две скрипки или скрипка с дудочкой составляли необходимую принадлежность всех брачных церемоний, с ними встречали и провожали жениха с невестой до самых дверей церкви, а затем и до дома новобрачных. Скрипач, сидя в повозке позади едущих к венцу или от венца, беспрестанно пилил смычком по струнам, когда ехали к венцу — прощальные песни, а от венца — встречные (Быт белорусских крестьян, 190). На усвятской свадьбе скрипка и цимбалы были «чисто свадебной музыкой», в репертуар музыкантов входил набор ритуальных маршей, приуроченных к определенным моментам обряда (сажают за стол, выводят невесту и т. д.) (Ивашева, Разумовская, 94).

В былинах перед нами свадьба, участники которой прошли довольно большой отрезок пути от магического действия — к театральному представлению. Внешним поводом к приглашению музыканта на свадьбу уже является желание потехи, развлечения. Добрыня просит разрешения «зыграть в звончаты гусли», чтобы «утешить-то князя со кнегиною» (ББ, 556), но внутренняя причина появления скомороха-гуслияра на свадьбе гораздо серьезнее, а последствия этой игры порой фантастичны и непредсказуемы. Гуслияр Свадко приглашен, чтобы потешить «почестен пир», но это — свадебный пир на дне моря, и наигрыши звончатых гуслей приводят к шторму и гибели кораблей (этим свойством музыки пользовались корабельщики: желая прекратить штиль и вызвать ветер, они играли на музыкальных инструментах: Олгарий, 3). Также и в «Добрыне и Алеше», появившись на пиру по случаю свадьбы собственной жены, Добрыня представляется простым скоморохом, на деле являясь носителем справедливости, наделенным правом казнить и миловать. В руках Добрыни гусли — то же, что волшебная дудочка, вырезанная из дерева с могилы невинной жертвы в сказках, звуки гусель или дудочки — голос суда и судьбы.

В былинах очень важен подтекст, так как в конечном счете он «регулирует характер творческих (и механических) изменений в былинном повествовании, во многом определяет их границы, устанавливает „допустимые“ пределы отступления от традиции» (Путилов-1972, 10, 11). Былинный подтекст позволяет очертить круг представлений, довольно архаичных, связанных с музыкой и скоморошеством; а собственно текст в совокупности его подробностей — нарисовать достаточно зримую картину участия скоморохов в древнерусской свадьбе.

На материале былин проблема «скоморох на свадьбе» может быть решена прежде всего как «скоморох на свадебном пиру», об их участии в других моментах обряда эпос не дает ясного представления. Исходным для былины является положение, по которому музыкант, скоморох — человек чужой на свадьбе, лишь благодаря логике сюжета («Муж на свадьбе своей жены») ока-

зывающийся в самых близких отношения с героиней свадьбы. Сюжет требует, чтобы Добрыня пришел на свадьбу посторонним, неузнанным, но свадебный стол собирал близких родственников со стороны жениха и невесты, чужому трудно проникнуть на такой пир. В былине Добрыне это удастся после переодевания каликой, скоморохом. То есть чужой, незванный, мог прийти на свадьбу в том случае, если он принадлежал к когорте странствующих музыкантов.

Фигура странника очень популярна в былинах и сказках, корни этого образа — во взглядах на дорогу как особое семантическое целое, связующую нить между прошлым и настоящим, тем и этим светом (Невская, 228—238). В былине о Потыке «незнаемый калика» оказывается святым Николаем и несколько раз чудом спасает героя от смерти. Особое отношение к странникам постоянно проявлялось в обрядах: роль посредников между живыми и мертвыми выполняли нищие в поминальные и родительские дни: подавая им милостыню, люди просили их помянуть друзей и близких. В радуницу белорусские дядя поминались через специально пришедших на кладбище странствующих старцев, знающих «спевы» (Шейн-1890, 597, 616, 620). Существовало поверье, что калики не подвержены порче: «калика паленица (странник, паломник) порчи не боится» (Даль, Словарь-2, 680). Саксонец Адам Олеарий, пришедший в Троицу на русское кладбище, чтобы посмотреть обряд русских поминок, получил угощение как заезжий гость наряду со священниками и нищими (Олеарий, 10). Восприятие скомороха как посредника между мирами отразилось в повести «О некоем купце лихоимце» (Панченко, 74, 75).

С другой стороны, чужих, заходящих людей боялись. Особую опасность видели в появлении их на свадьбе; даже когда запрягали лошадей, чтобы ехать к венцу, старались, чтобы этого не видели посторонние и не сглазили (Зеленин-1, 268). Мордовский свадебный поезд, отъехав от дома жениха, останавливался, и дружка (уредев) обходил его с кнутом и иконой, после чего посторонние лица к поезду не допускались (Евсеев, 93). Свадебные заговоры перечисляли всех участников поезда, включая лошадей, и предусматривали возможные ситуации появления посторонних (из-за камня, из-за дерева, едучи навстречу и т. д.), которые могли испортить свадьбу — согласно заговорным словам, таких чужаков-вредителей ожидала казнь — быть посаженными на колья железного тына (Рыбников-3, 225, 226).

В обряде боязнь чужих выразилась в совершении против них всевозможных обереговых действий, в былинах и балладах странствующие — «чужие» — скоморохи действительно разрушают тщательно продуманные антагонистами героя ловушки: разоряют сеть хитросплетений неверной жены Терентия («Терентьище»), разбивают тщательно подготовленную всем двором князя Владимира свадьбу Алеши и жены Добрыни.

Исследователями неоднократно отмечалось, что в былине «Добрыня и Алеша» Добрыня, прежде чем стать скоморохом, возвра-

щается «с того света» (Путилов-1970, 16; Селиванов, 201). В старинной французской песне на сюжет «муж на свадьбе своей жены» рыцарь, вернувшись после семилетних скитаний на родину, попадает на свадьбу своей жены, выигрывает невесту в карты, снимает маску — и все видят мертвеца с огненными глазами: мертвец уносит невесту — мотив о возвращении мужа примкнул к циклу сказаний и песен о мертвецах (Сумцов-1983, 9). Неузнаваемость облика Добрыни роднит его с пришельцем из иного мира:

И не узнала его матушка родимая,  
Нельзя признать Добрынюшку Никитьевича:  
Ездучись детина во чистом поле,  
Стоючись детина под сырм дубом,  
Истаскались-де платья цветные,  
Издержалася вся золота казна,  
Испошил-де кафтаны все звериные,  
Шапка, сапоги все звериные.

(Рыбников-2, 403)

Не узнав сына, мать даже называет его «поганим идолищем»:

Што у моего дитятка было личико — белой снег,  
А твое личико зарудилосе и глаза помутилисе,  
Отросли у тибя волосы долгице.

(БННЗ, 63)

В одном из вариантов былины мать ждет Добрыню как покойника, который, как и все умершие (в народном мнении), мог вернуться домой в определенные дни и после совершения некоторых обрядов. Мать исполняет причет по сыну, сидя на печи (о роли печи в обрядах культа предков и умерших — ниже, в связи с мотивом сидения на печи Добрыни), затем, сойдя с печи, идет к окну и видит, как ее сын возвращается домой, где переодевается скоморохом, чтобы попасть на киевский пир (Григорьев-3, 529, 530).

Но как бы ни был мифологичен подтекст того или иного эпического мотива, былина, с присущей ей установкой на достоверность и конкретность, наполняет повествование реалистическими подробностями, многие из которых имеют непосредственное отношение к истории скоморошества. Вернувшись в родной дом, Добрыня показывает матери родимое пятно, она узнает сына, и далее сюжет разворачивается в духе традиционной авантюрной новеллы с переодеванием, разоблачением обмана и красочной картиной пира. Благодаря тому, что Добрыня, чтобы попасть на пир, переодевается бродячим скоморохом и действует в соответствии с этикетом, принятым для этого сословия, былина о Добрыне и Алеше является ценным источником информации о древнерусских скоморохах, особенностях их игры и поведения на свадьбах.

Прежде всего — об одежде, которую надевает герой, чтобы выглядеть скоморохом, бродячим музыкантом. Судя по текстам

былины, здесь не было особой унификации — также и иконографические материалы далеко не единообразно характеризуют скomorоха (Лихачев-1964, 462—466; Белкин, 134). Очевидно, скomorошья одежда была платьем, вообще предназначенным для ряженья, необходимого для некоторых календарных обрядов и имевшегося во многих домах, где была молодежь. Но в былинне Добрыню признают за скomorоха не столько по платью, сколько по стилю поведения и игры на музыкальном инструменте — гусях.

Добрыня может вовсе не переодеваться, а только взять из дому гусли, тем более что странствия изменили облик Добрыни («Загорело от солнышка лицё белоё, прирвалось у мня от лесу ведь платье цветноё») — и на пиру все зовут его «скomorошиной» (ББ, 66). Скomorошиной может быть назван просто путник, без церемоний врывающийся в дом: еще не узнав сына, мать бранит Добрыню «скomorошиной», когда он, не спросив позволения у сторожей и «придверников», входит в дом (Шахматов, 57). Иногда Добрыня, решив явиться на пир музыкантом, надевает роскошную одежду — но и в таком случае его зовут на пиру скomorошиной:

Наказывал Добрыня путь-шалыгу подорожную,  
Наказывал Добрыня гусельшка яровчаты,  
Сапоженки на ножечки зелен сафьян,  
Наказывал Добрыня шубоньку да соболиную,  
Шапочку на головку ушистую, пушистую...

(Гильфердинг-1, 348)

Есть вариант, где Добрыня отправляется на пир даже в «поспехах богатырских» и верхом — и все же представляется «детинушкой скomorошиной», предлагая повеселить гостей игрой на гусях (там же, т. 2, № 118). По другим вариантам, скomorошье платье — вовсе не дорожная, не повседневная одежда:

Скидывает ён платье дорожное,  
Одевает платье скomorошское,  
Клал гусельшки под праву полу  
И пошел он на почестен пир.

(Рыбников-1, 304)

Насколько точен былинный эпос в описаниях богатырского снаряжения, боя, конского убора, настолько расплывчат и неопределенен он, когда речь идет о внешнем облике скomorохов: здесь нет никаких типических, устойчивых формул. С другой стороны, то, что это была особая, специальная одежда, понятно хотя бы потому, что согласно сюжету о Добрыне и Алеше она до неузнаваемости меняла облик человека. Проще всего это могло быть достигнуто с помощью маски; очевидно, когда в былинах говорится о «платье коморовчатом», подразумевается комплект одежды, включающий в себя ряд предметов (ср.: «платье каличье»), где имелась маска.

При раскопках в Новгороде археологами было найдено несколько кожаных масок, условно называемых «скоморошьими», одна из них (в слоях XIII века) из черной кожи, с нарисованными на лбу солнцем с красной сердцевинкой и лучами — желтыми и белыми окаймлениями. «От солнца расходятся лучи. Слева и справа от солнца нарисованы прыгающие на него звери. Красными линиями нанесены закрученные вверх усы и небольшая борода» (Колчин, Янин, 28). Конечно, скоморошьими такие маски могут быть атрибутированы весьма относительно, но то, что это была принадлежность костюма для ряженья — очевидно. В то же время ряженье, маскирование было больше и дольше всего (весь период Святков) употребительно в Новгородчине посреди зимы, долгой и темной на Севере: не отсюда ли святочная символика на черной коже? Ряженных называли здесь «бесами» и «кудесами», в Крещение они должны были принять обряд очищения от греха лицедейства, с тем чтобы в течение года больше уже не кощунствовать маскированием. Скоморох же носил подобное платье постоянно, пользовался масками, музыкальными инструментами и прочими «театральными» атрибутами в любое время, независимо от обряда, потому и вошел в народное сознание как слуга беса, дьявола. Отсюда пословица: «Бог дал попа, черт — скомороха», — она возникла на почве несоответствия поведения скомороха не только православным канонам образа жизни, но и народным, так как скоморох не только не вписывался, но и вносил разрушение в ту годовую систему обрядовых обычаев, которая сложилась в народе. Гудение, песни и пляски вне структуры календарных и семейных ритуалов рассматривались как кощунство и с позиции православного крестьянина, и с точки зрения язычника. В то же время к добровольному скоморошьему служению нечистой силе отношение было благосклонное, она так же, как и крестная, требовала жертв и уважения: «Бога зови, а черта не гневи»; «Богу угождай, а черту не перечь»; «Богу свечу, а черту кочергу»; «Богу-то с перст, а черту-то с пест»; «Бога не гневи, а черта не смещи» (Даль-1, 28, 29).

Скомороший костюм сложился под влиянием традиций русского обрядового ряженья, хотя последнее широко использовало элементы инонациональной одежды, так как для святочных или каких-либо других карнавалов «бесов» была необходима символика «чужого», потустороннего. Так и по сей день ряжутся цыганами, покойниками или не-людьми, животными. В этом отношении скомороший медведь — настоящий — тоже маска, знак принадлежности скомороха иному миру. Традиции ряженья были разнообразными и менялись от века к веку, поэтому и скоморошье платье не могло быть единообразным, отклик на новые запросы публики был обязателен. Только этой причиной можно объяснить беспомощность былины в описании скоморошьей одежды. К тому же в «Добрыне и Алеше» прямо говорится, что скоморошье платье хранилось в доме родовитой семьи, а здесь оно не могло использоваться иначе, как для ряженья, праздничного маскирования. Его держат вместе с гуслиями в глубоком

погребу (Гильфердинг-2, 252), в новой горенке «на стопочке» (там же, 480), в спальне (там же, т. 1, 282).

Следующий момент, зафиксированный былинной, касается стереотипа поведения скомороха на пиру. В былинной о Добрыне и Алеше существуют два способа появления героя-скомороха на свадьбе, в которых, вероятно, отразились различия между скоморохами «описными» и «ватажными»: последние играли «сильно», т. е. часто без разрешения хозяев (Белкин, 63, 64). Так, например, в одном из прионежских вариантов Добрыня идет на пир в княжеский двор «безобсылочно»:

А в палаты идет бездокладочно —  
Не спрашивал у ворот приворотников,  
У дверей не спрашивал придверников,  
Всех он взашей прочь отталкивал;  
Смело проходил в палаты княженецкия,  
Крест кладет по-писаному,  
Поклон ведет по-ученому,  
Солнышку Владимиру в особину.

Сторожа жалуются на Добрыню: «Наехал из поля скорым гонцом, И теперича идет скоморошиной». Такой скоморох не обратит никакого внимания на укор Владимира — что же ты не спрашивал приворотников — так как «скоморошина к речам не примется», только спросит: «Где есть наше место скоморошское?» (Рыбников-1, 214, 215).

В некоторых вариантах Добрыня проникает на свадьбу мирным путем, заплатив деньги придверникам и приворотникам. Так, Никита-скоморох (имеется в виду Добрыня) «давал слугам злата-серебра: никто Никиту не задерживал» (РБСНЗ, 92). Вряд ли речь здесь идет о подкупе, скорее — об обычае, связанном с ролью денег на свадьбе.

В свадебном обряде происходил постоянный обмен деньгами, вещами (одеждой, тканями, полотенцами и пр.), вином, хлебом всех участников свадьбы, что символизировало единение породнившихся семей. Особенно выразительным было использование денег на древнерусской великокняжеской свадьбе, где употреблялись пенязи — серебряные кружки, часто с изображением лица святого. Для Москвы XVI века свадебные пенязи были уже архаизмом, но продолжали чеканиться специально для свадеб (например, для свадьбы князя Юрия Васильевича, брата Ивана IV): их клали на коровай, мешали с хмелем и шкурками соболей, клали на мисы (Лихачев Н. П., 1—5). На русской крестьянской свадьбе касались серебряной монетой чела невесты, что символически означало ее выкуп (Сумцов, 26). Откровенно обрядовый, ритуальный смысл имел откуп Добрыни-музыканта от «веселых гостей» (свадебщиков) в одном из архангельских текстов:

Ишше злы у Олешеньки весёлы гости,  
Не пропустят калики среди горницы.

Вынимал тут калика три златых деньги,  
Отдавал тут калика весёлым гостям —  
Пропустили калику среди горнични.  
(Григорьев-3, 393)

Все происходит официально, на виду у свадебных гостей. Кстати, в этом тексте присутствует еще одна деталь, сравнимая с древнерусской традицией: музыкант на пиру играет, сидя на полу, поджав под себя ноги, как на древнерусских инициалах (там же, 392).

Кому подчинялся скomorох на свадебном пиру? Судя по былинным текстам — тысяцкому. Это главный свадебный чин, сватом и тысяцким могло быть самое значительное, уважаемое лицо (Богословский, 15). В былинах тысяцким обычно был сам князь Владимир:

А да Владимир-от да стоит у его тысяцким,  
А да стары-де казак да большей дружкою,  
А все богатыри сильные — подносчики.  
(Григорьев-3, 198)

В этом тексте Владимир приказывает подать чару Добрыне и разрешает ему поиграть в гусли, а затем спуститься с печи.

В случае, если тысяцким Илья Муромец, а не Владимир, именно Илья приказывает подать чару Добрыне (Григорьев-3, 325). У князя Владимира Добрыня просит места на свадьбе:

Солнышко Владимир князь, дал бы малой скomorошине  
Местечко поиграть во гусельшки яровчаты.  
(Добрыня Никитич..., 264)

Князь Владимир указывает скomorоху место на печи (БННЗ, 63).

В тех случаях, где Добрыня, по обычаю ватажных скomorохов, играющих «сильно», приходит, не спросясь придверников, он сам садится на скomorошье место, не спрашивая чьего-либо позволения:

Не спрашивал ни придверников, ни приворотников,  
И никаких сторожев строгих могучих,  
Ишел прямо в палату белокаменну на почестен пир,  
И садился близко печку кирпичную,  
И зыграл он в гусельшка яровчаты.  
(Рыбников-1, 132)

Хотя из дальнейшего текста ясно, что пиром распоряжается князь Владимир, приказывающий Алеше подать скomorоху вина. Не только Добрыня подчинялся ему, но и другие скomorохи, которых, очевидно, было много на свадебном пиру, так как в одном тексте есть такое место:

На пиру игроки все приумолкнули,  
Все скomorохи приослухались...  
(Там же, 133)

Добрыня, например, просит Владимира, чтобы он велел «во все гудки молцети, А я нацну в свой гудок играти» (Киреевский-1, 13).

Здесь возникает еще один момент, зафиксированный как былиной, так и рисунком Олеария «Музыканты на свадебном пиру»: скоморох — не участник пира, он играет вне свадебного стола, у Олеария в изображении свадьбы — при входе. Былина отводит скомороху два места: на печи и у входа. Это те части жилища, которым приписывалась высокая степень семиотичности, о чем свидетельствовал сложный церемониал перешагивания через порог жениха и невесты, боязнь коснуться порога одежды, обычай захоронения под порогом некрещеных и умерших во младенчестве детей; другим каналом связи дома с потусторонним миром была печь: из страха перед еретиками (колдунами-вампирами, живыми мертвецами) отверстие трубы перед свадьбой плотно забивали, чтобы гостей не обратили в волков; с другой стороны, с печью связан комплекс представлений о «своем», окультуренном — «кто на печи сидел, тот уже не чужой, а свой» (Байбурин, 136—138, 163—167).

В былине Добрыня-скоморох останавливается у порога:

Скорой малой смелой скоморошиной  
Приходил Добрыня на почетный пир,  
А на то столованье на великоё,  
Становился тут Добрыня ко порогу,  
Повел он по гусельшкам яровчатым.

(Гильфердинг-1, 446)

Иногда его сажают у коника (лавки при входе) (БННЗ, 90). Чаще же всего Владимир указывает скомороху на печь:

Ваше-то место-то скоморошьноё  
Что на печьки на муравленой.

(ББ, 322)

Мотив сидения на печи чрезвычайно многозначен в фольклоре. Внешне подчеркнуто бытовой, этот мотив нередко кладется в основу сцепления других мотивов, играет сюжетообразующую роль в повествовании: вспомним сидение на печи Ильи Муромца перед получением силы, сон Василия-пьяницы на печи перед боем с Батыгой.

В былине о Добрыне и Алеше герой, взобравшись на печь, не только ставит себя вне пира, но, приобретая социально самое низкое место (как говорилось в пословице об унижении на пиру — «Позвали на честь, а посадили на печь»: РГО, р. 24, № 6, л. 41), он получает мифологически-ритуальную протекцию сил гораздо более могущественных, чем князь и его гости, поскольку «печные», обрядовые и фольклорные мотивы обнаруживают тесную связь с культом предков и умерших. Например, стол для умершего накрывают в поминки на печи (Барсов, 309); если

новорожденный не закричит, вотячка-повитуха открывала печную трубу и, стуча заслонкой, просила умерших братьев, «стариков» дать душу ребенку (Верещагин, 91); в сказках ведьма сидит на печи, но и спасти от нее тоже может печь — спасаясь от колдуньи, солдат влезает на печь, и она его не видит (Афанасьев, Сказки-3, № 367).

Если учесть двуплановость образа Добрыни во второй части былины, после его скитаний, которые могут быть раскрыты и как богатырская поездка, и как путешествие на тот свет, то окажется, что скоморошье место на печи на свадебном пиру Алеши — загадка былины, родственная задачам княгини Ольги, так и не решенным древлянами (Лихачев, 43—46), или символическим загадкам Дракулы (Лурье, 67).

Двойственным было восприятие печи на свадьбах: связь печи с миром мертвых заставляла друзей за свадебным столом садиться «на заслон» к печи (т. е. задом к ней) (Шейн-1890, 406), стрелять в печь для отвращения всякой порчи (Зеленин-1, 64). Но с печи произносили также заклинание на крепкую свадьбу. Перед отъездом к венцу дружка подводил жениха к невесте, связывал их руки полотенцем, а с печи кричали:

Ты Кузьма-Демьян,  
Скуй свадьбу  
Крепко-накрепко,  
Долго-надолго!

Крики продолжались до тех пор, пока отец невесты не прикажет: «Подайте пирог, чтобы Иван Прасковью берег!» После чего пироги, вино и деньги подавали через брус на печку (Шейн, 600).

Печь была местом для свадебных гостей — музыкантов, артистов, скоморохов. На это указывают также некоторые особенности свадебного обряда XIX века. Так, на свадебном пиру в Смоленской губернии сват или другой речистый гость, «одетый в шубу, шапку и рукавицы, взбирается на печной столб и оттуда ведет такую речь: „Отец родной и мать, братья и сестры (...) кто сам пришоу, кого Бог прынес“», — речь заканчивалась какой-нибудь соленой шуточной фразой. При общем смехе «выкрикальничек» кувыркался и падал на пол, гости поднимали его и спрашивали про болезнь; если «выкрикальничек» не смешил гостей падениями и кувырканиями, они укоряли его за то, что «не потешил» (Шейн-1890, 45).

Обозначение печного места как скоморошьего лишний раз подтверждает существование в прошлом особого ритуально-мифологического подтекста игры скоморохов на свадьбах.

О свадебном репертуаре скоморохов из былин можно узнать немного, но те сведения, которыми мы располагаем, позволяют сделать некоторые предварительные заключения, главным образом о жанровом составе этого репертуара. Он был достаточно широк, в него входили как плясовые наигрыши и песни, так и

песни в честь кого-либо из присутствующих, а также в память об умерших, возможно, иногда это бывали и старины.

В одном архангельском тексте музыкант, войдя в дом, где идет свадьба, просит разрешить ему песней помянуть «прах Добрынюшки Никитича», т. е. первого мужа невесты (Григорьев-3, 259). В пудожской былине Добрыня играет «по-умильному», «по-уныльному», так что «все прислухались» (Парилова-Соймонов, 223, 224). Лишь только день стал клониться к вечеру, а почестный пир стал «при весели», его участники вдоволь «наедались» и «напивались», Добрыня стал играть «по-веселому»:

Как вси оны затым тут росскакалесе,  
Как вси оны затым ведь росплясалесе,  
А скачут, пляшут вси промежу собой.

(Гильфердинг-1, 446, 447)

О том, что скоморох исполнял величальные и корильные песни, — особенно характерные для свадьбы, можно догадаться из указаний былины на то, что скоморошина берет «на выигрыш», т. е. опекает, всех киевлян: «он от старого всех до малого» (Рыбников-1, 215). Таким образом, эпитет «очестливый», постоянный при слове «скоморох» в былинах и песнях, вовсе не ирония, как думают обыкновенно исследователи. В нем отразилась важнейшая функция скомороха, играца на пирах — воздавать по чести, по заслугам всем участникам пира, славить и корить их в величальных и корильных песнях. В этом его искусство было сродни песням поющих дев в «Слове о полку Игореве».

Интересное сопоставление свадебных величаний со славами поющих девиц (Манн, 514—519) может быть подкреплено не только текстуальными и тематическими параллелями соответствующих мест «Слова» со свадебными песнями, но и этнографическими данными о характере исполнения свадебных песен. Их пели специальные девичьи артели из коммерческих расчетов, иногда ожидавшие дохода со свадебных игр в течение целого года. На Пинеге женки-игрицы пели как величальные, так и корильные песни в честь тысяцкого и свахи в надежде, что те откупятся от насмешливого опевания (Колпакова, 146). В Тульской губернии хор девушек и женщин должен был «расчествовать» всех на свадебном застолье (Шейн, 578).

Положение скомороха на свадьбе как профессионального артиста было сходно с ролью таких певцов: их сближало отношение к пирующим, как и скоморохи, женские хоры были вне стола; а также общие интересы (заработок) и близкий репертуар.

Наигрыши Добрыни на пиру обычно рассматриваются как классические описания скоморошье мастерства, игры на гусях. Это не так. Описание игры на музыкальном инструменте любого эпического героя — типическая формула, мало что говорящая о своеобразии мастерства скоморохов. Игра скомороха Добрыни описывается в тех же выражениях, что и игра Соловья Будимировича, жениха Забавы:

Струнку ко струнке натягивает,  
Тонци по голосу налаживает,  
Тонци он ведет от Нова-города,  
А другие ведет от Еросолима,  
А все малые припевки за синя моря.

(Рыбников-2, 371)

Те же формулы — в описании игры на гусях купца Садко:

Играет-то Садке в Нове-городе,  
А выигрыш ведет от Царя-града.

(Рыбников-1, 348)

Наигрыши Добрыни звучат почти так же:

И садился близко печку близ кирпичную,  
И сыграл он в гусельшка яровчаты:  
Выигрывал хорошенько из Царяграда,  
А из Царяграда до Иеросолима,  
А из Иеросолима ко той земли сорочинския —  
На пиру игроки все приумолкнули,  
Все скоморохи прислухались:  
Эдакой игры на свете не слыхано  
И на белоем игры не видано.

(Рыбников-1, 133)

Формула игры на гусях скомороха Добрыни интересна не сама по себе, а в контексте сюжета, так как в ней есть ряд деталей, присущих мотиву узнавания супругов, несколько отступающих от универсальной эпической формулы. Благодаря этим отступлениям можно получить некоторые дополнительные сведения об игре скоморохов на свадьбе, их музыкальных инструментах и певческой манере.

Опознание богатыря Добрыни в захожем скоморохе оказалось возможным потому, что сам инструмент или способ игры на нем, или содержание песен по каким-то особым приметам выдали в скоморохе ровню участникам пира и были узнаны как киевские, дружинные, богатырские. Если бы Добрыня-скоморох был длинным бродячим музыкантом и певцом, он мог бы на свадьбе славить и корить традиционные обрядовые маски тысяцкого или свахи, но не конкретные лица с известными лишь немногим близким достоинствами и недостатками. Добрыня же знает о киевлянах все — как свой, местный:

А на выигрыш берет все в Киеве,  
Он от старого да всех до малого —

поэтому все догадываются, что

Не быть этой удалой скоморошины,  
А какому ни надо быть русскому  
Быть удалому доброму молодцу —

после чего мнимого скомороха приглашают сесть за общий стол (там же, 215). Насыщенность местными подробностями интимного свойства воспринимается как нечто не свойственное скоморошьей песне. Думается, что когда говорят о перегруженности фольклорных текстов местными подробностями как о типично скоморошьей черте (Ивлева, 113), — грешат против истины, так как подобная информированность могла наблюдаться только в творчестве описных, скорее, оседлых, а не ватажных скоморохов.

Наигрыши и песни былинных скоморохов — это прежде всего музыка крупнейших культурных центров Древней Руси (Новгорода, Киева), а также Иерусалима и Царьграда; это светская музыка, знакомая не только скоморохам, но и другим героям эпоса. С царьградскими наигрышами, очевидно, соседствовали напевки «про старые времена и про нынешни и про все времена досюлешны». В былине о Добрыне и Алеше находили подтверждение тому, что скоморохи исполняли на пиру серьезные старины, прославлявшие подвиги русских богатырей. И действительно, песня о богатырской поездке вполне уместно прозвучала в репертуаре Добрыни вместе с царьградскими и иерусалимскими наигрышами:

Первый раз играл от Царя-града,  
Другой раз играл от Иерусалима,  
Третий раз стал наигрывать —  
Все свое похождение рассказывать.  
(Рыбников-2, 404)

Различной была манера игры на гусях настоящего скомороха и вельможи, Добрыни-богатыря: во многих текстах былины добрынин гудок противопоставляется скоморошьему. Например, во время игры обрученная княгиня замечает: «В этаки гуслейки прежний муж играл» (БННЗ, 77); «Заиграл он в гудки скомороховы — Тут Настасьюшка да догадалася: „Уж как быть тем гудкам да Никитушки”» (БННЗ, 92). Так же как Настасья, гости на пиру могут узнать особые добрынины гусли: заиграл Добрыня — люди «забаели»:

А и давно еких гуслей да нонь не видывали,  
А после Добрынюшки гуслей таких не слыхивали.  
(Григорьев-3, 326)

Сам инструмент в былинах может быть назван «гуслиями хрустальными», «створчатými» (Рыбников-2, 404, 295). Иногда это гусли немецкие с сибирскими струнами (Гильфердинг-2, 709, 710), но чаще всего — «яровчатые» или «звончатые».

Настойчиво повторяющееся в былинах противопоставление гудков скоморошьих и добрынинных, очевидно, восходит к реально существовавшим в Древней Руси разным типам гусель — сравнительно несложного в употреблении светского инструмента и

профессионального, скоморошьего. «Скоморохи, как о том можно судить по иконографическим материалам, в XIV—XVII веках пользовались преимущественно (если не исключительно) шлемовидными гуслими». Шлемовидные или псалтыревидные гусли имели корпус в виде шлема, освоение игры на них требовало значительного времени, а «свободно располагать им могли только профессиональные музыканты — скоморохи»; шлемовидные гусли, более поздние по отношению к крылевидным, развились из них. Музыковеды обычно отождествляют былинную «доску гусельную» и «звончатые гусли» с последним, более древним типом инструмента (Вертков, 73).

«Гусельные дощечки» были найдены при раскопках в Новгороде в домах рядовых обывателей — подобного типа крыловидные гусли с четырьмя—девятью струнами (у шлемовидных было от девяти до тридцати шести струн), с примитивной конструкцией резонаторного корпуса были в то же время очень звучными. Ареалом их основного распространения была практически вся европейская часть России, причем в Новгородской земле оба типа гусель скрещивались (там же, 127).

Сосуществование домашних и профессиональных, скоморошьих, гусель отразил былевой эпос, сохранившийся в основном на севере, в пределах территории бывшей Новгородской пятины. Бытовая конкретно-историческая деталь закономерно вплелась в контекст новеллистического сюжета.

И еще одну культурную черту, касающуюся отношения к скоморохам на свадьбах, донесла былина: вознаграждением скомороха за его игру и вместе с тем обязательным моментом ритуала являлось подношение чары вина со стола пировщиков. Эта бытовая подробность сыграла важную роль в оформлении кульминационного сюжетного мотива.

В свадебном обряде в чары с вином, которым угощали женщин, пришедших на свадьбу специально петь песни, часто опускали деньги или мелкие подарки. В Тверской губернии на свадебном пиру гости обыкновенно «кладут подарок в стакан с вином и из него заставляют певиц по очереди выпивать вино и принимать подарок» (Разумихин, с. 264). Это обрядовое вознаграждение стоит в ряду прочих свадебных взаимобмен, целью которых было связать всех участников свадьбы общей кровью и плотью — вином и хлебом, закрепив эту связь дарениями вещей. «„Язык торговли“ — один из наиболее часто используемых в свадьбе. Это и естественно, учитывая, что свадебный обряд с определенной точки зрения представляет обмен между двумя участвующими в нем партиями» (Байбурин-1993, 75). Игрицы активно участвовали в свадебной ритуальной купле-продаже: за княжим столом в Зимней Золотице во время обеда и после него замужние женщины — игрицы — хором пели величальные песни молодым супругам и холостым парням, при этом тому, кого величали, подносили рюмку водки, последний, выпив рюмку, должен был положить в нее серебряную монету, так как в противном

случае игрицы поднимут на смех скупого гостя особой корильной песней (Марков, Маслов-1906, 122).

Обрядовая традиция вещного обмена через чару с вином положена в основу мотива узнавания супругов. Добрыня-скоморох, следуя обычаю, кладет на дно чары свой перстень и тем раскрывает себя. Порядок действий героя может быть разным: скоморох просит у князя Владимира, чтобы тот приказал подать ему, скомороху, чару вина, а уж он сам подаст, «кому знает» (Рыбников-2, 295), музыканту подают чару жених с невестой, он выпивает, кладет на дно перстень (Гильфердинг-2, 710); скоморох отказывается от вознаграждения за игру и просит только поднести чару невесте «от малой смелой скоморошины», а в чару кладет перстень (Гильфердинг-3, 57).

Обычай класть в кубок с вином монету или подарок игрицам на свадьбе дополнялся другим обычаем — обменом чарами с вином между женихом и невестой, при этом последние могли обмениваться кольцами. В доме невесты перед венцом староста подавал каждому по чаре, выпившие клали на дно монеты, когда жених подавал чару невесте, то она, выпив ее, бросала туда перстень, который жених надевал ей на палец (Шейн-1902, 410, 411).

Таким образом, опорный для сюжета «Муж на свадьбе жены» мотив узнавания супругов, имеющий многочисленные международные параллели, благодаря использованию ряда моментов русского свадебного обряда, приобрел национальный характер, а постоянное, на протяжении всего ее существования, взаимодействие былины с историко-культурным контекстом разных эпох помогло сохранению многих подробностей, относящихся к истории скоморошества.

Можем ли мы обнаружить следы скоморошьяй игры в описаниях русских свадеб XIX—начала XX века, когда сами скоморохи давно сошли с исторической сцены? Да, можем. Но прежде всего надо отказаться от мысли обнаружить скомороха как свадебный чин: скоморох не был участником свадебного пира, общего стола, соединявшего семьи жениха и невесты, он был вне стола, как это показывают и иконографические материалы, и данные былин. В то же время многие исследователи часто сближают — до отождествления — скомороха и дружку, считая последнего чуть ли не преемником скомороха (Морозов П. О., 19; Всеволодский-Гернгросс, 28; Белкин, 123—125). Но сближение дружки со скоморохом справедливо лишь до определенной степени. Балагурство дружки не может быть положено в основу критерия, по которому устанавливается общность этих фигур. Функционально скоморох и дружка не повторяли друг друга на свадьбе, согласно былинным текстам, между ними была серьезная дистанция. Скоморох приходит на свадьбу, где уже есть и тысяцкий — князь Владимир, и дружка — Илья Муромец (Григорьев-3, 198), он им не ровня и находится по отношению к ним в подчиненном положении.

В свадебном ритуале дружка и тысяцкий — организаторы и участники пира, свадебного поезда, а скоморох по своему поло-

жению не мог выполнять этой роли. Дружка на свадьбе — казначей и виночерпий, он выкупает место для жениха, одаривает певиц; со штофом вина дружка появляется у невестиних родных еще до свадебного пира, после девишника (Шейн-1900, 599); в сумке дружки — вино, хлеб, знахарские снадобья, разные символы его деятельности (Зеленин-1, 25), по обязанности дружка более раздает, чем берет или получает (Шейн-1900, 381, 384, 385).

Место дружки в обряде — ни в коем случае не печь и уж тем более не скамейка при входе, стоящая отдельно от стола (традиционные места былинного скомороха). Существовало даже специальное испытание для дружки: желая его разыграть, невестины подруги, лишь только дружка войдет в дом, подсовывали ему скамейку — если он вдруг сядет, его поднимут на смех со словами: «сажайте дружку на казенку», т. е. на полку у печи (Шейн-1900, 678). Ведая расходами во время венчания в церкви, дружка давал деньги за венчание, на освящение церкви и т. д. (Костоловский, 218).

По самому своему положению скоморох не мог быть распорядителем свадебных церемоний. В то же время важнейшей функцией дружки было «охранять своим присутствием» жениха и невесту, «предупредить лихости и порчи» (Богословский, 18, 19). Тут-то и возникала почва для тесного союза, взаимодействия — до дублирования обязанностей — дружки и скомороха: игреца, певца, музыканта и «знатока», вежливец, колдуна и мага.

Роль музыки, ряженья, игры на свадьбе переоценить трудно, песенно-музыкально-игровое творчество имело обереговое значение, а не только эстетическое. Кстати, дружка на свадьбе — лицо скорее говорящее, чем поющее, что тоже отличает его от скоморохов, этих «скворчиков» на море, как определяла их песня о птицах, или о сословиях на Руси (Ржига, 101, 102). Дружка активно использовал музыкально-игровое начало в ведении свадьбы, он приглашал певцов и певиц, одаривал игриц; когда он клал певицам деньги в чару, те его величали, вообще дружку величали в первую очередь, даже прежде крестных отца и матери. Во время пира большой дружка «чванится, ходя по избе и ведет с ними (с бабами, пришедшими «кричать песни». — Т. Н.) разные, не совсем приличные споры и разговоры» (Быт белорусских крестьян, 163—166). Дружка чувствовал себя на свадьбе по-хозяйски, он был распорядителем ритуала, подчиняя своей режиссуре самые разные свадебные чины.

С другой стороны, дружка активно пользовался религиозно-христианской символикой, часто — в ее языческой интерпретации, порой он возлагал на себя обязанности, свойственные священнику: обходил с иконой свадебный поезд, во время венчания в церкви раздавал присутствующим «кроеное», читал молитву перед входом в дом невесты.

Диапазон поэтического искусства дружек очень широк — от классических свадебных заговоров до веселого балагурства. Это

были истинные хранители народных обрядовых традиций, обладавшие прекрасной памятью и, главное, «вежеством» — знаниями в области семантики, подтекста свадебной обрядности, благодаря чему он мог легко сориентироваться даже в неожиданных, непредвиденных ситуациях, иногда возникавших на свадьбе (приход незваного гостя, физические недомогания жениха или невесты и т. д.). Допущенная игрицами, скоморохами, музыкантами оплошность вызовет смех или раздражение, ошибка дружки грозила катастрофой для вступающих в брак, вела к непрочности союза, нарушениям в жизни той общины, частью которой являлся и сам дружка. Каждому своему жесту дружка придавал особую значительность, подкрепляя его заговорной, монологической речью:

Отпирал я замки висячие,  
Вынимал запоры булатные,  
Отворял ворота широкие,  
Заходил в стойла стоялые,  
Во дворы в конюшни,  
Смотрел добрых комоней...

— проговаривал он, выводя коня жениху. Но как только возникает необходимость диалогической речи, а не монолога, тон дружки резко меняется: он пестрит иносказаниями, ловкими словечками-уговорами «с подходом»: «У дверей приворотнички, у ворот приворотнички! Слышали ли вы колокольчики певкие, а у меня голос приветливой. Наш князь молодой новобрачный велел к воротам приступать, двери отворять или молитву сотворить...» (и т. д.) (Кузнецов, 3, 9, 10).

Согласованность поведения дружки с действиями всех свадебных чинов и гостей, в том числе (в прошлом) и скоморохов, приводила к взаимодействию ролей всех участников свадьбы, к творческому взаимообмену и смысловому переплетению функций дружек и скоморохов. Но если говорить о взаимообмене, то большего влияния следует ожидать со стороны дружек на общий склад речи, манеру говорить и вести себя в ритуале, чем — наоборот. Дружка — хранитель духа свадебного обряда, ему подчинялись все ее участники; подчинение скоморохов тысяцкому носило скорее характер субординации, было до некоторой степени формальным, так как реальным распорядителем был дружка. В то же время найденные скоморохами оттенки обрядовой игры могли усваиваться дружками, присоединявшими их к своему традиционному ритуально-поэтическому арсеналу.

В Тверской губернии дружка открывал свадьбу переговорами с молодыми парнями-певцами, которых просил исполнить определенную песню, «чтоб была б пацем пир спазнатсь». После того как отец благословит жениха ехать за невестой, дружка обращался к присутствующим: «Тихая бяседа, веселая игриня, гостсики званыи, браньи (избранные)! Ти нет таких охотницьков из младых ребят (молодых холостых мужчин) песню сыгратсь, звадьбу

нацать, была б пацем пир спазнатсь». Парни отвечали: «Гостсики званыи, браньи! Знаим мы песни голосныи и плясовыи: какую вам песню сыгратсь?» Дружка говорил: «Нет, плясовых нам ни нада, а сыграйтси нам песню голосную „Босла Божа... Божунька”». «Знаим мы эту песню, — отвечают холостые, — да дарагö яна стоить: сто рублей дзениг, три скирды сена, двадцать ковриг хлеба да двадцать цатсвертей авса. Нас двадцать пять цалавек игряцöв, мы люди заежжие, ётсим корьмимся мы и поимся». — «Нет, много так, — говорит дружка, — вы и тут петсь ни станитсе, и у другим мести празевайтси! А вот вам штох гарелки, пива многа да как сумы два пирога». Певцы соглашаются, становятся на скамью (разрядка моя. — Т. Н.) и поют:

Босла Божа Божунька  
Свадзьбу игратсь, заигрываетсь!  
Свадзьбу игратсь такого-то (имя жениха),  
Пива питсь такого-то (имя отца женихова),  
Пираги ись такой-то (имя матери жениховой).  
(Разумихин, 256—260)

Все в этом описании: «нас двадцать пять человек игрецов, мы люди заезжие, этим кормимся мы и поимся», шуточный торг, положение певцов (на скамейке), — напоминает нам о скоморохах, которые как будто совсем недавно были на такой свадьбе. По-видимому, это тверское описание сохранило образцы, речевые и драматические клише, по которым строились взаимоотношения участников свадебного пира и приглашенных (а может быть, и незваных) скоморохов в прошлом.

Пинежские «выходы с крюком» — своеобразные театрализованные представления, приуроченные к свадебному обряду — также можно считать наследием скоморохов. Роль человека с крюком брал на себя в XIX веке кто-нибудь из бойких остроумных соседей, в силу рискованности текста «крюка», который он должен был прочесть, он выступал только с разрешения хозяина. «Крюк» иногда сопровождался исполнением исторической песни, которую пел «хор мужиков за стеной» (Колпакова, 146). Выход с крюком бывал в конце свадебного пира и назывался так потому, что ведущий (человек с крюком) имел в руках кочергу и постукивал ею об пол.

Подобного рода игры, песни и драматические действия свободно прикреплялись к свадьбе и не обязательно были ее неотъемлемой частью, так же как и в прошлом участие скоморохов не могло быть всегда «запланировано» при подготовке и проведении брачного ритуала, поэтому их действительно можно считать пережитками той культуры, носителями которой были скоморохи. И в XIX столетии, уже не знавшем скоморохов как сословия, находились люди, наделенные актерским талантом — тем даром, который заставлял их жить иначе, чем все, подчинял образ жизни скоморошьям стереотипам поведения, моделировал его по образу и подобию скоморошьей жизни-игры. Этот дар был сильнее за-

претов и гонений церкви и государства и не мог бесследно исчезнуть, как это произошло с сословием древних народных артистов.

В. И. Даль упоминал о таком скоморохе XIX века: «Один из удельных крестьян нижегородской губернии исправно содержал семью и оплачивал повинности, бродя с волынкою из цельной шкуры теленка, свища всеми птичьими посвистами, беседа один за троих и пр.» (Даль, Словарь-4, 203). Отвечая на вопросы анкеты Тенишевского бюро, А. Власов, представитель местной новгородской интеллигенции, с удивлением и даже возмущением писал о появлении «потешной конторы» в Череповецком уезде в конце XIX века. По его словам, крестьянин села Борисова Запорошин долгое время ходил по реке Шексне рулевым и, вернувшись в Череповецкий уезд, не мог втянуться в крестьянскую работу. По уговору с несколькими крестьянами они составили «контору» и выработали нечто вроде устава, «которому должна подчиняться шайка». Вот некоторые пункты шуточного устава: «Кто что насбирает, все вместе пропить», «Большой кражи не делать, а что маленькое плохо лежит — посбирать», «Почести отдавать только двум начальникам: графу Полозову и графу Колесову» (зиме и лету), «Как едет сукин сын Полозов, перед ним приходится в струнку тянуться, а граф Колесов подъезжает — дай бог ему доброго здоровья!» Большую часть времени «контора» проводила на пивных праздниках, потешая мужиков. Говорил Запорошин «рифмованными прибаутками, которых у него, очевидно, неистощимый запас», проделывал фокусы (вынимал горошины из ушей, положив в ноздри, проводил копейку сквозь доску стола), заставлял кувыркаться и давать друг другу плюхи своих подчиненных (РЭМ, № 835, с. 14, 15).

Превращение ремесленника или крестьянина в артиста, скомороха, человека необыкновенной судьбы выглядело в народном мнении чудом, проявлением судьбы-доли, данной свыше. Именно так становится скоморохом Вавило-землепашец, дружинником — сидень, не владеющий ногами, Илья Муромец. «Веселые люди, не простые» приходят к Вавилушке на ниву, чтобы звать его скоморошить, они творят чудеса, и ратай догадывается, что перед ним не просто скоморохи, но святые Козьма и Демьян:

Говорило-то чядо Вавило:  
«Я ведь песен петь да не умею,  
Я в гудок играть да не горазён».  
Говорил Кузьма да со Демьяном:  
«Заиграй, Вавило, во гудочек,  
А во звоньчатой во переладецъ,  
А Кузьма с Демьяном приспособит».

Заиграл Вавило в гудок, приспособили святые, и —

У того ведь чяда у Вавила  
А было в руках-то понюгальцё, —

А и стало тут ведь погудальцё;  
Ишша были в руках у его да тут ведь возжи —  
Ишша стали шелковые струнки...

так и пошел Вавило скоморошить (Озаровская, 78, 79).

Подобное перевоплощение в скомороха сродни чудесному обретению силы Ильей Муромцем, выпившим напиток из рук святых странников, благодаря чему он стал дружинником, воином, наделенным талантом никогда не погибнуть в бою; сродни превращению Микулы-пахаря в Микулу-дружинника, приглашенного в свою свиту Волхом — Вольгой, князем-чародеем. Эти мотивы основаны на убеждении, что судьба-доля определена высшим Божьим судом: «Бог даст долю и в чистом поле», «Лежень лежит, а Бог для него долю держит», в то же время за образами святых странников — подателей доли скрываются мифические существа дохристианской поры, как не без оснований полагал А. А. Потебня (189). Отсюда — причудливые наложения: скоморох — святой (Кузьма, Демьян) — судья (в былинах о Добрыне и Алеше и неверной жене Терентия). Круг представлений о магии музыки, о посреднической (между «тем» и «этим» светом) роли странников (калик, скоморохов) предопределил появление в эпических текстах фигуры героя-музыканта, игроца и вместе с тем — посланника судьбы, рока, носителя Божьей воли и справедливости. Былинные тексты зафиксировали наличие высокого социального статуса скоморохов, что отразилось и на сюжетном, и на стилистическом уровне. Общефольклорные, встречающиеся в разных жанрах устойчивые эпитеты-определения скомороха как «вежливого», «очестливого» и «веселого», находят в былинах наглядную, сюжетную реализацию, дешифруются в повествовании, при этом оказывается, что они не носят насмешливого характера, а, напротив, указывают на основные черты, присущие скомороху в народной русской культуре средневековья. Умение славить и корить, исполняя песни «по чести», в честь кого-либо, сделало скоморохов «очестливыми», участие в обрядовой, прежде всего свадебной, игре — «веселыми», а знание, ведение правил ритуального поведения и музыкально-драматическая одаренность закрепила за ними славу «вежливых» людей.

## 5

### **Числовая символика былин**

Числовая символика присутствует во всех жанрах фольклора: сказках, былинах, обрядовых и необрядовых песнях, заговорах, загадках и пословицах. Число «три», например, является «основной количественной константой» (Топоров, 21) в фольклоре, оно может быть использовано для обозначения определенного временного отрезка («обещанного три года ждуть»); испыта-

ния — былинного или сказочного, состоящего обычно из трех задач; родственного союза из трех братьев или сестер и т. д. Законы эпической обрядности требуют соблюдения троичности на разных уровнях: тематическом и сюжетно-композиционном (трех поездкам Ильи Муромца соответствуют три конфликта героя — со смертью, колдуньей-невестой и властью подземного богатства, клада); мотивном (мотив боя богатыря с противником тремя разными видами оружия, мотив трехкратного испытания героя при поездке за данью); стилистическом (трехкратное повторение общих мест, эпитетов, придающее повествованию специфически былинный ритмический рисунок).

Число «три» в эпосе присутствует для обозначения широкого круга предметов и явлений. Постоянное тяготение былины к конкретному употреблению числа «три» является частным выражением эпической триадности, пронизывающей эпос на разных уровнях. В то же время в эпосе встречаются и другие числа. Одни из них традиционны для этого жанра: девять братьев, сорок калик, сорок разбойников, семишелковые пояса или лапти; другие проникли в былины из бытовой практики и употребляются произвольно: «двадцать четыре часика» как длительность боя богатыря с ордой (Рыбников-1, 128), одна неделя как период между сватовством и венчанием (ББ, 247), семьдесят столов в кладовой Дюка Степановича, семьсот дюковых иконописцев (Рыбников-2, 506).

Наибольший интерес представляют числа традиционные, постоянно встречающиеся в разных эпических сюжетах: три и кратные ему числа (шесть, девять, двенадцать), семь, тридцать, сорок, девяносто, триста сорок тысяч и некоторые другие. Каждое из них оказывается центром притяжения определенного круга представлений, эпос далеко не свободен в использовании чисел. Ему известны простейшие двоичные дроби «полтора», «полтретья», но ограничения одной системой счета в былинах нет. Счет в русском эпосе производится числами-совокупностями, основаниями которых могут служить три, пять, десять, сорок (узловые числа), особое значение имеет число двенадцать (богатырей, голов змея).

Будучи многослойной, былина донесла до нас отголоски систем счисления разных эпох, она отразила разные стадии их развития. В древности связь чисел с миром конкретных явлений и предметов была более тесной, в архаических культурах «нет числительных вообще, но имеющиеся числительные зависят от характера перечисляемых предметов», таким образом, счет таких предметов осуществляется при помощи «... счетных классов. При этом числительные присоединяются к исчисляемым предметам как прилагательные, выражающие свойство, а следовательно качество» (Нейгебауер, 98).

Одной из наиболее древних числовых совокупностей является тройственное число, числительные которого во многих языках склоняются по родам (Башмакова, Юшкевич, 17). Из истории математики известно, что при формировании систем счета особую

роль играет «троичная систематика»: «на первых порах троичность воспринимается просто как символ множественности». Так, в египетских текстах «для обозначения множественного числа первоначально просто повторяли три раза соответствующее иероглифическое изображение. В более позднем письме отсюда получились три черточки (совпадающие с числовым знаком для «3») как детерминатив множественного числа» (Нейгебауер, 100). Например, три стрелочки над иероглифом «стрела» означали «много стрел».

Оперирование тройственными числами типично для былин. Прибыв в Киев на трех черных кораблях, Идолище приказывает «трем тотаринам» посватать для него племянницу Владимира: «А расскажите про меня, про Идолишша, А как руки мои по трех сажон», при этом свадьба не должна быть отложена ни на три года, ни на три месяца, ни на три недели, ни на трое суток (ББ, 423). В таком контексте упоминание жениха о своих «трехсаженных» руках воспринимается не только как похвальба огромными размерами своего тела, но и как реальная угроза Владимиру — подобными руками он сможет достать невесту, где угодно. Использование числа три в традиционно-эпическом ключе как предела чего-то очень большого, длительного, получает, таким образом, современное звучание (длинные руки, от которых нельзя скрыться).

Тройственные числа в эпосе могут присутствовать не в чистом виде, а как бы пропущенными сквозь призму десятичной системы счета, усвоенной славянами в X—XII веках (Башмакова, Юшкевич, 37, 55). «Три» лежит в основании целого ряда эпических чисел, образованных мультипликационным или аддиционным принципами. Так, например, «триста» и «тридцать» — числа, возможные в рамках десятичной системы счета, сохраняют в былинах значение предела какой-то множественности:

И несметная сила фся скоплялася,  
Собралось той силы только триста тысяч вдруг.  
(Григорьев-3, 247)

Пересчитать эту силу саблей означает уничтожить ее.

Число девятьсот предстает в былине как результат последовательного сложения трех чисел: следуя совету старика, Садко, выбирая себе невесту у морского царя, пропускает девушек — «перво триста», «друго триста» и «третье триста», позади которых находит свою Чернаву (Рыбников-1, 195). Смысл испытания заключается в выборе суженой из очень большого числа девушек. Богач Дюк Степанович расстреливает в поле «ровно триста стрел», «ровно триста стрел да еще три стрелы» (там же, 238) или триста, тридцать и три стрелы (Рыбников-2, 498), но ему не жаль множества (трехсот, тридцати) потерянных стрел, жаль лишь трех диковинных стрел, оперенных перьями морского орла, сидящего посреди моря на белом камне, стрел, излучающих сияние, так как в их «носы» и «пяты» «втираны камня яфанты»

(Гильфердинг-3, 187). Числом три здесь определена совокупность чудесных волшебных стрел, противопоставленных множеству обычных, обозначенных числом триста.

Обладая способностью «организовывать (...) как отдельные фрагменты текста, так и целые тексты» (Топоров, 22), эпическая триадность тесно связана с явлением конкретизации троичности. Сюжетные повторения в былинах обычно требуют возвращения в одну и ту же исходную позицию. Например, Илье, для того чтобы совершить следующую поездку, необходимо вернуться к столбу (камню) и поехать по второй (третьей) дороге; три раза Дунай должен занести руку с кинжалом над побежденной им поленицей, чтобы выяснить, к какому роду она принадлежит; после каждого успешно пройденного испытания Василиса Микулична повторяет формулу сватовства, а племянница Владимира — формулу сомнения в истинности пола жениха, затем следует эпизод очередной задачи, предложенной Василисе. Таким образом, композиционно троекратность повторения сюжетных звеньев требует возвращения в изначальную ситуацию, после чего следует либо почти дословное повторение предыдущего эпизода, либо его самостоятельное развитие.

Тройственное число обычно подвергается конкретной расшифровке, если речь идет о трех предметах, явлениях или живых существах. Своеобразным символом эпического подарка являются «три мисы» — былина обязательно укажет, чем наполнена каждая из них: серебром, золотом и жемчугом. Иногда то же самое встречается и в отношении эпических чар «в полтора ведра», каждый раз они наполняются новым напитком: вином, медом и пивом (Рыбников-2, 69). Предупреждая Дюка об опасностях, подстерегающих его на пути в Киев, мать называет три заставы: горы, птицы и змеи (Рыбников-1, 238, 239) или русские богатыри (Рыбников-2, 438). Былина подробно останавливается на описании трех теремов, выстроенных Соловьем Будимировичем, каждый из которых должен создать у Забавы самое благоприятное впечатление о заморском женихе, его богатстве, почтительности к матери и привлекательности (там же, 271, 272). Подобный прием свойствен и балладам-старинам: три платья, соответственно последовательности разворачивающихся событий, должна взять Домна, направляясь к своему жениху, — «венчальное», «опальное» и «умершее» (Рыбников-1, 448). В последнем случае логичнее было бы назвать два платья: венчальное и смертное, сказители упоминают об «опальном» в силу известной в разных культурах традиции расщепления полярности введением звена-посредника, осуществляющего связь между противоположностями. Опала здесь предшествует убийству, смерти Домны.

С помощью числа три в былинах могут быть выражены представления о количественном соотношении «много» — «мало». Так, например, Илья открывает Идолищу, что он ест не более чем «по три колачика крупивчатых», а вина пьет лишь «на три пяточка на медных», тогда как Идолище стремится напугать

Илью своим обжорством — он ест «по три хлеба печеных», а вина пьет «по три ведра мерных» (Рыбников-2, 76).

Тройственным числом могут определяться совокупности разных предметов и явлений, но все же в былинах существует сфера преимущественного, специального использования числа три: это область представлений, связанных с понятием времени, которое почти исключительно измеряется тройственными числами. «Объяснение этому можно искать в свойствах самого числа три, представляющего идеальную структуру с выделенным началом, серединой и концом»; таким образом, «организация любой временной последовательности» может осуществляться «посредством трехчленного эталона» (Топоров, 23). Например, царь Калин собирает силу против Киева «ровно три году», в течение трех дней он выбирает посла, чтобы отправить его с ультиматумом князю Владимиру (Рыбников-1, 296). Марья Лебедь Белая, превратив Потыка в камень, заговаривает его:

А пройдет времячка три году,  
И пройди скрозь матушку сыру землю.  
(Рыбников-2, 347)

После пытки Потык «зарощивает» раны три месяца (там же, 350). Числом три обычно выражена длительность боя (три года, три месяца или дня):

Это было побоишко великоё,  
А стоели как они да будто три года,  
Они три года стоели и три месеца.  
(Григорьев-3, 241)

Трехдневному бою соответствует трехдневный пир в честь победы над врагом. За трое суток удается Михаиле Даниловичу одолеть царя Кудреванку, после чего

Пировали-де ребятуш(к)а трои суточки,  
На четвёртыя суточки розьежжались,  
Розьежжались ребятушка по своим делам.  
(Григорьев-3, 216)

В тех случаях, когда расстояние измеряется необходимой затратой времени, числовым выражением пути также оказывается тройственное число:

А прямоежкой дорожкой ехать три цеса,  
А как околom-то ехать надо три года.  
(Григорьев-2, 230)

Конечно, «условности расстояний и пространственных перемещений соответствует и условность временных отрезков» (Путилов, 57), но это условность, подчиненная закономернос-

тям самой эпической системы. Тенденция к единообразию пространственных и временных представлений, топонимических и исторических реалий является необходимым условием для создания целостной картины эпического мира, хотя мир этот соткан из противоречий. В нем сталкиваются два начала: установка былин на достоверность влечет за собой историческую и географическую конкретизацию сюжетов, а тяготение эпоса к созданию объединенных общими сюжетами героических типов требует прорисовки обобщенного эпического фона. В таких условиях общие временные и пространственные характеристики былин за время существования этого жанра изменяются в меньшей степени, чем географические и исторические, постоянно требовавшие нового наполнения в зависимости от новой исторической обстановки.

Таким образом, внимание к эпической поэтике в неменьшей степени, чем изучение отражений в былинах конкретных, бытовых и топонимических, исторических реалий, помогает в решении вопросов происхождения и генезиса былин. Отчетливые следы троичной систематики на уровне организации художественного текста, например, могут указывать на раннее, не позднее X—XII веков, формирование поэтики этого эпического жанра, так как с введением алфавитной нумерации в X веке преобладающее значение приобрела десятичная система счета, хотя при этом на первых порах наблюдалось сосуществование двух систем счисления: используемой в практике для производства вычислений и алфавитной — для записи чисел (Петросян, 144, 145). Причем вплоть до XIV века в употреблении ряда знаков алфавитной нумерации отмечаются значительные колебания; исправления в текстах и грамматические ошибки при числах 6, 800, 900 (Симонов, 238—240).

Соблюдение традиций поэтики является законом для сказителя даже в тех случаях, когда он позволяет себе импровизировать. При этом чем обширнее репертуар сказителя, перенятый в свою очередь от хорошего учителя, тем лучше в его текстах сохраняется числовая символика, хотя бы ритмический рисунок и композиция былины подверглись значительному разрушению. Например, В. П. Щеголенок, перенявший былины от деда и дяди и знавший много эпических сюжетов, не мог вспомнить по просьбе А. Ф. Гильфердинга некоторых старин, которые он переложил П. Н. Рыбникову, соединял разнородные элементы, путал имена героев, сбивался на прозу, но все-таки придерживался традиций числовой обрядности (Гильфердинг-2, № 118—130).

Свободно обращаясь с историей и топонимикой, сказители, в первую очередь те, которые обладали хорошим репертуаром и знанием былевой поэтики, стремились сохранить эпические предания о времени и пространстве. Аграфена Крюкова, не делая различий между Киевом и Москвой, характеризует определенные отрезки времени тройственными числами; захватив невесту, Иван Гоудинович

Да повез-то ведь ей в красён Киев-град,  
В красён Киев-град да в каменну Москву  
.....  
Два-три денёчка ехали, три ноценьки.

Три дня длится бой героя с неверным царем. Приезд Ивана Годиновича был неудачен с самого начала, так как его суженая за три дня до этого была просватана за другого (ББ, 98—100).

Сопоставление краткого промежутка времени с длительным периодом может выражаться в былинах соотношением 3 : 30. Ставр заявляет, что он узнает свою жену и через тридцать лет, на что Василиса отвечает: «Не то через тридцать лет, не узнал ты меня через три месяца» (Рыбников-2, 187). Константин Боголюбович, благодарный Илье Муромцу за освобождение Царяграда от Идолища, предлагает богатырю остаться в городе, Илья сравнивает царьградского владыку с киевским Владимиром:

Послужил я у тя только три часа,  
А выслужил слово сладкое, уветливое  
.....  
Служил-то я у князя у Владимира,  
Служил я ровно тридцать лет,  
А не выслужил слова сладкого, уветливого.  
(Там же, 77)

Традиционным для русского эпоса является употребление словосочетания «тридцать лет» в значении «долго», «много»: Владимир приказывает заключить Ставра в погреб «не на много, не на мало, ровно на тридцать лет» (Рыбников-1, 406). Столько же сидит в погребе Дунай (Григорьев-2, 123); Илья, которому еще до заточения в погреб пришлось просидеть на печи тридцать лет (Ончуков, 17, 19); тридцать лет лежит «во гноище» суженая Святогора до ее чудесного исцеления (Рыбников-1, 339), тридцать лет как замуровала дорога из Чернигова в Киев из-за Соловья-разбойника (особенно в онежской традиции).

Если тридцать лет указывают на представление о длительном отрезке времени, после которого наступает перелом, переоценка ценностей, то девяносто лет по эпическим понятиям — предел жизни человека, глубокая старость (сравним в загадке: «три года — яйцо, тридцать лет — медведь, шестьдесят лет — курица»). Девяностолетним умирает Буславей, оставив после себя сына, двенадцатилетнего богатыря. Противопоставление «юность» — «старость» — типичное начало баллады-старины «Князь, княгиня и старицы», оно выражено соотношением 9 : 90. Правда, эпический герой обычно совершает первые подвиги в двенадцать лет, в пору созревания и возмужания, поэтому в одном из вариантов баллады девять оказывается синонимом двенадцати, девятилетняя героиня именуется одновременно двенадцатилетней:

Уж ты ой еси князь да девяноста лет,  
И выбирал себе кнегину девити годоф,  
Девети годоф да лет двеннацэти.

(Григорьев-2, 478)

В вариантах богатырь может проявить себя впервые в ратном деле четырнадцати (Григорьев-3, 202), пятнадцати (там же, 453), семнадцати лет (Гильфердинг-2, 329). Очевидно, сказители стремятся сделать своего героя старше для большей убедительности повествования, но тенденцией остается двенадцатилетний возраст как время вступления в зрелую пору. К двенадцати годам собрал дружину Вольга (Рыбников-1, 293), двенадцатилетний Ермак бьется с царем Калиным (там же, 113), Василий Игнатьевич — с Батыгой (Рыбников-2, 525), в этом возрасте покидает свой дом Добрыня ради чистого поля (Григорьев-2, 138), так же поступает Сокольник, вступивший в единоборство с отцом (ББ, 56; Григорьев-1, 21). Таким образом, первая попытка перенять отцовскую славу совершается в двенадцать лет: удачная — у сына Данилы Игнатьевича, ушедшего в монастырь (Григорьев-3, 478), у сына Буславя — Вольги (Рыбников-1, № 39), у Добрыни, сына Микиты Романовича (Ончуков, № 21), неудачная — у Сокольника, сына Ильи Муромца.

Представление о возмужании «вьюноша» к двенадцати годам — эпическое, так как церковь, например, предписывала родителям определять судьбу отрока, когда тому исполнится пятнадцать лет (в «Послании некоему христоролюбцу» XII века) (Романов, 188). В то же время историки указывают на тесные связи киевских князей с отроками и детскими, младшей дружиной; иногда даже более прочные, чем со старшей дружиной, не всегда беспрекословно подчинявшейся князю (Фроянов, 90). Р. С. Липец считала, что образ героя-малолетка мог проникнуть в летопись из фольклора, но своим происхождением он обязан определенному историческому периоду, необходимости профессионального военного обучения с раннего детства (Липец-1977, 229).

В эпосе с двенадцатилетним периодом связаны мотивы замещения (сыном — места отца), возмещения чего-либо (например, дани за двенадцать лет), это период, в течение которого происходит формирование богатыря, вызревание конфликта, разрешающегося критической ситуацией (боем с отцом, нападением внешнего врага и битвой с ним).

Двенадцать лет — срок испытания женской верности в былинах о Добрыне и Алеше. Двенадцать — число, кратное трем и шести. Разбивая двенадцать лет на равные периоды (по три года или по шесть лет), Добрыня предупреждает Настасью о своем возможном возвращении по их окончании. В случае, если он не вернется через двенадцать лет, семья должна отслужить по нему панихиду, а жена получала право выйти замуж вторично:

Как пройдет тому времещку три годика,  
Да пройдет-то тому времещку ведь шесть годов,

Да пройдет-то тому времечку всё девять лет,  
Да пройдет-то тому времени двенадцать лет,  
Раздай казну по монастырям,  
Уж ты пой-ко панафиды по мне великия...  
(ББ, 63)

Сопоставляя числовую символику эпического сюжета «Муж на свадьбе своей жены» с периодизацией поминальных обрядов, нетрудно заметить ряд совпадений. Как уже отмечалось, время в былинах измеряется тройственными числами, к чему они будут приложены — к часам, дням, годам или месяцам — зависит от памяти и воли сказителя, а возможно, и от местной традиции. Например, у разных сказителей прямоезжая дорога до Киева может занять у Ильи Муромца три месяца (ББ, 347) или три часа (Григорьев-2, 230); для Прионежья свойственно выражать расстояние не в днях пути, а в верстах (Рыбников-2, № 117; Чичеров, 268, 352, 422). То есть числовым выражением дороги от Киева до Чернигова является число три. Числа, определяющие ожидание Настасьи, — 3, 6, 9, 12.

Установив, что «святой счет, что троица», русские пословицы следующим образом характеризуют поминальные дни: «третины, девятины, сороковины да годовщины» (Даль, 556);\* при этом надо учесть, что сорок дней понимали как шесть недель: «шесть недель покойник умывается, шесть недель утирается» — говорили, когда в течение сорока дней выставляли на окно стакан с водой, а на угол избы вешали полотенце (там же, 927). Число сорок в свою очередь символически обозначало срок, необходимый для умирания и нового рождения: «Сорок недель в тюрьме сидел, да год со днем на виселице висел» (загадка о новорожденном в колыбели: там же, 290). Считая, что в сороковины покойник в последний раз обедает за хозяйским столом, умершего и провожали на тот свет, полагая его как бы вторично рожденным, но уже в другом мире.

По обычаю многих народов, вдова могла выйти замуж вторично по истечении двенадцати месяцев, т. е. одного года. В текстах позднейшей записи Добрыня разрешает Настасье распорядиться собой так, как ей вздумается, через год — здесь мы видим бытовое осмысление эпической периодизации, связанное с общераспространенным представлением о снятии обязательного траура вдовой через год после смерти мужа.

Как эпическая, так и обрядовая традиция определять законченную фазу, целый период, числом двенадцать, вероятно, связана с понятиями о древнейшем, лунном, календаре. Числом двенадцать в былинах обозначен отрезок времени, в течение которого герой проходит службу. Например, Добрыня у князя Владимира:

Он кабы три года у князя жил он в конюхах,  
Он-де три года-же жил он в приворотниках,

\* Здесь ссылки на изд.: Пословицы русского народа. М., 1957.

Он бы три года жил у князя в писарях,  
Уж как прошло ету-де время нонь двенадцать лет.  
(Ончуков, 98)

У «лѣховиньского» короля Дунай жил три года в дворниках, три — в конюхах, три — в стольниках, три — «утешал-то у ёго дочери любимыя» (ББ, 391). В старине-балладе «Молодец и худая жена» скитания молодца длятся двенадцать лет, после чего он возвращается на родину; после двенадцатилетнего отсутствия в Киев возвращаются богатыри, чтобы дать отпор царю Бадану (там же, 48, 49). Двенадцать лет Горе преследует молодца, каждые три года он «наживает» пятьдесят рублей и вновь становится нищим (Рыбников-1, № 23, 49); двенадцать годов гулял по кабакам Василий Игнатьевич, прежде чем сразиться с силой Батыги (Рыбников-2, № 1), Васька-королевич, посол Идолища, устанавливает отсрочку сдачи Киева в двенадцать дней (ББ, 480). Замечательно, что не только годы и дни выражены в былинах тройственными числами, в совокупности сводящимися к двенадцати, но даже время суток периодизируется отрезками по три часа каждый, с шести до двенадцати часов: Настасья-королевична пытается склонить к соблазну калику Михаила «в шестом-то цесу да темной ноченьки», «в девятом цесу да было ноци темной» и, наконец, «в двенадцатом цесу да темной ноценьки» (Григорьев-2, 93, 94). Перед нами пример сказительского проецирования традиционно-эпической числовой символики на более поздние, часовые, понятия о времени.

В мотивах взимания дани встречается упоминание о двенадцати годах с половиною. Откуда здесь дробление двенадцати? С одной стороны, это может значить: за восемнадцать лет, т. е. за двенадцать и еще шесть — половину от двенадцати, но, скорее всего, сказители имеют в виду только двенадцать лет, а «половина» образовалась от «исполна», имевшего несколько книжный характер. Так, например, у Т. Г. Рябинина, сказителя довольно строго придерживавшегося эпической обрядности, встречаем:

Отнести-то надоть дани-выходы  
За старые годы и за нынешни,  
И за все времена досюлешны,  
Исполна государю за двенадцать лет.  
(Рыбников-1, 117)

Воплощая в себе идею полноты, законченности, определенности, будучи связанным как с астрономическим календарным циклом, так и с системой счета дюжинами, число двенадцать приобрело положительный, оценочный характер в эпосе. В быту дюжинами отсчитывались однородные предметы и существа. Общее место былин — седлание коня — включает в себя застегивание «двенадцати пряжек золота красного», «двенадцати шпенёчков булатных» (Рыбников-2, 493). Желая охарактеризовать богатство Дюка, сказители наделяют его «двенадцатью погребями» с золо-

том, серебром и жемчугом (там же, 153, 167). Двенадцать лебедей, двенадцать креченей входят в состав дани, которую платит Киев царю Ботейяну (Рыбников-1, 117). Для того чтобы оградить Киев от врагов, достаточно заставы из двенадцати богатырей (Рыбников-2, 439). Интересно, что число «двенадцать», очевидно в силу имеющегося элемента положительной оценки, притягивает к себе дополнение «богатырей» и тогда, когда речь идет о постоянных противниках русского богатырства — татарах: определив числом двенадцать количество слуг царя Вахрамея, былина называет их «богатырями» (там же, 476, 477). Двенадцатиглавый змей — самый крупный, последний змей, которого побеждает богатырь (Рыбников-1, 206). Двенадцать кораблей Соловья Будимировича (ББ, 335, 336), двенадцать столетних дубов Соловья-разбойника (Григорьев-3, 45), двенадцать стеклянных дверей в светлице Опраксии (Григорьев-2, 127) — скорее исключения, чем правило, так как чаще Соловей приплывает на трех или тридцати кораблях, Соловей-разбойник сидит на семи дубах, но появление таких фактов закономерно: оно связано с использованием и распространением числовой эпической символики применительно к более широкому кругу предметов и явлений. Поэтому мы вправе отметить только преобладающие линии в употреблении тех или иных чисел и указать возможные отклонения от них. Необходимо также учитывать посторонние влияния на былину: бытовое, книжное, религиозное. В ключе христианской символики может быть понято предупреждение богатырской головы Василию Буслаевичу о том, что, разбившись о камень, он не увидит соборной церкви и «двенадцать престолов всех», «двенадцать крылосов» (ср. в поговорках: «нашествие двунадесяти языков», «двенадесят апостолов» (Даль, 259, 557)).

О двенадцати сыновьях-защитниках напоминает Блудовой жене вдова Часовая, намекая этим, что они сумеют дать отпор Хотену (Рыбников-1, 344). Это тоже исключение для эпоса: число двенадцать обычно не определяет количество братьев в семье, для этого существует другое число — девять. В вышеназванную былину двенадцать попало по аналогии с богатырской заставой из двенадцати богатырей, с идеей заступничества, защиты от врага. В былинах, а еще чаще в балладах, причем не только русских, девять братьев защищают или, наоборот, губят сестру (например, в популярной по сей день балладе «Братья разбойники и сестра» вдова отдает в разбой девять сыновей, а дочку выдает замуж за крамера) (Смирнов, № 14).

При описании богатырской заставы сказители старались перечислить всех, кто входит в дружину. Если защитников только три, это нетрудно сделать (Илья, Добрыня, Алеша), но когда богатырей семь или двенадцать, сказителю приходится причислять к защитникам тех, кто, порой, первым приходит в голову: «торговых гостей», Кострюков, боярских детей (Григорьев-1, 21), залешан, Фому Долгополого (Рыбников-2, 491) и других. Необходимость поименного называния участников заставы постоянна

в русских былинах. Известно, что русские богатыри — побратимы, а князь Владимир во многих сюжетах выступает в роли крестного отца. Казалось бы, этот факт должен был повлиять на числовую символику былинной дружины и привести к появлению заставы из девяти богатырей, но этого не происходит. Числом девять определены только кровнородственные братья:

У Садовой-то вдовы было девять сынов,  
Девять сынов — ясных соколов,  
В десятых была едина дочь,  
Едина дочь — Лебедь Белая.  
(Там же, 522)

В отличие от двенадцати (трех, семи) богатырей, девять братьев не перечисляются поименно, о них упоминается в связи с сестрой — героиней повествования: девять братьев должны привязать Хотена к стремени седельному, но он «им всем» отрубил головы (там же, 523). В балладах девять братьев не защищают, а губят, бесчестят сестру, они ей противопоставлены. Иногда даже мотивировка их ухода в разбой — ненависть к сестре: «ище братья сестру да не возлюбили» (ББ, 559).

Вообще, быть десятым или десятой в семье — к несчастью: Чайна, «девица девяти братьей» (там же, 131) оказывается причиной раздора между двумя семьями; Козарин, родившийся десятым, — испорчен «на родиночках» и изгнан из дому:

Отец, его мать не возлюбили,  
Родны братьица его возненавидели.  
(Там же, 110)

Представление о девяти братьях разбойниках и их сестре до такой степени укоренились, что иногда Козарин, услышав «в чистом поли деветь гблосов», догадывается, что это разбойники полонили его сестру. Но во время боя разбойников оказалось только семь («Он избил-то всех да семь разбойников» (там же, 519, 520)), в свою очередь битва с семью разбойниками — мотив, типичный для В. И. Чекалева, противопоставлявшего семерых разбойников Илье Муромцу (вместо обычных сорока (там же, 500)).

Девять русских городов собирается полонить «турец Сантал», чтобы одарить ими девятерых своих сыновей. Ни имен братьев, ни названий городов мы не знаем: очевидно, число городов здесь производно от числа сыновей (Рыбников-1, 295).

Девять сыновей — опора и защита Соловья-разбойника:

А нас веть деветь сыноф, десятой батюшко,  
А мы ухватим, рибята, по тыниноцки,  
А побежим за удалым во чисто полё  
(т. е. за Ильей Муромцем. — Т. Н.)  
(Григорьев-2, 232)

Число девять может относиться и к отрезку времени, почти обязательно — с делением его на три периода по три года каждый:

По три году Добрынюшка стольничал,  
По три году Добрынюшка чашничал,  
По три году Добрыня у ворот стоял  
.....  
На десятый год Добрыня на свою волю пошел.  
(Рыбников-2, 446, 455)

Этот десятый год оказался роковым для Добрыни: зеленщица Маринка превратила его в тура — десятого по счету. Трудно сказать, вызвано ли количество туров явлением унификации: упоминание о десятом годе как окончании службы Добрыни повлекло за собой количественную характеристику маринкиных туров, в стаде которых герой стал десятым, или перед нами представление о десятом по счету как роковом, последнем, с которым (или в котором — году) должно что-то произойти. Во всяком случае, увидев десятого тура, «две девушки» сочли своим долгом рассказать об этом старушке-волховнице:

Прежь ведь бегало у Маринки-то деветь туров,  
Ноньце бежит у Маринки-то десить туров,  
А десят-от нам тур да придвигаитце,  
А из глаз бежат да горюци слезы.  
(Ончуков, 159)

Общее значение числа девять в эпосе — собирательное: это девять «от одного корня», в этом отношении оно является синонимом к числу семь, семеро: например, в загадке «У семерых братьев по одной сестрице, много ли всех?» (Даль, 557), в половицах типа «семеро одного не ждут» и т. д. В эпосе упоминаются «семь братьев Грядовичев» (Рыбников-2, 490; Киреевский-1, 13). Опорой для Соловья могут оказаться как семь, так и девять дубов (ББ, 532, 347). На девяти дубах свила себе гнездо семиглавая змея (Григорьев-2, 132). По аналогии с девятью дубами Соловья-разбойника

... сидит Идолишшо на девети стулах,  
Ай сидит-то де он будто сильнѣй бугор.  
(ББ, 483)

Отметив, что «с числом семь в ряде традиций соперничает число девять», В. Н. Топоров связывает возникновение сакрализации чисел семь, девять, двенадцать с операциями над «отмеченными» числами; по его мнению, число семь как семантически отмеченная числовая совокупность «возникает из суммы двух основных параметров» — устойчивого четного «четыре» и динамического нечетного «три» (Топоров, 26—29). Затем он упоминает о выражении семеркой идеи Вселенной,

«константы мирового древа» и «констант, характеризующих восприятие человека». Очевидно все же, что специфическая семантика числа семь обязана своим возникновением не механическому суммированию триады и тетрады, а простейшим представлениям о семи планидах — т. е. семи видимых светилах (пять планет, солнце и луна) или о семи цветах радуги. Тенденция к разложению числа семь на другие числовые совокупности в эпосе не наблюдается — в отличие от чисел девять и двенадцать, если речь идет о времени. Напротив, семь — заключает в себе прежде всего идею единства, целостности. Именно это значение приобретает число семь в свадебном обряде: украинский свадебный коровай мог состоять из положенных одна на другую семи палениц (Сумцов, 143), его пекли семь коровайниц, принося муку в семи мехах, а воду — из «святого Дуная».

Магическое, обереговое значение числа семь можно обнаружить и в эпосе: калики предупреждают выздоровевшего Илью, чтобы он не бился с Самсоном, так как «у него на голове семь волос ангельских» (Рыбников-1, 336). Соловей-разбойник обычно сидит на семи дубах, а «захватывает вор-собака на семи верстах» (Рыбников-2, 64). Дом Соловья может быть «на семи дубах, на семи верстах» или на семи столбах (там же, 120). Двор на семи столбах, семи верстах может принадлежать Дюку Степановичу (там же, 18) — таким образом былина дает представление об очень большом, богатом дворе, доме или дубе, числительное семь здесь играет роль определения, поэтому в единичных вариантах сказители помещают Соловья просто на дубе, без определения числительным, указав лишь, что это большой, «кряковистый» дуб.

Семь цветов спектра обусловили появление в эпосе оценочного эпитета «семишелковый» — т. е. узорчатый, яркий. Связь числа семь с представлением о многоцветье отчетливо выражена в свадебном фольклоре: невеста просит брата купить ей «шелков семи цветов», чтобы вышить узорчатую занавесь к приезду жениха (Рыбников-3, 62); представления о поясе невесты как радуге отмечены Н. Ф. Сумцовым (Сумцов, 198). Семишелковый пояс — гордость доброго молодца, наравне с куньей шубой и собольей шапкой (Рыбников-1, 188). Жених Алеша отправляется сватать Настасью, принарядившись следующим образом:

Соболина шубоцька прошумела,  
Сафьянны-то сапожки проскрыпели,  
Черна шляпа пухова на головушки сосветила,  
Кушак-то был у князя семи шелков...

(ББ, 319)

Желая подразнить разбойников, Илья хвастается, что у него

Да-й сапошки на ношка(х) да семи шолков,  
Да семи шолков за семи рублев...

(Григорьев-1, 87)

Даже деньги, если их семь рублей, оказались ценностью не меньшей, чем яхонты («В конской сбруе вделаны яхонты»). Похвальба Ильи кушаком здесь имеет то же значение, что и хвастовство богатыря пуговицами, что дороже коня и конского убора, вместе взятых (ББ, 500). Исследователи видят в этом мотиве отражение реального факта существования в прошлом драгоценных пуговиц, служивших украшением древнерусского костюма (Липец, 263), но нельзя не видеть в мотиве чудесных пуговиц своеобразного фольклорного приема: маленькая, казалось бы, незначительная деталь имеет особую ценность; так же и в сказке — крошечный Мальчик-с-пальчик оказывается победителем в сложнейших ситуациях, здесь мы встречаемся с известным «мотивом предварительной недооценки», который с успехом может быть использован не только на уровне взаимоотношений героев эпоса, но и в плане атрибутики, на «вещном» уровне (о мотиве предварительной недооценки в былинах писал А. П. Скафтымов как о важном эпическом приеме: Скафтымов, 50). На этой общепольклорной почве вырастает эпическое противопоставление крошечного предмета — большому: купцы корабельщики жалуются Глебу Володьевичу, что Маринка Кайдаловна отобрала у них перчатки: «дороги были перчатки ис семи шолок», а затем уже вспоминают об отобранной казне и кораблях с товаром (ББ, 252). В быту перчатки были заморской диковиной, редкостью, купцы привозили их князю в подарок из-за границы, в эпосе маленький редкий предмет (пуговицы, перчатки) становится символом высокоценного, чудесного.

Семишелковый — постоянный идеализирующий эпитет при определяемом им слове «лапотки» (преимущественно у калик); своеобразие этого эпитета заключается в том, что он многозначен, так как указывает и на материал, из которого сделан предмет (шелк), и на способ изготовления — плетение («на ногах чеботки семи шелков, семи рядов» (Рыбников-4, № 3, 18)), и на цвет, вернее многоцветье, предмета. В качестве идеализирующего он стал употребляться не только при словах, обозначающих предметы, выполненные способом плетения из разноцветного материала, но и при других существительных: помялышки семишелковые (ББ, 516), ремешок семишелковый (у дверного замка: там же, 465), семишелковая узда (Рыбников-2, 479), потничек (Рыбников-1, 163), подпруга (Григорьев-3, 87).

Определение «семишелковый» употреблялось при словах, обозначающих предметы, которым в быту или в фольклоре придавали обереговое, магическое значение: поясу, обуви (ср. в сказках «семимильные сапоги»), конскому убору. Наделение числа семь чудесными магическими свойствами зафиксировано для обрядовой культуры разных народов (для русской свадьбы, камлания шаманов — путешествия по семи небесам и т. д.). В былинах число семь тесно связано с представлениями о загробном мире. Илья предупреждает Михайлу Потыка о змеиной природе выбранной им невесты:

Уж-ка будёт тебе Марфушка змея лютая,  
Уж-ка будёшь у Марфушки у семи сьмертей,  
У семи-то сьмертей да у напрасныя.  
(ББ, 508)

Семиглавая змея нападает на Добрыню (Григорьев-2, 132). В былинне «Мамаево побоище» противник богатырей изображен «чудом семиглавым»; отрубив все семь голов чудища, богатыри

... вынимали у чуда из буйных голоф-то  
Ишше было как каменьё да самоцветноё,  
Самоцветноё каменьё необченённоё,  
Необченённоё каменьё з златым золотом.  
(Григорьев, 240)

Семиглавая змея былин восходит к международному поверью о царе змей, обладающему бриллиантовой короной или имеющему в голове драгоценный камень, выполняющий любое желание; в русской сказке в каждой голове двенадцатиглавого змея герой находит по драгоценному камню (Афанасьев-2, 542—544). В то же время змеинные сокровища принадлежат иному миру, змей считали оберегателями кладов, золото и алмазы освещают иной, подземный мир, в котором они живут (Куликовский, 63). Отголоском представлений о связи семерки со смертью (ср. в пословице: «семи смертям не бывать») объясняется наказание Михайлы Пытыка, избранное им для Марьи Лебеди Белой, «змеи лютой», — он привязывает ее к хвостам семи жеребцов (Рыбников-2, 351). Хотя иногда появление в эпосе выражений типа «ты оставь нас хоть семеро на семена» (Григорьев-3, 498) можно объяснить требованиями созвучия, рифмы, может быть, этим же объясняется фразеологизм «семь смертей».

Принимая на себя функцию неопределенной множественности (Башмакова, Юшкевич, 18), число семь может определять достаточно широкий круг предметов и явлений, не имеющих сакрализованного подтекста: семь городов требует Хотен в приданое за Чайной (Рыбников-1, 397), по семи ведер пива и по семи пудов хлеба может съесть за один присест Идолище (там же, 109); с семью татарами разом расправляется Добрыня (Григорьев-3, 593, 270); в горницу Владимира заходит «длинноё Издолишшо семи-сажонно» (Григорьев-3, 109).

Широко применяется в фольклоре выражение «семь верст» для характеристики определенного отрезка пути. При описании двора оно является синонимом эпитета «широкий», как бы уточняя его. В эпосе обозначает не весь путь, а расстояние между городами, выраженное обыкновенно в сотнях верст: не доехав до Киева семи верст, а «по ихному, по-татарьски, да за семь попрыскоф, за семь попрыскоф было да лошадиных же», стал лагерем царь Калин (там же, 593).

До сих пор не установлено, была ли распространена у славян десятичная система счисления до принятия ими алфавита или в обиходе пользовались какими-то другими системами счета (например, троичной или пятиричной). Отголосками архаичных систем счисления являются некоторые факты старославянского и древнерусского языка: существование трех чисел — единственного, множественного и двойственного; особой системы склонения числительных, изменявшихся от одного до пяти по родам как прилагательные, и лишь с пяти до десяти — как существительные женского рода (пережиток системы счета с основанием «пять»).

Небезынтересным является использование эпосом числительного «тридцать». Историко-морфологическое членение показывает, что оно образовано способом мультипликации от основания «десять» (три раза по десять). В то же время его постоянное употребление с определенными совокупностями фактов и явлений, способность соединяться с другими числительными, также имеющими «три» в своем составе (тридцать три года, триста тридцать три стрелы), указывают на несомненные следы троичной системы счета, зафиксированной русскими старинами. Морфологически в числительных «триста», «тридцать» основанием является десять или сто, но по тому значению, которое обнаруживает себя, например, в соотношении 3 : 30 (где три — мало, тридцать — много), мы должны признать за их основание число три.

Помимо определения длительного отрезка времени (на семи дубах сидел Соловей-разбойник «ровно тридцать лет» (Ончуков, 84)), числительное тридцать может характеризовать группу людей, богатырскую дружину, количество кораблей, на которых находится дружина героя (Соловьёв Будимировича, Садко). Тридцать богатырей стоят на богатырской заставе под Киевом (там же, 5; ББ, 523), тридцать молодцев в дружине у Васьки Буслаева (Рыбников-2, 274), Вольги (Рыбников-1, 91); тридцать молодцов-борцов выставляет князь Владимир против Василия Микулича (Рыбников-2, 354). Даже «неверные татарове» названы «богатырями», если их тридцать и три (там же, 531).

Иногда числом тридцать определяются корабли с приданым Апраксии (Григорьев-1, 78), прислуга, ремесленники — тридцать «чеботных мастеров», портные, количество коней в конюшне Владимира (там же, 395).

В то же время войско, противостоящее русскому богатырству, в былинах обычно обозначено числом сорок. Сорок, как и семь, служило в русском фольклоре символом неопределенно большого множества. В битве тридцать русских богатырей противостоят сорока королям, царям и царевичам, у каждого из которых силы — по сорок тысяч. Численный перевес врага подчеркнут соотношением 30 : 40, практически же в бой вступает один богатырь против неисчислимого противника. Лучшая сказительница Пинеги (по мнению А. Д. Григорьева) М. Д. Кривополенова так представляет вражеское войско: за царем Калином

идет сорок царей, сорок царевичей, сорок королей, сорок королевичей, а «силы мелкой цисла-сметы нет, Как по-руському на сорок верстах» (Григорьев-1, 336, 337). Сорок верст здесь — равнозначная замена сорока тысяч человек-воинов. Традиционному образу сорокатысячного войска может соответствовать описательная формула:

Да серу волку — не обрыскати,  
А и ясному соколу лететь — не облетети,  
Добру молодцу ездить — не объездити.  
(Григорьев-2, 48)

Ср. в былине другого сказителя у царя Кудреванки — войско в сорок тысяч (Григорьев-3, № 10).

Четырехкратное повторение совокупности «сорок тысячей» усиливает впечатление необозримости вражеского войска:

У Батыги силы сорок тысящей,  
У зятюшки силы сорок тысящей,  
У сына силы сорок тысящей,  
У дьячка-то силы сорок тысящей.  
(Рыбников-2, 389)

Таким образом, узловым числом для счета противников в старинах является число сорок. Это агрессивная, нападающая сторона, например, сорок тысяч поганых татаровей увидел Сухман у Непры-реки (там же, 265). В связи с этим общим значением находится упоминание былины о силе в сорок тысяч человек, необходимой, чтобы захватить невесту: агрессивность поведения дружек на свадьбах подсказывала сказителю возможность подобного использования числовой символики — с сорокатысячной силой князя Владимира отправился Иван Гоудинович за «супротивницей» (там же, 90), взяв на дары казны сорок тысяч. Сорок тысяч воинов собрал Соломан, чтобы вернуть себе жену (там же, 435).

Не только сорок тысяч по эпическим понятиям — тьма, цисла-сметы нет, но и сорок разбойников, напавших на Илью, могут показаться «тучей»:

А не тучя во поли подымаласе,  
А не облако ис поля накаталосе —  
Накрывало станисьньицькоф цисла-сметы нет.  
(Григорьев-3, 43)

Хотя в большинстве вариантов разбойников сорок:

(...) попроехал он (Илья. — Т. Н.) Гнею богатую,  
Да не доехал до Корелы проклятыя,  
Да тут стоит сорок воров, сорок разбойников,  
Да таких ли noctных подорожников.  
(Григорьев-1, 87)

Или:

Во белых-то во шатрах есь-то сорок разбойнищков,  
Ай по-руськи-то назвать сорок тотарнищков,  
По-тотарски-то назвать — сорок камышнищков.  
(ББ, 229)

В онежских текстах разбойников на пути Ильи может быть как сорок, так и сорок тысяч, важно, что их — сорок. «Сорок» созвучно со словом «сорочина» (сарацины), поэтому служба со-рока царям заключается в борьбе с сорочиною:

Да уж я был богатырь да на своих ногах,  
Да служил-то ле я да сороким царям,  
Да сороким царям да я царевичам,  
Королям-то я служил да королевичам,  
Да уж я дрался с сорочиной да ровно три года—

рассказывает богатырская голова Василию Буслаевичу (Григорьев-3, 451).

Определяя по преимуществу иноземную силу, число сорок приобрело в былинах не только значение неопределенной множественности, но и некоторой собирательности: «собранные со всех земель», из разных мест. О красоте Марьи Лебеди Белой

Прошла такова слава великая  
По всем землям и по всем ордам  
.....  
На тую на славу на великую молодецкую  
Наезжает сорок царей, сорок царевичей,  
И сорок королей, сорок королевичей.  
(Рыбников-2, 473)

«По своим землям» распускает Илья Муромец освобожденных им из подвала красной девицы сорок царей, сорок королей (там же, 338). В свете вышеизложенного проясняется состав войска царя Калина, которое он собрал с разных земель, сделав своими союзниками сорок царей, сорок королей (Рыбников-1, 296). То есть весь мир ополчился против Киева: в данном случае в основе числовой символики лежит традиционный эпический прием гиперболизации. Вероятно, в традиционном ключе можно истолковать и символику «сорока калик» одноименной быliny — «много», «из разных мест».

Когда число сорок перестало быть «предельным», обозначавшим неопределенно большое множество (сорок сороков), оно стало играть большую роль в русской метрологии в качестве основания системы мер (Башмакова, Юшкевич, 26): сорок фунтов — пуд, бочка сороковка — в сорок ведер и т. д. Эта стадия использования числа сорок нашла широкое отражение в былинах. Во-первых, в них отразилась наиболее древняя форма использования числа сорок как предельного: обычный эпический свадеб-

ный подарок — «сорок сороков черных соболей», т. е. мех на множество (сорок) шуб. Эта формула может быть передана описательно: «куниц-лисиц счету нет» (Рыбников-2, 95; ср.: Рыбников-1, 176). Более поздним представляется использование эпосом основания «сорок» для мер длины или веса: три бочки-сороковки выкатывает голям Илья, сорокапудовые задвижки и замки повешены на двери погреба, в котором ровно тридцать лет просидел Дунай (Григорьев-2, 123), сорокапудовой шляпой Илья убил Идолице (Григорьев-3, 112), палицей такого же веса — Нахвальщика (Григорьев-1, 24). Сорок пудов — сорок раз по сорок фунтов — в былинах эта мера не нейтральна, ею отмечено все богатырски тяжелое: латы-кольчуга в сорок пуд и сорокапудовая палица нужны Ермаку, чтобы сразиться с ратью Калина (Рыбников-2, 84). Если же речь идет о глубине погреба, то «сорокасаженный» оказывается синонимом эпитета «глубокий»: во «глубокие погреба сорока сажень» посадили Ставра за похвальбу на пиру (там же, № 167), погреб-темница, в котором сидит Дунай, — «тот глубок погрёп, который веть погрёп сорока локот» (Григорьев-3, 189). Сказителю неважно, будет ли погреб в переводе на современные меры восемьдесят пять метров глубиной или 16 метров, важно определить его числом сорок, символически подчеркнув этим его глубину.

Интересна постоянная былинная тенденция определять тяжесть предмета, принадлежащего богатырю, также и числом девяносто, в некоторых случаях оказывающимся синонимом числа сорок. Клюка, палица могут быть как в сорок, так и в девяносто пудов весом (Рыбников-1, 108).

Происхождение числительного девяносто (во второй его части) — загадка для языкознания. Подобно числительным «пять», «десять», «девять», оно и само могло служить единицей счета: в летописях встречаются «две девяносте муж», «трие девяносты» и др. (Черных, 223).

Подобное употребление числительного можно встретить и в былинах:

Окольна-та дорощка три девяносто верст,  
Пряма-то дорощка девяносто верст.  
(Григорьев-1, 160)

Или:

Ис Киева ехать до Чернигова  
Кабы три девяноста было мерных верст,  
А кругом-то дорожечка ровно деветь сот.  
(Григорьев-3, 42)

Десятичная система мер и весов постепенно вытесняла старые системы с чрезвычайной пестротой их оснований. Их окончательное вытеснение в России произошло только в 1918 году, а утверждение десятичной системы мер можно считать оконча-

тельными к концу двадцатых годов XX века (Башмакова, Юшкевич, 71). Переход к десятичной системе мер и весов был обусловлен не только необходимостью выхода на внешний рынок или требованиями унификации на внутреннем, но и самим развитием систем счета в бытовой практике. Обычай определять вес предметов, их длину в десятках и сотнях пудов или саженей, свойственный русскому эпосу, отразил переходный период развития этой системы.

Церковный колокол на голове старца Пилигрима может оказаться не только в девяносто пуд весом, но и «пудов во тысячу» с языком «во пятьсот пудов» (Рыбников-2, 368). Дорога из Корелы до Киева — пятьсот верст (Григорьев-2, 148); для онежской традиции присуще изображение расстояния от Киева до Чернигова (в былинах об Илье Муромце) не в днях пути, а в верстах; прямоезжая дорога в пятьсот верст и окольная — в тысячу (Рыбников-1, 95).

Рост Идолища — «в долину Идолишшо пяти сажон» (Григорьев-1, 281), на пять саженей в землю уходит копые Сокольника (Григорьев-3, 93), в стосаженном погребке сидит Соловей-разбойник (Рыбников-2, 130); шляпу в сто пудов просит для себя новорожденный Волх (но богатырскую палицу в девяносто пуд) (ББ, 269). Люди, если это не братья, не богатырская дружина и не вражеское войско, а также однородные предметы, если это не корабли дружины, не количество стрел или голов змея, дубов Соловья-разбойника, т. е. если это не семантически отмеченные единицы, — также отсчитываются десятками или пятками. Былина знает пятьдесят дюковых «мукосейниц» и «колачьниц» (там же, 105), человек «равно полста вдруг» убила коромыслом девушка Черनावушка (Григорьев-1, 168), двадцать сторожей и десять придверников охраняют свадьбу Алеши (Григорьев-3, 3), семьдесят наемников, «друзей, братьев, товаришшоф» завербовал Добрыня в Царьграде, собирая войско против царя Калина (там же, 598). Если по сюжету необходимо разделить большую группу людей, то она расчленяется сотнями, например дружина Чурилы и работники князя Владимира (Рыбников-2, 360), если меньшую — пятками. Так, например, числом-совокупностью пять ведется счет девичьей прислуги дюковой матушки: ее холуйницу ведет под руки по пять девиц с каждой стороны, рукомойницу — по десять, колашницу — по пятнадцать, постельницу — по двадцать, а саму матушку — по тридцать девиц с каждой стороны (там же, № 30). Интересно выпадение из этого ряда числа двадцать пять: счет пятками соединяется здесь с желанием идеализировать последнюю группу девушек, ведущую под руки саму матушку, эту последнюю группу старина определяет числительным тридцать как богатырскую дружину.

Пятком, потом десяточком, а затем всю дружину в тридцать человек послал Вольга за Микуловой сошкой (Рыбников-1, 94). Пятками, сотнями, десятками исчисляются вообще одинаковые предметы: по пяти печей хлеба съедает Идолище (ББ, 357), в

гавань чужой «неверной» земли Подсокольника «уж и сотня чернёных-то пришло караблей», он захватывает киевские суда с товарами (там же, 59). Тенденция отсчитывать однородные предметы и явления десятками и сотнями переносится иногда в области, не лежащие в сфере преимущественного влияния десятичной системы: Сухман нашел за матушкой Непрой-рекой «тотаровой поганых десять тысячей» (там же, 87).

Несмотря на то что пережитки разных систем счета в былинах встречаются часто, несмотря на применение определенных числовых совокупностей к определенным областям действительности, преобладающей системой счета в старинах все же надо признать десятичную. Представление о числах тридцать, сорок, девяносто, сорок тысяч были бы невозможны без широкого распространения десятичной системы, находившейся в соответствии с хозяйственным диапазоном раннего феодализма (Башмакова, Юшкевич, 73).

Денежная эпическая система оперирует суммами в десять, пятьдесят, сто, пятьсот, тысячу рублей. Узда коня Ильи — «в пятьсот рублей», «А седельшко черкальское в целу тысячу» (Рыбников-2, 5); за три года службы молодец заработал «пятьдесят рублей со полтиною» (там же, т. 1, 188) или пятьсот рублей (там же, т. 2, 310, 311); в пятьсот рублей оценена кобылка Микулы Селяниновича; Васька-пьяница заложил свое снаряжение «не в сти рублях и не ф пети же стах», а «ф пети тысецях» (Григорьев-3, 58). Во время игры в шахматы Чурила ставит заклады в сто, двести и триста рублей (Рыбников-2, № 179) или в пятьсот, тысячу или две тысячи (там же, № 201), милостыню просят «не рублями, не полтинами, а целыма тысячами» (Рыбников-1, 150); делёж добычи, захваченной у турецкого султана, сопровождается оценкой богатств:

Вострые сабли по пяти рублей,  
А оружие булатнее по шести рублей,  
А добрые кони по семи рублей.

(Там же, 296)

В одном из вариантов былины о Василии Буслаевиче новгородские мужики грозятся унять Василия зельем (порохом):

Ишша купим мы зельица на петьсот рублей  
Придаим мы веть Васьки смертку скорую.

(Григорьев-3, 13)

На пятьсот рублей требуется купить зелья, чтобы расправиться с таким богатырем, как Васька. Комизм ссоры двух вдов подчеркнут тем же сказителем (В. Тяросовым), явно склонным к юмористическим интерпретациям эпических ситуаций, употреблением словосочетания пятьсот рублей не к шубе, а к портам (т. е. вообще одежде верхней) — «портишшу»: «И облила у ей портишшо во петьсот рублей» (там же, 8).

В древности меры веса служили основой денежной системы (Башмакова, Юшкевич, 41). Указание на тяжесть эпической одежды можно, вероятно, рассматривать не только как гиперболизированное выражение силы богатыря, носящего кафтан «в сорок пуд», клюку — в десять, колпак в двадцать, сорок или три пуда весом (Рыбников-2, 277; Григорьев-3, 112), но и как подчеркивание дороговизны этой одежды. В еще большей степени это относится к изделиям из драгоценных металлов, например кресту Ильи в три или полтора пуда, к эпической чаре:

Весом чаша в полтора пуда,  
Мерой чаша полтора ведра.  
(Рыбников-2, 69)

Из дробных чисел самое популярное в былинах — полтора, и для этого есть конкретные исторические причины. Известно, что первоначально существовали лишь двоичные дроби, первой дробью была половина в ее строго конкретной форме, именно в виде половины какого-нибудь реального предмета (Башмакова, Юшкевич, 62). «Полтора» в русских былинах — тоже своего рода «двоичная дробь», половина универсальной эпической константы — числа три. Вплоть до XVII века включительно формой дробного счета являлось употребление существительного «пол» с порядковым кратким числительным, согласованным с определяемым словом «пол третья», «пол пята». В московских грамотах, например, встречаются «полтретьядцать лет» и др. (Черных, 226). Эта формула своеобразно использована Аграфеной Крюковой в ее варианте «Данилы Ловчанина». Снаряжаясь за зверем «ваканишшем», Борис Романович просит у жены полтора ста стрел, но «принесла она ему да полтретьяста стрел» (т. е. двести пятьдесят). Не послушавшись жены, герой берет только полтора ста стрел, о чем горько жалеет во время боя, когда

Не хватило у его да больше стрелоцёк,  
Охти-мне-ченько тепере-ка тошнешенько,  
Мне-ка ладно говорила молода жона!  
(ББ, 240)

Былина — жанр, сложившийся в результате длительного развития. Запечатлев отголоски разных эпох, она все же в первую очередь была эстетически цельным жанром; хотя установка на достоверность была ее ведущим принципом, сама эта историческая достоверность подчинялась законам, присущим эпосу как жанру. Гиперболизация действительности, ее условное отражение в былинах наглядно проявили себя в традициях числовой символики, в избирательном отношении к числовым основаниям при определении разных совокупностей фактов, предметов, явлений.

Эпосом зафиксирована как древнейшая форма счета — аддитивная, так и более поздняя, построенная на мультиплика-

ционном принципе. Оба эти принципа могут комбинироваться (триста, тридцать и три стрелы). Распределение узловых чисел (3, 7, 9, 40, 5, 10, 100, 1000) применительно к разным областям действительности было закреплено эпосом, но строго не соблюдалось. Можно говорить лишь о тенденциях, преимущественном употреблении того или иного числа с той или иной совокупностью предметов и явлений. Нередко сказитель чрезвычайно свободно обращался с числами, унифицируя все числовые обозначения в тексте.

Тяготением к унификации можно объяснить употребление одного и того же числительного буквально ко всем фактам, требующим количественной характеристики (в пределах одного текста былины): например, двое королевичей встречаются на заводи двух лебедушек, оказавшихся двумя Настасьями Митриевичнами (Рыбников-1, № 72). Колокол на голове старца Макария, встретившего Ваську Буслаева на мосту, весил полтора пуда — камень в полтора аршин длиной стал роковым для героя (Григорьев-1, 168—170). Возвращаясь домой после двенадцатилетнего отсутствия, Добрыня просит у матери шалыгу в двенадцать пудов (Рыбников-2, 461) и т. д. Необходимо учитывать также семейные сказительские традиции. Так, например, в семье Крюковых существовала склонность к реалистически-бытовой интерпретации числовых характеристик. В отношении времени: «неделёчка» отсрочки для Владимира отпущена царем Грубиянищем (у Марфы Крюковой), у Аграфены Крюковой племянница Владимира просит жениха Идолица:

Только просит она сроку на неделёчку —  
Посидеть-то мне с подружками любимыма.  
(ББ, 247; ср. 340)

У М. С. Крюковой можно встретить также индивидуальное использование числовой символики: двенадцатилетний период (время формирования из ребенка героя-богатыря) оказывается сроком, в течение которого муж с женой остаются бездетными, и лишь на тринадцатый год у них появляется сын-богатырь (Крюкова, 147).

В соответствии с разными типами сказительской памяти (о типах сказительской памяти — у А. М. Астаховой в книге: Былины Севера. Т. 1. М.; Л., 1938, с. 70—83) традиционная символика чисел сохраняется у разных исполнителей по-разному. При сравнении текстов былин, записанных от одного и того же сказителя сначала П. Н. Рыбниковым, а затем А. Ф. Гильфердингом, обнаруживается либо полное совпадение количественных характеристик (у Кузьмы Романова), либо небольшие отклонения (у Т. Г. Рябилина: ср. Рыбников-1, № 1 и Гильфердинг-2, № 91; Рыбников-1, № 10 и Гильфердинг-2, № 74), либо отсутствие вообще каких-либо совпадений (у Андрея Сарафанова, у которого

Гильфердинг отмечал вообще «упадок поэтического склада», ср.: Рыбников-3, № 4 и Гильфердинг-2, № 104).\*

Сказители, обладающие обширным репертуаром и твердой памятью, редко отступали от традиций эпической числовой символики, но в тех случаях, когда сказителю были известны одна-две былины или он знал неполный текст, замечалось и разрушение числовой символики. Например, у П. Д. Попова и М. Амосова, знавших «Встречу Ильи Муромца со станишниками» не как старину, а как песню, разбойников — не сорок, как обычно, а пятьсот или восемьсот человек (Григорьев-1, 437, 469).

В былинку проникают также числа-совокупности, свойственные преимущественно другим жанрам: например, «тридевять» — в былинку сказочного типа о Ваньке Удовкином сыне; или в мотивы, близкие сказочным, — невеста в тереме «за тридеветь замощиком замкнута» (там же, 76).

Такие случаи закономерны. С одной стороны, они свидетельствуют о размывании контуров архаических систем счета, о десемантизации чисел, а с другой — являются показателями общей тенденции развития систем счисления, постепенно изменявшихся от разнообразия и разнородности — к единству и однородности (Башмакова, Юшкевич, 73).

В то же время богатство, разнообразие значений символических чисел, которые так часто встречаются в былинах, помогает уяснить некоторые вопросы генезиса русских былин, а также вопросы, связанные с проблемой восприятия и воссоздания эпического текста, с особенностями эпической, сказительской памяти, соотношения индивидуально-сказительского и традиционно-эпического начал в творчестве разных исполнителей.

---

\* Здесь ссылки на 1-е издание «Песен» Рыбникова: т. 1, 1861; т. 3. Петро-  
заводск, 1864.

**НА ПЕРЕЛОМЕ.  
К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ  
ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА БАЛЛАД**

1

**Пир, хмель и кабаk**

В корчмах, кабаках и трактирах тайное часто становится явным, истина оборачивается ложью, а ложь обретает статус высшей правды. Хмельное питье не утоляет жажду лучшей доли, и прекрасные помыслы гибнут в «логове жутком», откуда нет пути назад. Еще задолго до «Москвы кабацкой» и блоковского двойника-нищего, чьи деньги в кабаке, а сердце в омуте, до древнерусской повести о Горе-злочастии и пародийной «Службы кабаку», питейный дом стал таинственным и нечистым местом в народных песнях и верованиях, сказках и легендах. Фольклорная биография кабацких мотивов не только старше литературной, но и древнее самого исторического факта появления в XVI веке государевых кружал. Выполненный в манере средневековья фольклорный портрет кабака был писан красками, восходящими к более древней, прежде всего обрядовой культуре, и обусловлен традиционными взглядами на субстанцию праздничного, пиршественного меда, пива, браги или вина. Постепенное изменение ценностных ориентаций общества, выразившееся, в частности, в перекодировке ритуального поведения, привело к не ограниченному ритуалом «пира» изготовлению и употреблению хмельных напитков, в фольклоре — к созданию содержательно емкого образа кабака: приюта опальных, обнищавших и обездоленных.

В сказках «духом кабака», кабачной кикиморой становится воплощение людской неволи — сын, «проклятый еще в утробе матери», преступницы, отравившей своего брата. Кабачная кикимора разоряет всех целовальников, пока не вступает в сговор со своим последним хозяином — пьяницей и отчаянной головой, даром взявшим пустой кабаk (Садовников, 233—236).

В народном суеверии кабаk заключал в себе идею греха и требовал искупительной жертвы. Так, по свидетельству Адама Олеария, в 1648 году в Москве был большой пожар, его удалось погасить только после того, как к охваченному огнем самому большому великокняжескому кабаку подтащили тело разорванного толпой ненавистного безбожника Плещеева, верховного судьи земского двора и народного притеснителя, и здесь сожгли.

Цепи проклятья, тяготеющего над кабаком, разрываются, как только питейный дом становится образом обрядовых песен. В

украинских колядках это корчма в рогах дивного зверя — тура-оленя, «що на головце девять рожечков, а на десятом терем збудован, а в том тереме кречна панночка, в'на собе ходит, усе шенкуе, ой, держит собе троякий напой: един напоец шумна горелка, другий напоец — солодкий медок, третий напоец — зелене вино, зелене вино, кудрое пиво» (Головацкий-2, 84, 85).

В колядных шинках не платят за выпитое: в обмен на пиво и вино шинкарь силой забирает с посетителей коня, саблю и перстень. В контексте величальной песни эти вещи являются символами благопожелания хозяевам: «Верного коня да батеньку оддала, а ясную шабельку — ридному братику, а золотий перстенецек да сама зносила, да сама весь свит заросила» (Чубинской-3, 391). Подобное отношение к пиву и вину напоминает торговлю иконами, который никогда не называли куплей-продажей, а «менюю на деньги». Представление о хмельном напитке как атрибуте ритуала, об опьянении как сакрализованном действии наделяло вино величальной функцией, выстроило питейный дом в рогах «тура-оленя» — мифического зверя, образ которого восходит к распространенному у славян культу тура.

Опьянение как ритуальный момент чаще всего встречается в описаниях поминальных празднеств. Представление о жажде мертвых, по-разному проявлявшееся в обрядах всех народов, обычно истолковывается в ключе оппозиции: влажный — живой / высушенный — мертвый. Но это лишь частично объясняет то значение, которое придавалось опьяняющим напиткам в погребальных и поминальных ритуалах. Например, черемисы заставляли покойников «пить» водку (Смирнов-1889, 146); алтайцы приглашали душу на последний совместный пир, чтобы она «испила брагу» (Семейная обрядность..., 106); манси боялись пролить вино у могилы, так как покойники «любят вино и будут грызть землю, где его разлили» (там же, 237); в свою очередь водка от покойника, выпитая живым (например, найденная на могиле), уподобляет мертвому, погружает в глубокий длительный сон (Куликовский-1890, 51).

Обряд предполагал установление связи между профанным и священным, миром живых и предков. Успех путешествия за черту обыденного во многом обеспечивался благодаря трансформации внешнего облика, образа мысли, поведения (в том числе и речевого) участников обряда. Подобно танцу или маске, опьянение было средством ритуального изменения человека. Славянский погребальный пир отличался исключительным расточительством еды и меда и состоял из собственно пиршества и драматического действия, часто с использованием масок (Нидерле, 212, 213). В Чехии XI века поминальные тризны включали возлияния над источниками, жертвоприношения, игры над мертвыми с призывом их теней и маскирование (Ягич, 154, 155). В русских летописях тризна изображалась как пьяный мир (Соловьев, 16). Пьянство на похоронах до глубокого опьянения отмечалось еще в конце XIX века (Ефименко, 36).

В сказках необходимость тризны объясняется тем, что если ее не совершить, особенно над людьми, в чем-то не похожими на других или умершими неестественной смертью, то покойники будут беспокоить живых. В одном городе никак не могли похоронить трех убитых богатырей: погребут, а они на следующий день выйдут из могилы. На тот свет их отправить удалось лишь солдату, который устроил веселую тризну по богатырям с большим стечением народа, пением, плясками и дракой (Зеленин-1915; 37—41; об отношении к заложным см. с. 21—25 наст. изд.).

При всем уважении к покойникам, они считались каннибалами, и единственную возможность относительно безопасного общения с ними представлял коллективный, ритуально регламентированный пир — круговая порука живых против мертвых. Кто в «дзяды» отобьется от коллективных поминок, замешкается в бане — того съедят, нельзя ни поспешить, ни опоздать во время поминальной трапезы, «вставать из-за стола по окончании ужина непременно следует всем разом, если кто нечаянно поспешит, встанет раньше других, то скоро умрет» (Шейн-1890, 609—611).

Наряду с существованием обычая совместного пира с мертвыми, которым отливали вино на стол и отделяли часть своих кушаний, — например, в «дзяды», — бытовало представление о специальном пире родителей, т. е. всех умерших, включая детей, не смешивающихся с живыми. Если такой пир происходил в доме, то он требовал от домочадцев максимальной осторожности поведения. В день общих поминок хозяин обходил убранный стол с кадильницей, окуривая кушанья ладаном, в то время как вся семья стояла поодаль со скрещенными на груди руками. В этот момент, по убеждению крестьян, «являются все умершие родственники, садятся за стол и невидимо угощаются. Великим прегрешением считается в это время разговор и даже малейшее движение (...) В благоговейном страхе, неподвижно стоит вся семья с час и больше; наконец, хозяин идет в передний угол, берет кадильницу, разжигает ее и с поклонами начинает подходить к столу, читая молитву „Святой Боже!“ Вся семья низко кланяется гостям, а хозяин в это время опять три раза обходит кругом стола, держа кадильницу высоко поднятыми руками вперед, как бы опасаясь задеть сидящих за столом; после этого обряда все оживают, выходя из неподвижного состояния, хозяйка убирает все со стола, потом накрывает его снова, и вся семья садится обедать» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 891, л. 3. Олонецкая губерния).

«Домом мертвых» считали иногда церковь: мертвецы собирались сюда на службу в ночь с субботы на воскресенье (там же, ф. 7, оп. 1, № 702, л. 11). В праздники здесь накрывали стол для мертвецов, их пиршественной едой были преимущественно напитки; хотя древнерусские памятники канонического права упоминают довольно широкий ассортимент продуктов, которые несли прихожане в поминальные дни в церковь, попам запрещалось принимать «масленную ядь и молочную», но не напитки: «Разве

достойно кутию чисту и канун вносити в церковь и свящати, и то во олтарь не носити» (РИБ, стлб. 794). В «Поучении новгородского архиепископа Ильи» (Иоанна) канун, поминальный напиток, можно вносить в третий алтарь, очевидно в ризницу (там же, стлб. 369). В «дзяды» стакан или кружку кануну выливали в общую чашу, стоящую посреди церкви перед аналоем, покрытым черным сукном с белым крестом посредине и головой Адама, символом смерти, — внизу (Довнар-Запольский, 285). В середине прошлого века в Белозерске столик, уставленный чашечками с медом, кутьей и сладостями, ставили в церкви перед распятием в прошеное воскресенье (РГО, р. 24, № 25, с. 41). Христианская символика пчелы, вероятно, опиралась на более раннее почитание подательницы меда в системе культа предков и умерших. В прошлом столетии пчелам обязательно сообщали о смерти хозяйина, постукивая о крышку улья, их приветствовали в Пасху на пасеке (Зеленин-1929, 11).

Общие представления о хмельном напитке для мертвых и о необходимости пьяной тризны формировало определенные, часто весьма противоречивые, суеверные действия и фольклорные мотивы, связанные с пьянством как явлением общественной жизни. Так, например, если хотели из непьющего человека сделать горького пьяницу, то сжигали веревку самоубийцы, а пепел подсыпали в вино (Шейн-1890, 550). Стон пьяниц всегда можно услышать в Пасху, «в святой день, как поедут к заутрене». На том свете бражникам покровительствуют святые: к одному прегорькому пьянице пришел старик-странник, переночевал в его доме и в благодарность разрешил пить ему во все время, только за три дня до Пасхи не брать в рот вина, тогда в святой день за ним придет конь и отвезет его к Христу.

Пьяница не только попадает в рай, но на копейку, которую ему дал Христос, покупает мочало и втаскивает в рай отца (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 15, с. 20, 21; СУС, № 811, 471-АА 804 1). В притче о бражнике все святые посрамлены пьяницей, занявшим лучшее место в раю (Памятники..., 477, 478).

Aqua vitae как метафора монастырской водки поддерживалась достаточно широким историко-культурным контекстом. У Бога просили жизни как кубка с напитком на пиру: «О Господи, дай ми живу быти хотя восемьдесят лет, пожедай ми, Господи, пива сего напитися» (Панченко, 97). Вино находится во власти святых. Согласно новгородскому преданию, восходящему к XIV веку, некий боярин пригласил праведника Софийской стороны, юродивого, почитаемого за святого, к себе на пир, но бывшие на пиру не знали, что он приглашен, и насмешками выгнали его. Тотчас же в кубках и в подвале исчезло вино, но как только святого Николая упросили прийти на пир, вино появилось лучше прежнего (НГВ, № 40 от 4 октября 1852, с. 223, 224. Прибавление). В обрядовых величальных песнях «сам Бог меды сыщиц, Илля пива вариц» (Шейн-1873, 436). На святочный пир хозяин ждет в гости самого Бога:

Посадив Бога посеред стола,  
Свету Пречисту при другом столе,  
Усе святіи на вколо неи,  
Пріймає Бога зеленим вином,  
Свету Пречисту солодким медом,  
Усе святіи шумнов горевков.

(Головацкий-2, 31)

Евангельской параллелью к чудесному появлению вина на пирах можно считать рассказ о первом чуде Иисуса в Кане Галилейской, когда он, придя на свадьбу с матерью и своими учениками, видя, что на пиру нет вина, претворил воду в вино: так Иисус «явил славу свою и уверовали в него ученики его» (Иоанн, 2, 11).

В присловьях дружек новгородской губернии говорилось о необходимости святой воды с Соловецкого ключа для изготовления свадебного пива (РГО, р. 24, № 33, с. 58). При закладке дома водка и икона наравне с хлебом рассматривались как священные атрибуты: «Когда будут матицу поднимать, то опытный хозяин возьмет образ, бутылку, а то и две водки, хлеба да пирогов несколько штук и, завязав все это в скатерть, привяжет к матице, да так и поднимет кверху». С матицы образ ставили в большой угол, а водкой и хлебом трапезовали с плотниками (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 780, с. 4).

Чудодейственность, сакральность пиву придавала ритуальная обусловленность и связанная с нею регламентация поведения в процессе изготовления и употребления этого напитка. Несоблюдение множества тонкостей варки и испития пива могло повлечь за собой несчастия: болезни, порчу молодых на свадьбе и т. д. Так, например, угощая пивом, нельзя наливать его через руку (т. е. чтобы бутылка или иная емкость прикасалась к руке разливающего напитка); знающий человек, видя это, не станет пить пиво, сочтя его «порченым» (РЭМ, ф. 7, оп. 1; № 780, л. 2).

В роли оберегового напитка выступало свадебное пиво, таким оно предстает в приговорах дружки: «У нашего князя нареченного, у твоего сына любезного варено пиво пьяное, вожена вода с Соловецкого ключа», пивовары были заонежские, солода ростовские (РГО, р. 24, № 33, л. 58, 62). Когда хозяин варил пиво к свадьбе, то «как будет запирать солод, кто-нибудь из домашних уходит на улицу и потом, возвратясь в избу, говорит: „С медом едут!“ — „С медом и нужно! Милости просим! Сусло слаще будет“, — отвечает хозяин». Лучше, если это скажет чужой человек. Когда в сусло кладут хмель, говорят: «Ну-ко, хмелюшко, принимайся за сусло». Приплясывая, хозяин трижды обходит чан, приговаривая: «Будь пиво пьяно, будь гости веселы!» Сваренное пиво берегли от сглаза и порчи, проникнув в пиво, порча могла уязвить молодых, даже если они пива не пили. Когда невеста уезжала в дом жениха, ее родители садились за стол, наливали по стакану пива и накрывали их ладонями: отец правой, а мать левой. В таком положении они оставались до тех пор, пока дружки, проводив

свадебный поезд до перекрестка, не возвращались назад, чтобы «поднять их с места». Тогда родители будущих супругов выпивали пиво. Весь ритуал объясняли тем, что «стариками дотоле заведено так» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 840, л. 8). Дома невесту поили пивом из колокольчика, чтобы ей было весело жить впоследствии. Перед свадьбой жених с дружкой, подружьем и товарищами отправлялись в баню: после мытья товарищи поздравляли жениха «с княжеским телом и с княжеским саном», жених благодарил и угощал всех пивом и водкой. С этого момента его именовали князем. Также и для невесты устраивали баню, по выходе из которой следовало угощение пивом и поздравление с «княжеским саном» (РГО, р. 24, № 33, л. 55, 62, 65).

Семантизация многочисленных процедур, связанных с приготовлением и питьем пива, проявилась в создании особой песни, посвященной хмелю. Это своего рода гимн духу хмельного напитка, заключенному в растении. Божество — Хмель — вначале покоряется земледельцу, но в «пивной день», в праздник берет реванш и бросает человека на землю, отсюда когда-то сам он, Хмель, начал жизненный путь. Сюжет «Песни о хмеле» — международный, на русской почве он встречается в разных жанровых формах: песенно-игровой (игра «Пивушком», «В чернеца» — «Варил чернец пиво», с изображением всего того, о чем поется в песне, включая пивную драку и заключительное примирение), песенно-эпической (например, в качестве застольной песни, исполняемой для развлечения пирующих), обрядовой (поющей во время варки пива). Известны также прозаические варианты сюжета, главным образом книжные: но «Притча о хмеле» (не в нравоучительной, осуждающей пьянство части, а в сюжетной, описывающей встречу человека с травой — хмелем и их разговор друг с другом) явно тяготеет к фольклору. Фольклорен и сам образ хмеля, наделенного чертами вездесущего пророка и внешностью всемогущего исполина: «Аз бо есмь силен, боле всех плодов земных, от корени есмь сильного и многоплодного, и племяни великого, и мати моя сотворена Богом, а имею у себя ноги комки, а утробу не ожерчиву, а главу есмь имею високу, а язык многоглаголив, а ум розной, а очи обе имею мрачнии, завидлив, а сам яз спесив велми и богат, а руце мои держат землю всю» (Памятники-2, 447). Утверждение Д. М. Балашова, что «Песня о хмеле» восходит к XVII веку и соотносится с сатирическими повестями Московской Руси (Балашов, 414), не выглядит обоснованным уже в силу широких контекстуальных связей этой баллады с разнообразными явлениями народной, прежде всего праздничной, культуры.

По-разному звучал народный гимн хмелю в городе и в деревне. Городские варианты песни более социологизированы, мифологический образ хмеля здесь подчинен меркантильным интересам торговли, хмель обрабатывается на продажу; сельские «Песни о хмеле» изображают «биографию» своего героя в связи с общест-

венным пиром (хмель обрабатывается для изготовления успешного пива).

Владо Николаевич в статье «Остатки языческих жертвоприношений в Тихвинском уезде Новгородской губернии» (РГО, р. 24, № 36) писал, что во время своего пребывания в деревне Большая Будогоща, лежащей в лесах, в стороне от дорог, на берегу реки Пчевжи, ему случилось быть свидетелем и участником празднования дня Успения Пресвятой Богородицы. Года своего посещения автор не называет, но по косвенным данным можно сделать вывод, что все, описанное им, относится к концу XIX столетия. За два-три дня до Успения крестьяне начинали варить пиво, разложив дотры на крутом берегу Пчевжи. Всю ночь население деревни не спит, и берег оглашается веселыми криками, песнями. Старики-хозяева хлопочут каждый возле своего чана. Молодежь поет песни, несмотря на то что еще не кончился пост. Одну из таких песен записал В. Николаевич от женщины-исполнительницы:

Зародился хмель в чистом поле,  
В чистом поле, в косогоре.  
Никто про меня, хмеля, не знает.  
Как узнал деревенский мужичина-простячина,  
Он повыкопал хмелёвое кореньё,  
Посадил меня, хмеля, в огороде,  
Засыпал сверху землею.  
Лежал я, лежал я целу зиму.  
Как настала весна красна, лето тёпло,  
Распустил я хмелёвое кореньё.  
Как пришел мужичина с топоринной,  
Навострил мужичина-то тычину,  
Потёрнул тычину в сыру землю.  
Тут-то я, хмелюшко, срадовалси —  
По тычинушке подымалси.  
Как приходит первой праздник — Успенёв день,  
Пришел мужичина с ножичинной,  
Подрезал хмелёвы долги ноги,  
Тут я, хмелюшко, испужалси,  
От тычинушки опушалси.  
Захватили меня, хмелюшка, в охапку,  
Принесли меня, хмеля, в черну избу,  
Ощипали меня, хмеля, в корзинку.  
Наварил мужичина сладко сусло.  
Положили меня, хмеля, в сладко сусло —  
Тут-то я, хмелюшко, срадовалси,  
За сладко сусельцо принималси.  
Пришел мужичина со ставчинной,  
Выпил мужичина ставчину —  
Начало мужичину поносить.  
Поносило, поносило мужичину —  
Он ударил в тын головою,  
Утряпил в грязь бороною.  
«Ты, — говорит, — деревенской мужичина-простячина!  
Не тебе со мной, хмелюшком, водиться.

Как купцы-то, бояра меня знают,  
Крылошана-й тыи почитают,  
Все по рюмочке выпивают,  
По стаканчику наливают».

Поют и другие песни во время варки пива. При свете костров женщины и ребяташки пробуют сусло. Веселье неописуемое. Рано утром в Успенье режут баранов, бедняки жертвуют одного барана от нескольких дворов. Заклание совершается за деревней на горе, где под обрывом на берегу реки стоит старая часовня в честь Успения Божьей Матери. После обедни из соседних сел жители стекаются «хлѣбать барана». У часовни ставят столы, сколоченные из простых досок — для духовенства и почетных гостей. Прочая публика устраивается возле костров. После обедни является священник с причтом, служит молебен в часовне, благословляет трапезу и первым принимается за вареного барана. Пиво пьют после съедения барана, хотя иные успеют хлебнуть его и раньше. Затем расходятся по домам, веселье продолжается в течение трех дней.

Иначе звучала «Песня о хмеле» в городских условиях. Н. Головин в статье «Этнографическое описание города Белозерска, составленное учителем Белозерского уездного училища Николаем Головиным. 1853 года декабря 18» (РГО, р. 24, № 25, л. 114—116) писал: «Есть между горожанами краснобаи или балагуры, которые зимою иногда забавляют собравшийся около них где-либо в доме дружный кружок. В числе малозначительных рассказов я записал следующие, по моему мнению, заслуживающие замечания:

Что не хмелюшко по высадам гуляет,  
Что про хмелюшко Государь-царь знает,  
Все князья и бояре его почитают,  
Все священники-попы благословляют.  
Без хмелюшка свадьбы не играют,  
Без хмелюшка крестин не подымают.  
Кто подерется, побранится,  
И тот ведь без хмеля не мирится!  
Право, лих на меня мужик-садовник,  
Право, лих на меня вор сиволапой!  
По частѣшеньку в зеленый сад гуляет,  
Он глубокие борозды копает,  
Меня, хмелюшка, в сыру землю зарывает,  
Застилает мои глазоньки соломкой,  
Вотыкает в ретиво сердце тычинку.  
Тут-то я, хмель, ведь догадался,  
По тычинке я кверху извивался,  
Я отростил бумажное своё листьѣ,  
Отпустил свои яровы шишки.  
Только лих на меня мужик-садовник,  
Только лих на меня вор сиволапой!  
Почастешеньку в зеленой сад гуляет,  
Из кармана вострый ножик вынимает:

Он подрезывает мои резвые ножки,  
Опускает бумажное мое листье,  
Обивает мои яровы шишки  
И коптит меня, хмелюшка, во дыме.  
Набивает меня, хмелюшка, во кипы  
И возит меня, хмеля, по торгам да по базарам.  
Идя, всяк меня, хмелюшка, смотрит,  
Всяк меня, хмеля, ковыряет.  
А дождусь ли поры-время,  
Того ли Петрова говинья?  
Наварит мужик пьяного пива,  
И я ударю его в тын головой,  
Посажу в грязь и в навоз бородой».

Популярность этого «стихотворения» Н. Головин видит в том, что вблизи Белозерска «многие разводят хмель в большом количестве», хотя, возможно, текст был усвоен из какого-нибудь песенника XVIII—начала XIX века, где он встречается в очень близких разработках, возникших, быть может, не без участия веселых людей — скоморохов, которых заменили в пирах и застольях XIX века местные балагуры и краснобаи. В городских условиях песенный образ хмеля становится воплощением идей торговли (хмель выращивается и бережно обрабатывается с целью продажи) и социального порядка: его почитают князья и бояре, попы и крестьяне, он необходим для решения общественных споров («кто подерется, побранится, и тот ведь без хмеля не мирится») и семейных празднеств (крестин, свадеб). Таким образом, городские варианты «Песни о хмеле» приобретают ту функциональную широту и достаточно легкую прикрепляемость к любым событиям жизни, которая не свойственна текстам, записанным в сельской местности.

Деревенские общественные праздники не мыслились без пива: это соль праздника, не наварить его — значит не почтить должным образом праздник. Большое значение придавали тому, чтобы все участвовали в пивном празднике, выпадение хотя бы одного члена общины из обряда коллективного пивоварения, а затем пиршества ставило под угрозу жизнь всей деревни или села. Новоселенца могли жестоко избить в его же собственном доме за неучастие в пивных церемониях, назвать «еретиком» и «нехристом», несмотря на то что он служил молебны (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 833, л. 14 об.). Пиво варили ко всем крупным праздникам, в просторечье — «пивным»: к масленице и Пасхе, к Успенью (15 августа) и к «Казанской» (22 октября), Николе вешнему (9 мая) и Петрову дню (29 июня); варили в заветные праздники, установленные в память о местных бедствиях (пожарах, эпидемиях, падежах скота). Бедняк варил 10—15 ведер, богатые крестьяне на Русском Севере — 30—40. В Сибири устраивали «канун»: варили мед, пиво, брагу к празднику, в память усопших или в честь святых, покровителей того или иного селения. Тех, кто брал на себя труд варки пива для мира, называли «желательны мужики»,

«трудники»: они собирали по дворам муку, хмель, выбирали пивовара и помощников. Вплоть до начала XX века в некоторых местах Енисейской губернии сохранились общественные мирские поварни; о том, что пиво готово, оповещал часовенный колокол и «зватаи», окликавшие под окнами народ на пиво. В день кануна приезжало духовенство и совершало часы, а потом ходило с иконами по избам. В таком случае стол для пиршества и лавы ставили вокруг часовни. Общественное пиво «продавали», но чисто символически: за выпитое клали «грошики», копейки, и вся выручка поступала на нужды церкви и на поправку пивного инвентаря (Макаренко, 181—189).

Праздничный, народный пир — амбивалентен, обращен к разным полюсам, разным мирам: святого и нечистого, порядка и хаоса, что соответствовало двойственному восприятию хмельного напитка — священнодействие варки пива сменялось властью хмеля, вышедшего из-под контроля человека. Разведение хмеля и умение приготовить из него напиток издавна причислялись к важнейшим достижениям человеческой культуры, привилегией, отобранной у богов или роднящей с ними. Согласно «Песням о богах» «Старшей Эдды», пиво — «напиток людей в разных мирах»: брага — у асов, «пьянящее» — у ванов, «мед» — в царстве Хель; руны пива нужно познать, чтобы обман не был страшен, и нанести их на рог и руку (Беовульф, 241, 285). В карело-финской песне хмель — сын Рему (шумного веселья), его закопали в землю люди, а запахали змеи; росток хмеля появился на краю долины Осмо (мифического существа), рядом с колодцем великана Калевы; хмель, ячмень и вода сами сошлись вместе, их варит синица (Кантелетар, 54, 55). Легенда XVI века наделяет генеалогию вина «горелки» почтенной древностью, возводя ее к Ноевым временам: хмель — трава, прельстившая Ноеву жену на оравицких горах, учителем винокурения был бес (Памятники-1, 137, 138).

Мед, пиво и квас относятся к древнейшим русским напиткам. Квас был широко распространен в быту: в X столетии им даже обливались в банях. В отличие от будничного кваса, мед и пиво (которое прежде называлось «олуй») употребляли по праздникам, в дни поминовения усопших. Великая княгиня Ольга приказала древлянам наварить медов ради тризны, устроенной ею на могиле мужа («Повесть временных лет» под 945 годом).

Воспоминание о причастности хмеля к языческим ритуалам сказалось в том, что культ рожаниц, которым приносились в жертву сыр, хлеб и мед, осуждался как «пьянство» в честь покровителей рода: «горе пьющимъ рожаницъ» (РИБ, т. 6, стлб. 31). Видимо, и почитание Бога, особенно в раннюю пору христианства на Руси, испытывало на себе инерцию старого обычая поклонения языческим богам через пиры, опьянения. В древнерусских поучениях священникам настойчиво повторяется мысль о том, что частые и обильные возлияния — не во славу Божию, а в утеху дьяволу: «Иже в монастырѣх часто пиры творятъ,

съзываютъ мужа вкупѣ и жены, и в тѣхъ пирѣхъ друг другу преспѣвають. кто лучей створить пирѣ, си ревность не ѿ Бозѣ, но ѿ лукаваго бывають ревность си» (там же, стлб. 16). С одной стороны, необходимо было отвергнуть языческую ритуальную форму, с другой — использовать ее с новыми целями; выход видели в умеренности, распределении «мер» опьянения: две-три чаши — во славу Божию, больше — служба сатане. Официально пир как способ общения с Богом не признавался: «...человѣкомъ оугодѣя творите, а не Богови. И оли бо съ другомъ нѣлга по пирью добрѣ бесѣдовати, аже нѣ съ Богомъ» (там же, стлб. 351). Но в народном мнении безудержное пьянство во славу Божию приводило к вратам рая: «Бысть неки бражник і зело много вина пилъ во вся дни живота своего, а всякимъ ковшомъ Господа Бога прѣславлялъ и часто в нощи Богу молился. И повеле Господь взять бражникову душу и постави ю у врат святаго рая Божия...» (Памятники-2, 477, 478).

Пиво как «живая вода», сообщающая силу и здоровье, присутствует в эпических песнях и преданиях об Илье Муромце. «И прилучилося в день святителя Христова Николая чудотворца, пошли отец и мати в церковь Николая чудотворца молебное пение совершати. А без них явился ему святитель Христов Николай чудотворец и рече ему: „Илия! Имаши ли, что пити?“ Он же рече: „Имам! Отец и мати варили пиво для праздника Господня Николая чудотворца“. Он же рече ему: „Давай мне, Илия, пити!“ Илия рече ему: „Не могу, отче мои, востати на ноzi“. Он же даде ему пити и рече ему: „Востани и ходи!“ А сам невидим бысть. И от того часа встал, аки ни в чем не бывал». В старинных побывальщинах об Илье исцеление сидня может произойти также благодаря Ильинскому канону, т. е. пиву, сваренному к празднику Ильи пророка (Былины XVII—XVIII веков, 101, 104, 107).

В XVIII веке сваренное к празднику или в память усопших пиво (иногда подслащенное медом) также называлось кануном, его ставили к иконам, освящали в церкви. М. Чулков упоминает об обычае накануне праздника Николая чудотворца свозить к каждой церкви бочки с пивом. Хозяева, черпая из бочонков по кружке, подавали часть напитка в церковь, священники сливали его в ушаты — «сие то пиво называется каноном» (Чулков, 217, 218).

Церковное «канон» (установление апостолов, соборов о вере и церковных обрядах, церковная песнь в похвалу святого или праздника церкви) в народной речи сблизилось вообще с понятиями о молебне, панихиде, празднике, сопровождавшимися пиром и варкой меда, и главным образом пива. Отсюда выражения: «канунец варить», «хоть сусек снести, только канун свести» (потратить все для поминок), «пошел по канун, да там и потонул», «все кануны справлять, так без хлеба стать» (Даль, 85).

В праздники церковная служба должна была предшествовать домашнему столу так же, как в будни обязательной считалась

молитва перед едой. Даже если хозяева не шли в церковь, например, в страстную пятницу или субботу, то все равно не ели до тех пор, пока не кончится служба. Несоблюдение этого правила не только выдавало «еретиков», но и могло привести к катастрофическим последствиям на пиру. Так, в Пасху, пока весь честной народ стоял у заутрени, Гришка Расстрижка с Маринкой мылись в бане, а когда сели за стол, то «растрескались» (Чичеров, 588, 589). Еда — трапеза — воплощала в себе идею порядка, требовавшего освящения, изгнания «бесов» — постоянных врагов человеческой культуры. Скатерть стелили потому, что «в онтаре престол покрыт, а стол такой же престол, скатерть стелешь благословясь, ну так бесу-то на нее нельзя сесть»; вести себя за столом нужно как в церкви, так как у каждого за спиной витают бесы и ангелы: рядом с теми, кто ест молча, стоит ангел, кто много говорит — бес, тому, кто много смеется за столом, «бес в блюдо насерет». При начале еды надо сделать ложкой крест на похлебке, при почине коровая — на его ребре, иначе бес будет пользоваться, выгнать беса из напитка можно также с помощью креста (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 834, 1, 2, 4). Также и в честь освящения храма на погосте варили общественное пиво, им угощали всех пришедших после окончания службы. Здесь же на погосте заранее готовили общественную похлебку. В Череповецком уезде Новгородской губернии к такому дню пиво для продажи варила церковь (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 694, л. 12, 13; № 803, л. 2). В Шенкурском уезде Архангельской губернии пиво варили ко всем храмовым праздникам, длившимся четыре-пять дней. В это время еда не убиралась со столов, все ходили друг к другу в гости, за столом исполнялись былины Владимиров цикла, баллады и исторические песни (Молчанов, 192).

Пиво варили к так называемым «заветным» праздникам, установленным по поводу некогда происшедших общественных бедствий: эпидемий, падежей скота, голода и неурожаев, пожаров. Такие праздники также называли «пивными», о каждом из них сохранялось местное предание — в связи с какими событиями он возник. В Новгородской губернии торжества начинались возжжением «живого огня» (трением двух бревен друг об друга), от этого огня зажигали печи во всех домах селения. Церковь запрещала духовенству участие в мирских застольях, но предписывала уйти, когда начнется «йгранные и пласанье и гуденье», «сблазнь великъ»: «Аше боудут на браце, ли в пироу позоры, отходи преже видѣниа» (РИБ, стлб. 104). Такие предписания не противоречили народному взгляду на присутствие «бесов» за трапезой, получавших свою долю в случае нарушения принятых за едой правил поведения. В праздники в процессе созидания «изнаночного», «перевернутого» (Смех в Древней Руси, 19, 50) мира нарушения были нормой, но не для священников, которым общение с дьяволом в любом случае возбранялось. Святочное маскирование, например, подразумевало служение нечистому: ряженье называли не только «ходить куликами»,

«кудесами», но и «бесами» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 718, с. 6). В обычные дни такое переодевание сочли бы страшным кощунством и богоотступничеством. К «бесам» относились маски, так или иначе причастные к области сверхъестественного, тайн жизни и смерти: покойник, священник, врач, гадалка и т. д. В причислении к «кудесам», «бесам» попа (рогожные ризы, соломенный крест) сыграло свою роль распространенное в народе неразличение усопших и бесов («навьи»), ада и рая («ирия»); страх перед церковью (которые, кстати, часто строились на месте языческих капищ) как перед нечистым местом. Все это обобщалось под знаком потусторонности, живущей по своим непредсказуемым законам.

О величании пьянства при винокурении и в то же время «эллинском бесновании» упоминает «Стоглав»: «егда же вино топчут или егда вино преливають въ сосуды, гласованія и вопль велій творять неразумніи, по древнему обычаю еллинскія прелести, еллинскаго Бога Діониса пьянству учителя призывають, вкусъ услаждаютъ, и пьянство величаютъ» (Стоглав, 265).

В связи с явной ритуальной отмененностью в приготовлении и употреблении пива заблуждением выглядит противопоставление пива меду как обыденного напитка — сакральному, «мертвой» и «живой» воды. В статье «Мед — пиво народной сказки» Л. С. Клейн пишет: «Обыденность пива, его постоянная доступность смертным аттестует его как „мертвую“ воду (в отличие от «живой», божественной — меда)» (Клейн, 47). Дело вовсе не в доступности пива. Доступностью и гораздо меньшей закрепленностью за определенными праздниками обладала скорее водка, нежели пиво. Водка появилась на Руси в конце XIV века и лишь поначалу употреблялась в качестве лекарства. До времени правления Ивана III ее производство и продажа были свободными, Иван III совершенно запретил ее вследствие неумеренного потребления; в XVI столетии Иван IV учредил для опричников первый кабак, позволив им пить сколько угодно, но остальным людям было разрешено потреблять водку на Пасху, Рождество и в Дмитровскую субботу. Думая о государственных доходах, Борис Годунов приказал отдать крепкие напитки на откуп, и в начале XVIII века во всех городах и селах появилось множество кабаков или «кружечных дворов», где употребление спиртного не было ничем ограничено (Терещенко, 201—222).

Пиво оказалось в более выгодном положении по сравнению с появившейся позднее водкой и постепенно вытесняемыми с праздничного стола медами, которые заменяли привозные вина. Оставаясь традиционным напитком, необходимым в самых разнообразных, семейных и календарно приуроченных обрядах, оно сохранило ритуальную чистоту изготовления и употребления. Символика хмеля сближалась с символикой хлеба: хмелем и зерном осыпали молодых для счастья, богатства и здоровья. Хмель, поло-

женный в сапог, предохранял от порчи (Даль-2, 346). Пивом (наравне с молоком от черной коровы) тушили божественный огонь — пожары, происшедшие от удара молнии (Афанасьев-1, 378).

Не пиво и вино губят душу и даже не пьянство, а грех, служение дьяволу, заключавшееся прежде всего в торговле ценностями, которые продаже не подлежат. Бог дает душу, дьявол ее покупает. Распространение питейных домов воспринималось как угодье дьяволу, являвшемуся за теми, кто продавал последнее — душу, и забиравшему ее вместе с телом, поскольку «кто же покупает коня без уздечки?» (Памятники, 140). Вместо круговой чаши кабак предлагал праздник каждому в отдельности в соответствии с той суммой, которой располагал пирующий. Тоска по празднику снимала в кабаке нателный крест, вместе с крестом здесь оставляли душу, удачу, долю, получая взамен Горе-злочастье.

В народных эпических песнях кабак губит балладных молодец и вызывает решительный протест богатырей, часто изображается порождением «латынского города», чуждедальней стороны. Неприятие кабака богатырями выражается в погроме винных погребов и избиении «чумаков-целовальников», в устройении безденежного пира для всех кабацких голей на городской площади или в поле. Постоянным противником государевых кружал выступает Илья Муромец, их разрушение входит в число подвигов любимого народного героя. Вспомним, что в народной культуре личность Ильи перерастала «поэтические» масштабы: с его именем были связаны рассказы о первотворении, о происхождении рельефа местности, русел рек, колодцев и гор; мощам святого Ильи Муромца (какова бы ни была история их происхождения) поклонялись сотни лет. Подвиги Ильи Муромца — гимн не только физической силе, но и утверждение нравственных идей определенного времени, когда доказательства правды искали в действии.

Прелюдией былины об Илье и Идолище иногда служит рассказ о том, как Илья еще до прихода в княжеский дворец, захваченный Идолищем, отворет для голей кабацкие погреба и уничтожает целовальников (Рыбников-2, № 141; Гильфердинг-3, № 232, 245; Ончуков, 95; Чичеров, № 248). Идеиный смысл сюжета в целом видели в борьбе Ильи с «бусурманством»: турками, «обнасилившими» Царьград (Миллер-2, 96), остатками язычества (Миллер О. Ф., 739—763). Действие былины происходит то в Киеве, то в Царьграде. Царьградская версия принималась В. Ф. Миллером за древнейшую, но, возможно, смешение названий происходило на почве восприятия Киева, а затем и Москвы, новым Константиноградом, также и князя Владимира, а затем Ивана Грозного называли новым царем Константином, принявшим веру от Царьграда (РИБ, т. 6, стлб. 798, 799).

Было бы наивным думать, что Илья громит царьградские или киевские кабаки в чаду разгула: из былины об Илье и

Идолище мы узнаем, что русский богатырь отличается от прожорливого чудовища умеренностью: пьет по стаканчику, на три медных пяточка, ест «по калачику». К тому же в кабаке, как и в княжеские покои, Илья приходит не в воинских доспехах, а в каличьем платье, т. е. он отправляется в Киев (Царьград) как странник, совершающий паломничество к святым местам и, подобно Добрыне убивающему змея шапкой земли греческой, Илья пуховым колпаком (Ончуков, 97) или шляпой сорочинской (Гильфердинг-3, № 245) уничтожает Идолище: так средствами предметной символики утверждалась правота истинной веры, пошатнувшейся с воцарением Идола за княжеским столом. Идолище, которое держит руки в пазухе у княгини Апраксии или берет Константина Боголюбовича к себе в повара (Чичеров, 821), больше напоминает внутреннего врага, чем внешнего, это образ «домашней» крамолы. Мнение о падении Царяграда как каре за внутреннее разложение, грех латынства было, видимо, достаточно распространенным: константинопольский царь и патриарх осуждался за то, что «злата ради благочестія отступиша и к латином приложишася» (РИБ, стлб. 729). Отсюда и гибель города «ради латыньския прелести».

Мотивы кабацкого поведения Ильи могут быть раскрыты в контексте общей идеи сюжета о борьбе с «бусурманством», охватившим город; питейные дома с запертymi погребамми, где вино не «в честь», а для злата, интерпретируются богатырем как знаки падения города. Илья раскрывает погреба для безденежного пира на всех кабацких голей, а иногда и чумаков-целовальников:

Как пошел Илья в погреб глубокие,  
Да и первую брал бочку под пазуху,  
А другую брал бочку под другую,  
А третью-то бочку ногой катит:  
«Вы собирайтесь, чумаки-целовальники,  
Вы собирайтесь, все голи кабацкие!  
Уж вы пейте вино все безденежно,  
А молитесь вы бога за Илью Муромца!»  
(Гильфердинг-3, № 245)

Былина «Илья в Царьграде» называет безденежное пьянство, даровой пир, который устроил Илья для всех царьградских голей, той «славой великой», ради которой он шел в центр священства и благодости, второй Иерусалим. Переодетый каликой, Илья входит в город, где только нищие голи, скинувшись по полушечке, поят странника. Разбив царьградские погреба питейных домов, напоив всех голей и расправившись с чумаками-целовальниками, Илья возвращается в Киев, крича под окнами:

Ты батюшка, царь Константин Боголюбович!  
Ищи казну за мной, славным Ильей Муромцем:  
Приходил к тебе на славу на великую  
Пить зелено вино безденежно.  
(Рыбников-2, 392)

В одном из вариантов «Трех поездок Ильи» кабак является символом нечистого богатства, он должен быть уничтожен, так же как гнездо Соловья-разбойника или дворец колдуньи-королевы. Третья дорога, где «богату быть», приводит Илью к притону — кабаку:

Стоит в чистом поли царев кабак,  
Да собираются в кабак воры-разбойники,  
Собираются в кабак и голи пьяные.  
Да розбил Илья этот царев кабак,  
Да разогнал он всех голей кабацких.  
Ворочается старой на дороженьки,  
Да и эта ли дорожка очищена.

(Гильфердинг-3, № 240)

По другому варианту той же былины Илья, очистив дорогу от сорока разбойников, попадает в латынский город, требуя за свой подвиг награды от латынского короля — но не для себя, а для «горей», «горюнов» латынских (игра слов), которые напоили его с дороги:

А не наб мне ни злата, ни серебра,  
И ни скатного жемчугу.  
Отворите-ка погребы с напитками.

(Рыбников-2, 243)

И вот уже три бочки сороковочки выставлены для всех кабацких голей. Подвиг требует пира, праздника, это высшее признание богатырских заслуг, несовместимое с запечатанными погребами. Пир в кабаке на всех голей, мужиков деревенских и чумаков-целовальников иногда нужен Илье перед подвигами на трех дорогах. Раскрыв погреба, Илья зовет весь мир: «Пейте вино да дарово мое, Пойте славу да Илию Муромцю», и уезжает — «пониже облацка ходячего» (Чичеров, 834).

Рушатся старые порядки, нет прежней чести защитникам Киева, воинам-героям. В былине о ссоре Ильи с Владимиром князь забыл пригласить на пир богатыря. На подобное пренебрежение нужно ответить равноценным оскорблением, Илья находит его в том, что

На церквах-то он кресты вси да повыломал,  
Маковки он золочены вси повыстрелял,  
Да кричал Илья он во всю голову,  
Во всю голову кричал он громким голосом:  
«Ай же пьяницы вы, голюшки кабацкие!  
Да и выходите с кабаков, домов питейных,  
И обирайте-тко вы маковки да золоченыи,  
То несите в кабаки, дома питейные,  
Да вы пейте-тко да вина досыта!»

(Гильфердинг-2, 36, 37)

Пир без богатырей — то же, что проданные в кабак церковные венцы: это знак грядущего заката матери русских городов, вест-

ник гибели. Оказавшись в опале и зная о своем скором заточении в темницу, где его ждет голодная смерть, Илья устраивает по себе поминки кабацким вином:

Побежал он по городу по Киеву,  
Забегал же нынь он на царев кабак,  
Он и выпнул там двери все подвальния,  
Он тут выкатил три боьшки сороковоцьки...

скричал всех русских богатырей, православных христиан и голей кабацких: «„Уж вы пейте вина да сколько хочите, Поминайте меня да добра молодца”. Тут не крык-ле стоит, да как не стон стонёт, Спровожают тут удала добра молодца». Илья еще чувствует в себе великую силу, знает, что может победить весь город, но говорит миру, что повинуется закону государеву (Ончуков, 17). Илья понимает, что наступила эпоха власти закона, перед которым бессильна даже его мощь, полученная чудесным образом от святых посланников, напоивших «сидня» живительным пивом. Признание Ильи старшим богатырем, по праву смешавшим урочные места за столом князя Владимира, произошло на почетном пиру, тризна по Илье устроена в питейном доме.

Кабак собирает опальных, лишенных места за столом Владимира. В былине «Василий Игнатьевич и Батыга» («Васька-пьяница») речь идет о том времени, когда богатыри покинули княжеский пир, именно тогда пробил роковой для Киева час: город окружили несметные татарские полчища — соколу лететь «на меженный долгий день. А малой-то птичке не облететь» (Гильфердинг-1, № 60). В грамоте татарского посла князю Владимиру перечислено все то, что считали жизненными артериями города, перерезать которые — значит убить Киев: это церкви, кабаки, книги, иконы и князь с княгиней:

«Я соборны больши церкви да вси на дым спущу,  
Я царевы больши кабаки на огни сожгу,  
Я печатны больши книги во греди стопчу,  
Чудны образы иконы да на поплавь воды,  
Самого я князя да во котле сварю,  
Да саму я княгиню да за себя возьму».

(Ончуков, 29)

Песня о Василии Игнатьевиче и Батыге (царе Кудреванке, Скурла-царе) одна из самых трагичных и противоречивых в русском эпосе. Вещему зачину о турах, видевших Богородицу, оплакивающую судьбу города над евангелием, противостоит рассказ о фантастической победе последнего оставшегося в Киеве богатыря, найденного на кабацкой печи, над бесчисленным вражеским войском. В княжеских палатах нет поединщика татарам:

И солнышко наш Владимир князь  
Пошел по кружалам государевым,  
По тем ли по царевым кабакам,

По кабакам, по питейным домам  
И нашел тут Василья в кабаке на пече.  
(Рыбников-2, 464)

Кабак отнял все у Василия: физическую силу, одежду (ни креста, ни пояса), воинское снаряжение и коня. Князь трижды кланяется нагому спящему молодцу, трижды просит его проснуться от великого хмеля, послужить верой-правдой неизменной, и богатырь просыпается, но не может подняться: «Не оммылось у Васьки да ретиво сердце. Не звеселилась буйна головушка». Василию Игнатьевичу нужен отблеск почестного пира, чтобы встать на бой с неверным царем: тогда князь подает на кабацкую печь традиционную богатырскую чару вина в полтора ведра и турей рог меду сладкого (Ончуков, 74), после чего происходит чудесное превращение кабацкой голи в огненного всадника, мчащегося на необыкновенном коне:

И едет Василий помахивает,  
С горы на гору конь его поскакивает,  
С холмы на холму конь его поплясывает (...)  
Хвост по земле расстилается,  
А грива под копыта подвигается,  
Искра с ноздрей рассыпается,  
Огненное пламя распалается,  
Огненным щитом обороняется.

(Рыбников-2, 321)

Трудно сказать, в какой из двух легенд этой былины больше истины: в плаче Богородицы по Киеву или в повествовании о кабацкой голи, поднявшей щит над городом; возможно, это единственная былина, знающая две правды: правда эпическая — на стороне Василия-пьяницы и бессмертного Киева, правда истории — в видении туров. Также бессмысленно вопрошать песенный эпос о том, как появились питейные дома в Древнем Киеве? Очевидно так же, как Ермак оказался в лихую для Киева годину на одной заставе с Ильей, Добрыней и Алешей. Былина не выдает своим героям паспорта с датой рождения, былинный кабак построен в эпическом времени и пространстве, став знаменем его упадка. На смену царьградским и киевским даровым пирам за счет разгромленных винных погребов приходят балладные «кружала государевы», откуда никто не выкатит бочек сороковочек на торговые площади и никто не поднимется с кабацкой печи, чтобы выйти на бой с врагом, но только Горе выскочит из запечья, чтобы настичь и довести до гробовой доски очередную жертву.

Расцвет балладной песенности относят обычно к XIV—XVII векам. Имя этой поре дала Москва, постепенно соединившая светскую и духовную власть: в XIV веке сюда была перенесена митрополичья кафедра, а к XVI столетию великий князь Московский возглавил объединенное русское государство. Возник «третий Рим», который должен был стать средоточием «высших ду-

ховно-религиозных ценностей» (Лотман, Успенский, 237). В литературных памятниках подчеркивалась ориентация Москвы на «новое»: новый Иерусалим, новый Константинополь, новый царь Константин — но опору «новому» искали в старом. Равнение на «первочаток» предполагало сравнение, убеждавшее современников, что образцы — в прошлом, идеалы — в памяти, не в жизни. Кризисность мировоззрения искала выхода в поэтических формах и образах; жанр баллады с его эстетикой трагедийности был как нельзя более созвучен эпохе. Баллада создает новый тип героизма — невинной жертвы, страдающей героини (в эпоху «Домостроя» вряд ли можно было найти существо, более бесправное, чем женщина), идеализирует людей из тех слоев общества, которые выпадали или были противопоставлены системе средневековой государственности (вольные казачьи общины, беглые солдаты, разбойничьи объединения и т. д.).

С принятием христианства вера в закон предков была поколеблена, личность была поставлена перед необходимостью причаститься «благодати», посмотреть на себя со стороны и осознать себя не только как клеточку рода-племени (Пилюгина, 100—102). Бремя самопознания, возложенное христианством на человека, сказалось на балладе, оформившейся позднее многих других классических жанров фольклора: драма безымянной личности, двойника всем и каждому, питала многие балладные сюжеты. В отличие от героев духовных стихов и апокрифических песен, балладные герои не ждут и не ищут спасения на том свете, они живут и умирают здесь, на земле, в царстве кривды. Уничтожив веру в правду старого закона, закона богов и предков языческой Руси, христианство порождало неверие в возможность существования какой бы то ни было истины и справедливости в земном мире:

Ныне кривда правду приобидела,  
А правда пошла и на небеса,  
И к самому Христу — Царю Небесному,  
А кривда оставалась у нас на земле,  
По всему по миру православному,  
Она пала нам на ретиво сердце:  
За то ныне, стало, правды нет —  
Беззакония стали великие.

(Варенцов, 39)

В народной культуре ощущались не причины, а следствия социальной неправды, происхождение которой выносится за границы реального. Кривда не просто побеждает, она становится частью человеческой души. Даже поздравительная святочная песня, величание хозяину дома превращается в перечень злых людских дел:

Чому жь так нема, як було з давна,  
Ой, дай боже!  
Як було з давна, а з первовеку,

А з первовеку, з первопочатку?  
Святам Николам пиво не варят,  
Святам Рождествам службы не служат,  
Святам Водорищам тройци не сучат,  
Ой брат на брата мечом рубае,  
Сестра сестрици чари готуе,  
Ой кум на кума все ворогуе,  
Сусед суседа збавляе хлеба,  
А донька матер все проклинае,  
А сын на вотьця право тягае.

(Головацкий-2, 21)

Под знаком «кривды» в песнях-балладах сестра вырезает сердце брата, мать топит младенцев, свекровь душист сноху, муж закалывает жену, а жена — мужа; все эти преступления воспринимались не только как убийства, но как великий, «неотмолящий грех», высшей степенью которого было пойти «кровь на кровь», убить близкого. Не случайно русская баллада (особенно такие ее сюжеты, как «Василий и Софья», «Насильный постриг», «Мать князя Михайлы губит его жену») бытовала часто в функции «постовской песни», исполняясь вместе с духовными стихами.

Кабак, питейный дом, легко подключался к этой системе образов насилия и беззакония. Если в былинах он был лишь противопоставлен идеальному образцу общественного «первовека», киевскому почестному пиру, то в балладах именно здесь герой навсегда утрачивает долю, встречаясь со смертью. Балладный кабак страшнее двенадцатиглавого змея, с которым бьется Добрыня: Амельфа Тимофеевна запрещает Добрыне купаться в Пучай-реке, предупреждая его о появлении змея, но Добрыня выигрывает схватку с чудовищем и со славой возвращается в Киев. Наказы балладной матери не могут предотвратить смерть сына в кабаке, она оплакивает его изуродованное тело: правая рученька отрублена, буйная головушка испроломана, на шеюшке удавничка. Он лежит на кружале государевом, за сосновой стойкой, за дубовой бочью.

Говорила я тебе, дитятко, чадо милое,  
Не ходи ты, мое дитятко, во царев кабак,  
Не пей ты, мое дитятко, зелено вино:  
Во царевом кабаке сидят люди недобрые,  
Недобрые люди, воры-разбойники.

(Киреевский-1977, 216, 217)

Кабачкое «горе» принимает в балладах разные формы, оно не только отнимает жизнь, но обрекает на социальную изоляцию, одиночество. Голый, пропившийся молодец не просто нищ, он отчужден от рода-племени, друзей-товарищей:

Ты собака, ты собака, новый царев кабак!  
Ты кружалище мое, кружалище, ново государево!  
Изводился добрый молодец ходить во царев кабак,  
Он пропил-промотал все свое житье-бытье,

И еще более того — богатство.  
Как отец-то с матерью от него отступились,  
И род и племя от него отклонились,  
Друзья, братья, товарищи все отказались...

От судьбы кабацкой голи, существа без родства и имени, молодца спасает жена, но дорогой ценой: заложив в кабак за пятьсот рублей свое малое дитяtko (Гребенцы в песнях, 54).

Кабак собирает убийц и доносчиков, и целовальники в сговоре с ними (Киреевский-1929, № 2525) — это место заговоров, где отравленную чару пьют из рук друзей:

Приворачивал де Здунай ко кружалому, —  
Тут все товарищи здрадовалися,  
Они брали Здуная за белы руки,  
Подносят ему чару зелена вина:  
По краям этой чарочки огонек горит,  
Во середке-то змея шипит.

(БННЗ, 81)

На государевом кружале разбойники устраивают круг, чтобы обсудить, кого ограбить («Усы», КД, 280), а воры подпавают глупых братьев, выведывая про родительское добро («Васька Шишок», Григорьев-2, 210, 211). Тем, кто шьет по дорогам дубовой иглой, кабак тоже опасен, поскольку срывает покров тайны без различия к рангам и ремеслам: по «атамановым поступкам» и бессчетной золотой казне, брошенной на кабацкую стойку, здесь признают девицу — атамана разбойников, равно как и храброго молодца, отбившего монастырскую казну у грабителей. В былинах никого не удивляли проданные в кабак маковки церквей, напротив, размах Ильи вызывал восхищение голей и страх Владимира; в балладном кабаке любое слишком смелое поведение, слишком большое богатство — подозрительны, требуют доноса и наказания.

На киевском пиру похвальба богатством, достойным происхождением (отцом-матерью) и силой обеспечивала место по чину и чару по ряду, похвальба во время кабацкого застолья — безумное хвастовство, начало пути к «кленовой перекладинке» и «шелковой петельке». В балладной корчме хвастают не только тем, что имеют, но недозволенным, например, тайной связью с дочерью короля:

Загулял молодец во трактирный дом,  
Еще пьет молодец зелено вино,  
Запивает молодец пивом пьяным,  
Заедает молодец белым сахаром,  
Во хмелю он, добрый молодец, похваляется:  
«Я живу с королевной красной девицей;  
Пили, ели с королевной с одного блюда,  
Цветное платьице носили одные парчи!»

(Соболевский, 36, 37)

Бахвальство молодца высоким покровительством, как и масштабы кутежа, устроенного атаманшей в питейном доме, — лучший повод для «друзей-братьей» и королевских служителей расквитаться с теми, кто оказался богаче, избалованнее судьбой:

Еще лихи на молодца друзья-братья;  
Они скоро доносили самому королю.  
Что король на добра молодца прогневался,  
Посадил добра молодца во темницу.

(Там же)

В отличие от иерархического киевского пира, кабак не терпит чинов и регалий, питейному дому нужно равенство падших, нужны страдающие герои, богатство которых не столь безгранично, чтобы его нельзя было пропить, а общественное положение не столь высоко, чтобы его нельзя было потерять. Былинная тема крестового братства совершенно преобразуется в балладах. В героическом эпосе равные силой обретают звание побратимов в поединке (Илья и Добрыня, Добрыня и Дунай), балладные крестовые братья находят друг друга в кабаке. Братство богатей — союз героев, наделенных талантом, долей-удачей; кабацкое побратимство — обручение обездоленных, союз с горем. Убеждение в том, что обмен крестами — это обмен долями, что, взяв чей-либо крест, берешь судьбу его хозяина — было довольно распространенным в народе. Нечаянные убийцы, чтобы заслужить прощение покойного и его родных, снимали с мертвого тела крест, одевая убитому — свой.

Последний шанс купеческого сына, промотавшего отцовское состояние, — найти крестового брата, быть принятым в обществе, но никто с ним крестами не братается: «Как идут мимо меня, все надсмехаются, Надсмехаются идут, да сами прочь бежат», только горькая пьяница, кабацкая голь, протянула молодцу свой крест — свой удел: «Я ведь был-то навеку не голь кабацкая, Я имел ведь у себя-та чёрны карабли, я имел ведь у себя товары разные, Ай несчетно у мяя было золотой казны» (ББ, 281).

В балладе «Крестовый брат» молодец уходит на чужую сторону от «хлебной нужды»; прожив там тридцать лет, он скопил бесчисленную казну, купил цветное платье и чуден крест во пятьсот рублей, но остался чужаком, «он не нажил себе брата крестового». Возвращаясь на родину, молодец горюет, что не сумел оставить в далеком крае крестового брата, и решает побрататься с первым встречным, им оказался «стар большой человек». Побратимство — праздник; торжество в честь обмена крестами устраивается в кабаке, и вот уже: проснулся удал молодец — спит нагохонёк. Понял герой, что горе настигло его в кабаке, пошел к озеру:

Овернулся он рыбою-щукою,  
И ушел-то, ушел да он и в озёро.

(Григорьев-3, 555—557)

Привилегия богатырей, побратимство, пропущенное сквозь череду кабацких испытаний, предстает в балладе неуместным анахронизмом.

Изменение ценностных ориентаций приводит к новому взгляду на «долю». Былинный «талан» — врожденное, неотъемлемое от богатыря качество: разум-вежество Добрыни или воинское счастье («на бою смерть не писана») Ильи. Балладная «доля» сводится к нажитому, приобретенному, а потому ее очень легко утратить: это деньги, красивая одежда, общественное положение. Такую «долю» кабак отнимает в одну ночь:

Взяли шапоньку черных соболей,  
Сняли сапожки турець-сафьян,  
И взяли денег пятьдесят рублей со полтиною(...)  
Лег молодец, как маков цвет,  
А встал молодец, как мать родила.  
(Рыбников-1, 930)

Мандельштамовское «Но если ты мгновеньем озабочен, Твой жребий жалок, и твой дом не прочен» — как нельзя лучше иллюстрируется русской народной балладой. Донести до дому «пятьдесят рублей со полтиною» и не пропить их в кабаке — единственный путь к счастью, предложенный балладой о молодце и худой жене. Ужас перед тем, что накопленное годами может в одну минуту растаять как дым, пронизывает большинство песенных «кабацких» сюжетов. Спасение видели в ограничениях: нельзя сесть в почетное, «большое» место, пить вино, водиться с кабацкой жenkой, хвастать имеющимся.

Рассказ о молодце и Горе воспринимался, вероятно, как повесть о начале Гора на земле:

При зачатии свету белого,  
Как созидал Господь землю, небеса,  
Луга зеленые, леса темные,  
Реки, моря глубокие,  
Во леса пустил звери лютые,  
В небеса пустил птицы певчие,  
А в моря — киты великие,  
А по белу свету — горе великое.  
А явилось горе при пути, при дороженьке.

Замечательно, что Горе чаще всего принимает облик нищего, голи кабацкой, бездомного странника, иногда пляшущего скомороха — это символ утрат, обратная сторона установки на богатство, имущественное благополучие: кафтан худой, весь растрепанный, лапотки порастоптаны, шляпа повислая, глаза призаплаканные. Пристало Горе к доброму молодцу, схоронило его в земле и пошло далее «по белу свету: по вдовушкам, по сиротушкам, по бедным головам, по солдатским женам» (Киреевский-1986, 93, 94). Как рукописные варианты «Повести о Горе-злочастии», так и устные, песенные,

конкретизировали сюжетный замысел, чаще всего используя кабак в качестве рокового места, где Горе настигает свою жертву. Бежит молодец от Гора в солдаты — оно за ним с ружьем, бросается в море — Горе с неводом, в лес — с топором,

Молодец от горя во застоичек —  
За им горе со стаканчиком, со хрустальным:  
«Ты постой, удача добрый молодец!  
Тебе от горя не уйтить будет,  
Горя горького вечно не смыкати».  
Молодец от горя винца выкушал,  
И с того винца во хворобу слег...  
Пошел молодец в сырú землю,  
А горюшко по белú светú,  
По вдовушкам и по сиротушкам,  
И по бедным по головушкам.  
Горю слава во век не минуется.  
(Варенцов, 127—130)

Так древнейший, многозначный топос чаши с хмельным напитком нашел в балладе свою форму воплощения в кабацком хрустальном стаканчике, выпитом из рук Гора. Настойчивое в рябининском варианте повторение ситуации: нажил молодец пятьдесят рублей, сафьянные сапоги и кунью шубу — пропил их в кабаке, задался в найм, сшил шубу, скопил пятьдесят рублей — оставил в кабаке, — как нельзя лучше демонстрирует безвыходность замкнутого круга, из которого человеку не вырваться, последняя надежда — на волшебку, магию, также рушится:

Пал молодец о кирпичен мост,  
Обвернулся молодец серым волком,  
Побежал он по раздольицу чисту полю:  
А Горюшко за ним вслед собакою...

Пал о зель, обернулся соколом, а Горе вслед вороном, «тут молодец он преставился» (Рыбников-1, 192).

Бог дает человеку долю при рождении или на свадьбе. Над дверьми дома, где невесту собирают к венцу, «сам Господь стоит, книжочку читает, Книжочку читает, доленьку роздает», «по всех оконьях ангели сидят, ангели сидят, доленьку судят» (Головацкий-2, 651). Отобрав долю у стихий (моря, которое хочет утопить сироту, солнца — высушить), «Бог кажище: „Я ёй долю дам, Гэтэй дзевыньке сирочицьке“» (Носович, 418). Теряют долю в корчме:

Чему ты, молодой, чему не гуляешь,  
Чи ты, молодой, шасця-доли не маешь?  
— «Потрашив я долю через свою волю  
У новой корчомце на горькой горелце».  
(Там же, 213)

Ни пир, ни хмельное застолье, ни обильные возлияния не спасают уже от божеского суда и смерти. Смерть стоит за спиной пирующих, готовая взять с собой хозяйку вместе с гостями:

А я пью, а я пью, а я выпиваю.  
 Стоит смерть надо мною,  
 Кличе мене из собою.  
 «Иди, смерть, иди прочь,  
 Головочки не морочь:  
 Бо я теперь не вважаю,  
 Бо я теперь гости маю».  
 Пишла смерть по дубовым мости:  
 «Не можу її, Боже, теперь взяти,  
   вона мае гости».  
 — «Як не можешь саму взяти,  
 Бери з нею гости с хаты».  
 (Чубинский-5, 1097)

Величание Дионису, о котором упоминал «Стоглав», сменяется анафемой даже праздничного пива:

Народился дух нечистый,  
 Дух нечистый, да сам Антихрист.  
 Наварил он пива много,  
 Напоил весь мир до пьяна,  
 Что не может мир проспатьсья  
 До Христова до причастья.  
 (ЯГВ, № 39, с. 46—50)

В споре хмеля с табаком хмель обвиняется в том, что из-за него провалились Содом и Гоморра. Но обвинительная речь — осуждение миропорядка — принадлежит хмелю: не хмель — причина греха, а те, кому «сатана отец»: «Все сребролюбцы, славолюбцы, Сластолюбцы, гордые и скупые, Все от Бога проклятые» (РГО, р. 24, № 39, с. 46—50). Губит кривда, беззаконие, Горе, которое пошло с доброго молодца по вдовушкам и сиротушкам; кабацкое вино — его знак, символ.

## 2

### Гибель богатей

«...и память их сыродцкая и поганьская сие исчезновение свое на веки восприят, слава же и мужество и храбрость их в роды и роды своя со возвестием предвечным по всему свету тако да явствуется».\*

Право сильного, человеческая дерзость, неоспоримые для древнего мифологического и наследовавшего ему классического эпосов, ставятся под сомнение в позднейших лиро-эпических жанрах:

\* Гилляров Ф. Предания русской начальной летописи. М., 1878. С. 38.

балладах, исторических песнях и духовных стихах. Нарушение запрета, возведенное в нравственный канон былин, сменяется в балладах несоблюдением христианских заповедей, со всеми вытекающими отсюда трагическими последствиями. Но старые мировоззренческие принципы редко полностью вытесняются новыми — бессмертие богатырей, ежегодно возвращающихся к людям на непобедимом Соколе-корабле святочных колядок, уживается в фольклоре с картинками мучений грешников, обреченных на вечное истязание в аду.

В период раннего христианства на Руси «звон прадедней славы» звучал в унисон с колокольным звоном православных церквей. Древнерусский писатель и философ, киевский митрополит Иларион (XI век), автор «Слова о законе и благодати», видел для Руси историческую перспективу в слиянии двух начал: восходящего к дохристианским, родовым традициям почитания княжеской власти и движения от «идольского мрака» к благодати, новой истине и свободе (Пилюгина, 103). Эта черта русской культуры не стерлась в дальнейшем, поздним ее проявлением можно считать своеобразие бытования былин в системе родственных жанров: песни во славу подвигов героев эпохи Владимира благополучно сосуществовали с духовными стихами, порой смешиваясь с ними и бытуя под общим, народным, именем «старинны», которые можно было в отличие от мирских песен петь в посты или прося подавание (Марков, Маслов-1911, 4, 308, 432, 600). Дочь кенозерского священника выучилась былинам потому, что отец запрещал ей петь греховные песни, но не «божественные стихи», к которым принадлежали и былины (Гильфердинг-3, 432). Наряду с этим встречалось и противоположное мнение: Н. Е. Ончукову почти не удалось записать старинны на Печоре в великий пост, а онежский сказитель Т. Г. Рябинин отмечал, что посты — время духовных стихов, а песни о богатырях — мирские. Рыбников смог уговорить певца спеть былины только благодаря тому, что он доказал, что святое не противоречит княжескому: «В стихах, Т(рофим) Г(ригорьевич), — говорил я, — поют в назиданье слушающим о святых людях; да ведь и в былинах сказывается о вековечной старине, о древних князьях и святорусских богатырях» (Рыбников-1, 58).

В народной культуре всегда придавали особое значение первообразам, истокам и началам: будь то начало своей истории или начало мира. Содержание «Голубиной книги» сводится к подробному перечислению таких «точек отсчета», в этом стихе речь идет не о приоритете, главенстве первых рек и озер, зверей и птиц над остальными, а об их первородстве, отцовстве и материнстве (Беляев, 243, 244). От святого духа начался белый свет, от божьего лица — солнце, от адамовой главы — цари, всем горам мать — Сион-гора, отец зверям — Единорог, мать птицам — Страфиль-птица и т. д. Восходя к разным традициям, подверстывая христианские образы к более раннему, языческому способу этиологических интерпретаций, стих о Голубиной книге

совмещал противоречащие друг другу образы: так, Иерусалим в нем назван матерью городов, хотя матерью всех земель — Русь-земля (Отто, 19, 20). Последний образ архаичнее первого, поскольку он являлся отражением всеобъемлющего народного культа «матери сырой земли», следы которого сохранялись в фольклоре и этнографии вплоть до начала XX века. (О влиянии этого культа на поэтику духовных стихов см. в 3 главе «Сор и золото» наст. изд.).

Судя по данным памятников древнерусской литературы, понятие «русская земля» не было однозначным, также противоречивы и мнения ученых о содержании этого понятия: сторонники норманистской теории большое внимание уделяли скандинавским элементам в формировании древнерусской народности и государственности (А. А. Шахматов, Н. П. Дашкевич), в наше время эту точку зрения активно поддерживает В. Я. Петрухин: «...в современную историографию возвращается ошельмованная, но никем не опровергнутая (после работ В. Томсена и М. Фасмера) скандинавская — „варяжская” этимология названия „русь” {...} Русью назывались дружины первых русских князей (IX—первой половины X века), состоявшие по преимуществу из норманнов (варягов русской летописи), с этими дружинами название „русь” распространилось на подвластную этим князьям территорию — Русскую землю и ее население — „русских людей”, в основном восточных славян» (Петрухин-1995, 84).

Но основной показатель этнической дифференциации — язык, именно по языку определяется принадлежность людей к тому или иному этносу, а у нас нет никаких данных о том, что норманны сделали свой язык государственным, все летописание велось на славянском языке. Скорее было наоборот: какая-то часть норманнов приняла славянский язык в качестве «своего», и данные археологических раскопок косвенно это подтверждают, они указывают на достаточно быструю ассимиляцию варягов в славянской среде в тех случаях, когда дружинники оседали в пределах славянской территории, получив земельные пожалования. Об этом свидетельствуют ярославские, черниговские могильники, причем ясно, что нигде норманны не были основателями поселений, а лишь влились в состав местного населения (Седов, 253—255).

Б. А. Рыбаков различает понятия «Русская земля» в широком смысле — территория всех восточнославянских областей от Ладоги до Черного моря и в узком — для племенного союза земель Среднего Поднепровья. Последнее значение является более ранним, первое — вторичным, производным от него (Рыбаков-1952, -1953).

По-видимому, со времен Олега Вещего, «севшего» в Киеве (882 год), «Русь» обозначала землю полян, ставшую основой формирования древнерусского государства. По мере объединения восточнославянских племен под «Русью» стали подразумевать всю землю, подчиненную Киеву. В XII—XIII веках наблюдается воз-

вращение к прежнему объему понятия «русская земля» как территории киевского княжества (Робинсон, 220—226). В пору утраты солидарности между князьями и потери Киевом прежней власти возврат к толкованию слова «Русь» как земли первых князей и первой государственности не мог не заключать в себе известную долю идеализации первоначальных времен, так как этноним «русь» к XIV веку уже подразумевал целую народность. Далекое от Киева и сравнительно поздно возникшее московское княжество выдвинуло Дмитрия Донского на роль «русского царя», способного отстоять независимость русской земли и сдержать ее как целое, не ограниченное московскими городами и волостями.

Первообраз «Русь — мать земель» конкретизируется в старших эпических песнях — былинах. Хотя «география русских былин обнимает почти всю русскую землю», упоминая Галич, Киев с Печерским монастырем, Чернигов и Путивль, Днепр, Брянские леса и Подольские грязи, Ильмень и Новгород, Ладожское и Белоозеро (Марков, 7—9), эпических центров лишь два: Киев и Новгород, прежде всего — Киев. В этом сказался народный взгляд на историю своей земли, которая в фольклоре представляла жизнеописанием столиц. Киев, собравший под своим началом множество русских городов, получал преимущество перед Новгородом, поскольку был «матерью градом русьским», что означало: «Киев породил многие города, основанные киевскими князьями и частично названные в честь этих князей, — Владимир на Клязьме, названный по имени Владимира Святославича, и Владимир Волынский — в его же честь, Ярославль на Волге — в честь Ярослава Мудрого» (Лихачев-1983, 242, 243).

Представление о материнстве города напоминало о себе в названии его укрепленной части «детинцем»; в известном мотиве «Туров», где городская стена — синоним Богородицы, оплакивающей судьбу Киева перед нашествием татарских орд:

А и с-под стены с-под городовыи  
Ходит девица душа красная,  
В руках носит святу книгу евангелъе,  
А не только читает — вдвоем она плачет.  
Не девица ходит душа красная —  
Плачет стена да городова:  
Ена свела над Киевом незгодушку.  
(Гильфердинг-1, № 18)

Или в архангельских вариантах:

А и не девица выходила как, Богородица.  
(Григорьев-3, № 33)

Материнство города — часть более широкого взгляда на землю как мать-прародительницу живой и неживой природы. Сакральное материнство Богородицы в фольклоре нередко толкуется в образах древнего культа матери сырой земли. Духовные стихи именуют каждому человеку трех матерей:

Первая мать — Пресвятая Богородица,  
Вторая мать — сыра земля,  
Третья мать — как скорбь приняла.  
(Бессонов-5, 73)

В заговорах мать божия Богородица, сидя на престоле божьей церкви, булатным ножом отпарывает уроки и прокосы, ломоты и людские завидости из каждой косточки, из каждой жилочки (ПД, кол. О. Э. Озаровской, 12. п. 6, № 1). Церковь святой Богородицы в «начальном граде Иорасолиме» — «всем церквам мать», потому что в ее лоне — гроб с телом сына, «Господен Гроб»; плакун-трава, образовавшаяся из слез Богородицы по сыну, — всем травам мать (Бессонов-1, 289, 290). «Связанная с космическим рождением, Богородица может сливаться с матерью землей», — писал Г. П. Федотов. По его мнению, это тождество трудно доказать цитатами, поскольку «народ сохраняет дистанцию между миром божественным и земным» (Федотов, 59), но даже в духовных стихах эта «дистанция» призрачна: в стихах о Страшном суде в одной и той же функции может выступать как мать-земля, так и Богородица: грешники просят заступницу спасти их от вечных мук, и так же как Богородица, в последние дни мать сыра земля отворачивается от грешных людей: «Повели мне, Господи, расступитися, И пожрати люди—грешницы, беззаконницы». «Последняя роль судьи, — как считает Г. П. Федотов, — случайна и редка. Она противоречит ее материнству» (там же, 57). Вовсе нет, она закономерна постольку, поскольку речь идет о последних днях, когда материнство, как таковое, уже не будет иметь значения. Мать-земля превратится в девицу или вдову, сначала будучи выжженной «со восхода до запада», «с полуден да до ночи», а затем вымыта потопом, который будет длиться три месяца и три дня, после этого мать-земля превратится в «скорлупу яичную», девицу непорочную, вдовицу благочестивую. Обязанности заступничества, помощи будут сняты как с матери-земли, так и с Богородицы ввиду исполнения окончательного приговора над людьми и вообще всем живым миром (Бессонов-4, 122).

Таким образом, и Богородица, и мать-земля обладают продуцирующей силой в определенном временном диапазоне: от момента первоначал, когда даже слезы Богоматери являются «семенем» для святой травы, и до антихристового времени. Только к этому периоду относятся слова «Иерусалимского свитка»:

Аще Пресвятая Богородица  
Помощи своей не воздаст,  
Не может ничто на земле в живе родиться,  
И ни скот, и ни птица,  
Ни человеком быти.  
(Бессонов-6, 73)

Особенно остро эта функция Богоматери воспринималась, очевидно, в раннюю пору утверждения христианства на Руси. Так, у

новгородцев до того, как в 983 году Добрыня установил Перуна, древнейшим местным божеством было «некое женское божество плодородия», поэтому после крещения новгородцы поставили именно «церковь Рожества Богородицы, где православный престольный праздник сочетался (...) с архаическим языческим праздником рожаниц» (Рыбаков, 141). В сказках от Богородицы зависят не только земные, но и космические явления: когда «морская Богородица» в море сидит — красный день бывает, когда наружу выходит — сумрачный (Садовников, № 12).

Отражая русские раннехристианские взгляды на материнство земли и города, былины описывают Киев как «дом пресвятой Богородицы», который богатыри защищают «Ради матери свято-русь земли» (РБСНЗ, 44). Сильнейшие герои русского эпоса по рождению связаны с землей: и Илья Муромец, и Микула Селянинович идут на службу Киеву и князю Владимиру от крестьянской работы, их сила — как бы частичка бесконечно громадной и вместе с тем внешне незаметной, умещающейся в дорожной сумочке «тяги земной». Пахота Микулы перед отъездом с дружиной Вольги символична так же, как и его соха, которую в народе тоже называли «матушкой» («у матушки-сошки золотые рожки»), как проложение первой борозды хозяином — «большаком». Микула непобедим в бою благодаря покровительству матери сырой земли: «Не бейся и с родом микуловым, — предупреждают калики Илью Муромца, — его любит матушка сыра земля» (Рыбников-1, 336), также и со Святогором-богатырем не ходи драться: «его и земля на себе через силу носит» (там же). Сила земли здесь приравнена к небесной силе и волхованию, поскольку в качестве противников Ильи святые старцы также исключают Самсона (у него семь «власов ангельских») и Вольгу Сеславьевича (у него «хитрость-мудрость»).

Как уже отмечалось выше, сакральное происхождение богатырской силы Ильи (от напитка из рук святых странников или пены Святогора) вместе с его близостью земле ставили этого героя в исключительное, привилегированное положение в Киевском мире. «Талан» Ильи не быть убитому в сражении может быть также истолкован как следствие любви к нему матери сырой земли, которая помогает ему в трудную минуту. Прижатый в рукопашной схватке к земле, Илья напоминает апостолам, что у святых отцов было написано: «Не бывать Илье в чистом поле убитому», после чего «лежучи у Ильи втрое силы прибыло: махнет нахвальщику в белы груди» (Киреевский-1, 51). Апостолы выступают здесь в качестве посредников между человеком и матерью-землей. Вряд ли только одним рациональным опытом поддерживался веками воинский обычай присыпать землей раны для останова крови и скорейшего заживления (Виноградов, 419).

Какие боги бессмертны? Культ матери сырой земли пронизывал всю народную культуру и не мог быть предан забвению, не мог также просто исчезнуть, как идол Перуна, которого, привязав

к хвосту коня, сволокли по Боричеву взвозу к ручью (Изборник, 72). Но и он постепенно трансформировался: из неизменной заступницы мать сыра земля в стихах пустынножителей превратилась в грозного судью, просящего Господа позволить ей расстаться и «пожрать люди грешницы, беззаконницы» (Варенцов, 194), как некогда она пожирала кровь чудовищ, сраженных Георгием, Федором Тироном или Добрыней, чтобы спасти героев.

Апокалипсический образ матери сырой земли сложился, вероятно, в связи с «неустройствами Московского царства» и как «воспоминание о прежних светлых днях его»:

Плачется земля благочестивая христианския веры,  
Российская страна, Московское царство,  
Поминаючи прежних своих содержателей,  
Мудрых князей и разумных властей:  
Како они пред Богом праведно жили,  
И Царство небесное наследовали.  
И ныне убо найде всемирное согрешение:  
От князей неуправление и от властей нестроение церквам,  
И неисправление Слову Божию,  
От иерей нерадение о стаде Христове,  
От простых же людей презрение закону Божию,  
И прочее вовсе человецы неправду возлюбиша,  
Любовь отбеже, страх Божий далече отринуша.  
(Бессонов-6, X)

Параллельным этому процессу осуждения нынешнего века и идеализации прошлого в духовных песнопениях был процесс возникновения нового, двойственного отношения к древнему богатству. Их деяния не соответствовали христианскому, героическому канону подвига: ристания, похвальба женой, богатством, браки, заключенные «вкруг ракитова куста» после поединка, «махание татаринном», продажа в кабак церковных куполов в знак протеста против пренебрежения, пиры с утра до заката шли вразрез с житийной этикой, которая совсем иначе представляла время начал; в былинном князе Владимире нет ничего от основателя христианства. Не случайно, видимо, смутно сознавая некоторую оппозиционность былинного художественного языка церковной агиографии, некоторые сказители не решались исполнять былины во время постов, да и вообще боялись сообщать о своем знании собирателям, которым не всегда доверяли.

Именно в Московскую пору ждали заступничества Ильи Муромца, надеясь, что «придет час, когда понадобятся Илья Муромец и Соловей Будимирович» (Веселовский-1881, 64. Из письма оршанского старосты Кмиты Чернобыльского, 1574 год), когда по достоинству будет оценена искренняя честная служба. Но чужим заезжим гостем смотрит Илья на суету Смутного времени, пряча свое имя за намеками на события кратковременного царствования Лжедмитрия. Спрошенный об отчине, Илья отказывается от московских хлеба-соли, по-прежнему ищет путь в Киев:

Я по потехе Юриш-Мариш-Шиш-Маретин,  
По потехе Борис королевич млад,  
Не изволю я хлеб-соль кушати.  
А скажите мне дорожку прямоезжую  
Ко стольному городу ко Киеву,  
Ко ласкову князю Владимиру.  
(Миллер-1906, 175)

Еще в начале XX века «жители Зимнего берега, народ трезвый и промышленный», верили, что Илья когда-нибудь «воскреснет, выйдет из земли и возновится» (Марков, 30). Так, за сотни верст от Киева и спустя почти тысячелетие после заката его славы поморы ждали прихода киевского богатыря, соединяя прошлое с будущим, век нынешний и век минувший.

Образ Киева в былинах притягателен живой конкретностью, яркостью как будто недавно увиденных деталей. Белокаменные палаты со стекольчатými окнами и мозаичной, «кирпичатой» середой; перебор гусельных струн с «тонцами» от Нова-города и малыми припевками из-за синя моря (Рыбников-2, 271, 272); двор колдуньи Маринки «середь Киева», «середь площади» с железным тыном, где над окном два голубя целуются, а в окне «банка со лютым зельем» (РБСНЗ, 80); рынок посреди города, где «маленьки ребята сайки продают, барышничают» (Рыбников-2, 96); чара из рук князя — «хрусталя чара восточного, края золотом позолочены, чара мерою полтора ведра, а весом полтора пуда» (Рыбников-1, 427) — все это грани единого целого, матери-Руси, воплощенной в Киеве. Сияние куполов киевских церквей притягивало богатырей еще не обещанием благодати, но славой своей земле, первой русской государственности, щедрой на пиры княжеской власти.

С былинной точки зрения оскорбление киевских мостовых, тем паче — хлеба с княжеского стола, является кошунством едва ли не более предосудительным, чем продажа в кабак церковных маковок Ильей Муромцем. Посмеяться над киевским хлебом и вином и при этом остаться безнаказанным может лишь гость из такой земли, которая и по эпическим понятиям превосходит Киев. В «Споре Дюка с Чурилой», богатого индийского гостя с киевским «щাপом», Киеву противопоставлена Индия как страна баснословно богатая, но сокровища Индийского царства — не показатель успешных завоевательных войн, а следствие праведной жизни ее обитателей, благочестивости царицы-матери, они неисчислимы, как дары скатерти-самобранки: за три года, истратив три воза бумаги, богатыри «описали одну сбруюшку лошадиную» из индийских погребов.

По преданию, Индийское царство — христианское государство, управлявшееся царем-священником, но былина возвела на его престол женщину, символический образ матери чудесной земли, ее стойельницы, подобно тому как охране Богородицы был посвящен Киев и Константинополь, святой Софии — Новгород. В основе

былинного состязания Дюка, сына-царевича, индийского гостя с Чурилой-киевлянином лежит сравнение уровней приближения к подлинно справедливой государственности, одухотворенной истинной верой. Используя описания, сходные с теми, что мы встречаем в «Послании об Индейском царстве» (эпистолии пресвитера Иоанна), былина опиралась на сюжетные звенья, видимо, широко бытовавшего в X веке предания о выборе веры киевским князем. Это мотивы недоверия Владимира заезжим гостям, каждый из которых своего «не хулит, но хвалит», снаряжения посольства с целью посмотреть, как служат Богу народы разного вероисповедания, наконец, восхищенное описание греческой службы: «несть бо на земли такого вида ли красоты такая», «и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли» (Повесть временных лет под 987 годом). Этим мотивам соответствуют былинные: хвастовство Дюка изобилием и роскошью своей земли, своего царства, где во дворце все «по-небесному», на небе солнце — и в тереме солнце, на небе месяц — и в тереме месяц; снаряжение посольства богатырей, отправленных князем для проверки слов Дюка Степановича. В изображении выхода Дюковой матушки много подробностей, указывающих на то, что перед нами не только свита коронованной особы, но и лица духовного звания. «Подсолнечник», который несут над нею, по-видимому, балдахин, его несли в Западной Европе в торжественных случаях над высшим духовенством и лицами королевской крови, «метельщики» прометали дорогу впереди духовных процессий, как изображено у Олеария; в диковинках Дюка узнаются небылицы, рассказывавшиеся о чудесах дворца византийского императора (Лященко, 87, 97, 117).

Былинные богатыри, никогда не покидавшие Киева с иной целью, нежели усиление славы и могущества Руси, впервые отправились на поиски лучшей земли, сотая доля запасов которой равна ценности Киева и Чернигова, вместе взятых. В былинку о споре Дюка с Чурилой вкралось сравнение, а следовательно, и сомнение в непревзойденности Киева. Так, в недрах былинной сюжетике намечилась трещина, разросшаяся вскоре с реальной потерей Киевом своего приоритета в весьма ощутимый «водораздел» между старшей (былинами) и младшей (балладами, духовным стихами и балладными историческими песнями) эпикой.

Гибель богатырей трактуется как божье наказание за гордость, самонадеянность. Илья Муромец, которому на бою смерть не писана, гибнет именно в бою, именно в чистом поле, но не от руки человека, а от небесной силы. Эта сила обратила в камни киевских богатырей, обездвигив, навсегда оставила в старом, эпическом мире:

И подумает старый казак Илья Муромец:  
«Если бы была вся сила небесная,  
Прирубили бы и всю силу небесную!»  
Разгорелись все сердца богатырские:  
Разрубят татарина единого —

Сделается два татарина,  
Разрубят татарина два —  
Сделается четыре татарина,  
Умножилось силы-войска поганого  
Во этоем во поле во чистоем.  
Рубил старый казак Илья Муромец  
Этуя силу поганую великую,  
И переселся старый казак Илья Муромец,  
И закаменел конь его богатырский  
На этоем поле на чистоем.

(Рыбников-1, 403)

Последним деянием Ильи может быть подвиг во славу церкви: Илья достал подземное золото заклятого клада и принес его в Киев для постройки божьего храма: «Тут Илья и окаменел, и пьныне его мощи нетленные» (Рыбников-2, 396). С этого момента началась «двойная» жизнь легендарного богатыря: мощам Ильи поклонялись как христианской святыне (Лобода, 15), сохраняя языческую мечту о его возвращении к людям в трудную годину. Подобно старым остяцким богатырям, по преданию бежавшим от христианства на Урал в леса и тундру, чтобы там обратиться в каменные глыбы (Веселовский-Известия, 19), русские былинные герои замкнулись в киевском эпическом мире, напоминая о себе в преданиях о пещерах с богатырскими кладами, о курганах, колодцах и родниках — следах давно проскакавших коней.

Формирование жанров баллады, духовного стиха и исторической песни относят обычно к московской эпохе (Балашов, 15; Путилов-1960, 9 и сл.). Сопоставляя времена и исторические центры, сказатели отмечали главное, что отличало их друг от друга:

Сильные могучие богатыри во Киеве,  
Церковное пенье в Москве-городе,  
Славной звон во Нове-городе.

(Рыбников-2, 465)

То что церковное пенье началось с возвышения Москвы, а не Киева, подтверждается историко-археологическими данными, согласно которым широкая христианизация быта русского населения началась вряд ли ранее XIII—XIV веков, языческий обряд захоронения бытовал в лесной зоне восточной Европы в течение всего XIII столетия (Седов-1987, 40—43). Очень долго существовало двоеверие в Новгороде, множество амулетов, связанных с медвежьим культом, змеевиков с языческой и христианской символикой датируются здесь XII—XIII веками (Янин-1987, 62).

Художественный язык баллад и исторических песен отразил происходившую в XIV—XV веках ломку дохристианского, языческого восприятия времени как удаленного в пространстве совмещенного прошлого и будущего, время «выпрямлялось», становясь из вечно возвращающегося в обрядовых актах — линейным, с четко обозначенным началом (сотворением мира) и концом —

необратимым завершением истории человеческого рода (Гуревич-1972, 100).

В балладах и исторических песнях восприятие быта и истории утратило замкнутый характер: для изображения событий уже не требовалось возвращения к сюжетным образным моделям «начальных» времен с их типами богатырских подвигов и княжеско-дружинных взаимоотношений. С точки зрения новой религии, нового бытоустройства героизм первоначальничества — грех и варварство, неизбежный анахронизм, требовавший подгонки под новую систему ценностных ориентаций.

Книжники XVII века следующим образом истолковывали эволюцию древнего богатырства. Своим происхождением Русь обязана удачным завоевательным походам Словена и Руса. Но вот дружины выполнили свою задачу, их функция теперь должна быть ограничена охраной завоеванных земель. Поскольку войско было многочисленным, часть воинов перешла в разряд гражданского населения, поселившись в Холопьеѣ улице Новгорода. Изжив добытое в походах, бывшие храбры становятся разбойниками, начав «тайно и явно многих людей своих грабити и смертию убивати, ибо обыкоша исперва руки их воинския кровь человекю, якоже и воду проливати», от старого воинства «воста крамола немала ... и свары и мятежи и междуусобные и частые брани во граде их». С детьми и женами вынуждены были уйти прежние богатыри «в дебри непроходимыя» словенской земли, где поставили они свои грады, устроили большие курганы и идолопоклонные холмы, следы которых и донныне видны на Мологе, Волхове и Волге. Отсюда «по всей вселенной света сущей восхотеша сами собою походить и мечем и луком своим вечныя себе похвалы и славы и чести доходить». Все эти разорения и погубления родов человеческих происходили «до всеспасительного снития на землю», но и после воплощения «слова сына Божьего» «старые холопы» продолжали почитать Велеса, Дажьба и Моджа, править над мертвыми языческие тризны и приносить человеческие жертвы богам, кормились они вольным промыслом на Волге и Каме, пока не были пьяными уничтожены тмутарканским царем (Гиляров, 30—37).

Изобразив долгий путь храбров от славы первых походов до изгойничества и «сыродядского» язычества разбойников, старинная повесть устанавливала преемственность в развитии определенной социальной группы, объясняла ее оппозиционность по отношению к государству и христианству. То, что пристало Васке Буслаеву или Илье Муромцу, не допустимо для «добрых молодцев», плывущих в воровской косне. Для казачьих атаманов, с почестями встретивших Васку Буслаева на Куминском острове, он — кумир прошлого, воплощение былой славы (КД, № 19).

Но в фольклоре как традиционном искусстве нет установки на создание принципиально новых поэтических средств и форм, следование выработанным и отточенным веками образцам — необходимый закон бытования устного творчества. Иное дело, что

новое мироощущение взрывало поэтические каноны изнутри, независимо от воли творцов и носителей фольклора. Используя арсенал устойчивых былинных мотивов и образов, баллады и исторические песни трансформируют их порой до неузнаваемости. Прежнее угадывается не сразу, а опознанное кажется непривычным, утратившим старый смысл, а потому тревожным, пугающим, трагическим. В поздней песенной эпике перекодируется идея государственной власти, олицетворенной в князе/царе, с недостижимо высокого пьедестала низводится эпический герой, подвергаются переоценке взгляды на службу, семью, представления о богатстве и любви.

Возвышение Москвы не создало эпического центра, подобного Киеву, не привело к появлению песенных эпопей. С утверждением абсолютизма и веры в единственного богочеловека — Спасителя — в историко-песенной картине мира стали преобладать не центростремительные, а центробежные силы. Правда, самые знаменитые личности московской поры получают право стать во главе песенных циклов (о Ермаке, Разине, Ваньке Каине), но это не значит, что они без риска для жизни могут пройти по столичным улицам:

Как возговорил атаман Ермак своим товарищам:

«Ой вы гой еси, мои друзья-товарищи!

Во Казань-то ийти нам — быть поиманным,

Во Москву-то ийти — быть повешенным».

(Исторические песни, № 336)

В отличие от Киева, основанного, по преданию, уроженцем тех мест полянином Кием, происхождение Москвы — по легендам — разноречиво. Ученые книжники стремились вписать Москву в орбиту ветхозаветных сказаний, распространяя версию ее появления от праотца Мосоха, прибывшего с женой Квой на берега безымянных речек (Забелин, 25, 26). Народная неписаная история ведет отсчет московского времени с царствования Ивана Грозного:

Когда зачиналась каменна Москва,

Тогда зачинался и Грозный царь.

(Исторические песни, № 225)

Москве не свойственна функция города-матери, как несовместим с новой религией и государственностью культ матери сырой земли. Если в былинах все дороги — из Муром, Рязани, Ростова и даже далекой Индии — ведут в Киев, то в исторических песнях и балладах пути героев разбегаются во все концы русских пределов и за их границы. В балладах Киев, как и Москва, затерян среди названий множества других городов и сел: Казани, Астрахани, Саратова, Измайлова, Кунавина и других, взаимоотношения с которыми у столицы достаточно конфликтны. Мечта о единстве русской земли в исторических песнях разбивается о

подозрения в предательстве и боязнь соперничества. Согласно сюжету «Гнев Грозного на сына», утверждение новой столицы совершалось через истребление изменников в Казани и Астрахани, Пскове и Новгороде:

Я как царь похвастаю:  
Повывел измену из Казани-Рязани и из Астрахани,  
Повывел измену из Чернигова,  
Да повывел измену из Нова-города,  
Как повыведу изменушку из каменной Москвы!

(Там же, № 305)

Не имея уже способности «порождения» городов, присущей некогда Киеву, столица Московского царства боролась за право наследования дальних христианских центров, претендуя на роль «нового Рима», второго Иерусалима, строя близ города храм Воскресения по точному подобию иерусалимского (Лотман, Успенский, 238). Но по народной легенде как раз с воцарения Грозного Бог отвернулся от Руси: все короли и князья согласились повиноваться Грозному, если он отгадает три загадки и придет с ответом к белому камню на Востоке. В назначенный срок Иван IV отправился в путь и встретил старика, строившего церковь, который подсказал царю ответы на все три загадки с условием, что царь отдаст ему одну двенадцатую часть даней иноземных королей. На обратном пути Грозному стало жаль золота и он отдал старику бочку с песком; открыв обман, старик поведал царю, что ему не нужна была «златница, а нужна была правда; ты сам изменщик сему, и измена сия <...> на веки веков останется на Руси, и ни ты, и ни другой кто не может искоренить ее, всему этому злу причиною Грозный царь Иван Васильевич». Понял Грозный, «что это был сам Бог, поклонился тому месту до земли и отправился царствовать» (Рыбников-3, 165—168). В лице Бога царь обманул народ, мужичка-строителя, и с тех пор разделил престол с Кривдой, заполучив «измену» в придачу к бочкам, полным золота.

Царский дворец исторических песен опутан сетью интриг, в нем свили гнездо заговорщики и пируют самозванцы. Орел, знак божественного вдохновения в христианстве и символ победы и государственности, пролетая над «златым дворцом стольна города», видит, как

Не лютая змея воздыбалася,  
Воздыбался собака — булатный нож,  
Упал он ни на воду, ни на землю,  
Упал он царевичу на белу грудь,  
Да тому ли царевичу Димитрию.

(Исторические песни-XVII, № 1)

Киев знал верное средство против внутренней крамолы и внешних врагов — решительные действия богатырей:

Снимал Илья шляпу земли греческой,  
Метал ту шляпу в Идолища:  
Улетел Идолище сквозь стену во чисто поле.  
(Киреевский-4, 21)

В балладах и исторических песнях подвиг московского придворного — в умении дипломатически предвидеть ход событий, угадать настроение царя. Например, послушавшись приказа казнить царевича, — принести на блюде собачьи печень и сердце, а потом, представив живого Федора Иоанновича, оказаться не только спасителем, но и владельцем вотчины, где нет кары за грехи и преступления, нет преследования по закону («Гнев Грозного на сына»).

Инициативным московским царям не свойственна пассивность киевского князя: Иван Грозный лично возглавляет поход на Казань, Михаил Федорович ведет войска на Астрахань (Исторические песни-XVII, № 78; Исторические песни, № 47—83). Став наместником Бога на земле, московский царь утратил необходимость в опеке богатырей. Но лишившись чудесного покровительства полубогов-героев, воплощавших силу и мощь русской земли, московский властитель обрекал себя на исключительность и изоляцию.

Иван IV в исторических песнях — фигура одинокая, трагическая. Перед лицом истории деспот Грозный оказался беззащитнее трусоватого Владимира, прячущегося от свиста Соловья-разбойника под шубой Ильи Муромца. Присутствие мотива хвастовства в былинах — всегда показатель того, что герой осужден либо на смерть, либо на тяжелые испытания. К князю этот мотив обычно не имеет отношения. В исторических песнях Иван Грозный на пиру хвалится своими политическими успехами, но оказывается, что его достижения ничтожны, так как в его собственном доме нет порядка, нет мира в душе и в семье:

Грозный царь Иван Васильевич  
Он и пьет и ест — прохлаждается,  
Он и хвалится — восхваляется:  
«Сдержал же я землю святорусскую!  
Скрепил же я мать каменну Москву!  
Я вынул измену из Нова-города,  
Из Нового города Низовского».

на что родной сын отвечает ему: «Не вынешь измены из палат своих» (Киреевский-6, 60). Сюжет этой песни сложился задолго до осени 1581 года, когда царь Иван до смерти избил своего сына Ивана, как отклик на драматические события 1560—1570 годов (Путилов-1959, 7). Но своя страна мыслилась патронимией, царь — «батюшкой», поэтому отец, истребивший в поисках измены сотни и тысячи сыновей своего народа, в фольклорном поэтическом тексте поднимет руку на собственного сына, и жизнь не внесет той поправки, которую сделала историческая песня, пожалев царевича.

Повестью утрат предстает семейная жизнь Грозного. Заунывно звонил колокол, «не здорово» в Москве:

Видно царь на царицу прогневался  
И хочет сослать ее в ссылку,  
Во славной Суздаль городочек,  
Во пречесной монастырь во Петровской.

Царица оплакивает себя как покойницу, в последний раз проезжая мимо белокаменных палат (Киреевский-6, 203). Умирает первая жена Грозного, оставляя мужу наказ быть милостивым до своих детей — царевичей и чужих детушек — солдат новобранных, милосердным до бояр и крестьян, не жениться в проклятой Литве, чтобы «не порушить веру православную» (Исторические песни, № 132). Но царь не внял наказу жены, вывез из Литвы (в вариантах: Орды) Марью Темрюковну и отпраздновал свадьбу кровавой потехой, рукопашным поединком и раздором с молодой женой: «Ты бабье и знай! Татарин-ат бесится, а русак-ат тешится!» В одиночестве, под насмешливыми взглядами придворных молится царь о погибшем сыне (там же, № 261).

Христианство открыло в гражданине человека, наполнив личную жизнь каждого неведомым прежде содержанием. Поздняя повествовательная песня часто раскрывает душевную драму как семейную трагедию. Отступив от былинных канонов описания прошлого, от изображения княжеского застолья и побратимства как нормативных форм взаимоотношений между людьми, от обобщенной характеристики человека по его принадлежности к «роду-племени», исторические песни, а в еще большей степени баллады, растворяли двери девичьих теремов и монастырских келий, крестьянских изб и богатых усадеб, купеческих лавок и разбойничьих притонов. Идеологические, нравственные позиции героев — как царей, так и безымянных молодцев — поверяются «домом», и редко кто выдерживает испытание на стойкость в любви к родителям, женам, братьям и сестрам, душа проявляет себя в грехах, а мир лежит во зле.

«Домострой» закрепил за семьей статус «государства в миниатюре», и это значение семья сохраняла вплоть до начала XX века, с ее «большаком» и «большухой» и традиционным свадебным обрядом, когда жениха и невесту величали князем и княгиней, мать с отцом — государями, а свиту поезжан — боярами. Присущий христианству индивидуализм, установка на личную ответственность за свои поступки в народной культуре сказались в интересе к мотивам и сюжетам, связанным с ближним миром, семьей, домом. На брак, создание семьи ориентирована едва ли не большая часть хороводно-игрового и семейного фольклора (хотя с принятием христианства для простых людей церковный брак далеко не сразу стал обязательным обрядом).

Многие мотивы балладных песен, будучи откликом на новые вкусы, новые нравственные и художественные ориентиры, использовали арсенал свадебной поэзии, брачную символику хоро-водных игр и величаний. Сюжет «Игры тавлейной» сводится к следующему: девушка в компании неженатых молодых играет «во тавлеи, во шахматы» и выигрывает у одного из них три корабля, но чтоб он не горевал, предлагает себя в жены, а корабли — в приданое (в вариантах она может проиграть ему буйну голову). Параллелью к этой балладе служат свадебные песни о том, как молодец выигрывает девичью волю. Брачная метафора: девушка открывает ворота милому — любит, берет за себя (Потебня-1887, 307—310) положена в основу баллады «Молодец под крепостной стеной» (Соболевский, № 18—20) — исторической песни о взятии Очакова. Свадебный обычай: мать жениха подает молодым по приезду из церкви вино — своеобразно интерпретирован балладой «Василий и Софья», в которой молодые, следуя традиции, обмениваются чарами и по очереди пьют яд, предназначенный одной невесте (там же, № 82—88). Неверные и оклеветанные жены, коварные и обманутые невесты, незадачливые женихи и мужья-убийцы, лихие свекрови и матери, избавляющиеся от своих детей, — все эти типично балладные образы не мыслимы вне круга фольклорной семейной символики.

Классический былинный мотив «богатырь на распутье» («Три поездки Ильи Муромца»), сохраняя трафаретность обозначения «выбора жизненного пути», в жанре баллады оказался обоснован-ием идеи — спасительный путь ведет к семье, дому. Сравним былинный и балладный монологи героев, находящихся на раздорожье. Монолог Ильи Муромца, стоящего на развилке трех дорог, исполнен спокойной силы, уверенности в себе и равнодушия к заботам о собственной персоне:

По которой мне будет ехать дороженьке?  
Ежели по праву ехать — богатому быть,  
А по леву ехать — женату быть,  
А по средней ехать — убитому быть.  
Мне женитьба не ко младости,  
А богатство мне не к радости,  
Дай поеду я, где мне убиту быть:  
Убить-то меня, — говорит, — не за что.  
(Киреевский-1, 21)

Герой баллады о молодце и худой жене также оказывается на перепутье, но его рассуждения проникнуты страхом за собственную жизнь и единственным желанием — как-то устроиться, чтобы хоть с нелюбимой женой, но скоротать свой век:

Придет-то удалый к трем дороженькам,  
Тут-то удалый пораздумался:  
«К отцу к матери итти — живых не застать,

К роду-племени итти — не спознают-то,  
А пойду я к худой молодой жене,  
Может быть, не спознает ли?»

(Соболевский, № 21)

Дорога к суженой ведет «к своему городу» в противоположность пути к отцу-матери и роду-племени:

Опоздал же молодец домой ехать.  
В чистом поле было три дороженьки:  
Первая дорога к отцу к матери,  
Вторая дорога — к роду к племени,  
Третья дорога — к своему городу,

для молодца королева отпирает городские ворота (там же, № 18).

Наиболее серьезным изменениям в балладах подвергся комплекс представлений, связанных с идеей службы. Служба былинных героев всегда сопряжена с Киевом, здесь богатыри венчаются, и князь Владимир на их свадьбах — сватом или тысяцким. Идея службы-дома, службы как образа жизни, единственно возможного, чужда балладе. Балладное обозначение службы: «чужедадельная сторонуншка», которая «без ветру сушит, без морозу знобит», эта формула свойственна и воинским, солдатским песням, и рекрутским причитаниям, исполнявшимся при прощании с новобранцем, которого оплакивали как покойника. Служба отнимает молодость: к боярыне приходит ее поседевший сын, объясняя причину преждевременной старости:

Не жена меня состарила,  
Что не малые ли детушки,  
А состарила меня, матушка,  
Что чужа дальна сторонуншка,  
Грозна служба государева.

(Чулков-3, № 183)

Служба отнимает волю: «Не своей волей корабли снащу — по указу ли государеву», — объясняет матрос своей милой, которая умирает, так и не дождавшись суженого (там же, № 177: «На Неве-реке»).

Чужая сторона былин обычно — Литва или Орда. Стремясь опереться на традиционную эпическую топику, баллада использует эти названия в качестве определения чужой стороны, иногда автоматически стягивая их в одно целое. Молодец ушел из дому:

Заиграл молодец из орды в орду,  
Из орды в орду да к королю в Литву,  
Да к королю в Литву да ко прусскому.

(Гильфердинг-3, № 314)

В Литве на чужой стороне он не выслужил ничего, кроме виселицы, от которой лишь случай спас молодца.

В былинах в Литву едут за невестой — и в балладах молодец находит суженую в Литве, как и в былинах, она — дочь литовского короля, но на этом сходство кончается. Герой — не богатырь, а наемный слуга, он не посол князя Владимира, Киев за ним уже не стоит, как не стоят богатыри-побратимы, балладный молодец одинок. Соответственно меняется стиль его поведения: былинный Дунай, приехав к литовскому королю, бросает на стол посольский ярлык, так что стол разлетается в щепки, балладный герой служит долгие годы, чтобы занять место постельничего.

Изменились причины и цели ухода на службу: молодец уезжает на чужбину не ради подвига, а чтобы уйти от худой жены и заработать денег («Молодец и королева», «Молодец и худая жена», «Худая жена — жена умная»). Ни одна из этих целей в рамках былины не существует, «Бессчетна золота казна», апофеоз богатства балладного молодца, умещается в шелковом конверте, который в благодарность за усердную работу королева кладет ему «во глубок карман». Предел мечтаний героя — заработок в «пятьдесят рублей со полтиною», в зависимости от развития сюжета он эти ценности либо пропивает, либо доносит до дому.

Трансформируется в балладах и ключевая для былин идея пира. Былинный пир, с одной стороны, наследует мифологические традиции восприятия времени, типологически он сопоставим с вечным пиром воинов-предков в Вальгалле скандинавского эпоса, с другой стороны, — это древнерусский пир, основная форма общения князя с дружиной. Пир за столом Владимира — это не только изобилие еды и питья, это и главным образом обязательное хвастовство как способ поведения на пиру. В условиях бесписьменной культуры устная слава «житьем-бытьем-богачеством» или родовитостью, «родом-племенем» обеспечивала место «по чину» и чару «по ряду».

В балладах о молодце и худой жене, о молодце и королеве герой, следуя эпической традиции, хвастает за чарой тем, что ему дороже всего — дочерью политовского короля, своей тайной связью с нею. Это вариант «безумного» хвастовства, сопряженного в былинах с целой серией мотивов испытания героя и в итоге с утверждением его правоты. В балладе слуги короля доносят речи молодца «не с убавочком», а с «прибавочком», но никаким испытаниям молодец не подвергается, его ведут на казнь, и вот уже «молодец в петельке качается, королева на ноже кончается, скорой смерти кончается» (Соболевский, № 12). Балладный герой и не пытается доказать свое право на суженую, нет и намека на то, что она, дочь короля, может стать его невестой. Переход с нижней ступеньки социальной лестницы на верхнюю, столь привычный в сказке, или полное богатырское презрение к сословности в былине для баллады исключены. Герои баллад гибнут, споткнувшись уже не о тот мифологический камень, на котором сложил голову Васька Буслаев, а о камень социальной неизбежности. У балладного молодца нет сил для оправдания своего хвастовства, эпический мотив хвастовства-

славы в балладном жанре перешел на уровень опрометчивой похвальбы.

Не только содержание мотивов хвастовства меняется в балладах, но и место пира: это уже не киевский княжеский стол, а кабак. Нельзя сказать, что былина не знает кабацкого пира, баллада строит сюжет исходя из фонда общеэпических канонов, но наполняет старые образы новым пониманием жизни. Былинное кабацкое пиршество — это либо пир-протест (так, обиженный князем Илья Муромец выкатывает из погребов бочки с вином и поит киевских нищих и бродяг), либо кабацкое застолье как символ безоглядной траты сил: до нитки пропившийся Васька-пьяница, выпив опохмельную чару из рук князя Владимира, слезает с кабацкой печи и разбивает татарские полчища. Баллада не выведет своего героя из кабака на просторы чистого поля для схватки с врагом, а бросит оборванного, обворованного молодца прямо за воротами кабака. Не князь Владимир поднесет ему похмельную чару, а «турыжная бабища ярыжная», и не на бой пойдет молодец, а вновь задается в найм, чтобы вновь пропить с трудом нажитую драгоценную одежицу и пятьдесят рублей со полтиною. Ситуация выглядела бы комичной, если бы благодаря настойчивому повторению не несла в себе трагизма безысходности:

Пал молодец о кирпичен мост,  
Обвернулся молодец серым волком —

а горе за ним собакою, обернулся соколом — горе вслед черным вороном, «тут молодец он преставился» (Рыбников-1, № 23). С балладного молодца пошло горе «по вдовушкам и по сиротушкам И по бедным по головушкам» (Варенцов, 130), так же как с Ивана Грозного, воцарилась на Руси «измена» — кривда.

Жизненные коллизии трактовались в балладах гораздо тоньше и глубже, чем в «старшей» эпике — былине. Но за эту, в общем инородную для фольклора поэтическую изощренность было заплачено душевным разладом, появлением героизма невинной жертвы («Дмитрий и Домна», «Насильный постриг», «Оклеветанная жена»). Сильный и слабый герои поменялись местами: слабый и униженный оказывался способным к подвигу. Семья и дом — ведущие балладные темы — выдвинули женщину на роль героини многих балладных сюжетов, ибо не было в средневековые времена существа более бесправного и страдающего.

В балладах об оклеветанной жене обнаруживается изменение концепции взаимоотношений между мужем и женой, сыном и матерью. Балладные сюжеты об оклеветанной жене — повествования о гибели героини. В былинах богатырь губит суженую с сознанием своей правоты, так как она — антагонист, ее измена богатырю обычно осложняется любовной связью с враждебными Киеву существами: Кошечем («Иван Годинович»), змеем («Добрыня и Маринка»). Финал былины, когда богатырь отрубает еретнице руки, ноги и голову, звучит как торжество справедливого

возмездия. Баллады о наказании жены мужем оборачивают традиционный конфликт измены таким образом, что герой, поступая по правилам эпического кодекса поведения, принятого в былинах, оказывается невольным преступником, убийцей. Князь Михайло, возвращаясь домой со службы, встречает стариц-волшебниц, чернокнижниц и спрашивает, не видели ли они его молодой супруги, на что старицы отвечают, что в его отсутствие жена израсходовала все напитки, заездила коней и нагуляла малых деточек. Как только жена выбегает из дому, в спешке не накинув даже «летничка»: «Да без летничка она, в одной рубашочке, без платочка она, в одном повойничке» (ББ, № 155), князю достаточно этой небрежности в одежде, чтобы поверить наговору и срубить жене голову.

Конечно, это небрежность говорящая, в фольклоре одежда всегда — знак, характеристика не только общественного положения, но и нравственных качеств. В северной сказке дочь царя Сантала склоняет к соблазну Бову-королевича: «...а он сидит да богу молится. А она перед им и скачет, и пляшет в одной тоненькой рубашечке без пояса, в одних беленьких чулочках без чеботов» (Соколовы, 207). Знаковость этой формулы отменяется в балладе: небрежность одежды может быть вызвана не только вольным поведением жены, но и ее преданностью, горячностью. Порыв — скорее встретить милого — заставляет забыть об условиях костюма и жестоко за это поплатиться. Войдя в дом, князь Михайло видит не колыбели с пригульными детьми, а пяльца, часто с монастырским шитьем:

Во пялах там шито все по-божьему,  
Все по-божьему, да все по-книжному,  
По писаному все, по-ученому:  
Ай не столько шито, вдвое плакано:  
Всё князюшка домой дожидано.

(Григорьев-1, 59)

Так переосмысливается стереотип изображения блудницы, а мотив пророчества вещих людей — стариц-чернокнижниц — преобразуется в мотив клеветы.

Вещие знаки: сны, предсказания животных, неожиданные события (конь споткнулся, шляпа упала, перстень распаялся) не подвергаются сомнению в балладах, недоверие вызывает вещее знание человека. Способность угадывать судьбу и противостоять ей в былинах не оспаривалась: Волх, Илья, святой Николай не только знают, что произойдет в будущем, но и поступают в соответствии с этим знанием. Мать Добрыни подробно рассказывает сыну, что ждет его на Пучай-реке. В балладе «Князь, княгиня и старицы» пророчество стариц не только ложь, но преднамеренный обман, игра на доверии к пророкам.

Семейно-бытовые и любовные баллады развенчивают не только пророчиц, с былинного, недостигаемого высокого пьедестала низводится образ матери героя (заметим, именно героя, а не героини).

В былинах — это честная вдова Амельфа Тимофеевна, ее имя стало нарицательным, символом материнской славы, стойкости и мужества. В большинстве семейных баллад с любовным конфликтом мать героя — фигура зловещая, она может быть убийцей, подстрекательницей преступления. Под предлогом помощи в родах свекровь убивает невестку в бане (Иваницкий, № 570). Подобная интерпретация образа матери героя сложилась не без влияния лирических песен, сказались и условия быта патриархальной семьи с наиболее приниженным и незащищенным положением младшей невестки, но понять специфику балладного образа кающейся убийцы-свекрови можно главным образом исходя из закономерностей традиционного эпического художественного языка и из комплекса обыденных представлений народа о любви-болезни, мороке.

Ни в былинах, ни в народном мнении сильная любовь иначе чем «порча» не понималась. На представлении об иссушающем, убивающем волю человека воздействии любви строились любовные заговоры и присушки: «сохнул бы он и вянул день и ночь и всякую пору и всякий час...», «встань, тоска тоскующая, сухота сухотушая, поди ко моей ко рабице, прожги белое тело...» (Виноградов Г. С., 30, 45, 46). В былинах героини заставляют полюбить себя именно колдовским способом: Марья Лебедь Белая опивает Потыка чародейским зельем, замороженный Добрыня идет в дом к Маринке потому, что она вырезала и сожгла в печке его следы.

В балладах чарами пользуются не колдуньи, живущие в теремах, окруженных тыном с черепами, а простые вдовы и девицы, иссушающие молодцев и соперниц кореньями, заговорами или молитвами к женской покровительнице Параскеве-Пятнице:

Ты гори, гори алтынная свеча,  
Ты умри, умри у милого жена!  
Изгорает алтынная свеча,  
Умирает же у милого жена.

(Киреевский-1929, № 2533)

В балладах об отравлении молодой жены свекровью или игуменьей («Василий и Софья», «Чурилье-игумене») молодые любят друг друга больше, чем это дозволено обычаем. Уезжая на службу, князь наказывает:

Уж ты пой, мати, кнегину  
Да сытою медовой,  
Ты корми, мати, кнегину,  
Да бел крупишатым колачом;  
Уж ты мой, мати, кнегину  
Да трёмы мылами камфарными.

(Григорьев-1, 482)

Такая просьба не просто оскорбляет ревнивую мать, она свидетельствует о проявлении чувств, которым не должно быть места

в семейной жизни. Позиция матери, стоящей на страже традиционных норм морали, принципов семейного поведения, особенно ясна в «Василии и Софье» и «Чурилье-игуменье», где идея несовместимости глубокого чувства любви с брачными узами пропущена сквозь призму религиозно-христианских идеалов нравственности. Неприятием плотской любви утверждался девственный брак, недостижимым образцом которого было святое семейство: святой Иосиф, старец, и Мария: ее возраст «отодвинут до такой ранней юности, при которой сожителство с мужем было невозможно» (Эйкен, 398). Не этот ли эталон имела в виду баллада, указывая на чрезвычайную разницу в возрасте идеальной балладной пары:

Еще был жил князь да девяносто лет,  
Уж он взял кнегинку да девети годов?  
(Марков, Маслов-1908, 93).

Чувство любви, поражающее сердце, тело и разум, наносило урон христианской добродетели: «сердцу нечистота — сласть блудная и разжение середечное, телу же нечистота — грехопадение, уму же нечистота — скверны помыслы» (РНБ, собрание А. А. Титова, № 948).

Не случайно действие баллад о гибели влюбленных так часто разворачивается в церкви или монастыре, и задачу пресечения любви с одинаковым успехом выполняет как свекровь, так и настоятельница монастыря. Общность матери героя и игуменьи — следствие средневекового воззрения на духовное учительство как установление кровнородственных связей, а на церковь как дом паствы. Признание в любви Василия и Софьи и их обручение трактуется балладой как оскорбление церкви, влюбленные поют друг другу о любви не где-нибудь, а на церковном клиросе:

На правом-то крылосе Василий стоит,  
А на левом-то крылосе Снафидушка стоит,  
Да Василий-от поет: «Да ты подай, бог, божья»,  
Снафида-та поет: «Да еще я тебя не вижу,  
Еще я тебя не вижу, жить не быть не могу,  
Я тебя увижу, сердце зрадуется».  
(Григорьев-1, № 62)

Для игуменья это возмутительный образ поведения, он посылает стариц к серопегой змее за «зельицем разлучным», а не просто отравой. Для влюбленных разлучное зелье — тот же яд, остудить их — убить, и оба они умирают, выпив чару с разлучным напитком; на их могилах вырастают деревья, священные по народным воззрениям: кипарис и верба. Как и герои житийной литературы, балладные мученики соединяются после смерти. Изгнанная народным обычаем и церковной моралью любовь утверждается в поэзии высшим христианским судом, священным знаком. Игуменье догадывается, что правда — не за ним, и идет к вещему старцу в келейку за объяснением чуда сплетенных деревьев. Старец приказывает посмотреть на ладони рук, где «подписано»: Василий

и Софья в пресветлом раю, а Чурилье в кромешном аду. Так балладой отвоевывается право на любовь, сдана еще одна позиция былинного канона.

На традиции былевого эпоса опираются баллады о разбойниках, плывущих в лодке по морю или реке. В них используется клише-описание Сокола-корабля, символа непотопляемой плавучей заставы. Бежит Сокол-корабль по синему Хвалынскому морю:

Еще всем-то Сокол изукрашен был,  
Еще нос ли корма по-туриному,  
Ну бока были взведены по-лошадиному,  
Ну на Соколе на корабле немного людей,  
И только три удалы добры молодцы:  
Ну что носом-то владал млад Полкан богатырь,  
Ну кормою-то владал млад Алеша Попович,  
На сердочке сидел Илья Муромец.  
(БННЗ, 34)

Разбойничья лодка — сестра Соколу-кораблю:

По этой быстрой речке плыла веточка,  
Ну хорошо как, братцы, ветка, изукрашена:  
Еще нос-корма у ветки подзолоченые,  
И рытым бархатом ветка обколоченая,  
Во носу сидит атаман с ружьем,  
Во корме сидит, братцы, есаул с копьем,  
Ну посересть лодки лежит золота казна.  
(Русское Устье, № 142)

Посересть лодки уже не богатырь — Илья, а награбленная золотая казна. С введением этого мотива балладные повествования окрашиваются в трагические тона. По распространенному поверью краденые вещи плачут и мстят за своего бывшего хозяина, существовал даже прием в воровской практике прятать краденое в могилы, откуда не слышен плач награбленного добра. Девушка — полонянка или есаулова сестра сидит на сундуке с разбойничьей казной и плачет «как река разливается». Это своеобразное олицетворение слез и горя, сопровождающих разбой. Девушка напоминает, что за воровство удальцов ждет расплата, рассказывая свой вещий сон:

Из-за той-то казны быть вам сгубленным,  
А тебе-то, атаман, быть повешенному,  
А тебе-то, есаул, быть расстрелянному,  
А ведь вам, молодцам, срубят головы.  
(Гуляев, 183)

Балладные песни сложены не о героях-полубогах, а о людях, терпящих голод и холод, тяготы военных походов за случайной добычей, находящихся в постоянной опасности. Добрые молодцы-разбойнички вспоминают о Соколе-корабле как о вчерашней, уже спетой песне:

Вы раскуйте добру молодцу ножки резвые,  
Вы развесьте добру молодцу очи ясные,  
Я спою-де вам, собакам, песню вчерашнюю,  
Мы котору песню пели на синем море,  
Мы на батюшке на Соколе черном корабле,  
Мы не песню, братцы, пели, горе мыкали.  
(Там же)

По мнению крестьян, право судить и наказывать принадлежит «Богу, царю и закону», причем «закон в глазах народа — не книга, в которой изложены правила, а какое-то живое и притом безукоризненно справедливое существо. Закон дал царь. В законе народ олицетворяет царя» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 830). Брошенные в темницы разбойники и их атаманши, загубившие «сорок душ со душою», сразу же переполняются смирением перед законом и раскаянием перед Богом и людьми, они не только сознаются во всех преступлениях, но и просят для себя немедленной казни:

Судите судьи меня поскорее,  
Раскладывайте огна на соломе,  
Вы жгите мое белое тело.  
(Чулков-3, № 59)

Монолог атаманши перед казнию — не показатель психологического состояния преступницы, тонкости душевных переживаний балладу еще не интересуют, это и не гордость человека, презревшего страх смерти, а глас народного мнения: в уста самих разбойников вкладывается идея обличения убийства как такового.

Из всех грехов самым тяжким, «неотмолящим» считалось убийство. «Уголовными» называли в народе только те дела, в которых «голова» есть, совершено убийство. В балладе «Непростимый грех» мать сыра земля прощает блудодеяние, брань на отца с матерью, но не смерть путника, купца, оказавшегося крестовым братом преступнику. Балладные неузнавания и поздние опознания в погубленных людях своих родственников (братья убивают шурина и племянника, шурина-разбойник убивает золовку и тестя) не просто художественный прием, создающий остросюжетный эффект, а внутренняя потребность нравственного начала баллад — песен о доли-участи человека в земном мире. Нож, занесенный над случайным путником, пронзает сердце близкого.

Зачем убивает брата девица-разбойница?

Я ударила его об сыру землю,  
Я и взрезала брату белу грудь,  
Вынимала брату сердце с печенью,  
На ноже сердце встрепенулося.  
(Киреевский-1977, № 263)

Для песен «Сура-река» — это типичная формула-описание истинной разбойницы, которая не только грабит и убивает, но идет «кровь на кровь». Пролить родную кровь — символ подлинного преступления, абсолютного в своей противоестественности. Так же

и в былинах, и сказках: вынуть сердце с печенью — знак полного умерщвления (в мотивах просьб жертвы, в сказочных приказах мачехи принести ей сердце и печень пасынка и т. д.).

Почему Илья Климантов убивает крестника, куму и кума? Мотивы преступления, которое совершается будто по дьявольскому наваждению, не объясняются в балладе и не имеют значения. Мотивировка не важна: убийства в состоянии аффекта толковались одинаково: «бес попутал». Важно другое: кровь невинного младенца, крестника брызнула в очи разбойнику, выгнав из него беса, изгнав из сердца жажду крови; ослепив «темного» Илью, вселила в душу раскаяние, наградив духовным прозрением:

Вы секите, вы рубите мою грешну голову!  
Что засек я своёго кума любимого,  
Я засек-то свою куму любимую,  
У крестового у дитятка отсек я буйну голову,  
Мне попала кровь горяча во ясны очи...

(ББ, № 54)

Смерть волновала как завершение человеческой судьбы, ее мерило. С этим представлением связаны многие особенности балладных сюжетов, драматизм жанра. Популярность всякого рода сцен казней в балладе обусловлена, с одной стороны, историко-культурными обстоятельствами эпохи, с другой — внутренней эстетической задачей жанра. Обилие казней: бунтовщиков, самозванцев, староверов и еретиков — черта жизни русского средневековья. Казни были как единичными, привлекавшими толпу своей зрелищностью, так и массовые, которых боялись как морового поветрия. В литературе необузданный гнев Грозного на новгородцев, когда зимой 1570 года опричники каждый день топили в незамерзающем Волхове тысячи людей, объясняли как «кару за грехи». В балладе «Казнь опального боярина» старый служака, не знающий за собой никакой вины, тридцать лет и три года не слезавший с коня, перед казнью, прощаясь с белым светом, не обвиняет, а с горечью принимает неизбежность рока и царской воли; просит мир помолиться за его «грехи тяжкие» (Чулков-2, № 130).

Два столбика высокие, перекладинка кленовая, петелька шелковая или плаха липовая — постоянные атрибуты балладных песен, и не избегнуть их с помощью былинного рожка царя Соломона, повесившего своих мучителей на предназначенной ему виселице. Единственный способ освобождения, который знает баллада, — подкуп палачей спасительницей-милой:

Я возьму ли казны сорок тысяч,  
Всю казну я ту расточала,  
Той казней свою милого дружочка  
Из неволюшки выручала...

(Чернышев, № 120)

Для героических былин интерес к убийствам и казням, как и сосредоточенность на проблеме смерти, не свойственны. Былин-

ные герои воплощают карающее начало: вступив в единоборство с антагонистическим нечистым существом, богатырь сознает свое право казнить и миловать, данное ему Киевом и долгом службы. При этом часто в традициях предметной символики былина использует показательные расправы: например, отсечение рук, ног и губ предававшейся любви изменнице («Иван Годинович»), отсечение языка за ложь, вытаскивание очей за обман и воровство («Сорок калик»). По народным воззрениям именно такого рода казни уготованы грешникам на том свете: за воровство повесят за руки и за ноги спиной к огню, так как руки крали, ноги ходили, а спина носила; за убийство — головой в огонь, так как «голову сгубил» и т. д. Все эти наказания и расчленения тел еще нельзя признать проявлением садизма, в них нет беспричинной жестокости, издевательства с единственной целью — помучить жертву. Этот элемент мучения появляется в балладе. В какой-то степени он был оборотной стороной идеализации мучений и мученической смерти, характерной для житий и духовных стихов. В балладе «Федор и Марфа» Марфа не изменяла мужу, была верной женой и любящей матерью, но Федор не просто убивает ее, а кладет голову на лавку, «скоры ноги под лавку, тело бело под полочек» (Киреевский-1929, № 1475). Идущее от былинного стереотипа, ненужное здесь разрывание тела на части потрясает своей неоправданностью, но в то же время преображенная формула создает ореол героизма жертвы, не карателя.

Христианизация народной культуры, лишь поверхностно коснувшись былины, стала той аккумулярующей силой, которая оказалась в состоянии перестроить традиционную эпическую топикку, разрушить опору на былинные «первообразы» и создать новый художественный язык. Понятия греха, раскаяния, скорби как исцеления души, духовной победы жертвы заставляли обратиться к своему внутреннему миру. На смену героическим типам былин приходит многоликое «я» баллады, погибнув от «небесной силы», песенно-эпические герои возвращались к людям в земных, противоречивых образах.

### 3

#### Любовь и смерть.

#### Комментарий к трем балладным сюжетам

Русскую народную балладу считают поздним жанром, начало ее формирования относят обычно ко временам татарщины. Практически большинство исторических песен о событиях этого периода балладны по природе — расцвет балладной песенности приходится на XIV—XVII века (Балашов-1966, 65). Во многом справедливая, такая установка не объясняет изобилия международных, прежде всего славянских параллелей к русским балла-

дам. Что стоит за повторяемостью многих балладных сюжетов и мотивов в западно- и восточнославянском фольклоре? Легкость миграции занимательных сюжетов (Жирмунский, 269)? Законы типологии? Восхождение к более ранним общеславянским поэтическим традициям? Определенный тип балладного историзма, порожденный сходными обстоятельствами татарского или турецкого ига (Путилов-1965)? «Близость славянских языков, сходная метрическая структура, сходные тропы и другие изобразительные средства в народной поэзии славян» (Богатырев-1959, 371)? Проблема существования межславянских параллелей не может исчерпываться одной причиной, для каждого балладного сюжета необходим поиск разных видов связей русской баллады, во-первых, с внефольклорным историко-культурным контекстом, подготовившим почву для развития сюжета, и, во-вторых, с инославянскими разножанровыми фольклорными формами, не только балладными, так как мотивы русских баллад часто можно обнаружить в обрядовой или лирической поэзии других славян. Безусловно, перспективным путем исследования межславянских связей в области баллады является «установление тех ближайших фольклорных традиций, которые служили своеобразным художественным арсеналом для баллад» (Путилов-1963, 130).

Все дело в том, с какой целью сравниваются общие сюжеты в разных языковых культурах. Если, например, анализируется популярная среди русских, украинцев, поляков, чехов, а также немцев и французов баллада «Королюшко» (герой возвращается домой и находит свою молодую жену умершей в родах) с задачей проследить движение сюжета с запада на восток и приблизительно указать вехи этих передвижений, то это более литературоведческое, интересующееся жизнью текста исследование (Драгоманов); если все близкие балладные мотивы считать следствием принадлежности «издревле славянскому племени, а не одному великорусскому» (Костомаров-1994, 651), то это значит, что можно отказаться от изучения как жизни текста, так и истории бытования сюжета или мотивов, моделирующей балладные тексты в зависимости от «меняющихся потребностей, соответствующих меняющейся психологии». Любой фольклорный факт — будь то деталь строительства или покрой костюма, поэтический образ или магический прием — не остается «незыблемым, неприкосновенным, неспособным к эволюции», причем эта эволюция происходит в рамках традиции, т. е., сохраняя внешнюю форму, тот или иной фольклорный факт начинает выполнять новые функции, иногда даже утрачивая прежние (Февр, 352).

В настоящей главе три балладных сюжета — «Угрозы девишки молодцу» или «Каннибальское угощение», «Казак и шинкарка» и «Злые корни» — анализируются с тем, чтобы показать возможные способы их формирования в русском фольклоре в связи с изменявшимися функциями этих сюжетов или составляющих их мотивов в славянской культуре. При функциональном исследовании фольклора было бы вообще удобнее оперировать не

понятиями «сюжет» и «мотив», а понятием «тема», поскольку только на этом уровне более широкий, тематический, подход позволяет обратиться к самым разным пластам русского и инославянского менталитета. Условно темы трех этих сюжетов (в русской традиции) могут быть определены так: «Перевоплощение человеческого тела» («Каннибальское угощение»), «Любовный соблазн» («Казак и шинкарка») и «Отравление» («Злые корни»). Названия тем не соответствуют рубрикам балладных указателей (см., например: Смирнов-1988, № 76—78), последние для удобства в пользовании основаны, как правило, на сюжетном, а не на тематическом принципе. Все три сюжета (темы) этих баллад вобрали в себя верования и иллюзии разных уровней народной культуры: от архаической мифологемы «дом — человеческое тело» до сознательной перекодировки в балладном ключе древних песенно-обрядовых мотивов («Каннибальское угощение», «Казак и шинкарка»), от традиционных, свойственных всем славянам представлений о ворожбе до конкретной бытовой практики народной магии («Злые корни»). Темы балладных сюжетов могут не соответствовать мифологемам, к которым они восходят.

Песня «Угрозы девушки молодцу» о героине, обиженной милым и решившей ему отомстить — убить, из тела молодца выстроить дом (смести мост, сделать кровать), изготовить посуду, угощение для его сестер и загадать им загадку: «Я на милом сижу, из милого пью, милым подчиваю». Эта песня была известна в разных местностях России с XIX века. Д. М. Балашов считает, что ее сюжет сложился не позднее XVII века под влиянием былинных мотивов (Балашов-1963, № 393). В. И. Чернышев поместил ее в раздел песен архаических по содержанию и образам (Чернышев, 454). Оба исследователя акцентируют внимание не на самом убийстве, а на форме угрозы (загадка сестрам), что позволяло им отнести балладу к типу повествовательных песен на тему трудных задач. Содержание загадки, по мнению В. И. Чернышева, «рассчитано на дикий грубый вкус, почему песня и распространялась широко в малокультурных низах областного населения» (там же. Как будто не в среде «областного населения» записывается большая часть фольклорных произведений!). Оценочные критерии в толковании баллады также неприемлемы, как и ее причисление к поздним песням: слишком тесно связана эта баллада с традиционными мотивами средневековой русской и западноевропейской литературы, мотивами, в свою очередь входящими к средневековому фольклору.

В предельно сжатой форме конфликт баллады изложен в одном из ее поэтических зачинов: перепелка догоняет сокола, но не может его настичь (Киреевский-1986, 28). Это песня о возможной, но не состоявшейся любви, о тщетном желании девушки-перепелки удержать при себе вольного сокола-молодца. В текстах герой может быть назван «удальцом», «душой-астраханцем» (Киреевский-1986, № 19), его дело — не в пологе сидеть, а трепать веслом по Волге-реке:

Молодец казанец, душа астраханец  
Полюбил девку, полюбил красну.  
Полюбивши он девицу — за себя не взял,  
За себя не взял, насмехаться стал:  
«Ты не шей, красна девица, шитых браных пологов!  
Уж мне ли молодцу, не сыпать в пологу,  
Не целовать девицу во сахарные уста,  
Не трепать молодцу по девичьему тельцу,  
Мне трепать молодцу веслом по воде,  
Целовать, миловать матку Волгу-реку!»  
(Соболевский-1, 212)

Известно, что Астрахань или, как ее называли, «Разгуляй», была пристанищем вольных промышленников, кормившихся разбоем по Волге:

Кому плыть в Камыши, тот и паспорт не пиши,  
Кто захочет в Разгуляй, и билет не выправляй!  
(Волга и Кама, XVIII)

Так пели еще в XIX веке о землях исконно беспокойных, где, по словам А. Н. Островского, «новгородским духом так и пахнет». Привыкнув к воле, молодец, хоть и полюбил девушку, — за себя не взял. Тогда девица напоминает ему о своих братьях, которые отомстят за сестру:

Я велю братцам подстрелить тебя,  
Подстрелить тебя, истребить душу.  
Я из косточек терем выстрою,  
Я из ребрышек полы выстелю,  
Я из рук, из ног скамью сделаю,  
Из головушки ядову солью,  
Из суставчиков налью стаканчиков,  
Из ясных очей чары винные,  
Из твоей крови наварю пива.  
(Шейн, 196)

В одних вариантах тело милого превращается в дом и его внутреннее убранство, в других — преимущественно в угощение на пиру, предназначенном для сестер убитого молодца:

А из алой твоей крови  
Брагу пьяную сварю,  
Из желтого твоего сала  
Себе свеч я налью,  
Из русых из кудрей  
Фитилев я насучу,  
Из белого твоего тела  
Пирогов я напеку.  
(Соболевский, 215)

Угроза девушки далека от изощренной фантазии, ее корни, во-первых, в традициях средневековой символики, согласно ко-

торым можно было устроить пир над побежденным врагом, сделав настил на телах убитых и раненых; и, во-вторых, в фольклорной, преимущественно обрядовой, топике песен с мотивами трансформации тела человека в траву, воду, предметы и т. д. Законы предметной средневековой символики также, безусловно, восходят к фольклору, к архаическим представлениям о возможных посмертных перевоплощениях, связанных с необходимостью конкретного изображения смерти, — например, в образах, относящихся к посеву, выращиванию и изготовлению хлеба: «На Немиге снопы стелют из голов (...) на току жизнь кладут, веют душу из тела» (Слово о полку Игореве, 97).

В ряду этих образов одним из древнейших является чаша из человеческого черепа, такую чару сделал печенежский князь, оковав череп Святослава (ПВЛ, 53); в «Песнях о героях» «Старшей Эдды» напитком тризны становится кровь, смешанная с вином: Гудрун, мстя за смерть своих братьев, делает чаши из черепов своих сыновей, мешает их кровь с вином и угощает мужа (Беовульф, 324). Шекспир в «Тите Андронике», кровавой трагедии, восходящей к каким-то полулегендарным рассказам средневековья, изображает месть обесчещенной Лавинии двум братьям-насилъникам в топосах, знакомых нам по русской балладе:

Так слушайте, как стану вас пытять:  
Рукой оставшейся я вас зарежу,  
Лавиния же таз меж двух обрубков  
Возьмет, чтоб кровь преступную собрать.  
Со мной пирует ваша мать, и Местью  
Себя зовет, безумцем мнит меня.  
Так вот, я в порошок сотру вам кости,  
Из них и крови тесто приготовлю.  
Из теста сделаю два пирога —  
Два гроба для голов презренных ваших,  
И вашу мать, бессовестную шлюху,  
На славу угощу: пусть, как земля,  
Она пожрет свое же порожденье.

(Шекспир, 94)

Сознание современного человека вряд ли способно адекватно отразить то отношение к смерти и человеческому телу, которое господствовало в народной культуре до относительно недавнего времени. Во всяком случае свечи из человеческого сала и отрубленные руки как вспомогательные средства воровской практики известны из рассказов XIX века о грабежах и разбоях (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 1180).

Помимо общераспространенных фольклорных традиций изображения убийств и мести, на балладу «Угрозы девушки молодцу» оказал влияние художественный язык собственно славянской обрядовой поэзии: мотивы строительства дома из человеческого тела типичны для славянской мифологической поэтики и ритуальной магии (например, обычай строительной жертвы при воз-

ведении дома, церкви или мельницы). В сербских и болгарских величальных колядках и великодных песнях Юда (Самовила) строит град ни на небе, ни на земле: отборные юнаки в нем — потолочные балки, перила — девушки, а окна — дети. Для одного окна, на восход солнца, не хватило ребенка, и Самовила просит Марко (имя величаемого) отдать ей самое милое, «прегалено» дитя (Миладинови, 3).

Как и в балладе, мотивы строительства дома из человеческих тел связаны в южнославянских обрядовых песнях с представлениями о предбрачном периоде: Юде нужны юнаки — «армосане не венчане» для двух столбов-подпорок, две невенчаные девушки для дверей (Верковић, 4). В некоторых вариантах это не просто замок, но жилище брачной пары — сына Юды и ее снохи (Верковић, 1). В контексте южнославянских обрядово-величальных песен по-иному звучит финал баллады — не столько мстью, сколько любовью и желанием навсегда оставить при себе милого, поселившись в милом-тереме, полны слова героини:

Во милом живу, по милом хожу,  
На милом сижу, из милого пью,  
Из милого пью, кровь милого пью.  
(Шейн, 196)

Мотивы трансформации тела для соединения с любимым широко распространены у всех славян, встречаясь как в обрядовой, так и в лирической поэзии. Героиня сербской песни «Молитва джевойчина» просит бога:

Сатвори ме, мој боже, витом јелом у планини,  
Мој видовни боже!  
Од мојијх лијепијех косах сјтну траву дјетелину,  
Од мојијех црнијех очих два хладјенца бистре воде...  
Када би ми дошо мој господар у планини лов ловити,  
Да би ми он починуо под зеленом витом елом,

чтобы он накормил коня травой — девичьей косой, напоил водой — девичьими глазами (Верковић, 142).

Мотивы соединения с богом, получения небесного покровительства также могут исходить из идеи перевоплощения тела бога в священный дом — церковь, где сам Господь служит «за господаря, за его жену»: куда упала кровь замученного Христа — там стала церковь,

Де плечи впали — престолы стали,  
Де руки впали — там свечки стали,  
Де очи впали — там книги стали,  
Де зубы впали — дзвононьки стали,  
Сами ся престолы позастилали,  
Сами ся свечи позажигали, —

поется в колядке хозяину дома (Головацкий-3, 26, 27).

Проникновение мотивов посмертных трансформаций тела (человека, бога), свойственных обрядовой песне, в поэзию балладного жанра — процесс закономерный, поскольку в балладе чаще всего идет речь о трагических событиях, связанных с убийством и смертью. Этот процесс, вероятно, активно совершался в средневековье, когда устойчивые обрядовые и тесно с ними связанные лирические образы и мотивы метафоризировались, становясь, с одной стороны, поэтическими формулами, стилистическими фигурами, а с другой — реалистически расшифровывались, вплоть до наглядности разработки темы мести в «Угрозах девушки молодцу». Хотя, конечно, для того чтобы сохранить отзвуки мифологеми «дом — человеческое тело» в традиционно-славянском обрядовом, предбрачном звучании, эта баллада должна была сложиться достаточно давно.

В русской балладной традиции обрядовая символика оказалась «достроенной» на иных жанровых принципах, она используется для создания острой драматической ситуации, подключается к сюжетной схеме с обычным для баллады прологом, завязкой и эпилогом.

Обрядовая поэзия была источником ряда мотивов еще одного балладного сюжета — о *казаке и шинкарке*, прочтение которого невозможно без учета близкого русской балладе общеславянского песенного контекста, без внимания к тому историко-культурному контексту, в котором складывались ее многочисленные варианты. Равнодушие к тому и другому приводит к чрезвычайно обедненному, узкоисторическому толкованию содержания «*Казака и шинкарки*» как песни, отражающей религиозный, классовый и национальный антагонизм периода ожесточенной украино-польской борьбы XVII—XVIII веков (см., например, комментарии к балладе: Чернышев, 375; Балашов, 411).

А. А. Потебня считал сюжет баллады малорусским, заимствованным (Потебня-1887, 517—520). Н. И. Костомаров, ссылаясь на то, что в украинских песнях герой часто зовется «донцом», русским казаком, рассматривал балладу как донскую песню, занесенную в Малороссию, где сюжеты о казаках и шинкарках тоже были распространены, но несколько в иной интерпретации (Костомаров-1872, 68—70). Оба исследователя указывали на использование балладой древнего общеславянского символического образа «девушки под горящим деревом», образа, о котором еще Шафарик писал как об отголоске какого-то языческого гимна, связанного с древними ритуалами наказания девушек, потерявших невинность, или жертвоприношения (Šafařík, 39). Обзор вариантов сюжета (казаки (чужеземцы, солдаты) увозят девушку) выводит к традиционно-эпической теме добывания невесты (Смирнов-1988, 35, 36).

Во взаимоотношениях с «гжечными паннами» и красными девушками казак славянских песен — истинный Дон-Жуан: обманщик, соблазнитель и идеальный любовник. Героями популярной украинской, белорусской, польской баллады о тройзеле

чаще всего являются казаки: соперничая в борьбе за руку красавицы, казак едет на край света за волшебным тройзельем, вернувшись застаёт ее под венцом с другим и закалывает милую (Смирнов-1988, № 222). Ср. польские варианты (ZieŃkiewicz, 374; Kolberg-2, 80; Kozłowski, 47) с героями-казаками: донской казак украинской думы насмешливо дает девушке «молодецкое слово», что «не зрадив на сем свете никого», а затем советует взять с собой «два рубочки» — «детину повити» и «головку завити»; девушка корит себя, что против материнской воли бежала с казаком (Головацкий-1, 72). В русской рекрутской песне девушка вполне утешается тем, что ее суженый будет не в солдатах, а в донских казаках, облик донского казака — чисто свадебный; подобно былинному жениху Соловью Будимировичу, казак прельщает милую игрой на гусях:

Ни донской-то казачек по роще гуляет,  
Ни донской ли казачек в гусельки играет?  
Ни душу-то он душу, девку забавляет:  
«Ты не плачь-ка, не плачь, раскрасавушка,  
не плачь, не печалься!  
Что не быть-вить, не быть твоему разлюбозному,  
не быть во солдатах,  
Только быть, не быть твоему разлюбозному  
во донских казаках!»  
(Киреевский-1983, 122)

Корни подобной идеализации — в особенностях казацкого быта, в организации «холостежных» казацких общин, где невест не хватало и их часто добывали увозом у соседних племен (Никитин, 237). В то же время похищение невест, «угон» силой или увоз хитростью — классический фольклорный штамп, сложившийся еще в архаической культуре. Этот стереотип настолько продуктивен, что повлиял на многие летописные рассказы, например о сватовстве князя Владимира к Рогнеде, полоцкой княжне, или к Анне Корсунской в «Повести временных лет» под 980 и 988 годами. Таким образом, уже сама необходимость доставить жену таким героическим образом выдвигала казака на роль поэтического суженого, хотя правда казачьей жизни, с кочевьем военных походов, случайным благополучием и жесткостью нравов, разрушала этот стереотип, ломала привычный образ идеального жениха из далекой земли.

Столкновение мировоззренческих позиций разных эпох нашло отражение в балладе о казаке и шинкарке, в этой песне распространенные свадебные славянские образы и мотивы перекодируются в ключе новой действительности, приводятся в соответствие с изменениями в русском менталитете XVI—XVII столетий. Принципиальному переосмыслению подверглись сюжетообразующие брачные мотивы «девушки под горящим деревом» и «утопической земли жениха».

В русской балладе у шинкарки «три молодца пьют»: туляк (или турок) платит деньги, а казак зовет хозяйку с собой на Дон:

«У нас на Дону не по-вашему,  
Не ткут, не прядут — хорошо ходют».  
Повел он шинковку во темны леса,  
Привязал шинковку ко сухой сосне,  
Зажигает сосенку со вершинушки.  
Сосенка горит, шинковка кричит:  
«Ах ты батюшка, млад донской казак!  
Те не жги меня, пойду за тебя!»

(Киреевский-1977, № 278)

Приведенный вариант интересен заключительной брачной идеей, к которой как бы подводится повествование. В польских, белорусских и украинских вариантах песен, родственных «Шинкарке», брачная тема звучит приглушеннее: девушку обманывают, чтобы ограбить. Она набирает полные возы приданого, которое достается похитителю, утопившему свою жертву в реке, часто — в Дунае (Kolberg-2, 20—22; Головацкий-1, 204—206; ср. также варианты без корчмы: Носович, 274, 275; Kolberg-1857, 27—70). В словенской песне шинкарку убивают, чтобы она не досталась никому из соперников (Nogák, 280). Инославянские варианты энергичнее развивают довольно стройную фабулу, в них менее заметны «швы» стыковок устойчивых фольклорных формул, но, может быть, именно в силу этого сильнее ощущается модернизация сюжетов.

Древнейший мотив сжигания девушки у сосны в значении действия, связанного с брачными представлениями, лучше сохраняется в некоторых русских балладах, но собственно свадебная семантика его проясняется только на фоне обрядовой и лирической поэзии других славян и в сравнении с известными русскими предбрачными обрядовыми моментами. Действия с водой и огнем занимают первое место в русских свадебных актах довенчального этапа. Так, даже предсвадебная баня имела отношение не только к воде, но и к огню; «в причитаниях воля, красота — олицетворение девичьего „я“ в виде птицы — либо уплывает по воде, либо улетает, „убоявшись жару“, в некоторых севернорусских местностях красота в виде кудели поджигали» (Бернштам-1988, 89). На вечерках, посиделках ухажеры оказывали внимание девицам тем, что в шутку поджигали кудель; в знак симпатии парень мог поставить на прялку зажженную свечу (Зеленин-1915, 366). Впоследствии, после свадьбы, венчальная свеча станет символом жизни молодой, ее зажигали при трудных родах.

В славянских песнях предсвадебного периода часто встречается мотив горящей сосны как брачной метафоры. В польской песне: горит сосна, под нею стоит девушка, искры жгут ей платье, проезжающий мимо молодец приглашает ее сесть к нему на коня и уехать вместе (Kozłowski, 38). По другому варианту девушка лежит под горящей липой, Ясь пожалел ее, укрыл платком от

искр, финал — формула предпочтения холостого кавалера вдовцу (Kolberg-1865, 128, 129). В чешской песне горящая под липой девушка просит ее не оплакивать, потому что и без нее девчат много (Егбен, 476). В сербской песне не сожжение, но казнь девушки у дерева расшифровывается как свадебный символ: мать наказывает Маре не встречаться с холостым Томашем, но дочь не послушала совета, Томаш привозит ее на край поля и указывает на явор: тут ей висеть, здесь вороны будут пить ее очи, а орлы бить крыльями — но тут же утешает девушку, так как не явор ждет ее, а двор Томаша, его хозяйство (Кагашић, 249, 250). Все эти мотивы тяготеют к более общей теме «древа жизни» и дерева-женщины как символа, дарующего жизнь; в дальнейшем развитии появляется образ сплетенных деревьев как знаменения любви после смерти любовников. В русской балладе о жене-Рябинке (Березке) ветви дерева-женщины — это ее дети: злая сноха обратила невестку в рябину, мимо проезжает ее муж, и Рябинка просит:

«Не руби ты отросточки —  
Это мои косточки,  
Не руби ты веточки —  
Это наши с тобой деточки!»  
(РЭМ, ф. 7, оп. 1,  
№ 1072, л. 9)

Не случайно русская богиня, покровительница домашнего очага, рукоделия и любви, Параскева Пятница, в легендах обращается в дерево, ища таким образом спасения от любовных домогательств (Максимов-1885, 197—205).

В то же время этот древнейший миф может быть свернут до простой метафоры: юнак сербской песни просит себе наказания — любви девушки, — которое он видит в том, чтобы его повесили на злом дереве, «девичьем горле». Три девушки поймали в поле юнака и решают, что с ним сделать — повесить, заколоть или сжечь, он им отвечает:

Н'јесам јагње, да ме закољете,  
Нит' сам риба, да ме утопите,  
Нит' сам змија, да ме убијете,  
Нет' сам јунак, да ме објесите  
О злу дрву, њевојчину грлу.  
(Караџић, 336, 337)

В жанре баллады миф древа жизни во всех его возможных трансформациях с одинаковой легкостью сгущается до поэтического тропа и разворачивается в сложный сюжет. Чаще всего в «Казаке и шинкарке» казнь происходит у сосны. Этот образ чрезвычайно «нагружен» семантически в русском фольклоре. Почитание священных сосен связано в основном с культом предков и умерших. В преданиях о панах, под которыми на севере подразумевались первоначальники, вымершие племена или убитые

завоеватели, часто появляются мотивы насильственной смерти, сожжения. В Пудоожском уезде почиталась сосна, выросшая из косы панской сестры, «пробовали ее рубить, да не смогли», под сосной устраивали гулянья в Петров день (Харузин, 61). По новгородскому рассказу, возле панской сосны кузнец сделал томлянку для дров и положил туда сосновых веток; жена кузнеца хотела посмотреть, как топятся дрова и, упав в печь, сгорела (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 797, л. 10). По вологодскому рассказу, пьяница зарезал жену и ребенка, а сам сгорел от вина, все семейство было похоронено без отпевания в одной могиле, на которой по обычаю посадили сосну; сосна считалась заклЯтой, и никто не смел ее трогать (Зеленин-1915, 202).

Таким образом, в народном мнении сосна являлась символом мира мертвых, служила границей между тем и этим светом. Неритуальные контакты с нею считались губительными, обрядовое общение — обязательным. Наряду с гуляньем у панской сосны в Петров день известны сосны-«пронимальницы», с большим отверстием в стволе, сквозь которое пудоожане весной пролезали «для здоровья» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 883). То значение, которое приобрела сосна в контексте представлений о предках и умерших, выдвигало ее на роль брачного символа обрядовых песен, колядных и свадебных. Сосна и даже сосновый бор в функции подателя жизненных благ часто встречаются в славянском обрядовом фольклоре: пан «в сосновом бору Соснойку втворит, богу ся помолит: Дай же ми, боже, три користойки» (пчел, воск и мед) (Головацкий-3, 12). В колядке ребенку сосна — «золоторясна, тонка, висока» — дерево, в кроне которого раскачивается колыбель, в колыбели — «гордое дитя в кости играе, красне спевае» (Головацкий-3, 118). В свадебных песнях сосна называется счастливым деревом: именно под сосной должен встать сват, потому что под ее корнем живут черные соболи, в середочку пчелы складывают мед, а на вершине поют райские птицы (Ziefkiewicz, 82, 83). «Угодья» (користойки), нужные человеку, находятся как бы внутри сосны: «Ей в тій соснойці трякий хосен» (пушные звери на шубу, пчелы для меда, перепелки на обед величаемому пану) (Головацкий-2, 3), отсюда — мотив заключения в сосну корабля с невестой, мотив, показавшийся странным Н. И. Костомарову:

За ворітьми, за праворітьми  
Там стоить сосна від срібла ясна,  
Від срібла ясна, від злата красна,  
А у тій сосні корабель пливе,  
А в тім кораблі кгречная панна.

(Костомаров-1972, 70)

Девушка-невеста в сосне — также одно из ее угодий, как мед, куны или птицы. В некоторых колядках получение благ связано с осуществлением действий, направленных на сосну или ее оби-

тателей, которые недовольны тем, что их тревожат хозяйские собаки, ручьи и ветра (Головацкий-2, 3).

С другой стороны, одним из излюбленных средств достижения цели в любовной и брачной магии был огонь: сожжение следов (т. е. земли, вырезанной из-под следа милого) в огне, обычай пересечения каретой молодых огненной линии, зажженной в воротах дома жениха в день свадьбы (Шейн-1873, 424), перепрыгивание или перебегание попарно через зажженные за деревней костры в день Ивана Купалы (в темном лесу костер горит, возле костра плачет девка Купалка, потому что люди «только той и робяць, што огни раскладаюць» (там же, 433)).

В контексте славянских песенных и обрядовых параллелей получает объяснение русская песня, замкнувшая обрядовую символику сосны и огня на повествование, обладающее всеми необходимыми признаками сюжетности и способное к самостоятельному существованию:

Выходила девушка в сыр бор гулять,  
Выносила красная жар в рукаве,  
Поджигала девушка сыру сосну:  
«Гори ж, моя сосенка, вверх высоко».  
Со корня сосенки бел горноста́й,  
По середочки у сосенки яры пчелы,  
На макушечке у сосенки ясный сокол.  
Журил-бранил девушку бел горноста́й:  
«Чтобы тебя, девушку, сват не сватал!»  
Журили-бранили девушку яры пчелы:  
«Чтобы тебя, девушку, поп не венчал!»  
Журил-бранил девушку ясный сокол:  
«Чтобы тебя, девушку, муж не любил!»  
Теперь меня, девушку, сват сосватал,  
Теперь меня, девушку, поп перевенчал,  
Теперь меня, девушку, муж узлюбил.

(РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 1087;  
Орловская губ., конец XIX века)

Героиня песни поджигает сосну — девичью волю, символами которой также являются горноста́й, сокол и пчелы. В свадебных величальных песнях эти образы могут варьироваться. Так, например, в пинежской песне о невесте: жених вошел в горницу — с полотна и с ткацкого станка

Сизы голуби разлетались,  
Белы заюшки раскатились,  
Горностаюшки разбежались.

(Обрядовая поэзия Пинежья,  
104)

Реальные и фантастические персонажи свадебного фольклора на тему прощания с волей подчинены идее насилия, уничтожения, воплощают страдающее начало.

Сюжет баллады о казаке и шинкарке — следующее звено в цепи этих превращений: не выходя за рамки традиционного набора

символов (сосна в огне, девушка-невеста, жених из чужой земли), баллада создает картину страшного преступления, мотивы которого кроются не в нравственных побуждениях героев, а в фольклорной традиции и устойчивых народных представлениях. Баллада формируется под влиянием свадебного мифа, но с переходом на необрядовый уровень имеющие определенное значение брачные образы трансформируются «в обстановку» (Потебня-1887, 521) — сюжетный фон, а это влечет за собой изменение в их семантике, точнее — лишает их прежней семантической отмеченности, ритуального ореола. Сосна и огонь оказываются обстоятельствами истинной казни девушки, подробностями, заставляющими забыть об их предыстории.

Собственно баллада о донском казаке и шинкарке (если не учитывать миф, легший в ее основу) польской корчмы сложилась вряд ли ранее XVII века. В первой половине XVII века множество казачьих воровских шаек с Дона, Волги, Терека и Яика промышляли в Каспийском море, где у них были свои острова — наблюдательные пункты, свои места заимок и убежища близ персидских и туркменских берегов. В 1655 году московскому царю поступила жалоба на казаков от персидского шаха. Атаманы были вызваны в Москву, казаки получили прощение, но должны были «отработать» его на царской службе под Ригой и в Польше, куда они были посланы князю Хованскому на семь лет (Рябинин, 21, 22). Зная нелюбовь казаков к воинской регулярной службе, можно себе представить, что они не были надежными помощниками Хованского, но от посещений шинков в компании собратьев по оружию и местных поляков вряд ли отказывались:

Во лесах-то во лесах во дремучих,  
Во горах-то во горах во пещорных  
Стоит корчма польская, корчма королевская.  
Во той во корчме шинкарка живет,  
Шинкует шинкарочка пивом и вином,  
Пивом и вином, сладким медом.  
У той шинкарочки три молодца пьют,  
Три молодца пьют триудале:  
Поляк и солдат и донской казак.

(Соболевский, 303)

Непосредственные связи донских казаков с польским королевичем Владиславом имели место также в 1618 году, когда донцы примкнули к отрядам Владислава, надеявшегося на возобновление смуты.

Польская королевская корчма, красавица-шинкарка, разноплеменные посетители питейного заведения (в песне упоминаются также турок, волох, пруссак как компаньоны казака) — приметы жизни XVII века, но биография героев баллады древнее: она генетически обусловлена кодом традиционных народно-песенных персонажей. Так же как донской казак в балладе является позднейшей интерпретацией фольклорного суженого

из иной земли, достающего невесту увозом, балладная хозяйка корчмы родственна шинкарке колядок, поздравительных величаний девушке-невесте:

А в моста, в моста калинового  
.....  
Стоит коршмонька ореховая,  
А в той коршмонце кречная панна,  
Кречная панна на имя Гануся,  
Шинкуе жь она медом та вином,  
Медом та вином, кудрявым пивом;  
Ой пили в нее три козаченьки,  
Ой пили, пили, та не платили,  
Кони вседлали, та поехали...

Догнав казаков, шинкарка отнимает у них коня, оружие и перстень — намек (брачная символика) на близкую свадьбу (Головацкий-3, 82).

Шинок был как бы «временным домом» со своей хозяйкой, и в функции временного «дома» он воспринимался как место веселья, гульбы и необремененной обязательствами любви (ср. образ публичного дома в современных массовых романах). В прошлом столетии именно эта семантика шинка была использована величаниями парубкам и девушкам. Не менее важен был и другой аспект восприятия шинка как места роковых встреч случайных посетителей. Шинок — место свободной любви и гульбы — идеализируется в фольклоре, в некоторых колядках такой шинок изображен находящимся в рогах дивного зверя, тура-оленя (Головацкий-2, 84, 85), также идеален тип хозяйки-шинкарки в купальских песнях, исполнявшихся во время сбора трав для освящения их в церкви, шинкарка дает молодцу вместо меда — девушку (Шейн-1873, 428). В лирических песнях образ шинкарки — олицетворение любовного влечения: мать грозит заковать сына в кандалы, а он просит приковать его в хате шинкарки:

А в шинкарки мед, вино и горілка,  
А ще к тому хороша дівка.  
Буду медок попивати,  
Буду дівку підмовляти.  
(Чубинский-5, 1197)

Во втором случае, и в этом направлении развивается большинство балладных сюжетов, любовно-праздничная символика корчмы разбивается о стены ненадежного приюта, где муж пропивает жену, лишая детей матери (Носович, 252), мать-корчмарка предлагает себя в жены неузнанному ею сыну (Головацкий-2, 702), а брат венчается с сестрой (Головацкий-1, 73). Убийство шинкарки — в духе типичных славянских корчмарских песенных трагедий.

Мотив утопической земли — родины чужеземца-казака, сманившего шинкарку, известен в разных фольклорных славянских

традициях. А. А. Потехня считал его исконно свадебным, заимствованным балладой из обрядовой поэзии. Но фольклорное поэтическое клише — описание утопической земли — нельзя ограничить рамками одного жанра; не только в свадебных песнях невесте обещали золотые горы и медовые реки: в колядках хозяину упоминалась чудесная Угорская земля, где «золотом засеяно, Павяным перцем заволочено, Золотым мечом загорождено» (Головацкий-2, 72). Теми же красками в русских былинах изображена богатая Индия, родина заезжего Дюка Степановича: «...в кладовых висят на стопочках платица драгоценные, усажены камнями самоцветными. Стоит семьдесят столов: у каждого стола по три человека, каждый человек на свою руку на шетах ходит, казну принимает. Семьсот человек на красном золоте иконы едят», Дюковы служанки — все в серебре, золоте и скатном жемчуге ходят (Рыбников-2, 506).

Объектом идеализации утопических преданий были далекие, казавшиеся изобильными земли, многие из этих преданий сопрягали идею земного рая с казачьими районами (Дарьей-рекой, Майносом, Прикаспийскими землями), в свою очередь сами казаки искали сказочное Беловодье (Чистов, 238, 249, 250, 269, 300, 308). Утопическое представление о существовании в далеких краях благодатных земель было в истории культуры не простой формулой, но призывом к поиску земли телесного и душевного спасения; бегство в казачьи районы — на Каспий, Дон, в глубь оренбургских степей — было практикой народной жизни вплоть до конца XIX века.

Баллада о казаке и шинкарке опиралась не только на брачную семантику универсального топоса «земли обетованной», в ней речь идет не только о любовном обмане, но и о разочаровании, сомнении в истинности существования такой идеальной казачьей земли, притягивавшей к себе и обманывавшей многих искателей легкого счастья, попавших под влияние народного мифа. Сманывая шинкарку на Дон, казак обещает ей, что на Дону «Не ткут, не прядут, хорошо ходют» (Соболевский-1, 297), «Пашеньку не пашут — Белый хлеб едят» (там же, 298), «Не пашут, не сеют — белый хлеб едят, Белый хлеб едят, мед-горелку пьют» (там же, 299). В донском казачьем фольклоре это давняя формула обозначения Дона как земли изобилия, где богатство падает с неба, достается без тяжелого труда; она встречается, например, в «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» (1641 год): «Кормит нас, молотцов, небесный царь на поле своею милостию, зверьми дивными да морскою рыбою. Питаемся, яко птицы небесные: ни сеем, ни орем, ни збираем в житницы. Так питаемся подле моря Синего. А серебро и золото за морем у вас емлем. А жены себе красные, любые, выбираючи, от вас же водим» (Воинские повести..., 437).

Не меньшее распространение в славянской песенности имела формула утопической казачьей земли как сказочного царства с золотыми горами и медовыми реками, но на деле они оказыва-

ются кровавыми. Казак пинской народной песни сманил девушку и расположился с нею на отдых:

Oj staw dożdżik nakrapati,  
Staw kozak u dudoczku hrati;  
Stała dziewczka wypytywati:  
«A hdie pola kulowyje,  
A hdie ryki medowyje?»  
— «U nas pole hruszoweje,  
U nas ryki krywawyje».  
(Zieńkiewicz, 258)

Запорожец зовет с собою девицу, обещая, что у них «краи не такие»: «У нас горы золотіи, у нас воды медовий», вербы родят груши, а девки «в злоте ходят»; но девица не видит ни гор, ни груш на вербах, и казак объясняет, что умный не даст себя обмануть (Головацкий-1, 116—118).

Олицетворением обманутых надежд в русском фольклоре стал Казань-город, это ближайшая балладная параллель к «Казаку и шинкарке». Молодец-казанец уговаривает девицу уехать с ним в его родной край, где «Казань-реченька медом протекла, Мелки ручейки — зеленым вином», по горам лежат самоцветные камни (Соболевский-1, 312), но оказывается, что Казань-река кровью протекла, а по горам лежат молодецкие головы. Та же идея завершает песню о казаке и шинкарке:

Завел казак девушку во темный лес,  
Привязал красавицу ко сухой сосне:  
«Вот тут у нас, девушка, славный тихий Дон,  
Вот тут не тки, не пряди — во шелку ходи,  
Пашеньку не паши, да сосенку гложи!»  
(Соболевский-1, 304)

В жизни нет места утопическим мифам, на деле Дон жесток и безжалостен. Так же и в пословицах: хоть и «На Дону воля», но — «Дон, Дон, а лучше дом» (Раскин, 207).

В народной поэзии сюжетный замысел часто излагается в двух-трех строках относительно самостоятельного зачина песни. Один из вариантов «Казака и шинкарки» предвзвещает повествование о событиях в корчме, внешне не связанных с сюжетом, но внутренне оправданных его идеей — проклятием по адресу «богатой» Персии: «Говорят про Персию, что богатая, Она не богатая — распроклятая. Через эту Персию дорожка лежит, При этой дорожке корчажка стоит» (Соболевский-1, 302). И все же в конце XIX—начале XX века подтекст баллады, актуальный для XVII—первой половины XVIII века, забывался, ирония по отношению к утопическим землям и воспоминания о свадебном символе, горящей сосне, выветривается из баллады. Сюжет, логика которого уже не поддерживалась прежней ясностью мысли, получал бытовые пояснения: героиня была духоборкой, она не хотела отпускать от себя казака, и он, обещая ее взять с собой, завез

в лес и сжег у сосны, таким образом избавившись от ее докучливой ревности (Василькова, 97, 98). Так баллада превратилась в местную «уголовную хронику», генетически восходящую к мифу, пережившему ряд трансформаций.

Существование той или иной баллады поддерживалось историко-культурным контекстом, сцеплявшим песенные мотивы и формулы в стройное целое, где не нужно было проговаривать то, что было и так всем ясно. С утратой определенных элементов контекста сюжет либо изменялся, приспособляваясь к новой обстановке, либо сохранял лакуны, ранее не требовавшие словесных пояснений, а позднее приобретшие характер загадочных сюжетных сдвигов, не понятных без соответствующих комментариев.

Сюжет баллады «Злые корни» может показаться странным, условным, незавершенным в отрыве от контекста межславянских фольклорно-этнографических параллелей, высвечивающих ее темные места. Обычно эту балладу рассматривают как вариацию на тему песен об отравлении девушкой молодца, но генезис и поэтические особенности этих сюжетов разные; «Злые корни» и песня о том, как девица пекла на огне змею, делала из нее яд и опоила молодца, — разные баллады. Даже в контаминациях друг с другом они либо сосуществуют самостоятельно, либо создают стилистические и смысловые алогизмы (Соболевский-1, № 147, 148). Композиция русской баллады «Злые корни», известной в записях из разных мест России XIX—XX веков, а также из песенников XVIII века, устойчива: девушка идет в лес, луг, горы, ищет коренья, моет, сушит их, готовится порошок, разводит его сахаром, вином, медом и угощает друга, который после этого просит его похоронить.

Обращают на себя внимание следующие особенности баллады. Во-первых, чрезвычайно много места уделяется в ней процессу изготовления зелья: корни находят в песке, у реки, в саду, в темном бору, в горах и долах, моют морской или дунайской водой, сушат в муравленной печи, растирают в серебряном кубце, варят в меду, патоке, просеивают частым ситом и настаивают на сладкой водке (Соболевский-1, № 140—147). Во-вторых, этот «рецепт» очень далек от типичных для славянской песенной топки формул получения отравы из змеиного яда или мяса. Например: девушка не хочет уйти из дому с уланами, так как боится брата; они учат ее, как найти в зеленом гае ядовитую змею, рассечь ее на три куса и угостить этим блюдом брата (Hogák, 105, 106). Или: сербин советует девушке пойти на могилу, найти там свисающую с дерева змею, дождаться, когда припечет солнце и из змеиного рта потечет яд, собрать его в конявочку и опить брата (Kolberg-2, 44, 45). Змею можно заклясть золотым перстнем и так добыть яд (Караџић, 200). В русских балладах яд может быть сделан из пепла сожженной змеи (Соболевский-1, № 136, 137), действие такого яда мгновенное, от него загорается земля и конская грива (там же, № 137, 138).

Зелье из «злых корней» не похоже на фольклорный славянский топос чары с ядом, по краям которой в русских вариантах кипит огонь, а по середочке извивается змея. Молодец пьет сладкое зелье, не догадываясь о том, что в него подмешаны корни, девушка поит его допьяна и, усадив на кроватку, спрашивает, что у него на сердце? Лишь после ее вопроса молодец признается, что у него на сердце лежит «сто пудов» и просит похоронить его. В-третьих, заключительный мотив баллады — просьба героя похоронить его между трех дорог — явно не исконен для этой песни, заимствован из исторических и балладных песен о гибели безымянного воина или народного героя (Разина, Игната Некрасова). Таким образом, из русских баллад истинной развязки любовного конфликта мы не узнаём.

Отношения героев баллады становятся яснее, если сравнить ее с песнями, в украинской, белорусской и польской фольклористике обычно объединяемыми в цикл «О чарах». Так, в украинской песне девушка, выполоскав в реке «розмайзелье» (приворотное зелье),

Прыставляла в горильци,  
Полоскала на меду,  
Прымовляла до ладу,  
Прыснула до жару  
Козакови до жалю:  
Кыпы, кыпы коринец,  
Поки прыйде молодец;  
Ще коринец не выкипив,  
Вже молодец прилетив.

(Чубинский-5, 414)

В белорусской песне девушка, узнав, что молодец ее разлюбил, идет в вишневый сад:

Накопала корення с белого камня,  
А вымыла у речыце и варила в молоце,  
Поставила на жару, кипяцила на легце.  
Еще корень не укипев, зараз писарь прилещев...  
«Як к тебе мне не лещеци, коли умеешь чаровици».

(Носович, 118)

В качестве приворотного зелья обычно называются именно корни. Герой польской песни просит цыганку приворожить ему девушку, цыганка отвечает:

«Oj, traba, traba, młodyj kozacze,  
Korinieczko kopati,  
Zaczãruju ty młode giwczie,  
Budé ti wirne kochaty.  
Oj, traba, traba, młodyj kozacze,  
Korinieczko warty,  
Oj, bude tybe młode giwczie  
Taj do smerty lubyty».

(Kolberg-2, 104)

Совпадение способов приготовления зелья указывает на родство русской баллады славянским песням о чарах, причем, видимо, мы имеем дело не с заимствованием, а с самостоятельной разработкой общей основы — в русской традиции менее завершенной. Украинский, польский, белорусский фольклор хорошо сохранил указания на предназначение зелья, русский — подробное изложение процесса его изготовления с несколько стертым, хотя и реконструируемым, старым смыслом песни не об отравлении, а о привороте. «Рецептурное» сходство во всех трех традициях очевидно, но есть и другие близкие моменты, например в исходной ситуации: девушка стремится удержать милого, дорожит его любовью. Ее вопрос «что на сердце на твоём?» после того, как милый выпил зелье, продиктован скорее интересом к тому, не переменялся ли он, не полюбит ли вновь, чем желанием видеть его мертвым. Милый отвечает, что на его сердце «точно лютый змей шипит», а на груди «тяжел камушек лежит» (Соболевский-1, 144). Но те же ощущения испытывает изведенный чарами молодец: «Та шось мені, братця, горілка не пьеться, Та коло мого серця як гадина вьється», мать объясняет ему, что с ним «шось учинила та превражая дівчина» (Чубинский-5, 420).

В редких русских вариантах девушка спрашивает, любит ли он ее, именно после того, как дружок выпил зелье:

Я сваривши это кореньё  
Дружка в гости позову,  
Я позвавши дружка в гости  
На кроватьку посажу (2 раза),  
Стакан меду поднесу.  
Я поднесши стакан меду  
Про любовь дружка спрошу.  
«Ты разворворка дивчонка,  
Опоила молодца».

(РГО, ф. 24,  
дело № 39, л. 202)

Иногда речь идет вовсе не об убийстве, а подразумевается какое-то другое, необычное, действие зелья:

Но как выпивши любезной тяжело очень вздохнул:  
«Посмотри-ко, любезная, что на сердце на моем —  
На моем ли на сердечке точно сто пудов лежит.  
Ты умела же, злодейка, меня зельем напоить,  
Так умей же ты, злодейка, со мной вечно-вечно жить».

(РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 750, л. 6)

Замечательно пояснение к тексту из Новгородской губернии: «Мужчина годов двадцати пяти и более, это в май, когда изгороду городит или что-нибудь в лесу делает один, тогда услышишь всегда поет очень жалобное», — т. е. песня с этим сюжетом рассматривалась как весенняя мужская лирическая.

В своем послании игумен Памфил (1505 года) разделяет смерт-

ные травы и приворотные корни: в день Ивана Предтечи «исходят бо в рець мужи и жены и чаровницы по лугам и по болотам в пустыни и в дубравы ищуще смртные травы и привьта чревоотравнаго на пагубу члвчству и скотом. Ту же и дивиа копают корениа на потворение и на безумие мужем» (Филофей, 5). Перед нами образ женщины, копающей коренья для присухи, — частое явление XVI столетия. Копали такие корни преимущественно на Купалу, когда, по словам Памфила, устраивали бесовские игрища, и было растение отрокам и девицам и женам грехопадение; когда попарно прыгали через костры и по венкам и травам гадали о будущем браке. Эротика действ купальской ночи как бы передавалась травам, корням.

Фольклорным мифом было восприятие любви как болезни или порчи, поэтому в народных песнях все девушки на выданье изображались ворожейками, и, может быть, поэтому невеста оплакивала себя как готовящуюся к смерти (а вовсе не потому, что брак как «обряд перехода» воспринимался как смерть и возрождение). Мать предупреждала сына, который ищет себе суженую: «Не иди, сину, на вечерниці, де дівчата чарівниці. Держат чари на полиці, заправляють у горилиці, Дают пити на тарільці» (Чубинский-5, 421).

В русской балладной традиции рассказ о любовных чарах принял остротрагедийную трактовку: зелье приворота становится ядом, а чаровница — отравительницей. Судя по варианту из сборника Кирши Данилова, к XVIII веку эта трансформация завершилась (КД, 208, 209); ей, безусловно, способствовало представление об иссушающе-губительном действии приворота: «Сохнул бы он и вянул день и ночь, и всякую пору, и всякий час и всякую минуту, и во всяком месте»; «И так бы она, раба Божия Акулина, не могла от меня, раба Божия Василия, отойти, как мертвый мертвец от гроба»; «Встань, тоска тоскующая, сухота сухотующая, подойти к моей (...) ко рабице, прожги ее белое тело, черную печень, пролей кровь горячую из семидесяти семи жил, из семидесяти семи суставов (...) чтобы она, раба Божия (такая-то) не могла без меня, раба Божия Василия, ни дни днествовать, ни ночи коротать» (Виноградов Г. С., 30, 45, 46).

Мертвым мертвецом в гробу должен стать объект ворожбы-присухи. В польской песне привороженный чувствует себя едва живым: еще не успели вскипеть приворотные корни, как милый явился с объяснением:

«Leciał — ledwim że żywy,  
A! serce mię wiodło,  
Coś w mie mocno ubodło».  
— «Po coś biec tu ci było?  
Być przestałam ci miłą».  
— «Jakże biec mnie nie było?  
Nęcicz czarów twych syłą».

(Ziefkiewicz, 409)

«Сила чар» — понятие более широкое, чем смерть или отравление. Изурочить, заворожить — лишить человека своего «я», своей воли. Исход такого колдовства важен не тем, останется очарованный жив или нет, его лишают силы так же, как вынимают «спорину» из молока или отнимают силу роста хлеба заломами. Очарованный — больной, умирающий, не прежний. Для былин и сказок характерна интерпретация чарования как превращения в совершенно иное существо, переход в иное состояние. Так, очарованный Маринкой-еретницей Добрыня превращен в золоторого тура, околованный Марьей Лебедью Белой Потык — в камень. Баллада реалистичнее, она называет такое состояние смертью. Парасочка очаровала вдовиного сына, он просит его женить, потому что не может вынести боли в сердце. Не дождавшись свадьбы, он умирает, требуя привести к нему милую, чтобы узнать, чем она его очаровала; девушка признается, что виноваты ее черные глаза и брови, да еще яблоко, что она дала у корчмы. Как и в русской балладе, герой просит устроить ему высокую могилу (Головацкий-1, 68, 69).

В песнях любви просят как смерти, и в фольклоре это далеко не всегда стилистическая метафора: «Чаруй, чаруй, девчинонько, на чотыре чверти, Щоб ся довго не мучити, щоб заразь умерти» (там же, 280). Влюбиться — выпить любовное зелье и умереть: «Як будеш на маї брови сподівати, То не будеш своєю смерттю умірати. Дала дівчинонька козакові кохань-зілля спити, Щоб ёму молодому на світі не жити» (Чубинский-5, 429). В балладе «Злые корни» могила молодца служит постоянным напоминанием о том, что здесь лежит головушка «того-та детинушки, который ко девушке ходил» (Киреевский-1977, 200).

Как и «Каннибальское угощение» или «Казак и шинкарка», баллада «Злые корни» сформировалась не волею случая, не под влиянием конкретного происшествия: широкий фольклорный контекст обусловил сюжет, фабулу и поэтические формулы всех трех баллад. В основе каждой из них лежал миф — о чудесных перевоплощениях человеческого тела, о суженом из далекой земли и идеальных утопических землях, наконец, о любви-мороке, наваждении. Все эти мифы, подчиняясь определенным историко-культурным обстоятельствам, становились канвой сложных поэтических конструкций, трансформировавших их замысел от века к веку, от народа к народу.

## Глава 3

### ТРАДИЦИОННЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ТЕМЫ В ПЕСЕННЫХ И ПРОЗАИЧЕСКИХ СЮЖЕТАХ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА XIX—XX ВЕКОВ

#### 1

#### Сор и золото: мифологема вечного обновления

Купола в России кроют чистым золотом  
Чтобы чаще Господь замечал.

В. Высоцкий. «Купола»

Золото с его сиянием и сор, пепел, угли, кал — отталкиваясь, эти полюса всегда притягивались друг к другу в художественном языке и обыденной речи, фольклоре и литературе. Поэтический язык последней нередко усиливал, выделял, подчеркивал те стороны этого противопоставления, которые в фольклоре находятся как бы в свернутом состоянии, поскольку любой фольклорный образ поддерживается контекстом, устной традицией, где недоговоренность неизбежна. Принято думать, что народная поэзия, ее строй, помогает более глубоко прочтению авторской, профессиональной поэзии, — это так, но не менее справедливо и обратное: только в литературном языке старые как мир символы и метафоры обретают ясность и отточенность, оттенки смыслов, не свойственные гибкой, живой и не всегда понятной вне бытования устной культуре слова.

Укажем лишь некоторые акценты, характерные для русской поэзии в интерпретации данной мифологеми. Как и в фольклоре, золотой мир в авторских текстах — священный, слабым отблеском его грандиозного великолепия призвано служить золотое убранство русских церквей, праздничное церковное шитье, золото куполов:

И реки старые, и мраки *позолоты*,  
В разливе серебра — черна дыра киота

.....  
Под восковой свечой седой протоирей  
Встал *золотым* горбом из *золотых* дверей.

(А. Белый. «Церковь»)

Священна жизнь, священо поэтическое вдохновение, это «золотые» дары:

Исполнен мыслями *златыми*,  
Не понимаемый никем,  
Перед распутьями земными  
Проходишь ты, уныл и нем.

(А. С. Пушкин. «Езерский»)

Но золотая чаша жизни перед смертью оказывается пустой:

Тогда мы видим, что пуста  
Была *златая* чаша,  
Что в ней напиток был — мечта,  
И что она не наша!  
(М. Ю. Лермонтов.  
«Чаша жизни»)

Золотое здесь не сбывшееся, не высказанное, не объявленное, свою тайну золотая чаша выдает лишь в последние минуты жизни, тема золота сплетается с темой смерти. В смерти — залог воскресения, оппозиции «золото / смерть» и «золото / жизнь, молодость» могут быть стянуты в одном образе:

Внемлите, ловите, воскрес я — глядите: воскрес.  
Мой гроб уплывает — *золотой* в *золотые* лазури.  
(А. Белый. «Утро»)

Полярность «золото / прах» иногда лежит в основе замысла следующих друг за другом циклов: так, за «Золотом в лазури» А. Белым был создан цикл «Пепел». Ею может быть пронизан текст, где речь идет об утрате молодости, жизненных сил:

Пора *золотая*,  
Была, да сокрылась.  
Сила молодая  
С телом износилась.  
.....  
На крутой горе  
Рос зеленый дуб.  
Под горой теперь  
Он лежит гниет.  
(А. Кольцов.  
«Горькая доля»)

Золотая пора, зеленая листва обратились в изношенную силу, гниль. Сияние золотой юности гаснет в черной бездне горя:

Где ты, солнце благодатное  
*Золотой* моей весны?  
.....  
Грустно видеть *бездну* черную  
После неба и цветов.  
(Александр Полежаев.  
«Негодование»)

Страна смерти — страна тьмы, где нет живого золота — золота колосьев:

Знаю я, что в той стране не будет  
Этих нив, *златящихся* во мгле.  
(С. Есенин.  
«Мы теперь уходим понемногу...»)

Семантика золотого как изобильного, полного сил восходит к традиционным образам весеннего обновления природы и рождения новой жизни. Небесное золото — летний дождь — залог набухания золотого колоса осенью:

«Золото, золото падает с неба!»  
Дети кричат и бегут за дождем...  
— Полноте, дети, его мы сберем,  
Только сберем *золотистым* зерном  
В полных амбарах душистого хлеба!  
(Ап. Майков. «Летний дождь»)

«Золотое лоно» — у обетованной земли, где нет «ни деньги», «ни петли»:

ни республики, ни короны!  
Где земли *золотое* лоно,  
как по *золоту* пишут иконы,  
будут лики людей светлы.  
(Андрей Вознесенский.  
Витражных дел мастер.  
«Шестой Авось»)

Множество оттенков, которые обрела «золотая тема» в индивидуальной поэтической речи, все же не заглушают их основной тональности — утраты и надежды на воскресение, страха перед пустотой «золотой чаши». «Пепел» просвечивает сквозь «золотую лазурь» — подобная взаимообращенность полярностей присуща и фольклору, не только литературе.

Что лежит в основе амбивалентности этих образцов, существуют ли какие-либо закономерности для трансформации золота в мусор, рыбьей чешуи — в драгоценный металл? Слишком узкая интерпретация этой мифологемы в свете представлений о «мире мертвых» малоэффективна при прочтении конкретных текстов, где вариативность, инаковость важнее удобных универсалий. Не стремясь к раскрытию всей проблематики, связанной в народной культуре с реализацией противопоставления «сор» — «золото», рассмотрим оба символа на фоне мотивов фольклорной и отчасти книжной древнерусской традиции в их сопряженности с наиболее значимыми древнейшими культами — почитанием солнца и матери сырой земли. Как это ни парадоксально, но золотые предметы, блеск сокровищ и драгоценных металлов обладают остаточной семантикой по связи с солярым мифом, что и уравнивает их функционально со своей противоположностью — прахом, сором, порой превращая оппозицию в тождество (золото — вместо кала, рыба чешуя — вместо серебра в мотивах рассказов о кладах).

\* \* \*

Мы не задумываемся над штампами «золотой человек», «золотые руки», «молчание — золото», но уже здесь заметны двусмысленность, неопределенность: человек «золото» — это либо не оце-

ненный, либо никуда не годный человек. Золото вершит суд, как правый, так и несправедливый: «знать золото и на грязи», «и правда тонет, коли золото всплывает», «верен, что золото в огне», «молчанье — золотое словечко», «молчок — сто рублей», но «молчбою прав не будешь» (Даль, Словарь-1, 691; 2, 343, 344). Помимо значения драгоценного металла, золотом назывался кал, прежде всего человеческий, «золотарить» — убирать отхожие места.

В отношении человеческого тела золото действует благотворно, если оно частично покрывает наиболее значимые функционально, активные или пограничные участки тела: руки, ноги, поясницу, уши. В духовных стихах, сказках и былинах формулой «по локоть руки в серебре, по колени ноги в золоте» отмечены святые (например, святой Георгий), избранники судьбы, царские дети или невинно убиенные; так, в былине о Дунае подобным знаком обладают чудесные близнецы, вырезанные из материнской утробы.

Двойственное отношение к золоту как символу жизненной энергии, удачи и славы и смерти находим в древнерусской литературе. Вступить в золотое стремя, иметь золотой пояс (Добрыня Златой пояс), есть с золотых блюд, сидеть на золотом стуле, в золотом седле — обладать счастьем, таланом; пересесть из золотого седла в рабское — утратить его, приобрести злую долю: «Корят князя Игоря, что потопил богатство на дне Каялы, реки половецкой, русское золото просыпав. Тут Игорь князь пересел из золотого седла в седло рабское» (Изборник, 203). Культ драгоценных металлов был дружинным культом, жены дружинников Игоря оплакивали милых лад, приговаривая, что их «ни думою подумать, ни глазами повидать, а золота и серебра и пуще того в руках не подержать!» (Там же). В «Саге об Эймунде», норвежском конунге, служившем князю Ярославу, рассказывается, как Эймунд помог удержать Гардарики в борьбе против «Бурицлава» (Святополка? — Т. Н.), избрав золото в качестве приманки для вражеской дружины: «Когда наутро ждали рать (Бурицлава), велел Эймунд-конунг женщинам выйти на городские стены со всеми своими драгоценностями и насадить на шести толстые золотые кольца, чтобы их как нельзя лучше было видно» (Джаксон, 111). Слепленный блеском драгоценностей, Бурицлав замешкался, и это предопределило неудачный для него исход битвы. Но можно ли вполне доверять чересчур практичному толкованию саги? Не было ли вынесение на шестах толстых золотых колец на городскую стену перед битвой актом сакральным, призванным охранить жителей города? В такой функции на городские стены в подобные моменты принято было выносить спасительные иконы. Для дружинного времени золото было не просто символом победы, но заключало ее в себе, поскольку это было время «показа и потребления богатства», «необходимо было выказать свою щедрость для того, чтобы продемонстрировать пренебрежение к своим богатствам, унижить соперника мгновенным расточительством на-

копленного богатства. Человек выходит победителем и подтверждает свой статус, если он превосходит своего соперника в этих безудержных тратах» (Бенвенист, 68).

Не случайно Перун, бог дружины, в рассказе о Владимировых языческих богах изображен с серебряной головой и золотым усом. Возможно, что в рамках дружинного культа золоту приписывались те же свойства, что и в земледельческих верованиях — матери сырой земле. Если предположить изоморфность культовых воззрений, связанных с землей, древнерусскому почитанию золота, то более ясным становится загадочное место из «Повести временных лет» о договоре князя Святослава с греками (971 год): «...как клялся я прежде греческим царям, что не пойду на их землю войною, так и теперь не буду собирать войско против нее. Если же договор будет мною или теми, кто со мною и подо мною, нарушен, то мы будем прокляты богами, в которых веруем — Перуном и Волосом, и „будем златы яко же золото“ и иссечены собственным оружием» (Шахматов, ПВЛ, 87). В клятве золотом могла присутствовать уверенность в наказании за клятвopреступление путем поглощения той субстанции, которая идентифицировалась с божеством. Таков, например, был смысл хождения по меже с дерном на голове: земля покроет, если граница будет мною нарушена; божбы землю и целование земли в доказательство своей правоты. Ср. сохранившееся по сей день выражение «провалиться мне сквозь землю».

Согласно гипотезе В. Я. Проппа, золотая окраска есть печать иного царства, он доказывал это на материале волшебных сказок (Пропп-1986, 284, 285). Поскольку сказку Пропп стадильно помещает после мифа, то он обращается к рассмотрению символики золота в культурах более архаичных, чем русская, т. е. к традициям Древнего Египта, Вавилона, Китая, Ассирии, привлекает материалы верований и обычаев американских, африканских племен, мотивы сибирского эпоса. Затем он раскрывает содержание темы золота в античности, показывая, как постепенно золото из атрибута мира мертвых становится в Греции достоянием только праведных, в Апокалипсисе Павла золотой город — место праведников. Таким образом, сказочные диковинки — золотые дворцы, пояса, короны, туфли — и желание иметь все это объясняется стремлением к обладанию атрибутами-посредниками между людьми и священным миром, что обеспечивает долголетие, бессмертие и т. д. (золотые яблоки, перо Жар-птицы и проч.). Сказочное золото В. Я. Пропп, кажется, склонен считать более отражением греко-византийского влияния, чем языческих традиций. Конечно, многие фольклорные мотивы несут в себе христианский подтекст, но все же фольклорное, народное мировоззрение основано на языческой ментальности, свойственной устной культуре и дающей прекрасные возможности для широкого проникновения самых разнообразных элементов фольклора других народов. Фольклорный опыт древнее и универсальнее ре-

лигиозного, а потому на его основе возможны любые межэтнические взаимобмены сюжетами, мотивами, образами.

Сказка «Золотая гора» (СУС, АТ, 936\*; Афанасьев, Сказки-2, № 243) почти до неузнаваемости изменила сюжет «Тысячи и одной ночи» о Хасане басрийском, сохранив в то же время сюжетный замысел и логично переведя непривычные для русского слуха образы на язык русской культуры. В «Тысяче и одной ночи» речь идет о молодом купце, попавшем в услужение к огнепоклоннику, магу-персиянину, занимавшемуся алхимией и таким образом получавшему богатство и власть над людьми. Для искусства алхимии ему нужна трава с высокой горы, «которая растет в таком месте, где проходят облака и разрываются». Сам он почему-то не может достичь ее вершины и посылает туда Хасана, зашив его в шкуру верблюда и поручив доставку на гору птице-ястребу. Хасан сбрасывает мага с вершины шесть вязанок нужного ему растения, но неблагодарный персиянин уезжает, оставив его на горе. Прочитав похоронную молитву, Хасан бросился с горы в море и по воле Аллаха остался невредим (Книга тысячи и одной ночи, 96—98). Через год ему удалось отомстить магу: он убил его на том же месте возле горы, когда алхимик вновь привел сюда юношу, чтобы поступить с ним так же, как с Хасаном (там же, 102, 103).

В русской сказке в роли мага выступает «семисотный купец», регулярно набиравший работников на торговой площади, все поденщики разбегаются от него, поскольку ни один из его наемников не вернулся назад. Искусство алхимии русской сказкой интерпретируется как возможность иметь все золотое: у семисотного купца раззолоченная карета и горящий как огонь золотой дворец. Золото он добывает не с помощью магии, а просто посылая работников на высокую гору копать его, доставка происходит так же, как и в арабской сказке, с тем отличием, что юношу зашивают в шкуру лядщей клячи и на гору его возносят «вороны черные, носы железные». Так же как Хасана, купец оставляет молодца на горе, и так же, как Хасан, русский сказочный герой морем добирается до родного города. Правда, «воля Аллаха», выручившая Хасана, в русской сказке заменена волшебным кремнем, подаренным юноше дочерью семисотного купца, — так в русской сказке вытесняется легендарная мотивировка спасения героя и вместо нее появляется чисто сказочный образ волшебного предмета. Переведены на язык русской культуры и взаимоотношения: маг-огнепоклонник — Хасан, семисотный купец — работник. Алхимик убеждает Хасана влезть в верблюжью шкуру, обещая ему равную долю; семисотный купец просто опаивает работника сонным зельем и, уснувшего, зашивает в лошадиную шкуру. Договор и обман трактуются в русской сказке как простое насилие над героем, его опаивают, лишают рассудка. Соответственно строится и мотив мести: Хасан освобождает новую жертву и мечом поражает мага; русский юноша, хитростью вновь нанявшись к тому же купцу, поступает с ним так же, как некогда

хозяин с работником: он опаивает его и оставляет умирать на горе. Последний мотив, возможно, подчинен традиции изображения наказания за грехи в образах, в которых описывается само преступление. Так, в лубочных картинках казнь уголовного (кто «голову», т. е. жизнь, загубил) заключается в подвешивании над огнем вниз головой, вора — в жжении рук и спины (т. к. руки крали, спина носила и т. д.). Считается, что сказка «Золотая гора» распространилась в народе через лубочные издания «Тысячи и одной ночи» в XIX веке (Афанасьев, Сказки-2, 424).

Но для любой миграции сюжетов, для их проникновения в устную традицию нужны веские основания, прежде всего соответствие сюжетного замысла историко-культурным, художественным и социально-психологическим особенностям этнического менталитета. В русской традиции — это восприятие золота в качестве символа избранничества, счастья и высшего суда, подобное представление сложилось еще в древнерусском светском язычестве, вероятно в рамках солнечного культа (о его отражении в древнерусской литературе см.: Робинсон-1978, 7—58). Не случайно атрибутика золотого цвета сопутствует, как уже было сказано выше, дружине и князю в периоды славы и побед, и в свою очередь сами князья именуется «солнцами»: младшие Ольговичи — четыре солнца, «солнце светится на небесе — Игорь князь в Русской земли» (там же, 50), так же и в былинах князь Владимир именуется «красным солнышком». Согласно количественным показателям частотности образов сравнений-сопоставлений, наиболее употребительными в былинах вообще являются сближения с солнцем, светом, огнем, жаром (Селиванов-1990, 165—167, 203), закат солнца — метафора смерти богатыря, мать оплакивает гибель Добрыни: «Ай давно уж закатилось солнце красное» (Марков, Маслов-1908, 209). Затмение солнца — предзнаменование утраты золотых реалий и счастья (пересечь из «золотого седла» в рабское).

Золотая символика, дохристианская по существу, функционируя в условиях постепенной христианизации культуры, сливалась с религиозными понятиями воздаяния и возмездия, добра и зла. Золото в преданиях и сказках о кладах всегда связано с испытаниями героев, его получают только избранные, оно рассыпается в прах у тех, кто не соблюдает «правил игры» с сакральным миром, и убивает тех, кто лишен доброй доли и хочет получить сокровища в обход «воли» самого золота. Именно воли, поскольку в русской мифологической прозе золото — живое существо, клады могут обращаться в людей, растения, животных, путешествовать по земле и искать своего хозяина.

Ребята рыли клад на Пасху, «откуда ни возьмись, едет татарин, тубетейка на нем вся в золоте: „Что делаете?“ — „Роем Петров крест“». Действительно, корень Петрова креста нашли, а клад нет, потому что «когда роешь клад, не обманывай никого, татарин-то подъезжал не напрасно, это и был сам клад» (Аристов, 738). Золото, зарытое Стенькой Разиным, обращается в войско,

пугающее кладоискателя: «Идет на него войско так стройно: ружья все направлены прямо на него, он бросил все и бежал без оглядки» (там же, 715). Раз в году клад может превратиться в чудесный сад, кто его найдет — лакомится чем угодно, но не должен вынести ни одного семечка из сада; цыган, бессменный часовой, говорящая мера, кувшинчик-самовар на длинных ножках, белая корова или птица, наконец, сам Разин на белом коне — все это образы, которые принимает золото, скрытое в земле:

Стенька Разин еретик,  
Днем в могиле лежит,  
Ночью телеса наводятся —  
По свету ходит,  
Поклажи свои сторожит,  
Ходит в золотой одежде,  
Имеет бранный вид.  
(Там же, 723)

Клады — это оборотни, а оборотничество — метаморфоза, не осуждавшаяся в языческую пору (вспомним былинного Вольгу, проникающего «хитростью» во вражеский стан; Волха Всеславьевича или дружинного певца Бояна, поэтически перевоплощавшихся в зверей и птиц во время исполнения «славы» князьям), — позднее стало рассматриваться как бесовское наваждение, множественность кладовых ликов объяснялась дьявольским мороком, а сами образы — бесами-кладохранами. Лишь былина о Садко да некоторые величальные песни еще сохранили древнее отношение к сакральному образу золота, явившемуся в виде «рыбины-золоты перья», полученной в дар от морского царя. В былине золотая рыба — не сокровище само по себе, но счастливая доля, удача: «Дам три рыбины — золоты перья, Тогда ты, Садке, счастлив будешь» (Рыбников-2, 189).

Языческая по происхождению семантика золота повлияла на формирование и распространение в восточнославянском фольклоре сказочного сюжета «Поп в козлиной шкуре» (СУС, № 831): поп хочет отнять найденный бедняком клад, надевает на себя козлиную или бычью шкуру с рогами, чтобы испугать его, шкура пристает к коже, даже несмотря на то что поп вернул котелок с золотом; последний мотив напоминает о верблюжьей или лошадиной коже из «Золотой горы» (Афанасьев, Сказки-2, 245). Казалось бы, замысел сказки — не более чем наказание за жадность, за попытку отобрать то, что тебе не принадлежит, если бы эта сказка так ясно не воплощала антиклерикальные настроения. Завязкой обычно служат похороны (сына, жены), для которых у крестьянина нет денег, а поп бесплатно отказывается хоронить тело. Тогда сама земля дарит мужику золото: он копает могилу и находит котелок с червонцами, после чего справляет пышные похороны и обустривает свое хозяйство. Осуждается не просто жадность попа, осуждается нежелание священника пре-

дать тело земле без платы за это. Поп обязан по-христиански проводить покойника в последний путь, невыполнение этой обязанности по народному представлению повлечет наказание превращением в зверя, в «душного» козла, по легендам это животное во времена первотворения было создано дьяволом. Перед нами та же тема оборотничества, связанная с сакральностью золота, но интерпретированная в духе нравоучительных народных христианских легенд.

Сюжет погони за золотом в послеоктябрьском фольклоре был использован в качестве местного предания, объяснявшего убийство попов вообще. В Сумской области был записан следующий рассказ: у бедняка умер сын, поп запросил за похороны большую сумму денег, отец сам рыл могилу и нашел сундук с золотом. Узнав об этом, местный поп «призвал к себе остальных попов», чтобы потребовать отдать находку. С помощью солдата крестьянин избавляется от них, после чего в селе «попов больше не стало. Церкви были превращены в клубы. Вместо одной маленькой школы выросло аж три. Вместо кабаков в селе Р. выросла культурная, прекрасно оборудованная столовая» (ПД, кол. 1, п. 14, № 28).

Итак, золотые предметы в фольклоре сакральны, оказывают самое непосредственное влияние на судьбы людей, и священность золота генетически восходит к языческому культу солнца. На принадлежность «золотых» мотивов к солярному мифу ученые обращали внимание еще в середине XIX века (Афанасьев-2, 361). В преданиях и легендах о кладах речь идет обыкновенно о зарытом погребенном золоте, которое как бы хранит в себе солнечный блеск во тьме подземного мира. Но по многим поверьям, подземное золото открывается глазам человека в дни календарных праздников, когда «солнце играет», т. е. меняет место, описывает круги, — на Пасху, Троицу, Ивана Купалу клады «сушатся» (Аристов, 738). В остальное время золото принадлежит змеям. Известно, что Добрыня «у лютого Змея Горынчища нашел (...) много злата-серебра». По народному толкованию, золото, как и драгоценные камни, нужно для освещения подземного царства, отсюда же поверье, что в головах змей можно найти самоцветные камни (ср.: в былинах самоцветные камни вплетены в каличью обувь для освещения ночного пути).

Хотя зарытый в земле клад — дело рук человеческих, акт сокрытия золота в недрах земли не всегда имел практическое значение сохранения богатств для будущего возможного потребления. Клады часто зарывали с заклятием на чью-либо голову, иногда перед смертью, не рассчитывая на его использование. В дружинных курганах наряду с оружием находят слитки золота, расплавленные золотые украшения, надевавшиеся на умершего перед сожжением (Седов, 253, 254). Попадая под землю, золото начинало жить особой жизнью, приобретая магические, оборотнические свойства и выходя на поверхность земли не только в образах разных существ и предметов, но и в виде огня, искр,

свечения по ночам. «Аще бо или серебро, или золото скровено будет под землею, то мнози видят огонь горящ на том месте» (из «Сказания о Борисе и Глебе», Аристов, 710). Клад может достать тот, кто сам будет держать в руках огонь и читать соответствующие заклинания (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 1577); если клад лежит под сосной, то огненные свойства приобретает дерево: ударишь по сосне топором — из ствола искры летят, срубить ее невозможно (там же, № 288). В той же связи — свечение «горящих», осыпающихся искрами растений: цветущего папоротника в Иванову ночь или разрыв-травы (ср.: в сказке о Хасане басрийском разрыв-трава растет на вершине горы, она разрывает облака, как бы прокладывая дорогу к солнцу, и потому необходима для «искусства алхимии»).

Проникновение золота под землю в мифологической прозе порой объясняется непосредственно атмосферными явлениями, связанными с игрой солнечных лучей: в Новгородчине верили, что радуга — это змея, которая вбирает жалом воду из земли и выпускает ее в виде дождя. На концах радуги-змеи повешено по котелку с золотыми монетами (Зеленин-2, 869).

Часто посредниками между землей и небом в «передаче» солнечной субстанции являются ящерицы, змеи и лягушки, а в древности, вероятно, волки, оборотни. По владимирским поверьям ящерицы, сидящие на солнце с открытым ртом, сосут солнечные лучи, и это большой грех (Завойко, 130). Змеями представлялись ночные светила — падающие звезды. В казачестве говорили, что они сосут кровь из женщин и девиц, доводя их до истощения (Горбанев, 268). В общерусском фольклоре подобное поверье встречается в рассказах об огненных змеях-оборотнях, летающих к тоскующим вдовам и невестам.

Солнечные затмения объяснялись в древнерусской литературе как результат того, что светило было кем-то «съедаемо». В «Кормчей» «съедение» солнца и луны приписывалось волкодлакам, оборотням, хотя и пояснялось, что «си же вся басни и лъжа суть» (Робинсон-1978, 36). Пресмыкающиеся существа, ведущие двойную жизнь, обитатели разных миров, живущие в воде, под землей и на суше, в устной традиции чаще всего выступают в функции посредников между сакральным и человеческим мирами, тем и этим светом. Помимо змей и ящериц, непосредственное отношение к солярному мифу имеют лягушки; по терским поверьям, солнце состоит из кусочков лягушки, оно привязано к небу волосинкой, которую Бог выдернул из головы Евы (Гусев А., 317). Проглатывание огромной, раздувшейся лягушкой посвящаемого в колдуны было обязательным моментом приобщения к искусству магии (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 141).

Таким образом, золото как трансформация солнечного света попадает на землю разными путями: благодаря атмосферным явлениям (радуге, соединяющей небо и землю), действиям живых существ, пьющих (съедающих) солнце. Сокрытие в земле кладов является уже вторичным актом. Драгоценности кладов, некогда

символизировавшие славу и удачу своего хозяина, имели отношение как к миру мертвых, так и к солярному мифу. Золото, прошедшее через человеческие руки, получало дополнительную нагрузку: мотивы испытаний персонажей рассказов о кладоискателях обычно осложнены введением образов, возникших на основе представлений о том свете.

Истинное, семантически «чистое» золото — небесное. Таким золотом отмечены младенцы-избранники с золотыми (солнечными) руками, серебряными (лунными) ногами и с сияющими звездами у висков («по косицам часты звездочки»). В величальных песнях золотая символика появляется как идеализирующая чело- века, в честь которого поется песня:

Как у месяца-луны золотые рога,  
А у солнышка очи ясные.  
(Тенишев, 157)

В скопческих песнях золото, скатившееся с небес, — истина веры, владеть золотом — обладать ею:

У нас было, на сырой на земле  
Претворилися такие чудеса,  
Растворилися седьмые небеса,  
Покатилися златяя колеса,  
Золотя, еще огненные.

На колеснице батюшка-пророк, под ним конь белый, с золотыми подковами, жемчужным хвостом и позолоченной гривой, «во очах его камень маргарит, из уст его огонь пламенем горит», с золотыми ключами он ходит по разным землям, набирая свои «полки», — нагромождение подобных сравнений приводит к созданию чувственного, языческого образа «солнечного бога», но никак не к религиозной аллегории. Батюшка-солнце несет верующим истину — золото:

Будешь золотом владеть  
И за батюшкою петь.  
(Крыжин, 522;  
Георгиевский, 534)

Мифологема чистого, сакрального, золота появляется в заговорах, где заговаривающий ищет небесного покровительства; так, в заговоре на добрый путь он представляет себя одетым в золотые ризы, укрытым золотой пеленой. С золотом связано рождение: материнское чрево в заклинаниях — золотое кресло, а матка — золотник. Когда бабка правит живот, то шепчет: «Поставлю я его на место, на золотое кресло» (Семенов П., 6).

Рай, где бы он ни находился, — это сад с золотыми и стеклянными домами (Тенишев, 147). В сказке Ярославской области об обманщике, решившем хитростью обменять свою несчастную долю на добрую, присутствует рассказ о небе как нескончаемом

золотом царстве: «Ты меня бросил в реку, я и покатился. Прикатился на небо, а как на небе золото — что! Я три мешка насыпал, да не унести, один только взял» (ПД, к. 1, п. 14, № 36).

Последняя трансформация солнечного сияния в золото произойдет в дни Страшного суда, когда солнце и луна сойдутся вместе, остановятся на востоке и не будут светить, вся вода окажется во власти Антихриста и на месте прежних рек и озер будет лежать золото и серебро (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 840). С концом света и солнце, и золото утратят свои функции, так как ничего не будут значить в судьбах людей: последний суд вынесет окончательный приговор, и проблема доли, поисков жизненного пути, удачи исчезнет. Согласно эсхатологическим легендам и духовным стихам, природа пострадает не меньше грешников: земля выгорит, реки, моря и океаны принесут на своих волнах человеческие кости, из них явятся мертвые и придут на Страшный суд. В последние дни богатства всех людей, принявших антихристову печать (по раскольничьим верованиям), обратятся в прах, пища — в лошадиный кал, питье — в мочу (Сборник материалов., 36, 141—144). Пепел, человеческие кости, кал, моча и обратившаяся в металл вода — все, что останется от природы и человека с исчезновением земной жизни.

В Страшный день архангел Михаил осудит обладание земным золотом и обычай людей прятать его под землей, противопоставивкладам — красное солнышко; золото окажется не нужным ни матушке сырой земле, ни горнему миру. Грешники просят архангела перевести их через огненную реку в светлый рай, он отвечает:

Не надо мне много злата, много серебра,  
А мне надо царствие небесное!  
Это у вас было на белом свете:  
Судили вы суды не по-праведному,  
Ставили вы правого виноватым,  
Вы брали с них много злата, много серебра,  
Закладывали вы и золото и серебро  
Во матушку во сыру землю —  
Не наполнили вы матушку сыру землю,  
Не наследовали себе Царствия Небесного!  
Наполнится матушка сыра земля Божьей милостью,  
Освещается красным солнышком.

(Бессонов-5, 226)

Последняя фраза находится в удивительном противоречии с содержанием духовного стиха о Страшном суде и объяснима только устойчивостью культа матери сырой земли в народной культуре: о Божьей милости к земле говорится в тот момент, когда

...повеют ветра буйные со восточной со страны,  
Разнесутся песка желтые по край матушки земли,  
Тогда горы и вси озера позасыплются...

земля станет ровной, но разделятся грешники и праведники — между ними с громом протечет Сион-река огненная:

Пожжет река огненная все горы и камень,  
И пожжет река огненная все леса со зверями,  
И пожжет река огненная весь скот со птицами,  
Тогда выгорит вся земная тварь.

(Бессонов-4, № 483)

Выгорев на тридцать, тридевять или шестьдесят (в вариантах) локот, земля, а вместе с ней все живое, вряд ли оставит что-либо кроме пепла. Все будет погружено во тьму, кроме ада и рая, подземного и небесного мира. В зареве адского пламени духовный стих различает мучения грешников, в сиянии рая — блаженство праведных. Рай всегда остается и солнечным, и золотым царством:

О саде предобрый  
С деревья златовидными!  
Не слышу предивных птиц  
Пресладчайшего гласа,  
Не зрю златоточных вод,  
Ни же златоструйных рек...  
О раю прекрасный  
С цветы златовидными,  
Взови к Богу вышнему,  
Пролей слезы тепля,  
Дабы паки ввел меня  
Из тьмы в свет пресветлый  
На поля златовидные,  
В сады благовонные!

(Бессонов-6, 254)

В плаче Адама рай предстает не просто «златовидным», но живым существом, которое способно заступиться за изгнанника. Разговор Адама с раем возможен, так же как и диалог Иоасафа-царевича с пустыней, куда он хочет удалиться, или плач молодца перед матерью сырой землей, которая прощает ему все грехи, кроме одного — убийства крестового брата. Поэтические корни обращения человека к пустыне или саду-раю лежат, безусловно, в языческой традиции поклонения земле.

\* \* \*

Атрибутика сора, грязи, праха является полной противоположностью золотой символике, и именно в силу этой оппозиционности возникает ряд взаимозамен, когда отбросы, продукты распада превращаются в сокровища. Такое превращение происходит обычно не само по себе, а благодаря определенным обстоятельствам, связанным с конкретной ситуацией. Мотивы сказочной и несказочной прозы, восходящие к противопоставлению «сор — золото (драгоценности)», разнообразны, но все же им свойственны некоторые закономерности.

Во-первых, золото, превращающееся в черепки, пепел и т. п., не обладает признаком святости. Сказочное золотое царство — всегда золотое; золотые руки и ноги, которыми наделены избран-

ники судьбы, не могут превратиться в обычные, они неизменны, даже если героя превращают в дерево, — тогда на нем будут золотые и серебряные ветки и плоды. Иное дело — золото, найденное под землей или полученное от водяного, такое богатство призрачно, падаль оборачивается кладом, а клад — дохлой свиньей. Богатый человек решил посмеяться над братом-бедняком, нашел дохлую собаку и бросил ему в окно — она тут же рассыпалась золотом (Новичкова-1995, 222).

Драгоценности, золото и серебро часто образуются из остатков, например слезы царевны превращаются в бриллианты, самоцветные камни появляются из искр от удара копытом чудесного оленя. Вера в то, что золото может появиться из кала, остроумно обыграна в сказке о шуте, обманувшем разбойников: он продает им обыкновенную плохонькую лошаденку, выдавая ее за волшебную. Привязав к ее хвосту мешочек с деньгами, он ударил по мешочку — деньги рассыпались, и шут объяснил: «Тише, братцы, вишь, кобыла серебром серет, а кормил бы овсом, золотом бы срала» (Ончуков, Сказки, 550).

Наиболее часто встречающаяся метаморфоза золота — его появление из «жара», углей. В сущности здесь даже нет особого превращения, поскольку огонь, как и свечение, один из образов всего золотого. Возможно, эта исходная параллель повлекла за собой остальные: золото из пепла, из мусора. Речная девка просит парня доставить письмо брату (ср. в «Садко»: гуслир передает поклон Ильмену от сестры Волги), брат советует парню неводом выловить из реки мусор, сложить его на шесть недель в амбаре — выйдет золото и серебро (там же, 242). Интересно, что здесь требуется «поминальный» срок для превращения: шесть недель сопоставимы с сорока днями. Купец невзлюбил сына за то, что тот раздавал милостыню нищим, и отправил его «за моря», сын берет с собой три мешка пепла, Николай чудотворец в ином царстве покупает пепел за три мешка золота (там же, № 281).

В сказках пепел наделен даром оборотничества так же, как и золото, но это — оборотничество, восходящее к представлениям архаического, дохристианского обычая погребения — сожжения. Из пепла, как из семени, вновь появляется то существо, которое было сожжено, в том или ином облике. Королева родила близнецов: во лбу по месяцу, на затылке — звезды. По навету злой сестры их хоронят в двух могилах, на которых вырастают два явора с золотыми и серебряными ветками. Злая соперница королевы приказывает из яворов сделать кровать, кровать сжигают, пепел съедает овца и приносит двух ягнят: во лбу по месяцу, на затылке звезды. Ягнят закалывают, а внутренности варит и съедает королева, после чего беременеет и вновь рождает чудесных близнецов (Афанасьев, Сказки, № 287). Нетрудно заметить, что во всей цепочке пепел, съеденный овцой, явился основной причиной вторичного рождения близнецов, сначала — ягнят, затем — детей. Для вторичного рождения пепел должен быть предан земле (как и кости, из которых обыкновенно вырастает волшебное

дерево), здесь — дороге. Пепел, развеянный по ветру, символизирует окончательную смерть, так уничтожали колдунов, упырей. Мертвый колдун рассказывает солдату, как с ним сладить: набрать костер осиновых дров в сто возов и сжечь так, чтобы из огня не выполз ни один червяк, пепел нужно разбросать по ветру (там же, № 354). В сказке «Царь-медведь», напротив, бычок-дрис-тунок просит зарезать его, сжечь на костре, а пепел посеять на трех грядках, из одной грядки будет конь, из другой собачка, из третьей вырастет яблоня (там же, № 201). Вариант: зарежьте, мясо съешьте, кости сложите в одно место и поливайте ополосками: водой после мытья посуды, из костей родятся собачки (там же). Кости или пепел, преданные земле, — залог возрождения в ином качестве. В Линдозере кости старозеров, предавших себя самосожжению, единоверцы собрали и сложили в амбар, вероятно, с той же целью (Ончуков, Сказки, 460). Наконец, пепел от сожженного следа — т. е. сожженную мерку следа — девицы носили с собой в качестве приворотного средства, пепел «притягивал» к ним любимых.

Функции остатков, отбросов вообще широко использовались в магической практике: гаданиях, обрядах, связанных с приобретением нужных качеств, например силы и здоровья. Сучки не срубали с оцепы, на котором висит колыбель, чтобы дети водились. Не мели полы, когда в доме покойник: с мусором выметешь живых. Воду после купания ребенка не выливали до восхода солнца, иначе будет «сухотка», бессонница. Не давали щепок от строящегося дома во избежание несчастья. Обмылки от обмывания покойника, как и саму воду, лили в реку или на границу владений под одиноко стоящее дерево (ср.: пепел от сожженного дерева, выброшенный на дорогу, привел к рождению ягнят-близнецов). Пот — лучшее приворотное средство, им пропитывали соль или соленую волнушку. Пар от воды с разведенной солью и золой используется для лечения заболеваний. Оставшаяся после молотбы солома устилает рождественский стол; на солому стаскивали умирающего; солома от разорванного русальничего чучела выбрасывалась на поля, что должно было обеспечить плодородие, и т. д. Мотив чудесного рождения из остатков в сказках был проанализирован В. Я. Проппом (1986, 225), но и в легендах о сотворении мира мы также встречаем этот мотив: дьявол, подражая Богу, бил одним камнем о другой, и из осколков являлись домовые, лешие, русалки и прочие духи (Зеленин, Очерки, 120).

Осколки, сор, крошки имели значение проводников — здоровья и болезни, жизни или смерти. По связи с функцией сора особая роль в обрядах и верованиях приписывалась венику. В венике перед смертью колдун мог передать свою силу преемнику или спустить с веника свой чародейский дар в воду. Веник мог оказаться «древом жизни»: повитуха, первый раз паря ребенка в бане, садилась на полок, клала ребенка на колени, стучала обрубленным концом веника в полок со словами: «Как эта береза стояла, так и ты будь здоров и невредим». Затем окачивали дитя

водой с веника. В таком контексте не пустой отговоркой звучит ответ на детский вопрос «откуда я взялся?» — «от березки откатился». В мифологических рассказах веник, как сор или золото, может быть оборотнем: увидишь прядущую кикимору, брось на нее крест, утром обнаружишь его на венике. Одно из мест обитания кикиморы — угол, куда сметают мусор (Новичкова-1995, 214), внешний облик этого духа малопривлекателен: кикимора неопрятна, безобразна, стара, нищенски одета. Во многом она похожа на Горе, или Лихо, которое поселяется в домах бедных, несчастных людей.

Образ Горя в сказках и эпических песнях — олицетворение нищеты, оно подпоясано мочальцем, одето в лапти и ветхую одежду, и все же это дух судьбы, и лохмотья его платья — лишь маскарад, этот дух всемогущ, в его власти довести человека до могилы и одарить золотом. Когда Горю удается полностью разорить своего хозяина, оно, для того чтобы вновь обречь его на мучения, ведет мужика к камню, под которым клад — «яма полна золотом насыпана» (Афанасьев, Сказки, № 303). Согласно рассказу волхвов из «Повести временных лет» (1071 год), человек произошел от небесной ветоши: Бог мылся в бане и вспотел, отерся ветошкой, сбросил ее на землю, а сатана сделал из нее человека. Сор, ветошь, очевидно, считали принадлежностями не только земного, но и небесного мира, называя кометы — метлами, которыми подметают свод под божьими стопами (Даль-1, 228).

Небесный свет и отбросы, черепки и золото сменяют друг друга в свете представлений о судьбе, роке жизни и смерти. Перед героиней северной сказки расходятся две дороги: одна золотая, другая «говенная»; говенная — земная, пойти по ней — ничего не обрести, золотая ведет в лес с домами на курьих ножках, ведет к свадьбе с Иваном-царевичем (Ончуков, Сказки, № 178). Сказочные мотивы, построенные на полярности золота и сора в русском фольклоре, испытывали на себе влияние христианства. Угли и сор превращаются в золото в руках обиженных, нищих или нищелюбивых людей, оно пропадает у тех, кто не соблюдает нравственных законов религии, несправедливо, без молитвы хочет достичь богатства. В одном доме умер нищий. Хозяин хотел сжечь его кафтан, но он не горел, бросил в воду — не тонет. Оказалось, что под каждой заплатой кафтана зашиты деньги. Не возблагодарив судьбу, он купил на эти деньги свинью и вывел ее к реке. Посреди реки появилось огненное колесо, свинья прыгнула в него и пропала: не молился — скопил денежки (Ончуков, Сказки, № 188).

Выше уже говорилось о том, что золото «объявляет» себя в крупные годовые праздники и дни, когда солнце «играет». Угли, полученные бедняком в доме, где лежал покойник, на Пасху превращаются в золото: помолившись Богу, бедняк попросил у мертвеца жару, тот встал, насыпал берема углей и отдал мужику. Придя домой, бедняк вытряхнул угли на стол — они обернулись

золотом (там же, 276). Угли, мусор и золото здесь амбивалентны в том смысле, что являются как бы зеркальным отражением друг друга: если золото находится в «том» мире, то в этом — его заменитель, черепки или угли; если есть золото в этом мире, то «там» — черепки. Например, проклятая дочь возвращается домой к отцу и приносит из мира нечистых золотую и серебряную посуду: купец узнает ее, это именно та посуда, которую он сгоряча под пьяную руку с нехорошими словами кидал за порог. Черти забрали ее в свой мир, а купцу оставили черепки (Афанасьев, Сказки, № 227). Или: парень попадает к черту, тот предлагает ему деньги, но герой берет кулек с углями — естественно, что они в «нашем» мире обернутся золотом (там же, № 228). Подобные отражения и взаимозамены касаются в основном нижнего (подземного, подводного — «инога») и среднего, земного миров, и только горний мир подлинно золотой, священный и ясный. Золото высшей пробы есть золото души:

Наши души — зеркала,  
Отражающие золото...  
(А. Белый. «Солнце».  
Из цикла  
«Золото в лазури»)

## 2

### Ангел или бес: образ ребенка в народных верованиях и мифологических рассказах

Крестьянский мир требовал духовного родства и мировоззренческого равенства всех, принадлежавших старой русской деревне, всех, не взирая на возраст, — и в этом была своя несправедливость, поскольку, например, детское восприятие жизни отличается от взрослого. Иное дело, что взрослое сознание во многом сохраняло мифологические черты и тем самым было сходным с детским, поэтому в народной культуре проблема отцов и детей не стояла так остро, как в образованном обществе, где интеллектуальный разрыв между разными возрастными уровнями был более глубоким.

Тема детства в русском фольклоре развивается под знаком тех же полюсов добра и зла, что и в древнерусской литературе: от мудрого ребенка, наместника Бога на земле («Повесть о Басарге»), до воплощения дьявольской сути в силу особых обстоятельств, рока или родительского греха (Святополк — злой плод от греховного корня). Интерес к детской психологии, к воспитанию души был минимальным, ибо какое же воспитание, если душа от Бога? Народная педагогика заключалась в вооружении ребенка определенными навыками общечеловеческими и необходимыми знаниями; нравственное, духовное, начало произрастало на почве приобщения к системе традиционных ценностных ориентаций, пронизывавших народную культуру в целом. Будет соответство-

вать поведение выросшего дитяти требованиям крестьянского мира — честь и хвала родителям, нет — хула и позор.

Особенно тяжким считался грех блудности — гульба, беспричинный уход из дома: «Блудный сын — ранняя могила отцу», — гласит пословица, характеризуя другие пороки детей несколько мягче: «Дети отца бьют — на себя запас пасут» (о грубости); «Гладенькая головка — отцу-матери не кормилец» (о щегольстве); «Батька горбом нажил, а сынок горлом прожил» (о мотовстве и пьянстве); «Умный сын — отцу замена, глупый — не помощь». Отличие дочери от сына в том, что сыновьями — в почете жить, а дочерьми — красоваться, потому что «сын домашний гость, а дочь в люди пойдет». Отсюда — страх перед блудностью, уходом сыновей из дома до того, как отец с матерью увидели своих внуков.

Для детей отец — Бог («Как Бог до людей, так отец до детей»), мать — солнце («При солнце тепло, при матери добро»). Не случайно, какими бы ни были родители и семейные ссоры, к родительскому благословию было особое отношение, дети получали его перед отъездом из родного дома или перед смертью родителя, при этом нужно было встать на колени перед образом; родители, благословляя ребенка, держали обыкновенно хлеб над его головой — отрезанная от этого хлеба краюха имела спасительную силу в случае разных бед. В крестьянских письмах постоянно повторялась фраза: «И прошу у вас вашего родительского благословения, на веки нерушимого». На что родители неизменно, в каждом письме отвечали: «И затем посылаю вам мое родительское благословение, на веки нерушимое». Подобные письма выполняли роль оберега и бережно хранились детьми.

Согласно пословице, рождение ребенка — чудо, как и брак или смерть: «Трижды человек дивен бывает — родится, женится, умирает». Т. е. трижды в жизни он попадает в ситуацию, где есть место диву — чуду (ср.: «Свадьба без див не бывает», т. е. без магии, оборотничества, колдовства). В народной философии каждое рождение — воплощение высокого божьего замысла пополнить ангельское воинство на небе. Душа, вложенная в только что родившегося младенца, должна вынести все земные испытания и в свой срок отлететь на небо, пополнив то количество ангелов, которое убыло вследствие изгнания с небес непокорных возгордившихся ангелов, примкнувших к Сатане. На вопрос, куда попадает душа человека после смерти, многие уверенно отвечали: «Непременно в рай. Сколько здесь ни грехи, а душа все равно Божья, ведь он вдунул ее в человека, так неужели же свою душу Бог захочет в ад сажать — только в царство небесное». Лишь души тех людей, которые не подчинились божьему замыслу и сами на себя руки наложили, будут работать на чертей: это самоубийцы, утопленники, опойцы (так называемые «заложные» покойники).

По новгородским поверьям, душа управляет движением тела, живет в сердце (или в верхней половине туловища) и имеет вид

маленького человечка. Когда она покидает тело, то выходит ртом и принимает облик младенца. Не все считали, что душу человек получает при рождении, многие думали, что как только ребенок впервые шевельнется в материнской утробе, так, значит, Бог наделил его душой. По владимирским поверьям, помимо человека душой обладает медведь, так как он произошел от брака блудницы со зверем («медом»), во время сна или после смерти животного душа отлетает от его тела в виде маленького медвежонка. У всего остального зверья души нет, только пар. Туман, поднимающийся от земли по утрам — души павших в разное время животных (РЭМ, № 30, с. 12; № 26, с. 2).

От того, какую Бог вложит в человека душу, зависит его пол. Представления о душе тесно связывались с верованиями о доле, участи, судьбе, которая назначается Богом при рождении ребенка и записывается в книгу, где отмерена каждая минута будущей жизни. Изменить судьбу с того момента, как она дана, — невозможно. Из этого убеждения исходят многие рассказчики легенд о человеческой доле: «Один прохожий, идущий на богомолье в Киев, попросился на постоялый двор переночевать. Дело было летом, в самое теплое время; хозяин пустил и указал ему место ночлега на дворе под сараем, на сене. Прохожий с усталости уснул скоро и, проспав до полуночи, проснулся. Ночь была лунная. Он видит, что на завалине под окном хозяйской спальни сидят двое незнакомых ему людей. Через минуту является к ним третий и говорит: „Господи, пришло время хозяйке этого дома родить, какую душу повелишь дать младенцу?“ Господь повелел дать душу мужчины. Сидевшему с ним повелел записать в книгу, что „родившийся будет раб Иван, проживет восемнадцать лет и умрет, не зная женщин“. Смерть он должен был принять от колодца, что стоял посреди двора. Утром богомолец поздравил хозяина с новорожденным и рассказал о том, что видел и слышал. Хозяин засыпал колодец, выкопал другой и, как пришел срок, решил женить сына. Во время свадьбы восемнадцатилетний юноша почувствовал себя плохо, вышел во двор, лег на доски давно забитого колодца и умер» (Трунов, 39, 40).

Если народно-православные легенды утверждают: в жизни ничего нельзя изменить, судьба человека предначертана, то сказки на тему судьбы-доли обнадеживают: свою дурную участь можно обменять, спрятать, похоронить и получить новую, счастливую. В сказках наказывается тот, кто бросает вызов судьбе из гордости, а тот, кто унижен и борется за выживание, напротив, меняет дурную долю на лучшую. Так, в сказке о Марке богатом сын бедняка по предсказанию становится обладателем Марковых богатств. В отличие от религиозных легенд и песен о Горе, сказки о двух братьях, богатом и бедном, присуждают долю богача бедняку.

Доля и душа, горе и беда представляли в фольклоре в конкретных зримых образах. Душу ощущали внутри тела: душа, точная копия своего хозяина, ногами упирается в грудобрюшную перегородку; оскорбить ее поступком, грехом нельзя, а вот если съешь

или выпьешь что-нибудь неподобающее, она так и встрепенется: ей плохо приходится, когда окатишь ее с головы до ног какой-нибудь гадостью (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 890). Конкретные представления о душе — обитательнице тела — имели не только мировоззренческую основу, но восходили к лубочным картинкам, например о двух Лазарях. Душа богача в виде маленького взрослого человечка немилосердно вытаскивается крючками, тогда как душу бедного Лазаря ангелы принимают на пелены, как младенца.

Судьба человека, его доля имеет тот облик, который соответствует образу жизни ее хозяина. Доля горемыки видится в образе нищего. Родившись от сырой земли, Горе неожиданно-негаданно настигает свою жертву в минуту славы и богатства, лишая и того и другого и делая человека своим подобием — нищим:

Отчего ты, Горе, зародился?  
Зародился Горе от сырой земли,  
Из-под камешка из-под серого,  
Из-под кустышка с-под ракитова.  
Во лаптишки Горе пообулося,  
В рогозыночки Горе понаделося,  
Понаделося, тонкой личинкой подпоясалось,  
Приставало Горе к добру молодцу...

пели на Кенозере о неудачливом молодце (Рыбников-2, № 187).

Чувственное, образное, материальное восприятие доли и души связано с распространенными поверьями о счастливых днях и часах, с верой в звезды, которые определяют судьбу человека. Эти верования отразились в древнерусских азбуковниках и отреченных книгах. В Паисьевском сборнике (XIV век), в «Слове св. Григория о том, как первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали», проповедник осуждает языческий обычай славян «класть требы» Роду и рожанице, сближая этих языческих богов с греческой Артемидой. Но по указанию старинных азбуковников, рожаницами «звездословцы» нарекают семь звезд: кто в какую планиду родится — получит соответствующий нрав. Родившиеся под Аресом (Марсом) будут гневливы и тяжелы нравом, под Венерой — сластолюбивы, под Меркурием — склонны к торговле. Помимо звезд — «планид» — звездословцы «нарекают зодиями» двенадцать звезд (знаков зодиака), «кои ми нятыся угадывать счастья и доброденственное и злоденственное житие человеком». «Рожденицы — свято дня рождения младенца; в кой же день кто родится, то нрав и осуд (судьбу) приемлет» (Афанасьев-3, 321). По-видимому, род и рожаницы не исчезли бесследно из народной русской культуры, представления о них христианизировались, превратившись в верования в прирожденную судьбу-долю, посланную Богом душу, в ангелов-хранителей и бесов-искусителей, витающих соответственно над правым и левым плечами человека, как это изображено, например, на лубочной картинке «Трапеза благочестивых и нечестивцев».

Те дни, которые считаются в календаре особенно благоприятными для рождения ребенка, а также для смерти, т. е. для тех жизненных моментов, когда душа и доля получают божественное покровительство, скорее всего были периодом почитания рожаниц и рода. Это — Пасха. В южносибирской величальной песне рождение ребенка в Пасху изображается как идеальное:

Ты умел хорошо родиться  
И богато снарядиться!  
Поносила тебя матушка  
Во утробе девять месяцев,  
Тяжелым тяжелешенько,  
Во десятый-то породила,  
Во Христовскую заутреню,  
Как во первый большой благовест.

Общеизвестно сохранившееся по сей день убеждение, что нет легче родить, чем на Пасху. Рожденных в Пасху детей считают счастливыми, детенышей животных — наделенных особым даром охранять от нечистой силы и колдовства.

К Пасхе чаще всего прикрепляется действие сюжета легендарной сказки «Христов крестник»: о мальчике, имеющем крестного отца — случайного прохожего, оказавшегося впоследствии Господом Богом. На Пасху крестный приводит в свой дом мальчика, и ребенок, оставшись один, открывает дверь в комнату, откуда видна преисподняя и прошлые и будущие мучения грешников, а надев шапку крестного отца, узнает, кто на земле какой «грех сочиняет» (Смирнов-1, № 28).

Ребенок, не перешагнувший рубежа взрослости (в разных областях России граница, когда ребенка начинали считать равноправным членом взрослой или молодежной общины, была подвижной: песенно-фольклорная топика указывает на девять-двенадцать лет как на переходный возраст), теснее связан с сакральным миром, ему ведомы тайны прошедшего и будущего, поскольку он в силу своих малых лет не успел далеко «уйти» от этого мира. На этом убеждении построены сказки, легенды, а также многие обрядовые моменты, когда ребенок выступает в роли посредника между людьми и природой, семьей и духами-покровителями рода.

Вовсе не о вундеркиндах идет речь в балладах и сказках на тему «мудрая дева», а о демонстрации чудесных свойств ребенка-избранника, которому еще открыты тайны, недоступные взрослому пониманию, взрослой логике. В балладах о девке-семилетке говорится о священных с точки зрения народной культуры предметах: как растет камень, как шумит вода, что цветет без цвету, горит без пламени и кто не ведает настоящего горя:

По улице по широкой  
Ишла девка-семилетка,  
За нею стар бородатый:  
«Постой, девка-семилетка!  
Загадаю пять загадок,

Изволь, девка, отгадати:  
А что растет без кореня?  
А что шумит без буй-ветра?  
А что цветет безо цвету?  
А что горит без польмя?  
А что плачет, а слез нету?»  
— «Не обманывай, стар-бородатый!  
Сама знаю, отгадаю,  
Растет камень без кореня,  
Шумит вода без буй-ветру,  
Цветет сосна безо цвету,  
Горит солнце без польмя,  
Плачет холост, а слез нету!»

(РЭМ, ф. 7, оп. 1,  
№ 1088, л. 27)

Дети вступали в прямой диалог с природой, тогда как взрослые добивались желаемого с помощью посредников — святых, духов-покровителей. Так, например, во время засухи старшие молились о дожде Илье-пророку, обходили поля с его иконой, а дети выкрикивали просто: «Дождик, дождик, припусти, зеленые будут кусты!» Они же просили прекращения дождя: «Дождик, дождик, перестань, дадим тебе горностаи!» В Орловской губернии существовало поверье, что если убить лягушку, непременно пойдет дождь: обязанность бить лягушек возлагалась преимущественно на детей. Обращения к солнцу («Солнышко-ведрушко, выгляни в окошечко!»), радуге («Радуга-дуга, не давай дождя, давай солнышка, колоколнышка!») распространены среди детворы и по сей день. Почти исключительно детским был обряд закликания весны в «Сороки», 9 марта, в день сорока мучеников или на Благовещенье. Собравшись где-нибудь за околицей, дети звали весну: «Весна, весна красная, приди, весна, с радостью, с великою милостью, со льном высоким, с корнем глубоким, с хлебом обильным».

Новорожденного младенца называли ангелом, ангельской душенькой, вследствие чего многие матери до года не решались целовать ребенка и не допускали, чтобы это делали другие. Отношение к младенцу как к ангелу божьему сказалось в обычае кладоискателей брать с собой грудного ребенка для отпугивания нечистой силы — стражей зарытых кладов. По Дмитровскому, Севскому и Трубчевскому уездам Орловской губернии жители показывали места, где будто бы в погребках зарыты сокровища разбойников-колдунов Кудеяра и Рытика. Погребка эти отворяются в день Ивана Купалы, но взять из них ничего нельзя, так как их стережет старик, который обыкновенно приказывал принести с собою младенца, ибо многие клады можно получить только при ангельской душе. Но когда искатель возвращался с младенцем, погребка уже не находил.

Многочисленные сказки, побывальщины и баллады о чудесных свойствах младенческой крови. Один промышленник прожил два года на Новой Земле с неведомо откуда взявшейся «девкой». У

них родился ребенок, но когда товарищи приехали за ним, он вынужден был оставить мать с ребенком, чтобы вернуться домой. Разгневанная девка разорвала младенца пополам и одну половину ребенка бросила вслед отплывающему кораблю. Капля младенческой крови попала на судно, и оно стало тонуть. Кто-то догадался стесать то место, где была кровь: судно выпрямилось и благополучно вернулось домой. В балладах крови младенца приписывается очищающая сила, грудной младенец выступает в роли карателя, на него возложена миссия вершить суд над злом. В эпической песне «Илья Климантов» разбойник волею случая оказался крестным отцом маленького княжечича. Ему показалось мало тех даров, что он получил от счастливых родителей. Ночью он тайно возвращается в гостеприимный дом и вырезает всю семью, но лишь только он отсек голову крестнику, «отбрызнула от младеня-та гореча кровь», брызнула в очи злодею, после чего он ослеп, мгновенно раскаялся и стал просить себе смертной казни. В одном из вариантов популярной баллады о князе Романе, убившем свою жену, рассказывается, как на поиски погибшей матери отправляется недельная, «титочна да мала зыбочна» Марьюшка. Узнав правду, она обвиняет отца: «Ты ведь мамоньку убил да в чисто поле схоронил!» (ББ, № 54; Григорьев-1, № 143).

Такому взгляду на новорожденного младенца соответствовало определенное отношение к родильнице, в которой видели едва ли не Богородицу. Отождествление ее тела с божьим домом, церковью проявилось в обычае просить священника отворить царские врата при трудных родах. Легкие роды в Пасху объясняли той же причиной: в великий праздник открыты церковные врата. В заговорах бабушки-повитухи шептали на воду: «Пресвятая мати Божия Богородица, сойди с престола господня и бери свои золотые ключи, и отпирай у рабы божьей (имярек) мясные ворота, и выпускай младеня на свет и божью волю». В заговорах повитух постоянно звучала мысль: не я правлю золотник (матку) — с помощью Богородицы, не я приготовила парную баню, бабушка Соломонеюшка Христа парила и нам пару оставила. Таким образом, несмотря на холод и отсутствие должной чистоты (роды часто происходили в нежилых помещениях), атмосфера, складывавшаяся вокруг роженицы и новорожденного, была самая возвышенная.

Не только по звездам, но и по внешнему виду только что появившегося на свет человека, угадывали его нрав и судьбу. Если ребенок сильно кричит — будет плакаться на свою долю, если его голова покрыта волосами — будет богат, родится со сжатыми кулачками — скуп, держит руки у головы — умен. Как к священному предмету относились к «сорочке»: ее высушивали, сворачивали в маленький узелок и привязывали к нательному кресту, зашивали в рубаху или в шапку, отправляясь в дальний путь. Бережно относились к плаценте. В казачестве бабки прятали ее в сосуд и зарывали в потаенном месте во дворе, иногда — под порогом вместе с куском хлеба, зерном и яйцом, чтобы

ребенок был богат и счастлив. Если хотели, чтобы рождались мальчики, плаценту заворачивали в мужскую рубаху. Как нить судьбы, связывающую новорожденного с тем сакральным миром, откуда он пришел, воспринималась пуповина: у девочки ее перерезали на прялке или веретене, а у мальчика на книге, чтобы были умны и умелы каждый в своем деле. Иногда кусочек пуповины высушивали, а как только ребенок подрастет, давали ему развязать, узнавая, будет ли он ловок и удачлив в жизни. Желая привязать ребенка к матери и из опасения обмена (т. е. подмены детенышем нечистой силы), пуповину перевязывали льняной нитью с вплетенными в нее материнскими волосами.

На почве воззрений о ребенке как существе, еще не перешагнувшем окончательно в грешный земной мир, формируется не только сакрализация детского образа в фольклоре, но и мнение об особой притягательности детей для нечистой силы, которая с сотворения мира ведет борьбу с небесным воинством и постоянно пытается подменить детскую «ангельскую душеньку» своим чертовым отродьем. Детство — пограничный мир, в равной степени открытый силам как добра, так и зла.

Верования в обмен и в силу родительского проклятия были важными стабилизирующими факторами семейной жизни. Зная, что окрик «Иди к лешему!», «Унеси тебя с ветром», «Черти бы тебя взяли!» может осуществиться в полном соответствии со смыслом сказанного, т. е. ребенка возьмет именно та нечистая сила, которой обрекает его мать, не смели ожесточаться сердцем, поддаваться вспышкам гнева, ибо злое слово бывает опаснее телесного наказания. Думая, что банникам, кикиморам и чертям легче всего подменить еще некрещеного младенца, стремились, во-первых, как можно скорее совершить обряд крещения, а во-вторых, ни на минуту не оставлять одну мать с новорожденным после родов.

«Обменами», «обменышами» считались дети с врожденными или приобретенными во младенчестве серьезными телесными уродствами и психическими отклонениями. Так, в народной культуре проявлялась вера в изначальное телесное и духовное совершенство человеческой природы: все, что ей угрожает, — от злых сил: водяных, домовых, лесных и прочих духов. Христианство внесло здесь свои коррективы: идеализируя блаженных и юродивых, оно способствовало смягчению и поляризации мнений о неизлечимо больных детях. Христианская точка зрения отразилась в народных легендах о чудесном исцелении таких детей. В бывальщинах, мифологических рассказах обмен — результат дьявольских козней, и родители считают своим долгом снять клеймо бесовства с семьи, часто — с помощью колдуна.

Опознание ребенка-обмена происходит после ряда чудовищных поступков уродца, который в присутствии посторонних и домашних криклив и недвижим, а почувствовав себя в одиночестве, с неизменной скоростью движется по избе, поедая все на своем пути. В доме начинает твориться неладное: исчезает еда, остав-

ленная для обеда и ужина, возникают ссоры и драки. Наконец, кто-нибудь из домашних случайно застаёт оборотня-обмена во время его проделок, для которого наступает тогда час расплаты. По мнению колдунов, вовремя не узнанный обмен станет злым чародеем и еретиком-вампиром. Как правило, в конце таких рассказов обмена возвращают в родную стихию, к своему нечистому роду-племени, а иногда таким образом удается даже вернуть в семью здоровое человеческое дитя. В восточносибирской быличке шесть мужиков избивают обмена прутьями, пока в дом не ворвалась женщина и не воскликнула, отнимая чертенка: «Вы моего ребенка недокармливали, недопаивали, да еще бить вздумали! Вот ваш, а это — мой». И исчезла, оставив матери ее природного сына. В казачьей быличке мать несет обменка на Терек и, обратясь задом к воде, бросает мальчика вниз головой со словами: «Иди, откуда пришел». Он поплыл и крикнул со смехом: «А, догадалась! А не то плохо бы вам было!»

Полагая, что нечистая сила внедряет своих подкидышей в людские семьи, некоторые сорви-головы решались извлечь из этого выгоду. Существовало поверье, что для приобретения неразменного рубля нужно запеленать наподобие младенца черную кошку, в полночь прийти с нею в баню и бросить на пол со словами: «На тебе ребенка, дай мне беспереводный целковый!» Затем срочно покинуть опасное место и очертить себя трижды крестом с приговором: «Чур!» На следующий день драгоценный рубль найдется в бане (Майков, 525).

Младенчество и детство как пограничное время, неосуществленный Божий замысел, невоплощенная судьба — основа рассказов и обычаев, связанных с детьми, умершими до крещения. На том свете они находятся в пространной туманной долине, не претерпевая никакого горя и не зная радости. Там они останутся навсегда, даже родители не могут помолиться за них, так как им не наречены имена. Детей, умерших до крещения, и мертворожденных хоронил отец поблизости от дома, в саду, на огороде, на гумне, но так, чтобы никто не знал, когда и как похоронен младенец. Многие верили, что в течение семи лет в Троицын и Духов день души этих младенцев летают по воздуху, плачем выпрашивая себе Крещение. Спасти их можно было словами: «Крещаю во имя Отца и Сына и Святого Духа!» с произнесением имени, которое должно сопасть с полом умершего младенца.

Мысль взрослого человека редко возвращалась к детству, но были моменты, когда такое обращение предполагалось: в некоторых магических обрядах, заговорах нужно было представить себя ребенком, чтобы обрести связь с сакральным началом, священными силами матери-земли. По словам знахарей, травы нужно рвать на Ивана Купалу между утреней и обедней, нагому — как мать родила — лечь ничком на землю и испросить у нее благословения, напомнив, что все люди ее дети и всякий злак — им на пользу и на изгнание болезней и бесов. В заговорах на удачу

в суде изображали и себя, и своего врага, еще не рожденными и на знающими зла детьми: «Мати Божия пресвятая Богородица! Покрой мя омофором своим! Иду я, раб Божий, к рабу Божию (имярек): лежал ты у матери своей во чреве, тогда у тебя не было на меня ни думы, ни слов, ни речей никаких, так и ныне я к тебе иду, чтоб не было у тебя ни думы, ни слов, ни речей на меня...» (Там же, 567).

В народной культуре тема детства — это тема посредничества, сопряжения концов и начал, прошлого и будущего, добра и зла, природы и человека. Разнообразие звучаний этой темы нашло широкое воплощение в русском фольклоре.

### 3

#### **Миф о небесном царстве и конце света в русском фольклоре**

Легендой о вкушении плода с древа познания христианство признавало утрату рая для человека. Отодвигая существование блаженного жилища ко временам первотворения, оно оставляло людям мир, полный зла, горя и скорби. Изобилие, свобода, духовное и физическое совершенство, искренность и справедливость принадлежат прошлому или далекому будущему, оскудение, ложь, болезни, порок и неравенство — настоящему. Принято думать, что эта хронологическая концепция является одной из важнейших как для ортодоксальной веры, так и для религиозных течений, отклонившихся от православия. Фольклорно-этнографические данные позволяют говорить о том, что, будучи связанными с восприятием событийных рядов как циклов (жизненных, календарных, исторических), где рассвет неизбежен как начало конца, подобное ощущение времени было свойственно любой народной культуре, в том числе русской.

Универсальность этой мировоззренческой концепции заметна в многочисленных пересечениях библейской легенды о потерянном рае с фактами народной духовной жизни, обрядовой традицией. Нерасторжимая связь между человеком и природой, подчиненность восприятия прошлого мифопоэтической мысли, когда история не ощущается вне природных циклов, была характерна для ранних цивилизаций. Появлению библейской темы Божьего царства (рая) как абстрактной идеи вознаграждения за послушание и покорность Божьей воле предшествовало ощущение родства с окружающим миром, безразличное, как в Месопотамии, или по-хозяйски обстоятельное, как в Древнем Египте, отношение к посмертному существованию. Ветхий завет вобрал в себя горечь распада космоса древних цивилизаций. «Не космические явления, но сама история наполнилась здесь смыслом, история стала раскрытием динамической воли Бога (...) Человек Ветхого завета обладает новой свободой и новым бременем ответственности», —

он осужден на «бесконечные усилия, обреченные на неудачу вследствие его неполноценности» (Франкфорт, 206, 207).

Подобное содержание не могло быть созвучно молодой цивилизации, языческой культуре, вставшей на путь христианства, поэтому в Древней Руси проблема выбора веры свелась поначалу к избранию типа ритуала и внешнего облика храмов, а первые переводы книг Священного писания носили богослужебный характер, причем это были книги в основном Нового завета и лишь отдельные притчи из Ветхого, вошедшие в «Паремийник». Но с XV—XVI веков с возвышением Москвы и осмыслением пережитой национальной трагедии (монголо-татарского ига), с крушением древнерусской государственности и коренным преобразованием общественного устройства русские приблизились к более глубокому прочтению Библии, возникла настоятельная необходимость в новых более полных ее переводах. Деятельность по исправлению и новопечатанию церковных книг, в том числе и Библии, длившаяся на протяжении почти двух столетий, разделившая русский мир на старообрядцев (раскольников) и православных, по сути была выражением того духовного голода, который испытывала Русь в условиях изменения типа ментальности накануне Петровских реформ и превращения Древней Руси в Новую Россию. «Смута воочию показала, что „тишина и покой“ канули в вечность. Русь переживала тяжелейший кризис — династический, государственный, социальный. Рушились средневековые авторитеты и прежде всего авторитет власти. Процессы по „слову и делу“ содержат на этот счет весьма красноречивые свидетельства. О царе говорят такие речи, что сыщики их в „отписку писать не смеют“, это речи „матерны и с государевым именем“» (Панченко, 10). Культ царя как «земного бога» пал, отношение к земной власти стало двойственным, искания новой духовности выразились, в частности, в формировании жанра духовных стихов, сложившихся в известной нам форме к XVII столетию (Федотов, 13, 159).

Не случайно тема утраты рая в духовном стихе «Плач Адама», дошедшем до нас в рукописях от XVII века, осложнена евангельскими мотивами (о спасении мира через Рождество Христово и Крещение) и сеговетаниями на суету жизни и неизбежность суда и смерти (Бессонов-6, № 632—666).

К XIX столетию сложились или продолжили существовать разные представления о лучшем мире, небесном или «земном» рае. Эти различия были связаны с условиями их бытования: жанровыми или социальными. В сфере календарного фольклора и обрядности «райская» тема благополучно сопрягалась с языческим восприятием мира, а христианские мифы и имена и сюжеты приводились в соответствие с архаическим, циклическим взглядом на человека и природу. В области устной интерпретации прошлого, в преданиях, эпических легендах и песнях взаимодействие языческого и христианского начал приводило к идеализации «первовека» как блаженного, изобильного, совершенного вре-

мени. Наконец, в народных религиозных стихах и верованиях, легендах и притчах, сектантских трактовках образ небесного царства в наименьшей степени подвержен языческой интерпретации, в них особенно остро ощущается потребность людей опереться на веру в решении вечных проблем смысла человеческого существования, жизни и смерти. Поскольку в этом, последнем (третьем), звене «райские» мотивы обнаруживаются с наибольшей легкостью, удобнее рассмотреть их в первую очередь.

Фольклорная концепция мироздания эгоцентрична. Природный мир создан для человека, распространился вместе с ним и погибнет в тот день, когда человеческая история закончится Страшным судом. В отличие от окружающего людей мира, рай и ад — вечны. Обстоятельства, сопутствующие мирозданию и концу света, по народным рассказам, весьма противоречивы, обыкновенно — нравственно и социально окрашены. Мир появляется в споре за господство темных и светлых сил. Вначале всего был престол Бога, первое же действие которого, направленное на творение еще невидимого мира ангелов, привело к созданию сил, возжелавших занять лучшее место: часть ангелов возгордилась и, отпав от Бога, начала борьбу с ним.

Изгнав злых ангелов от своего престола, Бог приказал им творить мир из хаоса, т. е. выделить воду, песок (сушу), воздух. Во главе наказанных черной работой ангелов стал Сатана. Господь рассеял песок в пространстве, в тех местах, куда он падал, образовалась земная твердь. Вода, скатываясь с земной тверди, образовала моря, реки, океаны, топи и болота. По-видимому, на земле, им созданной, Бог стал размечать место для рая и здесь одним своим словом создал всевозможные плодовые деревья, испестрил луга цветами. Сатане в раю удалось сотворить одно дерево — яблоню, древо познания добра и зла, а также сорняки, которые стали душить Божьи цветы, обвивать стволы плодовых деревьев и пить из них соки, мешая росту. Согласно легенде, Сатана даже создал ядовитые растения и осину, на которой удавился Иуда (отчего ее листья постоянно трепещут). Из рая растительная жизнь распространилась по всей земле.

После устройства рая Господь сотворил животных, первым — голубя, последним — человека. Все это он слепил из глины и точно так же давал жизнь образу (из желтой глины — животных, из красной — человека). Приложив свои уста к бездыханному телу, Бог вдохнул в него жизнь, человек заговорил и стал двигаться. Бог назвал его Адамом и ввел в рай, призвал сюда разных животных и приказал Адаму дать им разные названия. Пока Бог пребывал в раю, черти под предводительством Сатаны взлетели выше Божьего престола и там образовали свое царство: произошла великая битва Господа со злым воинством, в ходе которой архистратигу Михаилу удалось сбросить чертей с небес небесными (грозовыми) стрелами. Черти упали в болота, провалы на земле, а сам Сатана был загнан в пропасть или преисподнюю. Вход в преисподнюю оказался близ рая, так как именно сюда

упал Сатана; земля не выдержала такого великого грешника и дала огромную трещину. Преисподняя находилась неподалеку от того места, где впоследствии был построен Иерусалим, — здесь и по сей день слышен шум, наводящий ужас на путников.

После окончательного наказания злых духов Господь расселяет свое небесное воинство на небе в виде звезд, сам же он представляется солнцем, на которое никто не может смотреть. Духи, не участвовавшие непосредственно в войне с Богом, были осуждены меньше чертей, они стали вечными скитальцами — кривдами, убийствами, смертями и болезнями. Двое из них — Смерть и Грех сторожат вход в преисподнюю, где заключены дьяволы. Таким образом, пороки и болезни, даже сама Смерть появились еще до грехопадения первых людей. Само грехопадение объясняется завистью, которую испытывал племянник Сатаны Леонид к безгрешной жизни первых людей — Адама и Евы. Поскольку, согласно общему представлению, рай — закрытая территория («рай заключенный», «рай затворенный»), Леониду пришлось проникнуть туда по водам реки. Здесь он увидел древо познания добра и зла, сотворенное Сатаной, вспрыгнул на него и вошел в змею, обвившись вокруг ствола; человеческим голосом он убедил Еву попробовать плод с дерева. Разразилась гроза, узнав о нарушении запрета, Бог изгнал людей из рая, а Сатану приковал в аду цепями к столбу.

Изгнанные Адам и Ева поселились неподалеку от рая, у них родилась дочь, которая вскоре умерла. Не зная, что с нею делать, Адам последовал совету злого духа, который научил написать на ее черепе кровью из ранки, что все люди после своей смерти отныне будут во власти Сатаны и поселятся в царстве тьмы. Власть над мертвыми продолжалась до тех пор, пока Иисус Христос не вывел их из ада после своего воскресения и тем не уничтожил договор Адама с Сатаной (Васильков, 130—140). Кубанская казачья легенда с удивительной полнотой и обстоятельностью отразила народное убеждение в том, что возникновение мироздания связано с борьбой за власть противоположных — святой и нечистой — сил, на небе и земле, над людьми и природой.

В некоторых легендах созданию рая как акту творения не придается никакого значения, в таком случае из сюжета исчезает и образ древа познания добра и зла, а само понятие «рай», «небесное царство» обретает смысл только после сотворения первых людей. Изначально было два царства: света (на небе, где находится трон Бога) и тьмы (на земле, где правил сильный и богатый Сатанаил). Оба царя долго жили в дружбе, пока не заспорили, кто сильнее. В ходе состязания в силе и хитрости возник человек: его слепил из глины Сатанаил, из остатков глины Бог слепил существо еще более красивое (женщину) и вдунул в них жизнь. За руки он ввел их в райские сады, где первые люди запели хвалы Богу. Сатанаилу не понравилось, что небесный царь выиграл в споре, и ночью, пока Бог спал, решил похитить людей

из рая. Но рай, как и небесный трон, был сделан из особого вещества, обжигавшего и слепившего каждого, кто шел с дурными намерениями. Поняв, что ограду рая ему не преодолеть, Сатанаил стал манить первых людей перелезть через нее, что для них, очевидно, не представляло большого труда. Как только они оказались по ту сторону ограды, Сатанаил посадил их на могучие крылья и унес в свое царство, на землю. Утром Господь заметил пропажу, собрал огромное небесное воинство и повел на землю, где Сатанаил создал свое войско. Битва длилась семьдесят семь дней, пока Бог не скинул Сатанаила в тартарары. Бог нашел первых людей на острове в океане, среди развалин Сатанаилова замка, они умоляли простить их и вернуть в небесное царство, но Господь навсегда оставил их на земле, научил труду и внушил понятия добра и зла (Звонков, 64—67).

Русские сказания о происхождении мира в ходе великой борьбы двух начал — темного и светлого, доброго и злого — принадлежат к весьма распространенным космогоническим легендам дуалистического типа, известным в Европе и Азии. В то же время средневековые русские легенды о происхождении мира и рая несколько отличались от тех, что были записаны в XIX столетии. В текстах XVI—XVII веков значительную роль играют символические образы, детали, разветвленные описания предметов, ображающихся в символы, — все это исчезает в позднейших записях, где преобладает логическое, повествовательное, сюжетное начало, постепенно вытеснявшее аллегорическое. Так, например, умалется значение образа «древа животного», древа жизни: в апокрифических рукописях XVI века, в послании новгородского архиепископа Василия говорится о «древе животном», растущем посреди рая, его крона упирается в небеса, само оно златовидно и покрывает листьями весь рай, из-под его корней молоком и медом текут двенадцать источников (Афанасьев-2, 294, 312). В отреченном Слове о видении апостола Павла ангел показывает ему древо в Эдеме, из которого исходят воды, дающие начало Тигру, Евфрату, Фисону и Гиону. На этом древе почивал Дух Божий, когда он спал, воды наполняли те реки медом, вином, елеем и млеком. А. Н. Веселовскому удалось собрать обширный материал, убедительно доказывающий, что к этой райской символике восходят многие весьма древние мотивы и образы колядок — поздравительных песен обхода домов на Святки (Веселовский, 235 и сл.).

В записях легенд XIX века логическое начало преобладает над магической символикой, у них иная цель: убедительно заполнить повествовательные лакуны, существующие в Священном писании. Так создаются достаточно стройные, но вместе с тем далекие от библейских рассказы о сотворении мира и первых людей, где Ной замещает Адама и появляется на свет после «безрукого» и «слепого». Вместо рая возникает сад с прекрасными яблонями. Дабы караульщики не съели садовых плодов, Господь выбрал тех, кто не сможет украсть в силу увечья, но дьявол научил калек,

как собрать урожай. Вернувшись, Бог заметил пропажу яблок и навеки выгнал слепого и безрукого из своего сада. Далее к известной притче о слепце и хромце, появившейся на Руси в рукописях XIII—XVI веков («Притча о теле человеческом и о душе и о воскресении мертвых»), присоединяется библейский рассказ. Очевидно, разочаровавшись в лживой человеческой природе, Господь решил создать праведного Ноя. Предваряя рассказ о сотворении человека, притча о хромце и слепце как бы предлагает ответ на вопрос: зачем же Богу понадобилось создавать человека? Ему был нужен праведник, так в основу легенды была заложена нравственная причина, и Ной праведный вытеснил Адама. Но из Ноева ребра была создана Ева, постоянно подталкивающая мужа к обману, правда, уже не в связи с древом познания, а во время строительства ковчега и спасения от потопа. Поскольку мир был затоплен, возникла необходимость сотворить его заново. Народная легенда заканчивается космогоническим преданием о совместной работе Бога и дьявола в деле миротворения (лугов, лесов, полей и рек) и обучении первых людей строительству, скотоводству и земледелию (Афанасьев, Легенды, № 14).

Причудливая цепочка мотивов абсурдна с точки зрения Священного писания, но достаточно логична как вариант толкования происхождения мира и человека. Темы Ветхого и Нового заветов переплетены здесь в силу фольклорного, эпического закона стяжения времен, событий и имен, который с легкостью возводит к эпохе князя Владимира Красное Солнышко героев разного происхождения, от мифического Святогора до Ермака. Рассказчиком движет желание привести всю известную ему библейскую информацию о сотворении мира в стройную систему, которая могла бы объяснить не только прошлое, но и настоящее, в частности существование его собственной воронежской деревни. Безотнательно к сегодняшней жизни проблема райских садов не существенна, поэтому конец легенды звучит почти пародийно. Выйдя после потопа на сухую землю, Ной испугался: как он один сможет заселить весь свет? Господь научил его сделать из глины мужчину, из пшеничного теста — господина. Но в этот момент борзой кобель ухватил ком пшеничного теста и пустился бежать, так «от Воронежа до нашего села всё однодворцев и...»

В народных легендах и духовных стихах о Страшном суде рисуется картина, обратная сотворению мира; акт творения как бы дублируется мотивами последовательного уничтожения природы: на земле исчезнет все, даже камни, померкнут солнце и месяц, звезды упадут на землю, и вместо океанских вод, играющих столь важную роль в рассказах о сотворении мира, появится огненная река, которая пожрет всех тварей, за исключением людей.

Живительная влага окажется во власти всепожирающего огня, уничтожающего все живое ради того, чтобы совершить нравственный суд над людьми. Нигде, как в сюжетах о судных днях, с

такой силой не проявилась уверенность человека в том, что природа исчезнет в судный день, как ненужный уже атрибут разыгранной ради людей драмы земного существования. Истощение природы, неспособной прокормить людей, и вырождение человечества рассматриваются в легендах как знаки приближения конца света: земля не будет давать хороших урожаев, города и селения уменьшатся, а перед последним днем останется всего семьдесят семь городов во всем мире и семьдесят семь мальчиков, но они будут так слабы, что только все вместе зарежут одного барана и будут есть его целый день (Терские ведомости).

В русских легендах гибель мира — это гибель именно России. В одной из слобод Курской губернии сторожа стали замечать в полночь огонь в церкви. Взглянули в окно и видят: перед алтарем горят свечи, царские врата растворены, а из алтаря один за другим выходят три петуха — белый, красный и черный. Вышли, прокричали три раза и ушли в алтарь; свечи потухли, и в церкви вновь стало темно. Схимник одного из монастырей решил провести ночь в этой церкви, чтобы узнать разгадку видения. В полночь из алтаря к нему вышел старик (сам Бог) и объяснил: белый петух означает хороший урожай хлебов, красный — кровопролитную войну с Китаем, после которой города и селения будут сожжены, а те из русских, кто останется в живых, умрут от чумы, о чем возвещает черный петух (Иванов, 134).

Как это часто случается, здесь мы видим своеобразную трансформацию некоторых образов апокалипсиса: церкви и явлению трех петухов в видениях Иоанна Богослова соответствует картина собрания избранных у престола Сидящего на небе в тот момент, когда Агнец снимает с книги первую, вторую, третью и четвертую печати и появляются один за другим четыре коня — белый, победоносный; рыжий, предвестник войн на земле; черный, «имеющий меру», и бледный, несущий смерть от голода и меча (Откровение, гл. 6, 1—8). Образы бледного и черного коня в народных толках слились в одном понятии — смерти от голода и чумы.

Спустя сто лет, в наше время, также в преддверии нового столетия и даже тысячелетия слухи о конце света и грядущих бедах оказались не менее распространенными, чем в конце XIX—начале XX века. Конечно, сегодня они облечены в иные формы, в них меньше символики, больше наукообразия, но по содержанию это все те же предсказания катастроф, которые должны произойти в самое ближайшее время. Теперь это либо «прогнозы» на будущее (в массовой печати), либо в сектантских кругах типа «Белого братства» — элементы более или менее стройных философско-мировоззренческих систем.

В газете «Новый Петербург» (№ 33 от 22 августа 1996 г.) помещена статья «Питерские ученые предсказывают конец света в октябре 1999 года». Это интервью с Б. Андриановым и В. Яковлевым, исследователями механизма «планетарных» землетрясений, происходящих, по их мнению, в результате взаимодействия

магнитосферы Земли со струями солнечного ветра. Доклад о своем открытии они сделали на региональном координационном совещании по проблемам сейсмологии во ВСЕГЕИ в июне 1996 года. Гипотеза Андрианова—Яковлева была подкреплена экспериментально с помощью установки, способной синтезировать шаровые молнии, так как эти сейсмологи считают, что «Земля образовалась путем аккреции газа и пыли вокруг сверхмощной шаровой молнии, возникшей на ранней стадии образования Солнечной системы». В случае нарушения защитного электромагнитного экрана внешнего ядра в центре планеты возникнет землетрясение. Внешней причиной землетрясения является солнечный ветер: «...не на Земле, а в космосе лежит ответ на природные катаклизмы» (ср. мотивы ожидания ответа из космоса на земные проблемы в последней части книги «Два мира — земной и космический — в современных народных рассказах»). Солнечный ветер распространяется струями, сконцентрирован в потоках солнечной плазмы, которые могут свиваться в «косы», «канаты» и «торнадо», пульсация земного ядра зависит от плотности струй. В то же время природные аномалии 1995 года, по мнению Андрианова—Яковлева, не вполне укладываются в созданный ими прогноз, из чего они заключают, что над Землей перед Олимпиадой в Атланте неким могущественным «доброжелателем» был установлен «космический щит». Глобальное землетрясение ожидается Землю в октябре 1999 года, поскольку все таковые землетрясения происходят с периодичностью в 3395,5 лет, два предыдущих произошли в 4800 (вернее, в 4791) году до н. э. и в 1400 году до н. э., таким образом, на очереди 1999 год.

Указав даты прошлых лет, Андрианов и Яковлев подробно разворачивают картину будущего бедствия: «...землетрясения и извержения будут происходить повсеместно и сопровождаться извержением вулканов (...) ожидается разлом коры в экваториальной зоне и смещение ее почти на 20 градусов относительно оси вращения Земли», затем дрейф тающих ледников, новый ледниковый период; повышение температуры атмосферы на 7—10 градусов и глобальное наводнение, так как уровень морей и океанов повысится на 2—3 метра; тайфуны, цунами, рождение новых и открытие старых вулканов; повышенный фон радиации, после чего из-за засорения тропосферы вулканическим пеплом солнечный свет не будет проникать на Землю и наступит сильное похолодание. Те, кто надеется спастись, должны бежать в безопасные районы Сибири: в Новосибирск, Томск и Омск. В Петербурге разрушатся все блочные дома, а если дамба не будет надежно укреплена, то весь город будет затоплен.

Не обладая необходимыми сейсмологическими познаниями, ограничимся сравнением развития темы глобальной катастрофы в современном предсказании с некоторыми апокалиптическими мотивами. Если курские видения конца XIX века сопоставимы с появлением белого, красного и черного коней из «Откровения», то картина будущего землетрясения в 1999 году близка к изо-

бражению бедствий после снятия шестой печати: «...и вот произошло великое землетрясение, и солнце стало мрачно, как влазняца (ср. солнечный свет в дымке пепла в современной газете), и небо скрылось, свившись как свиток; и всякая гора и остров двинулись с мест своих; и цари земные, и вельможи, и богатые, и тысяченачальники, и сильные, и всякий раб, и всякий свободный скрылись в пещеры и ущелья гор» (ср. необходимость укрытия в безопасной Сибири) (Откровение, гл. 6, 12—15). После снятия седьмой печати «произошли голоса и громы, и молнии, и землетрясение», и отворилась «кладязь бездны, и вышел дым из кладязя, как дым из большой печи; и помрачилось солнце и воздух от дыма из кладязя» (ср. разлом коры в экваториальной зоне). В одиннадцатой главе говорится также о двух Божьих свидетелях, которым дана власть пророчествовать тысяча двести шестьдесят дней — приблизительно такой срок соответствует периоду от открытия двух современных сейсмологов до дней указанной ими катастрофы, три с лишним года.

Как в XIX, так и в XX веке в слухах и толках нет речи о том, что будет вслед за глобальными бедствиями, их мотивы ограничены темой угрозы, нависшей над людьми. Суда над живыми и мертвыми, когда «каждый был судим по делам своим», в такого типа рассказах нет. Этот мотив возникает в другом жанре — утопических легенд и связанных с ними верованиях. Именно здесь формируется образ земного рая, пристанища душ, праведных людей.

Вместе с тем конец света — это окончательный приговор душе: рай или ад. Лишь немногие скептически относились к идее бессмертия: «Какая душа! Умрешь да сгниешь — ничего и не будет». Большинство людей все свои поступки соотносили с вопросом: «А что мне будет за это на том свете?» От этого соображения во многом зависел нравственный уровень народа. В ад попадали не только грешники, но и иноверцы, поскольку «где же им в рай попасть, как они в Христа не верят?» — отвечали крестьяне на вопросы анкеты, распространяемой Этнографическим бюро князя Тенишева в конце XIX столетия.

Будучи своеобразным «переворачиванием» сюжетов о сотворении мира и первых людей, легенды и духовные стихи о конце света показывают уничтожение мира как совместную работу светлых и темных сил — Бога и Антихриста. Перед вторым пришествием Христа явится Антихрист, начнет войну со всем святым на земле. От святой крови, пролитой Антихристом, земля загорится и выгорит до тла. После пожарища Господь пошлет на землю потоп и вымоет ее «аки скорлупу яичную». Затем на землю сойдет Михаил Архангел, установит посреди земли престол, вострубит в золотую трубу и созовет всех, живых и мертвых, старых и малых, ставших «во един возраст», в тридцать лет. Праведные души встанут по правую руку от Бога и пойдут в рай, грешников отправят в ад к Сатане и его слугам — дьяволам — в неугасимое пламя на вечную муку (Бессонов-5, № 477).

Но в верованиях участь человека решается гораздо раньше: либо непосредственно в момент смерти, либо на третий или сороковой день. По владимирским рассказам, как только человек начинает испускать дух, за его душой являются ангелы, но лукавые духи их предупреждают. «Зачем вы, архары черные, явились? Зачем вы душу пугаете?» — спрашивают ангелы. Черти доказывают свои права на душу, умирающий оправдывается, но если он грешник, то у него отнимается язык, и он не может сказать ни слова в свое оправдание. Во время торгов человек умирает, в зависимости от их исхода, душу человека берут ангелы или бесы и носят по разным местам, показывая прошлое, т. е. те места, где человек грешил или делал добро. В сороковой день священник отпускает душу, и она отправляется в темницу, где и находится до Страшного суда, не претерпевая никаких страданий, но в полной слепоте (Завойко, 89). По новгородским понятиям, в первый день по выходе из тела душа остается при покойнике, на второй день ходит по святым местам, в том числе бывает в Старом Иерусалиме. Душу грешного человека сопровождает бес, добродетельного — ангел, который был дан этому человеку от Бога при его рождении. На третий день душа является перед Божьим престолом, где ей выносится приговор — рай или ад (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 841). «Темница» как местопребывание душ до Страшного суда находится в старом Иерусалиме, в святой земле, которая в народных рассказах может отождествляться с райской или с сопредельной тем землям, где Богом был устроен рай для первых людей. По новгородским верованиям, души умерших собираются в Иерусалиме в Демидовом (т. е. Давидовом) доме, куда ни один живой человек войти не может, а если кто и осмелится, то сразу умрет. Прежде чем попасть в Демидов дом, душа в течение сорока дней посещает все те места, где была при жизни человека, в теле которого она находилась. Души людей непогребенных и самоубийц будут скитаться в пространстве до Страшного суда (там же, ф. 7, оп. 1, № 782).

Человек — Божье создание, его предназначение — самое высокое. Он должен после смерти дополнить собою «то количество ангелов, которое убыло на небесах у Бога вследствие изгнания третьей части их за возмущение. На небе, в жилище Бога, устроены обители для всех праведников (...) угодившие Богу в разных степенях имеют и разные помещения», угодить Богу можно милостыней, повиновением начальникам и почитанием духовного отца (Трунов, 5, 16). Человеку душу дает при рождении Бог, с небес ее приносит ангел. Поэтому многие женщины считали грехом целовать ребенка в лицо: «Это ведь ангел, а мы — грешные, нечистые» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 443, с. 77, 78). Несмотря на это не всякая душа возвращается на небо, откуда явилась, так как поддавалась при жизни дьявольским соблазнам. Все меньше ангельских душ отлетает на небо по смерти людей, а как только праведники вовсе переведутся, наступит конец света.

По владимирским поверьям, суд душе наступает на шестой неделе после смерти, при этом каждая душа, в том числе грешная, оказывается на небесах, где ждет приговора. Ангелы приносят книгу с записями ее добрых дел, бесы — злых, они читают их и взвешивают на весах, если ангельская книга легче, бесы тащат душу в ад, где кипит смоляное озеро и мучают ее. В день Страшного суда всякая душа будет судима в своем теле, и те, что были в аду, вновь отправляются туда уже навечно (там же, ф. 7, оп. 1, № 46, с. 21, 22). О том, что в ад душа низвергается с небес, узнаем и из духовного стиха о Лазарях. Убогий просит:

Пошли мне, Господи, Ангелов,  
Не тихих, не смирных, не милосливых!  
Вынимай душу сквозь ребра мои,  
Посадите душу на копые,  
Вознесите душу высоко,  
Высоко — прямо в ад,  
В смолу кипучую.  
(Бессонов-1, 43)

Особое место занимает Иерусалим в представлениях о рае. Если по новгородским рассказам здесь находится предварительная «темница», где души ждут приговора Страшного суда, то в заупокойных стихах Старый Иерусалим прямо назван раем:

Донеси же их, свет Христос,  
Тыи душечки  
До города Русалима,  
До царя Давыда,  
Где Исаковы, Яковы мощи спочивают!  
Дай Боже, тыи душечки  
Во городе в Русалими  
В раю раявали, со святыми почивали.  
(Там же, 42)

Точнее было бы сказать, что через Иерусалим лежит дорога в рай. Демидов (Давидов) дом является каналом, сообщающим земной и небесный миры. Это — конец света, где небо встречается с землей. Где небо начинается — «Христос его знает, а кончается, стало быть, в Старом Иерусалиме» (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 813). Дорогу к нему показывает небесный путь — созвездие Млечного Пути, это дорога паломничества, открывающего райские врата.

В то же время Иерусалим как пограничный пункт между земным и небесным царствами в верованиях может быть замещен другим городом, по каким-либо причинам приобретшим статус святого. При этом царство вечного блаженства может оказаться на земле, а не на небе. В раскольничьих толках тот же Млечный Путь — созвездие, которое называли «Батыевой дорогой», оно ведет в священный город, скрытый под глубокими водами озера Светлояр и населенный благочестивыми старцами. В преданиях,

связанных с Китеж-градом, ушедшим под воду от войск Батая, рассказывается о счастливых, которым при жизни удалось попасть в этот город-утопию или по крайней мере соприкоснуться с его избранными жителями. По преданиям Тульской и Тамбовской губерний, Батыева дорога (Млечный Путь) идет от железных гор, где заключены татары с дивными народами (т. е. от края света), к небесному царству: так совместились здесь представления о Китеж-граде и небесном рае (Комарович, 26; Афанасьев-3, 285).

Течения, отклонившиеся от православия, сектантские учения стремились приблизить момент Страшного суда. Вера в то, что Антихрист уже воцарился на земле, обязывала ко многому. Страдание и мученичество как способ достижения небесного царства в самом недалеком будущем порождали желание подвергнуть свою плоть жестоким истязаниям: оскотлению, сожжению, избиванию, истощению мучительной радельной пляской и т. д. «Себя скоплю, себе рай куплю» (скопческое), «Себя хлыщу — Христа ишу» (хлыстовское). Бесконечное царство Иисуса Христа наступит, как только число членов секты скопцов достигнет 144 тысяч (Крыжин, 523).

В отличие от духовных стихов и религиозных сектантских песен, в народных легендах и сказках вовсе не избранные мученики попадают в рай: достаточно искренней любви к Богу и раскаяния, доброты и незлобивости. К прегорькому пьянице попросился на ночлег странник, тот пустил его, и в награду путник посоветовал: пей все время, только за три дня до Пасхи не пей, пришлю за тобой коня, он отвезет тебя к Христу. В святой день под окно подошел конь, и пьяница поехал к Христу. По дороге он видел женщин, которые отливали воду из моря, — мучение за то, что разбавляли водой молоко. Небесное царство — дом Христа, в котором три окна, из одного из них виден ад. Там внизу пьяница увидел своих родителей, но ничем не мог им помочь. Как-то Христос дал гостю копейчку и послал на рынок: купи, что дадут. На копейку пьяница приобрел мочальце, с помощью которого через окно в Божьих хоробах сын втащил в небесное царство своего отца. Но когда он попытался проделать то же самое с матерью, она, ругаясь, стала отталкивать души цеплявшихся за нее грешников, эта брань и погубила ее, она навсегда провалилась в ад (РЭМ, ф. 7, оп. 1, № 15, 21, 22).

Эта известная легенда замечательна приурочением событий к Пасхе. Помимо представлений о городах — посредниках между земным и небесным существованием, достаточно распространенным было убеждение в том, что достаточно умереть в святые дни, чтобы, не подвергаясь никаким испытаниям, оказаться в раю. Кто умрет на Страстной неделе, будет подвергнут испытаниям не сорок дней, а столько, сколько осталось до Пасхи. В Пасху можно испросить небесного царства для умерших родственников: яйца носят на могилы близких и, будто христосуясь с ними, приговаривают:

Кто возьмет яйцо,  
Сорок раз поклонись  
За покойника,  
Сорок раз попроси  
Царства вечного у Воскресшего.  
(РГО, р. 24, № 5, с. 7).

Поскольку посредниками между раем и землей считали птиц (еще в Поучении Владимира Мономаха сказано: «...сему ся подивуемы, како птицы небесные из ирья идут», наполняя своим гомоном поля и леса), на могилах крошили яйца специально для них, считая их лучшими ходатаями за душу умершего. В загадках о Пасхе возникает образ райского животного древа как символ этого праздника:

Мостился мост на семь верст,  
На мосту куст, на кусту цвет  
На весь белый свет...

или:

На поле на Ордынском  
Стоит дуб сорочинский,  
Прилетели птички,  
Приносили по спичке,  
На каждой спичке по яблочку.  
(РГО, № 6, с. 7, 8).

Птицы приносят ключи от неба, отпирают его весной. В марте в смоленских деревнях пели:

Вылети сизая галочка,  
Вынеси золоты ключи,  
Замкни холодную зимоньку,  
Отомкни теплое летечко.

Соответственно в заговорах небесных птиц или святых просят принести ключи, чтобы «запереть руду» (при кровотечении) или «отпереть мясные ворота» (при трудных родах) (Афанасьев-2, 401—408).

В календарном фольклоре и в заговорах небесное царство — причина вечного обновления жизни. Рай, ирий, открывается как определенное время года — весна, вечное блаженство, достижения только при совмещении пространственных и временных координат. Весна стала тем периодом, когда, согласно толкованию Стефана Пермского, произошло «начало бытия — вся тварь Богом сотворена бысть от небытия в бытие, марта же месяца в 21 день и первозданный человек, родоначальник Адам, рукою Божьею создан бысть» (там же, т. 3, 659).

Весна как время пробуждения не только природы, но и мертвых (когда святые могут зайти в любой дом под видом странников) сближала небо и землю в одном счастливом и опасном мгновении. Пасхальная неделя давала простому смертному сред-

ства к тому, чтобы стать невидимым или самому увидеть домовых и колдунов. Пасхальные свечи широко использовались и лечебной, и вредоносной магией. Весна изобилует всевозможными обрядами и праздниками, ее календарное время сгущено в народной культуре до предела.

В народных легендах отразилось своеобразное восприятие времени, зависящее от его насыщенности: райское блаженство, когда один миг тянется много земных лет, или мучения в аду, где одна минута так тяжела, что кажется годом. В легенде о бедной вдове Спаситель показывает апостолам, каково будет в аду грешнику и в раю — доброй вдове. Он приводит их к двум колодцам: возле одного нельзя было находиться из-за жаб, змей и лягушек, возле другого растут чудесные деревья и поют райские птицы. «Что так долго не приходили?» — спросил Спаситель, дождавшись апостолов от второго колодца. «Мы побыли там три минуточки», — ответили они. «Не три минуточки вы там побыли, а целых три года», — ответил Господь (Афанасьев, Легенды, 37).

Так небесное царство дарует человеку власть над временем: только там он не зависим от него, не подвержен законам годовых и жизненных круговоротов, там он выходит из замкнутого пространства, ограниченного рождением и смертью, сменой зим и весен, дней и ночей. Но по народным верованиям, дорог, ведущих в небесное царство, много, и люди, по-разному угадывая их приметы, движутся к своей черте, уповая на то, что эти дороги бесконечны, что день Страшного суда достаточно далек для того, чтобы по ним успели пройти их дети и внуки.

#### 4

### Фольклор и современность.

#### Городские легенды, слухи, толки и суеверия

Островки традиционного быта все менее заметны в океане современной массовой культуры, в то же время сама массовая культура все более фольклоризируется, в России это особенно заметно благодаря тем переменам, которые произошли за последние семь-восемь лет. То, что еще недавно было в форме слухов и толков, так называемых «крайм-стори», и неофициального увлечения магией и колдовством, сегодня вылилось на страницы журналов и газет, листки рекламных объявлений о практикующих магах, появилось на каналах телевидения, ориентированных на массового зрителя.

Проблема соотношения традиционного и современного фольклора существовала, по-видимому, всегда, и в период преобладания устной культуры новое исподволь трансформировало старое, приводило к появлению новых жанров, героев, стереотипов (сравнение поэтики былин и баллад убеждает нас в этом), но никогда она не стояла так остро, как в XX веке. Одной из любимейших

тем современной фантастики является перемещение во времени: человек из прошлого попадает в наш мир, и то, что он видит вокруг, потрясает его. Это в сущности наше собственное удивление перед достижениями науки и техники «атомного» века, хотя истоки подобного «фатального отношения к технике» восходят еще к XVIII веку. «Технический предмет, требующий от нас лишь чисто формального соучастия, изображает нам мир, где нет усилий, где энергия абстрактна и всецело подвижна, где жест-знак обладает абсолютной действенностью» (Бодрийяр, 50). Человек стал хозяином тех самых чудесных предметов, которые ранее не имели права переступить границы сказки или веры в сверхъестественное. И все же «безоглядная вера в прогресс», как и страх перед ним, сродни «первобытной магии» (Бодрийяр, 49). Современный фольклор откликается на злободневные проблемы и, подобно традиционному, придает им универсальный характер; типизация повседневности опирается на архетипические модели прошлого, мифологизация фактов часто происходит в русле классического фольклора. Людями не утрачена способность к обобщению и устной передаче жизненного опыта в художественных формах мифа. Заряд информации, который мы получаем дома, на работе или на улице, может быть основан на слухах и толках; анекдоты и тосты — необходимый атрибут досугов и застолий. В современной культуре сложились также определенные традиции экспрессивного поведения в транспорте, во время предвыборных кампаний, в городской иконографии. Стрессы, перемещение жителей провинции в города немало способствуют распространению веры в колдовство, магию и гадания. Судя по рекламным объявлениям, постоянно растет число магов, экстрасенсов и знахарей. Как это ни парадоксально, утверждение в правах русской православной церкви и как следствие большая религиозность людей своей оборотной стороной имеет общую мифологизацию мышления. Не случайно в конце 1980-х—в 90-е годы в отечественной фольклористике сформировалось специальное направление по изучению народного православия.

Дело не в том, существует или нет современный фольклор, — вопрос нужно ставить иначе: какими могут быть способы его записи, фиксации, механизмы постижения, классификации. Методикой собирания современного устного и иконографического творчества русская фольклористика не обладает, приемы и вопросы, применимые к традиционному фольклору, здесь бессильны, и пока что речь может идти лишь о рабочих установках: увидеть характерное, узнать в нем типичное и зафиксировать в максимально приближенной к акту исполнения форме.

Нельзя сказать, что мы вообще не располагаем записями нашего времени: сейчас выпускается множество сборников анекдотов, проходят массовые праздники частушек, публикуются сообщения читателей о всевозможных аномальных явлениях (самозаписи рассказов очевидцев), тексты заговоров и магических рекомендаций превентивного характера — но они носят отрывочный или раз-

влекательный характер; тексты «доперестроечного» периода, лежащие в архивах, добросовестно отобраны цензурой, а опубликованные — обычно спровоцированы самими собирателями (вспомним заказные «новины»). Особенно не везло городскому фольклору, который редко попадал в поле зрения собирателей. Даже если этнограф или фольклорист работает в городе, он часто неосознанно сводит урбанистическую городскую культуру к традиционно-крестьянской, описывая городские праздники проводов зимы, близкие масленице, ритуалы свадьбы с караваем и дружками-затейниками (Будина, Шмелева, 214, 226—231). Лишь в конце 1980-х годов было предложено рассматривать русский городской фольклор прежде всего как устную словесность, «связанную с внеобрядовой стороной быта людей, различными видами их свободного и непосредственного общения между собой» с учетом «дифференциации городского населения», обусловившей «существование городского фольклора в форме отдельных социально-культурных традиций устного словесного творчества». Это функциональное отличие городского фольклора от традиционно-крестьянского отразилось на особенностях его художественного языка: городской фольклор «укоренен в бытовой повседневности, неразрывно связан с летучей городской молвой, а с другой стороны, он опирается на профессиональное искусство, многое заимствуя из него, приспособлявая к интересам и потребностям бытовой жизни» (Белоусов, 25).

Дифференцированное изучение современного фольклора разных социальных и этнических групп предлагается американскими фольклористами как наиболее эффективный путь исследования современной народной культуры. Удобство этого пути — в прекрасных возможностях сосредоточиться на наиболее характерных для данной группы (иммигрантов, национальных меньшинств, профессиональных коллективов, семейных общин) чертах (Richard Dorson, Robert D. Bethke, Michael Buonano, James D. Johnson, Gary Alan Fine и др.).

Топикой семейного фольклора — от типичных рассказов о знакомстве родителей до традиций приготовления семейных блюд и хранения реликвий — заинтересовались в США еще в пятидесятых годах, когда вышла в свет книга Моды Ботрайт (Boatright) о семейной хронике как жанре фольклора. В 1970-х годах были выделены разные типы семейных повествований (об этом см. в статье Zeitlin). Вполне возможны также тематические и жанровые исследования современного фольклора, сопоставление сегодняшних верований со средневековыми (Rusted, Jones, Nielsen, Abalsteinsson); народной и популярной музыки (Ferris, Hart). Большое внимание уделяется современному детскому фольклору, он рассматривается как творчество определенной социально-возрастной группы, создающей своеобразные драматизированные повествования на основе «ужасных историй», игры, восходящие к запретам, идущим от взрослых (например, связанным с опасностью болезни «от микробов»); особый детский фольклор скла-

дывается в искусственно замкнутой детской среде, например в госпитале (Western Folklor, 1980). В 1990-е годы разнообразные направления в собирании и изучении школьного фольклора были предложены участниками издания «Учебных материалов по русскому фольклору» (Школьный быт и фольклор), вышедшего в Таллине. Как разновидность устной прозы рассматриваются *personal experience narratives* — устные рассказы — в их зависимости от контекста (для знакомых подробности опускаются, в незнакомой среде «персональный нарратив», напротив, детализируется); от «ролевой оболочки» рассказчика (кем хочет представиться — героем, шутником, стойком и т. д.); от периода, прошедшего между событием и актом рассказа о нем. Цель устного рассказа — систематизировать жизненный опыт, скорректировать поведение, быть выражением экспрессии или «визитной карточкой» (Abrahams).

Современный фольклор — многофункциональное, разноуровневое и полисемантическое явление. Его носителями являемся все мы, от бизнесменов до разнорабочих, от школьников до пенсионеров. Фольклорные стереотипы присутствуют везде, даже в областях, казалось бы, максимально удаленных от фольклора, например в науке, армии, флоте, образовательной системе, одинаково подчиненных трихотомической тенденции в упорядочении своего материала. Действительно ли вещества существуют только в трех состояниях: жидком, твердом и газообразном? Почему историки постоянно выделяют три века (каменный, бронзовый и железный) или три периода (дикость, варварство, цивилизация)? Не есть ли эта настойчивая триадность лишь порождение культуры, мировоззренческий принцип, положенный в основу восприятия явлений? (См. об этом: Dundes, 134—159).

Сегодня фольклор по-прежнему переводит действительность на свой язык, превращая наши мечты и опасения в сюжеты и образы, он служит неисчерпаемым источником вдохновения для деятелей массовой культуры, рекламы, шоу-бизнеса, постоянно ограничивает полет фантазии стереотипами традиций. В последнем разделе мы рассмотрим главным образом один вид современного народного творчества — городскую легенду, миф, выросший на почве молвы, слухов и толков, мифологический нарратив, восходящий, быть может, к авторскому тексту или газетному факту, но оторвавшийся от своего источника и бытующий в устной сфере; или, напротив, устный рассказ, в силу своей занимательности или сенсационности попавший на страницы печати. В жанровом определении такого рода повествований у фольклористов согласия нет. Одни полагают, что ни термин «легенда», ни название «городская» не отвечают содержанию устных рассказов (Беннет, Николайсен); другие пользуются иными терминами: городской суеверный рассказ, современная легенда, странствующая сказка, современная городская легенда; третьи, обобщая разные фольклористические позиции, предлагают описательное определение: «безавторское повествование, бытующее в нашем ин-

дустриализованном обществе как более или менее достоверный рассказ, передаваемый изустно с целью вызвать сенсацию, поразить и рассчитанный на серьезное восприятие», может быть также распространен средствами массовой коммуникации — через радио, телевидение, прессу; при варьированности деталей ядро рассказа остается неизменным (Wolf-Knats). Большой популярностью пользуются сборники городских легенд о крокодилах, живущих в канализационной системе, пиццах из крысиного мяса, электронных сиделках, по неисправности зажаривающих младенцев; составители сборников часто получают письма от читателей, заявляющих, что именно с ними или их знакомыми произошла та или иная история (McCillivray, 70).

Подобные легенды можно исследовать в разных направлениях: попытаться обнаружить их исторический источник, факт, легший в основу фольклорных повествований; установить мифопоэтическую традицию, к которой тяготеет данный рассказ, с помощью выделения основных образов и мотивов и поиска сходной темы в традиционном фольклоре; эффективным могло бы быть изучение закономерностей устной нарратологии на основе сравнения разных жанровых форм (от слухов до газетных публикаций), разрабатывающих одну общую тему или сюжет — какой-нибудь криминальный случай или столкновение с пришельцами.

Что касается первого направления, то, по мнению Барбары Аллен, появление той или иной легенды не связано напрямую с конкретным фактом, а восходит к определенной историко-культурной традиции. Указать первую запись легенды невозможно, поскольку прежде, чем она появилась, факты, подобные тем, на каких она была основана, уже имели место многократно, повторялись в разных местах и с разными людьми. Легенда говорит не о том, что случилось, а о том, что должно или могло случиться в данных обстоятельствах (Allen, 87). Таким образом, здесь мы видим закономерность, обязательную для бытования многих других традиционных жанров фольклора — мифологической прозы (былички или бывальщины), религиозной легенды, некоторых видов преданий, исторических песен или баллад. Легенды о незнакомке, утром исчезнувшей из дома доверчивого любовника и оставившей надпись губной помадой на зеркале «Добро пожаловать в мир СПИДа» — современная трактовка древнего образа женщины-вамп, кастратора и убийцы (Fine-1987, 197); рассказы об избавлении от вредных привычек к пьянству или курению благодаря нечаянной встрече с таинственным незнакомцем в транспорте, в дороге или во время ночлега в каком-либо сакральном месте (например, в развалинах церкви) восходят к легендам о чудесных спасителях — святых или домашних и природных духах.

Городские легенды, или точнее современные мифологические рассказы, сплетают в нервные узлы прошлое и настоящее, мифопоэтические символы и мировоззренческие стереотипы с надеждами и страхами, связанными с неопределенностью завтрашнего

дня. Если политический фольклор — анекдот, карнавальная маска, лозунг — выражает тревогу за будущее в резкой форме общественного отрицания, эсхатологических мотивах,\* то современный мифологический рассказ сконцентрирован на перипетиях индивидуальной судьбы маленького человека, чья жизнь иногда оказывается как бы вырванной из общественного контекста, перемещенной в иной, антигуманистический (сакральный, инопланетный, криминальный) мир. Для социологической диагностики общественного мировоззрения важны не сами эти легенды, а исследование преобладающих тем, образов и мотивов и широта их распространения.

В 1980—1990-х годах в России наибольшей популярностью пользовались рассказы об НЛО (неидентифицированных летающих объектах) и инопланетянах, полтергейсте (от немецкого «*poltern* + *Geist*» — шумящий, грохочущий дух), которые понимаются сейчас достаточно широко, как информация о столкновении человека с разной нечистью; рассказы о влиянии на человека магии экстрасенсов, гадателей, знахарей, народных лекарей и криминальные истории. Если в 1980-е годы вышеназванные темы звучали достаточно глухо и почти исключительно в устной форме, то в 1990-е благодаря коммерциализации средств масс-медиа и получению ими возможности выбора своего направления многие газеты, журналы, телевизионные программы стали широко освещать всевозможные аномальные явления, появились специальные издания, ориентированные на любителей слухов, сплетен, скандалов, анекдотов и страшных историй: «Очень страшная газета», «Новая страшная газета», «Версия», «Полицейская газета», «Летучий голландец», «Скандалы», «На грани невозможного» («НГН»), «То да се» («Т. Д. С.»), «Аномалия». Аббревиатурой НЛО названы разные периодические издания, как не имеющие отношения к массовой культуре (журнал «Новое литературное обозрение»), так и рожденные ею: «Невероятное. Легендарное. Очевидное» (Издательский дом «Калейдоскоп»), «Наблюдения. Легенды. Открытия» («На страже Родины»). В оформлении страниц двух последних газет использована космическая символика (звезды, месяц, летающие тарелки).

Сходные процессы наблюдаются в Болгарии, где после событий 1989 года возрос интерес к мистике и аномальным явлениям, появились специальные издания, посвященные этой теме: «Пси-

---

\* Бытованию фольклора в городе после событий 1989 года в Болгарии был посвящен специальный выпуск «Болгарского фольклора» (книга 3, 1991), в нем представлены разные, преимущественно политические, жанры современного фольклора. Прогнозы на будущее бытуют в форме «программы телевидения», спортивных новостей, кулинарного рецепта, предсказания погоды (с. 34—36), анекдота, афористической фразы, ответа на вопрос («Смогут ли болгары сами найти выход из кризиса?» — «Нет, японцы должны обучить их характеру»; «Почему, крестьяне, болгары смотрят вверх?» — «Молят о помощи иные планеты» (с. 105)).

хотроника», «Феномен», публикующие фольклорные материалы — рассказы о встречах с мифическими существами и описания магических действий (Беновска-Събкова, 61). Вслед за К. Юнгом болгарские фольклористы объясняют распространенность подобных легенд состоянием духовного кризиса, в котором находится современное общество. «Наша эпоха в целом и психология отдельных личностей в частности характеризуются распадом, растерянностью и замешательством; это выражается в особенности в виде фантастических образов и представлений, зарождающихся спонтанно, обнаруживаемых в снах или возникающих в воображении» (Юнг-1, 190).

Сюжеты и образы русских современных легенд сложились достаточно давно и не могут быть истолкованы как отклик на те перемены, которые произошли в 1990-е годы, последнее десятилетие XX века лишь добавило новых героев к уже известным. Так, помимо убийц и беспомощных жертв, каннибалов, инопланетян и жестоких врачей появились мафиози, охранники, компьютерные грабители — хакеры, особую роль в современных легендах стали играть бомжи, популярной темой слухов является одичание (редоместикация) домашних животных, особенно собак.

В одной из ленинградских легенд восьмидесятых годов рассказывалось о том, как маленькая девочка, прогуливавшаяся с родителями, испугалась собаки, выведенной на улицу хозяевами. Возникла конфликтная ситуация со взаимными оскорблениями и угрозами. Вскоре девочка исчезла, поиски ребенка ни к чему не привели. Спустя некоторое время в одной из квартир района работал водопроводчик, он услышал странный шум и подвывание в одной из комнат. Открыв дверь, он увидел девочку на привязи, ползавшую возле миски с едой. Водопроводчик вызвал милицию, оказалось, что у девочки были подрезаны сухожилия, она не могла ни ходить, ни говорить. Хозяева квартиры, врачи, владельцы виновницы конфликта — собаки уподобили ребенка своих врагов животному, заставив ее есть из миски и ползать на четвереньках. Рассказ этот бытовал в разных вариантах в основном в среде пожилых женщин, бабушек и матерей малолетних детей. Его стереотипы восходят к традиционному сказочному фольклору: героиня-жертва — ребенок; злодеи — супружеская пара, семья (вспомним сказочные семьи людоедов и колдунов), свидетель — случайный посредник (в сказках из беды выручает обычно прохожий, странник, солдат).

Если в вышеизложенной легенде собаке отведена пассивная роль, то в рассказах середины 1990-х годов именно животное поражает своей агрессивностью, причем эти рассказы восходят обычно к вполне конкретным происшествиям: нападения собак на людей участились в 1996 году. Так, зимой 1996 года разъяренный доберман разорвал хозяйку, специалиста-кинолога, выгуливавшую своего любимца на пустыре. Собака кидалась на машину с милиционерами, застрелившими пса из окна патрульного автомобиля («Слухи и факты», № 42 (227), декабрь 1996, с. 6).

Жертвой двух овчарок стал мальчик, гулявший в одном из парков Санкт-Петербурга; в мае 1997 года ротвейлер загрыз пожилого мужчину, хозяина собаки найти не удалось. Вскоре после этого было принято постановление губернатора о порядке содержания домашних животных в городе. Одичание городской собаки стало реальностью. О «сворах диких собак» вспоминают любители лыжных парковых прогулок, с трудом отбивавшиеся от голодных псов; небезопасен и центр города: в Таврическом саду стая собак напала на лошадь.

Возникает образ мистической собаки — мертвого животного, пугающего по ночам людей. Несколько лет назад у командира дисбата под Хабаровском исчезла собака. Некоторые офицеры предполагали, что ее захоронили под полом одного из помещений батальона: тем, кто отдыхал в этой комнате, снилась огромная лохматая собака: она прыгает на грудь спящему и начинает душить его; в помещении, как только гас свет, происходили непонятные вещи — то шинели упадут с вешалок, то ключи падают на пол со стола («Новая страшная газета», № 34, 1997).

В 1980-х годах по Ленинграду распространялись слухи о живущих в метро огромных крысах; в 1990-х годах нарративы о крысах сплетаются с рассказами о бомжах, возникает легенда, близкая сказке о чудесной дудочке (СУС, АТ 570) с традиционными героями — пасынком, вынужденным покинуть родной дом из-за злого отчима и равнодушной матери, но вознагражденного за изгойничество особым даром — повелевать крысами с помощью свиста, похожего на крысиный писк. После побоев пьяного отчима Сергей Ширков заснул в подвале, а утром обнаружил на теле шесть крысиных укусов. С тех пор он стал повелителем крыс: мог собрать их в стаю или приказать уйти. Отчим, виновник злключения бомжа, умер таинственным образом, на его теле были обнаружены шесть крысиных укусов («Наблюдения. Легенды. Открытия», № 202—203, 1996, с. 4, 5).

Теме бешенства, дикости животного мира, окружающего человека, сопутствует тема одичания людей, сюжеты многих городских легенд связаны с каннибализмом, маниакальными преступлениями, беспричинной жестокостью. Не новость в фольклоре и образ людоеда, и мотивы приготовления пищи из человеческого мяса, но в отличие от сказки, урбанистическая легенда иначе трактует мотивы каннибализма: современный людоед не изжарится в печи вместо хитроумного героя, а местом его обитания окажется вовсе не уединенный дом в лесу, а обычная квартира, городской или сельский дом. Еще в годы НЭПа, например, рассказывали о владельце китайского ресторана в Москве, он устроил в своем заведении систему с проваливающимся полом и таким образом отправлял упитанных посетителей на кухонные сковороды, а затем продавал в виде котлет по недорогой цене. В ноябре 1941 года в блокадном Ленинграде распространились слухи о существовании в городе «кружков» или «братств» людоедов, продающих свой товар — котлеты и фрикадельки — на Сенном рынке. Факты

употребления в пищу человеческого мяса действительно имели место в 1942 году, но существование «клубов» людоедов, о которых писал Г. Солсбери в книге «900 дней», — миф, рожденный большим воображением голодных людей (М. Славин. «Людоеды блокады. Правда и мифы» // Вне закона, № 11 (21), 1996, с. 22).

Слухи о появлении каннибализма как организованного преступления возникают вновь в конце 1980-х годов. Возможно, почвой для них стала нехватка продуктов питания в магазинах и введение талонной системы, а также повышение цен на промышленные и продовольственные товары. Подобные слухи особенно часто распространялись в очередях, где покупатели вынуждены были выстаивать порой по несколько часов. Особое недовольство вызывала деятельность кооперативов. Повествования разнились в объеме и подробностях, но чаще всего выходили на тему убийства кооператорами людей или домашних животных. Сюжет мог сжиматься до формулы: «собак и кошек на шапки обдирают и продают» или распространяться до пересказа информации «из какой-то газеты». Замысел подобной криминальной истории осознается рассказчиком, он заключается в регуляторной функции поведения человека в условиях города — нельзя открывать двери на случайный звонок, нельзя оставлять детей без присмотра, доверять незнакомым людям, покупать продукты с рук, на улице. Женщина лет шестидесяти рассказывала: «Вот мы покупаем шашлыки кооперативные, а ведь не знаем, из чего они сделаны. Говорят, двое — мужчина и женщина — выслеживали девочек лет двенадцати-четырнадцати, поаппетитнее: она поиграет с ней и заманит на квартиру, еще покормят их там хорошенько, а потом убьют. Мясо поджарят, сами поедят, а остальное продают». Толчком к распространению рассказа могло быть реальное преступление, о котором писал журнал «Смена» (№ 12, 1989, с. 20).

Тема каннибализма в 1990-х годах раскрывается иначе, преступление трактуется как проявление психического расстройства, убийца — как маньяк и насильник, хотя возможны и мотивы, связанные с продажей мяса, вызвавшего подозрение у покупателя необычным видом, остатком кожи и т. д. Городская криминальная легенда учит недоверию. Ее герои-злодеи прячутся под маской случайного прохожего, уличного торговца, обаятельного молодого человека, проездом оказавшегося в городе, почвой для ее распространения служат те трудности, которые переживает город.

Общезвестна проблема фальсификации спиртных напитков, именно она послужила толчком к бытованию рассказов о подпольных цехах, о питерской ликеро-водочной мафии, закупившей квартиры и подвалы в центре города. «В таком подвале люди работают как рабы. Их цепями приковывают, чтобы никуда не ушли». Тяготение к амбивалентной схеме повествования (злодей — жертва) типично для криминального нарратива с любым сюжетом. Под рубрикой «Страшно» в газете «Наблюдения. Ле-

генды. Открытия» помещается безымянная публикация слухов о видеofilmах, снятых «с натуры» для любителей острых ощущений о заживо сожженных бомжах, об особой приморской мафии, развлекающейся охотой на человека. На территорию тайги «выпускается заранее отловленный бомж — из тех, кто покрепче да помоложе. Говорят ему так: ежели за какое-то время тебя не найдут, получишь выпивку, хоть залейся, денег и свободу, ну а коли найдут, то извини... Убежать нельзя. Пустят собак по следу. Собаки и разорвут в случае чего. Да и кому куда бежать. Людей привозят из городов — они в тайге младенцы» (№ 174—175, 1996, с. 5).

Особое место в нашем городе занимает фольклор, связанный с петербургскими «тайнами», памятными местами. Оживление фольклорных мифологических моделей в рассказах и поверьях города, возможно, обязано до некоторой степени факту переименования. Переименование улиц и площадей, возвращение к старым названиям подразумевает активизацию контактов с прошлым, а следовательно ситуацию риска. В рассказах о петербургских квартирах (расселенных коммуналках), музейных экспонатах, памятниках, знаменитых пожарах (в Библиотеке Академии наук, Доме писателей) звучат драматические, порой апокалипсические мотивы. Пророчества, предупреждения о грядущей беде (вспомним безумного дьяка, твердившего «Петербургу быть пусто», когда закладывались первые камни в основание города; пророчество святителя Митрофана Воронежского, сделанное еще в 1682 году Петру I) обрели наукообразную форму рассуждений о гибельности самой земли, на которой выстроены петербургские дома, под многими из них якобы имеются «разломы земной коры», из них, как из адских недр, исходит вредная для человека «энергия», ставшая причиной многочисленных заболеваний жильцов неблагополучных домов, стоящих над «аномальными зонами». Возникает вызвавшая массу толков концепция землетрясения в Петербурге в октябре 1999 года, которое будет сопровождаться наводнением («Новый Петербург», 22 августа 1996). «„Петербургское“ как бы открыто пророчествам и видениям будущего — и потому, что оно та пороговая ситуация, та кромка жизни, откуда видна метафизическая тайна жизни и особенно смерти, и потому, что знамения будущего, судьбы, положены в Петербурге гуще, явственнее, чем в каком-либо ином месте России» (Топоров-1995, 304).

«Гибельные» начала Петербурга по-разному проявляют себя в воздействии на горожан определенных скульптурных изваяний, музейных редкостей. Так, гипнотическое влияние сфинксов на Университетской набережной было причиной временного помешательства и необдуманных поступков людей интеллектуального труда. Сфинксы притягивали к себе прогуливавшихся студентов, профессоров, художников, заставляли вглядываться в лицо, превращавшееся в львиную морду, и «внушали» приказ — украсть, покончить с собой, подраться, эпатировать публику и т. д. В

1996 году в Эрмитаже была убрана из одного из залов икона «Спас Нерукотворный», «убившая» трех смотрительниц. Правда, далеко не все служащие поддавались ее влиянию: «Не будешь думать, так ничего и не случится. Я часто в том зале дежурила, ничего не было», — объясняла одна из смотрительниц на мой вопрос о загадочной иконе. Там же, в Эрмитаже, наблюдалось паломничество посетителей к окну зала, обращенному в сторону Адмиралтейства, где «алмазным перстнем», рукой матери Николая II была процарапана надпись о том, что Ники принимал парад такого-то числа. Угол комнаты пришлось заставить цветочными горшками, чтобы доступ к окну был затруднен для любопытных.

Апокалипсическая тема звучит в рассказах о четырех всадниках: Медный всадник — конь белый, под Николаем II конь рыжий, Александром III — вороной, четвертого пока нет, он — символ смерти. Не только знаменитые достопримечательности, но и обычные петербургские квартиры-коммуналки, обретшие новых богатых хозяев, враждебны к человеку, населены «духами», устраивающими настоящие погромы: только что постеленный линолеум коробится и вздувается пузырями, обои отваливаются, штукатурка осыпается. Агентства по недвижимости перепродают такие квартиры по многу раз, а соседи объясняют полтергейст тем, что «на квартире грех есть». Подобные рассказы исходят как из воспоминаний о прошлом старых квартир, так и из криминальных историй о перепродаже недвижимости, связанной с каким-либо преступлением.

Городская легенда не изображает земную жизнь царством справедливости и разума, но современный фольклор не утратил веру в существование такого царства — если уж не добра и справедливости, то, по крайней мере, разума и порядка. Как и много веков назад, эта идея связана с представлением о небе, космосе, освоение которого требует высокого развития науки и техники. Вероятно поэтому, когда мы думаем о пришельцах с иных планет, мы наделяем их принадлежностью к цивилизации, гораздо более могущественной, чем земная. Фольклорная топика присуща не только рассказам об инопланетянах, ею пронизан сам процесс освоения космоса (соревнование за право первого прилунения, названия космических кораблей (Dundes, 42, 43)), существуют также такие явления, как профессиональный фольклор космонавтов и представление о новых границах человеческой культуры, которые должны быть проложены в космосе (Western Folklore, vol. XLVI).

Легенды об НЛО предупреждают: земляне еще не подготовлены к встрече с более высокой цивилизацией, чужая культура опасна для людей; в конечном счете это предупреждение является стимулом к развитию собственного научно-технического потенциала. С другой стороны, пришельцы изображаются антропоморфными существами, инопланетянин — подобие человека, это «гуманоид», но наделенный качествами богов и сказочных героев (он быстрее передвигается, умеет читать мысли, обладает необык-

новенной силы оружием и так далее). В подтексте такого изображения лежит надежда землян на то, что и человек может стать творцом нового мира в будущем.

Рассказы о неопознанных летающих объектах бытуют в более узкой аудитории, чем криминальные истории: ужасные подробности преступлений редко вызывают недоверие слушателей, а контакт с внеземной цивилизацией можно представить только при условии крайнего напряжения фантазии. Далеко не всякий способен на подобные усилия, поэтому несмотря на то что проблемы, связанные с НЛО, серьезно и широко освещаются в печати, не у всех читателей они находят отклик.

Интерес к НЛО в нашей стране обострился в связи с Вологодским феноменом (см., например: В. Лаговский. Среди ясного дня у деревни Конанцево // Социалистическая индустрия, 9 июля 1989; А. Ляхов. Высота 611: загадки остаются // Там же; Ю. Герасимов. НЛО // Смена, 6—8 июля 1989; Рост — выше человеческого // Вечерний Ленинград, 3 июля 1989; Н. Лебедев. НЛО: продолжение легенды // Вечерний Ленинград, 27 октября 1989), киевским событиями в Гидропарке (Неделя, 14—20 августа 1989 и многие другие публикации). Неоднократно публиковались рассказы очевидцев об НЛО и в 1990-е годы. Повествования от лица мужчины обычно являются описанием летающих объектов, в женских рассказах многие мотивы касаются сексуальной близости с пришельцами, выполняющими роли «врачей» или «насилльников».

Существуют разные предположения о происхождении НЛО, от «НЛО — реальность» до «НЛО — галлюцинация», с промежуточным звеном: «НЛО — материализация психической энергии в образах, доступных восприятию не только их создателя, но и окружающих людей» (Bearden, 45—73; Rojewich, 154). Не вдаваясь в подробности вопроса о том, что лежит в основе рассказов об НЛО, проанализируем эти повествования как произведения устного творчества, обладающие определенной сюжетно-образной направленностью.

На зависимость рассказов об энлонавтах (или «гуманоидах», как принято в UFOлогической литературе называть экипаж НЛО) от структур быличек уже давно указывалось в отечественной фольклористике (Санаров, 145—154). К сожалению, параллели к русским быличкам были подобраны В. И. Санаровым из зарубежных источников, русский материал в конце 1970-х годов был «запретной зоной» для фольклористов. В 1990-е годы картина резко изменилась. Сегодня во многих городах России существуют общества по изучению НЛО, их члены встречаются на конференциях, имеют собственные печатные органы, выступают по радио и телевидению.

Фольклорный аспект изучения нарративов о неопознанных летающих объектах важен не только для анализа текста, но и явления. По мнению американского фольклориста Питера Ройчевича, адекватное истолкование феномена НЛО в том или ином тексте предполагает исключение моментов отражения личности

информатора и стереотипов культуры; необходимо также уяснить характерные черты рассказов об НЛО, точки их высшего напряжения и их значение внутри типичной повествовательной формы, не сводимой исключительно к фольклорному повествованию: так, например, в рассказах о преследовании людей, которые находились в контакте с НЛО, со стороны «человека в черном», «гуманоида восточной внешности», ощутимы аналогии с распространенными средневековыми мотивами встреч с дьяволом (Роґсевиц, 153—157). Утверждать вслед за В. И. Санаровым, что рассказы об НЛО — модернизированная быличка, можно лишь отчасти, поскольку это в целом новый эпический жанр, опирающийся на другие культурные традиции и основанный на вере в существование объектов иного происхождения, чем лешие и водяные.

Ниже будут использованы материалы архива Ленинградской комиссии по изучению аномальных явлений в природе при Географическом обществе:\* это письма и записи бесед с информаторами. Их возраст, род занятий, пол и образование — различны: подростки и пенсионеры, жители городов и сел, мужчины и женщины. Хотя перед нами письменные документы, их устная природа не вызывает сомнений: в описаниях «посольств» из иных миров очевидцы, бессознательно опираясь на опыт изложения ирреальных ситуаций, накопленный суеверным меморатом, пользуются приемами моделирования действительности, принятыми в фольклоре и встречающимися в литературе. Переплетение в рассказах об НЛО мотивов разного происхождения, восходящих к книге, изобразительному искусству, кино и быличке, явление закономерное: в условиях сегодняшнего дня беспримесную устную традицию найти труднее, чем черную кошку в темной комнате.

Образное наполнение рассказа, его фактура, зависят от информации, хранящейся в памяти очевидцев, структура изложения обычно изоморфна суеверным меморатам о встречах с существами высокой и низкой мифологии (святыми и нечистой силой); мотивы-описания чувств страха, угнетения, боли являются универсальными изображениями пораженной психики. С точки зрения структуры можно выделить три типа нарративов об НЛО: рассказы о видениях необычных летающих объектов, о контактах с инопланетянами и кантаминированные истории, объединяющие оба сюжета. Наиболее достоверен материал первой группы сюжетов.

Рассказы о явлениях НЛО сводятся к описанию объекта и, как правило, эмоционального и физического состояния очевидца. Сообщения о появлении НЛО сходны не только в форме, но часто и в деталях, при этом не важно, откуда они получены — от

---

\* За предоставленную мне возможность работать с текстами архива Комиссии по изучению аномальных явлений в природе (далее сокращенно: КАЯ, с указанием шифра источника) приношу искреннюю благодарность руководителю Комиссии Арvidу Игоревичу Мордвин-Щедро и ее секретарю Игорю Николаевичу Батурину.

городских или сельских жителей, наблюдался ли полет из окон квартиры или на открытой местности. В апреле 1978 года в 4 часа 30 минут утра москвич из окна своей квартиры увидел четыре летящих объекта дискообразной формы, в каждом из которых под прозрачным куполом сидел пилот в прозрачном шлеме и темном комбинезоне, внешне пилоты напоминали земных мужчин 35-летнего возраста; каждый НЛО излучал вниз пучки голубовато-зеленого света, которые бились о землю, не обжигая и не освещая ее. Страшная сонливость овладела свидетелем, он лег и уснул, больше ничего не помнит (КАЯ, «П»—«Р», 78/5). В том же 1978 году, в мае, в час ночи двое механизаторов Алтайского края вышли в поле покурить и увидели надвигавшееся на них темное облако, в котором образовалось светящееся окно; в проеме показался человек в черной одежде, направивший лучи света прямо на трактористов: «...свет светил только вперед, больше никакая сторона не светилась. Свет был сильнее, чем от электросварки в несколько раз, но на зрение он не влиял, а только резко действовал на нервную систему. Двигался он на нас примерно со скоростью пешехода. Мы стали пятиться назад, но бежать было некуда, все равно догонит. Я быстро сказал напарнику, чтобы он включил свет в тракторах, так как он был ближе к ним. Он включил свет, облако постояло две-три минуты, звука не было никакого, световое окно быстро затуманилось, таким же облаком оно медленно полетело на восток» (КАЯ, К-098 ЛА). Облако, излучающее световые потоки, в которых появляются антропоморфные фигуры, — популярный мотив видений как в литературе, так и в изобразительном искусстве, и можно было бы отнести описания НЛО к галлюцинациям на распространенную тему, если бы не чрезвычайное разнообразие контекстов рассказов при совпадении деталей и если бы не результаты проверок ученых, выезжающих по сигналам очевидцев: исследования на местности часто заставляют поверить в истинность необыкновенного происшествия.

Наименее достоверны сюжеты второго типа, ограничивающиеся историей контакта с инопланетянами без описания их корабля: для них характерна вариативность и фабулы, и контекста, и подробностей события. К этому же типу относятся рассказы о «человеке в черном», энлонавте, преследующем людей, давших информацию о своих столкновениях с НЛО, или тех, кто специально занимается проблемами «тарелок». Такие повествования известны в США с 1950-х годов, в нашей стране они появились после вологодского феномена. Показательны также рассказы, которые можно было бы назвать «сны наяву»: в них гуманоиды проникают в жилища людей и являются им в то время, когда они лежат в постели; при этом информаторы сообщают, что они были разбужены или еще не успели заснуть. Для образца возьмем два нарратива, источниками которых были, скорее всего, сновидения, а не реальность.

Первый корреспондент — молодой человек, инженер, описал происшествие, которое приключилось с ним за год-полтора до службы в армии, в 1967 году, и которое позднее он идентифицировал как контакт с внеземной цивилизацией. Местом действия была комната одного из старых домов Ленинграда. «Прошло около 10 минут после отхода ко сну. Я лежал на спине с открытыми глазами, как вдруг почувствовал, что кровать начинает медленно подниматься. Поднималось изголовье, а задние ножки оставались на том же месте, т. е. кровать стала поворачиваться в вертикальной плоскости. В результате она встала „на попа“, и я стукнулся лбом о патрубок (...) и понял, что нахожусь под потолком, как бы повисшим в воздухе. Я увидел свою кровать, которая в обратной последовательности вместе со мной опустилась на пол (...) Произошло некое раздвоение моего „я“. Находясь наверху под потолком (...) я ощутил себя материальной точкой без объема. (...) Прошло еще минуты 4, может, 5, и на месте стены, где находился дверной проем, появилась пелена или, скорее, экран, цветом напоминающий белесые пузырьки на поверхности бледного киселя. Экран возник не сразу, он „проявлялся“, воздух в комнате как будто густел, наполняясь этими пузырьками (...) Внезапно с левой стороны и с правой экрана появились два существа. Они перемещались в пространстве к центру экрана. (...) Существа имели верхние и нижние конечности, как мне показалось, верхние были четырехпалые. В целом их туловище напоминало что-то среднее между морским коньком и львом, изображенным на гербе Чехословакии. Лицо больше всего похоже на павианье; существа сдернули невидимую пленку с экрана, в образовавшуюся щель ударил свет, подобно солнечному в ясный день, на экране возникло изображение: уходящая вдаль на многие километры долина, залитая солнцем, через 30—40 секунд я материализовался и опустился на пол в исходное положение». В заключение информатор сообщал, что наутро обнаружил на лбу синяк (результат удара о патрубок), а на полу — осыпавшиеся кусочки мела (КАЯ, К-080 ЛА).

Рассматривая такой текст как сновидение на тему «контакта», можно обнаружить источники ряда его мотивов. С одной стороны, сновидение является «устранением нарушающих сон (психических) раздражений путем галлюцинаторного удовлетворения», с другой — «перевод мыслей в какое-то галлюцинаторное переживание» осуществляется с помощью символов, которые восходят к разным культурным переживаниям, взяты «из сказок и мифов, шуток и острот, из фольклора, т. е. из сведений о нравах, обычаях, поговорках и народных песнях, из поэтического и обыденного языка» (Фрейд, 84, 99, 134). Сновидение запрограммировано типом хранящейся в памяти информации и особенностями психической ситуации, ему предшествовавшей.

Для объяснения символики нашего текста важны сведения контекстуальные: а) информатор «интересовался философией и религией» и увлекался радиолюбительством — отсюда, вероятно,

мотивы раздвоения «я» и стороннего созерцания своей материальной оболочки; внешность инопланетян — уменьшенных, искривленных двойников человека — современный аналог почитаемых корней мандрагоры, этих причудливых пародий на человеческое тело; увлечение радиodelом сказалось в подробном и точном изображении работы экрана, наподобие телевизионного; б) информатор жил по соседству с киностудией «Ленфильм», что, возможно, сделало мотив «экрана» сюжетообразующим; в) возраст информатора 16—17 лет — это период повышенной возбудимости, поисков смысла жизни, сексуальной озабоченности и т. д.; символика полета, поднятой кровати, видений ландшафтов объясняется З. Фрейдом как эротическая (Фрейд, 96—98). Самому информатору была важна другая идея сна: «Позднее, анализируя происшедшее, пришел к выводу, что мир кем-то управляется». Мотив «доказательств» — синяк на лбу, осыпавшийся мел — жанровая особенность народных рассказов о необыкновенных происшествиях (кстати, удачно вписавшаяся в научно-фантастическую беллетристику); например: повивальная бабка принимает роды у лешовки и освящает воду, нанося «рубежок» на подошнике, наутро, невесть как попав домой, она обнаруживает эту мету на своей посуде (Ончуков, Сказки, 576). Предметы, свидетельствующие о контактах человека с дьяволом, часто служили неопровержимыми уликами в средневековых судебных процессах против колдунов и ведьм, появляются эти «улики» и в старинных русских повестях: одержимой Соломонии бесы ночью вручают копы, чтобы она заколола им своего отца, утром это копы у нее находят (Памятники-1, 154).

Следующий рассказ о контакте с инопланетянами практически целиком строится по канве, типичной для легенд об искушении, которое должен побороть в себе человек, жаждущий покаяния. В рассказе информантки, женщины средних лет, пережившей глубокую личную драму, одинокой, поэтически настроенной личности, инопланетяне проводят «проверку» героини, испытывая ее разными видениями, то невообразимо прекрасными, то устрашающе отвратительными. Они следят за реакцией зрительницы, и в случае, если опыт пройдет успешно, ее обещают сделать «равной богам», взяв на свою планету. Рассказ о контакте с злонамеренными является частью пространного письма-автобиографии героини: «В тот зимний вечер (стояла прекрасная январская погода) я вернулась к 8 часам. Открыла дверь моей комнаты, зажгла свет и ахнула: дверь балкона была открыта, занавеси качались на ветру, вся передняя стена обвалилась. Так во всяком случае мне показалось поначалу. Тут же я увидела, что это не стена обвалилась, а отскочили обои, и вся стена оголилась... Но я точно помнила, что дверь оставила закрытой. Кто же ее открыл? В ужасном страхе я кинулась приклеивать обои на стену, но только разорвала их окончательно. Надо сказать, что я недавно сделала ремонт. Он стоил мне больших хлопот и денег. И то, что обои теперь оторвались, для меня было ужасным переживанием. Об-

наружилось все мое бессилие, невозможность как-нибудь устроить свою жизнь. Немного успокоив себя, я легла. Долго не могла уснуть, когда же это наконец удалось, я вдруг почувствовала какой-то толчок...» Информантка сообщает далее, что услышала голос, который, как и в предыдущем рассказе, звучал в ней самой: ей приказали вымыться и сменить белье (вспомним сказочных нечистых духов, не выносящих человеческого запаха!); голос сообщил женщине, что пришел час ее испытаний, если она их выдержит, ее «переведут в более достойное место», где «живут высшие существа». Во время проверки в течение нескольких ночей героине были видения: на стене, «как в кино», она видела свою смеющуюся молодую мать, а затем слышала за стеной ее шаркающую старческую походку, она видела облака, горы, миражи, «куски первобытной природы» и разрушенные храмы и города, видела себя богиней в греческом костюме и умирающей на операционном столе. Доведенная до отчаяния «мысленной перепалкой», женщина попыталась покончить с собой: утопиться в проруби — этим она окончательно разочаровала пришельца (темный силуэт в скафандре), сказавшего, что это «в духе ничтожества земли». Окружающие люди стали считать ее больной, да и сама героиня поверила в галлюцинозное происхождение своих «картин», но ей удалось четко сформулировать современное, бытовое, мирское представление о космосе как рае, обетованной земле, куда могут попасть избранные. Рассказы об инопланетянах часто являются выражением страха перед утратой веры — не столько в Бога, сколько в идею Божьей кары, Страшного суда, идею, которая служила прекрасным механизмом управления обществом: «...и может те, которые остались в раю, иногда посматривают на нас в надежде, что мы, наконец, станем достойными великих своих братьев и сестер? Посматривают, а иногда, может быть, заходят в наши дома», — заканчивает информантка свое письмо (КАЯ, К-090 ЛА).

Удивительно не то, что переутомленное сознание нашей современницы, не сумевшей устроить свою земную жизнь, ищет спасения в космосе, а то, что форма ее рассказа вплоть до отдельных подробностей совпадает с фольклорными и древнерусскими повествованиями об испытаниях человека богом и дьяволом, силами, которые в этом случае кооперируются, разделяя обязанности: герой получает «свыше» задание очиститься, но сама проверка проводится мучителями-бесами, в рассказах о пришельцах мы встречаемся с подобной дуалистической ситуацией. В легенде о покаянии князя, восходящей, очевидно, к удельно-вечевому периоду, когда раздоры князей практически каждого вынуждали быть грабителем и убийцей, герой должен был искупить свои грехи, проведя ночь в церкви перед алтарем. Бесы мучают князя видениями, принимая облик родных и близких (ср. в нашем тексте — матери), запугивают его пожаром, предупреждая, что если он сгорит, то будет виновен в самоубийстве, а значит не получит отпущения грехов. В нашем тексте именно

этот искус не выдерживает героиня: она пробует покончить с собой и вызывает презрение инопланетян.

Тема обещанности, предназначенности человека иному миру так же многопланово решается в современных рассказах об НЛО, как раньше в быличках и легендах. «Где наша планета, это вашему разуму не постижимо. Когда будете такими, как мы, узнаете. Мы каждый день берем одного человека с Земли к себе» (Маслов, 24), — говорят пришельцы, не уступая в этом отборе ни Богу, отбирающему «обещанных» в монастырях и пустынях, ни черту или водяному, в свой срок берущему «то, чего дома не знаешь» (СУС, № 811, 471-АА 804 I).

Труднее всего объяснить контаминированные истории об НЛО: для большинства представителей точных наук львиная доля информации этих рассказов — чистейший нонсенс; в то же время это не совсем неблагоприятный материал для гуманитариев. Такие повествования состоят из описаний: а) летающего объекта необычной формы, б) контакта с его экипажем. Два сюжета комбинируются в любой последовательности. Если искать «за легендой — истину», то наименьшего доверия заслуживают те мотивы контаминированных рассказов, которые совпадают с типичными мотивами нарративов о чистых контактах, тем более что, как мы видели, сами информаторы расценивали их порой как галлюцинации и сновидения.

Весенним утром 1967 года хозяйка деревянного домика — архангельской «четвертушки» — проснулась от громко работающих моторов: «...когда подошла к окну, то увидела приближающийся ярко-желтый шар. Он было приостановился рядом с крышей противоположного домика, но вдруг как ринется прямо на меня! Я в панике убежала обратно в постель, укрылась с головой, а шар пронесся над крышей. Шар долго кружил над крышей, было чувство — как уютит». Дважды возвращался шар к деревянному домику. В третью ночь молодая женщина (кстати, ожидавшая ребенка) увидела, как в шаре, повисшем над крышей соседнего дома, раздвинулись «шторки», появилась лестница и по ее ступенькам спустились женщина и двое мужчин: «...все высокие, стройные, в плотно облегающих костюмах, а на голове — как у нас купальные шапочки». Женщина начала выговаривать мужчине, что он «не всех усыпил», и теперь их видят. «Я стояла как завороженная и не могла шевельнуться. Дальше поближе подошел мужчина постарше и говорит, что они нас долго искали, что им стоило больших трудов изучить наш язык и что, вообще-то, мы им не нужны, так как далеко отстали от них по развитию, что перенять им у нас нечего, что еще им хочется посмотреть, что и как у нас в каменных домах, а в деревянных, мол, бедно живут. Но они видят только из деревянной стены, а через каменные еще не могут». Прилетели инопланетяне потому, что зафиксировали в этих местах два сильных взрыва и хотели бы узнать их причину. Неожиданный свидетель — проснувшаяся молодая женщина — мешал им, и поначалу они хотели сжечь

хозяйку вместе с домиком. Женщина прячется под одеялом, пришельцы ищут ее в комнатах, в подвале и наконец находят в постели: «...я стала чувствовать, как на меня пошли лучи, направленные на голову и живот, так как они еще увидели, что я беременна (...) В самом деле, скоро открылись преждевременные роды, и родившийся мальчик умер через полтора суток, у него было очень сильное кровоизлияние в мозг (...) Мужчина сказал, что сейчас он еще мне сделает, чтобы я всего этого не помнила пятнадцать лет». Все произошедшее женщина действительно «вспомнила» через пятнадцать лет, в 1982 году, когда у нее сначала появилась непонятная тревога, беспокойство, а затем все события прошлых лет постепенно, сначала отрывочно стали восстанавливаться (КАЯ, К-079 ЛА).

В этой легенде мотивы видения необычного летающего объекта и мотивы контакта с инопланетянами четко разделены временной дистанцией: контакт совпадает с третьей ужасной ночью, как и в большинстве фольклорных сюжетов самое страшное испытание приходится в нашем рассказе на третью ночь. Не исключена возможность, что первое и второе видение основаны на реальных фактах, что же касается третьего, то, скорее всего, это — «дорисовка» воображения по предложенному эскизу, мозг искал объяснения непонятого явления и нашел его в галлюцинации на тему «контакта», истолковавшей причину появления шара и характер его обитателей; само повествование информантки ближе всего к описаниям ночных визитов демонов, мучающих женщин («бесноватых»): окаянные бросают жертву из угла в угол, кладут на нее камни (ср. в современном варианте — лучи неизвестного оружия «утюжат» женщину), грозят сварить в котле; следствием посещения демонов является рождение «темнозрачных», «синих» младенцев, не принадлежащих миру людей (Памятники-1, 153—161).

Следующий рассказ записан от москвича, рабочего, имеющего спортивные разряды, отдыхавшего за городом в августе 1979 года, в период описываемых событий ему было 54 года: «...шел он по краю поля и неожиданно натолкнулся на невидимую преграду. Руками ничего не чувствуется, а ноги дальше не идут. Если же собраться с силами и сделать шаг, то пересыхает в горле, становится нехорошо». Через год информатор приехал порыбачить на то же место и услышал звук «как от двигателей вертолета». Он выдернул удочку из воды: леска крутящимся усилием взмыла вверх и замоталась за ствол рядом стоящего дерева. При этом макушки деревьев шевелились. Звук затих невдалеке на краю поля. Пролет тела не наблюдался. Никакого вертолета не было, был только звук. Смотав удочки и перейдя речку, В. П. пошел по тропинке к полю. На поле он обратил внимание на разметавшееся жнивье на одном месте. Прямо через это место проходила тропинка, по которой он шел. Подойти к этому месту В. П., однако, не смог — помешала невидимая преграда, как в первом случае. Тогда он свернул с тропинки и пошел по жнивью в обход.

Граница невидимого барьера оконтуривалась ощущениями самого П-ва. Внезапно он почувствовал тепло. Прошелся по тепловой полосе туда и обратно и определил ее протяженность 8—9 м. Стало нехорошо, пересохло в горле. Пошел к речке, умылся холодной ключевой водой, вернулся к месту с разметанным жнивьем, остановился, озадаченный случившимся. Присел в раздумье: что же делать?)\* Затем П-в увидел энлонавта, который то появлялся, то снова исчезал, предлагал «соблазнительные» картинки (ср. в предыдущем рассказе — испытание видениями с помощью экрана). «Вдруг как будто через усилитель, предельно громко по-русски его спросили: „Девочек посмотреть хочешь?“» В. П. поднял голову. Перед ним стоял высокий человек лет 30, ростом не менее 2,5 м. Одежда типа «церковной сутаны» или плаща до колена. Он улыбался. П-в привстал: «А потише нельзя?» В этот момент человек стал на глазах исчезать — «появились вертикальные полосы, как бы из целлофана что ли» (КАЯ, К-068, ЛД). В быличках лесовые также умеют виртуозно исчезать и появляться, иногда даже катают для развлечения в Питер. В нашем рассказе пришельцы, показав изображение красавиц на чудом возникшем посреди поля экране, поднимают человека на борт своего корабля и ведут с ним диалог: «Что вас тревожит на Земле?» — В. П.: «У нас демократическая страна, наше правительство стремится сохранить мир (...) От войны спасете? От ядерного взрыва?» — Ответ: «Надо подумать (...) Сейчас на Земле 300 наших кораблей, основной корабль удален на 700 км от Земли. Скоро войдем с вами в контакт». Как и в предыдущем контаминированном повествовании, явления разделены временем: история контакта — это события, произошедшие на том же месте, но через год; здесь также можно предполагать реальность первой и бессознательное «проигрывание» с целью интерпретации непонятого — во второй ситуации.

В легенде, рассказанной москвичом, в полную силу зазвучала тема спасения человечества вземными существами от ядерной войны (в контаминированном варианте, написанном информанткой, искавшей равенства с богами, это тема нравственного спасения людей инопланетянами). Тема, безусловно, новая, но ее современность не исключает опоры на культурную традицию. С

---

\* Ср. сходный случай в поле из записей Н. Е. Ончукова в Архангельской губ.: рабочий шел поправлять копну сена, но был поднят на воздух неведомой силой и с трудом пойман товарищами: «Подходит и видит, что зарод целой, и шум сделался в воздухе, „меня подоткнуло под бока и не живой и не мертвой”. В эту ночь перелетел на свои покосы, в Кривой пояс. Там народ работал и видят, что мужик по воздуху летит, сымать его никак, и говорить он ничего не можот... не в чувствии был с неделю, думали што помрет. А выздоровел» (Северные сказки (Архангельская и Олонекская губ.). Сборник Н. Е. Ончукова, СПб., 1908. С. 592, 593). В вышеприведенном уфологическом рассказе информатор также сообщает о том, что некоторое время провел в воздухе, в космическом корабле энлонавтов.

древнейших времен и до наших дней звезды решали судьбы людей и миров; атмосферные явления, солнечные затмения, северное сияние, небесные «столбы», как и расположение созвездий, предсказывали победы и поражения в войнах, мор и бедствия на Земле. Небо вопрошали о будущем, и этот диалог не прерван в XX веке. Сегодня древний миф оделся новыми листьями, опровергая евангельский запрет вливать молодое вино в старые мехи, — в фольклоре это единственный способ «сберечь то и другое».

## ЛИТЕРАТУРА

- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Аристов Н.* Предания о кладах // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1867. Т. 1. С. 705—739.
- Арциховский А. В.* Городские концы в Древней Руси // Исторические зап. АН СССР. М., 1945. Т. 16.
- Афанасьев-1, -2, -3* — Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865—1869. Т. 1—3.
- Афанасьев, Сказки-2, -3* — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1985—1986. Т. 2—3.
- Афанасьев, Легенды* — Народные русские легенды. Новосибирск, 1990.
- Багрянородный Константин.* Об управлении империей. Текст, перевод, комментарий / Под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1991.
- Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин-1993* — Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
- Балашов* — Балашов Д. М. Народные баллады / Вступ. ст., подгот. текстов и примеч. Д. М. Балашова. М.; Л., 1963.
- Балашов-1966* — Балашов Д. М. История развития жанра русской баллады. Петрозаводск, 1966.
- Барсов Е. В.* Причитания Северного края. СПб., 1872. Т. 1.
- Башмакова, Юшкевич* — Башмакова И. Г., Юшкевич А. П. Происхождение систем счисления // Энциклопедия элементарной математики. М.; Л., 1951. Т. 1.
- ББ* — Беломорские былины, записанные А. В. Марковым. М., 1901.
- Белкин А. А.* Русские скomorохи. М., 1975.
- Белоусов* — Белоусов А. Ф. Городской фольклор. Лекция для студентов-заочников. Таллин, 1987.
- Белоусов-1989* — Белоусов А. Ф. Судьба фольклора в городе // Наука и техника. 1989. № 2. С. 12—14.
- Беляев М. В.* Книги небесные // Изв. Бакинского ун-та. № 1. Второй полутом (гуманитарные науки). Баку, 1921.
- Бенвенист Эмиль.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
- Беновска-Събкова Милена.* НЛО, полтергейст, мистика и духовна криза: (Съвременен митотворчество и фолклорна традиция) // Български фолклор. 1991. Кн. 3. С. 55—62.
- Бевульф.* Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.
- Бернштам Т. А.* Будни и праздники. Поведение взрослых в русской крестьянской среде (XIX—начало XX в.) // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 120—153.
- Бернштам-1988* — Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. М., 1988.
- Бернштам-1996* — Бернштам Т. А. «Слово» об оппозиции Перун — Велес/Волос и скотских богах Руси // Полярность в культуре. Альм. «Канун». СПб., 1996. С. 93—120.

- Бессонов П. А.* Калики переходные. М., 1861—1864. Вып. 1—6.  
*БННЗ* — Былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1908.
- Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богатырев-1959* — Богатырев П. Г. Народные эпические и лироэпические песни западных славян // Эпос славянских народов. Хрестоматия / Под общ. ред. П. Г. Богатырева. М., 1959.
- Богословский П. С.* К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927.
- Бодрийяр Жан.* Система вещей. М., 1995.
- Болховитинов Е. А.* Исторические разговоры о древностях Великого Новгорода. М., 1808.
- Брим В. А.* Былина о Василии Буслаеве в исландской саге // Язык и литература. Л., 1926. Т. 1. Вып. 1—2. С. 311—322.
- БС* — Былины Севера / Подгот. текстов и ком. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951. Т. 2.
- Будина С. Р., Шмелева М. Н.* Город и народные традиции русских: По материалам Центрального района РСФСР. М., 1989.
- Булкин В. А., Дубов И. В., Лебедев Г. С.* Археологические памятники Древней Руси IX—XI веков. Л., 1978.
- Буслаев Ф. И.* Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887.
- Былины* / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Б. Н. Путилова. Л., 1986.
- Былины XVII—XVIII веков* — Былины в записях и пересказах XVII—XVIII веков / Изд. подгот. А. М. Астахова, В. В. Митрофанова, М. Скрипиль. М.; Л., 1960.
- Быт белорусских крестьян.* Сводное описание на основе материалов, присланных в РГО в 1848—1850 гг. // Этнографический сборник. СПб., 1874. Вып. 2.
- Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.
- Васильков В. В.* Народные обычаи казаков станицы Бекешевской Кубанской области // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1906. Вып. 36.
- Василькова М.* Песни, записанные в станице Ладожской Кубанской области // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1901. Вып. 29. Отд. 3.
- Верецагин Г.* Вотяки Сосновского края. СПб., 1886.
- Верковић* — Народне песме македонски бугара. Скупјо Стефан И. Верковић. Книга прва. Женске песме. У Београду, 1860.
- Вертков К.* Русские народные музыкальные инструменты. Л., 1975.
- Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Ч. VI—X (Приложение к XLV тому Записок имп. Академии наук). СПб., 1883.
- Веселовский-1872* — Веселовский А. Н. Калики переходные // Вестн. Европы, 1872. Апрель. С. 701—708.
- Веселовский-1881* — Веселовский А. Н. Южнорусские былины // Зап. имп. РГО по отд. этнографии. СПб., 1881. Т. 39. Кн. 1.
- Веселовский. Известия* — Веселовский А. Н. Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском (Веронском) // Изв. Отд. русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1906. Т. XI. Кн. 3.
- Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожилго населения Сибири. Материалы по народной медицине и ветеринарии. Восточная Сибирь // Живая старина. Петроград, 1916. Вып. IV.
- Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и прочее // Живая старина. СПб., 1907. Вып. 2.
- Власова-1982* — Власова З. И. К вопросу о традиции в фольклоре. Старина о большом быке в свете историко-этнографических данных // Русская литература. 1982. № 2.
- Власова-1985* — Власова З. И. Следы творчества скоморохов в традиционном фольклоре // Русская литература. 1985. № 2.
- Власова-1987* — Власова З. И. Скоморохи и фольклор // Этнографические истоки фольклорных явлений. Русский фольклор. Л., 1987. Т. 24.

*Воинские повести Древней Руси* / Вступ. ст. Л. А. Дмитриева, сост. Н. В. Понырко. Л., 1985.

*Волга и Кама. Путеводитель* / Сост. Г. П. Демьянов и Д. К. Зеленин. Нижний Новгород, 1908.

*Волков Ф. К. Украинский народ*. Петроград, 1916. Т. 2.

*Всеволодский-Гернгросс В. Н. Русская устная драма*. М., 1959.

*Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества на Руси*. Харьков, 1916. Т. 1.

*Гацак-1980* — Гацак В. М. Поэтика эпического историзма во времени // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. М., 1980. С. 8—48.

*Гацак-1989* — Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени. Историческое исследование поэтики. М., 1989.

*Георгиевский А.* Заметки о скопцах Калужской губернии Перемышльского и Лихвинского уездов священника Афанасия Георгиевского // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1867. Т. 1. С. 528—547.

*Гильфердинг-1, -2, -3* — Онежские былины, собранные А. Ф. Гильфердингом в 1871 году. 4-е изд. М.; Л., 1949—1951. Т. 1—3.

*Гилляров Ф.* Предания русской начальной летописи. М., 1878.

*Головацкий* — Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким. М., 1878. Ч. 1—3.

*Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987.

*Горбанев П.* Суеверия, приметы, поверья, гадания и заговоры, распространенные среди жителей г. Ейска // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 267—277.

*Гребенцы* в песнях. Собрал Ф. С. Панкратов. Владикавказ, 1895.

*Григорьев-1, -2, -3* — Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. М., 1904. Т. 1; СПб., 1910. Ч. 3; Прага, 1936. Ч. 2.

*Грот Яков.* Очерк быта, религии и поэзии древних скандинавов // Фритиоф, скандинавский витязь. Поэма Тегнера / Пер. Я. Грота. Воронеж, 1874. С. 3—40.

*Гуляев* — Былины и песни Южной Сибири. Собрание С. И. Гуляева / Под ред. В. И. Чичерова. Новосибирск, 1952.

*Гумилев, Панченко* — Гумилев Лев, Панченко Александр. Чтобы свеча не погасла. Диалог. Л., 1990.

*Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

*Гуревич-1972* — Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

*Гусев В. Е.* Эстетика фольклора. Л., 1967.

*Гусев А.* Поверья, праздники, песни и сказки в станице Ардонской Терской области // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 317—366.

*Давыдов А. Н.* Колокола и колокольные звоны в народной культуре // Колокола. История и современность. М., 1985.

*Даль-1880* — Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Сочинения Владимира Даля. СПб.; М., 1880.

*Даль, Словарь-1, -2, -3, -4* — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981—1982. Т. 1—4.

*Даль-1, -2* — Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 1—2.

*Демиденко Е. Л.* Значение и функции общефольклорного образа камня // Этнографические истоки фольклорных явлений. Русский фольклор. Л., 1987. Т. 24. С. 85—98.

*Джаксон Т. Н.* Исландские королевские саги о Восточной Европе. Первая треть XI века. М., 1994.

*Добрыня Никитич и Алеша Попович* / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М., 1974.

*Довнар-Запольский М.* Заметки по белорусской этнографии // Живая старина. СПб., 1893. Вып. 2.

*Драгоманов М.* Отголосок рыцарской поэзии в русских народных песнях. Песни о «королевиче» // Зап. Юго-Западного отдела имп. РГО. Отд. оттиск. СПб., 1875. Т. 2.

- Евсеев М. Е.* Мордовская свадьба. Саранск, 1959.
- Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. Описание внутреннего и внешнего быта // Тр. этнографического отд. имп. Общ-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те. М., 1871. Кн. 5. Вып. 1.
- Ефименко, Артели* — Ефименко А. Е. Артели в Архангельской губернии // Сб. материалов об артелях в России. СПб., 1874. Вып. 2.
- Жданов И. Н.* Русский былевой эпос. Исследования и материалы. СПб., 1895.
- Жирмунский В. М.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979.
- Забелин И.* История города Москвы. М., 1906. Ч. 1.
- Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великорусов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1914. № 31—34. С. 81—178.
- Зарубежные исследования по семиотике фольклора.* М., 1985.
- Звонков А.* Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1889. Кн. 2. С. 63—79.
- Зеленин-1, -2, -3* — Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества. Петроград, 1914—1916. Вып. 1—3.
- Зеленин, Братчина* — Зеленин Д. К. Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая // Сб. Отд. русского языка и словесности. Т. 101. № 3.
- Зеленин-1915* — Зеленин Д. К. Великорусские сказки Вятской губернии. Петроград, 1915.
- Зеленин-1929* — Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сб. музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8.
- Зеленин, Очерки* — Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. Петроград, 1916.
- Зеленин-1991* — Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин-1994* — Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913. М., 1994.
- Ибн-Фадлан* — Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарий / Под ред. И. Ю. Крачковского. М.; Л., 1939.
- Иваницкий* — Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н. А. Иваницием в Вологодской губернии. Вологда, 1960.
- Иванов П.* Толки народа об урожае, войне и чуме // Этнографическое обозрение. 1901. № 3. С. 134.
- Ивашева Л. Л., Разумовская Е. Н.* Усвятский свадебный ритуал и его современное бытование // Советская этнография. 1980. № 1. С. 80—85.
- Ивлева Л. М.* Скоморошины. Общие проблемы изучения // Славянский фольклор. М., 1972.
- Изборник.* Сборник произведений Древней Руси. М., 1969.
- Исторические песни-XVII* — Исторические песни XVII века. М.; Л., 1966.
- Исторические песни XIII—XIV вв.* / Изд. подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский и др. М.; Л., 1960.
- Калинский Иван.* Церковно-народный месяцеслов // Зап. имп. РГО по отд. этнографии. СПб., 1877. Т. 7.
- Кантелетар.* М., 1985.
- Карельские причитания.* Петрозаводск, 1976.
- Караџић* — Српске народне пјесме. Скупиле их и на свијт издао Вук Стеф. Караџић. Књига прва. Београд, 1976.
- Киреевский-1, -4, -6, -7* — Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1868. Вып. 1; 1862. Вып. 4; 1864. Вып. 6. Ч. 2; 1868. Вып. 7. Ч. 2.
- Киреевский-1929* — Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. М., 1929.
- Киреевский-1977* — Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях / Подгот. текстов, ст. и ком. А. Д. Соймонова. Л., 1977.
- Киреевский-1983, -1986* — Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина / Подгот. текстов, предисл. и ком. З. И. Власовой. Л., 1983. Т. 1; Л., 1986. Т. 2.

*Клейн Л. С.* Мед-пиво народной сказки // Тез. докл. конференции «Балтославянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». М., 1985. С. 47.

*КД — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым* // Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М.; Л., 1958.

*Книга тысячи и одной ночи*: В 8 т. М., 1958. Т. 2.

*Колпакова Н. П.* Свадебный обряд на реке Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Вып. 2. С. 117—176.

*Колчин Б. А., Янин В. Л.* Археологии Новгорода 50 лет // Новгородский исторический сборник. М., 1982.

*Комарович В. Л.* Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М., 1936.

*Костоловский И. В.* Из поверий Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1907. № 3—4.

*Костомаров-1872* — Костомаров Н. И. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества // Беседа. М., 1872. Т. 8.

*Костомаров Н. И.* Собрание сочинений. СПб., 1904. Т. 7—8. Кн. 3.

*Костомаров-1994* — Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. М., 1994.

*Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868.

*Красов И. О.* О местоположении Древнего Новгорода. Новгород, 1851.

*Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

*Криничная-1988* — Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

*Круг земной* — Снорри Стурлусон. Круг земной / Изд. подгот. А. Я. Гуревич. М., 1980.

*Крыжин А. Н.* Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1867. С. 487—527.

*Крюкова* — Былины М. С. Крюковой / Под ред. Ю. М. Соколова. М., 1941.

*Кузнецов А.* Свадебные приговоры дружки. По рукописи половины XIX столетия (Ярославская губерния) // Сб. Отд. русского языка и словесности АН. СПб., 1902. Т. 72.

*Куликовский Г. И.* Из олонечких легенд // Олонечкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонечского края. Отд. оттиск из Этногр. обозр. 1891. Кн. 11. № 4.

*Куликовский-1890* — Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. 1890. № 1.

*Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985.

*Лебедев-1* — Лебедев Г. С. Путь из варяг в греки // Вестн. ЛГУ. 1975. № 20. С. 39, 40.

*Леви-Брюль Люсьен.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.

*Левшин В. А.* Русские сказки, содержащие древнейшие повествования о славных богатырях, сказки народные и прочие, оставшиеся через пересказывание в памяти приключения. М., 1783. Ч. 5.

*Леонтьев* — Печорские былины и песни. Записал и составил Н. П. Леонтьев. Архангельск, 1979.

*Липец Р. С.* Эпос и Древняя Русь. М., 1969.

*Липец-1977* — Липец Р. С. Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе Игоревиче // Этническая история и фольклор. М., 1977.

*Листопадов* — Записи народных песен в 1904 году А. М. Листопадовым. С приложением тридцати песен // Тр. музыкально-этнографической комиссии. М., 1911. Т. 2.

*Лихачев Д. С.* Возникновение русской литературы. М.; Л., 1952.

*Лихачев-1964* — Лихачев Д. С. Древнейшее русское изображение скомо-роха и его значение для истории скомоорошества // Проблемы сравнительной филологии. Сб. статей к семидесятилетию В. М. Жирмунского. М.; Л., 1964.

*Лихачев-1983* — Лихачев Д. С. Земля родная. М., 1983.

*Лихачев-1995* — Лихачев Д. С. Без тумана ложных обобщений // Канун (альманах) / Под общ. ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1995. С. 9—21.

- Лихачев Н. П.* Пенязи великокняжеских и царских свадеб. Отд. оттиск. С. 1—5.
- Лобода А. М.* Русский богатырский эпос. Киев, 1896.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра I // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 236—249.
- Лурье Я. С.* Повесть о Дракуле и древнерусская литература // Повесть о Дракуле / Исслед. и подгот. текста Я. С. Лурье. М.; Л., 1964.
- Лященко А. И.* Былина о Дюке Степановиче // Изв. Отд. русского языка и словесности имп. Академии наук. Л., 1926. Т. 30. С. 37—117.
- Майков Л. Н.* Великорусские заклинания // Зап. имп. РГО по отд. этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 417—747.
- Макаренко А.* Канун по сибирским селениям // Живая старина. 1907. Вып. 4. С. 181—193.
- Макаров М. Н.* Русские предания. М., 1983. Кн. 1.
- Макаров Н. А.* Камень Антония Римлянина // Новгородский исторический сборник. Л., 1984. Вып. 2 (12).
- Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. Соч. С. В. Максимова. СПб., 1903.
- Максимов-1885* — Максимов С. В. Наше двуверие // Новь. 1885. Т. IV. № 22. С. 197—205.
- Манн Р.* Свадебные мотивы в «Слове о полку Игореве» // Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства. Л., 1985.
- Марков А. В.* Поэзия Великого Новгорода и ее остатки в Северной России // Сб. Харьковского историко-филологического общ-ва. Издано в честь проф. Н. Ф. Сумцова. Харьков, 1909. Т. XVIII. С. 440—471.
- Марков, Маслов-1906, -1911* — Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским. Ч. 1. Зимний берег Белого моря. Волость Зимняя Золотица // Тр. Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при этнографическом отд. имп. Общ-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1906. Т. 1; М., 1908. Т. 2; М., 1911. Т. 2.
- Маслов А.* «Это были пришельцы» // Неделя. 1989. № 33 от 14—20 августа. С. 24.
- Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные П. В. Шейном.* СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2.
- Мачинский Д. А.* О времени и обстоятельствах первого появления славян на Северо-Западе Восточной Европы по данным письменных источников // Северная Русь и ее соседи в эпоху раннего средневековья. Л., 1982. С. 71—74.
- Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1995.
- Миладинови* — Български народни песни. Събрани от братя Миладинови. София, 1981.
- Миллер-1, -2* — Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. Былины и исторические песни. М., 1897. Т. 1; М., 1910. Т. 2.
- Миллер-1903* — Миллер В. Ф. К былине о князе Глебе Володьевиче // Журн. мин-ва нар. проsv. 1903. № 5. С. 304—321.
- Миллер-1906* — Миллер В. Ф. Отголоски смутного времени в былинах // Изв. Отд. русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1906. Т. XI. Кн. 1.
- Миллер О. Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869.
- Молчанов С. К.* Описание Архангельской губернии. СПб., 1813.
- Морозов А. А.* К вопросу об исторической роли и значении скоморохов // Историческая жизнь народной поэзии. Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16.
- Морозов П. О.* История русского театра. СПб., 1889. Т. 1.
- Навроцкий А. А.* Памяти Великого Новгорода. СПб., 1903.
- Народне песме у записама X—XVIII века.* Београд, 1964.
- НБ* — Новгородские былины / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий. М., 1978.
- Невская Л. Г.* Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста. М., 1980. С. 228—238.

*Нейгебауер О.* Лекции по истории античных математических наук. М.; Л., 1937. Т. 1.

*Нидерле Л.* Славянские древности. М., 1956.

*Никитин Н. И.* О формационной природе казачьих сообществ // Феодализм в России. Сб. статей, посвященный памяти Л. В. Черепнина. М., 1987.

*НЛ* — Новгородские летописи. Новгородская вторая и новгородская третья летописи. СПб., 1879.

*Новичкова Т. А.* Функциональное своеобразие былин и проблема их историзма // Русская литература. 1983. № 3. С. 129—142.

*Новичкова-1995* — Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

*Носов Е. Н.* Археологические памятники Новгородской земли VIII—X вв. // Археологические исследования Новгородской земли. Л., 1984.

*Носов-1984* — Носов Е. Н. Новгород и Новгородская округа IX—X вв. в свете новейших археологических данных. К вопросу о возникновении Новгорода // Новгородский исторический сборник. Л., 1984. Вып. 2.

*Носович* — Белорусские песни, собранные И. И. Носовичем // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1873. Т. 5.

*Обрядовая поэзия Пинежья.* Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970—1972 гг.) / Под ред. Н. И. Савушкиной. М., 1980.

*Олеарий Адам.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.

*Ончуков Н. Е.* Печорские былины. СПб., 1904.

*Ончуков, Сказки* — Ончуков Н. Е. Северные сказки. СПб., 1908.

*Орлов А. М.* История сношений человека с дьяволом. СПб., 1904.

*Отто Н.* Старые русские стихи. Песни стихарей // Живая старина. СПб., 1906. Вып. 1.

*Павлов-Сильванский Н. П.* Феодализм в России. М., 1988.

*Памятники старинной русской литературы,* издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко / Под ред. Н. И. Костомарова. СПб., 1860. Вып. 1, 2.

*Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984.

*Парилова-Соймонов* — Былины Пудожского края / Подгот. текстов, ст. и примеч. Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941.

*Пассек* — Очерки России, издаваемые Вадимом Пассеком. СПб., 1838. Кн. 1.

*ПВЛ* — Повесть временных лет / Подгот. текста Д. С. Лихачева. М.; Л., 1950. Т. 1.

*Петросян Г. Б.* Об алфавитных системах счисления // Историко-математические исследования. М., 1978. Вып. 23.

*Петрухин В. Я.* Три «центра» Руси. Фольклорные истоки и историческая традиция // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 143—158.

*Петрухин-1995* — Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI веков. М., 1995.

*Пилюгина Н. Б.* Памятник древнерусской литературы XI века. Ценностно-эстетический аспект древнерусской культуры у Илариона // Культура как эстетическая проблема. М., 1985.

*Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.

*Попов А. Н.* Пирь и братчины // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1894. Кн. 2.

*Потебня А. А.* О доле и сродных с нею существах // Древности. Тр. Московского археологического общ-ва. М., 1865—1867. Т. 1. С. 153—196.

*Потебня-1887* — Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Колядки и щедровки. Варшава, 1887. Т. 2.

*ППС* — Православный палестинский сборник. Т. 1—14. СПб., 1883—1895.

*Предания и мифы Ирландии* — Предания и мифы средневековой Ирландии // Сост., пер. и ком. С. В. Шкунаева. М., 1991.

*Прокофьев Н. Н.* Русские хождения XII—XV вв. // Литература Древней Руси и XVIII век. Учен. зап. Московского гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина. М., 1970. Вып. 363.

*Пропл В. Я.* Русский героический эпос. Л., 1955.

- Пропн-1986* — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Путилов Б. Н.* Застава богатырская. К структуре былинного пространства // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1975. Вып. 7. С. 52—64.
- Путилов-1959* — Путилов Б. Н. Песня о гневе Ивана Грозного на сына // Русский фольклор. М.; Л., 1959. Вып. 4. С. 5—32.
- Путилов-1960* — Путилов Б. Н. Русские исторические песни XIII—XIV веков // Исторические песни XIII—XIV веков / Изд. подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. С. 9—42.
- Путилов-1963* — Путилов Б. Н. Русская историческая баллада в ее славянских отношениях // Русский фольклор. М.; Л., 1963. Т. 8. С. 102—131.
- Путилов-1965* — Путилов Б. Н. Славянская историческая баллада. Л., 1965.
- Путилов-1970* — Путилов Б. Н. Эпическое сознание и эмпирическая достоверность // Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1970. Кн. 36. С. 3—18.
- Путилов-1971* — Путилов Б. Н. Сюжетная замкнутость и второй сюжетный план в славянском эпосе // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 75—95.
- Путилов-1972* — Путилов Б. Н. Об эпическом подтексте // Славянский фольклор. М., 1972. С. 3—18.
- Путилов-1994* — Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- Раевский Д. С.* О генезисе повествовательной мифологии как средстве моделирования мира // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Сб. науч. трудов. Л., 1984. С. 63—69.
- Разумихин С.* Село Бобровка и окружной его околоток Тверской губернии Ржевского уезда // Этнографический сборник. СПб., 1853. Вып. 1.
- Раскин Д. И.* Русские пословицы как отражение крестьянской идеологии // Русский фольклор. Л., 1978. Т. 18. С. 202—210.
- РБСНЗ* — Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894.
- Ржига В. Ф.* «Мтицы» // Этнографическое обозрение. М., 1910. № 4.
- РИБ* — Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6.
- Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. М., 1980.
- Робинсон-1978* — Робинсон А. Н. Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI—XVII веков. М., 1978. С. 7—58.
- Рогов В. А.* К вопросу о развитии княжеской власти на Руси // Древняя Русь. Проблемы права и правовой идеологии. М., 1984.
- Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966.
- Русское Устье* — Фольклор Русского Устья / Под ред. С. Н. Азбелева, Н. А. Мещерского. Л., 1986.
- Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.
- Рыбаков-1952* — Рыбаков Б. А. Проблема образования древнерусской народности // Вопросы истории. М., 1952. № 9. С. 40—62.
- Рыбаков-1953* — Рыбаков Б. А. Древние русы // Советская археология. М., 1953. Т. 17. С. 23—104.
- Рыбников-1, -2, -3* — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. Петрозаводск, 1989—1991. Т. 1—3.
- Рябинин А.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Уральское казачье войско / Сост. Ген. штаба поручик А. Рябинин. СПб., 1866. Ч. 1.
- Рябинин-Андреев* — Былины П. И. Рябинина-Андреева / Подгот. текста, ст. и примеч. В. Г. Базанова. Петрозаводск, 1941.
- Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1916.
- Садовников Д. Н.* Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884.
- Санаров В. И.* НЛО и энлонавты в свете фольклористики // Советская этнография. 1979. № 2. С. 145—154.

- Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.* Тифлис, 1906. Вып. 36.
- Седов В. В.* Восточные славяне в IV—XIII вв. М., 1982.
- Седов-1987* — Седов В. В. Распространение христианства в Древней Руси. По археологическим материалам // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сб. тезисов. М., 1987. С. 40—43.
- Селиванов Ф. М.* Изображение человека в былинах // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977.
- Селиванов-1990* — Селиванов Ф. М. Художественные сравнения русского песенного эпоса. Систематический указатель. М., 1990.
- Семейная обрядность народов Сибири.* Опыт сравнительного изучения. М., 1980.
- Семенов П.* О народной медицине в станице Слепцовской Сунженского отдела Терской области. Сб. материалов. Тифлис, 1893. Вып. 16. Отд. 2. С. 6.
- Семенов А. И.* Новгородский Софийский собор — исторический памятник XI века. Новгород, 1958.
- Симонов Р. А.* О формировании древнерусской нумерации // Историко-математические исследования. М., 1977. Вып. XXII.
- Скафтымов А. П.* Поэтика и генезис былин. М.; Саратов, 1924.
- Слово о полку Игореве* / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц, пер. Д. С. Лихачева. М.; Л., 1950.
- Смех в Древней Руси.* Л., 1984.
- Смирнов-1, -2* — Сборник великорусских сказок архива РГО / Изд. А. И. Смирнов. Петроград, 1917. Вып. 1—2.
- Смирнов-1889* — Смирнов И. Н. Черемисы. Историко-этнографические очерки. Казань, 1889.
- Смирнов Ю. И.* Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
- Смирнов-1988* — Смирнов Ю. И. Восточнославянские баллады и близкие им формы. Опыт указателя сюжетов и версий. М., 1988.
- Соболевский* — Великорусские народные песни / Изд. проф. А. И. Соболевским. СПб., 1895. Т. 1.
- Соколов Ю. М.* Русский фольклор. М., 1941.
- Соколовы* — Сказки и песни Белозерского края. Записали Б. и М. Соколовы. М., 1915.
- Соловьев С. М.* Очерк нравов, обычаев и религии славян // Арх. историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1850. № 1.
- Сперанский М. Н.* Из старинной новгородской литературы XIV века. Л., 1934.
- Срезневский И. И.* Русские калики древнего времени // Зап. имп. Академии наук. 1862. Т. 1. Кн. 2.
- Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.
- Стоглав.* Издание Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1863.
- Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Сумцов-1893* — Сумцов Н. Ф. Муж на свадьбе жены // Этнографическое обозрение. 1893. № 4.
- СУС* — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Т. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. М., 1979.
- Татищев А. Н.* История Российская. М.; Л., 1963. Т. 2.
- Тенишев* — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. На примере Владимирской губернии. Авторы-составители: Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
- Тереженко А. В.* Быт русского народа. СПб., 1848. Т. 1.
- Терские ведомости.* 1891. № 29, 11 апреля.
- Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстые Н. И. и С. М.* Ответы на «Вопросник» «Советской этнографии» // Советская этнография. 1984. № 3—4.

Топоров В. Н. О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980.

Топоров-1988 — Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7—60.

Топоров-1993 — Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции. Избранные главы // Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Топоров-1995 — Топоров В. Н. Миф, ритуал, символ, образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М., 1995.

Трунов А. Н. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1869. Т. 2.

Февр Люсьен. Бои за историю. М., 1991.

Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.

Фефелова Е. Г. Мировоззренческие источники «Повести о путешествии Иоанна Новгородского на бесе в Иерусалим». К проблеме интерпретации средневекового легендарного текста // Культурно-исторический диалог. Традиция и текст. СПб., 1993. С. 15—30.

Филофей — Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование В. Малинина. Киев, 1901.

Франкфорт — Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984.

Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980.

Фрейд Зигмунд. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989.

Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

Фроянов И. Я. Киевская Русь. Л., 1980.

Фроянов-1995 — Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.; СПб., 1995.

Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудоожского уезда Олонечкой губернии. М., 1889.

Хачатрян Ж. К. Традиционные свадебные пляски армян // Советская этнография. 1975. № 2.

Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. Д. В. Сильвестрова. М., 1988.

Черных П. Я. Историческая грамматика русского языка. М., 1954.

Чернышев — Русские баллады / Предисл., ред. и примеч. В. И. Чернышева; выступ. ст. Н. П. Андреева. М.; Л., 1936.

Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды. XVII—XIX веков. М., 1967.

Чистов-1995 — Чистов К. В. Утопии и современность // Канун (альманах) / Под общ. ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1995.

Чичеров — Онежские былины / Подгот. текстов В. И. Чичерова. М., 1948.

Чубинский-3, -5 — Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3; СПб., 1874. Т. 5.

Чулков М. Д. Абевера русских суеверий. СПб., 1786.

Чулков-1, -2, -3 — Сочинения М. Д. Чулкова. Собрание разных песен. СПб., 1913. Ч. 1—3.

Шамбинаго С. К. Песни-памфлеты XVI века. М., 1913.

Шахматов — Фольклорные записки А. А. Шахматова в Прионежье. Петрозаводск, 1948.

Шахматов, ПВЛ — Шахматов А. А. Повесть временных лет. Петроград, 1916.

Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898—1900. Т. 1. Вып. 1—2.

Шейн-1890, -1902 — Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1. Ч. 2; СПб., 1902. Т. 3.

- Шейн-1873* — Белорусские песни, собранные П. В. Шейном // Зап. имп. РГО. СПб., 1873. Т. 5.
- Шекспир Уильям*. Полное собрание сочинений. М., 1958. Т. 2.
- Школьный быт и фольклор*. Учебный материал по русскому фольклору. Таллинн, 1992. Ч. 1—2.
- Эйкен Генрих*. История и система средневекового мирозерцания / Пер. с нем. В. Н. Линд. СПб., 1907.
- Элиаде Мирча*. Священное и мирское / Пер. с франц., предисл. и ком. Н. К. Горбовского. М., 1994.
- Элиаде-1995* — Элиаде Мирча. Аспекты мифа. СПб., 1995.
- Юдин Ю. И.* Интерпретация былинного сюжета. К методике обнаружения эпического подтекста // Методы изучения фольклора. Л., 1983.
- Юнг Карл Густав*. О современных мифах. М., 1994.
- Юнг Карл Густав*. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996.
- Юшков С. В.* Русская правда: происхождение, источники, ее значение. М., 1950.
- Ягич В. В.* О славянской народной поэзии. Исторические свидетельства о пении и песнях славянских народов // Славянский ежегодник. Киев, 1878.
- Якушкин П. И.* Путевые письма из Новгородской и Псковской губернии Павла Якушкина. СПб., 1860.
- Якушкин-1986* — См. Киреевский-1983, -1986.
- Янин В. Л.* Роль Новгорода в отечественной истории // Знание—сила. 1985. № 4.
- Янин-1987* — Янин В. Л. Крещение Новгорода. Христианизация его населения // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сб. тезисов. М., 1987. С. 62.
- Янко Р.* Свадебные обычаи у белых краинцев // Живая старина. 1890. Вып. 1.
- Ясперс Карл*. Смысл и назначение истории. М., 1994.
- Abrahams Roger D.* Our Native Notions of Story // New York Folklore. 1985. Vol. XI. N 1—4. P. 37—45.
- Adalsteinsson Jón Hnefill* (Reykjavik). Wrestling with a Ghost in Icelandic Popular Belief // Scandinavian Yearbook of Folklore. 1987. Vol. 43. P. 7—20.
- Allen Barbara.* The «Image on Glass»: Technology, Tradition and the Emergence of Folklore // Western Folklore. 1982. Vol. XLI. N 2. P. 85—103.
- Bearden Thomas E.* Excalibur Briefing: Explaining Paranormal Phenomena. San Francisco, 1980. P. 45—73.
- Benedict Ruth.* Patterns of Culture. Boston. Houghton Mifflin Company. 1989.
- Bethke Robert D.* Adirondak Voices: Woodsmen and Woods Lore. University of Illinois. 1981.
- Bird Elizabeth.* Playing with Fear: Interpreting the Adolescent Legend Friip // Western Folklore. 1994. Vol. 53. P. 191—209.
- Boatright Mody.* The Family Saga and Other Phases of American Folklore. Illinois. Urbana. 1958.
- Buonano Michael.* Becoming White. Notes on an Italian-American Explanation of Evil Eye // New York Folklore. 1984. Vol. X. N 1—2. P. 39—54.
- Dorson Richard M.* Blood-stoppers and Bearwalkers Folk Traditions of the Upper Peninsula. Cambridge, Massachusetts and London, England. Harvard University Press. 1952.
- Dundes Alan.* Interpreting Folklore. Bloomington. Indiana University Press. 1980.
- Erben Karel Jaromir.* Prostonárodní české písně a říkadla. Zbral a vydal Karel Jaromir Erben. V Praze, 1864.
- Ferris William, Hart Mary.* Folk Music and Modern Sound. Edited by William Ferris and Mary Hart. Jackson: University Press of Missisipi. 1982.
- Fine Gary Alan.* Welcome to the World of AIDS: Fantasies of Female Revenge // Western Folklore. 1987. Vol. XLVI. N 3. P. 197.
- Horák Jiří.* Slovenske ľudove balady. Balady zaslberal a štúdiu napísal Jiří Horák. Bratislava, 1956.

*Johnson James D.* An Instance of Toasts Among Southern Whites // *Western Folklore*. 1981. Vol. XL. N 4. P. 329—337.

*Jones Pamela.* «There Was a Woman...» // *Western Folklore*. 1988. Vol. XLVII. N 3. P. 195—211.

*Kolberg-1857* — *Pieśni ludu polskiego*. Zebrał i wydał Oskar Kolberg. Ser. 1. Warszawa, 1867.

*Kolberg-1865* — *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podańja, przystoia, obrzędy, gusta, zabawy, pieszny, muzyka i tańce*. Przedstawił Oskar Kolberg. Ser. 1. Warszawa, 1865.

*Kolberg-2* — *Pokucie*. Kraków, 1883. T. 2.

*Kozłowski* — *Lud. Pieśni, Podania, Baśnie, Zwyczaje i przesady Ludu z Mazowsza. Czerskiego*. Zebrał Kornel Kozłowski. Zeszyt 1. Warszawa, 1867.

*Lord Albert B.* *The Singer of Tales*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press. 1960.

*McCillioray Rosalia.* Рецензия на книгу: «The Mexican Pet: More „New” Urban Legends and Some Old Favorites». By Jan Harold Brunvand (New York, 1986) // *Western Folklore*. 1988. Vol. XLVII. N 1. P. 69—70.

*Nielsen Svend.* *Songs with a Sting. Songs of Satire and Protest: a Social Weapon for the Powerless* // *Scandinavian Yearbook of Folklore*. 1987. Vol. 43. P. 109—145.

*Ong Walter J.* *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York, 1993.

*Rojcewich Peter M.* *The «Man in Black». Experience and Tradition: Analogues with the Traditional Devil Hypothesis* // *Journal of American Folklore*. 1987. Vol. 100. N 396.

*Rusted Brian.* «The Palm at the End of the Mind» or Narrative Fortune Telling as Urban Folk Therapy // *New York Folklore*. 1984. Vol. X. N 1—2.

*Szaffarzyk P. I.* *Pisnê swêtkie ludu slawenskeho w Uhrh. Część 2-ga*. Peszt, 1827. Цит. по: *Lud. Pieśni, Podania, Baśnie, Zwyczaje i Przesady Ludu z Mazowsza Czerskiego*. Zebrał Kornel Kozłowski. Zeszyt 1. Warszawa, 1867.

*Wolf-Knats Ulrica.* *Modern Urban Legends Seen as Migratory Legends* // *Scandinavian Yearbook of Folklore*. 1987. Vol. 43. P. 167—179.

*Zeitlin Steven J.* «An Alchemy of Mind». *The Family Coartship Story* // *Western Folklore*. 1980. Vol. XXXIX. N 1. P. 17.

*Ziehkiewicz R.* *Piosenki Gminne ludu pińskiego*. Kowno, 1851.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

НГВ — Новгородские губернские ведомости. 1840—1852.

ПД — Институт Русской литературы (Пушкинский Дом). Архив.

РГО — Русское географическое общество. Архив. Ссылки на архивные материалы даются с указанием номера разряда (р.), дела (д.) и листа (л.) или страницы (с.).

РНБ — Российская национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Рукописный отдел.

РЭМ — Российский этнографический музей. Архив.

ЯГВ — Ярославские губернские ведомости. Часть неофициальная. 1889.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
<b>Глава 1. Художественный язык былин . . . . .</b>	<b>6</b>
1. Дар бессмертия. Почитание богатырства в народной русской культуре . . . . .	6
2. Василий Буслаев и новгородцы . . . . .	26
3. Путешествие Буслаева в Иерусалим: неудавшееся паломничество или вознесение героя? . . . . .	45
4. Скоморох в былинах . . . . .	59
5. Числовая символика былин . . . . .	82
<b>Глава 2. На переломе. К проблеме формирования художественного языка баллад . . . . .</b>	<b>107</b>
1. Пир, хмель и кабак . . . . .	107
2. Гибель богатырей . . . . .	131
3. Любовь и смерть. Комментарий к трем балладным сюжетам . . . . .	156
<b>Глава 3. Традиционные мифологические темы в песенных и прозаических сюжетах русского фольклора XIX—XX веков . . . . .</b>	<b>177</b>
1. Сор и золото: мифологема вечного обновления . . . . .	177
2. Ангел или бес: образ ребенка в народных верованиях и мифологических рассказах . . . . .	193
3. Миф о небесном царстве и конце света в русском фольклоре . . . . .	202
4. Фольклор и современность. Городские легенды, слухи, толки и суеверия . . . . .	215
Литература . . . . .	236
Список сокращений . . . . .	247



1852 г. № 1359. Архивъ Пушкина и Погодина. Сказки.

Убо и писаны Александромъ Пушкинымъ.

Въ низъ поматунки поплыли въ низъ  
 Поширокому раздолью въ жушевалаоси.  
 Погода погодана верховая волновала  
 Невею въ водахъ невидно только видко  
 Аду лодку красная лодочка  
 Красненькая панычъ маруся величаютъ  
 Нагривахъ панычъ веревчатъ  
 Кушачки та дилежечатъ  
 Самъ Хозяинъ поспорила покеричивомъ  
 Каргане въ черномъ бархатномъ картузе.

## ПЬСНЯ

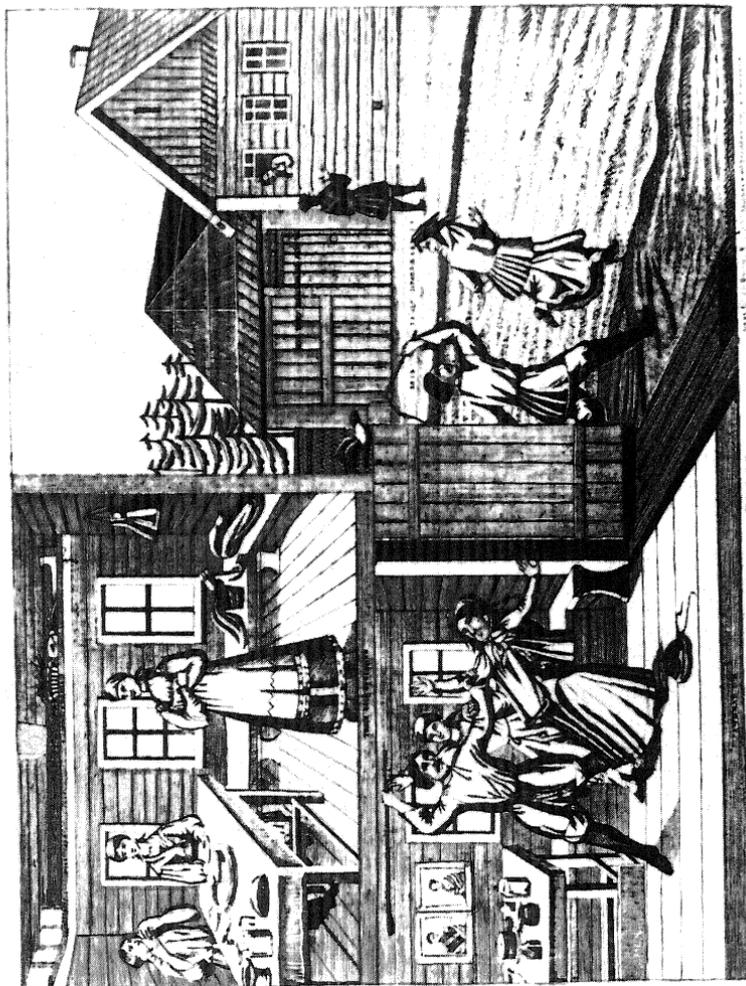
Какъ возговаривать Хозяинъ  
 Приударить та ривята въ низъ  
 Поматунки повали поширокому  
 Раздолью къ Катериному подворью  
 Какъ Катерина  
 Несесяа кнймъ  
 Навстречу выходила  
 Такуя речъ говорила  
 Непрогнелачи Хозяинъ въ номъ  
 Сидела въ розъ мильшаа.



Аника-воин и смерть.







ВЪЗРАЖЕНІЕ. — Песня эта, по предположенію  
 г. С. С. Соловьева, принадлежит къ древнимъ  
 русскимъ народнымъ песнямъ. Она была  
 найдена въ рукописи въ Москвитинѣ, въ  
 1812 году.

ПЕСНЯ  
 Песня эта, по предположенію г. С. С. Соловьева,  
 принадлежит къ древнимъ русскимъ народнымъ  
 песнямъ. Она была найдена въ рукописи въ  
 Москвитинѣ, въ 1812 году.

Песня эта, по предположенію г. С. С. Соловьева,  
 принадлежит къ древнимъ русскимъ народнымъ  
 песнямъ. Она была найдена въ рукописи въ  
 Москвитинѣ, въ 1812 году.

Песня.