

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

≡ ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ) ≡

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЯЗИ В СЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР

XI

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО „НАУКА“

≡ МОСКВА · 1968 · ЛЕНИНГРАД ≡

Редакционная коллегия
А. М. АСТАХОВА, В. Г. БАЗАНОВ,
В. Е. ГУСЕВ, Б. Н. ПУТИЛОВ,
С. Н. АЗБЕЛЕВ (секретарь редколлегии)

О Т Р Е Д А К Ц И И

В статьях, составляющих настоящий сборник, исследуются художественные связи в различных жанрах фольклора славянских народов (эпос, лирика, обрядовая поэзия, сказки), рассматриваются некоторые важные эпизоды из истории фольклористики славянских стран, обсуждаются проблемы современной славистической фольклористики. Сборник предназначен для славистов — специалистов по славянскому фольклору и славянским литературам, по истории и культуре славянских народов.

И. Г. ПРЫЖОВ

ВЕЧЕРНИЦЫ, ИЛИ ЖЕНСКИЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ СОБРАНИЯ

Публикуемая неизданная статья И. Г. Прыжова «Вечерницы, или женские общественные собрания» отражает глубокий и постоянный интерес виднейшего представителя русской демократической мысли к быту и духовному миру славянских народов.

Известно, что И. Г. Прыжов высоко ценил творчество Т. Г. Шевченко и Марка Вовчка. В то время как славянофилы и либералы опровергали само существование украинского языка, Прыжов вслед за своим учителем Чернышевским отстаивал самобытность украинского языка и литературы.

Русский ученый много внимания в своих произведениях уделял изучению болгарского народного творчества и быта. Пожалуй, нет другого русского фольклориста, который обнаружил бы такую осведомленность в болгарском материале, как И. Г. Прыжов. Этому способствовала его долготелая дружба с Любеном Каравеловым, учившимся в Московском университете и впоследствии ставшим крупным болгарским писателем и деятелем национально-освободительного движения. Прыжов оказал значительное влияние на формирование болгарского революционного демократа, он помогал ему в научном и писательском труде. Особенно полезной была их совместная работа над «Памятниками народного быта болгар» (М., 1861), причем большую часть своих материалов они не смогли опубликовать, и рукопись находится ныне в Софийской народной библиотеке.

Многочисленные этнографические и фольклористические работы И. Г. Прыжова опубликованы лишь в малой своей части.

Исключительно важным событием явилось обнаружение Л. Н. Пушкаревым в 1949 г. рукописных трудов И. Г. Прыжова, хранящихся в Центральном государственном архиве литературы и искусства (ф. 1227, оп. 1, ед. хр. 1—23).¹ Этот фонд состоит из 25 названий, свыше 2000 листов большого формата, написанных с обеих сторон. Сюда входят такие крупные исследования, как «Граждане на Руси» (494 л.), «Декабристы в Сибири на Петровском заводе» (163 л.), «Собака в истории человека» (115 л.), «Первые следы социальной жизни на Руси» (75 л.), «Записки по истории русского народа» (287 л.).

Несколько лет назад А. Р. Мазуркевич опубликовал ряд трудов русского этнографа и публициста, используя, в частности, и упомянутое собрание его рукописей в фонде ЦГАЛИ, из которого были напечатаны: «Светлая сторона поэтических отношений природы и человека», «Быт Малороссии по памятникам ее литературы с XI по XVIII век» и «Китайцы».²

Просматривая реестр коллекции Музея Революции, переданной очень давно в Государственный исторический музей (ГИМ), я натолкнулся на названия нескольких анонимных рукописей, звучавших по-прыжовски: «История народного быта Велико-россии» (ф. 282, ед. хр. 599, 240 л.), «Исторические очерки неисторических направлений древней Руси» (ф. 282, ед. хр. 605, 153 л.), «История кабаков в России» (ф. 282, ед. хр. 573, 48 л.), черновые бумаги (ф. 282, ед. хр. 602, 94 л.), «Исторические науки в России», последняя с подписью автора — «И. Г. Прыжов» (ф. 282, ед. хр. 572, 77 л.). Просмотр рукописей показал, что все они действительно принадлежат Прыжову.³ Часть из них была переписана набело рукой писца и имела пометы, сделанные характерным почерком Прыжова, а большая часть написана лично им. Кое-

¹ См. статью Л. Н. Пушкарева «Рукописный фонд И. Г. Прыжова, считавшийся утерянным» («Советская этнография», 1950, № 1).

² А. Р. Мазуркевич. И. Г. Прыжов. Київ, 1958.

³ Независимо от Л. Ерихонова рукопись труда И. Прыжова «История народного быта Великороссии» была обнаружена И. Трофимовым. Им же дано краткое описание

какие листы утрачены, они, видимо, попали в другие папки; все части рукописей перепутаны. Значительную часть рукописи «Истории народного быта Великодержавии» составляет материал «Истории Малороссии по памятникам ее литературы с XI по XVIII век», «Голубинные отношения между людьми в золотом веке славянского быта», «О собаке в жизни человека», «О вине». Другая часть «Истории Малороссии...» попала в рукопись «История кабаков в России». В «Исторические очерки...» вошли преимущественно исследования антирелигиозной направленности: «Алеша Попович»,⁴ «Ханжа», «Исторические судьбы русской женщины».

Черновые бумаги (ед. хр. 602) позволяют нам утвердительно говорить, что многие статьи Прыжова, опубликованные в повременной печати, еще не известны исследователям. Здесь мы видим корректурный оттиск анонимной статьи «Греки и болгары» из «Современной летописи», рукопись рецензии на книгу «Жизнь графа Сперанского» (СПб., 1861). Недавно мной обнаружена в газете «Современное слово» анонимная статья «Народные балы (вечера, вечерницы)», в которой в очень сжатой форме рассказывается о женских собраниях у славянских народов.⁵ Сопоставление статьи с рукописью «Вечерницы», хранящейся в ГИМе, сразу же позволяет установить авторство И. Г. Прыжова.

В 1861 г. вышла в Москве книга Л. Карavelова «Памятники народного быта болгар», в которой автор указывал, что эта книга «составлена под редакцией нашей и И. Г. Прыжова».⁶ Вскоре в «С.-Петербургских ведомостях» в фельетоне «Литературная летопись» появился и первый отклик на «Памятники...». Анонимный автор писал: «Мы по известным обстоятельствам должны ограничиться одним указанием на содержание этой книги».⁷ И дальше шло описание книги. Зная о сотрудничестве Прыжова в «С.-Петербургских ведомостях» и учитывая, что анонимный автор ссылается на «известные обстоятельства», которые не позволили ему производить критический анализ «Памятников», можно полагать, что это был Прыжов. Ведь именно ему как соредктору книги было бы неудобно выступать с такой рецензией. В газете «Наше время», где также печатался Прыжов, в 1861 г. появилась рецензия некоего Л. Книжника на сочинение Ив. Снегирева «Лубочные картины русского народа в Московском мире» (№ 26). По нашему мнению, вся манера письма этой статьи обнаруживает авторство Прыжова. Вопрос о принадлежности Прыжову многих газетных статей — большой и сложный и требует специального исследования, мы здесь касаемся его попутно, поскольку он связан с общей задачей отыскания и восстановления всего литературного наследия известного этнографа и публициста.

«Вечерницы, или женские общественные собрания» представляют собой главу из большой работы «История народного быта Великодержавии», имеющую самостоятельную ценность.

В «Вечерницах», как и в других своих сочинениях, И. Г. Прыжов исходил из следующего понимания науки и задач ученого: «Естественные науки, подкормив схоластическую постройку истории, дали ей средство возвести новое, более удобное здание, дали ей метод исследования, известный под общим именем сравнительно-исторического... История из таинственной стала реальной, из государственной и политической стала народной... Новая наука... вся опирается на народ».⁸ Здесь сформулированы три основных научных принципа Прыжова: 1) реальность, жизненность, действительность фактов и событий; 2) применение сравнительно-исторического метода в исследовании; 3) защита интересов народной массы.

В отличие от мифологического направления в фольклористике (Буслаев, Афанасьев) и славянофилов (Бессонов) И. Г. Прыжов обращался к народному творчеству и обычаям с целью показать то, что способствует свободному развитию народного характера, и то, что давит и губит народ. Даже стесняемый цензурой и приноравливаясь к ней, шестидесятник рисует вечерницы как здоровое явление коллективной жизни народа; он показывает, как затем вмешательство властей разрушает коллективные учреждения и предлагает вместо них дарев кабаки. Рисуя привлекательными красками вечерницы прошлого, Прыжов не отстает возвращение к патриархальным вре-

найденного труда и других работ И. Г. Прыжова, находившихся в коллекции; Трофимову принадлежит и первая характеристика публикуемой в настоящем сборнике рукописи. См.: И. Трофимов. Неизвестные рукописи ученого-революционера. «Русская литература», 1966, № 3 (Ред.).

⁴ Впоследствии мне стало известно, что в Институте этнографии Академии наук СССР также имеется рукопись И. Г. Прыжова «Алеша Попович».

⁵ «Современное слово», №№ 38, 39, 1863.

⁶ Памятники народного быта болгар, издаваемые Любеном Каравеловым, кн. I. М., 1861, стр. IV.

⁷ «С.-Петербургские ведомости», 1861, № 255.

⁸ Государственный Исторический музей, Отдел письменных источников, ф. 282, ед. хр. 602, стр. 86.

менам. Он высоко ценит культуру, прогресс, цивилизацию, но все это он связывает с непременным развитием социальной жизни народа, с его свободой. Поэтому он подчеркивает те зародыши народной самобытности, из которых могут вырастать народные учреждения. Конечно, это утопия. Но к другим идеалам и не мог прийти в свое время Прыжов — утопический социалист и крестьянский демократ.

Превосходно вскрывает автор «Вечерниц» связь между основой жизни — трудом и развитием песни, танца; у народа (а у Прыжова — это крестьянская трудовая масса) отдых, радость, развлечение обязаны успешному труду.

Широта и разнообразие привлеченного в «Вечерницах» материала — характерная черта исследовательской манеры И. Г. Прыжова.

Публикуемая рукопись (Государственный Исторический музей, Отдел письменных источников, ф. 282, ед. хр. 599, лл. 1—27) составляет 27 листов большого формата, исписанных с обеих сторон. Текст сообщается полностью, с переводом на современную орфографию и пунктуацию и с исправлением лишь явных ошибок и описок.

Л. С. Ерихонов

* * *

В рукописи все сноски на источники даны в тексте в скобках и сокращенно, так что в большинстве случаев понять, о каком источнике идет речь, оказывается затруднительным. Вследствие этого при подготовке рукописи к изданию настоящего сборника мною была проведена работа по раскрытию всех сносок и по приведению их в соответствие с правилами, принятыми в издании «Русского фольклора». В нескольких случаях источники установить не удалось либо они установлены не с полной точностью. Одновременно с этим выверены цитаты. В ряде случаев И. Прыжов приводил соответствующие места из источников в очень близком пересказе, заменяя лишь некоторые слова и делая пропуски. Поэтому точного соответствия цитат источникам в ряде случаев нет. Эта особенность рукописи нами сохранена. Кавычки вводятся нами всюду там, где И. Прыжов выделял курсивом характерные слова и выражения из источников. Для собственных выделений автора сохранен курсив.

Б. Н. Путилов

Мы видим в настоящее время, что народные обычаи, застывшие вместе с народною жизнью (например, в расколе), ничего больше не делают, как только тормозят движение народного организма. Меж тем было время, когда народ не был тяжелой массой, не допускающей жизнь двинуться в ту или другую сторону, когда его обычаи жили и росли, — словом, когда складывались основы народности. К этому первобытному, самостоятельному, свободному развитию русской жизни относится начало женских общественных собраний.

Чтобы показать, как эти собрания глубоко коренятся в жизни народа, как они берегут ее и поддерживают в минуты невзгоды или развиваются вместе с ней, являясь одним из органов культуры, мы укажем на вечерники двух главных племен, засевших на Западе Европы.

Древнее кельтское племя, лишенное теперь самобытности и обращенное в грубую рабочую силу, до сих пор сберегает вместе со своими бардами и старинные женские собрания. У бретонцев с шести часов вечера вокруг огня, разложенного на очаге среди хижины, собираются молодцы и девушки, ведут беседы и слушают песни бардов. Нет сомнения, что благодаря этим вечерам, куда люди сносили все, что у них было доброго, до сих пор осталась цела кельтская народность.

У германцев мы находим, что зерно немецкой народности хранилось преимущественно в общественных женских собраниях за работой (за пряжей), и вследствие этого в немецком доме рядом со спальней и кухней, необходимыми везде, возникла еще одна комната — комната для прядения (Spinnstube), совершенно неизвестная славянскому миру. Семейные прядиньки, где созрел добрый характер немецкой семьи, ее Gemütlichkeit — слово, непередаваемое на русский язык, перешли потом в большие сельские

прядильни, где развивалась общительность сельской жизни. Немецким прядильням наука дает верное культурное значение.

Здесь в прядильне совершалось великое дело благосостояния семьи, деревни, народа. Человек привыкал к труду, а не к сиденью сложа ручки, люди братски сближались между собою, и выражалась та высокая человечность (гуманное начало), которую германское племя внесло в европейскую цивилизацию; здесь в прядильнях, когда песни создавались во время самой работы, когда к строфе, сочиненной одним, другой сейчас же прикладывал свою, начиналась немецкая поэзия и складывался поэтический образ богини-пряхи, сопутствующий немецкой женщине. У французов старое золотое время называется временем, когда *Берта пряла*.

Прядильни до сих пор не утратили своего важного культурного значения, напротив, наука признает, что значение их день ото дня делается все шире и влиятельнее.

Входя в жизнь славянского племени, мы находим, что общественные собрания женщин, братская любовь за прялкой, давшая этим собраниям верный социальный характер, — все это издавна известно славянам, но в одном месте ждет еще возможности стать могущественным проводником культуры, а в другом сгибло, не оставив почти никакого следа. Поэтому, указав сначала на женские общественные собрания южных славян, мы переплывем Дунай, осмотрим поэтические вечерницы Малороссии, а затем поднимемся на север, на посиделки и супрядки Великороссии, спустимся к самому Поморью, где не только нет вечерниц, но даже и песен не поют, и окончим наш обзор, с одной стороны, *ассамблеями*, в которые Петр силою указов старался ввести русскую женщину, а с другой — *кабаком*, единственным общественным местом для женщины, не посещающей ассамблеи.

У южных славян сохранились черты древних женских собраний у воды, куда девушки ходили с ведрами.

Със ведренца ковани, обковани
И със цвекe на китки накитени.¹

С ведерцами коваными, обкованными,
И с цветами, в пучки связанными.

В одной болгарской песне девицы собирались идти за водой, и в то же время собирались молодцы:

Събор сбираха, отбор отбираха
Да ожидат през гора зелена,
През гора зелена, в поле широко,
Да преварат войти малки моми,
Малки моми и малки подъвки,
Да им напият вода изворова.

Сбирались на сбор, отбирали отбор
Идти через зеленый лес,
Через зеленый лес, в поле широкое,
Обогнать тех ли молодых девиц,
Молодых девиц и подросточек,
И отпить у них ключевой воды.

Выражение «напивам вода» имело самое распространенное значение. Парень, любящий девушку, встретив ее с кувшинами воды, просил у ней напиться и этим давал ей знать о своей любви. Всякая девушка знала этот обычай, свято соблюдала его, и, будь это в Болгарии или на Руси,

¹ Болгарские песни из сборников Ю. И. Венелина, Н. Д. Катранова и других болгар, издал Петр Бессонов (выпуск второй). «Временник Московского общества истории и древностей российских», кн. 22, М., 1855, стр. 39.

она никогда не решилась бы отказать в просьбе испить водицы. Поэтому рассказывают, что в Болгарии, если девушка — красавица, то ей часто приходится возвращаться домой с пустыми кувшинами.

Обычай этот, известный и на Руси, породил прекрасное украинское определение красавицы: «Гарна хочь води напийсь».² В Томске говорят: «Такая хорошенькая, что только из ковша выпить».³ У сербов и болгар кувшин светлой воды есть символ красавицы:

Егиди Секула мило мнуче!
 Яс ке пойдама на ден Велипеток,
 Тамо игрет до три вिति ора,
 Първо оро се добри юнаци,
 А второ-то се млади невести,
 А трекьо-то се добри девојки;
 Напред играт Дзвезда Алтан-Дзвезда,
 А до неа Цвета Арбанешка;
 Дзвезда държит златени машрапа,
 Полна рамна со вода студена,
 Кой посаквит све вода му дават.⁴

Чистота воды служила символом чистоты и девственности, у воды умывали девиц, и поэтому вода получила важное свадебное значение. Первобытные собрания у воды потом переходили на улицу, а затем уж в дома.

У словенцев (в Крайне, Каринтии или Хорутании, Истрии и Штирии) по ночам — прогулки парней и девиц (*vasovânje, fantovanje*) к общественному колодцу, стоящему среди села. После девяти часов сюда собираются парни, толпой обходят дома, где живут девушки-невесты, и каждой поют песни. Но Клун замечает, что эти поэтические прогулки в последнее время стали редки, особенно со введением жандармских дозоров.⁵ У словенских сербов по зимним вечерам, особенно от водокрещенья до чистой среды, собираются на *Prelu*, поют песни, рассказывают сказки (бывают и летние собрания — *lětna rozěla*), по воскресеньям после полудня, когда женщины собираются в одно место работать.⁶

У шоканцев угорских (сербы-католики, живущие в Венгрии) по зимам девушки собираются на посиделки, которые будто бы не отличаются особенно нравственностью (СПб. вед., 1867, 232).⁷

По праздникам у сербов ходят на мобу, т. е. на работу без платы, только за еду и питье. Девушки и парни, разубранные и разукрашенные, собираются на поле жать или косить, поют песни, «мобатние пјесме», шалят, цапаясь друг с другом, и поздно вечером расходятся по домам.

В Моравии известны супрятки. Девушки, ходившие на супрятки (*přisternice*), заканчивая вечера, наряжали соломенную куклу в женское платье, давали ей в руки мотовило, веретено, прясницу с куделью, потом выносили ее и вешали на дереве. Кукла эта, олицетворявшая божии пряжи, называлась *Přadlenka* или *Kyselka*.⁸ Болгарские общественные со-

² П. Кулиш. Записки о Южной Руси, т. I. СПб., 1856, стр. 147.

³ Этнографический сборник, издаваемый Русским географическим обществом, вып. I—VI. СПб., 1853—1864 (в дальнейшем — Этнографический сборник), вып. VI, стр. 50.

⁴ Български народни песни, собрани од братя Миладиновци Димитрия и Константина. Загреб, 1861, стр. 82—83.

⁵ В. Ф. Клун. Словенцы. «Русская беседа», 1857, III, стр. 93.

⁶ Narodni slavonski obiçaji. Sabrani i popisani po Luki Iliću Oriovčaninu. Zagreb, 1846, str. 214 и сл., 237 и сл.; Клун. Словенцы, стр. 119.

⁷ Сноска на источник ошибочна. — Б. П.

⁸ Moravské národní písně s nápěvy do textu vřaděnými. Sebral a vydal František Sušil, sv. I—VIII. Brno, [1860], str. 767, 771.

брания парней и девиц известны под именем «седянки» и «тлаки»: в первой девушки работают на себя, во второй — на хозяйку. Болгарские девушки начинают седянки («да кладят седенки») с 14 ноября (филипово заговенье) или с 21-го (день богородички), словом, с того времени, когда, по словам песни, наступают «Коледни пости — големи нощи» (большие ночи).

Настале ми ся
Коледни пости,
Коледни пости, —
Големи нощи!
Ия собирайте са
Моми и момци,
(девушки и молодцы)

На седенки-те,
На преденки-те,
Да си предеме,
Да си плетеме.⁹

На дворе смеркает, и желающий собрать у себя седянку посылает свою дочь созывать девушек и молодых женщин.

Наклала (собрала) Ненка седенка,
Къту наклала, запела:
Кой то ми доде най напред,
Той ще ми бѣди любовник!
До де си Ненка издума,
Евам войвода чи доди.¹⁰

Седянка собирается на двор. Если село невелико, то все жители сходятся на одну седянку, для чего где-нибудь на площади раскладывают большой огонь, около огня ставят лавки и садятся в кружок. Светлый месяц глядит с неба на седянку:

Есичко, ясен месечко!
Ти къту (как) грееш високо,
Ти къту гледаш широко,
На секо (всякое) село ходиш ли,
На наше село ходи ли?
Кладят ли моми седенка,
Седять ли, седенкуват ли?¹¹

Девушки собираются разодетые («применени») и убранные цветами, или, как говорит Раковский, «накичени с любовни китки»; к косе привязан когатапк (из шерсти), увешанный монетами и раковинками и длинный до самых пят. В венках из цветов только одни девицы, т. е. старшие в семье дочери, а все младшие довольствуются тем, что прикалывают цветы на груди.

Все девушки собрались, кроме одной, которую отец и мать не пускают, и, подождав, когда родные заснут, она бежит на двор, и, приподнявшись над плетнем, видит, как ее милого заставляют полюбить другую.

Седенка са кладе
Мама не ма пуца!
Слагай (накрыва)чи вечерай,
Дигай (сбирай) чи примитай,
Постилай та легай!
Сложих вечерехми,
Послах легнахми си;

⁹ Памятники народного быта болгар, издаваемые Любеном Каравеловым, кн. I. М., 1861, стр. 268.

¹⁰ Г. С. Раковский. Показалец или Ръководство как да ся изисквѣт и издирайт най-стари чърти нашего бития, языка, народопоколения, старого ни правления, славнаго ни прошествия и проч., част I. Одеса, 1859 (в дальнейшем — Раковский), стр. 90—91.

¹¹ Там же, стр. 91.

Приспах (убаюкала) мама и тата,
 Чи през плет надникнях!
 Сички моми дошли,
 Моме јоше момци,
 И мое либе дошло,
 Дошло не седняло,
 Съ кривак (палка) са подпира,
 Чи му моми думят (говорят),
 Моми јоше момци:
 Седни, седни, гидню (молодец),
 Пак друга залиби!¹²

Как только девушки начнут петь, являются и парни, собравшись заранее все вместе, как это делают они и в России. Они одеты по-праздничному: бараньи черные шапки, красные пояса, башмаки, за поясом заткнуты ножи (на всякий случай) и пучки цветов, перевязанные красною шерстью, а у иных заткнуты цветы даже под шапку, так что они свесились на лоб. Если село большое, то седянки бывают в нескольких местах разом, и тогда парни разделяются на несколько дружин. Впереди каждой дружины идет музыкант и играет на свирели («свирка»), на волынке («гайда») или скрипке («цигулка»), а то бывает, что вся дружина играет на разных инструментах и поет хором. Придут на седянку и здороваются с девушками, поздравляя их с добрым вечером: «Добр вечер, какини!» (сестрицы). А девушки встают и отвечают им: «Дал ви бог добро, батковци!», «Добри ви дошли». И они стоят, пока парни пригласят их сесть: «Седнете, какини, да ни попейте!». Пылает яркий огонь, девушки сидят и работают, стараясь одна перед другой выказать в работе все свое искусство, а парни ведут разговоры. Песни, распеваемые на седянках, говорят про любовь, про неверность в любви:

С ноци (вчера вечером) Златке ле, дойдох,
 На ваша, Златке, седенка,
 Тебе самичка заварих (застал)
 Посърняла (побледнела), повеняла,
 Къту просо презреяло,
 Къту ружа (роза) прицветала!
 Що си толко нажалена
 Нажалена, наскърбена.
 «Къту питашь, първо либе,
 Къту питашь, де ти кажа,
 Що съм толко нажалена,
 Нажалена, наскърбена!
 Аз съм чюла и разбрала,
 Чи ты ходишь по седенки,
 По седенки, по беленки,
 И си либишь друго либе,
 Друго либе отсвень (против) мене.
 Къту либишь друго либе,
 Дава ли ти кът мои китки,
 Дума ли ти мои думи,
 Играи ли ти къту мене?»
 Добри Златке отговаря:
 «Ако либе друго либе,
 Друго либе отсвен тебе
 Конче имам, да го немам!
 Пушка (ружье) имам, да тя немам!
 Не ма струвай (принуждай) да са кълна
 Да са кълна, да са веря
 Вярвай бога, първо либе,
 Чи не либя друго либе!»¹³

¹² Там же, стр. 90.

¹³ Там же, стр. 92—93.

Потом необычайно грустные песни, созданные некрасивыми судьбами народа.

Булче върви през гора зелена,
 Върви булче и на гора дума:
 «Черней горо, черней джанъм,
 Двама да чернејем,
 Ти за листе, горо,
 Аз за първо либе.
 Тебе та је, горо,
 Слана усланила,
 Мене та је, горо,
 Мама оженила,
 За луд ми младо, горо,
 За младо кеседжийче,
 Ох, дене си ходи, горо,
 По дълбого доле,
 А ноше си ходе, горо,
 По сельски друмищи;
 Като вечер иде, горо,
 Та си ми донася
 Глави ми човешки.
 Снощи ми је донел, горо,
 Риза копринена, горо,
 Риза ми кръвава.
 В риза завърната, горо,
 Десна ми ръчица,
 На ръчице на малкият пръстец
 Пръстенъ канташлия.¹⁴
 Аз прочтох пръстенъ канташлия,

Тошо пръстенъ је бил, горо,
 На монти мили братец.
 Не ма кому да са охая, горо,
 Тебе аз са охая:
 Черней горо, черней джанъм
 Двама да чернејем.¹⁵

Идет молодица через зеленый лес,
 Идет молодица и с лесом говорит:
 «Горюй лес, горюй душа,
 Нам двоим горевать,
 Тебе по листьям, лесок,
 Мне по перво любезному.
 Ты ль, лесок мой,
 Инеем заиндевел,
 Меня же, лесок мой,
 Замуж отдали,
 За удалого, лесок, молодца,
 За молодого разбойничка.
 Ох, днем он ходит, лес,
 По глубоким долинам.
 А ночью он ходит, лес,
 По сельским дорогам;
 Каждый вечер идет он, лес,
 Да и несет он мне
 Человечьи головы.
 Вчера вечером принес он, лес,
 Сорочку шелковую, лес,
 Сорочку окровавленную.
 В сорочку-то завернута, лес,
 Правая рученька,
 А на ручке, на малом пальчике
 Перстенъ с зеленым камнем.
 Прочла я этот перстенъ с зеленым
 камнем,

И этот-то перстенъ был, лес,
 Моего милого братца.
 И некому пожаловаться, лес,
 Я тебе буду жаловаться,
 Черней лес, черней душа,
 Нам двоим горевать.

(Записано Петкович в Елене)

Но первое место между всеми песнями, распеваемыми на седянках и тлаках, занимают песни о Марко Кралевиче — народном герое болгарского племени. На этих седянках совершаются умыкания девиц.

Парень, за которого не отдают девушку, собирает приятелей и уговаривается украсть свою возлюбленную с седянки. Обыкновенно по данному знаку девушка встает и отходит в сторону, парень с дружиной берут ее и бегом пускаются к попу. Если же парень из другой деревни, то друзья его, особенно выбранный в деверя,¹⁶ дожидаются возле с приготовленными лошадьми. Передав девушку деверю, похититель еще раз возвращается на седянку, чтобы не возбудить подозрений; хотя почти все уже знают о случившемся, но никто не нарушает спокойствия, и девушки продолжают петь, как будто ни в чем не бывало. На рассвете девушки берут котел с водою и кукурузной муки и с песнями варят качемак, иначе давеч, мамалыга — густое тесто с сыром и маслом, которое известно и в Украине. Парни и девушки становятся в кружок и пляшут под свирель, потом каждый парень пляшет отдельно со своей возлюбленной. Наплясавшись, девушки начинают петь песню, в которой жалуется, что потеряли одну

¹⁴ Перстенъ канташлия — перстенъ с зеленым камнем, называемым канташ. Этот камень имеет свойство исцелять болезни и останавливать кровотечение, подобно другому восточному камню, который останавливает дождь (прим. автора. Ссылка нрзб.).

¹⁵ Вариант у Милад., стр. 339 (прим. автора).

¹⁶ Деверь — шафер, русск. деверь — брат мужа (прим. автора).

или двух из своих подруг, смотря по тому, сколько их было увезено, и, обращаясь к парням, спрашивают: «Где же Божана? Где же Здрава?». «Не знаем, — говорят парни, — видно к попу пошли».

И вот тогда-то поднимаются шум и толки об украденных подругах, и, наконец, девушки с песнями расходятся по домам, обменявшись с парнями пучками цветов. В больших селах парни не остаются на одной сядянке, но посещают и другие, обходя их с музыкою и с песнями, а уж на рассвете каждый парень идет туда, где оставил свою сестру или милую, и провожает ее домой. В этих-то ночных собраниях врагами парней являются сельские собаки, которые не спят и лаем своим нарушают счастье ночных свиданий. Упомянув об этом, песнь рисует картину, какую встретишь в каждом русском селе:

Што е това што ми ходи,
Што ми ходи низ селото,
Та го ладят селски псета,
Или вампир, или е лудо?
Не вампир, лю [но] е лудо,
Лю е лудо Неда люби,
Неда люби, на Неда доходяше,
Нединото първо любе.¹⁷

Другой род женских общественных собраний — когда девушки собираются на помощь в работе. В Болгарии эти собрания носят название тлаки: «тлъка», по Раковскому, от толкати, потому что она первоначально собиралась для толчения кукурузы.¹⁸ Это — то же, что южнорусская толока, московская тлака (Можайский уезд Репинской волости), перешедшая, с одной стороны, к финнам (финск. talkao, эстонск. talgus, talkus), а с другой — к татарам, «талака» («Вестн. Европы», 1866, II, 231).¹⁹

Древний характер тлаки, собиравшейся для толчения, сохранился в Нерехтском уезде Костромской губ., где накануне Аграфены Купальницы девушки собираются к одной из своих подруг «толокчи в ступе ячмень».²⁰

Болгарская тлака бывает обыкновенно осенью по маленьким праздникам; собираются на двор, где для этого на земле расстилаются большие черги (ковры), на которых и садятся девушки, а по зимам — в домах. Кто желает созвать тлаку, тот еще накануне посылает дочь или молодую сноху просить родных и знакомых к себе на тлаку, а просит тот, у кого обручена дочь или скоро обручится, чтобы люди помогли ей собрать приданое («на прелу») или окончить какую-нибудь из сельских работ. Всякая девушка, говорит Раковский, считает святым долгом прийти на тлаку, не различая, в богатом ли доме она собрана или в бедном.²¹

Разодетые и убранные цветами, собираются девицы с самопрялками; приходят парни и приветствуют гостей «с дъбар вечер», а им отвечают: «Добре дошле юнаци!». Хозяин приготовляет им разные кушанья, и после угощенья девушки садятся за самопрялки, а хозяйка раздает им кудель, веретена, старухам же дают мотать пряжу. Работая, девушки поют песни, «кое се певаю на прелу»,²² или «за тлъки», а парни слушают, потом берут свирели, и одни играют, а другие подпевают, и это повторяется до самого

¹⁷ Народне песме македонски бугара. Скупио Стефан И. Верковић, књ. I. Београд, 1860 (в дальнейшем — Верковић), стр. 197.

¹⁸ Раковский, стр. 93.

¹⁹ Сноска на источник ошибочна. — Б. П.

²⁰ А. В. Терещенко. Быт русского народа, чч. V—VII. СПб., 1848 (в дальнейшем — Терещенко), ч. V, стр. 72.

²¹ Раковский, стр. 94.

²² Верковић, стр. 328.

вечера. В промежутках между пеньем и работой девушки несколько раз встают, становятся в кружок и пляшут, а хозяйка, помещаясь посередине, угощает их вином. Вечером она подает им ужин и вино из котлов и радушно им прислуживает. Поужинав, девушки снова пляшут, а хозяйка приносит решето с дреб (мелкая шерсть) и веретено. Парни берут понежному шерсти и по веретену и отдают их девушкам. Каждый парень дает веретено той, на которой он думал бы жениться, и ни одна девушка никогда не откажется от предложенного ей веретена, иначе она оскорбит парня и от подруг заслужит порицание. Девушки, взяв веретена и направ немного, возвращают их парням, а эти, также поправши немножко, передают их хозяйке. Тогда девушки начинают припевать тем, кто кому дал веретено. Стоян дал веретено Раде, и девушки поют им:

Кръши, Тодоро, люлякат,
Прави, Тодоро, мостове,
Че ще да минет, Тодоро,
Цар и царица, Тодоро;
Не мина цар и царица,
А мина Стоян и Рада.
Изникнала тънка олга
Сред Станкино равно дворе,
Кой кат минал, откъснал си, —
Боян минал, отръгнал си,
Занесал я на майка си:
«На ти, мале, отменица,
Да т отнеме от ношкови,
От ношкови, от корито».

Ломай, Тодоро, сирень,
Делай, Тодоро, мосты,
Потому что пройдут, Тодоро,
Царь и царица, Тодоро;
Не прошли царь и царица,
А прошли Стоян и Рада.
Выросла тонкая ольха
Середь Станкина ровного двора,
Кто ни пройдет — оторвет от нее,
Прошел Боян — ее выдернул,
Отнес ее к своей матушке:
«Вот тебе, матушка, в работе замена,
Заменяла б она тебя у квашни,
У квашни да у корыта».

Уда²³ тече по бело камъне,
Че кой тича уда да налее?
Рада тича уда да налее,
Да донесе на Славча да писе,
Да не рече изгорях за уда,
Най да рече: изгорях за Рада.

Вода бежит по белым камушкам,
Кто это бежит воды наливать?
Рада бежит воды наливать,
Отнести бы Славчу напитокся,
Не говорил бы он: я сгорел по воде,
А сказал бы: я сгорел по Раде.

Каламфир китка кичена!
Да ли на диген²⁴ кичена
Ветър ли я је веяло,
Или я слънце пригряло?
Каламфир китка леена!
На челото ти, Драгане,
Чи сте лика прилика!
Като два стърка иглика!
Тинтява²⁵ да ви съкмява.
А попо да ви венчава.
Дарете кърпи късани,
Късани и наричани!

Гвоздики пучок разубранный!
Продавец ли убирал его,
Ветер ли веял на него,
Солнце ль обогрело его?
Гвоздики пучок, словно вылитый!
Его бы на твое чело, Драган,
Потому что вы друг к другу идете,
Словно две веточки первоцвета!
Тинтява бы вас обручила,
А поп бы вас обвенчал.
Дарите ж платенцами вырезными,
Вырезными, всякому
предназначенными!
Как первое-то платенце попу,
А второе-то Драгану.
Будь же здорова ты, Пена,
А больше всего ты, Драган!

Първо та је кърпа за попа,
А втората за Драгана.
За здраве то ти, Пено, ле,
По много тебе, Драгане!

Пълна градина съ лобода!
Дай ми нож да са пробода!
За в горня-долня махала,
Че има моми хубави,
Хубави моми казвачни,
За тебе, море Стоене,

Садок ли, полный лебеды!
Дайте нож, заколюся я!
Там, в горне-долном квартале,
Есть там девицы-красавицы,
Красавицы девицы, говоруньи.
Не для тебя ли, Стоян,

²³ Уда — др. бълг. янда, польск. — вонда, лат. — инда, русск. — вода (прим. автора).

²⁴ Диген — лавочка, где у болгар продаются пучки, букеты цветов (прим. автора).

²⁵ Тинтява — мифическое растение (прим. автора).

Там седи Ли́ла хубава, —
Ви́је сте ли́ка първина,
Като два старка иглика!

Сидит там Ли́ла-красавица,
И вы так друг к другу идете,
Словно две веточки первоцвета!

В иных припевках имена девицы и молодца не упоминаются.

Хубава мома род нема,
Дълбока вода брод нема,
Дребне камане чет нема,
Честа търлица път нема,
Дълго пътище край нема.

Хороша девица не родом славится,
Через глубокую воду брода нет,
Мелких камушков не счесть никому,
В густой ниве дорожки нет,
У длинного пути не видно конца.

(Записано Калянджи в Бессарабии)

Как только споют какой-нибудь паре, то все подходят к ней и поздравляют: «Да те е честит Стояне!» («Будь счастлив, Стоян!») и «Да ти е честита Златке!». А они отвечают: «Благодаря ви!» или «Благодарство». Если девушек меньше, чем парней, то, чтоб составить пару, которой можно было бы припевать, припевают парня «с поддевките», т. е. со вторыми сестрами, которые, хотя и участвуют на тлаке, но не разделяют еще всех ее обрядов, потому что им рано любить, когда их старшие сестры еще не выданы замуж. Окончив припевки, парни и девушки меняются пучками цветов и расходятся по домам (Раковский, Каравелов).

Южнославянские женские собрания для гулянья и работы до последнего времени в Малороссии соединялись вместе, и обыкновенно бывает так, что с вечера во всю ночь идут вечерницы, а с раннего утра начинается работа, что называется досветками.²⁶

Вечерницы начинались с весны, продолжаются летом, возобновляются в теплые осенние ночи²⁷ и тянутся уже по хатам во всю зиму. «Всю зиму галас на селі такий, что боже упаси: вечорница та весілля!». По словам украинских песен, на этих вечерницах собираются девушки-чаровницы:

На тій вечорниці да дивчата чаривниці.²⁸

Быть может, в далекой старине действительно случались на вечерницах чарования, от которых в песне остерегают молодца:

Не ходи, Грицю, на вечорниці,
На вечорницах все чаровниці
Солому палют и зилля варють,
Тоби, Грицуню, здоровья сбавлють.

Но настоящая Украина забыла эту старину, и сама говорит, что теперь чары иного рода.

Маю я в бога надію,
Що я чаровати не вмию:
У мене чароньки — чорни бровоньки,
У мене принада — сама молода.²⁹

Вечерницы были веселыми свободными собраниями парней и девушек, почти не знавших насилий семьи. Мать говорит дочери:

Гуляй, доненько, скільки хоч,
Двичи молода не будеш!
Як замиж пидеш, забудеш,
Як стара станеш, згадаеш.³⁰

²⁶ Этнографический сборник, вып. III, стр. 32.

²⁷ Терещенко, ч. V, стр. 170.

²⁸ Народные южнорусские песни. Издание А. Метлинского. Киев, 1854 (в дальнейшем — Метлинский), стр. 90.

²⁹ Малорусский литературный сборник. Издал Д. Мордовцев. Саратов, 1859, стр. 300—301; ср. также стр. 216.

³⁰ Метлинский, стр. 297.

И родители, по-видимому, запрещают эти собрания, но в самом деле глядят спокойно, ибо сами они провели лучшие свои годы на этих вечерницах.

Решившись устроить вечерницу, девушки выбирают избу и женщину, по большей части вдову, которая всем бы распоряжалась. Парни и девушки приносят с собой провизии: масла, муки, чтобы при случае затеять вареники, горилки, разных угощений, тащут из дома и курицу: «Не хоче курка на вечорници, та несуть» (Ном. 1074).³¹ Едва только наступает вечер, то девушки и парни кричат, сзывая на вечерницы. Девушка непременно должна идти, иначе придут парни «та у-нічі ворота с петників издіймуть, да й занесуть». Забрав работу, девушки сходятся в хату, безукоризненно белую, где порядок в домашней посуде и во всем опрятность и приличие. Девушки убраны цветами. Работая, они поют или танцуют с парубками под звуки музыки, нанятой на общие деньги. «Як вийдеш було за ворота, — тильки и чутно: тра-та-та-та, — весело так!». Наплясавшись и наработавшись, ложатся спать. Парубки натаскают соломы полну хату, свечи погасят, и всякий ложится с той, которую любит, а одинокие — за шапки да домой. На утро, чем свет-заря, все уж встали, парни вынесут солому, а девушки принимаются за работу. Это — досвитки.

На вечерницах шалют, играют, но ни парень, ни девушка никогда не позволят себе ни малейшей нескромности.³² Здесь, напротив, обнаруживается вся та природная грация, весь тот художественный склад мысли, вся та, доведенная донельзя, утонченность в области чувств, которые И. С. Аксаков во время своих разъездов на Украине находил без различия во всех украинских женщинах.³³

Вообще не следует бояться за девушку, гуляющую с молодцами на глазах мира, сама себя бережет девица, у которой, по словам лужицкой песни, честь да рутовый венюк дороже серебра, серебра чистого.³⁴

Но сердце матери все-таки чувствовало нужду предохранить нравственный покой своей дочери, и, провожая ее на вечерницы, она говорила:

«Ей стережися тих вечерниць, як мати тебе від вогню стерегла».³⁵

Здесь-то на вечернице создалась украинская песня, то полная серьезного грустного раздумья и какой-то величавой торжественности, то с задумчиво-грациозным характером, — песня, которая часто в двух нотках пения высказывает такую правду чувства, на какую, по словам Серова, способны только великие творцы драматической музыки Глюк, Моцарт и Бетховен в Фиделио.³⁶

В Галиции зимою в долгие вечера собираются на «вечурки», где девушки прядут, а легини (парни) рассказывают сказки и небылицы. Девушки собираются в доме старой вдовы, и каждая с собой приносит «олею» для «каганца».³⁷

³¹ Пословица эта в сборнике Номиса (см. сноску 35) не обнаружена. — Б. П.

³² Этнографический сборник, вып. III, стр. 32. В цитируемой статье ряд сведений, сообщаемых здесь И. Прыжовым, отсутствует. — Б. П.

³³ П. Кулиш. Гоголь как автор повестей из украинской жизни и истории. В кн.: Основа. Южнорусский литературно-ученый вестник. СПб., 1861, май, стр. 4.

³⁴ А. Гильфердинг. Народное возрождение сербов-лужичан в Саксонии. «Русская беседа», 1856, I, стр. 32.

³⁵ Українські приказки, прислів'я і тако інше. Збірники О. В. Марковича і других. Спорудив М. Номис. СПб., 1864, № 12560, стр. 246.

³⁶ А. Серов. Музыка южнорусских песен. В кн.: Основа. Южнорусский литературно-ученый вестник. СПб., 1861, апрель, стр. 103.

³⁷ А. Кралицкий. Русины лаборские в Угорщине. «Науковый сборник, издаваемый Литературным обществом Галицко-русской матицы», вып. 2, Львов, 1865, стр. 107.

Как вечерницы и досветки учреждения постоянные, так грище — собрание нечаянное, похожее на пикник. Точно так же избирается дом, нанимается музыка и припасается угощение. На грище идут, собственно, веселиться, потому что это делается во время праздника.³⁸

В Белоруссии с покрова и до пасхи шли вечерние собрания, называемые супредками. Девушки собираются в нанятую избу прясть, шить, веселиться и петь; парни угощают их разными лакомствами. В дожинки же, или весенние вечера, они собираются уже не в душевой избе, а под открытым небом. Тут они уж не занимаются работою, а одними забавами и играми, песнями и пляской под музыку.³⁹ Парни целуются с девушками, обнимаются, говорят о любви, — и все это вслух, при всех, с полным сознанием чистоты и справедливости своих действий.⁴⁰

Толоки одинаково известны в Малороссии и в Белоруссии. Украинцев, считая за великий грех наниматься в праздники на работу, не откажется в самый большой праздник идти на толоку к соседу, т. е. косить, возить сено, хлеб, жать и т. д. Богатый козак сзывает бедных «жать поле с третьего снопа», и еще очень недавно почиталось, а в некоторых местах и теперь почитается беззаконием выделять жнецу менее третьей части.⁴¹

Толоки в Белоруссии бывают мужские и женские, для выбора льну, косьбы, вывоза навоза⁴² и затем для всех других полевых и домашних работ: поления огородов (полотушка), трепания льна и конопли (потрепушка), пряжи (супрялки), собиранья репы (порепица), лука (луков день), рубления капусты — капустницы и капустки, известные по всему северо-востоку.⁴³

Приглашенные на толоку собираются рано до зари и работают среди песней и разговоров о старине; по окончании работы едят, пьют водку. Во время толоки при сборе льна девушки обливают друг друга водою из ведра, а некоторых даже стаскивают в лужи и пруды, чтобы лучше родился лен.⁴⁴ Толока так близка была душе белоруса, что сложился образ Талаки — покровительницы жатвы и плодородия, известной во всей Белоруссии. У хозяина собираются жницы бесплатно пожать для Талаки и оставляют для нее один сноп. Талачейки-жницы делают венки из цветов, Талаков венок, бросают жребий, кому из них быть Талакою; избранную украшают цветами, дают ей в руки сноп, на голову надевают Талаков венок с длинным большим покрывалом, затем ее окружал хоровод, и, переплетаясь венком, пел:

Добры вечар, добры вечар,
Добры вечар, Талака!
Да ухороводзь жештка
Ты нас гедечечки вечер.⁴⁵

На Дону, где к половине прошлого века успела развиться общественность, в праздник на улице собирались парни и девушки, казаки распевали богатырские песни, плясали. Подле одного рундука сидели старые

³⁸ Этнографический сборник, вып. III, 32.

³⁹ Терещенко, ч. V, стр. 169.

⁴⁰ В журнале «Вестник Европы» за 1828 г. напечатана статья К. Фалютынского «Народные праздники, увеселения, поверья и суеверные обряды жителей Белоруссии». В ней, однако, нет сведений, о которых пишет И. Прыжов. — Б. П.

⁴¹ В. Тарновский. Юридический быт Малороссии. Юридические записки, издаваемые П. Редкиным, т. 2. М., 1842, стр. 32.

⁴² Этнографический сборник, вып. II, стр. 238; Терещенко, ч. V, стр. 34.

⁴³ Терещенко, ч. V, стр. 136; ч. VI, стр. 47.

⁴⁴ Этнографический сборник, вып. II, стр. 238—241.

⁴⁵ П. Древянский. Белорусские народные поверья, статья вторая. «Прибавления к Журналу Министерства народного просвещения на 1846 год», стр. 111—112.

казаки, поставив посреди себя ендову «переварного» меда, а подле другого рундука на раскинутом ковре располагались казачки. Сделав складчину, они купили меду, а распивают его с песнями о подвигах своих отцов и мужей. Проходившего мимо незнакомца они приветствуют поклоном и, пригласив его: «Подойди к нам, родненький», потчуют его медом, а тот в благодарность кладет им на поднос деньги, на которые они еще раз посылают за медом или заменяют ими складчину будущего воскресенья.⁴⁶

В Саратовской губ. во время сеника девушки выбирают особый дом, куда приносят разные припасы для пира, не забывая солоду и хмелю. В селе Березовском, на реке Узе Саратовского уезда, на сеник девушки варят брагу, затирая ее с песнями, и, сварив ее, запирают погреб, а ключ от него отдают распорядительнице пиршества. В четверг, на седмицкой неделе, пекут пироги, курники и сдобные лепешки, готовят яичницу, варят лапшу, похлебку; двор чисто выметут, а посреди поставят дерево, а под ним горшок с водою; взяв дерево, девушки идут в лес и там пируют, а вечером водят хороводы.⁴⁷

То же самое в Казани, в Чебоксарском уезде, девушки из нескольких деревень сходятся вместе на семик, выбирают лучшую избу, выметают двор, делают квашину и, начиная с Троицы, пируют в течение трех дней.⁴⁸

В Вятской губ., в городе Котельниче, на рождество между несколькими семействами делаются ссыпщины, для которых доставляют в известный дом муку, солод, хмель, и хозяйка дома угощает гостей.⁴⁹

В Перми посиденком или посиденками называется вечеринка в доме невесты, на которую приглашаются молодые люди, неженатые и незамужние. Поутру посылают «звать» или «зазыватку на два зова» — звать девушек пожаловать чаю кушать. Собираются девушки, жених приносит невесте подарки, а она ему отвечает:

Вы на што иссете, на што проторитесь,
Понапрасну да беспокоитесь?
Понть меня — да не отпите,
Кормить меня — да не откормите,
Как коня сухопарого,
Сокола в саду подстреленного.⁵⁰

О святках бывают игрища, на которых пляшут кругом под звуки песни «по избе, избе кондовой» и др., потом заводят игры со святочными и другими песнями.⁵¹

Еще не так давно почти повсеместно на святках бывали братчины. В один дом девушки сносили съестные припасы, хозяйка готовила им теплую и холодную брагу, пиво, закуску, иногда с пельменями; до позднего вечера пели и плясали, но к утру все перепивались.⁵²

В Сибири вечеркою называется собрание девушек и молодежи у которой-нибудь из подруг; первые — на святках до 4 или 5 часов, последние — по окончании сельских работ. Приготовляясь к вечерке, парни делают

⁴⁶ Русская старина. Карманная книжка для любителей отечественного на 1825 год, изданная А. Корниловичем. Изд. 2. СПб., 1825, стр. 262—263.

⁴⁷ Терещенко, ч. VI, стр. 162—165.

⁴⁸ Терещенко, ч. V, стр. 187—188.

⁴⁹ Этнографический сборник, вып. V, стр. 78.

⁵⁰ Я. Предтеченский. О свадебных обрядах г. Чердыни. «Пермский сборник», кн. I, М., 1859, отд. II, стр. 28.

⁵¹ Там же, стр. 54.

⁵² Рогов. Материалы для описания быта пермяков. «Пермский сборник», кн. II, М., 1860, отд. II, стр. 67.

складчину и снимают избу, покупают свечей, нанимают музыканта, а в назначенное время посылают двух избранных из среды себя приглашать гостей из вечерку. Изба прибрана; под полатями поставлена скамейка для музыканта; у дверей стоит парень и собирает деньги за вход со всех, исключая женщин и девушек, которые проходят без платы. Сходятся девушки обыкновенно кучами, по пяти-шести вместе, и усаживаются на лавках. Запоют круговую песню «Со выюном я хожу», встают две девушки, поправят платье и начнут ходить, поднимая парней, и ходят до тех пор, пока все перецелуются. После поют, пляшут, между прочим, любимую осьмерку и расходятся по домам часа в три ночи. Обыкновенно часам к десяти вечера изба уже полна народу, так что от жары трудно дышать, оплывшие свечи едва мерцают. Женщины и девушки за недостатком места сидят уже в два яруса, некоторые вынуждены сесть на колени к мужчинам. На дворе около разложенного огня появляются парни и курят, потому что в избе курить не дозволяется. К ним на двор выходят девушки «для прохладения».⁵³

Первые помочи бывают летом на сенокос, уборку сена в стоги, жатву, потом при рубке капусты, для пряжи изо льна или овечьей шерсти. Капустки и супрядки делаются из одних женщин и девушек. Супрядницы, одевшись получше, собираются в дом и садятся за столы обедать. Те из супрядниц, которые не пьют вина, приводят с собою «захребетников» — мужа или брата. Во время обеда, когда хозяйка подносит вино или наливку, супрядница, приложив рюмку к губам, передает ее захребетнику, стоящему у нее за стулом, и тот, выпив, закусывает. Другие же, не имеющие захребетника, приносят с собой маленькие тусочки (бурачки) и, поставя их во время стола на колени, отливают в них подносимый напиток, называемый поэтому «отливушками». После обеда начинаются круговые песни и пляски.⁵⁴

В Томске известны: помочь для мятя льна — копотуха, помочь для пряденья и рубки капусты — супрядки и капустки.⁵⁵

Вернемся на юг России и будем подниматься вверх по ее центральным губерниям и западной окраине. В губерниях Харьковской и Воронежской, в среде малорусского населения, продолжают еще вечерницы. В Обояни у невесты со времени сговора начинаются вечерницы — собрания девиц и парней для плясок, песен и шитья приданого. Каждая девица имеет своего «приюта», с которым пляшет и любезничает.⁵⁶

В Смоленской губ. вечеринки разделяются на безденежные и со взносом денег. На безденежные собираются гости по приглашению хозяев, которые потчевают их орехами, клюквою с медом и маком с медом и нанимают музыкантов для плясок. Вечеринка со взносом денег составляется молодыми людьми из одной какой-нибудь деревни. Выбрав по общему согласию горницу, просят у хозяина позволения, а потом отправляют в соседние деревни «с ведомом», что она будет в таком-то доме. Молодежь обоего пола, запасшись кормом для лошадей и мелкими деньгами для музыкантов, съезжается на зов и веселится до рассвета. При конце вечеринки музыканты ходят с тарелкой и собирают деньги. Веселье сопровождается плясками и играми, окончанием которых бывает «женитьба бахора».⁵⁷

⁵³ А. С. Очерки жизни в Восточной Сибири. «Московский вестник», 1860, № 28, стр. 441—443.

⁵⁴ С. Гуляев. Этнографические очерки южной Сибири. «Библиотека для чтения», т. 90, 1848, стр. 60—62.

⁵⁵ «Этнографический сборник», вып. VI, стр. 37—38.

⁵⁶ «Труды Курского губернского статистического комитета», вып. 1, 1863, стр. 489.

⁵⁷ Терещенко, ч. VII, стр. 185—188.

В Московской губ., в Волоколамском уезде, на троицын день бывает девичья складчина на пир. Еще до праздника девушки сносят в одну избу муку, яйца, масло и сметану; холостые мужчины приносят хмель и вино. Количество припасов определяется по уговору. Накануне праздника приходят сюда девушки ночевать, а на другой день, возвратясь из церкви и пообедав, завивают венки, а вечером пируют; пир продолжается до рассвета и даже на другой день, когда угощаются приглашенные родственники.⁵⁸ На первой неделе филипповок мнут лен, что и называется толокой. Для приглашенных на толоку хозяин prepares лепешки, картофель, брюкву, кашу житную или гречневую и угощает их брагою. Толока бывает в каждой семье по одному дню. Не пригласить посторонних на толоку, хотя бы семья сама в состоянии управиться с работой, почитается предосудительною скупостью. Толоки продолжаются в течение двух недель; потом лен треплют и принимаются за пряжу, а с половины филипповок начинаются посиделки. Они собираются у почтенной вдовы (бобылки) или в небольшой семье. Девушки приносят с собой пряжу, работают и поют песни.⁵⁹ На вечерних собраниях крестьян Богородского уезда сохранились следы древнего умыкания девиц. Это называется «буй» или «гонка на буй». Во всех деревнях вечером в праздничный день девушки и парни сходятся на гулянье и, сойдясь, начинают поговаривать, кого кому гнать. Сговорившись предварительно, парень берет с гулянья любезную ему девушку и уводит ее при содействии двух товарищей, из которых один ведет девушку, а другой парня. Приведа любовников в тайное место, парни просят их «указать дорожку», т. е. поцеловаться, а затем приходят другие парни, ребятишки, девочки и все также просят «указать дорожку». Говорят, что этот обычай гонки на буй при всей видимой бесцеремонности, когда, по словам песни,

Детинушка — косоног, косоног!
Схватил девку — поволок, поволок!

чужд всего безнравственного. «На смех гонять» на буй нельзя, а тем более опозорить девушку. Тут же на глазах мира одна девушка бережет другую, и сходка их не разойдется до тех пор, пока не воротятся все с буй.⁶⁰

В Верейском уезде парень, ухаживающий за девицей, и девица, за которою ухаживают, называются почетник и почетница. Родители за честь ставят, если у их дочери много почетников.⁶¹

В Нижегородской губ. девушки и парни, и молодые женщины собираются в одну избу пряхть лен и, работая, поют и пляшут под звуки дудки, балалайки и гармонии.⁶²

В Пошехонском уезде Ярославской губернии считается уже невыгодным делать помочи. Хорошая помочь человек на пятьдесят стоит рублей в 60 и более. Нужно купить вина ведра два, поставить пива ведер тридцать пять, потом купить говядины, пшеничной муки. Следовательно, каждый работник обойдется в 1 р. 20 к., не говоря уже о том, что он вечером «надоест хуже собаки или горькой редьки». Поэтому помочи делаются

⁵⁸ Н. Рождественский. Празднества, обряды и обычаи Волоколамского уезда: «Московские губернские ведомости», 1864, № 3, Неофициальная часть, стр. 10.

⁵⁹ Там же, № 4.

⁶⁰ Ш. На Бую. «День», 1862, № 22, стр. 10—12. Стихов, которые приводит И. Прыжов, в цитируемой статье нет. — Б. П.

⁶¹ Ф. И. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I. СПб., 1861, стр. 203.

⁶² Этнографический сборник, вып. I, стр. 55.

только в случае крайней необходимости. Созванные на помощь работники, поработав немного, любят хорошо поесть и весело погулять, да и ходят на помощь больше для гульбы и пьянства. Напившись еще до ужина, поднимают скачку, крик, шум и не столько едят и пьют, сколько льют и валят под стол. После ужина опять тот же крик и шум, та же скачка до тех пор, пока все не изблюются, и каждый не повалится на том месте, где был. На другой день поутру хозяин, приготовив завтрак, зовет дорогих гостей на похмелье.⁶³

На храмовых праздниках мужчины и женщины пьют без меры, или, как здесь говорят, ломом ломают, и нет больше веселья, как только по временам без складу кричать во все горло песни и после сна порядком похмельиться. По зимним вечерам бывают посиденки.⁶⁴

В Нерехтском уезде Костромской губ., накануне Аграфены Купальницы девушки собираются к одной из своих подруг «толокчи в ступе ячмень» и поют песни. На другой день варят из ячменя кашу, называемую кутьею, и едят ее вечером с коровьим маслом, потом берут передние колеса телеги с осью и оглоблями, возят сидящих на оси по селению и полям, распевая песни до утренней зари, и в заключение умываются росой, для здоровья.⁶⁵

В Торжке Тверской губ. существует обычай, что если в семье есть дочь, то она выходит каждый вечер сидеть на лавочку, нарочно сделанную у ворот каждого дома. К ней является молодой человек, который за ней ухаживает. Он садится рядом с ней, обнимает ее, целует, и так они проводят время далеко за полночь. Матери и отцы знают, что делает их дочь, и нисколько этому не препятствуют. Рассказывают, что Екатерина, проезжая из Москвы в Петербург через Торжок и заметив это обыкновение, выразила против него свое неудовольствие и желание, чтоб оно прекратилось. Несмотря на то, на другой день новоторжская молодежь опять собралась к своим местам. Во второй раз отдано было приказание «не позволять развиваться такой безнравственности», но и это приказание не было исполнено. Тогда на третий день императрица объявила, что если после этого кто ослушается приказания, то будет сослан на поселение в дальние губернии. На другой день, вечером, она уезжала и, садясь в экипаж, она с удивлением увидела, что все пары в праздничных одеждах были на своих местах. Она приказала распорядиться, но тут ее лошади чего-то испугались и понесли, но сидевшие у ворот молодцы кинулись и спасли государыню; она простила всех, и с тех пор вечерние собрания пошли по-старому.⁶⁶

В Пскове на святках бывают субботки, которые собираются у вдов, известных безукоризненным поведением. Посреди комнаты вешают цветной фонарь, украшенный лентами, и зажигают в нем восковые свечи. Ленты и свечи принесены девушками. Для девиц устраиваются скамейки уступами с полу и до потолка; посреди комнаты ставят скамейки для мужчин. Перед вечером собираются девушки в самых лучших и непременно старого покроя одеждах. Пока они усаживаются и собираются, ворота запираются накрепко, и никого из посторонних не пускают. Когда все места займутся, девушки начинают петь песни, и тогда входят холо-

⁶³ Там же, вып. II, стр. 26.

⁶⁴ Там же, стр. 35—37.

⁶⁵ Терещенко, ч. V, стр. 72.

⁶⁶ С. Сухаржевский. Заметки о городе Торжке. «Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым», кн. 4, СПб., 1862, стр. 18—19.

стые мужчины один за другим. Их встречают величальными песнями, которые издавна поются на субботках, с припевом на каждом стихе:

Дунай, Дунай, многолетствуй,
И с твоею полюбовницей.

Гости щедро дарят девушек, и эти сборы отдаются в пользу вдовушки за ее хлопоты. Женатые мужчины и замужние жены не имеют права присутствовать на субботках — они могут только смотреть из другой комнаты или с улицы в окошко.⁶⁷ Мужчины прежде не имели права участвовать в субботках. Субботки продолжаются несколько дней сряду.⁶⁸

В Новгородской губернии собираются посидки. Просторная изба, и в ней ни одного стола. Близ переднего угла горит светец с лучиною, и вокруг света сидят девушки за пряжей. Входят молодцы. Каждый входящий, перекрестившись на икону, приветствует девушек и перед своей любимой «затопляет» свечу, ставя ее между севком и личинкою. У хороших девушек часто горят по две, по три свечи. Девушки работают, поют старинные песни, иногда встают и ходят, как в хороводе. И как только кончится посиделка, всяк дружок схватит свою друженицу да и пойдет куда нужно, да так не одну, а всех потащат.⁶⁹

В Новгородской губ., говорит Терещенко, святки называются в просторечии кудесами. В то же время ездят окружники, которые в Тихвинском уезде именуются кудесниками, куликами и щеголями. Они ездят по городам и деревням искать свечи, поставленные в чьем-нибудь доме. Свеча означает, что здесь посиделка и сюда всяк может войти без приглашения. Девушки заранее ожидают своих гостей, поэтому делают особое освещение в избе и готовят угощение. Вечер проводится в пении и пляске.⁷⁰

В Олонецкой губ. жених и невеста обыкновенно знакомятся между собою на беседах. Познакомится парень с девицей, и они друг друга зовут парочкою и слывут парочкою между людьми. Беседы начинаются с октября и продолжаются до масленицы. Они отличаются от посиделок тем, что на последних девушки в самом деле работают и молодежь веселится между делом, а на беседах в будни работают только на сновях, в праздник же приходят совсем без рукоделья, и время проводится в забавах разного рода, пеньи, плясках и играх.

В Заонежье выбор и порядок этих забав не зависят от произвола или случая, а большею частью определены заранее обычаем, который почти всегда строго соблюдается. Игра следует за игрой в известном порядке, пляска за пляскою; во время каждой игры или пляски поются песни только известного рода и напева. С октября молодежь олонецких деревень выбирает какую-нибудь просторную и чистую избу и собирается в ней в продолжение целой зимы почти каждый день с 7 часов вечера. Парни, принимающие участие в играх, платят хозяину избы за постой, освещение и беспокойство, или ежедневно по 3 или 2 коп. сер. с человека, или 25—30 коп. за зиму; девушки пользуются правом входа бесплатно. На юге Петрозаводского уезда платят и девушки. Так как некоторые пляски требуют музыки, то на этот предмет парни делают между собою склад-

⁶⁷ И. М. Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. II. М., 1838, стр. 34—35; Прибавление к «Псковским губернским ведомостям», 1840, № 27, стр. 169—170.

⁶⁸ Терещенко, ч. VII, стр. 224—225.

⁶⁹ П. Якушкин. Путевые письма из Новгородской губернии. «Русская беседа», 1859, № 4, стр. 18—26.

⁷⁰ Терещенко, ч. VII, стр. 224.

чину, которая в Заонежье доходит за все беседное время до рубля серебром и более, и отдают ее играющему на балалайке или на гармонии. Вот перед нами просторная изба. Потолок ее забран досками в переплет. Налево от дверей русская печь, вдоль стен тянутся лавки, над ними надлавачники, а в лицевом углу полки в несколько рядов и надлавачники соединяются крест-накрест воронцом (доской, которая идет от правой стороны к левой и от печки к лицевой стене). На воронце и надлавачниках поставлено несколько свечей, стол сдвинут от почетного угла к заднему полоненному, направо от входа. Изба полна народа. Сюда собрались не только соседи, но и сошлись и съехались парни и девушки из окольных деревень, пожалуй за 10 или 15 верст. Девушки расселись по лавкам, от печки до лицевого угла и от него до красного окна. Богатые разодеты в красные парчовые и штофные сарафаны, перехваченные у талии поясом из лент, и тонкие сорочки с польскими (короткими) рукавами. На шее у них пестрые платки, которые не закрывают жемчужных ожерельев; в ушах — большие жемчужные серьги; на голове — поднизь, т. е. сетка из лошадиного волоса, украшенная жемчугом, которая, как и кружево, обрамляет лоб и спускается к ушам. Поднизь состоит из нескольких кружевных сборов, и чем богаче девушка, тем больше сборов в сетке. У некоторых, кроме сетки, — челочок, т. е. коронка из жемчуга. Молодицы, старухи, женатые мужчины сидят на лавке у печи и на запечке и не принимают непосредственного участия в забавах. Хозяин стоит у стола и принимает от гостей плату за вход.

Парни разместились от красного окна до почетного угла и от него — до полоненного. На них синие кафтаны и поддевки, а бурлаки, т. е. те, которые ходят в Петербург на заработки, разрядились в длинные сюртуки. Беседа открывается песнею:

Ты, хозяин, благослови,
Господин, благослови,
Трижды по избы пройди,
Словцо вымолви!

Потом начинаются игры с песнями: «Перепелка», «Утушка», несколько парней и девушек выходят на середину избы и пляшут «сорви-голову», заводится «круг», после круга идет «шестерка», в промежутки продолжают игры, как например в «окол города».⁷¹

На Онеге невеста, прощаясь с отцом, в теплой, искренней песне благодарит его, что он давал ей волю гулять по «сполуночным вечериночкам»:

Спасибо, мое красное солнышко угревное,
На вольные воли довольные.
Воздавал мне-ка, сизой голубушке,
Многую вольную волю довольную,
Ходить-гулять сизой косатой голубушке
По гульбам, по прохладам,
По тихим сполуночным вечериночкам.
Спасибо, мое красно солнце угревное,
На покруты покрасы девичие
Уж не жалел особенной датной золотой казны:
Заводил покруту покрасу великую
Лучше, краше всех милых подруженек:
Дивовалися много народ — люди добрые,
Завидовали мои милые подружки любовные.⁷²

⁷¹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, ч. III. Петрозаводск, 1864, стр. 427—433.

⁷² Русские песни из собрания П. И. Якушкина. «Отечественные записки», 1860, № 10, стр. 246.

В Вологодской губ. на святках с третьего дня праздника начинаются посиделки. Всякий зажиточный человек из купцов или чиновников поставляет себе за дело сделать в своем доме несколько посиделок. Гостей угощают чаем, конфетами, поют песни, заводят игры, по окончании песни каждая девица дарит своего мужчину поцелуем. Вечер обыкновенно открывается песнею «Летал голубь со голубушкою», потом следует «Еду-поеду в Новгород гуляти», «Заенько» и т. д.⁷³

В Вологодском уезде, в селе Кубенском и в окрестных селеньях, существует обычай «заниматься»: молодой парень занимается с той девушкою, на которой думает жениться. Это продолжается иногда до трех лет и более.⁷⁴

В Чердыни осень начинается «капустками», за которыми следуют «копотихи» и «супрядки»; на первых приготавливают к пряже лен, а на вторых приносят уже пряженный лен в мотках и делают супрядку. Собrania эти продолжаются до Филиппового поста. В Филиппов пост, а также в Великий, бывают посиделки, т. е. девушки ходят к своим подругам с рукодельем, кружками не играют, а занимаются разговорами и своим делом.⁷⁵

В Архангельском уезде вечером, на другой день праздника, девушки, надев праздничные уборы, идут в более просторную избу на вечеринку.

В горнице горят пять свечей, отражая блеск свой на парчовых платьях, обшитых широким золотым позументом, и на золотых повязках. Издержки вечеринки на счет девушек. На деньги, вырученные ими от славенья Христа, они покупают сахару, чаю, кедровых орехов. В куту сидит старшая дочь хозяина, почитаемая за хозяйку, «большуху». Парней еще нет, девушки сидят молча, а большуха затягивает песню:

Холостой ли голубчик
 На беседы сидеть ходит;
 Он садится против девки
 На дубовую скамейку.
 Он пошутит, поиграет,
 В шутках девку поцелует;
 Он домой придет, спать ляжет,
 Родной матушке расскажет.
 А женатый, вор проклятый,

 У него жена Агафья,
 С кем сойдется, с тем соймется,
 С кем увидится — бранится,
 Перед девушкой корится.

На вечеринке пляшут, поют песни, играют в разные игры. По утрам, с восьми или девяти часов, собираются девушки, в праздник без дела, а в будни с какою-нибудь работою, в одну избу и там «сидят беседу», работая и распевая песни, а в праздник — занимаясь играми и пьянкой.⁷⁶

В Усть-Цильме Мезенского уезда в песнях вспоминают о вечерницах:

Не во поле дождь поливает,
 У нас, в терему, красных девок прибывает.
 Хозяин-от волю дает,

⁷³ Терещенко, ч. VII, стр. 195—224.

⁷⁴ Этнографический сборник, вып. V, отд. «Смесь», стр. 57.

⁷⁵ Н. Корнаухов. Этнографические черты города Чердыни Пермской губернии. «Отечественные записки», т. LVII, 1848, отд. «Смесь», стр. 57.

⁷⁶ А. Харитонов. Врачевание, забавы и поверья крестьян Архангельской губернии, уездов: Шенкурского и Архангельского. «Отечественные записки», т. VIII, 1848, отд. «Смесь», стр. 5—9.

Хозяюшка не унимает;
 Погуляйте-ко, красны девки,
 Покрасуйтесь-тось, молодежи.⁷⁷

На вечеринку собираются в Усть-Цильме, девушки поют песни вроде следующей:

Я по совести скажу — одного тебя люблю,
 Я по правде-то скажу — семерых с тобой люблю.

Все остальные песни, замечает Максимов, свидетельствуют о крайней извращенности нравов; шесть из них, более типичных, решительно не годятся для печати.⁷⁸

В остальном Поморье, где в древности теснились богатые новгородские села, теперь, по словам Максимова, все пошатнулось, покачнулось, покосилось. «Ноне, батюшка, — плакалась старуха, — родитель ты мой, у нас и поседок не собирается, и на маслянице с горок не катаются... И-и-хи-хи, тошнехонько!.. Вон, сказывают, вниз-то туды по Мезене по реке кое-где, слышь, правят же все это. А у нас ты и песни никакой не услышишь, какая она такая есть. Тяжелые времена нашли на нашу сторонушку... это перед твоей милостью, как перед богом».⁷⁹

Вот все, что уцелело от древнего народного быта, и надо еще удивляться, как не сгибло и это немногое. Из свидетельств начального летописца, что у русского народа выбирали невесту «с нею же кто съвещашеся», можно заключить, что тогда уже известны были вечерние собрания женщин, собрания громадные, на которые сходились несколько сел (игрища межн селы), или более скромные, семейные, где являлись гусли и скоморохи, называемые у летописца «дьявольскою лестью».⁸⁰

В былине о том, как Добрынюшка три года стольничал, упоминается о вечеринке у Марины:

А у молодой Марины вечеринка была,
 А и собраны были душечки красны девицы,
 Сидят и молоденьки молодушки,
 Все были дочери отецкие,
 Все тут были жены молодецкие.⁸¹

В другой были, про Ставра Годиновича, упоминается почестной пир у Василисы Микулишной:

А у ей как забрано столованье — почестной пир,
 Забраны жены купчески,
 Забраны жены вельможески,
 Забраны жены генеральские.⁸²

В одном слове Кирилла Туровского прямо запрещаются вечерницы «бестудная словеса и плясание, еже в пиру, и на свадьбах, и в павечерницах, и на игрищах и на улицах, и мытарство... еже басни бають и в гусли гудуть».⁸³

⁷⁷ Русские песни из собрания П. И. Якушкина. «Отечественные записки», 1860, № 12, стр. 273.

⁷⁸ С. Максимов. Год на севере, ч. 2. Издание второе, исправленное и дополненное. СПб., 1864, стр. 363.

⁷⁹ Там же, ч. 1, стр. 8.

⁸⁰ Полное собрание русских летописей, т. I. СПб., 1846, стр. 6, 73.

⁸¹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1818, стр. 64.

⁸² Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, ч. II. М., 1862, стр. 94.

⁸³ Памятники российской словесности XII века, изданные К. Калайдовичем. М., 1821, стр. 94—95.

Затем, начиная с «Слова» некоего Христолюбца и до «Стоглава» и «Домостроя», идет ряд осуждений народных собраний, плясок и песен, называемых бесовскими, сатанинскими, дьявольскими. Городская женщина заперта в тереме, чистота жизни нарушена, на праздниках и пирах ножевые убийства (Заб. в Арх. Кал.)⁸⁴ — вот жизнь северо-восточной Руси с XIV до XVIII в.

Братчины, или (нзб.) мирские общины, из которых на Западе выросли магистраты и цехи, у нас сгибли еще в XVI в.: на братчинах появились драки и убийства. Что на севере была братчина, то на юго-западе — духовное братство; с присоединением Южной Руси к Московскому государству в XVIII в. погибают и братства.⁸⁵

Складчина в пользу неимущего брата или для веселья была известна рано.⁸⁶ В слове о рӯсалиях (по рук. XIV в.), приписываемом Нифонту, складчина денег на музыку считалась жертвой дьяволу.⁸⁷

Вместе со складчинами замерли, не успев сложить народную жизнь, и вечерницы, где развивалась домовитость, любовь к труду, где таилась начала поэзии и музыки.

Убогая жизнь вечерниц и помочей протянулась, как мы видели, до нашего времени. Академик Лепехин в августе 1768 г. в мордовской деревне Кармале встретил помочь. «Ночлег, — писал он, — достался в таком доме, в котором тогда крестьянское пиршество отправлялось. Пиршество сие называется помочь. Тут по всему двору расставлены кадки с пивом и опущены ковши, которыми всякий проходящий черпал по своему произволению. Как на дворе, так и в избе столы уложены были хлебом и калачами. Помочь называется оттого, что малосемейные, однако зажиточные люди созывают своих соседей, чтобы помочь им сжать созревший хлеб. Другой род у них помочи всякой похвалы достоин, которую сиротскою или вдовьею помочью называют, и где никакого иждивения не требуется, но снабдевают бедных сирот или вдов всем тем, что к приуготовлению такого пиршества требуется. Весь ее труд состоит в том, чтобы наварить пива и приготовить ужин. Ей помогают не только сжать ее хлеба, но запасают дров и лучины на целый год».⁸⁸

Но и помочи подвергались запрещением. 13 апреля 1726 г. за отсутствием енисейского воеводы Вердеревского исправлял его должность камергер Иван Стышной. Стышной по поводу одного убийства рассылает по своему ведомству предписание и в нем говорит, что «прежними указами помочи чинить накрепко запрещено, о чем многожды во все присуды подтверждено, только исполнение не чинится — и того дня еще подтверждается строжайше: ни под каким видом помочей не делать и пив по помочам не варить, и пако не токмо сами хозяева, но и будущие на тех помочах все без изъятия наказаны будут кнутом и сосланы в Нерчинск на работу». В указе енисейской воеводской канцелярии 14 марта 1741 г. говорилось, что «неоднократно посланными из здешней канцелярии во все присуды указами подтверждаемо и запрещено было, чтобы канонов и братчин отнюдь не было, но и затем оказалось — в Андиферовском присуде была варима братчина, и последовало от оной посадскому Локасову от ясачного

⁸⁴ Видимо, имеется в виду статья: И. Е. Забелин. Извлечения из книги «Зла-туеуст». «Архив историко-юридических сведений, относящихся до России», издаваемый Н. Калачовым, кн. 2, ч. 2, М., 1854.

⁸⁵ И. Флеров. О православных церковных братствах. СПб., 1857, стр. 198—200.

⁸⁶ К. С. Аксаков. Замечания о псковской рядной записи XVIII века. «Известия Археологического общества», т. I, вып. 3, СПб., 1859, стр. 139—140.

⁸⁷ Памятники старинной русской литературы, вып. I. СПб., 1860, стр. 207—208.

⁸⁸ Дневные записки путешествия Ивана Лепехина, ч. I. СПб., 1795, стр. 129—130.

Вешнякова смертное убийство, за что тот ясачный Вешняков, в страх другим, наказан кнутом, а зачинщик этого варенья братчины — плетьюми, а чтоб и паки таковых братчин варимо не было, а во всем оные пресекались, определено: послать таки указы и велеть оные братчины, страшась высказанного, а паче и жесточайшего наказания, нигде не варить».⁸⁹

Последними жестокими гонителями братчин и других народных собраний были откупщики, запрещавшие народу варить пиво. Что же касается до запрещенных вечерниц, то они и до сих пор не прекратились. В Малороссии местные власти до сих пор считают предосудительными собрания дивчат на улице и велют разгонять их, когда они поют поздно, и даже бьют их и берут под арест.⁹⁰

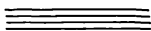
Несколько лет назад в одном губернском городе полицмейстер вследствие какого-то распоряжения ездил по городу с плетью и преследовал девушек, поющих песни.⁹¹

Едва успели мы дописать эти слова, как газета принесла известие, что члены церковного попечительства села Твердохлебова Кременчугского уезда в видах «пресечения действий, ведущих к упадку нравственности сельской молодежи», постановили к непременному выполнению: гуляющих до позднего вечера штрафовать каждого на первый раз по 10 коп., на второй раз — по 20 коп., в третий — по 40 коп., и т. д.; сборища, именуемые „вечерницы“, также облагать штрафом с каждого участвующего, а с содержания вечерниц за каждый вечер по 1 руб. серебром» (Москва, 1867, № 117).⁹²

Девушки слушаются и уж больше не собираются на улицах, а «вчашають в шиночки», в Белоруссии — в корчму,⁹³ в Великороссии — в кабак.⁹⁴

Петр Великий вывел из терема городскую женщину и указами установил ассамблею.⁹⁵ Позволено было иметь в домах вечеринки с пристойною музыкаю,⁹⁶ и составлено было особое объявление (устав) об ассамблеях, «каким образом ассамблею отправлять надлежит». Здесь говорилось, что ассамблея слово французское, которого на русском языке выразить невозможно.⁹⁷

Был сделан опыт ассамблей между духовенством. В 1723 г. синодальный вице-президент архиепископ Феодосий сделал в Москве распоряжение об учреждении ассамблей между членами синода и лицами, зависящими от него.⁹⁸ Ассамблеи разрослись потом в балы, рауты, маскарады и т. д., но быт этих собраний не входит уже в историю культуры русского народа.



⁸⁹ Источник И. Прыжовым не указан. — Б. П.

⁹⁰ П. Чубинский. Из Борисполя. В кн.: Основа. Южнорусский литературно-ученый вестник. СПб., 1861, октябрь, стр. 130; [без автора]. Из М. (Письмо к редактору). Там же, стр. 142; Ан. Свидницкий. Великдень у подолян. Там же, стр. 60—61.

⁹¹ Н. Костомаров. Ответ на статью Всеволода Крестовского. В кн.: Основа. Южнорусский литературно-ученый вестник. СПб., 1861, август, стр. 7.

⁹² Ссылка на источник ошибочна. — Б. П.

⁹³ Терещенко, ч. V, стр. 31.

⁹⁴ Там же, стр. 26.

⁹⁵ Полное собрание законов Российской империи, т. V, СПб., 1830, § 3246: О порядке собраний в частных домах и о лицах, которые в оных участвовать могут.

⁹⁶ Там же, § 2824.

⁹⁷ Библиографические записки, 1859, № 9, стр. 270—272, № 10, стр. 317—318.

⁹⁸ П. Пекарский. Петербургская старина. «Современник», т. 82, 1860, стр. 202.

П. А. РОВИНСКИЙ

КОПЬЕ МУРЗАМЕЦКОЕ

Публикуемая небольшая статья видного русского ученого-слависта П. А. Ровинского (1831—1916 гг.) представляет интерес в связи с историей сравнительного изучения славянского народно-поэтического творчества в русской фольклористике. Отвергая устаревшие методологические принципы, современные исследователи охотно обращаются к научному опыту своих предшественников, чьи труды содержат богатейший фактический материал, изобилуют ценными наблюдениями, отмечены духом творческих исканий.

Разносторонний ученый, один из самых энергичных членов «Земли и воли», знаток этнографии Восточной Сибири, П. А. Ровинский с особым энтузиазмом изучал историю и культуру славянских племен, и в первую очередь Черногории.

В личном архиве ученого сохранилась статья, посвященная сравнительному анализу сербской песни и русской былины. Она привлекла внимание А. А. Шахматова, но так и не появилась в печати. Ниже мы приводим текст этого небольшого исследования, а также неопубликованное письмо А. А. Шахматова к А. Н. Пылину, содержащее отзыв о статье Ровинского. Обе рукописи хранятся в Архиве АН СССР, Ленинградское отделение (ф. 134, оп. 2, ед. хран. 77, стр. 1—11).

Сноски в статье П. Ровинского приведены нами в соответствии с правилами, принятыми для издания «Русского фольклора».

В. К. Петухов

Название это как будто указывает на лежащее в основе его слово мурза, тем более, что русские хорошо были знакомы с татарскими «мурзами», и от них могли заимствовать часть своего оружия, хотя обычное в то время оружие — стрелы и копья — было известно русским еще прежде знакомства их с татарами. Но в новейшей записи русских былин, сделанной в Архангельской губернии Г. А. Марковым, в былине «Иван Годенович» мы встречаем слово «мурзамецкий» в таком варианте:

А поехал Иван да во чистó поле;
А й ударились они да копьемаи вострыма,
А вострыма-ти копьемаи ворзамецкима;
Они друг дружки не ранили,
А как не дали на себя раны кровавыя;
По рúку у их копыця свернулице.¹

При этом невольно напрашивается на сравнение одно место из черногорской песни «Удар на Салковину 1840 г.». Обстоятельства этой битвы были такого рода: спасаясь от турок, черногорцы вбежали в брошенный дом без крыши, без дверей и с полуразрушенными стенами; турки стали их осаждать: одни ломались в двери, другие лезли через стены, хватаясь за них руками; они хватали уже черногорцев за стволы ружей, а черногорцы их отнимали и тянули к себе, геребегая с одного места на другое,

¹ В. Ф. Миллер. Новые записи былин в Архангельской губернии. «Известия ОРЯС», 1899, т. IV, кн. 2, стр. 701 (в дальнейшем в тексте — Миллер).

черногорцы стреляли только из пистолетов, отстреливались через бойницы; одни защищают двери, другие отбивают турок от стен.

Пушке пунит не имају када,
Већ се бију пушкам врзмице,²

т. е. заряжать ружья некогда; но они бьются ружьями с плеча, как палками и как попало. «Врзмице» — это наречие от глагола *вргнути*, *врћи* — поставить, положить и бросить. Вот несколько примеров: «*врћу* тебе, мио сестричићу, за валију из Уруменлије»; «и *врћу* га за Кључ капетаном»; «на куле *вргоше* пандура»; во всех этих выражениях *врћи* значит *поставить*; «*врћи* на одкупе» — то же, несколько с другим оттенком: *предоставить*, *откупиться*: «*врзи* мрвица шећера у ћикару», «а сам *вргла* кравама сламе» — положить или бросить; «и *врга* их у тамницу мрачну» — бросить; «*заверше* намарицу на рамено» — переброем топор через плечо; «*вргох* камен у висину» — бросить; «*превргнути* кућу јабуком» — переброем через дом яблоко, и т. д.

В приведенном выше извлечении наречия «*врзмице*» заключается тот смысл, что черногорцы действовали ружьями, не стреляя, так как не было времени заряжать, а как холодным оружием, при этом, когда турки хватали их за стволы (грлиће), они должны были действовать ими, как штыками или копьями, тыча вперед, или бить ими, как палками.

Из приведенных примеров мы видим, что в глаголе «*вергнути*» вместе с другими заключается понятие и *бросить*, что вполне отвечает метательному способу действия копьем.

В песне «Болани Дојчин» следующим образом представляется бой на копьях между Дојчином и черным Арапином:

Баџи копље црни Арапине,
Да удари болесна Дојчина,
Ал'се доро боју научио,
Клече доро до зелене траве,
Високо га копље претурило,
Те удара у земљицу црну,
Пола копља у земљу нагнао,
А пола се одломило било.³

Были, конечно, копья и другого рода, которыми действовали в упор, пробивая неприятеля насквозь: Юришич Янко, когда у него сломалась сабля, «на копље набијаше турке», причем не помогли ни щит, ни панцирь. Это оружие было очень распространено у сербов; на копьях совершались поединки, и это называлось «бојни копљи уламати». Были различные копья: «коштаново, отровано»; копьями вооружена была лучшая часть войска — «копљаници» или «бојнокопљаници».

От этого толкования слова и предмета, к которому оно прилагалось, перейдем к сравнению русской былины и сербской песни по содержанию. По содержанию было уже указано на некоторое сходство между русской былинной об Иване Годеновиче и сербской песн[ей] о Бановиче Страхине. Мы остановим внимание на деталях вообще относительно боя и особенно относительно оружия, какое упоминается в русской былинной и в сербской песне.

Странное оружие представляют палицы, которые употребляют русские богатыри. Это просто дубины, на которые, идя в дальний путь, опираются,

² Огледало српско. Цетиње, 1895, № LVIII.

³ Српске народне пјесме. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, Беч, 1875, књ. 2, № 78 (в дальнейшем в тексте — Вук).

а в то же время бьются ими с неприятелем; поэтому их куют из железа; по сказкам бывали такие палицы до 20 и даже до 100 лудов. Но это только в сказках; из них же узнаем, как эти палицы испытывались. Иван-царевич, отправляясь в похождение, заказывает такую палицу и, получив ее, бросает кверху, а когда она падает, он подставляет спину, и если она на его спине переламывается, заказывает другую.

В былинах эти палицы не так тяжеловесны и ими бьются на лошадях. Так, в песне об Иване Годеновиче:

Разъезжались богатыри да по чисту полю,
А съезжались богатыри все в одно место;
А й ударились они паличи-те тяжёлыма;
Ише мать-сыра земля да потрясаласе,
А как сыро дубье пошаталосе;
Они друг дружки не ранили,
А как не дали на себя раны кровавыя;
А дак у них паличи да пошорбалисе.

(Миллер, стр. 701)

После этого они бьются саблями, потом копьями и, наконец, схватываются в рукопашную. Странно, что от этих палиц не сохранилось никакого следа, тогда как сохранились такие мелкие вещи, как наконечники копий и стрел; странный и способ биться ими, сидя на лошадях, и совершенно не идет к ним выражение «пошорбалисе», т. е. уцербились, зазубрились, что, по справедливому замечанию издателя, «должно было относиться к саблям». В сербской песне «Бановић Страхиња» так и говорится:

И банову сабљу оштрпкује,
Све откида по комат и комат.

(Вук, № 44)

По способу действия русская палица напоминает сербский *шестопер*, иначе *топуз* или *буздован*, близкий к казацкой булаве, сходны буздован с булавой и в том, что в то время как первый служит атрибутом воеводского звания, вторая гетманского.

Орудие это известно, так как сохранилось в массе экземпляров, и совершенно с его формой описываемые в сербской песне действия им совершенно понятны и правильны. Им били прямо из руки или бросали вперед и для последнего упражнялись или играли им, подбрасывая вверх и схватывая рукою при обратном падении.

На вранчићу ноге прекрстио,
Топузину баца у облаке,
Дочекује и бијеле руке.

(Вук, № 67)

Топузом отражают удары копья и сабли: когда Муса пустил копьё в Марка Кралевича, Марко встретил его топузом и «пребно га на три половине», а после с помощью его «изби му сабљу из балчана».

В свою очередь ломались и буздованы. Когда бились Бановић Страхиња и Влах-Алија, то:

Буздохане перне поломише,
Поломише, и пера просуше,
Па су бритке сабље повадили,
Да јуначки мегдан подијеле.

(Вук, № 44)

В русской былине начинается бой палицами, а после продолжается на саблях и копьями, в сербской песне порядок другой: сначала они пускают

друг в друга копыя, а после прибегают к буздованам. При этом вот как действует копьем Влах-Алия:

То му рече, бојно копље пушти,
Од прве га обранити шћаше,
Бог поможе Страхинићу бану,
Има ћога коња од мегдана,
Како копље на планини звизну,
Соко ћого паде на колена,
Изнад њега копље прелетило,
Ударило о камен студени,
На троје се копље саломило:
До јабуке и до десне руке.

(Вук, № 44)

Копье сломилось до того утолщения (јабуке), за которое обыкновенно держали его в правой руке. Что-то странное представляют копыя в русской былине: ударившись копыями

Они друг дружки не ранили,
А как не дали на себя раны кровавыя;
По руку у их копыца свернулись.

(Миллер, стр. 701)

Там мы видим, что копыя сделаны из какого-то твердого дерева, которое не гнется, а ломается, поэтому и говорится о поединке «ломать копыя», а здесь как будто из мягкого железа, которое гнется и свертывается, а не ломается, как дерево, или не выпрямляется опять, как стальная пружина. Очевидно, что певец не имел точного понятия о копье, ни о том, как им действуют, и говорит будто о чужом и с чужих слов, между которыми безотчетно усвоил и слово «ворзаметское», у других также безотчетно переделанное в «мурзаметское».

ПИСЬМО А. А. ШАХМАТОВА А. Н. ПЫПИНУ

Глубокоуважаемый Александр Николаевич!

Прилагаю несколько соображений по поводу заметки Ровинского. Если Павел Аполлонович не согласен с ними, можно будет напечатать статью с обстоятельной оговоркой со стороны редакции.

16 дек. 899.

Искренне преданный

А. Шахматов.

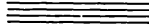
При всем остроумии сопоставления «мурзаметского копыя» с сербским наречием «врзимице» оно не убедительно по следующим основаниям.

Сербск. *врзимице* по форме — род. пад. ед. ч. от неупотребляющегося в другом падеже существительного *врзимица*. Оно содержит две составные части (кроме окончания): *врз* — измененный вид глагольной основы *врз* (вргнути) и сложный суффикс *имиц*, который употребляется для образования и некоторых других еще наречий (*крадимице*, *данимице*, *летимице*). В русском языке нет ни измененного вида глагольной формы на основе

верг (отвергнуто)—*верз*, ни сложного суффикса *имиц*. Поэтому трудно допустить существование существительного *верзимица* или наречия *верзимицею*, от которых было бы образовано прилагательное *верзимичный*, а не *верзимицкий*. Между тем сопоставление *врзимице* с *мурзамецкий* предполагает существование существительного *верзимица*.

Нисколько не стою за другое объяснение «мурзамецкое», по которому это испорченное *борзаметное* (быстролетный). Я думаю, что его легче отстаивать, чем только что рассмотренное объяснение.

А. Шахматов



Б. Н. ПУТИЛОВ

РУССКИЕ И ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ЭПИЧЕСКИЕ ПЕСНИ О ЗМЕЕБОРСТВЕ

1

Змеборство — классическая тема мирового фольклора, получившая многообразное выражение в мифе, героическом эпосе, в сказке, легенде, духовном стихе. Змей — классический фольклорный персонаж, представитель мира, враждебного человеку, таинственного и опасного. На основании различных фольклорных и этнографических данных в науке неоднократно реконструировались народные понятия о змее. Понятия эти исторически менялись и трансформировались, и эти изменения с большой отчетливостью отражались в эпических песнях о змеборстве. Архаический образ змея, одного из мифологических персонажей, с течением времени осложнялся новыми — историческими чертами либо постепенно вытеснялся образами земных, исторических врагов народа и государства. Характерно, что в этих сравнительно поздних образах нередко сохранялись атрибуты фантастического змея.

Можно заметить, что трансформация традиционных эпических образов как бы отстает от изменений, происходящих в содержании эпических коллизий и в характере эпического фона. Это приводит к тому, что архаический персонаж, не всегда меняясь по существу и даже внешне, приобретает новые сюжетные функции, в которых отражены какие-то исторические сдвиги, или попадает в ситуации, порожденные новой действительностью. Возникающие отсюда противоречия в структуре эпических произведений и в характере самих персонажей могут с развитием эпического творчества в какой-то мере преодолеваются или сглаживаться, но могут и сохраняться.

В эпосе образы разных исторических измерений живут рядом, в одном времени. Разные эпохи и исторические слои, разные степени сознания совмещаются в пределах одного сюжета или сюжетного цикла. Такое совмещение наблюдается и в пределах одного образа. Однако почти всегда может быть установлена историческая доминанта, определяющая место и характер каждого эпического персонажа. Так, для героев южнославянской эпика — Марка Краевича, Милоша Обилича, Секулы, Арапина, Змея, Мусы Кеседжии — эти доминанты различны. Между тем названные персонажи постоянно встречаются друг с другом на одной сюжетной площадке. С точки зрения прямого содержания эпоса все они — современники.

Однако анализ вскрывает действительные исторические соотношения между эпическими героями и обнаруживает различные исторические пласты в эпической сюжетике.

Несмотря на отмеченное выше противоречие, есть прямая связь и зависимость между «возрастом» эпических персонажей и характером сюжетных коллизий и тем. Хотя соотношения здесь постоянно нарушаются и гармония отсутствует, основная закономерность все же состоит в том, что в исторически пестром и многослойном эпическом творчестве народа с более архаическими персонажами связаны коллизии, менее определенные в конкретно-историческом плане, осложненные различными архаическими и пережиточными мотивами; контрасты различных эпических эпох дают себя знать здесь с большей силой.

Эти общие соображения имеют прямое отношение к славянским эпическим песням о змеборстве.

В южнославянском и русском эпосе наряду с сюжетами непосредственно змееборческого содержания могут быть отмечены сюжеты, представляющие дальнейшую трансформацию темы змееборства и применение ее к новым художественным задачам. Даже очень архаичные в своей основе эпические произведения о борьбе героя со змеем несут отпечатки позднейших преобразований и различных влияний, и анализ обнаруживает противоречивость содержания и образов этих произведений.

Вопрос о мифологических и иных древних основах возникновения поэтических образов змеев, о степени отражения в этих образах реального опыта, о соотношении реального и фантастического должен решаться, конечно, на материале более обширном и разнообразном. Для целей нашей работы важно заметить, что эпические змеи по их внешней характеристике, атрибутам, по функциям не сводимы к некоему одному типу, хотя различия между ними оказались постепенно размытыми.

Так, болгарские фольклористы и этнографы отмечают два основных типа: собственно змеи («змеи» и «змеица») — человекоподобные существа, которые имеют змееобразный хвост, покрытый чешуей, и золотые крылья под мышками, и ламии, халы («змеи»), фантастические драконы, с многими головами, иногда — шестикрылые, двенадцатихвостые и т. д.¹

Наше внимание должны привлечь главные аспекты темы эпического змееборства: какое зло причиняет змеи людям; каковы те коллизии, в которых он обнаруживает свою природу, и каковы мотивы, заставляющие героя выступить против него; какой характер носит борьба и как она завершается; что собой представляет тот эпический фон, на котором совершаются события.

В южнославянских песнях исходная ситуация выявлена, как правило, вполне определенно, и она хорошо объясняет дальнейшее развитие действия. Есть, правда, не вполне ясные случаи, когда мотивировки эпически условны и несколько шаблонны: например, молодой змей вызывает юнака на поединок,² Марко предлагает юнакам идти на бой со змеем;³ Бранко хвалится, что победит змея в его пещерах.⁴ Впрочем, и в этих немногих песнях сохраняются смутные следы более архаичных и характерных для эпической темы змееборства мотивировок.

¹ Българско народно творчество в дванадесет тома. Том четвърти. Митически песни. Отбрал и редактирал Михаил Арнаудов. София, 1961 (в дальнейшем — Арнаудов 1961), стр. 27—37. См. также: Мене ме, мамо, змей люби. Митически народни песни. Отбор и редакция на Цветан Минков. София, 1956, стр. 14; Christo Wakarelski. Etnografia Bułgarii. Wrocław, 1965, str. 224.

² Арнаудов 1961, стр. 247—248.

³ Българско народно творчество в дванадесет тома. Том първи. Юнашки песни. Отбрал и редактирал Иван Бурин. София, 1961 (в дальнейшем — Бурин 1961), стр. 131—133.

⁴ Арнаудов 1961, стр. 254—257.

В основной массе известных текстов юнацких песен о змеборстве могут быть выделены три группы — по характеру исходной ситуации и связанной с нею сюжетной коллизии.

К первой группе относятся песни, в которых змей предстает как хозяин воды, хранитель источника. Семь королей странствовали по свету, с ними — Секула Детенце. В поисках воды они пришли к колодцу, который охранялся трехглавым змеем. Секула семь раз спускался в колодец, чтобы напоить каждого короля; когда спустился в восьмой, змей проснулся и проглотил его до колен. Секула хотел ударить змея саблей, но лишь разрубил пояс, державший его, и змей заглотил его до половины. В конце концов Секулу спасают самовилы, которым удастся погубить змея и извлечь юнака из колодца.⁵

Роль героя в этой песне несколько пассивна, что может указывать либо на ее архаичность, либо на зависимость от сказок.

В другой песне коллизия более обычна для эпоса: Марко ездит по лесу, его мучит жажда, он приезжает к источнику, который охраняет хала с тремя головами и девятью языками. По одному варианту Марко предлагает плату за питье, но хала отвечает:

Да би ала грошеве зимала,
Сва би гора она посребрила;
Да би ала жълтици зимала,
Сви би слъпи она позлатила —
Нало кажи, непознат юначе,
Дали тебе младо да погубим,
Или коню очи да изврътим?⁶

По второму варианту хала погналась за юнаком, вскочила на коня, но Марко нанес ей удар саблей.⁷

Змей — хозяин озера. В этой функции он выступает в нескольких песнях: «Седемгодишно дете погубва хала и любовника на майке си»⁸ и «Свети Георги».⁹

Вторая группа песен объединена тем, что змей — хозяин озера здесь предстает как насильник, вторгающийся в жизнь людей и творящий им зло.

Одна из архаических фольклорных ситуаций состоит в том, что змею каждый день жители должны приводить девушку, которую он заглатывает. Иногда змей является из моря или озера. В южнославянских песнях эта ситуация получает развитие в сюжете о подвиге св. Георгия. Когда черед доходит до царской дочери и она идет к змею, ее встречает Георгий, которому удастся погубить ламию и спасти всех девушек, которых змей проглотил в течение последнего года. Характерен религиозно-благочестивый финал в отдельных вариантах.¹⁰

⁵ Преглед на българските народни песни. Под редакцията на Ст. Романски. Втора половина. «Известия на Семинара по славянска филология при Университета в София», кн. VI, 1929, Песни из политическия живот, № 796, 2; дополнительные варианты: Сборник за народни умотворения и народопис, София (в дальнейшем — СбНУ), кн. 43, № 63.

⁶ СбНУ, кн. 44, № 46.

⁷ Там же, № 45.

⁸ СбНУ, кн. 49, № 28; Български народни песни. Собрани от братя Миладиновци. София, 1961 (в дальнейшем — М и л а д и н о в ц и), № 59.

⁹ М и л а д и н о в ц и, №№ 31, 38.

¹⁰ Там же. См. также: Преглед на българските народни песни. Първа половина. «Известия на Семинара...», кн. V, 1925, Песни религиозни, № 172; Арнаудов 1961, стр. 264—267.

В других песнях змей наводит страх на села и деревни, уничтожает посевы и виноград, глотает людей, налагает дань.¹¹ Сюжетно близки к ним песни, в которых трехглавый змей запирает царские дороги, затворяет тесные ущелья, не дает ни птицам пролететь, ни людям пройти (ср. русскую былинку о Соловье Разбойнике). В этих песнях иногда змеборство трактуется как государственный подвиг.¹²

Обычно сюжет развивается так, что несколько юнаков по очереди выступают против змея. Одного из них змей заглатывает, либо первые юнаки пугаются, убегают; последний юнак (чаще всего это Марко) побеждает змея, отрубает ему головы, распарывает копьём чрево и извлекает оттуда вместе с только что проглоченным юнаком прежние жертвы. Герой радостно сообщает жителям сел об освобождении от змея.

Совершенно особую версию в этой группе представляет знаменитая песня «Царица Милица и Змај од Јастрепча».¹³ М. О. Скрипиль сопоставил ее с древнерусской повестью о Петре и Февронии муромских и пришел к выводу, что в песне о царице Милице сохранился в его наиболее древнем составе сюжет о крылатом огненном змее — женском насильнике, который был характерен для древнего славянского эпоса.¹⁴ Другой вывод исследователя относится к русскому материалу. На основе сопоставления повести с былинами, в первую очередь с былинной об Алеше Поповиче и Тугарине, а также со сказками и произведениями других жанров Скрипиль предположил, что существовали «народно-поэтическое сказание или песня об огненном летающем змее, причем в таком составе компонентов, в каком ни одно из произведений этого цикла не сохранилось в фольклоре поздних записей».¹⁵

Эту гипотезу следует еще внимательно проверить, так же как и связанное с нею предположение В. М. Жирмунского, что в былинной об Алеше и Тугарине отразился тот же древний сказочный сюжет о борьбе со змеем-насильником, какой лежит в основе сербской песни.¹⁶

К третьей группе я отношу некоторые песни о героическом сватовстве, содержащие эпизод змеборства.¹⁷

В ряде песен, повествующих о походе за невестой и о брачных состязаниях, есть мотив, который так сформулирован М. Халанским: «Нападе-

¹¹ Арнаутов 1961, стр. 251—253, 258—260, 271—273; СбНУ, кн. 5, стр. 6; кн. 43, № 41; кн. 44, № 56.

¹² Миладинови, № 113; СбНУ, кн. 43, № 42; кн. 44, № 4.

¹³ Српске народne pjesme. Скупно их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. II. Друго издање. Београд, 1958 (в дальнейшем — Караџић), № 42.

¹⁴ М. О. Скрипиль. «Повесть о Петре и Февронии» и эпические песни южных славян об огненном змее. «Научный бюллетень Ленинградского университета», № 11—12, Славистические записки, 1946. Связь сербской песни с русской повестью была отмечена еще Т. Маретичем: Т. Maretić. Kosovski junaci i događaji u narodnoj epici. «Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti», knj. XCVII, Zagreb, 1889. стр. 88—89.

¹⁵ М. О. Скрипиль. Повесть о Петре и Февронии муромских в ее отношении к русской сказке. «Труды Отдела древнерусской литературы», VII, Изд. АН СССР, М.—Л., 1949.

¹⁶ В. М. Жирмунский. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. IV Международный съезд славистов. Доклады. Изд. АН СССР, М., 1958, стр. 28.

¹⁷ Hrvatske narodne pjesme. Skupila i izdala Matica Hrvatska. Junačke pjesme, knj. 1—2. Zagreb, 1896—1897 (в дальнейшем — HNP), knj. 2, № 50 и стр. 351—352; Миладинови, № 59; Бурич 1961, стр. 116—123, 174—183; Арнаутов 1961, стр. 249—250; СбНУ, кн. 43, № 62; М. Халанский. Южнославянские сказания о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса, I—IV. Варшава, 1893—1896, стр. 355—358.

ние на сватов с целью отнятия невесты и бой из-за невесты».¹⁸ Свадебный поезд на обратном пути подвергается нападению — невесту хочет отбить арапин, джин; часто тесть посылает с этой же целью своего слугу, который при этом одевается в звериную шкуру, надевает страшную маску, и т. д. Функция всех этих персонажей в сущности одинакова, соответствующие эпизоды разнятся подробностями, конкретными описаниями, но в основных своих очертаниях едины.

Ряд персонажей, функционально и сюжетно замещающих здесь друг друга, отражает смену представлений о врагах, стоящих на пути брачной пары.

Очевидно, что первоначально в эпосе в этой роли выступают чудовища, позднее их замещают люди — вероломные тести и их слуги, турки и т. д. В ряде случаев мы имеем дело с переходными, гибридными образами. Люди принимают обличье чудовищ. Мотивируется это желанием напугать сватов, но генетически такой мотив вырастает из предшествующей традиции.¹⁹ В одном тексте слуга тестя едет на коне, который похож на огненного трехглавого змея.²⁰ В знаменитой песне «Женитьба Душанова» воевода Балачко, которого король посылает отбить дочь у сватов, соединяет черты вполне человеческие с чертами фантастического змея.

На Балачку јесу до три главе:
Из једне му модар пламен бије,
А из друге ладан вјетар дува;
Кад два вјетра из глава изиђу,
Балачка је ласно погубити.²¹

В названном ряду персонажей змей несомненно принадлежит к самым ранним. Его функция — похититель жен, невест, девушек — архаична и известна в эпосе и в мифотворчестве многих народов. В песнях о героическом сватовстве трехглавый крылатый змей преграждает путь свадебному поезду. Сваты в испуге разбегаются, остаются невеста и провожающий ее деверь — главный герой песен, выполняющий трудные задачи тестя, верный друг жениха. Он вступает в борьбу со змеем и побеждает его.

В других версиях на месте змея — арапин или джин. Генетическая их зависимость от змея видна не только в сюжетной преемственности: в нескольких вариантах встречается трехглавый арап, даже внешне очень напоминающий змея.²²

К этой третьей группе сюжетов о змеборстве до некоторой степени примыкают отдельные «мифологические песни» (жанровое наименование, принятое в болгарской фольклористике), где действует человекообразный змей: он похищает девушку, либо с ее согласия, либо обманом или силой; девушка старается спастись, выведывает у змея о его смерти, с помощью волшебного средства навсегда избавляется от него, и т. д.²³

Таковы основные контуры темы змеборства, как она разработана в южнославянском эпосе.

Змей предстает как персонаж, характерный для эпического мира.

¹⁸ М. Халанский. Южнославянские сказания о Кралевиче Марке, стр. 342—359.

¹⁹ HNP, knj. 1, NN№ 63, 70; Hrvatske narodne pjesme. Sabrao L. Marjanović, sv. I. Zagreb, 1864 (в дальнейшем — Marjanović), str. 21, 22; Hrvatske narodne pjesme. Sabrao St. Mažuranić, sv. I, Senj, 1876 (в дальнейшем — Mažuranić), str. 43—57.

²⁰ М. Халанский. Южнославянские сказания о Кралевиче Марке, стр. 344.

²¹ Караџић, стр. 150.

²² М. Халанский. Южнославянские сказания о Кралевиче Марке, стр. 348.

²³ Преглед на българските народни песни. Първа половина. Митически песни, №№ 47—55. Ср.: Арнаудов 1961, стр. 29—30.

Исторические черты этого мира лишь в редких случаях намечены пунктиром. Характерно, что в песне «Женитьба Душанова», содержание которой при всей эпической традиционности имеет конкретное историческое приурочение, атрибуты змея приданы воеводе короля: певцы как бы ощущали, что традиционный змей был бы здесь анахронизмом. В большинстве песен о героическом сватовстве, которые заключают мотивы змееборства, эпический фон не содержит каких-либо конкретно-исторических реалий; в песнях других групп он вообще по преимуществу не исторический. Только в нескольких песнях о змее-насилльнике подразумевается какое-то государство: чаще речь идет просто о селах и городах, и хотя иногда они названы, эта локализация либо условна, либо отражает позднюю практику певцов.

Все это указывает на достаточно архаический характер песен о змееборстве.

Борьба с ламиями и халами в эпосе ведется во имя потребностей коллектива, объединенного жизненными, хозяйственными, бытовыми, семейными связями. В отдельных случаях эта борьба приобретает магический смысл: уничтожение змея ради ликвидации засухи и бесплодия земли, ради получения воды. По-видимому, магический в своих истоках смысл имела и борьба со змеем во время свадебного обряда.

В целом южнославянские песни о змееборстве принадлежат догосударственному эпосу. Однако поздние мотивы и идеи в нем постоянно встречаются. Характерна, например, разработка сюжета об уничтожении змея-насилльника в религиозно-христианском плане (песни о св. Георгии). Дело не только в том, что героический подвиг здесь совершает христианский святой, но и в том, что всю традиционную коллизию пронизывают церковные идеи о грехе как причине несчастья, о посылаемой свыше каре, об искуплении греха и покаянии.

Результатом исторического применения традиционного сюжета является песня из сборника В. Караджича, в которой участниками эпической коллизии оказываются царь Лазарь и царица Милица.

Вопрос о «возрасте» эпических сюжетов о змееборстве является достаточно сложным. Суть этого вопроса с полной отчетливостью определил в своем докладе В. М. Жирмунский: «Змееборство — один из древнейших сюжетов богатырской сказки (каталог Аарне, № 300). Из этого не следует, однако, ничего относительно древности этого сюжета в былине о Добрыне и змее, тем менее — относительно древности самой былины... в былине сюжет этот может восходить (теоретически) к древней богатырской сказке или к волшебной сказке более позднего времени, к церковной легенде (о Федоре Тироне, св. Георгии и т. п.), к другой былине и т. д. В эпосе южнославянском, например, змееборство Марка Краевича представляет несомненно новый мотив, перенесенный на этого популярного народного героя, как и многие другие, в относительно позднее время, из сказок и песен».²⁴

Я предложил бы сформулировать поставленный вопрос следующим образом: является ли та или иная эпическая песня о змееборстве результатом творческого преемственного развития непрерывной эпической традиции или она сложилась за пределами этой традиции, более или менее случайно, под влиянием других традиционных или нетрадиционных явлений фольклора и книжности? В сущности говоря, все многообразие возможных случаев сводится к этим двум типам. Для историка эпоса в первую очередь важно установить именно это — первичность или вторичность,

²⁴ В. М. Жирмунский. Эпическое творчество славянских народов, стр. 26.

органическую преемственность или художественную случайность той или иной песни.

По мнению В. М. Жирмунского, змеборство Марка Кралевича — «новый мотив», перенесенный «в относительно позднее время» «из сказок и песен». Эти положения требуют, на мой взгляд, ряда уточнений. Как мы видели, мотивы змеборства, с которыми в различных песнях связан Марко, не содержат в себе чего-то существенного, специфически нового и вообще специфического именно для Марка. Имя Марка в таких песнях легко заменяется. Сами мотивы старше, чем эпическое имя Марка, как старше и сюжеты в целом. Я бы сказал, что не «новый мотив» переносится на популярного народного героя, а имя Марка и некоторые его характерные черты придаются эпическому герою-змеборцу. Процесс этот вполне закономерен и для эпического творчества почти универсален. Соединение традиционных сюжетов о змеборстве с Марко Кралевичем происходит с исторической необходимостью, и в ходе этого соединения в песнях совершаются изменения. Нет необходимости искать источники соответствующих сюжетов о Марке в сказках, поскольку они легко обнаруживают преемственную связь с другими эпическими песнями. Именно наличие таких связей, которые могут быть установлены сравнительным путем, являются одним из доказательств органичности данных сюжетов для эпоса. Очень важно при этом установить характер этих связей, обнаружить внутреннюю художественную преемственность, выявить единство традиций. Когда интересующие нас сюжеты образуют единую цепь (пусть с некоторыми неизбежными обрывами), отдельные ее звенья с трудом могут восприниматься как попавшие сюда со стороны. Когда сравнительный анализ приводит к тому, что обрывы восстанавливаются с помощью данных эпического творчества других народов, это, с одной стороны, укрепляет нашу веру в органичность всей цепи, а с другой стороны — проливает свет на исторические связи фактов чужого эпоса, помогая и в этом эпосе воссоздать подобную цепь.

У нас нет никаких реальных фактических оснований сомневаться в органичности и эпической первичности основной массы рассмотренных выше южнославянских песен о змеборстве. Они должны расцениваться именно как звенья общей цепи, как различные проявления единой, очень старой и, конечно, сохраненной далеко не полностью эпической традиции. Они отражают различные ее ступени, их индивидуальный возраст различен, и внутри каждой из них могут быть обнаружены следы различных эпох или даже разные исторические слои.

С точки зрения эпической первичности требует, на мой взгляд, дополнительного изучения упомянутая уже выше песня «Царица Милица и Змај од Јастрепча». С одной стороны, сюжет как будто прочно вдвинут в рамки знакомой эпической традиции: герои песни (к вынесенным в заголовок надо добавить еще имя Змая деспота Вука) широко известны в эпосе. Образ змея, посещающего Милицу, общими своими чертами соотносится с известным нам эпическим змеем-насильником. Однако именно общими чертами, так как в сюжетных перипетиях сходства очень мало. Зато сюжет песни о царице Милице и Змее почти полностью соответствует сказкам и может рассматриваться как эпическая версия распространенного сказочного сюжета.

Есть существенные различия художественного порядка между первичными эпическими песнями сказочного характера и песнями, возникшими как непосредственные обработки сказочных сюжетов. Основное отличие состоит в том, что первые, будучи естественным продолжением долгой традиции, несут на себе печать ее сложной истории — в виде различных сюжетных загадок, неясностей, противоречий, пропусков,

причем все это составляет органическую специфику таких песен, входит в их структуру, идейный и образный строй, в то время как вторые связаны со своими источниками более механически и рационалистически, зависят от них и в известной мере сохраняют свойственные им художественные особенности, но в то же время отличаются от них большей логичностью, мотивированностью ситуаций и сюжетных ходов. Песня о Милице и Змее в смысле сюжетки настолько логична, выдержана, мотивирована, ее построение настолько рационалистично, что невольно возникают сомнения в том, насколько глубокая эпическая традиция за ней стоит. Но, конечно, это лишь сомнения, которые необходимо еще и еще раз проверить и более глубоко аргументировать.

2

В русском эпосе тема змеборства представлена в первую очередь таким классическим сюжетом, как «Добрыня и Змей».²⁵ Однако отголоски ее мы находим и в других былинах (например, «Михайло Потык», «Добрыня и Маринка»), а черты эпического змея обнаруживаются в исторически более поздних персонажах былинных врагов (Змей Тугарин).

Естественно, что в первую очередь должна быть рассмотрена былина «Добрыня и Змей».²⁶

Змей этой былины многими своими чертами напоминает фантастического змея южнославянских песен. Он живет у воды, обычно — у реки, реже — у моря. Мать запрещает Добрыне купаться в Пучай-реке, заплывать за третью (а иногда и за первую) струю, так как всех попадающих туда змей уносит к себе. Перед нами типичная функция змея — хозяина водяной стихии, хранителя источника. В южнославянских песнях источник этот (и обиталище змея) — глубокий колодезь в лесу или озере, в былинах — река. В. Я. Пропп пишет, что река эта может быть огненной. По моим наблюдениям, это не постоянный ее признак, огненной она становится, когда появляется змей.

Одновременно с этим змей связан с горами. Если первый подвиг в борьбе со змеем Добрыня совершает у реки, то ради второго он отправляется в горы («горы Сорочинские», «Туги-горы» и др.). Для южнославянского эпоса такое объединение в змее черт хозяина водяной стихии и хозяина гор не вполне характерно. В былинах к этому добавляются и другие черты — связь со стихиями небесных сил — грозы, дождя.²⁷ Все это указывает на архаичность эпического образа, в котором видны следы мифологических представлений. Не менее архаичен и по-своему синтетичен внешний облик змея:

А й о трех змеиных о головах.
О двенадцати она о хоботах.²⁸

Это змей крылатый, летающий, он пышет огнем и способен сжечь, проглотить, утопить свою жертву, «хоботом ушибить».

²⁵ Библиографию вариантов см.: Былины Севера. Т. II. Прионежье, Пинега и Поморье. Подготовка текста и комментариев А. М. Астаховой. Изд. АН СССР, М.—Л., 1951, стр. 732.

²⁶ Обширное исследование былины см. в книге: В. Я. Пропп. Русский героический эпос. Издание второе, исправленное. М., 1958. Основные выводы и наблюдения В. Я. Проппа принимаются автором настоящей работы, проделавшим заново для себя анализ ряда мотивов этой былины. См. также: В. Г. Смолуцкий. Героические былины о Добрыне Никитиче. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Институт этнографии АН СССР, М., 1966.

²⁷ Ср.: В. Я. Пропп. Русский героический эпос, стр. 188—190.

²⁸ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года, тт. I—III. Изд. АН СССР, М.—Л., 1949—1951 (в дальнейшем — Гильфердинг), т. II, стр. 57.

Внешне он похож на змеев и ламий из южнославянских песен.

Из очи ти силни искры идат,
Из уста си силен пламик бие;
Коня яш — като планина е,
Руо носиш — като огън гори.²⁹

С душата си порой носи,
С крилата си земня траси,
С нозете си гора ломи;
Дека мине, сѐ повехне,
Дека стани, сѐ изсахне.³⁰

Характерно, что былинный змей в качестве хозяина водной стихии, по-видимому, не живет в реке, но прилетает сюда в момент опасности. Для сравнения сошлюсь на одну болгарскую песню, в которой змей триста лет безвыходно сидит в колодеце.

Если все собранные здесь подробности ведут нас в мир мифологических представлений о фантастическом существе, связанном со стихиями природы, то сюжетика былины обращена по преимуществу к сфере общественной, исторической. Змей — хранитель стихий одновременно и даже в большей степени оказывается змеем — похитителем и насильником. Такое соединение в южнославянских песнях встречается сравнительно редко, при этом первая функция сюжетно не выявлена. В былине (в первой ее части) коллизия разворачивается согласно архаической традиции: богатырь бьется со змеем, который охраняет реку и готов уничтожить всякого, кто нарушает границы его владений. Однако в финале обнаруживается, что змей не просто пассивный страж мифологических рубежей. Он — враг русской земли, совершающий налеты и забирающий полон. В итоге борьбы с ним богатырь добивается от него обещания «не летать больше на святую Русь». Тем самым сюжет русской былины, поначалу близкий к южнославянским песням первой группы (борьба с хранителем источника), завершается в духе песен второй группы (борьба со змеем-насильником). Другими словами, тот процесс историзации темы змеборства, который в южнославянской эпике наблюдается на ряде сюжетов, здесь обнаруживается в пределах одного сюжета, в чрезвычайно сконцентрированной форме. Это не могло не отразиться на самом характере сюжетного развития былины в первой ее части. Между начальными эпизодами, завязкой и финалом есть несогласованность: герой видит свою цель в том, чтобы обязательно выкупаться в зловещей реке, другими словами — чтобы нарушить существующий запрет и таким образом вступить в борьбу со змеем. Здесь еще нет речи о делах, связанных с освобождением полона и прекращением полетов змея на Русь. Внешне завязка столь же случайна, как и в тех южнославянских песнях, где герой, мучимый жаждой, ищет источник и наезжает на колодец, охраняемый змеем. Как Добрыню предупреждают об опасности, связанной с купаньем в Пучай-реке, так и юнаку сообщают, что колодец охраняется змеем. В обоих случаях нарушение связано с тем, что богатырь или юнак не боятся опасности, но идут навстречу ей. Далее мы увидим, однако, что в действиях Добрыни есть особый смысл, по-видимому, юнацким песням уже неизвестный. Разница состоит еще и в том, что содержание этих песен вполне исчерпывается борьбой с хранителем колодца, в то время как в былине эта борьба приобретает иное направление.

Есть известная двойственность и во второй части былины. Почему в былине борьба со змеем происходит дважды, и как соединяются обе

²⁹ Мене ме, мамо, змей люби, стр. 125.

³⁰ А р н а у д о в 1961, стр. 256.

части — это вполне удовлетворительно объяснено В. Я. Проппом. И в данном случае действует закономерность, уже обнаруженная нами: принципиальные сдвиги в понимании змееборства непосредственно отражаются в структуре былины; эти сдвиги дают себя знать в пределах одного сюжета.

Вторая часть былины рисует образ змея — насильника и похитителя, уже знакомый нам по юнацким песням. В отличие от этих последних, однако, он принимает черты государственного врага. В связи с этим включение былины в киевский цикл оказывается вполне органичным. В южнославянском эпосе мы стоим лишь в начале аналогичного процесса. Характер общенародной, общегосударственной борьбы получают здесь коллизии, в которых врагами юнаков выступают ближайшие наследники и преемники эпического змея — Муса Кеседжия, Арапин и другие. Сам же змей остается на периферии государственной темы в эпосе.

В былине змей, не потеряв своей архаической традиционной сущности, обретает и новую сущность. Старое и новое здесь соседствуют, взаимопроникают, контрастируют гораздо более ярко, чем в южнославянских песнях. На фоне нового архаические элементы проявляются особенно отчетливо, а само это новое получает более сильное развитие.

В целом же вся былина с ее двухчастным построением дает великолепный пример того, как эпическое творчество может идти в рамках своеобразного художественного дуализма и как столкновение различных ступеней исторического сознания отражается на сюжетике, композиции, на изображении героев, на различных подробностях, как два плана окрашивают все компоненты произведения. В самом деле, дуальная конструкция, возникшая на почве столкновения двух представлений о змее, свойственных двум разным эпохам, становится эстетической доминантой для всей былины.

Двум главным функциям змея в былине (хозяин воды и похититель людей) соответствуют два постоянных места, с которыми он связан, — река (море) и горы. Этому соответствуют две богатырские задачи Добрыни: ему предстоит нарушить неприкосновенность охраняемой змеем реки и лишить его власти над нею; он должен также спасти племянницу князя и избавить Русь от налетов змея. Оба подвига в сюжетном плане развиваются не шаблонно: Добрыня достигает змеиного убежища соответственно разными путями и разными способами; в былине описаны два совершенно различных поединка — они несравнимы по степени трудности, по своему течению и исходу, по характеру применяемого сружия, по способам борьбы. Более того, дуальное построение распространяется и на характеристики персонажей. Не вполне совпадает в первой и во второй частях образ змея, что же касается Добрыни и матери, то в некоторых моментах двух частей они ведут себя прямо противоположно. Но последнее обстоятельство требует специального объяснения.

Говорить применительно к данной былине о простой коптации не приходится. Перед нами более сложное и серьезное явление эпического творчества. Дуальная система сюжета изначальна — ей предшествовали сюжетные системы, которые не могли быть еще связаны с государственной темой в эпосе и общие очертания которых видны на материале южнославянской эпики. Конечно, как и многое другое в эпосе, дуальность эта — результат бессознательного творчества и результат, так сказать, непредусмотренный. Он заключает, однако, в себе необычайный эстетический эффект: противоречия сюжета, обусловленные его сложной историей, начинают восприниматься как художественные контрасты, создающие удивительную гармонию целого.

В сюжетах о змеборстве равно важны и интересны обе борющиеся стороны. Теперь нам необходимо более внимательно взглянуть в фигуры героев и в их окружение, в эпические картины, изображающие их подвиги, в их психологические и социальные характеристики.

Сразу можно сказать, что эта сторона в эпических песнях разработана в сюжетных и стилистических традициях, характерных соответственно для эпоса сербско-хорватского, болгарского, македонского, русского.

В южнославянском эпосе подвиг змеборства не является уделом какого-то одного героя. В песнях действуют разные персонажи, в том числе и малоизвестные либо неизвестные вовсе по другим сюжетам. В песне о борьбе со змеем — стражем колодца чаще действует малолетний Секула. Может быть, включение его в данный сюжет вторично и подсказано известными песнями о сватовстве, в которых он играет главную роль. В других сюжетах действуют также Груица (Груйо), Мирчо-воевода, Бранко, Рабро-юнак, Никола, Янкула и другие. Некоторые из названных персонажей — в сущности мнимые змеборцы: они изъявляют готовность выйти против змея, но в решающий момент пугаются, убегают, а в других случаях становятся его добычей и просят о помощи. В некоторых песнях юнаку помогают волшебные силы. Секулу спасают и змея уничтожают посестримы самовилы. Южнославянскому эпосу несомненно присуща мысль о том, что змеборство — удел немногих и избранных. Естественно поэтому, что в роли змеборца чаще других выступает Марко, и это связано, конечно, с общей тенденцией к сосредоточению вокруг него эпических сюжетов. При всем том нетрудно заметить, что для Марка борьба со змеем не стала, как для Добрыни, важнейшей частью эпической биографии. Для него это — лишь эпизод в ряду других, подчас — более значительных и ярких.

Марко, по-видимому, не просто заместил в песнях о змеборстве ранних и органичных для этих песен юнаков, но и вытеснил их, так что целый ряд типичных черт юнака-змеборца и характерных ситуаций, с ним связанных, оказался утраченным. О некоторых из таких черт и ситуаций можно лишь догадываться.

Южнославянские песни о змеборстве часто строятся на мотиве случайной, непреднамеренной встречи юнака (или юнаков) со змеем. Герои в своих странствиях измучены жаждой, ищут источник и приезжают к колодцу со змеем. Правда, случайность несколько ослаблена тем, что иногда их предупреждают о змее, но они, конечно, не обращают на это внимания. Постоянным качеством эпического героя является пренебрежение к опасности, игнорирование различного рода запретов и предупреждений. Обычно запрет не только нарушается, но и опровергается: герой оказывается сильнее грозящей ему опасности. В некоторых песнях, однако, этот закон не вполне соблюдается: Секула слабее змея, и лишь вмешательство самовилы решает борьбу в его пользу. Трудно сказать, что здесь — след архаичной традиции или более позднее влияние сказки. Русский эпос этого не знает.

Мотив случайной встречи обычен для песен о борьбе со змеем — хранителем воды. Интересно сопоставить завязку этих песен с начальными эпизодами русской былины. Элемент случайности в ней также присутствует, в ряде вариантов он ощущается отчетливо: Добрыня отправляется купаться, нарушая при этом известные ему запреты и не слушая советов и предупреждений матери; в результате он, как и Секула, совершенно не готов к встрече со змеем. С точки зрения прямого сюжетного развития смысл первых эпизодов и былины и ряда южнославянских песен заключается в том, чтобы привести героя к месту обиталища змея, к воде.

В одних случаях его приводит туда жажда, в других — желание выкупаться. В южнославянских версиях есть лишь этот прямой смысл, поэтому соответствующие мотивировки одноплановы, они могут меняться, иногда приобретать вполне бытовой аспект. В результате в таких песнях очень резко пролегает грань между реальной действительностью в первых эпизодах и фантастическим миром в последующих эпизодах.

Былина о Добрыне и Змее в ее первой части в лучших вариантах сохраняет цельность эпического мира, чему во многом способствует характер разработки начальных эпизодов. За внешним развитием фабулы просматривается второй план, который существенно углубляет, содержание быliny и бросает новый свет на богатырский подвиг Добрыни. В. Я. Пропп показал, что в быline ясно присутствует мысль о закономерности этого подвига: изображается рост богатыря, созревание героя, «новой, молодой, могущественной силы», которая должна уничтожить злоеущую силу, воплощенную в змее. С точки зрения всего содержания русского эпоса подвиг Добрыни не случаен, но внутренне обусловлен и подготовлен. Однако во внешней завязке это не выражено, и создается впечатление, что здесь выпало какое-то звено.³¹ Между тем в вариантах быliny могут быть обнаружены следы этого начального звена, на основании которых и воссоздается следующий второй план первой части: Добрыня вырастает и достигает той степени зрелости, когда ему пора отправляться на свой первый богатырский подвиг. Как бы ни было неосознанно это стремление Добрыни, первый подвиг его предсказан. Как часто бывает в произведениях фольклора, отдельным героям ведомы различные части предсказания. Мать знает, что Добрыне уготована встреча со змеем, но она не знает, чем эта встреча кончится, поэтому она стремится удержать сына от поездки. Самому змею известно предсказание, согласно которому он погибнет от руки Добрыни. Есть варианты, в которых змей, захватив богатыря врасплох в момент купанья, говорит:

А стары люди пророчили,
 Что быть Змею убитому
 От молода Добрынюшки Никитича,
 А ныне Добрыня у меня сам в руках.³²

Что известно Добрыне, мы не знаем. Очевидно лишь, что он — в соответствии с богатырскими понятиями — идет именно по тому пути, который находится под запретом, навстречу опасности, пренебрегая всякими предупреждениями, и одерживает победу.

Здесь проявляется та цельность эпического сознания, которая отсутствует уже в южнославянских песнях о змеборстве: в них образ главного героя не столь целен и отчетлив, не столь монументален.

По-иному предлагает трактовать начальное звено быliny, отсутствующее в вариантах, В. Я. Пропп. «Первоначальной причиной выезда Добрыни (или его предшественника) из дому было похищение у него жены или сестры или же сватовство, поиски жены. С исчезновением этой причины Добрыня отправляется уже только чтобы выкупаться и пр.». Здесь же В. Я. Пропп ссылается на В. Вольнера, полагавшего, что «должен был иметься прототип этой песни, в котором похищение людей было одним из главных мотивов повествования».³³

³¹ В. Я. Пропп. Русский героический эпос, стр. 185—187.

³² Древние российские стихотворения, собранные Киршеем Даниловым. Издание подготовили А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 236—237.

³³ Там же, стр. 197—198.

Между тем сравнительный анализ славянского материала показывает, что вполне цельный характер носят песни, в которых главный подвиг героя связан не с освобождением людей, а с уничтожением змея — хозяина стихий, и что сами мотивы похищения и освобождения полона являются результатом развития эпической традиции.

В сюжетах о борьбе со змеем-насильником мотив случайной встречи с ним героя вовсе отсутствует. Здесь эпический герой сознательно идет на подвиг — либо по собственному почину, либо откликаясь на призыв царя или князя. В самих сюжетах отсутствует тот налет таинственности, неопределенности, который есть в начальных эпизодах песен об уничтожении змея — хранителя воды. Герой готовится к встрече со змеем: так Марко изготавливает специальное оружие — «троерогое копье», набирается сил, собирает юнацкую дружину. Димо одевает девять рубах серебряных (м. б., кольчуг?), опоясывается девятью поясами, вешает девять сабель.³⁴ Поединок со змеем требует от героя напряжения всех его богатырских сил и в ряде песен изображается как величественное единоборство. В то же время в изображении борьбы со змеем — хранителем воды есть нечто пародийное: Добрыня бросает в змея шапку, наполненную песком, и сшибает у него три головы; самовилы переворачивают колодезь, вываливают змея на землю и здесь расправляются с ним.

Можно думать, что в эпических песнях отражены два различных представления о змее, о его силе и возможностях. Правда, эти представления здесь часто совмещаются и уже потеряли свою четкость, но тем не менее они есть. Не этой ли двойственностью следует объяснить странные на первый взгляд противоречия между первой и второй частями былины «Добрыня и Змей»?

В первой части Добрыня прямо, не внимая никаким предупреждениям, идет на встречу со змеем и без труда одерживает над ним верх. Во второй части поручение князя — вновь отправиться на битву со змеем — он воспринимает как беду, жалуется матери, плачет и т. д. В таком поведении Добрыни В. Я. Пропп видит возмущение богатыря, считающего для себя унижительной поездку за княжеской племянницей (или дочерью). По мнению исследователя, освобождение девушки уже не рассматривается в русском эпосе как богатырское дело.³⁵ Такое объяснение, однако, в лучшем случае справедливо для некоторых вариантов, оно не может быть распространено на большинство их и вряд ли может быть принято как общая концепция. На мой взгляд, своеобразие русского эпоса состоит не в том, что он отвергает подобного рода «личные» коллизии, а в том, что он придает им общенародный, государственный смысл.

Мотивировки поведения Добрыни в вариантах различны, иногда они вовсе отсутствуют. Как это часто бывает в эпосе, тот или другой эпизод, та или иная ситуация получают разъяснение в следующих эпизодах или ситуациях. В данном случае мы находим объяснение в словах матери: утешая Добрыню, она хочет избавить его от чувства страха, вселить в него уверенность в успехе. Характерна формула в ее ответе: «Утро мудренее живет вечера». В соответствии с этой формулой мать на утро дает сыну предметы, имеющие магическую силу (платок, плетка и др.), и как бы рисует ему план предстоящей битвы. Без этих советов, как выясняется позже, Добрыня должен был погибнуть. Следовательно, перед нами тот редкий в русском эпосе случай, когда богатырь должен рассчитывать

³⁴ Народне песме македонски бугара. Скупио Ст. И. Верковић. Књ. I. Женске песме. Београд, 1860. № 315.

³⁵ В. Я. Пропп. Русский героический эпос, стр. 191—201.

не только на собственную силу, но и на магическую помощь. В более архаическом эпосе богатырь и маг слиты в одном лице. В былине богатырь получает магические средства со стороны. Этими средствами владеет его мать — и это, конечно, тоже достаточно архаическая подробность.

Согласно логике сюжета, Добрыня знает, что победить змея в прямом бою он не может, но никакими возможностями, кроме собственной силы, он не располагает. Отсюда — отчаяние его, столь не характерное для богатырей. На этот раз более дальновидной оказывается мать Добрыни — хранительница волшебных предметов. Если в первой части былины она всячески отговаривала сына от поездки, то теперь она успокаивает его и обеспечивает ему победу.

С точки зрения единого повествования здесь есть непреодолимое противоречие, сюжетное и психологическое. Но это противоречие легко разъясняется через южнославянские песни, в которых аналогичные по смыслу, но по-иному выраженные коллизии распределены между двумя самостоятельными сюжетами. Очевидно, что и в русском эпосе существовали некогда два таких сюжета (или даже две сюжетные темы): о борьбе со змеем, воплощающим стихии, хозяином воды, и об уничтожении змея-насилльника и похитителя. Объединение их в пределах одного сюжета совершилось в ходе превращения основной части русского эпоса в эпос государственный (киевский) и в связи с созданием эпической биографии Добрыни. В эпосе южнославянском аналогичные процессы не получили столь же последовательного развития. Многие песни остались за пределами того круга, который связан с общегосударственной проблематикой и в котором традиционные эпические темы получили государственный аспект. Это, в частности, относится и к песням о змеборстве. Характерно, что события здесь изображаются вне конкретной политической географии, либо локализация их случайна и имеет местный характер.

Хотя песни о змеборстве тяготеют к эпическому циклу о Марке Краевиче, они не стали органической частью этого цикла и не столь уж много добавили к эпической биографии славного юнака. Незавершенность процессов развития этих песен сказалась и в том, что они не приобрели такой сюжетной и идейной законченности, монументальности, какая свойственна многим юнацким песням о борьбе с чудовищами и историческими врагами.

В заключение остановимся еще на нескольких подробностях в песнях о змеборстве, русских и южнославянских, имеющих характер аналогий и типологических схождений.

В южнославянских песнях захваченный змеем полон находится часто в его чреве. Убивая змея, герой вспарывает чрево и выпускает пленников на волю. В былине этому соответствует более рациональная (и, видимо, более поздняя) ситуация: Добрыня после победы над змеем идет в пещеры, где заключены пленники. Однако в нескольких вариантах дается трактовка, близкая к южнославянским песням: Добрыня бьет змея прутом до тех пор, пока он не изрыгает из себя похищенную девушку.³⁶

Борьба богатыря или юнака против змея нередко осложняется тем, что змей в какой-то момент оказывается сильнее. Бранко, видя безнадежность борьбы с ним, предлагает змею побратимство, хочет уверить его, что не намеревался вступать с ним в борьбу. Отпущенный на свободу, он тут же нарушает свое слово и рассекает змея саблей на две части.³⁷ В былине, как известно, есть эпизод с обратным значением: змей предлагает Добрыне побратимство, обещает не делать больше зла, но тут же нарушает обе-

³⁶ Печорские былины. Записал Н. Ончуков. СПб., 1904 (в дальнейшем — Ончуков), № 59; ср. также № 50.

³⁷ Арнаудов 1961, стр. 254—257.

щание, похищая девушку из Киева. Но есть случаи, когда сам Добрыня, чтобы добиться успеха, пускается на хитрость.³⁸ Множество параллелей к этому дают варианты песни «Марко Кралевич и Муса Кеседжия», где юнак, как правило, не может победить врага в прямом единоборстве.

С той же песней сближаются варианты былины, в которых Добрыня обращается за помощью к небесным силам³⁹ или сам слышит «из небес... глас».⁴⁰ В южнославянских песнях конь Секулы своим ржанием вызывает на помощь самовил.

В песне «Рабро юнак и змей» герой расправляется со змеем так, как иногда русский богатырь расправляется со своим врагом:

Ви го долу, ви го горе,
Че го вдигна в синю небе,
В синю небе, в есни звезди.
Уради го в черна земя;
Потроши го, поглови го.⁴¹

В болгарской песне «Никола и хала Семендра» герой ее — Никола — оказывается единственным среди жителей, не признающим власти змея. Его поведение несколько напоминает эпизоды встречи богатыря с чудовищем в былинах «Илья Муромец и Идолище» и «Алеша Попович и Змей Тугарин»: когда является хала («Страшна е, бог я убило!»), все встали, только Никола не встал.

Дали е младо глупаво,
Или е старо безумно,
Или е твърдо юначе?

Никола заявляет, что он «твърдо юначе» и вызывает халу на бой.⁴²

3

Рядом с эпическим образом змея наше внимание должны привлечь в юнацких песнях и былинах другие эпические фигуры, в которых соединяются черты чудовищ и насильников и которые — судя по их внешнему облику, функциям и сюжетным связям — принадлежат, по-видимому, последующим этапам эпического творчества, отражая более поздние представления о мире, враждебном народу, и более поздние формы художественной фантазии.

В южнославянском эпосе это в первую очередь Арапин, в русском — Идолище и близкий к нему Змей Тугарин.

Южнославянские песни указывают на некоторую преемственность между змеем и Арапином. Обычны, например, формулы, из которых явствует, что в сознании певцов Арапин является как будто одновременно и змеем.⁴³

Подобно змею, Арапин иногда живет в ущельях либо подстерегает там свои жертвы. В некоторых вариантах Арапин предстает как трехглавое чудовище.⁴⁴

³⁸ Древние российские стихотворения, стр. 237.

³⁹ Былины и песни южной Сибири. Собрание С. И. Гуляева. Под ред. В. И. Чичерова. Новосибирск, 1952, стр. 88.

⁴⁰ Гильфердинг, т. I, стр. 138.

⁴¹ Дрнаудов 1961, стр. 247—248.

⁴² Там же, стр. 271—273.

⁴³ СбНУ, кн. 43, стр. 182; ср. также: СбНУ, кн. 1, стр. 60; кн. 26, стр. 144, 152; кн. 43, стр. 118, 188, 225.

⁴⁴ Српске народне pjesme. Скупно их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, I—IX (државно издање). Београд, 1891—1903 (в дальнейшем — Караџић, државно издање), т. VI, стр. 201. Ср. также: СбНУ, кн. 26, стр. 152.

Гибридный характер образа Арапина наглядно предстает в ряде песен. Обладая внешними признаками змея, он одновременно и воинственный предводитель турецкого войска.⁴⁵

В преобладающем числе песен внешний облик Арапина, однако, не совпадает с обликом змея и, в сущности, в нем нет ничего змеиного. Арапин — чудовище антропоморфного типа. В нем преобладают человеческие черты, которые, однако, гипертрофированы и приобрели уродливый характер:

Устата му като мали врата,
Очите му две мали пенджари,
Нодзете му солунски диреци,
Руцете му като два диреци.⁴⁶

Чудовищные формы не мешают Арапину быть мощным воином: он сидит на коне, вооружен палицей или саблей и считает себя первым среди юнаков. Он живет в собственной усадьбе, иногда — строит дворец, ищет себе жену, и т. д.

Изображение Арапина находит очень близкие параллели в былинах.

Вышину-де как Идолищо-то трех сажень,
Он-де трех сажень да он печатных;
Ширину-де Идолище коса сажень,
И коса где сажень да и печатная;
Голова-то у ёго сильёй пивной котел,
Кабы ушища у его как сильни чашища,
Кабы ручища у его как будто граблища,
Уж бы ножища у его сильни кичинища.⁴⁷

А вот почти буквальное совпадение: «Глава имат колку един козан»⁴⁸ и «Голова-то у змея вот с пивной казан».⁴⁹

Такое совпадение естественно, поскольку очень близка самая структура сопоставлений, близок и круг предметов, избираемых для сравнения.

Сходство внешних характеристик таково, что возникает мысль о типологическом родстве персонажей, о принадлежности их к одному эпическому ряду.

Внешние характеристики персонажей в различных песнях и вариантах указывают на то, что в образах Арапина, Идолища, Тугарина есть определенная динамика, понять которую важно для уяснения места этих образов в историческом развитии эпоса. Арапин в ряде случаев лишен признаков чудовища и предстает в песнях как чужеземный враг-богатырь, обладающий огромной силой. Лишь в редких случаях его сила носит фантастический характер:

Ако плюнам, сет ке те удавам,
Ако дунам, сет ке те отнесам,
Сабя немам кървца да натопам,
Ако зинам, дете, ке те голтнам.⁵⁰

Постоянный эпитет Арапина — «черный». Изредка это обстоятельство — черный цвет кожи — сюжетно осмысливается (например, Арапин,

⁴⁵ К а р а щ и њ, државно издање, т. VI, № 37; ср. там же, стр. 201.

⁴⁶ СбНУ, кн. 43, стр. 182; ср. СбНУ, кн. 1, стр. 60; кн. 13, стр. 101; кн. 43, стр. 118, 188; Б у р и н 1961, стр. 626.

⁴⁷ О н ч у к о в, стр. 89; ср. аналогичное изображение Тугарина: Былины новой и недавней записи из разных местностей России. Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1908 (в дальнейшем — М и л л е р), стр. 102.

⁴⁸ М и л а д и н о в ц и, № 154.

⁴⁹ М и л л е р, стр. 302.

⁵⁰ М и л а д и н о в ц и, стр. 326; ср. также: СбНУ, кн. 1, стр. 60; кн. 43, стр. 182.

приезжая в качестве жениха, прячет лицо и руки от невесты), но в большинстве случаев оно игнорируется. Как справедливо замечает современный исследователь, образ Арапина не включает какого-либо этнического содержания, он должен восприниматься как символ насильников и поработителей.⁵¹ Правда, он же высказывает не столь бесспорную мысль, что имеются в виду турецкие поработители. Ни в характере Арапина, ни в описаниях его враждебных действий нет той конкретности, которая позволяла бы сколько-нибудь обоснованно искать соответствия в реальной истории. Некоторые исследователи связывают возникновение образа Арапина с борьбой южных славян против сарацин — вначале «в византийский период своей исторической жизни», а затем — во времена турецкого господства, когда «в турецких войсках был значительный контингент арапов-негров». К этим историческим впечатлениям присоединились сказания, «заимствованные устным и особенно книжным путем из словесности византийской».⁵² В результате длительного выветривания реальных представлений «царство арапинское» превращается в эпическую землю, а под арапином начинают понимать вообще насильника, «как в русских былинах в образе Идолища-поганого обобщились приходившие с юга народы».⁵³ Такое толкование может быть оспорено. Черный Арапин большинства песен лишь по имени соотносится с персонажами, пришедшими из сарацинского мира. Как эпический образ он сложился не в результате наслоения или размывания исторической памяти, а путем внутренней эволюции предшествующей эпической традиции под воздействием менявшейся действительности. Сущность образа Арапина ни в какой степени не обусловлена судьбой ориентальных мотивов в славянском эпическом творчестве.

Похоже, что имя «Черный Арапин» пришло на сравнительно позднем этапе развития образа и соединилось с ним не вполне органично. Чем архаичнее черты персонажа, которого называют Арапином, тем меньше оснований у него носить это имя. Оно более соответствует образу там, где конкретно-исторические черты в нем начинают пробиваться с большей отчетливостью. Наименование чудовища, постепенно обретавшего вид чужеземного насильника, Черным Арапином отражает в известной степени меру историзма, какая была достигнута эпическим творчеством в данном случае.

Песни, в которых действует или просто упоминается Арапин, нелегко обозреть и даже просто учесть — их много, и сюжетная роль Арапина в них неравноценна. Есть песни, в которых он появляется более или менее случайно, либо роль его второстепенна. Есть также случаи, когда он замещает других персонажей и замена эта неорганична (например, в песнях о змее или о Мусе Кеседжи). В иных случаях он выступает в качестве равноценного дублера, однако это не вызывает каких-либо существенных перемен в характере сюжета (например, в песне «Марко освобождает рабов» Арапин может выступать наряду с арапами или турками).

⁵¹ П. Диневков. Български фолклор, част първа. София, 1959, стр. 469; ср. также: Трём на българската народна исторически епика. Съставили Б. Ангелов и Хр. Вакарелски. София, 1939, стр. 84.

⁵² М. Халанский. Южнославянские сказания о Кралевиче Марке, стр. 261. Ср. также: М. Халанский. О сербских народных песнях Косовского цикла. «Русский филологический вестник», 1882, № 1, стр. 113—120. Краткий обзор суждений по этому вопросу см.: И. Иванов. Българските народни песни. София, 1959, стр. 235—236.

⁵³ Сербский эпос. Переводы Н. Берга, Н. Гальковского и Н. Кравцова. Ред., исследование и комм. Н. Кравцова. Изд. «Academia», 1933, стр. 114.

По-видимому, как это бывает в эпосе, Арапин постепенно становился персонажем «типическим», «формульным»: он мог по воле певцов попадать в различные песни, не внося в их содержание чего-либо нового и более того — теряя здесь свою специфичность и определенность. Подобно своим преемникам в эпосе — туркам, Арапин превращается в «бытовую» фигуру.⁵⁴ Он — «свой», «домашний» враг, который живет здесь же по соседству: юнаки могут посидеть с ним в корчме, выпить, побиться об заклад, и т. д.

В общем составе песен, довольно пестром и разнообразном по содержанию, должен быть выделен значительный слой сюжетов, для которых образ Арапина вполне органичен, с ним связаны определенные процессы в историческом развитии этих сюжетов, внутренние преобразования в них.

В известном эпизоде встречи сватов с чудовищем из песен о героическом сватовстве Арапин — фигура более поздняя по сравнению со змеем. Однако замена не носит здесь формального характера. Соответствующий эпизод получил в ряде моментов иную разработку, обогатился новыми деталями и художественными подробностями — в соответствии с характерными представлениями об Арапине как насильнике. Особенно показательны в этом смысле болгарские и македонские варианты.⁵⁵

Арапин встречает свадебный поезд и требует, чтобы сопровождающие невесту отдали все подарки и девушку. Встреча эта не случайна. В сущности, эпизод встречи подготавливается всем предшествующим повествованием, начиная с мотива поисков женихом деверя. Можно догадаться, что сюжет некогда строился на предопределенности встречи юнака, избираемого деверем, с Арапином. Юнак-деверь — единственный, кто может противостоять Арапину.

По требованию Арапина сваты отдают подарки и разбегаются в страхе, забыв о невесте. Лишь деверь отказывается и остается на месте: «Глава давам, невеста не давам».

Далее обычно следует поединок. Сначала Арапин бросает свой буздован, но опытный конь вовремя падает на колени, и буздован пролетает над головой юнака. После этого деверь, отвергнув просьбу Арапина повторить удар, сбивает его с лошади, а потом отрубает ему голову.

В сербско-хорватских версиях та же тема разработана с различными подробностями и в несколько ином сюжетном контексте. Например, трехглавый Арапин вступает в борьбу за невесту по просьбе ее родителей — мотив, характерный для песен, где участвует змей.⁵⁶

Показательно, что именно в песнях о героическом сватовстве, Арапин чаще всего сохраняет внешние черты, напоминающие о змее: преемственность эпической традиции здесь очевидна.

Следующая группа песен соответствует рассмотренным ранее песням о змее-насильнике, но перемены здесь более существенны и принципиальны. Завязка этих песен состоит в том, что Арапин сооружает под Стамбулом богатый двор — иногда из мрамора и золота — и требует

⁵⁴ См., например: Сборник от български народни умотворения, отдел III, книга III—IV. Песни из политически живот. Събрал и издава К. А. Шапкарев. София, 1891 (в дальнейшем — Шапкарев), № 291; Памятники болгарского народного творчества, вып. 1. Сборник западноболгарских песен с словарем. Собрал В. Качановский. СПб., 1882 (в дальнейшем — Качановский), № 181.

⁵⁵ См., например, СбНУ, кн. 1, стр. 59—62; кн. 8, стр. 95—98; кн. 9, стр. 79—81, кн. 43, №№ 67, 74—76; кн. 44, № 17; кн. 49, №№ 23—25; Качановский, № 160; Миладиновци, № 173; Шапкарев, № 366; Бурин 1961, стр. 174—183.

⁵⁶ Караџић, државно издање, т. VI, №№ 34, 36.

у султана дочь себе в жены. Здесь намечаются контуры основной коллизии героического эпоса феодальной эпохи: на одной стороне царь (князь) и юнаки (богатыри), на другой — чужеземный враг-наильник; в ней, однако, отсутствуют еще политические мотивы, предметом домогательства врага является царская дочь или жена. Таким образом, перед нами — ранняя эпическая форма конфликта и в ней много условного. Спасителем царской дочери выступает Марко Кралевич.⁵⁷

Иную версию той же эпической темы (борьба с чудовищем за девушку) дает знаменитая песня о больном Дойчине. По сравнению с только что рассмотренной песней она в одних отношениях кажется более архаичной, в других — более поздней. Арапин здесь во многом напоминает змея-наильника:

Посили се Църна Арапина,
Посили се у Будина града,
Днеска руча крава яловица,
И па руча една фурня леба,
И па пије по бѣчва ракия,
И си пије една бѣчва вино,
На нош любви мома, хем невеста,
Койе любви, живо не остане.⁵⁸

Действие приурочивается к городу Солуну.

Судя по отдельным деталям, Дойчину назначено победить Арапина, и Арапин, зная это, боится его. Дойчин выступает защитником сестры, и подвиг его приносит освобождение жителям его города.⁵⁹ Песня получила комментарий и историческое обоснование в местных солунских преданиях.⁶⁰

Сопоставляя различные песни об Арапине, мы видим, как в его образе ослабевают или вовсе исчезают черты чудовища, а в содержании песен усиливаются исторические и бытовые стороны. Очень заметно эти тенденции дают себя знать в песне «Кралевич Марко отменяет свадбарину». Арапин здесь — богатырь-наильник, взявший у царя на откуп налог на свадьбы. От этого жестокого налога терпят больше всего бедняки, которые не могут вступать в брак. Марко встречает Косовку-девушку, которая рассказывает ему о своей горестной судьбе: она много лет не может заплатить свадбарину, волосы ее побелели и лицо покрыли морщины. Марко решает вступить за нее и едет к Арапину. Эпизод борьбы Марка с Арапином содержит, наряду с мотивами богатырскими, новеллистические и комические подробности.⁶¹

⁵⁷ СбНУ, кн. 46, № 26; кн. 49, №№ 33—34; Македонско-славянский сборник с приложением словаря. Составил П. Драганов, вып. I. «Записки РГО по отд. этнографии», т. XXII, вып. I, СПб., 1894 (в дальнейшем — Драганов), № 6; Качановский, №№ 124, 169; Карашић, № 65; HNP, knj. 2, str. 412—415; Mažuranić, str. 86—96; Бурин 1961, стр. 209—217; Hrvatske narodne pjesme, što se pjevaju po Istri i na Kvarnerskih otocih. Trst, 1879, № XV.

⁵⁸ СбНУ, кн. 43, № 87.

⁵⁹ Карашић, № 77; HNP, knj. 1, № 64 и стр. 576—578; СбНУ, кн. 13, стр. 74—75; кн. 25, разд. I, стр. 18—22; кн. 26, №№ 3, 158; кн. 27, стр. 126—128, 556; кн. 43, №№ 86—88; кн. 44, № 76; кн. 46, № 8; кн. 47, №№ 9, 12; кн. 48, № 27; Драганов, №№ 8—9; Качановский, № 185—188; Шапкарев, №№ 392, 491; Милadinović, №№ 88, 154—155. Характеристику песни и образа Дойчина см., например: П. Диников. Български фолклор, стр. 499—502; Й. Иванов. Българските народни песни, стр. 35; Трём на българската народна историческа епика, стр. 178—179.

⁶⁰ Драганов, стр. 31—32. См. также: Шапкарев, стр. 198.

⁶¹ СбНУ, кн. 7, стр. 95—97; кн. 49, № 12; Карашић, № 68; Српске narodne pjesme starijeg i novijeg vremena. Скупил В. Красић, книга прва. Панчево, 1880, № 29; Mažuranić, str. 16—21. В некоторых вариантах вместо Арапина действует

Пародийно-насмешливая, явно сниженная трактовка борьбы с Арапином⁶² может рассматриваться как проявление тенденции к развенчанию некогда страшного врага. Образ Арапина мельчает, окружается иронией, получает бытовую окраску. Другим проявлением той же тенденции можно считать развитие новеллистических сюжетов об Арапине. Наиболее характерна в этом смысле, пожалуй, песня «Марко, Арапин и Марковица».⁶³

В этот же ряд можно поставить балладную песню о девушке, которую мать отдает за Арапина.⁶⁴

Другой путь развития песен об Арапине — это постепенное внедрение в них антитурецких мотивов и включение образа Арапина в ряд врагов — турецких насильников. Сюда относятся песни об освобождении Кралевицем Марко рабов (в целом эти песни должны быть рассмотрены в других сюжетных и тематических связях). Но наиболее характерны для этого ряда песни о столкновениях Марка с султаном.

Черный Арапин вызывается помочь султану схватить Марка. Он торгуется о награде, в конце концов султан обещает ему различные области и города, в том числе и Прилеп, а также жену Марка и его коня. Тем самым вся коллизия приобретает особенную масштабность, а борьба Марка в данном случае получает общенациональный смысл. Эпизоды встречи Арапина с Марко разработаны в песнях своеобразно. Арапин одевается монахом и отправляется искать юнака: чаще всего, не найдя его дома, он встречается с ним в корчме. При этом происходит характерная для эпоса сцена: монах-Арапин расспрашивает Марка о Марке. Узнав об истинных намерениях Арапина, Марко открывается и тут же учиняет над ним расправу.⁶⁵

Черный Арапин — слуга султана и исполнитель его поручений — действует также в нескольких песнях гайдуцкого типа.⁶⁶

4

Переходный характер былинных образов Идолища и Змея Тугарина может быть выявлен вполне определенно. В Тугарине более ощутимы черты эпического змея — это сохранилось даже в имени. В некоторых вариантах он изображен как змей летающий, у него бумажные крылья. В отдельных вариантах у него есть и другие атрибуты змея: он свистит по-змеиному, у него «из хайлища пламень пышет», он грозит «огнем спалить» и «живым проглотить» своего противника.⁶⁷ В то же

бан или воевода, что придает таким вариантам еще большую социальную конкретность: СбНУ, кн. 43, № 19; ННР, кн. 2, № 7 и стр. 338—344; Српске народне песме. Скупно их у Срему Б. М. Панчево, 1875, № 50.

⁶² См. еще другой сюжет: СбНУ, кн. 10, стр. 84—85; кн. 43, № 12; кн. 44, №№ 37—39; кн. 48, № 28; Шапкарев, № 418.

⁶³ СбНУ, кн. 43, № 11; Миладиновци, № 101. На тему состязания известна также песня о юнаке-сироте, который выигрывает гонку с Арапином, убивает его и женится на царской дочери: СбНУ, кн. 9, стр. 25; кн. 11, стр. 40—41; кн. 43, стр. 94; Качановский, № 218.

⁶⁴ Шапкарев, № 417; СбНУ, кн. 13, стр. 40.

⁶⁵ СбНУ, кн. 3, стр. 106—107; кн. 26, №№ 132, 142; кн. 43, №№ 13, 51; кн. 47, № 6 (здесь же — дополнительные варианты); кн. 49, №№ 40, 47 (здесь же — дополнительные варианты); Качановский, №№ 164—165, 193; Миладиновци, № 143.

⁶⁶ СбНУ, кн. 16—17, стр. 168—169; кн. 27, стр. 149—150; кн. 32, стр. 529—530; кн. 43, № 97.

⁶⁷ Русские былины старой и новой записи. Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894, стр. 100.

время Тугарин часто изображается подобно Идолищу. Ему присущи и обычные для русского эпоса черты вражеского богатыря. Эти разноречивые характеристики придают образу Тугарина ту же сложность и неопределенность, что и образу Арапина. Тугарин является как бы персонажем, переходным от змея к Идолищу. Вместе с тем в некоторых отношениях динамика историзма коснулась его в большой мере. В самом имени Тугарина исследователи улавливают — и, быть может, не без оснований — отзвук летописной истории (половецкий хан Тугоркан). Это персонаж, сюжетно прочно связанный с эпическим Киевом. Однако в былинах о нем напрасно искать непосредственные отголоски реальных событий. Тугарин не может рассматриваться как персонаж, связанный в своем происхождении с каким-либо прототипом. Подобно Арапину, он постепенно «входит» в историю, а его родословная ведет в глубь эпической традиции.

Идолище уподобляется змею очень редко, и эти случаи скорее всего носят вторичный характер, будучи связаны с распадом сказительского искусства: в сознании поздних сказителей, не всегда хорошо владеющих эпической традицией, образы змея, Идолища, Соловья Разбойника начинали смешиваться.

Образ Идолища, пожалуй, более целен. В нем преобладают черты чудовища, подчеркиваются его грузность и неподвижность, он редко является в виде воина. Заметна тенденция — идентифицировать Идолище с татарским царем. Иногда здесь — почти полная аналогия с песнями об Арапине.

Идолище как эпический персонаж все же не сливается с татарами, сохраняя свою индивидуальность и относительную архаичность. В эпической истории Идолище предшествует татарским царям, однако не как исторически определенный персонаж, а как обобщенный образ насильника, основные черты которого идут из глубины эпической традиции. Образ этот фигурирует в былинах «Илья Муромец и Идолище», известной в двух версиях, и «Идолище сватает племянницу Владимира». Как эпизодический персонаж Идолище упоминается в вариантах былины о Дунае и былины об Иване Годиновиче, а также в вариантах былины о Камском побоище. Кроме того, Змей Тугарин в большинстве случаев уподоблен Идолищу.

Примечательно, что сюжетные ситуации, в которые попадает Идолище, функции, которые он исполняет в былинах, находят большие или меньшие соответствия в песнях об Арапине. Иногда речь должна идти о ясных типологических параллелях; иногда мелькают параллели не столь ясные, совпадения, кажущиеся на первый взгляд случайными; однако в своей совокупности они дают вполне определенную картину. Нужно иметь в виду одно очень важное обстоятельство, которое в известной степени определяет меру возможностей сближения южнославянских песен об Арапине и былин об Идолище: в то время как первые по своему содержанию, по локализации, по исторической специфике принадлежат разному времени, вторые относятся к одному эпическому времени Киева; и хотя анализ вскрывает в них различные исторические слои, все же принадлежность к Киевскому эпосу накладывает на них вполне определенную печать. То же самое относится, конечно, и к былине об Алеше и Змее Тугарине.

Былина «Идолище сватается к племяннице Владимира» дает ряд параллелей к песне об Арапине, требующем себе в жены царскую дочь. Идолище является к Киеву на трех кораблях, шлет ультиматум: либо Владимир отдаст племянницу, либо Киев подвергнется разорению.

Князь просит три дня отсрочки, Идолище готов ждать даже три месяца. Мотив этот не является специфическим для данного сюжета, но параллель здесь с юнацкими песнями полная.

Султан Селим в ответ на требование Арапина отдать ему дочь просит три недели, ссылаясь на необходимость приготовить свадебные подарки. Арапин отвечает:

«Че те чекам три месяци време,
Доде сбереш китсени сватове,
И тизека дари да натъкмиш». ⁶⁸

Селим пытается использовать отсрочку, чтобы спасти дочь. Князь также рассчитывает найти защитника и на пиру обращается к присутствующим за помощью. Однако он получает отказ и должен сообщить племяннице, что она будет отдана Идолищу. С этого момента былинный сюжет развивается по-иному: племянница сама подготавливает и осуществляет свое спасение, лишь в последний момент ей помогают богатыри. ⁶⁹

В том же плане могут быть сопоставлены варианты былины «Дунай-сват», в которых фигурирует Идолище, с юнацкими песнями о героическом сватовстве, где Арапин хочет отнять чужую невесту. Кое-где в вариантах этих песен проскальзывает мотив, по которому девушка является суженой Арапина. ⁷⁰

Былины «Алеша и Змей Тугарин» и «Илья Муромец и Идолище» в русском героическом эпосе занимают особое место, так как это, в сущности, единственные былины, сюжеты которых строятся на теме осуществившихся угроз врага-насильника. Как раз в этом отношении они сближаются с юнацкими песнями, которые постоянно рисуют обстановку господства чужеземных насильников, в том числе и с песнями об Арапине: Арапин является в Стамбул как полновластный хозяин, султан подчиняется его ультиматуму, горожане должны слушать его; в песне о больном Дойчине Арапин хозяйничает в Солуне, берет дань, забирает девушек. В сущности в былинах рисуются те же ситуации, только в ином сюжетном контексте и со своими подробностями. И там и там мы имеем дело с общим художественным принципом: тема чужеземного господства и насилия раскрывается не в реально-исторических коллизиях, не в летописных историях, а в условно-вымышленных ситуациях, которые с полным основанием могут восприниматься как обобщения большого масштаба.

Один мотив может быть сопоставлен с общим местом в юнацких песнях об Арапине. Говорится, что Арапин ежедневно взимает с жителей большую дань и отличается невероятной прожорливостью:

Днеска руча крава яловица,
И па руча една фурня леба,
И па нийс по бъчва ракия,
И си пийе една бъчва вино. ⁷¹

Об Идолище говорят:

Он по кулю да хлеба к выти ест,
По ведру вина да он на раз-от пьет. ⁷²

⁶⁸ СбНУ, кн. 3, стр. 100.

⁶⁹ Беломорские былины, записанные А. В. Марковым. М., 1901, №№ 49, 79.

⁷⁰ См., например: Карашић, државно издање, т. VI, № 40. Ср.: Былины Печоры и Зимнего берега (новые записи). Издание подготовили А. М. Астахова, Э. Г. Бородина-Морозова, Н. П. Колпакова, Н. К. Митропольская, Ф. В. Соколов. Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, № 127. Ср. также Беломорские былины, №№ 75, 109.

⁷¹ СбНУ, кн. 43, стр. 211.

⁷² Гильфердинг, т. I, стр. 120.

По семи пудов хлеба ест,
Ест по три быка яловика.⁷³

В некоторых случаях Идолище идентифицируется с татарским царем, который является во главе войска. Но, как и в песнях об Арапине, это не меняет характера образа по существу и не вносит чего-либо нового в сюжет, который построен на двух коллизиях: чудовище—князь и чудовище—богатырь.

Главное отличие былин от близких к ним песен об Арапине состоит в том, что в былинах государственный характер конфликта, его политическая основа вырисовываются с большей отчетливостью, хотя и не столь определенно, как в былинах о татарском нашествии. В связи с этим и подвиг богатыря здесь носит более отчетливый патриотический смысл, поскольку он не обставлен никакими мотивами личного или бытового порядка. Богатырь действует, осознавая свой долг, и действует по собственному почину (иногда к нему добавляется мотив княжеской просьбы, не имеющей, впрочем, решающей роли). В разработке центральной темы — столкновения героя с чудовищем — былины и юнацкие песни обнаруживают немало общего.

На первый взгляд встреча Ильи Муромца с Идолищем или Алеши с Тугарином происходит случайно: от калики перехожей богатырь обычно узнает о событиях в городе и спешит туда, причем часто появляется переодетым, так что его нельзя узнать. Однако случайность встречи — чисто сюжетный ход, в действительности же столкновение богатыря с чудовищем предназначено. В редких случаях об этом говорится прямо в словах Тугарина:

«А-ха-ха, братцы, хо-хо, расхоноюшки!
Святы отцы писали, прописалися,
И волшебницы большие проволшилися,
Будто мне от Алешеньки и смерть принять.
А теперь Алеша во моих руках».⁷⁴

Обычно на мстиве предназначенности строится эпизод встречи Идолища с Ильей Муромцем. Когда богатырь в чужом платье является на пир, Идолище тотчас же начинает расспрашивать его ... об Илье Муромце, т. е. о нем самом: видел ли он его, каков он, и т. д. Из характера вопросов явствует, что Идолище ждет встречи с Ильей, побаивается ее и хочет выведать о богатыре побольше. Узнав, что Илья Муромец подобен обыкновенному паломнику и внешне ничем не отличается от нормального человека, Идолище теряет страх, к нему возвращается уверенность, и он начинает хвастать своей силой и прожорливостью.⁷⁵

Так может быть истолкован этот эпизод, очень характерный для былины, но в известных нам вариантах обычно никак не мотивированный и потому представляющий своеобразную сюжетную загадку.

По крайней мере два мотива здесь имеют сравнительные параллели: это приезд героя переодетым и расспросы врага о своем будущем противнике, обращенные к нему самому. Второй мотив есть в одной песне об Арапине: в поисках Марка он встречается его в корчме и, не узнав, спрашивает его о Марке.⁷⁶

⁷³ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, тт. I—II, М., 1909—1910 (в дальнейшем — Рыбников), т. II, стр. 301.

⁷⁴ Миллер, стр. 99.

⁷⁵ Ср., например: Гильфердинг, т. I, № 48; Песни, собранные П. В. Киреевским, вып. 4, М., 1862, стр. 19—38 и др.

⁷⁶ СбНУ, кн. 3, стр. 106—107 и др.

В песне, где Марко спасает от Арапина дочь султана, он также появляется в Стамбуле под видом дервиша. Однако в описании его встречи с Арапином эта подробность не играет роли.⁷⁷ В другой песне Марко после убийства Арапина одевает его платье и идет к царю; царь, однако, «не замечает» перемены и обращается к юнаку как к Марку.⁷⁸ Между тем, в аналогичной ситуации Алеша Попович едва не погибает: Еким-паробок принимает его за Тугарина и нападает на него.⁷⁹

Мы имеем дело с традиционным мотивом, который с характерной для эпоса закономерностью появляется в определенных типовых ситуациях.

Сходство — как в общем, так и в частности — есть в развязках коллизии Илья—Идолище (Алеша—Тугарин) и Марко (юнак)—Арапин. В былине поединок вызывается ссорой: Илья Муромец дразнит Идолище и своими насмешливыми репликами возбуждает его гнев. Точно так же поступает в некоторых случаях Марко. Выше уже приходилось отмечать насмешливый тон и пародийные мотивы в изображении Арапина. То же самое достаточно отчетливо проявляется и в изображении Идолища. Такой трактовке соответствует и описание поединка, которое лишено драматизма и героика которого также снижена и окрашена насмешкой. Любопытно, что при разнообразии описаний поединков, какие знает южнославянская эпика, в песнях об Арапине есть такие описания, которые дают очень близкие параллели к былинам об Идолище. Обычно в вариантах Идолище бросает в Илью Муромца «кинжалище булатное» или нож, но богатырь во-время уклоняется либо прячется за что-нибудь, а иногда подхватывает оружие на лету и им же или собственным оружием поражает врага.⁸⁰ Сходно с ним действует Дойчин. Он ловит боздуган, посланный Арапином, на лету, а сам бьет без промаха. Другой прием юнака, когда благодаря его ловкости и опыту его коня дубина пролетает над головой, также имеет параллель в былине.⁸¹

* * *

Образы Черного Арапина, Идолища, Тугарина стоят на рубеже эпических эпох. С ними кончается в славянском эпосе эпоха змеев, чудовищ, великанов и начинается время исторически реальных (хотя и изображаемых сквозь призму эпического сознания) врагов, несущих угрозу народам и государствам. Как персонажи переходного типа Арапин, Идолище, Тугарин тесно связаны с архаическим прошлым, которому они обязаны своим происхождением и многими основными чертами. Вместе с тем они уже живут в новую эпоху, вовлечены в характерные для нее коллизии, сталкиваются с новым для эпоса миром героев, с новыми для него социальными отношениями. Свет истории во многом определяет характер сюжетов, в которых эти персонажи действуют, а это в свою очередь не может не отражаться и на них самих. В этом смысле все три персонажа типологически близки и вполне определенно отражают динамику эпического творчества, которому — при всей его национальной и исторической самостоятельности — свойственны общие закономерности, общая типология художественных процессов.

⁷⁷ Карацхи, № 65.

⁷⁸ HNP, кн. 2, стр. 158.

⁷⁹ Древние российские стихотворения, стр. 129.

⁸⁰ Гильфердинг, т. I, №№ 4, 48; Рыбников, т. I, №№ 6, 118; Ончуков, № 20; Былины Севера. Т. I, Мезень и Печора. Записи, вступит. статья и комм. А. М. Астаховой. Изд. АН СССР, М.—Л., 1938, № 78 и др.

⁸¹ Рыбников, т. I, № 24; Гильфердинг, т. II, № 99.

БЫЛИНА «ИВАН ГОСТИНЫЙ СЫН» И ЕЕ
ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

1

Былина «Иван Гостиный сын» не принадлежит к числу популярнейших в русском эпосе, тем не менее записями отмечено ее широкое бытование. Она записывалась в бывш. Новгородской губ. от жителя селигерской деревни;¹ ее знали на русском Севере — в Заонежье (три записи),² на Пудогге (1 вар.),³ на Кенозере и р. Кене (9 вар.),⁴ на Моше (1 вар.),⁵ на Пинеге (3 вар.)⁶ и Печоре (2 вар.).⁷ Ее бытование также было обнаружено в Сибири (4 вар.),⁸ в бывш. Саратовской губ. (4 вар.)⁹ и у донских казаков (2 вар.).¹⁰

¹ Песни, собранные П. В. Киреевским, вып. 3. М., 1861, №№ 1 и 2. Второй текст является продолжением первого, несладко сказанного и дополненного многочисленными замечаниями П. В. Киреевского о забытом содержании былины.

² Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, т. I. М., 1909, № 97; Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года, т. II. Изд. АН СССР, М.—Л., 1950, №№ 133, 135.

³ Былины Пудожского края. Подготовка текстов, статья и примечания Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941, № 45.

⁴ Онежские былины. Подбор и научная редакция Ю. М. Соколова. Подготовка к печати, примечания и словарь В. И. Чичерова. М., 1948, №№ 270, 275; шесть записей на Кенозере и одна запись на Кене, сделанные собирателями МГУ в 1958—1962 гг. (не опубликованы).

⁵ Онежские былины, собранные А. Ф. Гильфердингом, т. III. Изд. АН СССР, М.—Л., 1951, № 307.

⁶ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым, т. I. М., 1904, №№ 126, 163, 165.

⁷ Печорские былины. Записал Н. Ончуков. СПб., 1904, № 22; Былины Севера, т. I. Записи, вступит. статья и комм. А. М. Астаховой. Изд. АН СССР, М.—Л., 1938, № 96; см. здесь же обзор вариантов (стр. 588—589).

⁸ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Издание подготовили А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 47—52; Былины и исторические песни из южной Сибири. Записи С. И. Гуляева. Редакция, вступит. статья и комм. М. К. Азадовского. Новосибирск, 1939, № 26; Былины новой и недавней записи из разных местностей России. Под ред. В. Ф. Миллера при ближайшем участии Е. Н. Елеонской и А. В. Маркова. М., 1908, № 91 (зап. В. Богоразом на Колыме). А. М. Астахова упоминает о записи, сделанной М. К. Азадовским от амурских казаков (Былины Севера, стр. 588). Запись не опубликована, и ее содержание нам неизвестно.

⁹ Былины новой и недавней записи, № 90; музыкальная запись из тех же мест: И. В. Некрасов, Ф. И. Покровский. 50 песен русского народа для мужского хора, собранные в 1902 г. в Саратовской губ. Издание РГО, М., 1907, № 7; М. Е. Соколов. Былина, предание и песни, записанные в Саратовской губ. «Труды Саратовской ученой архивной комиссии», 1909, вып. XXV, стр. 244—245; запись П. М. Козиным начального отрывка былины, см. об этом: Б. Соколов. О былинах, записанных в Саратовской губ. «Культура», Научное приложение № 1, Саратов, 1922 г. январь, стр. 4—5.

¹⁰ А. Листопадов. Песни донских казаков, т. I, ч. 1. Под общей редакцией Г. Сердюченко. Музгиз, 1949, стр. 146; Былины новой и недавней записи..., № 72;

Всего, следовательно, было сделано 30 записей, из них девять не опубликованы. В связи с тем что эти последние существенно не отличаются от напечатанных текстов (неизвестной остается нам амурская запись), они в дальнейшем нами не будут приниматься во внимание. Для нашего анализа важен характер версий былины, а не массовость их распространения.

Основной конфликт былины «Иван Гостиный сын», по-видимому, все еще представлял интерес для исполнителей XIX—XX вв. Иначе трудно объяснить, почему отмирание этого произведения шло в основном за счет распада повествования в рамках былинной формы, но не путем преимущественно перехода в сказку, как это происходило со многими другими былинами.

Версии былины по степени завершенности сюжета располагаются в следующем порядке:

1. Казацкие варианты — в них показано состязание в скачках Ивана Гардиновича с князем Владимиром.

2. Печорские варианты — в них описано, как в Чернигов скачет только Иван Гостиный сын. К ним примыкают новгородская и нижеколымская записи. В новгородском варианте описано, как Иван Гостиный сын скачет, а в последующем отрывке поясняется, куда скачет:

В тот ли-то город Киевский,
В Киевский, в Володимирский.

Но, кроме этих моментов, исполнитель больше ничего не вспомнил, и потому эту часть былины можно истолковывать и так, что Иван Гостиный сын скачет из чиста поля в Киев, чтобы начать состязание. Подобный момент присутствует в некоторых северных вариантах.

Только констатация того факта, что Иван Кулаков скачет на своем коне согласно уговору («Поскакали от Киева до Чернигова»), отмечена и самой последней строчкой нижеколымской былины, записанной В. Бого-разом.

3. Другие северные, сибирские, а также саратовские варианты — в них описание скачки именно в другой город опущено. Все внимание обращено на события, предшествовавшие скачке или следовавшие за ней. В этом отношении варианты третьей версии не отличаются от вариантов второй версии.

Такой порядок версий можно было бы принять за временной, если бы существовала уверенность, что казацкую версию надлежит считать прямым отражением архетипа былины, ее первой временной (эволюционной) ступеньки. Однако это не подтверждается характером казацких вариантов, кстати, исключительно совпадающих между собой, записанных на одном и том же хуторе и по крайней мере в пределах одной семьи. Само состязание описано так, словно оно происходит между казаком и российским дворянином где-нибудь в XVIII или в XIX в. Необычна роль князя Владимира: он не только на равных спорит с Иваном Гардиновичем «об своих-то о буйных головушках», но и сам участвует в конских скач-

ранее опубликован также В. Ф. Миллером: «Этнографическое обозрение», 1902, вып. 2, стр. 133. Это тот самый текст, о котором упоминает А. М. Астахова (Былины Севера, стр. 588) как о варианте из сборника А. Пивоварова «Донские казачьи песни» (Новочеркасск, 1885). Экземпляры этого сборника, включавшие не только I, но и II, III отделы, где помещена былина, не поступали в продажу и были известны очень немногим лицам (см.: А. Листопадов. Песни донских казаков, стр. 10).

ках. Точно так же оба спорщика закладывают свои буйные головы в саратовских начальных отрывках былины и в искаженном новгородском варианте. В пудожском варианте оба закладывают деньги. Во всех остальных случаях только Иван Гостиный сын закладывает свою буйную голову, а князь Владимир — чаще всего деньги, а также шубы соболиные, пол-Киева или же племянницу Марью Сеславьевну. В этом отношении казацкие варианты резко выделяются и среди всех былин так называемого «владимирова цикла», в которых, как известно, князь никогда даже не пытается принимать участие в каких-либо богатырских деяниях. Поэтому более чем вероятно, что столь несвойственная русскому эпосу роль князя Владимира, а в связи с этим и подобная предельная завершенность сюжета принадлежат творчеству самих казаков. Специфика казацкой воинской жизни и изначальная оппозиция казаков Москве вполне способствовали созданию этой версии. Вместе с тем факт, что бытование былины «Иван Гостиный сын» отмечено у казаков, свидетельствует и о реальной возможности ее возникновения не позднее формирования донского казачества (XV—XVI вв.).

Былина «Иван Гостиный сын» почти не привлекала внимание ученых. Краткий обзор толкований ее происхождения, составленный А. М. Астаховой, можно заключить словами самой исследовательницы: «Вопрос об источниках, месте и времени сложения былины остается, таким образом, нерешенным».¹¹ В фундаментальной монографии В. Я. Проппа о нашей былине говорится лишь, что она принадлежит к числу былин сказочного характера.¹² Это очень интересное замечание, к сожалению, осталось необоснованным; оно не приобрело характера достоверности и в примечаниях антологии, составленной В. Я. Проппом совместно с Б. Н. Путиловым.¹³ Последняя по времени трактовка былины, предложенная Б. А. Рыбаковым, с точки зрения методологии, не принадлежит ни к числу новых, ни к числу убедительных.¹⁴ Эпическое выражение «три-девятью верст», кстати в большинстве вариантов отсутствующее, вовсе необязательно нужно истолковывать как прямое отражение действительности лишь на том основании, что оно совпадает с реальным числом верст между Киевом и Черниговом. Но даже если и эти «три-девятью верст», и упоминание Киева с Черниговом зарегистрировать в качестве надежных исторических реалий, никак нельзя, опираясь только на них (а другие аргументы Б. А. Рыбакова принадлежат ему, а не произведению), полагать, будто былина возникла в эпоху Киевской Руси. Ведь Киев с Черниговом, равно как и расстояние между ними, не перестали существовать после этой эпохи, а это значит, что опора только на подобные факты из былины может дать не одно, а несколько одинаково шатких толкований. И потом с точки зрения исторической школы, пожалуй, более привлекательно упоминание в новгородском варианте Киева и Владимира, если помнить о соперничестве этих двух центров древней Руси. Но вся беда в том, что и в этом случае мы не сможем разобраться в существе самой былины.

¹¹ Былины Севера, стр. 588. Указания на литературу о былине см. также: Былины. Вступит. статья, подбор текстов и примечания П. Д. Ухова. М., 1957, стр. 484.

¹² В. Я. Пропп. Русский героический эпос. Изд. второе, исправленное. М., 1958, стр. 580.

¹³ Былины в двух томах, т. 2. Подготовка текста, вступит. статья и комм. В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1958, стр. 469—470.

¹⁴ Б. А. Рыбаков. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи, Изд. АН СССР, М., 1963, стр. 130—134.

Думается, каждому историку, в том числе историку эпоса, в данном случае надлежит ответить на вопрос: для какой эпохи эпического творчества может быть реальным подобный былинный конфликт между гостинным сыном, явно не принадлежавшим к известной эпической иерархии, и князем, стоявшим на вершине этой иерархии?

Во всех вариантах былины местом действия назван эпический Киев. Всюду действие начинается с пира у эпического князя Владимира, причем только в мошенском варианте князь по ассоциации с Иваном Грозным назван Иваном Васильевичем. Следовательно, наша былина в том виде, в каком она известна науке, возникла не раньше, чем в русском эпосе. Киеву, этому внешнему эпическому центру по отношению к районам бытования произведений, стало отдаваться предпочтение перед внутренними эпическими центрами (Владимир, Рязань, Москва, Новгород и др.). Этот процесс унификации эпоса по времени и по идеологическому звучанию, вероятнее всего, совпадал с процессом образования централизованного русского государства. Заметим, что в южнославянских эпосах предпочтение отдается также внешним по отношению к районам бытования эпическим центрам. Однако там в силу исторических условий областные различия почти не стирались, а это привело к образованию многих внешних эпических центров.

Примечательно, что, за исключением кенозерских записей и, если доверять замечанию П. В. Киреевского, новгородского варианта, первым или же без княжеского вызова хвастает не Иван Гостинный сын. Во всех остальных случаях инициатива в споре принадлежит князю Владимиру. Именно он либо сам хвастает «своими добрыми коньми» и предлагает удариться об заклад, либо, заметив, что только Иван Гостинный сын не пьет, не ест и не хвастает, требует, чтобы он похвастал, либо, наконец, обращается ко всем присутствующим, требуя от них хвастовства. В этом большинстве случаев моральное или фактическое поражение князя Владимира выглядит убедительнее. Более того, как раз в этих случаях былина соответствует другим произведениям так называемого «владиминова цикла», в которых инициатива в предложении задания прямо или косвенно принадлежит князю, а ее осуществление является функцией богатыря (сравни сказки). Между тем ничем не вызванное хвастовство самого Ивана Гостиного сына в нескольких вариантах, по-видимому, нужно сблизать с похвалой героев таких явно поздних произведений, как «Молодец и королевична», «Алеша и братья Сбродовичи», кстати известных на Кенозере и вблизи него. Иными словами, мы склонны полагать, что немотивированное хвастовство самого Ивана Гостиного сына не было изначальным элементом былины, что оно привнесено позже, когда процесс унификации эпоса «под князя Владимира» сменился непродуктивными процессами его отмирания.

Не во всех вариантах соперником князя Владимира выступает собственно Иван Гостинный сын. В мошенском варианте князю Ивану Васильевичу противостоят Иванушко Годенович; во всех пинежских вариантах — это безымянный детинушка удаленький; в одной из печорских записей герой — Добрыня Микитич; в нижеколымском варианте — Иван Кулаков, в казацких текстах — Иван Гардинович, в остальных случаях — Иван Гостинный сын. Как видим, в большинстве случаев певцы предпочитали называть героя Иваном. Прямая параллель между сказочными царем и Иваном и эпической парой героев напрашивается сама собой, когда известно об отношениях этих пар. В принципе нетрудно, объясняя забывчивостью певцов и связанной с этим заменяемостью имен, отвести противоречащие большинству случаев имена. Однако мы не видим в этом

необходимости. Больше того, мы не в силах установить «подлинное» имя героя, так как устойчивость эпических имен в русских произведениях с одним и тем же сюжетом не была абсолютной даже в пору унификации эпоса.

Для нас важнее попытаться обнаружить связь между именем героя и обстоятельствами, описанными былиной. Как известно, на пиру у князя Владимира эпос отводит место либо статистам, князьям-боярам кособрюхим, либо героям, богатырям. В этом отношении былина «Иван Гостиный сын» почти не дает исключений. В большинстве случаев, включая все варианты, в которых герой не назван гостиним сыном, на пиру присутствуют князья-бояре и русские могучие богатыри. Иногда добавляется «да все поленицы удалые», «злые поленицы удалые», «короли королевские». Богатыри иногда названы еще «святорусскими», «светлорусскими».

Изменения в составе пирующих имеются лишь в вариантах, где герой назван гостиним сыном. Этих случаев немного. В кенозерских вариантах на пиру у князя Владимира присутствуют только «купцы именитыи, гости торговыи», «гости-ти ежжалые, купцы собрались именитые» — это явное отклонение от норм былин «владиминова цикла». В печорском варианте, записанном Н. Е. Ончуковым, наряду с князьями-боярами и русскими богатырями пируют «купцы, люди торговые», «мещане пригородные» и «крестьяне православные», что также выглядит отклонением. Наконец, в варианте Кириши Данилова перечислены «князи-бояра», «русские могучие богатыри» и «гости богатые», однако князь Владимир, вызывая похвалиться, обращается только к первым двум группам гостей. Третья группа в дальнейшем совсем не упоминается.

Таким образом, закрепление за героем прозвища «гостиный сын» вызывало у певцов желание изменить состав пирующих у князя Владимира. В тех же случаях, когда герой назван гостиним сыном, а состав пирующих не изменен, надлежит констатировать несомненное противоречие между прозвищем героя, вызывающим отнюдь неэпические ассоциации, и его участием в эпическом пире, его поступками. Возможно, это противоречие в какой-то степени способствовало тому, что северные и сибирские певцы не ощущали потребности в сюжетной завершенности былины и в отличие от печорских сказителей опустили описание скачек, сохранив все другие сходные моменты.

У нас не вызывает сомнения, что прозвище «гостиный сын» могло появиться в былинах после образования эпической иерархии. Было бы натяжкой искать сходство Ивана Гостиного сына с Садком или Соловьем Будимировичем. Ивана Гостиного сына былина явно стремится причислить к лику богатырей, хотя он, как это очевидно, — вовсе не богатырь и не индивидуальный образ, подобно Илье Муромцу или Даниле Ловчанину, Алеше Поповичу или Сухману и др. Он вызывается совершить богатырский поступок, но эпическая традиция не позволила ему это сделать: его конь распугал княжеских жеребцов, и князь был принужден отказаться от состязания. И в этих случаях, и тогда, когда Иван Гостиный сын все-таки скачет, главную роль в посрамлении князя сыграл его бурушка. Параллель с волшебными сказками, в которых животные-помощники выполняют за героя трудную, в сущности непосильную для него самого задачу, снова напрашивается сама собой.

Улавливая некоторую близость между нашей былиной и сказками (предложение задания и его осуществление, своеобразие героя, чудесный конь), мы вправе поставить вопрос, имелись ли у былины какие-то предшественники с похожим сюжетом. Мы подозреваем, что Ивану Гостиному сыну предшествовал другой герой, видимо, настоящий былинный бога-

тырь или же сказочный герой. Но если произведения с этими героями бытовали до поры унификации эпоса, то можно допустить и другое предположение: вместо князя Владимира мог фигурировать иной персонаж.

На русской почве предшественники с похожим сюжетом не обнаружены. Самое большое, что можно предположить, опираясь на предшествующий анализ текстов, это дать следующую эволюционную цепочку версий:

- 1) печорские записи и примыкающие к ним новгородский и нижнеколымский варианты;
- 2) другие северные и сибирские варианты;
- 3) казацкие варианты и параллельные им саратовские начальные отрывки былины.

2

Скудность русских фольклорных фактов побуждает обратиться к материалу других народов. В настоящей статье мы используем эпические песни одной южнославянской этнической ветви (болгары, помаки, македонцы).¹⁵

Но предварительно мы хотели бы подчеркнуть наши расхождения с методологией сравнительного исследования старых научных школ. Каждая из них могла бы найти в былине «Иван Гостиный сын» материал для своих выводов. Историческая школа, используя только упоминание князя Владимира и черниговского владыки, Киева и Чернигова и исходя из убеждения, что эпос есть прямое отражение истории, получает возможность приписать происхождение былины эпохе Киевской Руси. Но вот становится известно, что у южных славян имеется сопоставимая мифическая песня, в которой описано состязание юнака с солнцем. Тем самым возникает возможность интерпретации и русской былины в духе солярной теории, этого ответвления мифологической школы. Между тем в южнославянских эпических песнях юнаку противостоят не только солнце, но и черный арап, желтый еврей, стамбульский царь, сельский воевода. Обилие южнославянских вариантов и версий может способствовать разысканию наиболее точной аналогии русской былине, а это для миграционистов означало бы, что русские заимствовали сюжет у южных славян. И тут уже в рамках одной научной школы могли бы развернуться серьезные дискуссии по поводу времени и путей заимствования.

Здесь не исчерпан весь набор возможных точек зрения на происхождение былины «Иван Гостиный сын»; в частности, не учтены варианты решений в пределах мифологической и исторической школ, равно как и возможности их комбинаций (скажем, возможность объявить сюжет заимствованным, но закрепленным за князем Владимиром, поскольку он часто именуется «красным солнышком» и т. д.). Предусмотреть множество точек зрения нетрудно в виду одностороннего и почти механического характера решений, свойственных старым сравнительным школам. Множественность односторонних решений вместе с тем означает, что наука еще не выработала жесткие критерии определения генезиса в эволюции уровня эпоса.¹⁶

¹⁵ На значительную близость к былине болгарских, новогреческих и румынских песен указал еще И. Махал в последних словах своего обзора, посвященного «Ивану Гостиному сыну»; см. J. Máchal. O bohatýrském epose slovanském, č. I. Praha, 1894, str. 183—185.

¹⁶ Критику односторонних решений см. в нашей статье «Проблемы изучения межславянской фольклорной общности» («Советское славяноведение», 1967, № 1).

В рамках настоящей статьи мы, естественно, не можем на одном примере решить всю сложную проблематику, связанную с выработкой таких критериев. Наша цель — показать всю совокупность южнославянских версий с тем, чтобы читатель сам определил значение эволюции сюжета, сравнил на одном примере сходство и различие логики эпического творчества русских и южных славян.

Для построения эволюционной цепочки южнославянских версий использован материал, зарегистрированный болгарскими указателями песен.¹⁷

В ряде случаев мы переводили пересказы песен из этих указателей, если они правильно и достаточно полно передавали содержание песен.

Эволюционную цепочку южнославянских версий мы строили, также ориентируясь по характеру изменения сюжета. Подчеркиваем, что каждое ее звено нельзя принимать за абсолютное отражение того, что пелось в древности. Итак, эта цепочка, на наш взгляд (а правила построения вырабатываются лишь в результате десятков и даже сотен подобных опытов), выглядит следующим образом.

1. Юнак обгоняет солнце (помакск., 1 вар.).¹⁸ Юнак и солнце уговорились: кто первым придет к солнцеву дому, тот возьмет ключи и будет светить на весь белый свет. Утром солнце двинулось по черному морю, по синему небу; юнак — по черной земле, по горам. В Доспат-планине ему преградила дорогу девушка — юнак отрубил ей руку. Он первым пришел к цели и потребовал от солнцевой матери ключи. Та попросила подождать прихода сына. Придя, солнце корит юнака за то, что он пролил кровь, и ключей не дает.

2. Юнак обгоняет солнце и берет в жены его сестру (болг. и макед., 21 вар.).¹⁹ Юнак Рабро (Храбр) похвалился тем, что его конь может за день проскакать через всю землю и к вечеру возвратиться. Услышав похвалбу, солнце предлагает Рабро состязаться: если тот объедет на своем коне всю землю и вернется за один день, то он получит в жены сестру Ангелину; если же не сделает этого, солнце возьмет у него коня. Утром солнце и Рабро двинулись в путь: солнце по небу, юнак — по земле. Юнак проскакал через всю землю и первым явился к воротам солнцева дома. Солнце отдало ему сестру в жены.

Иногда сестра солнца названа ясной звездой. В одном варианте упоминается и месяц, двоюродный брат солнца. Один раз молодец закладывает не только коня, но и свою голову.

К этим вариантам, если так можно выразиться, по горизонтали прилегают многочисленные песни, в которых главной героиней является девушка.

2а. В состязании девушка светит сильнее солнца (болг., 2 вар.).²⁰ Девушка и солнце поспорили: если девушка «надгрее», она возь-

¹⁷ А. П. Стоилов. Показалец на печатаните през XIX век българските народни песни, т. I (1815—1860 г.), София, 1916; т. II (1861—1878 г.), София, 1918 (в дальнейшем — Стоилов, том, номер сюжета); Преглед на българските народни песни. Под редакцията на Ст. Романски. «Известия на Семинара по славянска филология при Университета в София», кн. V—VI, 1925—1929. Указатель составлен с учетом публикаций по 1913 г. (в дальнейшем — Преглед, книга, отдел, номер сюжета; цифрой I обозначается отдел «Песни периодически», цифрой II — отдел «Песни религиозни», цифрой IV — отдел «Песни из обществения живот», цифрой V — отдел «Песни из политическия живот»; в скобках указывается жанровая принадлежность песен).

¹⁸ Преглед, кн. V, отд. II (мифические), № 3.

¹⁹ Там же. См. также: там же, кн. VI, отд. V (юнацкие), № 4.

²⁰ Там же, кн. V, отд. II (мифические), № 4.

мет у солнца коня; если солнце «надгрее», оно возьмет девушку в жены. Девушка «пересияла» своей красотой.

26. В состязании девушка светит сильнее солнца (болг., 3 вар.).²¹ Мать похвалилась вечером у колодцев перед девушками и парнями, что ее дочь красивее солнца и «дваж» красивее месяца. Услышав похвалу, солнце послало ясную зарю с наказом, чтобы мать принарядила девушку и отправила «на Юрдана» на восток: посмотрим, кто кого «надгрее». Утром рано солнце и девушка стали состязаться. Солнце осветило две планины, а третью планину — «насиняло». Маленькая девушка осветила весь мир своей красотой.

Взаимозаменяемость образов молодца и девушки выглядит очень продуктивным явлением на южнославянской почве. К указанным песням примыкают — образ солнца тоже заменим — произведения типа «Девушка на спор перепевает соловья»,²² «Девушка или юноша на спор переплывает Дунай»,²³ «Девушка на спор переплывает море»²⁴ и другие, весьма многочисленные песни, посвященные состязанию на спор между молодцем и девушкой. Некоторые из них прямо перекликаются с соответствующими русскими песнями. Мы вынуждены, однако, опустить обзор этих песен, чтобы не загромождать основную линию эволюционной цепочки в плане нашей темы.

3. Молодец обгоняет солнце (болг., 1 вар.).²⁵ Молодец похвалился на посиделках²⁶ быстрым конем, который может обогнать само солнце. Это услышала сестра солнца и передала брату. Брат велел ей сказать молодцу, чтобы тот выходил рано утром на восток: если молодец обгонит, то солнце отдаст за него сестру; если солнце обгонит, то заберет у молодца коня. Солнцева сестра пришла к колодцам,²⁷ встретила там молодца и передала условия брата. Рано утром солнце и молодец двинулись в путь. Солнце достигло полудня, а молодец — уже «пладне» (первая еда после полудня). Солнце попросило молодца остановиться, чтобы поесть. Молодец забил копые в землю, привязал к нему коня, лег отдохнуть и уснул. Солнце уже приблизилось к заходу, а молодец все спит. Конь разбудил молодца, тот заплакал в отчаянии. Конь посоветовал ему перевязать платками сердце и глаза, чтобы их не испортило от быстрой езды, и бросился вдогонку за солнцем. Солнце не успело зайти, когда молодец уже прискакал на солнцев двор, где его встретила солнцева сестра и приняла коня.

Видимо, параллельно и под влиянием песен этого рода образовывались и следующие произведения.

3а. Дитя обгоняет черного арапа и берет в жены красивую девушку (макед., 2 вар.).²⁸ Дитя-сирота по дороге в город встречает девушку, которой говорит, что едет продавать коня, чтобы рас-

²¹ Там же, отд. I (колядные), № 4.

²² Там же, № 5.

²³ Там же, кн. VI, отд. IV, № 78.

²⁴ Там же, кн. V, отд. I (колядные), № 9а; Стоилов, II, № 988.

²⁵ Стоилов, I, № 16. Ср. русские сказки типа: Андреев—Аарне, 513 А и 665.

²⁶ Домашние и уличные посиделки у болгар были не столько местом встречи и развлечения молодежи, сколько местом, где девушки учились пряхь, вышивать, вязать и т. д. и показывали возможным женихам это свое искусство вместе со своими нарядами, знакомили с ходом подготовки приданого и свадебных подарков.

²⁷ Колодец или любой другой источник, из которого брали воду, как в южнославянской действительности, так и в фольклоре был очень важным местом встреч юношей и девушек. Юноша, который просил напиться или же просил у девушки цветы, приколотые к ее волосам, уже претендовал на любовь девушки.

²⁸ Стоилов, I, № 437; Преглед, кн. VI, отд. IV, № 77.

считаться с отцовскими долгами. Девушка советует не продавать коня: завтра у нее будут скачки; победитель возьмет ее в жены, а с нею три выюка денег. Она дает ему три золотых: на один чтоб коня подковал, на другой чтоб седло купил, на третий чтоб вина выпил — пусть пьет, но не засыпает. Выпило дитя вина и заснуло. Когда проснулось, состязавшиеся уже проскакали половину пути. Дитя бросается им вслед и обгоняет. Черный арап кричит ему вдогонку, что кто-то сделал ему коня «босым». Герой проверяет, действительно ли его конь не подкован. Убедившись, что это не так, садится на коня и снова обгоняет черного арапа. На этот раз арап кричит герою: если не жаль коня, пусть себя пожалеет. Дитя отвечает: обманывать можно один раз. Он первым кончает скачку и берет в жены красивую девушку.

36. Юнак на спор скачет через семьдесят перевалов, восемьдесят ущелий и заезжает в Солун (макед., 1 вар.).²⁹ Радич-юнак пировал в корчмах со своим милым побратимом Амза-бегом, черным арапом. Амза-бег предложил: кто проскачет семьдесят перевалов, восемьдесят ущелий, заедет в Солун и возьмет у старого судьи («кадия») письмо в знак того, что побывал в Солуне, и все это сделает от восхода и до захода солнца, тот получит от арапа три бычьи шкуры, набитые золотыми флоринами.³⁰ Радич вызвался это сделать, обещая, если не сделает, отдать арапу быстрого коня и острую саблю. Тогда черный арап сказал: «Что закладываешь коня, эту собачью еду; что закладываешь саблю, это ржавое железо; заложика свою первую любовь с сыном». И Радич заложил жену Ангелину с сыном. Дома, сказав о закладе своей жене, он лег спать. Ангелина всю ночь не спала, на рассвете коня оседлала, копыто ему поцеловала, попросила не пускать Радича в корчму пить вино. Слезами горячими она разбудила мужа. Тот, упрекнув ее за то, что не разбудила пораньше, двинулся в путь. Проскакал семьдесят перевалов, восемьдесят ущелий, приехал в Солун к судье в полдень. Судья не дал письма и послал Радича в корчму пить вино. Долго пил бы юнак вино, если б конь не сказал, что его обманывают. Снова Радич явился к судье и потребовал письмо, но тот попросил подождать. Тогда Радич отрубил судье голову, бросил ее в конскую торбу и поскакал домой. А черный арап уже послал рабынь за Ангелиной. Она, увидев приближение мужа, говорит об этом рабыням. Рабыни побежали к арапу, тот в страхе запер ворота, как бы Радич не ворвался и не убил его. Радич перескочил на коне через стену, бросил арапу голову судьи. Амза-бег отдал флорины, и Радич вернулся домой.

К этим произведениям примыкают песни типа «Крали-Марко и черный арап пьют вино об заклад», «Стоян и турок пьют вино об заклад».³¹ В них конфликт целиком перенесен в плоскость семейных отношений: Крали-Марко или Стоян закладывает жену (сестру), а их соперники — коня. Герои проигрывают состязание, но затем освобождают того, кого они проиграли.

4. Юнак поспорил с солнцем и месяцем (болг., 1 вар.).³² Юнак Данко поспорил с солнцем и месяцем о том, что он объедет за день всю землю, а за ночь — все небо: если он сделает это, солнце и ме-

²⁹ Стойлов, II, № 988; то же: Преглед, кн. VI, отд. V (юнацкие), № 30.

³⁰ В печорских вариантах герой тоже берет у попов в Чернигове «скорограмотку», «серлык да скору грамотку», но это не более чем совпадение логики повествования: если герой скачет в другой город, он должен доставить подтверждение этому.

³¹ Стойлов, II, №№ 961, 988; Преглед, кн. VI, отд. IV, № 84; кн. VI, отд. V (юнацкие), №№ 30, 39.

³² Преглед, кн. V, отд. II (мифические), № 3.

сяц отдадут ему Стамбул, Софию и половину города Мелника; если не сделает, они заберут у него жену и ребенка. С помощью шестикрылого коня юнак выигрывает спор.

5. Юнак обгоняет солнце (болг., 1 вар.).³³ Юнак поспорил с евреями, что сможет обогнать солнце: если обгонит, то получит от евреев сукно и золото; если не сможет, отдаст им жену, ребенка, дом и коня. Юнак выигрывает спор.

6. Марко на спор объезжает землю (макед., 1 вар.).³⁴ Марко поспорил с евреем: если он за день объедет всю землю, то возьмет богатство еврея; если же это ему не удастся, еврей заберет у него жену и сына. Марко выигрывает спор.

Параллельно песням типа №№ 4—6 и на их основе, если судить по описанию условий и характера состязания, образовывались песни следующего рода.

4—6а. Болгарин выигрывает спор с пашой (болг. и макед., 6 вар.).³⁵ Стоян похвалился конем, женой и сыном. Услышал об этом, паша и предложил спорить о том, кто за день объедет всю землю. Паша заложил гарем и коней, Стоян заложил жену, сына и коня. Перед выездом Стоян пообещал коню позолотить ноги и украсить гриву жемчугом, если он обгонит пашу, и убить, если он отстанет. Стоян выиграл, но отказался от залога пашы: ему хватит своей жены, сына и коня.

В других вариантах герой забирает залог пашы. В одном варианте имеется продолжение: проиграв спор, паша посылает двадцать палачей, чтобы они погубили Стояна, но Стоян убивает их.

4—6б. Юнак побеждает в скачках (бол., 1 вар.).³⁶ Царь устроил конские скачки и пригласил участвовать в них юнака Стояна. Условия: если царские кони обгонят коня Стояна, царь возьмет себе его коня, жену, ребенка и дом; если же конь Стояна обгонит, то царь пожалует Стояна девятью вьюками золота и десятим — жемчуга. Конь Стояна выигрывает скачки.

Есть песни близкие или же развивающие эту тему применительно к условиям родного села.³⁷

7. Стоян за день съездил в Стамбул (болг., макед. и помакс., 16 вар.).³⁸ Стоян побился об заклад с чифутче (евреем), что он за день съездит в Стамбул и вернется. Если Стоян сделает это, чифутче отдаст ему 7 лавок вместе с лавочниками; если же ему это не удастся, чифутче возьмет у него жену и коня. Стоян сообщил жене о закладе, накормил коня и поехал в Стамбул. У ворот его встретила чифутка и подала ему ракию (виноградную водку): то не была ракия, было зелье («магия»). Стоян задремал прямо в седле. Солнце уже заходит, а он все еще из села не выехал. Конь будит Стояна, говорит о хитрости чифутки и просит завязать глаза: когда он будет скакать горами, камни в пыль обратятся. Стоян полетел на коне в Стамбул и вернулся. Чифутче у лавок стоит, слезы ронит и говорит Стояну, что тот выиграл семь лавок вместе с лавочниками.

Другие варианты выглядят более стяженными, чем приведенный. В некоторых из них драматизм описания усилен тем, что конь героя уми-

³³ Там же.

³⁴ Там же, отд. I (водичарские), № 311.

³⁵ Там же, кн. VI, отд. V (юнацкие), № 45г; отд. IV, № 77.

³⁶ Там же, кн. V, отд. I (колядные), № 3а.

³⁷ Стоилов, II, № 988; Преглед, кн. V, отд. I (колядные), № 3б; кн. VI, отд. IV, №№ 77, 79а.

³⁸ Стоилов, II, № 538, I—II, № 342; Преглед, кн. V, отд. I (колядные), № 2; кн. VI, отд. IV, № 7б.

рает в Царьграде или же его отравляют (подменяют). В одном варианте с евреями спорит турок Мехмед, в другом Радич — с турками. Ряд вариантов заканчивается поражением героя.

Мы сознательно отказались здесь от включения в эволюционную цепочку южнославянских песен, опубликованных после 1913 г. Дело в том, что отсутствие соответствующего указателя песен вынуждает прибегать к ссылкам на десятки изданий, а это чрезмерно загромождает работу и увеличивает ее объем. Между тем как раз песни нашей темы, преимущественно опубликованные после 1913 г., широко, хотя и не исчерпывающе, использованы в современной работе болгарского ученого Е. К. Теодорова.³⁹ Он стремился обнаружить в эпосе этнографическое описание народных спортивных, в том числе конных, состязаний. В соответствии с этой установкой и построена глава «Конные состязания» его книги. Теодорову представляется, что первой эволюционной ступенькой были песни типа «Стоян состязается с пашой» (у нас №№ 4—6а):⁴⁰ в них скорость, с которой скачет конь, является главным моментом спора и чаще всего не уточняется, на какое расстояние намерены скакать спорщики. В одних вариантах паша лично участвует в состязании, в других он — зритель, наблюдающий за состязанием своих слуг с героем. Некоторым развитием этих произведений представляются автору песни, где Стоян сам предлагает паше заклад.⁴¹ Также несколько поздними выглядят песни типа «Марко спорит с арапом»: в них Марко обещает отправиться на край земли и скакать оттуда, не отставая от солнца (сравни наш № 6).⁴²

Далее, по мнению Е. К. Теодорова, создавались песни «Дитя состязается с черным арапом» (у нас № 3а).⁴³ В них получили отражение «какие-то общественные состязания с предварительным оглашением», скачки уже происходят вне дорог, с естественными препятствиями.

Затем, пишет Е. К. Теодоров, появились песни о споре Радича с Амзабегом (у нас № 3б) и юнака с евреями (у нас №№ 5—7). В них говорится, что состязания проводились между строго определенными пунктами и в определенное время. Эти состязания «выдвигают на передний план значение коня как средства сообщения и тем самым (подчеркивают) связь народных конных состязаний с хозяйственной жизнью страны во времена турецкого ига».⁴⁴

Наконец, образы бешено несущихся одиноких всадников, которым предстояло выехать из определенного места с восходом солнца и вернуться назад до захода солнца, способствовали тому, что «в народной душе, переполненной стихийной жадой совершить нечто сверхобычное и сверхреальное, охваченной безумной смелостью и верой в свои силы и возможности, возникла красивая картина состязания всадника с солнцем».⁴⁵ Так появились соответствующие песни «Юнак обгоняет солнце» (у нас № 2).⁴⁶ Примечательно, что Е. К. Теодорову известны только 5 ее вариантов. Отчасти и этим обстоятельством, по-видимому, нужно объяснить неуверенность автора в правильности своих построений, так как буквально через страницу он высказывает предположение, что песня «Юнак обгоняет солнце» «построена на старинных славянских мифологи-

³⁹ Е. К. Теодоров. Същност и произход на българските юнашки и хайдушки песни във връзка с отразените в тях състезания. София, 1963, стр. 109—131.

⁴⁰ Там же, стр. 110—116.

⁴¹ Там же, стр. 117—118.

⁴² Там же, стр. 116.

⁴³ Там же, стр. 119—120.

⁴⁴ Там же, стр. 121—123.

⁴⁵ Там же, стр. 125.

⁴⁶ Там же, стр. 125—128.

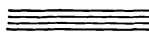
ческих представлениях».⁴⁷ Но такое предположение, естественно, противоречит всей эволюционной цепочке Е. К. Теодорова. Это предположение ставит вопрос об эволюции сюжета уже на фольклористическую, а не на весьма огрубленную историко-этнографическую основу. Ясно, что поиски этнографических реалий в эпосе нельзя отождествлять с исследованием эволюции эпоса.

3

Итак, перед нами значительная группа южнославянских эпических произведений, так или иначе перекликающихся с вариантами русской былины «Иван Гостиный сын». Конечно, можно оспорить их расположение в виде той эволюционной цепочки, какая здесь представлена. Можно, без труда заметив отсутствие в некоторых случаях плавного перехода, вообще отрицать эволюционность эпоса. И тем не менее нельзя не видеть, что перед нами различные и весьма многочисленные жанровые обработки одного сюжета и родственных ему сюжетных образований.

При построении эволюционной цепочки мы учитывали фольклорный закон, посредством которого особенно ярко проявляет себя сила народно-поэтической традиции. Его можно рассматривать двояко: либо как постоянную переработку традиционных произведений в духе меняющихся исторических условий, либо как создание с использованием традиционных фольклорных ситуаций новых произведений в новых исторических условиях. Все зависит от угла зрения, потому что различие этих тонкостей еще не стало научной традицией. Сущность закона выражается в том, что одни и те же сюжет, мотив, фабула и другие традиционные стереотипы могут выступать в различной форме и быть переданы различающимся содержанием. Фольклор вообще и эпос в частности чужды однообразия. Процесс унификации русского эпоса «под князя Владимира» не уничтожил полностью предшествующие жанровые обработки, не говоря уже о последующих. Мы стремились показать это на примере, казалось бы, наиболее переработанной былины «Иван Гостиный сын». Помимо того, что было сказано выше, в свете южнославянских версий можно по-иному оценить и то, что в нижнеколымском варианте князь Владимир закладывает против буйной головы Ивана Кулакова свою племянницу Марию Сеславьевну, а в пинежских записях он закладывает «пол-дворца, пол-Киева, пол-восударсково» — эти подробности можно рассматривать как следы предшествующих жанровых обработок.

Сравнение русского и южнославянского материала с использованием предельной или даже исчерпывающей информации уже означает, что мы признаем существование названного фольклорного закона: если у южных славян сюжет «Юнак обгоняет солнце» претерпел весьма серьезную метаморфозу, то и у русских сюжет «Иван Гостиный сын» мог иметь не менее интересную предысторию. Но такое правило бесспорно носит характер всеобщего. И поэтому один пример, конечно, не убедителен. Иными словами, проведение сравнения и несомненно реконструкцию отсутствующих звеньев мы связываем с разработкой методологических приемов, предназначенных для изучения не одного и не выборочного случая, а для предельного числа случаев перекликающихся произведений разных народов. В этом плане фольклорный материал родственных народов представляет наибольший интерес.



⁴⁷ Там же, стр. 127.

П. В. ЛИНТУР

УКРАИНСКИЕ БАЛЛАДНЫЕ ПЕСНИ И ИХ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ СВЯЗИ

При выяснении этногенеза восточных славян исследователи недостаточно использовали материалы устного народного творчества. Наряду с историческими, этнографическими и языковедческими данными, подтверждающими несомненный факт существования древнерусской народности как общей колыбели русского, украинского и белорусского народов, можно опереться и на фольклорные данные — в гораздо большей степени, чем это делалось до сих пор.

Наши фольклористы правильно подчеркивают историческое значение былинного эпоса как величественного памятника Древней Руси, созданного народным гением всех восточных славян, но очень неопределенно и редко говорят о другом прекрасном и ценном памятнике — обрядовой поэзии. Она принадлежит также творчеству всех восточнославянских племен и по своим высоким литературно-эстетическим достоинствам и в качестве незаменимого культурно-исторического источника в ряде отношений не уступает героическому эпосу. Однако эту поэзию мало изучали с точки зрения этногенеза восточных славян, мало изучали как памятник той эпохи, когда восточнославянские племена составляли этническую общность.

Наконец, столь же ценный памятник седой старины, воздвигнутый творческим гением всех трех восточнославянских народов, — это балладная песня.

С точки зрения восточнославянской общности особенный интерес представляют древнейшие сюжеты этого жанра, которые будут рассмотрены далее. Ряд этих сюжетов обнаруживает не только поразительное сходство в сочетании мотивов, в композиции, в музыкальной структуре стиха, но и текстуальное, дословное совпадение, что дает нам право считать их разноречивыми вариантами — украинскими, белорусскими, русскими — одних и тех же песен.

1. Баллада о превращении невестки заклятием в тополь на украинской этнографической территории с музыкальной точки зрения делится на два вида: один имеет двенадцатисложный стих (6 + 6), другой — четырнадцатисложный, коломыечный (8 + 6). Первый вид распространен по всей Украине,¹ в западных районах Закарпатья (наша запись из с. Ставное

¹ Сборник песен буковинского народа. Составил А. Лоначевский. Киев, 1875 (в дальнейшем — Лоначевский), стр. 256; Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким, чч. I—III. М., 1878 (в дальнейшем — Головацкий), ч. III, стр. 170—172; O. Kolberg. Rokucie. Obraz etnograficzny, t. II. Krakow, 1883 (в дальнейшем — Kolberg), стр. 39—40; Ф. Колесса. Українська усна словесність. Львів, 1938 (в дальнейшем — Колесса 1938), стр. 463—464.

Перечинского района) и на Пряшевщине (запись М. Шмайды из с. Красный Брод и запись Ю. Костюка из с. Орябин).² Другой вид очень популярен в селах Межгорской и Воловецкой Верховины. Здесь мы не вдаемся в спор относительно древности песни-коломыйки. Академик Ф. Колесса утверждает, что коломыечная форма (8 + 6) более позднего происхождения; но не все музыковеды разделяют это мнение.

Размер 6 + 6 преобладает в белорусских вариантах данной баллады и в западнославянских версиях, так что музыкальную форму 6 + 6 можно назвать общеславянской. Белорусские и украинские тексты настолько близки, что есть все основания считать их вариантами одной песни.³ Эта близость выражается в родстве сюжетов и отдельных мотивов, и в музыкальной структуре стиха, и в текстуальном совпадении.

Мы объясняем такое сходство общностью происхождения и языковым родством двух братских народов, народов-близнецов, у которых была одна мать, одна колыбель — Древняя Киевская Русь, одна древнерусская культура, один язык.

Белорусские балладные песни о метаморфозе занимают переходное место между украинскими и русскими и сыграли роль посредника. Ф. Колесса вслед за известным польским фольклористом Я. С. Быстроном утверждает, что сюжет «Тополя» проник в Белоруссию и Россию из Украины.

На русской этнографической территории он широко известен, о чем свидетельствуют многочисленные варианты.⁴

Русская баллада о превращении женщины в дерево в композиционном отношении ближе к белорусским, чем к украинским. Отсутствует в них мотив отправления невестки в поле «ленок брати», лежащий в основе украинских песен и неразрывно связанный с мотивом «заклятия». В русских песнях свекровь посылает невестку в «чистое поле», не указывая цели:

«Ты поди, моя невестка, во чисто поле,
Ты стань, моя невестка, меж трех дорог,
Четырех сторон,
Ты рябиною кудрявою,
Кудрявою, кучерявою».⁵

² Українські народні пісні Пряшівського краю, кн. I. Упорядкував Ю. Костюк. Пряшів, 1958, стр. 20.

³ Е. Романов. Белорусский сборник. Т. I. Губерния Могилевская, вып. 1 и 2. Киев, 1885 (в дальнейшем — Романов), стр. 52—53; Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном, т. I, ч. 1. СПб., 1887 (в дальнейшем — Шейн, Материалы), стр. 399—402; С. Малевич. Белорусские народные песни. СПб., 1907 (в дальнейшем — Малевич), стр. 127; Г. Ширма. Двести белорусских народных песен. Под общей ред. С. В. Аксюка. М., 1958 (в дальнейшем — Ширма), стр. 185—186.

⁴ М. Халанский. Русские народные песни, записанные в Щигровском уезде Курской губ. «Русский филологический вестник», 1879—1883, № 28; Смоленский этнографический сборник. Составил В. Н. Добровольский, ч. IV. М., 1903, стр. 586—587; П. В. Шейн. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. д., т. I, вып. 1. СПб., 1898, № 854; Великорусские народные песни. Изданы А. И. Соболевским, тт. I—VII. СПб., 1895—1902 (в дальнейшем — Соболевский), т. I, №№ 80—81, т. II, №№ 164—166; П. Никитская. Сборник песен, употребляемых простонародьем. Казань, 1900, стр. 46; М. Б. Едемский. Вечерованье, городки и песни в Коктенге Тотемского уезда. СПб., 1905, стр. 38; Русская баллада. Предисловие, ред. и примеч. В. И. Чернышева, вступит. статья Н. П. Андреева. «Библиотека поэта», Большая серия. Л., 1936 (в дальнейшем — Русская баллада), № 246; Народные баллады. Вступит. статья, подгот. текста и примеч. Д. М. Балашова, общая ред. А. М. Астаховой. «Библиотека поэта», Большая серия. М.—Л., 1963 (в дальнейшем — Балашов), стр. 65—66.

⁵ Русская баллада, № 246.

Не указана и причина «заклятия» (в украинских песнях причина ясна).

Если в украинских балладах невестка вследствие «заклятия» становится тополем, то в белорусских и русских — рябиной (иногда былиной, калиной или березой). Рябина, стоя одиноко в поле и являясь образом-символом трагической гибели молодой женщины, при встрече с мужем — «без ветра шатается» и к земле клонится, без дождя обливается водой. Сын говорит матери:

«Сударыня моя матушка!
Сколько в службе не еживал,
Такого дива не видывал:
Как в поле промеж трех дорог
Без ветру рябина зашаталася,
Без дождю рябина мокра стала,
Без вихру рябина к земле клонится
За черные кудри ловится!».⁶

Сравним эти стихи с белорусскими:

«Матуля моя! Увесь свет змандроваў,
Такой былінки нейгдзе не бачіў:
Што без ветру нахілілася,
Без соўнейка засвецілася».⁷

Этот прекрасный поэтический образ характеризует русские и белорусские песни. В украинских песнях олицетворением одинокой женщины выступает «тополя».

Экспозицией в русских и белорусских балладах является сравнение злой свекрухи с «зельем крапивным»:

Злое зелье крапивное,
Еще злее да люта свекра!⁸
В городзе крапівушка п'якливоа,
Есть у меня свякровушка журливоа.⁹

В финале — свекровь сравнивается с «лютой змеей»:

«Не мать ты мне, не родная —
Змея ты мне, змея лютая».¹⁰
«Ой мать моя, мати, мать моя родная!
Ты не мать родная, а ты змея лютая».¹¹

Музыкальная форма, стих, размер и выразительные средства в русских балладах самобытны.

Однако, несмотря на различия, русские песни об обращении женщины в дерево вместе с белорусскими и украинскими образуют один круг, один восточнославянский тип.

2. На мотиве метаморфозы строится также одна из самых прекрасных балладных песен, повествующая о трагической судьбе девушки, которую выдали далеко в «чужую» «большую» семью и приказали семь лет не бывать в родительском доме. Горемычная молодая женщина, испытывая нестерпимую тоску по матери, превращается в птицу и прилетает в отцовский сад.

⁶ Там же.

⁷ Шейн, Материалы, стр. 401.

⁸ Русская баллада, стр. 268.

⁹ Шейн, Материалы, стр. 399.

¹⁰ Соболевский, I, стр. 131.

¹¹ Романов, стр. 53.

Баллада о дочке-пташке широко бытует у восточных и западных славян. Ф. Колесса¹² насчитывает свыше 60 ее украинских вариантов и древнейшей формой данного сюжета считает свадебную песню, исполнявшуюся в момент прощания невесты с родителями:

Ой, даєшь мене,
Мій батенько,
Далеченько от себе,

Ой даєшь, даєшь,
Заповідаєшь,
Жеб не бувати у тебе.¹³

Гипотеза Ф. Колессы подтверждается также западнославянским фольклорным материалом. У чехов, словаков и у поляков песня о дочке-пташке распространена как обрядовая свадебная и как балладная песня.¹⁴

Говоря о генетической связи этой лироэпической песни с обрядовой поэзией, мы подчеркиваем дословное совпадение в текстах, что заставляет нас задуматься над проблемой ее происхождения.

На Украине есть несколько редакций баллады о дочке-пташке. Наиболее близкой к белорусским и русским песням является редакция, характеризующаяся размером 2 (5 + 5) и 2 (5 + 6) и бытующая в северных и восточных областях. Сравнив украинские,¹⁵ белорусские¹⁶ и русские¹⁷ тексты, мы приходим к выводу, что это варианты одной и той же песни.

Сюжет данной песни, в его обрядовом и внеобрядовом приурочении, еще в прошлом столетии заинтересовал ученых специалистов и вызвал появление ряда работ. В последнее время И. И. Земцовский критически обозрел итоги этих исследований и, полемизируя с Ф. Колессой, предложил свою гипотезу исторического развития этого общеславянского сюжета.¹⁸

3. Наряду с мотивом метаморфозы широко известен в устном творчестве восточных славян мотив инцеста. Балладные песни о кровосмешении встречаются у русских, украинцев и белорусов в нескольких сюжетах.

Русские и украинские варианты сюжета «Разбойники и сестра» обнаруживают поразительную близость в композиции, в сочетании отдельных мотивов и текстуальное совпадение.¹⁹

¹² См. его статью «Баллада про дочку-пташку у слов'янській народній поезії» — *Lud słowiański*, t. II, str. 147—185; t. IV, str. 1—26.

¹³ *Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Zebrał i wydał Wacław z Oleska. Lwów, 1833* (в дальнейшем — *Wacław z Oleska*), str. 327—328; *Pieśni ludu ruskiego w Galicyi. Zebrał Zegota Pauli, t. V. Lwów, 1840* (в дальнейшем — *Pauli*), str. 145—146. Головацкий, ч. I, стр. 194—195, 195—196; ч. III, стр. 141; Лоначевский, стр. 241; А. Метлинский. Народные южнорусские песни, Киев, 1854 (в дальнейшем — Метлинский), стр. 256—258; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским, т. V. СПб., 1874 (в дальнейшем — Чубинский), стр. 582, 742—846 и др.

¹⁴ *Moravské národní písně s nápěvy do textů vládnými. Sebral a vydal F. Sušil. Vyd. 3. Praha, 1941* (в дальнейшем — *Sušil*), № 675; *Slovenské ľudove balady. Balady zozbieral a štúdiu napísal Jiří Horák. Bratislava, 1956* (в дальнейшем — *Horák*), str. 97—98; *Polska epika ludowa. Opracował St. Czernik. Wrocław—Kraków, 1958* (в дальнейшем — *Czernik*), str. 249—250.

¹⁵ Чубинский, стр. 322, 751—755.

¹⁶ Романов, стр. 398—399; Шейн, Материалы, стр. 393—399; Малевич, стр. 112—113.

¹⁷ Соболевский, т. III, №№ 19—30, 32—35; Русская баллада, № 189.

¹⁸ И. И. Земцовский. Баллада о дочке-пташке (К вопросу о взаимосвязях в славянской народной песенности). В кн.: *Русский фольклор. VIII. Народная поэзия славян*. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963.

¹⁹ Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия, вып. II, ч. 1. М., № 1361; Сборник песен Самарского края, составленный В. Варенцовым. СПб., 1862, стр. 224; Соболевский, т. I, №№ 179—180, 182, 184—185; Русская баллада, № 31; Балашов, стр. 124—127 и др.; Чубинский, стр. 910, 912; Головацкий, ч. I, стр. 166—167; ч. II, стр. 599, 700; *Етнографічні матеріали з Угорської Русі, зібрав В. Гнатюк, т. III. Львів, 1900*, стр. 132 и др.

Мы считаем русские варианты самобытными и оригинальными потому, что они наиболее многочисленны и охватывают сравнительно большую территорию (бывшие Томскую, Оренбургскую, Вологодскую, Самарскую, Саратовскую, Владимирскую, Нижегородскую, Московскую, Курскую, Псковскую и другие губернии); они наиболее полны, и мотив кровосмешения в них выражен наиболее четко.

В белорусских и украинских фольклорных сборниках находим сюжет «Женитьба брата на сестре».

Белорусские и западноукраинские тексты настолько близки друг к другу, что нужно рассматривать их как варианты одной песни.²⁰

Белорусские песни об инцесте брата и сестры имеют генетическую связь с календарной обрядовой поэзией, поются как купальские песни и заканчиваются трагически — поэтическим финалом о растворении человека в растительном мире:

Пойдем, сястра, ў поля,
Разсеімся обая:
С мяне будзіць жовты цвет,
С цябе будзіць сині цвет.
Будуць дзевкі краскі рваць
І брата с сястрою помінаць:
«Гэта тая травіца,
што брацейка з сястрицей».²¹

Здесь трагический финал о превращении брата и сестры в желтый и голубой цветок вследствие кровосмешения перекликается с народной легендой.

Белорусские и галицко-украинские баллады об инцесте занимают переходное место между восточнославянскими и западнославянскими.²²

Другой сюжет балладных песен о кровосмешении — «Вдова и ее сыновья».

Украинские и белорусские варианты этой песни опять-таки обнаруживают не только близкое родство сюжета и композиции, но и текстуальное совпадение.²³

Идейно-тематический анализ украинских и белорусских текстов песни наталкивает на мысль о глубокой древности сюжета. Молодая вдова, пускающая сыновей «на Дунай», просит природные стихии:

«Ах ты цихиньки Дунай,
Ты прымай моих дзяцей! . .
Ах ты дожджык, ты дожджык,
Покупай моих дзяцей!
Ах ты сонце, сонце,
Угревай моих дзяцей!
Угревай моих дзяцей!
Ах ты ветрык, ты ветрык,
Кольши моих дзяцей!».²⁴

²⁰ П. В. Шейн. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. . . СПб., 1874, стр. 143—146; Чубинский, стр. 917—921; Головацкий, ч. I, стр. 73; ч. II, стр. 577—578; ч. III, стр. 27.

²¹ Ср.: Шейн, Материалы, стр. 233—234.

²² Ján Kollár. Národné spievanky, II diel. Bratislava, 1953, str. 16—17; O. Kolberg. Dzieła wszystkie. T. I. Piesni ludu polskiego. Wrocław, 1961 (в дальнейшем — Kolberg, Dzieła), str. 217—224; Czernik, str. 171—177.

²³ Чубинский, стр. 888—889, 921—927 (10 вар.); Головацкий, ч. I, стр. 187—188; ч. II, стр. 702; Народні пісні подкарпатських русинів. Зобрали Д. Задор, Ю. Костюк, П. Милославский, Унгар, 1944 (далее — Задор), стр. 21; Романов, стр. 13—14; Шейн, Материалы, стр. 415—416.

²⁴ Шейн, Материалы, стр. 415.

И стихи, действительно, откликаются на плач-заклинание вдовы:

Сонце каже: «Я зйду,
Твої сыны огрюю»;
Вітер каже: «Я прійду,
Твої сыны овюю»;
Місяць каже: «Я зйду,
Твої сыны обйду».²⁵

Интересно сравнить различные окончания в текстах нашей баллады: по одним вариантам — вдова, узнав, что ее жених — родной сын, «на дробный порошок там ся рассыпала»,²⁶ по другим — сын убивает грешную мать;²⁷ по третьим — сын, потрясенный случившимся горем, велит матери утопиться, а сам идет в лес, чтобы его зверь разодрал;²⁸ по четвертым — брат и сестра, сделавшиеся волею судеб супругами, превращаются в цветки.²⁹

Древность мотива кровосмешения подтверждается и тем, что он встречается в календарной обрядовой поэзии (здесь он облечен в форму колядки).³⁰

В польских, словацких и чешских песнях мотив инцеста под давлением христианской церковной морали был постепенно вытеснен и уступил место мотиву обнаружения рыцарем пропавшей сестры. Затемнение четко выраженного в старинных песнях мотива кровосмешения свидетельствует о более позднем происхождении западнославянских баллад данного цикла.

Историко-сравнительный анализ фольклорных текстов подсказывает нам тот вывод, что распространение песен об инцесте шло со славянского востока на запад.³¹

4. Генетическое родство старинной восточнославянской баллады подтверждается также разбором песни о матери-отравительнице.

Украинские варианты этой песни объединяются в две версии. Одна из них является вместе с тем восточнославянской, так как она распространена от Карпат до Белого моря.³² Другая — западноукраинская версия — очень близка к словацким песням.³³

²⁵ Головацкий, ч. I, стр. 187.

²⁶ Там же, ч. II, стр. 702.

²⁷ Задор, стр. 21.

²⁸ Чубинский, стр. 888—889.

²⁹ Там же, стр. 922; Романов, стр. 13—14.

³⁰ Головацкий, ч. II, стр. 45.

³¹ Большой фактический материал и теоретические исследования по данному вопросу обобщил Б. Н. Путилов в своем докладе на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук (Москва, август, 1964 г.); см.: Б. Н. Путилов. Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. Изд. «Наука», М., 1964. См. его же: Славянская историческая баллада. Изд. «Наука», М.—Л., 1965, гл. III. См. также: М. Драгоманов. Славянські перерібки Едіпової історії. Розвідки М. Драгоманова про українську народну словесність і письменство, т. IV. Львів, 1907.

³² Чубинский, стр. 711—718 (10 вар.); Лоначевский, стр. 255; Головацкий, ч. I, стр. 81, 186; ч. II, стр. 578, 585; Kolberg, стр. 41; Довнар-Запольский. Белорусское Полесье. Вып. I. Песни Пинчуков. Киев, 1895 (в дальнейшем — Довнар-Запольский), стр. 122—123; М. Врабель. Русский соловей. Ужгород, 1890 (в дальнейшем — Врабель), стр. 37; Романов, стр. 50—51, 400—401; Шейн, Материалы, стр. 447—449; Малевич, стр. 126—127; Ширма, стр. 183—184; Соболевский, т. I, №№ 82—83; Русская баллада, №№ 249—250; Балашов, стр. 50—54 и др.

³³ Головацкий, ч. II, стр. 711—712; Ф. Колесса. Народні пісні з південного Підкарпаття, тексти и мелодії. Науковий збірник «Просвіта». Ужгород, 1923, стр. 30; Українські народні пісні Пряшівського краю, кн. II. Упорядкував Ю. Цимбора. Пряшів, 1963 (в дальнейшем — Цимбора); Балади. Зібрав М. Шмайда. Прикладення «Нового життя», Пряшів, 1963, № 31; Horák, str. 101—102; Sto slovenských ľudových ballád. Sostbieral a upravil K. A. Medvecký. Bratislava, 1923 (в дальнейшем — Medvecký), str. 48.

В первой версии данного сюжета есть мотив сплетающихся ветвями растений, выросших на могиле влюбленных и символизирующих прочность любви. В текстах второй версии и в словацких вариантах этот мотив отсутствует. Это отличие не случайно. В украинском Прикарпатье, в Словакии и Венгрии мотив сплетающихся ветвями растений разрастается в отдельную самостоятельную балладу о «замурованном миле».³⁴ Жестокая мать не разрешает сыну жениться на простой девушке и велит замуровать его в стену; мать проявляет жестокость и после смерти влюбленных — она своими руками рвет растения, сплетшиеся на могиле юноши и девушки.

Необходимо различать в устном творчестве восточных славян балладу о матери-отравительнице в двух ее версиях и отдельную балладу о замурованном миле, широко бытующую в Закарпатье,³⁵ Словакии³⁶ и Венгрии.³⁷ Некоторые исследователи этого факта не учитывают, что вносит путаницу в классификацию балладных сюжетов и затрудняет их изучение.³⁸

5. Красноречивым доказательством единства восточных славян в области балладного творчества может служить песня о вещем сне королевича. Сюжет ее таков: королевич (казак) едет на охоту, оставив дома беременную жену; в чистом поле он засыпает и видит сон — из-под его правой руки вылетает сокол, из-под левой — кукушка (утка); королевич просит старуху-ворожею растолковать ему загадочный сон; ворожея объясняет сон: у королевича родился сын, но при родах умерла жена. Поспешив домой, королевич находит жену на смертном одре.

Многочисленные украинские,³⁹ белорусские⁴⁰ и русские⁴¹ тексты этой баллады настолько близки друг другу, что надо их считать вариантами одного и того же произведения.

На этнографической русской территории песня о вещем сне королевича зафиксирована в бывших Новгородской, Московской, Орловской, Курской, Казанской, Симбирской, Саратовской и других губерниях, на Дону; на белорусской — в Могилевской, Витебской губерниях, в районе Барановичей; на украинской — от Полтавы и Переяслава до Закарпатья и Пряшевщины.

Сравнивая восточнославянские варианты, мы видим, что наиболее полные из них — украинские. Это и дало повод исследователям утверждать, что данная баллада путешествовала с Запада на Восток Европы, а посредником была Украина.⁴² Но в то время как восточнославянские варианты имеют генетическое органическое родство, западные могут быть сопоставлены только в плане типологического сходства. Кроме того,

³⁴ Horák, str. 33.

³⁵ Головацкий, ч. II, стр. 710—711; Цимбора, стр. 426—427.

³⁶ Medvecký, str. 48, 69; Horák, str. 137—138.

³⁷ Rörülj pava, röpülj. Magyar népbaldák és balladás dalok. Budapest, 1954, str. 57—66.

³⁸ Д. М. Балашов. «Василий и Софья» (баллада о гибели влюбленных). «Труды Карельского филиала АН СССР», 1962, вып. 35.

³⁹ Малороссийские песни, изданные М. Максимовичем. М., 1827, стр. 42—44; Wasław z Oleska, str. 492, 496; Чубинский, стр. 365, 766—788 (18 вар.); Колесса, 1938, стр. 485 и др.

⁴⁰ Романов, стр. 2—3; Шейн, Материалы, стр. 364—365; Ширма, стр. 201—202 и др.

⁴¹ Соболевский, т. I, №№ 263—273; Русская баллада, № 243; Балашов, стр. 120—122 и др.

⁴² М. Драгоманов. Відгук лицарської поезії в руських народніх піснях. Розвідки Михайла Драгоманова, т. I. Львів, 1899, стр. 66—87; И. Жданов. Песни о князе Михаиле. Русский былевой эпос. СПб., 1895, стр. 524—572.

французские и немецкие песни этого сюжета производят впечатление индивидуального творчества.⁴³

Польские, словацкие и чешские варианты ближе к нашим, однако в них отсутствует мотив вещего сна и действие происходит на могиле милой (отсюда название песни в сб. Сушила и Эрбена «Милая в гробе»⁴⁴).

Интересно отметить следующий факт: в Закарпатье баллада о вещем сне королевича раздвоилась, т. е. из одной песни возникли две: одна, в основе которой лежит мотив вещего сна, восходит несомненно к восточнославянским, а другая, развивающая мотив «на гробе милой», — к западнославянским.

Можно привести несколько примеров подобного раздвоения сюжета (выше мы говорили о существовании в Западной Украине двух самостоятельных песен о гибели влюбленных), характерного для смежных географических областей, таких, как Прикарпатье, где скрещивались различные культурные течения и влияния, где происходил особенно оживленный обмен духовными ценностями между отдельными народами. Ученые до сих пор мало внимания уделяли проблеме воздействия этнографической среды на возникновение и развитие устного поэтического произведения.

6. Яркую страницу из истории древнейших восточнославянских фольклорных связей открывает перед нами изучение песни о чабане, известной в Белоруссии и на Украине под названием «На тіом боці Дунаю» или «Ой на горі синета». В основе ее лежит магический мотив вызывания милого чарами. Девушка, желая вернуть разлюбившего ее парня, идет на Дунай, «выкапывает „коріння“ з-под білого каміння», варит корень в молоке, заклиная «кипи, корінь, помали», и этим зельем заставляет милого вернуться.

Украинские и белорусские варианты этой балладной песни обнаруживают органическую близость.⁴⁵

Так как украинских вариантов гораздо больше (в одной Закарпатской области мы записали три десятка) и они полнее и с идейно-художественной точки зрения выдержаннее, родиной песни о чабане можно считать Юго-Западную Русь.

Древность этой лироэпической песни подтверждается также генетической связью с календарно-обрядовой поэзией, а именно с веснянкой-гаёвкой из Галиции.⁴⁶

Подобную веснянку-гаёвку находим и в современных сборниках.⁴⁷

7. Одна из самых прекрасных песен, подкупающая своей задушевностью и высокой поэтичностью, — баллада о разлуке голубки с голубем. Голубка и голубь, сидя на дубе, обнимаются, целуются; стрелок (или сокол), убив голубя, разлучает пару; напрасно он утешает тоскующую

⁴³ Gwerzion Breiz-Izel. Chants populaires de la Bassl Bretagne, p. F. M. Luzel, 1. 1868, p. 383—387; L. Uhl and. Alte hoch-und-niederdeutsche Volkslieder, 1. 1844, S. 220—228.

⁴⁴ Kolberg, Dzieła, str. 173—188; Horák, str. 310—313; Sušil, str. 91—94.

⁴⁵ Русака Дністровая. Будин, 1837, стр. 28—30; Чубинский, стр. 414—417 (7 вар.); Головацкий, ч. III, стр. 29—30; Kolberg, str. 256; Угровские народные песни. Собраны Г. А. Де-Волланом. «Записки РГО по отделению этнографии», т. XIII, вып. 1, СПб., 1885 (в дальнейшем — Де-Воллан), стр. 4; Шейн, Материалы, стр. 311—314 (4 вар.).

⁴⁶ Головацкий, ч. II, стр. 678—679. См. подробнее об этом: П. В. Линтур. Балладная песня и обрядовая поэзия. Специфика фольклорных жанров. В кн.: Русский фольклор, X. Изд. «Наука», М.—Л., 1966, стр. 231—232.

⁴⁷ Українські народні пісні — календарно-обрядова лірика. Вступна стаття, упорядкування, підготовка текстів та примітки О. І. Дея. Київ, 1963 (в дальнейшем — Дея), стр. 179; Буковинські народні пісні. Упорядкування, вступна стаття та примітки А. Яценка. Київ, 1963, стр. 39—40.

голубку, предлагая ей пшеницу и чистую водицу, — та не ест, не пьет и все плачет... Стрелок приносит ей сотню других голубей, чтобы одного она выбрала себе, но голубка отказывается и в горе умирает.

Баллада о разлуке голубки с голубем широко распространена в устном творчестве восточных славян. Мы знаем свыше 70 только украинских ее вариантов.⁴⁸

Варианты украинские и белорусские имеют текстуальное совпадение, причем это относится к текстам не только с белорусско-украинских этнографических границ, но и с далеких окраин. Например, вариант Ширмы и закарпатские варианты, географически самые отдаленные, бытовавшие на протяжении веков в совершенно разных исторических условиях, отличаются поразительным сходством.

Лирикоэпическая песня о голубке и голубе и в русском фольклоре представлена многочисленными вариантами, близкими по своему сюжету и композиции украинским, но отличающимися своей музыкальной структурой и сочетанием некоторых необычных мотивов.⁴⁹ В русских вариантах трагическую разлуку переживает голубь, у которого злой «охотничек» отнял (застрелил) милую подругу — «голубушку». В русских песнях сильнее чувствуется социальная заостренность сюжета: «голубушка» гибнет в «купеческом саду» от выстрела «из высока терема, из косящаяся окна», а злой разлучницей влюбленной пары оказывается «боярыня».

Если постоянными героями в украинских и белорусских вариантах выступают голубь и голубка, то в русских они нередко заменяются «селезем» и «утицей», «соколом» и «лебедушкой».

Однако самой характерной особенностью русских вариантов является внутренняя и внешняя связь с семейно-бытовой обрядовой поэзией. И по своему содержанию, и по своей форме русские баллады о голубке и голубе напоминают свадебные песни. Образная система, выразительные средства, грустная мелодия, общее настроение — в тех и других очень схожи.

На украинской этнографической территории (в Закарпатье) данный сюжет зафиксирован в функции колядной песни (колядка вдовам!).⁵⁰

По-видимому, обрядовые связи баллады о разлуке голубки с голубем — не случайность; они вполне органичны и имеют генетический характер.

8. Общим культурным достоянием всех трех восточнославянских народов мы считаем также балладу о трагической смерти девушки, обманутой «чуженцами» (чужеземными путешественниками), завлеченной соблазнительями в лес, привязанной за косы к сосне и сожженной.

Украинские,⁵¹ белорусские⁵² и русские⁵³ тексты этой песни составляют одно генетическое и органическое целое; у нас есть все основания

⁴⁸ Библиографию украинских и белорусских вариантов см. в названной статье П. В. Линтура, стр. 229. Дополнительно: Врабель, № 779; Метлинский, стр. 107—108; М. Лисенко. Збірник українських пісень, VI. Київ, 1895, № 29; Ф. Колесса. Народні пісні з Галицької Лемківщини. Львів, 1929, № 243; Народні балади Закарпаття. Запис текстів, вступна стаття, упорядкування та примітки П. Линтура. Ужгород, 1959, стр. 132.

⁴⁹ Соболевский, т. IV, №№ 149—150; т. V, №№ 683—693; Русская баллада, №№ 229—230; Балашов, стр. 259—260, и др.

⁵⁰ Подкарпатська Русь. Часопис, посвячений пізнанию рідного краю, педагогічним и літературним справам, год изд. IX, №№ 9—10. Ужгород, 1932.

⁵¹ Чубинский, стр. 393—394, 1082; Головацкий, ч. I, стр. 163; Kolberg, str. 76; Довнар-Запольский, стр. 62 и др.; мы записали в Закарпатье два десятка новых вариантов.

⁵² Романов, стр. 84, 431—432; Малевич, стр. 65—66; Шейн, Материалы, стр. 345; Ширма, стр. 181—182.

⁵³ Соболевский, т. I, №№ 216—225 (10 вар.); Русская баллада, № 3.

называть их разноязычными вариантами одного фольклорного произведения.

Баллада привлекала внимание исследователей загадочностью финального мотива. Ученые романтической эпохи находили в ней отзвук древнеславянского обычая сжигать морально провинившихся женщин под священным деревом.

Пражский фольклорист О. Зилинский предлагает новое объяснение мотива «о горящей липе»: по его мнению, горящее дерево и привязанная к нему женщина — символ любовной страсти, символ моральной опасности, грозящей гибелью девушке, которая поддалась этой страсти.⁵⁴

Такое толкование смысла песни нам кажется мало убедительным. Мы считаем более плодотворными и перспективными попытки ученых отыскать историческую связь данной баллады с обрядовой поэзией. Как известно, мотив о горящей липе (сосне) и сидящей под ней девушке встречается в южно- и западнотрансильванских свадебных песнях. В Прикарпатье, заселенном украинскими «бойками», еще в 30-е годы текущего столетия на свадьбе пели:

Горіла сосна (2 р.), горіла,
А під нею мила сиділа.
Іскорки на ню падали,
Парібки над нею плакали.
Ой, ви, парібки, не плачте,
Зелену сосну загастьте!
В решеті воду носили,
Зелену сосну гасили.
Стільки дівоцької подобі,
Що в тім решеті той води.⁵⁵

9. Остановимся еще на одном примере восточнославянской балладной общности: баллада о добром молодце, убитом на войне, к которому прилетают три «кукушки» или «ласточки» (мать, сестра, жена) и оплакивают его безвременную смерть.

Лучшие варианты этой песни мы встретили в устном творчестве белорусов,⁵⁶ хотя она популярна и на Украине. Ее⁵⁷ историко-сравнительное изучение подсказывает интересные наблюдения над композицией фольклорного произведения. В то время как мотив оплакивания убитого молодца тремя «кукушками», составляющий основу песни, остается в белорусских и украинских текстах неизменным, начало — «пролог» — песни имеет тенденцию к сильнейшему варьированию. Например, в одном тексте Романова (из Гомельского уезда) действие начинается в «задунайских горах». «под ракитовым кустом», где «сизый орел» держит в своих когтях черного ворона и спрашивает его про «новости», и ворон рассказывает об убитом добром молодце и «трех ласточках», прилетевших к нему. В первом тексте Шейна прологом к повествованию служит диалог двух братьев с «зеленой дубровушкой», которая рассказывает печальную историю о третьем брате (он «забиты ляжиць», и прилетают к нему три «зязюли»). Во втором тексте Шейна, наиболее поэтическом, экспозицией служит трогательный рассказ о ночёвке молодца под белой березой, оказавшейся его родной матерью; поднялись «буйные ветря», сломали верхушку березы и убили молодца. В украинском варианте

⁵⁴ O. Zilynsky. Píseň o hořící lípce. Slovenský národopis, roč. VII, 1959, No 3.

⁵⁵ О. Мисевич. Український весільний обряд у Бойківщині. Львів, 1937, стр. 55.

⁵⁶ Романов, стр. 29—30, 391—393; Шейн, Материалы, стр. 322—323, 323—324.

⁵⁷ Русалка Дністровая, стр. 33—34; Pauli, str. 2—4; ряд рукописных вариантов в фондах Института искусствоведения, фольклора, этнографии АН УССР в Киеве.

из «Русалки Днестровой» сокол садится на сосну и его убивает «стрілка с высокого неба». К мертвому прилетают три «зозули».

Повторяем, «пролог» песни в разных вариантах разный, но основа ее одна и та же.

Идейный замысел баллады, также одинаковый в белорусских и украинских песнях, состоит в выражении глубины и постоянства материнских чувств.⁵⁸

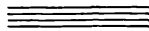
Общность касается не только рассмотренных здесь баллад. Выделив в сборниках белорусских песен (Романова, Шейна, Добровольского, Малеви́ча, Ширмы и др.) баллады — около 150 сюжетов и несколько сотен вариантов к ним, — мы сопоставили их с украинскими и установили, что добрая половина их имеет близкое сходство, а очень многие — текстуально совпадают. К такому же заключению приводит сравнительное изучение текстов русских баллад, взятых нами из основных сборников и сводных изданий.

Из всего сказанного можно сделать следующие выводы.

1. Большое количество старинных украинских, белорусских и русских лиро-эпических песен имеет общие сюжеты, общую композицию и образную систему, одни и те же выразительные средства, музыкальную структуру и даже текстуально совпадают, что подтверждает их генетическое родство. Ряд баллад надо считать разноязычными — украинскими, белорусскими и русскими — вариантами одних и тех же фольклорных произведений, созданных общим творчеством восточных славян.

2. Генетическое родство старинных украинских, белорусских и русских баллад и их историческая связь с обрядовой поэзией свидетельствуют о том, что эти песни должны были возникнуть еще в эпоху этнической общности восточнославянских племен, до разделения их на три народности. А так как процесс образования украинской и белорусской народностей происходил, согласно утверждениям наших историков и этнографов, в XIV—XVI вв., то и возникновение вышеупомянутых балладных сюжетов нужно отнести ко времени до XIV в.

3. Старинные баллады необходимо рассматривать как культурное достояние всех восточнославянских народов наряду с былинным эпосом и обрядовой поэзией.



⁵⁸ П. В. Линтур. Балладная песня и обрядовая поэзия, стр. 232. Здесь же — о связи данной баллады с обрядовой песней.

С. Н. АЗБЕЛЕВ

КУЛИКОВСКАЯ БИТВА В СЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Больше трехсот лет народ России вел изнурительную борьбу с татарами-монголами, заслоняя собой другие славянские и неславянские народы Европы. Еще в середине XVI столетия продолжались опустошительные нашествия татарских войск. Гнездо этих набегов на юге страны удалось уничтожить только в XVIII в. После 1380 г. было много выигранных сражений. Однако именно на Куликовом поле совершилось самое важное и самое памятное для русских людей событие. Впервые почти за сто шестьдесят лет борьбы объединенные силы русских земель наголову разбили численно превосходящую армию монгольских захватчиков; армию, которая была предназначена повторить Батыево нашествие, потопить в крови возрожденное вокруг Москвы Русское государство. Победа стоила огромных жертв. Но именно Куликовская битва родила всеобщую уверенность, что унижительный кровавый гнет будет окончательно сброшен. Этот поворот в народном сознании отражен и бодрым оптимизмом патриотической литературы того времени, и даже официальной живописью, столь сильно еще скованной тогда религиозной условностью.

Но наибольший резонанс Куликовская победа должна была вызвать, конечно, в фольклоре. Прежде всего в устной поэзии самого русского народа она должна была оставить значительный пласт, следы которого вряд ли могли начисто исчезнуть ко времени научного собрания фольклора. Для славянского мира это событие было настолько важным, что отклики на него могли проникнуть и в устный репертуар других славянских народов. Что же касается средневековой письменности, то в ней фольклор, воспевавший Куликовскую победу, не мог не отразиться достаточно заметно.

1

Смысл такого рода общих соображений, разумеется, не в том, чтобы заменить конкретное изучение, опирающееся на реальный материал. До недавнего времени в нашей фольклористике не было ни одного специального исследования, посвященного отражению Куликовской победы в устной поэзии. Этот существенный пробел восполнила напечатанная в 1961 г. большая статья Б. Н. Путилова «Куликовская битва в фольклоре».

Очерчивая круг своих задач, Б. Н. Путилов пишет, что в его работе «должны быть собраны и рассмотрены» сохранившиеся следы фольклора о Куликовской битве.¹ Конкретно речь идет о былинах, исторических

¹ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре. «Труды Отдела древнерусской литературы» (в дальнейшем — ТОДРЛ), т. XVII, М.—Л., 1961, стр. 107.

песнях, преданиях и духовных стихах.² В статье два неравных по величине раздела. Первый из них посвящен былинам и духовным стихам. Во втором разделе, который занимает почти две трети всей работы, рассмотрен вопрос о фольклорных реминисценциях в средневековой письменности. Здесь снова говорится о фольклоре в целом,³ в частности — специально о преданиях.⁴ Исследование привело Б. Н. Путилова к малоутешительным результатам.

Результаты эти могут быть сведены к следующему. 1. В фольклоре нового времени, насколько он известен по записям, нет ни одного произведения, которое представляло бы собой отклик на Куликовскую победу. 2. Такие произведения могли быть в прошлом, но судить об этом позволяет только гипотетическая песня о помощи новгородцев Дмитрию Донскому, которая в устном репертуаре не была засвидетельствована: она была лишь реконструирована С. К. Шамбинаго на основании одного из списков средневековой «Повести о Мамаевом побоище». Все другие попытки усмотреть отражение в древнерусской письменности фольклорных текстов о битве 1380 г. неосновательны. 3. Могли быть частичные переработки под влиянием этого исторического факта произведений, созданных ранее. Существует один реальный пример такой частичной обработки — духовный стих о Дмитрии Солунском: народные впечатления о Мамаевом побоище вызвали переосмысление текста и отразились в том, что святой Дмитрий Солунский в этом стихе побеждает не сарацин, а Мамая. 4. Былины, где русские богатыри побеждают татар, созданы до сражения на Куликовом поле. Само же это событие не вызвало сюжетных изменений в былинах.

Отвергая наличие фольклорных реминисценций в литературе, Б. Н. Путилов вступает в спор со своими предшественниками. Объектом его критики по наиболее важным вопросам почему-то оказался небольшой реферат литературоведа И. П. Хрущова, напечатанный ровно девяносто лет назад.⁵ Это беглый популярный обзор, где между прочим говорится, что письменные произведения, прославлявшие Куликовскую битву, очень многое почерпнули из современной им устной поэзии о «Мамаевом побоище». По словам И. П. Хрущова, «Задонщина», например, есть письменная обработка «песней славы или гусельных словес» рязанца Софонии.⁶ Что касается «Повести о Мамаевом побоище», то, как писал

² Предпочитая говорить о песенных жанрах, автор, однако, с самого начала пластично переходит к общему понятию «фольклор», приведя проблематику статьи в соответствие с заглавием. Это хорошо видно из ее первых фраз: «Мы не знаем ни одного фольклорно-песенного текста, содержание которого прямо соотносилось бы с Куликовской битвой 1380 г. Неизвестны нам и народно-поэтические произведения о других крупных столкновениях с татарами (<...>). Естественнее предположить, что <...> фольклор, посвященный событиям конца XIV—XV в., не сохранился» (там же, стр. 107; выделено мной, — С. А.).

³ Там же, стр. 115, 118, 119, 128.

⁴ Там же, стр. 118, 125—126. Впрочем, приближаясь к середине этого раздела, автор почему-то заявил (в противоречии с предыдущим и с последующим), что прозаические жанры его не интересуют: «Исследователи не раз указывали, — пишет здесь Б. Н. Путилов, — на различные следы преданий, устных рассказов в произведениях, посвященных Куликовской битве. Нет необходимости обращаться к соответствующим материалам, поскольку настоящая работа посвящена фольклору песенному» (там же, стр. 120). Однако фактически и после этой декларации автор не ограничивает себя песнями: преданиям специально посвящено около двух страниц.

⁵ И. П. Хрущов. О памятниках, прославивших Куликовскую битву. Реферат. Труды третьего археологического съезда в России, т. II. Киев, 1878, стр. 277—283.

⁶ Там же, стр. 283.

И. П. Хрущов, «первоначальную основу» ее составили «предания и гусельные слова, былины и Софоневы складки о Задонщине».⁷ Схему содержания одного из таких «эпических источников» автор даже попытался предположительно наметить, назвав его «былиной».

В те времена, когда И. П. Хрущов писал свой реферат, термины «предание», «былина», как и другие обозначения подобного рода, трактовались еще порой очень широко и не очень определено.⁸ Поэтому едва ли стоило специально критиковать И. П. Хрущова именно в данной связи. Отвергнув предположение «о существовании былины с таким сюжетом», Б. Н. Путилов, по-видимому, убежден, что этим вообще отведена гипотеза о существовании фольклорных текстов подобного содержания. Далее — уже без конкретной аргументации — автор пишет: «Столь же необоснованной является мысль И. Хрущова о том, что „Задонщина“ представляет собой письменную обработку песен славы или гусельных словес».⁹

Идеи, критикуемые здесь Б. Н. Путиловым, высказывались и до, и после И. П. Хрущова целым рядом исследователей, в том числе крупнейшими славянскими филологами. В их трудах эти идеи подкреплялись гораздо более основательно, чем в несколько беллетристичном по жанру и мало оригинальном по содержанию реферате И. П. Хрущова.

Достаточно напомнить, что еще акад. И. И. Срезневский за двадцать лет до того в специальной работе о «Задонщине» писал, что в этом памятнике «мы имеем образец особого рода народных поэм исторического содержания», — считая «Задонщину» произведением, попавшим в книжность из устной традиции.¹⁰ По выражению И. И. Срезневского, автор этого произведения — «певец, гусленными словесы воспевающий» Куликовскую победу.¹¹ Исследователь считал бесспорным, что вставками из подобного же рода устных произведений уснащена и «Повесть о Мамаевом побоище». Приблизительно в одно время с И. П. Хрущовым чрезвычайную близость письменной «Задонщины» к фольклорным произведениям подчеркивал акад. В. Ягич — в работе, посвященной славянской народной поэзии.¹²

Можно было бы назвать и других историков литературы (и не только литературы) второй половины XIX и начала XX в., которые отстаивали те же идеи. Так, одновременно с работами И. И. Срезневского появилось исследование И. Назарова, где доказывалось, что «писатели XV—

⁷ Там же, стр. 282.

⁸ Смешение этих понятий еще в начале XX в. допускали не только литературоведы (вроде И. П. Хрущова) и историки, как например В. О. Ключевский (В. Ключевский. Курс русской истории, ч. 1. М., 1904, стр. 95: здесь употребляются в качестве синонимов термины *предание, сказание, сага, былина*). Грешили этим и фольклористы. См., например: М. Халанский. К истории поэтических сказаний об Олеге вешем. «Журнал Министерства народного просвещения» (в дальнейшем — ЖМНП), 1902, ч. 342, № 8 — ср. стр. 287, 303, 305, 330, где в одинаковом значении употребляются термины *предание, сказание, былина* (хотя собственно былинам посвящена в дальнейшем специальная глава).

⁹ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 128 (выделено мной, — С. А.).

¹⁰ И. И. Срезневский. Задонщина великого князя господина Дмитрия Ивановича и брата его Володимера Андреевича. «Известия имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности» (в дальнейшем — ИПОРЯС), т. VI, вып. 5. СПб., 1858, стлб. 340.

¹¹ И. И. Срезневский. Несколько дополнительных замечаний к Слову о Задонщине. ИПОРЯС, т. VII, вып. 2. СПб., 1858, стлб. 96.

¹² V. Jagić. Gradja za slovinsku narodnu poeziju. «Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti», knj. 37, Zagreb, 1876, str. 104—106.

XVIII века обращались к изустным сказаниям о Мамаевом побоище и брали из них все, что находили годным для своих сочинений об этом побоище». ¹³ Несколько позднее П. Н. Полевой писал, что «Задонщина» — «это произведение народной словесности» ¹⁴ и что основу некоторых редакций «Повести о Мамаевом побоище» составляли «сказания народные», которые «искажались книжными добавлениями». ¹⁵ В том же духе высказывались С. М. Соловьев, ¹⁶ П. А. Бессонов ¹⁷ и др. Выводы И. И. Срезневского были полностью приняты А. Н. Пыпиным. ¹⁸ Частично их принимали О. Ф. Миллер, ¹⁹ В. А. Келтуяла ²⁰ и др.

Среди советских литературоведов особенно аргументированно в пользу устного происхождения именно «Задонщины» выступал в печати покойный проф. В. Ф. Ржиги. Он писал, например, что в основу рукописей «Задонщины» легла «запись <...> с голоса и по памяти» ²¹ и даже утверждал, что «преобладающий песенный характер Задонщины становится совершенно очевидным». ²² Эти выводы В. Ф. Ржиги были поддержаны и подкреплены новыми аргументами в рецензии на данную его работу В. П. Адриановой-Перетц. ²³ Что же касается «Повести о Мамаевом побоище», то почти все изучавшие этот памятник не сомневались в обильном использовании им устных источников. Убеждение это не только декларировалось, но и аргументировалось — преимущественно наблюдениями текстологического характера.

Избрав для критики реферативную заметку И. П. Хрущова, Б. Н. Путилов так полно абстрагировался в своей статье от соответствующей аргументации И. И. Срезневского, В. Ф. Ржиги и других названных исследователей, как если бы он вообще не читал перечисленных выше трудов, посвященных текстам о Куликовской битве. Поэтому работа Б. Н. Путилова ни в коей мере не может рассматриваться как опровержение взглядов этих исследователей относительно степени и характера фольклоризма «Задонщины» и «Повести о Мамаевом побоище».

Настоящая статья не преследует собственно историографических целей. Не является ее функцией и изучение реминисценций фольклора о Ма-

¹³ И. Назаров. Сказания о Мамаевом побоище. ЖМНП, 1858, ч. 99, № 7—8, стр. 31.

¹⁴ П. Полевой. Опыт сравнительного обозрения древнейших памятников народной поэзии германской и славянской, ч. 1. СПб., 1864, стр. 101.

¹⁵ Там же, стр. 103.

¹⁶ С. Соловьев. История России с древнейших времен, т. IV. М., 1854, стр. 366.

¹⁷ Песни, собранные П. В. Киреевским, вып. VII. М., 1868, стр. 105—106.

¹⁸ А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. 1. Изд. 2. СПб., 1902, стр. 202—205.

¹⁹ О. Ф. Миллер. История русской литературы. СПб., 1887 (литогр. изд.), стр. 357, 364—365 (автор разделяет идею об использовании устных источников только в отношении «Повести о Мамаевом побоище»).

²⁰ В. А. Келтуяла. Курс истории русской литературы, ч. 1, кн. 2. СПб., 1911, стр. 338 («материал для своего произведения Софония черпал главным образом из устных преданий о Куликовской битве»).

²¹ В. Ф. Ржиги. Слово Софония Рязанца о Куликовской битве (Задонщина) как литературный памятник 80-х годов XIV в. В кн.: Повести о Куликовской битве. Изд. подгот. М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржиги, Л. А. Дмитриев. М., 1959 (серия «Литературные памятники»), стр. 400. На этот сборник Б. Н. Путилов несколько раз ссылается в своей статье, но помещенная здесь работа В. Ф. Ржиги им почему-то игнорируется.

²² Там же, стр. 398.

²³ В. П. Адрианова-Перетц. Рец. на кн.: Повести о Куликовской битве. «Известия АН СССР, Отделение литературы и языка», т. XIX, 1960, вып. 2, стр. 157—158.

маевом побоище в средневековой письменности. Основная задача работы — источноведческая характеристика наиболее важных из записанных в XIX в. и введенных в науку откликов на это событие в живом фольклорном репертуаре славянских народов. Попутно будут затронуты лишь некоторые материалы средневековой литературы, генетически связанные с устными текстами, записанными в новое время. Поскольку единственным фольклористическим исследованием по этой теме остается пока работа Б. Н. Путилова, к ней нам придется время от времени обращаться. Это особенно необходимо в связи с тем, что, как увидим, главные утверждения ее оказались неверными, а многие из второстепенных — неубедительными. (Произошло это вследствие неучета автором источников, наиболее непосредственно относящихся к данной теме, и своеобразия примененной им методики).

2

Начнем с текстов, в которых Куликовская победа отражена более или менее общо, без детализации. По степени удаленности сюжета от реальных событий на первое место здесь может быть поставлен упоминавшийся уже духовный стих о Дмитрие Солунском. С точки зрения Б. Н. Путилова, этому произведению принадлежит «особое место», ибо только «в его содержании есть ясные следы переработки под воздействием событий 1380 г. и их последствий».²⁴ Сам стих хорошо известен, он давно фигурирует в учебниках: Мамай угрожает городу Салыму, или Салуну; святой Дмитрий, Салунский чудотворец, отбивает вражеское нашествие; но Мамаю удается похитить двух девушек; они подвергаются испытаниям и в награду за свою верность святому Дмитрию чудесным образом возвращаются в Салун. Стих о Дмитрие Солунском довольно основательно изучен.²⁵

Б. Н. Путилов присоединяется к выводам исследователей этого стиха, которые определили его литературные источники житийного жанра, к Куликовской битве отношения не имевшие. Присоединяется он и к мнению о том, что сам образ Мамаю — единственное бесспорное связующее звено стиха с событиями 1380 г. — здесь явление вторичное. Опираясь на работу Б. М. Соколова, Б. Н. Путилов предполагает, что «появление Мамаю на месте сарагин» могло произойти под влиянием иконы на данный сюжет.²⁶ Б. Н. Путилов согласен со своими предшественниками и в их указании на основу переосмысления: греческий святой Дмитрий Солунский — воин, спаситель родного города от неверных — был духовным патроном Дмитрия Донского. Вместе с тем Б. Н. Путилов верно заметил, что «никаких деталей, которые позволили бы предполагать, что образ Дмитрия Солунского покрывался постепенно чертами Дмитрия Донского, в вариантах нет».²⁷

По-видимому, у исполнителей стиха, как и у слушателей, текст его мог ассоциироваться даже не только с Куликовской битвой, но и с татар-

²⁴ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 112.

²⁵ См., например: А. И. Кирпичников. 1) Источники некоторых духовных стихов. ЖМНП, 1877, ч. 193, № 10, стр. 146—147; 2) Особый вид творчества в древнерусской литературе. ЖМНП, 1890, ч. 268, № 4, стр. 306—313; Б. Соколов. Св. Дмитрий Солунский и Мамаю в духовном стихе и на иконе. «Этнографическое обозрение», 1909, № 2—3, стр. 182—185.

²⁶ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 114. Сам Б. М. Соколов предполагал сходное.

²⁷ Там же, стр. 115.

скими набегами вообще. От них, как известно, и долгое время после этой битвы терпела не только Великороссия. Сравнительно много вариантов стиха о Дмитрие Солунском записано в Белоруссии. Очевидно, этот стих бытовал здесь не менее широко, чем в центральной России. Очевидно и то, что в Белоруссии он ассоциировался не только с татарами. В одном из записанных здесь вариантов вместо Мамая фигурирует Литва.²⁸

Ставший достоянием двух славянских народов, этот песенный сюжет имеет письменные истоки и лишь частично обязан своим конечным оформлением Куликовской битве.

3

Гораздо более интересными с точки зрения исследования фольклорных откликов на это событие являются произведения, связанные с ним непосредственно. «Мы не знаем, — пишет Б. Н. Путилов, — ни одного фольклорно-песенного текста, содержание которого прямо соотносилось бы с Куликовской битвой 1380 г.»²⁹ Под местоимением «мы» в этом утверждении следует разумеать только его автора. В действительности такие тексты есть, публикации их вполне доступны и давно уже использовались в исследовательской литературе (хотя еще не отражены в учебниках).

В собрании П. А. Бессонова (в том же выпуске, по которому Б. Н. Путилов цитирует стих о Дмитрие Солунском, но двадцатью номерами далее) находится стих «Дмитровская суббота» — он помещен под № 156 в разделе «Стихи старшие былевые: местные, русские».³⁰ Главный персонаж здесь уже не святой Дмитрий, а великий князь Дмитрий Донской, называемый вместе с другими вполне исторически достоверными личностями того времени: своей женой Евдокией и митрополитом Киприаном.³¹ Куликово поле названо здесь не «по шаблону» и не в результате «каких-то поздних осмыслений»,³² а как вполне сознательное указание на место кровопролитной битвы с татарами, где русские войска были возглавлены князем Дмитрием.

Стих предлагает объяснение обстоятельств, при которых было установлено поминовение в дмитровскую субботу павших на Куликовом поле.

Накануне субботы дмитровской
 Во соборе святом Успенским
 Обедню пел Киприан святой.
 За обедней был Димитрей князь
 С благоверной княгиней Евдокиєю,
 Со князьями ли со боярами,
 Со теми со славными воеводами.

²⁸ Е. Р. Романов. Белорусский сборник, вып. V. Витебск, 1891, стр. 329. Другие белорусские варианты стиха см. там же на стр. 321—328 (№№ 11—14), а также: В. Н. Добровольский. Смоленский этнографический сборник, ч. IV. М., 1903, стр. 667—669 (№ 8); П. Бессонов. Калеки переходные. Сборник стихов и исследование, вып. 3. М., 1861, стр. 595—597 (№ 134).

²⁹ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 107 (выделено мной, — С. А.).

³⁰ П. Бессонов. Калеки переходные, вып. 3, стр. 673—675.

³¹ См. об этом стихе в работе: С. П. Тимофеев. Сказания о Куликовской битве. (Опыт историко-литературного исследования). ЖМНП, 1885, ч. 240, № 8, стр. 206.

³² Ср.: Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 108.

Во время церковной службы князю Дмитрию является видение — он как бы переносится на место недавней Куликовской битвы:

А видит он чистое поле,
То ли чисто поле Куликово.
Изуслано поле мертвыми телами,
Христианскими да татарами:
Христиане-то как свечки теплятся,
А татары-то как смола черна.

По полю сражения движется богородица в сопровождении апостолов и ангелов: «отпевают они мощи православных». Богородица спрашивает апостола Петра, почему нет среди павших князя Дмитрия. Петр отвечает:

А Дмитрией князь в Московском граде,
Во святом Успенском соборе,
Да и слушает он обедню
Со своей княгиней Евдокией,
Со своими князьями-боярами,
Со теми ли со славными воеводами.

В пассаже угадывается скрытый упрек Дмитрию Донскому, который согласно сведениям, отраженным «Повестью о Мамаевом побоище», перед боем поменялся одеждой с одним из своих приближенных. Последний, принятый татарами за великого князя, погиб.

И рече мать пресвятая богородица:
Не в своем Дмитрий князь месте.
Предводить ему лики мучеников,
А его княгине — в моем стаде.

Видение пропадает. Очнувшийся князь истолковывает его как предвестие своей скорой смерти. Он произносит со слезами:

Ах, знать близок час моей смерти!
Скоро буду в гробе я лежать,
А моей княгине быть во черницах!

Князь понимает, что следует воздать должное воинам, павшим на Куликовом поле, увековечить память тех, кому он обязан своей победой и своим спасением:

А на память дивного видения
Уставил он дмитровску субботу.

Нетрудно видеть, что содержание этого фольклорно-песенного текста прямо соотносится с Куликовской битвой. Каких-либо указаний на его литературные источники мне пока неизвестно.

Рассмотренный текст интересен не только сам по себе. Он важен для нас и как фактическое доказательство того принципиального тезиса, что в русском фольклоре создавались песенные произведения, посвященные «Мамаеву побоищу». Это весьма существенно для сопоставления с сербским материалом, о котором речь будет идти далее.

4

Хотя стих «Дмитровская суббота» — несомненный отклик на битву 1380 г., сам ход сражения, боевые действия его участников и его подготовка здесь не отразились. Совсем иначе обстоит дело в произведениях, посвященных подвигам русского посла Захария Тютчева. На этом сюжете необходимо остановиться более подробно.

Б. Н. Путилов тоже специально обратился к повествованию о Тютчеве, пообещав «внимательно рассмотреть соответствующие факты».³³ Конкретно это выразилось в том, что исследователь взял соответствующий фрагмент «распространенной» редакции «Повести о Мамаевом побоище» и сравнил его с параллельными мотивами ряда былин — дабы таким путем определить, «существовал ли в фольклоре сюжет о подвиге Захарии».³⁴

В письменном тексте схема этого повествования такова.³⁵ Великий князь Дмитрий Иванович, узнав о военных планах Мамаю, сначала решает задобрить его богатыми дарами; с этими дарами он отправляет в качестве посла «юношу доволна суща умом, именем Захарию Тютчева». Принимая посла, Мамай сбрасывает башмак и требует, чтобы Захарий облобызал его, ибо такова «наша царская почесть». Захарий выполняет это. Тогда Мамай выражает пренебрежение к дарам Дмитрия, заявляет, что он разорит Русскую землю, а самого Дмитрия заставит «стадо пасти из верблюжие». Захарий возражает с достоинством, что это не во власти Мамаю. Тот, удивленный умом и красотой посла, останавливает придворных, намеревавшихся убить его за дерзость. Мамай предлагает Захарию перейти к нему на службу. Захарий притворно соглашается, но требует, чтобы ему сначала позволили завершить выполнение поручений Дмитрия. Мамай отправляет Дмитрию ответное оскорбительное послание с Захарием и велит четырем своим князьям с отрядом сопровождать его. С дороги Захарий через гонца тайно предупреждает об этом Дмитрия. Тот высылает навстречу русский отряд, который берет татар в плен. Захарий рвет грамоту Мамаю и с одним из татар отсылает ее назад, велев передать, что «служити яз тебе, царю, рад своим мечем над твоею головою». Сам же посол доставляет связанных врагов Дмитрию и сообщает ему о бывшем в Орде. Князь устраивает пир и щедро одаривает Захарию. Тот советует быстрее собирать войска, ибо Мамай уже идет на Русь. Дмитрий следует этому совету.

В отличие от своих предшественников Б. Н. Путилов не склонен признавать устную основу этого рассказа. Вместе с тем он демонстрирует фольклорное происхождение ряда его мотивов, имеющих аналогии в былинах.³⁶ Сюда относятся, например, отправка дорогих подарков татарскому царю и попытка последнего «унизить русского посла и в его лице — князя»; «как и в былинах, смелый и независимый ответ» героя «едва не стоит ему жизни»; Мамай спрашивает Захарию о Дмитрии подобно тому, как Идолище спрашивает об Илье Муромце; «с предложением перейти на службу» также «обычно обращается татарский царь к богатырю в былинах»; простодушная доверчивость Мамаю аналогична такому же качеству былинного Батыги; «вполне в духе былин» заключительный пир и награждение героя. Б. Н. Путилов пишет, что «в „Сказании“ как бы соединились в одном цельном рассказе эпические мотивы, которые в известных нам былинных записях имеют совершенно самостоятельный характер».³⁷

Что же заставляет исследователя считать такое соединение результатом работы книжника, а не результатом устного творчества? Сравнительно немного: Б. Н. Путилов отмечает, что в повести «нет ничего эпи-

³³ Там же, стр. 115.

³⁴ Там же, стр. 118.

³⁵ Ср.: Повести о Куликовской битве, стр. 119, 121—124; С. Шамбинаго. Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906, тексты, стр. 83, 85—89.

³⁶ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 115—118.

³⁷ Там же, стр. 118.

чески-фантастического. Захария — не богатырь, и он не совершает богатырских подвигов. Весь эпизод доведен до максимального правдоподобия. Стилистически он, за исключением одного-двух случаев, далек от эпоса». В изложении отразилась «религиозно-благочестивая концепция автора, преданность его идее княжеской власти, ориентация на литературный стиль с элементами некоторой украшенности и витиеватости».³⁸

Казалось бы, естественно возникают два вопроса. Могло ли существовать предание, широко использовавшее эпические мотивы, но не тождественное былинам? Мог ли книжник, используя предание, подвергнуть его текст идейной и стилистической обработке? К сожалению, Б. Н. Путилов подобных вопросов не ставит.

«Вполне возможно, — пишет Б. Н. Путилов, — что в основе эпизода лежит какой-то реальный жизненный факт. Первоначальные фактические сведения о посольстве Захарии исчерпывались теми несколькими фразами, которые имеются в других редакциях повести. Составитель распространенной редакции мог сам, опираясь на традиционные эпические аналогии, разработать эпизод, придав ему характер самостоятельной интересной и героической истории. Скорее данный рассказ можно рассматривать не как изложение уже существовавшего в фольклоре произведения, а как вполне литературный сюжет, созданный на основе былинных образцов».³⁹

Крайне односторонним (по меньшей мере) является очень важное здесь замечание Б. Н. Путилова о том, что «в других редакциях повести» имеется всего «несколько фраз» о посольстве Захарии. На самом деле подробные рассказы о нем есть и в некоторых других редакциях.⁴⁰ К этим текстам нам еще предстоит обратиться в дальнейшем.

5

Сейчас нас прежде всего интересует не письменность, а фольклор. Подводя итог своим разысканиям, Б. Н. Путилов пишет: «Вопрос о том, существовал ли в фольклоре сюжет о подвиге Захария (в виде былины, песни или предания), остается открытым».⁴¹ Это неверно. Сюжет о подвигах Захария существовал в фольклоре и в виде предания, близкого к былинам, и в виде песни. Произведены их квалифицированные записи. Они давно опубликованы и уже не раз изучались фольклористами.

Во всемирно известном собрании сказок А. Н. Афанасьева издан превосходный текст, озаглавленный здесь «Про Мамаю безбожного» (по новейшим изданиям — № 317).⁴² Произведение не является сказкой. Уже И. А. Худяков, первым из фольклористов обратившийся к изучению этого рассказа, именовал его преданием.⁴³ В примечаниях к последнему

³⁸ Там же.

³⁹ Там же, стр. 118—119.

⁴⁰ Существование этих текстов, судя по статье Б. Н. Путилова, осталось для ее автора тайной, несмотря на то, что он не раз ссылается на академическое издание, в котором полностью опубликован и подробный рассказ о посольстве Тютчева по рукописи «основной» редакции, значительно отличающейся от рассказа «распространенной» редакции, которым воспользовался Б. Н. Путилов (Повести о Куликовской битве, стр. 451—452).

⁴¹ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 118.

⁴² Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Подготовка текста и примечания В. Я. Проппа. Т. 3. М., 1957 (то же: М., 1958), стр. 36—42.

⁴³ И. Худяков. Народные исторические сказки. ЖМНП, 1864, ч. 121, № 3, стр. 62—63. Более обстоятельно об этом тексте писал несколько позднее литературовед С. П. Тимофеев (С. П. Тимофеев. Сказания о Куликовской битве, стр. 207—210). О последовавших работах будет сказано ниже. См. также: История русской ли-

изданию собрания А. Н. Афанасьева В. Я. Пропп определил данный текст как историческое предание.⁴⁴ Оно записано А. Харитоновым на территории нынешнего Шенкурского района Архангельской области. Представленная записью версия отводит Тютчеву центральное место и в событиях, предшествовавших Куликовской битве, и в самой битве; описанию ее посвящена вся вторая половина этого довольно обширного повествования. В. Я. Пропп отмечает, что «по изложению повествование во многих местах обнаруживает сходство с различными былинами воинского содержания». Здесь же он пишет, что предание «имеет много общего с древнерусскими литературными повестями о Куликовской битве (в частности, с «Задонщиной») и, возможно, восходит к ним».⁴⁵

Что касается сходства с былинами, то эта черта объединяет рассмотренный Б. Н. Путиловым книжный текст о Тютчеве и не привлеченный им текст фольклорный.⁴⁶ Разница в том, что первый близок к былинам своими мотивами, а второй, как увидим ниже, не только мотивами, но и стилем. Для нас очень важно проверить, существуют ли реальные основания возводить предание, записанное А. Харитоновым, к литературным источникам.

С. К. Шамбинаго в своем исследовании «Повести о Мамаевом побоище» весьма категорично утверждал, что «сказка про Мамаю безбожного <...> представляет народную обработку» книжной повести в редакции Синописа; сама же эта повесть, согласно столь же решительному заявлению С. К. Шамбинаго, «в народ <...> попала через лубочные картинки».⁴⁷ Первое из этих утверждений не так давно было повторено в академическом издании повестей о Куликовской битве.⁴⁸

Между тем еще А. В. Марков в рецензии на работу С. К. Шамбинаго справедливо отмечал, что «это указание решительно ничем не мотивировано; читатель не знает даже, слышал ли эти произведения сам исследователь? Такие глухие указания, — подчеркивал рецензент, — конечно, не имеют цены».⁴⁹ Д. А. Ровинский, автор капитального труда о лубочных картинках, за 15 лет до С. К. Шамбинаго специально изучал тот комплект из 24 картинок с текстом, на который ссылается С. К. Шамбинаго. Д. А. Ровинский установил, что текст под картинками, представляющий описание Куликовской битвы, заимствован из Синописа. Но сопоставление его с текстом «сказки», напечатанным у Н. А. Афанасьева, привело Д. А. Ровинского к убеждению, что между одним и другим нет «никакого сходства».⁵⁰

тературы, т. II. Литература 1220—1580-х гг., ч. 1. Изд. АН СССР, М.—Л., 1945, стр. 218 (автор раздела С. К. Шамбинаго).

⁴⁴ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 3, стр. 415.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Трудно объяснить молчание Б. Н. Путилова о столь известном произведении. Дело во всяком случае не в предположении о его книжном источнике. Восхождение к книжным источникам стиха о Дмитрие Солунском — факт доказанный, однако Б. Н. Путилов посвящает ему несколько страниц.

⁴⁷ С. Шамбинаго. Повести о Мамаевом побоище, стр. 373. Ср.: Его же. Исторические переживания в старинах о Сухане. В кн.: Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому, ч. 2. М., 1909, стр. 513—514.

⁴⁸ Повести о Куликовской битве, стр. 446.

⁴⁹ А. Марков. С. Шамбинаго. Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906 г., ЖМНП, Новая серия, 1908, ч. 14, № 4, стр. 445.

⁵⁰ Д. Ровинский. Русские народные картинки. Кн. IV. Примечания и дополнения. «Сборник Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук» (в дальнейшем — СОЛЯС), т. XXVI, СПб., 1881, стр. 382. Ср.: то же, кн. II. Листы исторические, календари и буквари. СОЛЯС, т. XXIV, СПб., 1881, стр. 23—54 (№ 304).

Очевидно, что для решения вопроса нужны текстологические сопоставления. Прежде чем говорить о их результатах, необходимо хотя бы коротко изложить содержание и привести образцы стиля того большого текста, который опубликовал А. Н. Афанасьев.

6

Предание, записанное А. Харитоновым, может быть подразделено на двенадцать крупных эпизодов. Им предпослана краткая экспозиция: русский князь Дмитрий Иванович отправляет своего посла Захария Тютрина с данью к Мамаю.

1. Содержание первого эпизода (русский посол у Мамаю) собственно и определяет дальнейшие события. Посол с самого начала ведет себя вызывающе. На требование Мамаю омыть его ноги и поцеловать обувь Захарий отвечает не только с достоинством, но и с дерзким вызовом: «Чем бы с дороги молодца напоить-накормить, в бане выпарить, втепор вестей попросить, а ты, Мамай безбожный, пес смердящий (за эвти-то слова раздуй твою утробу толще угольной ямы!), того-перво велишь мыть твои басурманские ноги и целовать бахилы; не след мыть ноги и целовать бахилы русскому послу Захарью Тютрину! Пусть поганый татарин, Мамай безбожный, буде есть вера, целует ноги русского посла Захарья Тютрина!». В тексте не сообщается, действует ли так Захарий по своей инициативе или по поручению князя Дмитрия (скорее можно предположить первое, так как князь отправил посла с данью). Однако слушателю ясно, что именно посол вызывает освободительную для русских войну, провоцируя гнев Мамаю. — «Разъярился собака-татарин, рвал свои черные кудри, метал их на землю — по застолью, княжеские бумаги придрал и писал свои ярлыки скорописчатые: „Когда будет овес кудряв, баран мохнат, у коня под копытом трава и вода, втепор Мамай безбожный будет с святой Русью воевать: втепор мне ни воды ни хлеба не надо“».

2. На обратном пути Захария встречают «тридцать без одного сильных могучих богатырей», вероломно посланные Мамаем убить русского посла. Тютрин, схватив «оберуч корзоватую ураину», расправляется с ними по-былинному: «Учал Захарко поворачиваться, учал он уразиной гостей чествовать: кого раз ударит — грязьей делает». Скоро в живых остается только пять татар, «да и те уразиной испроломаны, кушаками головы завязаны». Татары просят пощады, и Тютрин отпускает их к Мамаю: «Скажите, какво обидеть русского посла Захарья Тютрина».

3. Далее Захарий действует вполне самостоятельно и по существу берет на себя функции военного руководителя: «испридрал ярлыки Мамаю поганого и писал свои листы скорописчатые», «чтоб Задонский князь Дмитрий Иванович собирал по городам и селам и по дальним деревням рать-силу несметную». Захарий не едет прямо в Москву. Поймав «двенадцать ясных соколов да тридцать белых кречетов», он отправляет свои листы с ними к князю Дмитрию, а сам отправляется «собирать мохначей, бородачей — донских казаков».

4. По зову князя Дмитрия съезжаются на совет «со всех концов Москвы белокаменной все князи и бояра, сильные, могучие богатыри и все поленицы удалые». Князь обращается к ним с «печальной весточкой» о том, что Мамай «со всема своим ордами некрещеными, идет святую Русь воевать; будет нам от Мамаю-собаки пить горькая чаша». Дмитрий приглашает собравшихся бежать за море — иначе «он нас полонит, очи выкопает и злой смерти предаст». Князья и бояре отвечают почтительно,

но твердо: «Не перечить мы пришли твоему слову крепкому; поизволь нас заставить речь-ответ держать, как надоть ладить с Мамаем безбожным, псом смердящим». Речь собравшихся вполне определена: «Соберем рать-силу великую и будем драться с Мамаем безбожным, псом смердящим, до последней капли крови — и будет на Мамаю безбожного победа».

5. Далее описываются военные приготовления. В соответствии с советом Захария Тютрина «Задонский князь Дмитрий Иванович чинил крепкие наказы, чтоб собирали рать-силу несметную по городам с пригородками, по селам с приселками и по всем дальним пёчищам [деревням], оставляли б дома только слепых да хромых, да малых ребят-подростков им в печальники». Воины собираются к Москве, после чего все прибывают на Куликово поле. Здесь войско разделили на три полка, распределили командование ими и бросили жребий, «кому первому на татаровой поганых идти». «Первый жребий выпал русскому послу Захарю Тютрину, с мохначами, бородачами — донскими казаками; другой — Семену Тупику, Ивану Квашнину и семи братьям Белозерцам, третий жребий выпал Задонскому князю Дмитрию Ивановичу». Этим заканчивается первая половина повествования. Второй его части, посвященной описанию самой битвы, предшествует краткий эпизод, уводящий на время рассказ от поля боя.

6. Шведский король и турецкий король услышали, что готовится «великое побоище». Каждый посылает на Куликово поле «силы сорок тысяч». Шведский король был «лукав»: он велел своему войску пристать к той армии, которая будет одерживать верх. Турецкий король был «прост»: он приказал поддержать ту армию, которая станет терпеть поражение.

7. Внимание слушателей снова обращено к Куликову полю. «Засряжалась рать-сила могучая на поле на Куликове на кровавое побоище; перёд держал русский посол Захарий Тютрин с мохначами, бородачами — донскими казаками. Палась им встречу сила Мамаю безбожного: когда сила с силою сходилась, мать сыра земля подгибалась, вода подступалась». Появляется татарский богатырь, который требует себе поединщика. У князя Дмитрия нет подходящего воина, и он решает выступить сам: «Не на кого мне-ка надеяться; самому пришло идти супротивником-поединщиком на Кроволина-татарина!». Князь надевает доспехи, вооружается и отправляется на поединок. Незнакомый русский воин его останавливает: «Обороню я тебя, Задонский князь Дмитрий Иванович, от первыя смерти! Буде я побью Кроволина-татарина, то бейся и дерись ты с окаянным врагом, с Мамаем безбожным, псом смердящим, до последней капли крови: и будет на Мамаю безбожного победа!». Князь меняется конями с неизвестным воином и благословляет его на бой. Картинно описывается сам поединок: «Съехались два сильные, могучие богатыря на чистом поле на Куликове в бою-драке переведаться. Палицами ударились — палицы по чивья поломались; копьями соткнулись — копыа извернулись; саблями махнулись — сабли исщербилась; скакали они со добрых коней, и билась они рукопашным боем, и билась они три дня, три ночи, три часа не пиваючи, билась не едаючи; на четвертый день оба тут и упокоились». Князь Дмитрий Иванович с честью хоронит русского поединщика.

8. В следующем эпизоде ситуация повторяется с некоторыми отличиями. Второй татарский богатырь грозит уже не только побить один все русское войско, но и вырвать очи у самого князя Дмитрия. Новый заместитель князя, меняясь с ним конем, советует: «А буде Квашнинок-богатырек побьет меня, садись на моего доброго коня: увезет он тебя от

смерти от скорыя». После гибели обоих противников Дмитрий второму своему заместителю воздает те же почести.

9. Начинается общее сражение. «Втѣпор русский посол Захарий Тютрин с мохначами, бородачами — донскими казаками напущался на силу Мамаю безбожного. Светлый день идет ко вечеру, а бой-драка еще не кончилась. Когда кончилась драка, учали смечать: у кого сколько силы пало? У русского посла Захарья Тютрина на одного мохнача, бородача — донского казака по две тысячи по двести татаровой выпало». На другое утро битва возобновляется, в нее вступает второй полк «Семена Тупика, Ивана Квашнина и семи братьев Белозерцев»; после полудня татары начали одолевать его. Тогда выезжает сам князь Дмитрий Иванович: «Живет он в силе Мамаю безбожного, как острая коса в сеностав в мягкой траве; куда проедет на коне — там улица, поворотится — переулочек, оборота на коне даст — площадью силу сделает». Но и князь-богатырь оказывается не в силах победить бесчисленное вражеское войско. «Невмогúту стало биться Задонскому князю Дмитрию Ивановичу: забрызгал он свои очи ясные поганю татарскою кровью, тут у него и свет выбрало — отемнел». Князь просит, чтобы конь увез его «от скорыя смерти».

10. Тогда «привозил его конь в поле чистое к кудрявой березе, а оприч тоё кудрявой березы на поле нет ни лесинки» Князь отпускает коня: «Побегай, мой добрый конь, в чистые поля, в широкие луга, ешь шелковую траву, пей свежую воду; не достанься, мой добрый конь, поганому Мамаю безбожному, псу смердящему». Дмитрий влезает на дерево и видит оттуда, как «по небу через поле чистое» летит «стадо белых лебедей», а «по чисту полю» бежит «стадо серых волков». Князю кажется, что это предзнаменования торжества врагов. Он молится за Русскую землю и забывается сном.

11. Рассказ снова возвращается к Куликову полю. «Втѣпор сила Мамаю безбожного нашу силу побивать стала». Захарий Тютрин, другие воеводы и русское войско уже не могут сдержать напор врага. Они зывают к Христу и богородице. В этот момент в бой вступает засадный полк, который и решает исход сражения: «Из-за тех ли темных лесов, зеленых дубрав выезжает сильное воинство; ударилось оно на силу Мамаю безбожного. Побежали поганые татары по чисту полю, прибежали поганые татары в зыбкую брду, в этой брде поганые татары и живот скончали».

12. Последний эпизод посвящен опять князю. «Спохватилась рать-сила могучая Задонского князя Дмитрия Ивановича». Захарий Тютрин и остальные воеводы спрашивают воинов, «не пометил ли кто пути-дороги Задонского князя Дмитрия Ивановича?». Ответа нет, и опечаленные воеводы решают, что князь погиб. Победители отправляются в обратный путь. Захарий Тютрин видит одинокое дерево, на нем он различает князя. «В ноги пал он князю Дмитрию Ивановичу: „Возрадуйся, Задонский князь Дмитрий Иванович! Постояли мы за матушку Русь православную, победили Мамаю безбожного, пса смердящего!“ Сходит князь Дмитрий Иванович с кудрявой березы; на восток он три раза земно кланяется. Настигали они рать-силу могучую, находили в том радость и веселие».

7

Сличение текстов показало, что к рассмотренному только что преданию ближе всего соответствующий рассказ в «распространенной» редакции «Повести о Мамаевом побоище», а не рассказ в редакции Синописа (второй является, как известно, сокращением первого). Не спасают утверждения С. К. Шамбинаго и лубочные картинки. Изображения точно сле-

дуют тексту Синописа и ни в коей мере не могут служить звеном, дополнительно сближающим его с текстом предания.⁵¹

Вообще же близость предания к повести очень условна. Содержание предания представляет аналогию лишь к относительно очень небольшим по общему объему отдельным местам повести. Если допустить, что она — источник предания, то последнее должно рассматриваться как устная переработка не самой повести, а недошедшего чрезвычайно сокращенного извлечения из ее «распространенной» редакции.

С другой стороны, многие очень важные моменты предания вообще не имеют аналогии в повести. Сюда относятся: в эпизоде 1 — отказ посла выполнить унижительное требование Мамаю; полностью эпизод 2; в эпизоде 3 — отправка послом грамоты Дмитрию с указанием собирать войска; в эпизоде 4 — предложение великого князя спастись бегством, выступление князей и бояр против этого; весь эпизод 6; в эпизоде 7 — вызов татарским богатырем на поединок самого князя Дмитрия, замена его русским поединщиком; весь эпизод 8; в эпизоде 10 — все мотивы, связанные с конем Дмитрия, влезание князя на дерево и наблюдение оттуда; в эпизоде 12 — встреча с воинами, не дождавшимися отыскания князя. Всего этого нет в книжной повести. В предании же все это вполне органично, за исключением одного только эпизода 6 со шведским и турецким королями (явно позднего по своему происхождению).⁵²

Те эпизоды предания, которым находится соответствие в повести, имеют в ней совсем иную окраску — не только в стилистическом отношении. Это связано главным образом с тем, что в предании Захарий Тютрин не просто посол: он собирает войско донских казаков; он командует одним из трех полков (по повести их было больше); он сосчитывает русские войска перед боем; в битве он и его полк первыми бросаются на татар; он назван первым среди разыскивающих князя; он находит князя и извещает его о победе. В письменной повести все это отсутствует: об участии Захария Тютчева в военных приготовлениях и в самой битве вообще не говорится ничего.

В предании кроме Захария Тютрина, князя Дмитрия и Мамаю конкретно названы еще Семен Тупик, Иван Квашнин и семь братьев белозерцев. Среди множества имен, называемых повестью, можно найти соответствия: один из разведчиков, посланных вперед задолго до битвы, носил имя Василий Тупик; один из воевод сторожевого полка — Иван Родионович Квашнин; в составе полка, которым командовал великий князь, упоминаются восемь белозерских князей. Все эти лица (в числе многих других), согласно повести, погибли в бою, кроме Василия Тупика, об участии которого в самой битве не говорится. Согласно же преданию, все они остались невредимы, а в бою все они вместе командуют одним из полков.

Как видим, сходство между преданием и повестью в целом довольно приблизительно. Оно могло бы быть объяснено тем, что и повесть, и предание восходят в конечном счете к одним историческим фактам. Однако

⁵¹ В атласе Д. А. Ровинского эти картинки (№ 304) не воспроизведены. Они издавались несколько раз, почти без изменений. См., например: Гос. Публичная библиотека имени М. Е. Салтыкова-Щедрина (в дальнейшем — ГПБ), Отдел эстампов, № 15. 34. 1. 20 и другие №№ там же. Д. А. Ровинский ошибался в своем указании на использование картинками Синописа в издании 1680 г. Они использовали издание 1714 г. или одно из последующих, так как содержат в начале главы «О приметах Дмитрия Волынского» текст «предувещания», которого еще не было в Синописе издания 1680 г.

⁵² Появлению этого эпизода могло предшествовать указание на действия литовского великого князя Ягайло и рязанского князя Олега.

есть некоторые детали, которые указывают на генетическую связь текстов. Как раз они-то и заставляют полагать, что не предание пользовалось повестью, а, напротив, повесть использовалась преданием.

Согласно преданию (эпизод 4), великий князь, узнав о готовящемся нападении татар, рассылает вестников по Москве, приказав собрать к себе на совет князей, бояр и богатырей. Аналогичный мотив в повести составляет одну из отличительных особенностей редакции летописи Хворостинина, известной в единственном списке.⁵³

Согласно преданию (эпизод 5), по прибытии русской армии к месту боя, уже в виду неприятеля, войско сосчитывают. В повести такой мотив — одна из отличительных особенностей одной небольшой группы списков, относящихся к «основной» редакции.⁵⁴

В предании оба поединка (в эпизодах 7 и 8) происходят следующим образом. Сначала противники бьются на конях, потом пешие. Когда оба гибнут, их тела внимательно осматривают, убеждаются, что рука или край одежды русского воина покрывает татарина. На основании этого признают русского победителем. Это истолковывается как предзнаменование общей победы. Среди множества списков повести такие детали обнаружены при описании поединка Пересвета только в группе из трех списков, относящихся к «распространенной» редакции.⁵⁵

Если допустить, что указанные особенности пришли в предание из повести, то придется считать, что предание формировалось на базе соединения не только трех разных редакций повести, но и наиболее редких списков этих редакций: как показывает текстологическая работа исследователей повести, особенности эти не восходят к ее первоначальной редакции, а, напротив, относятся к числу поздних добавлений в некоторых списках.

Исследователи повести предполагали, что подобного рода добавления делались на основании устных источников. Текст, опубликованный А. Н. Афанасьевым, доказывает, что в устных произведениях о Куликовской битве такие детали действительно присутствовали. Естественнее и логичнее всего считать, что в числе устных источников повести были и варианты предания, записанного впоследствии А. Харитоновым и изданного А. Н. Афанасьевым.

Тогда становится ясным, что к одной из версий этого же предания восходит и тот подробный рассказ о подвиге Захария Тютчева, который находим в «распространенной» редакции повести. Особенно — если принять во внимание показанное Б. Н. Путиловым обилие в этом рассказе фольклорных мотивов и некоторые элементы народно-поэтического стиля в самом его изложении повестью.

К иной разновидности того же предания восходит, очевидно, и рассказ о посольстве Тютчева, помещенный в некоторых рукописях «основной» редакции.⁵⁶ Он короче рассказа «распространенной» редакции, некоторые мотивы последнего в нем отсутствуют.⁵⁷ Но есть и дополнитель-

⁵³ Повести о Куликовской битве, стр. 474.

⁵⁴ Русские повести XV—XVI веков. Сост. М. О. Скрипиль. Л., 1958, стр. 28. Ср.: Повести о Куликовской битве, стр. 454—458. В другой группе списков той же редакции есть аналогичный эпизод, но он помещен в ином месте (см. там же, стр. 180—181 и 464—466).

⁵⁵ ГПБ, Отдел рукописей, Q. IV, 354, лл. 136—137 об.; Повести о Куликовской битве, стр. 470—471.

⁵⁶ Повести о Куликовской битве, стр. 451—452; ГПБ, Отдел рукописей, собр. М. П. Погодина, № 1555, лл. 37 об.—38, 40 об.—44.

⁵⁷ Сюда относятся: унижение Захария Мамаем, покушение придворных убить посла, отправка с Захарием к Дмитрию грамоты, ее дальнейшая судьба и др.

ные подробности,⁵⁸ а также некоторые разноречия. В нем меньше «эпических» мотивов. В целом есть основания думать, что в списках «основной» редакции отразился более ранний этап эволюции предания в устной традиции. Однако наблюдения подобного рода еще требуют проверки, так как направление редакторской обработки, которой устные тексты несомненно подвергались, можно установить только в ходе специального изучения самой повести.⁵⁹

8

Наиболее интересен, конечно, устный вариант, записанный А. Харитоновым. Этот текст не только наполнен эпическими мотивами. Близость к былинам его стилистического облика, как мы видели, не нуждается в доказательствах. Присутствуют и элементы эпической фантастики, и богатырские подвиги. По временам текст хорошо упорядочен ритмически. При всем том это, конечно, не былина и не пересказ былины.

Наш текст должен быть отнесен к той особой разновидности преданий, которую в свое время аргументированно выделил на международном материале еще К. В. Сидов, именовавший эту разновидность героическими сказаниями (*Heldensagen*). По содержанию это эмоционально приподнятые, претендующие на достоверность повествования о подвигах реально существовавших героев. Сказание может в очень большой степени удаляться от реальности, широко используя мотивы и художественные средства, заимствованные из произведений иных жанров. При этом события, имевшие место в действительности и послужившие отправным пунктом сказания, обильно приукрашиваются и дополняются плодами народной фантазии. Героическое сказание не дает полной биографии героя, а сосредоточивается только на тех ее моментах, которые способны вызвать подъем чувств у слушателей. Для таких сказаний характерна особенность, которую К. В. Сидов именуется «*gebundene Form*», разумея под этим ритмически или метрически организованную речь. Впрочем, он замечает, что такая форма изложения может чередоваться с обычным прозаическим повествованием. Сказание может быть и целиком прозаическим. К. В. Сидов отмечал, что героические сказания — это подвижные и не очень долговечные образования: «Они распадаются с утратой их активных носителей, что случается, между прочим, при крупных переворотах в области культуры, и рассыпаются на составные элементы; они могут перерождаться в рассказы-припоминания (*Erinnerungssagen*) или в фабулаты».⁶⁰

Записи русских героических сказаний — в их развитой форме ритмически организованных и эмоционально приподнятых художественных повествований — вообще очень немногочисленны. Это, очевидно, прежде всего следствие неустойчивости таких сказаний вообще. Хорошей же сохранности в XIX в. героических сказаний, связанных с Куликовской битвой, трудно, конечно, было бы ожидать после ломки старой культуры и после бурных исторических потрясений XVII—XVIII вв. Неудивительно, что более или менее развернутое повествование представлено единственным вариантом, записанным еще в первой половине XIX в. в одном из

⁵⁸ Так, говорится, что Захарий встретил Маюя у переправы через р. Воронеж; сообщено, что захваченных в плен татар допросили, затем разослали по городам в затмение и др.

⁵⁹ Рассказ же о посольстве Тютчева, помещенный в редакции Синописа, явился, как и вся эта редакция, результатом литературной переработки «распространенной» редакции.

⁶⁰ C. W. von Sydow. *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*. In: C. W. v. Sydow. *Selekted Papers on Folklore*. Copenhagen, 1948, p. 78—79.

глухих углов русского Севера — там, где фольклорная традиция отличалась наибольшей архаичностью.

Остатками подобных же сказаний могут быть признаны и некоторые из неоднократно записанных в разных местах коротких преданий и рассказов-припоминаний, связанных с Куликовской битвой и с предшествовавшей ей битвой на р. Воже. Записи их довольно многочисленны. Они производились на протяжении ста лет и уже не раз публиковались.⁶¹ Материал этот (Б. Н. Путиловым не учтенный совершенно) ценен, разумеется, не только как «фон» для рассмотрения произведений более крупных. Все эти тексты еще ожидают своего специального исследования.

9

Фольклорные материалы, о которых только что шла речь, особенно ярко демонстрируют и неприемлемость ограниченных одним-двумя жанрами сопоставлений при изучении фольклоризма письменных памятников. Совершенно ясно, например, что нельзя отрицать фольклорное происхождение того или иного эпизода только на том основании, что подобного рода эпизод не встречается в былинах и в исторических песнях.

Между тем именно так поступает Б. Н. Путилов. Например, известный рассказ о поединке Пересвета с татарским богатырем, по мнению Б. Н. Путилова, хотя и произошел из устных рассказов, но художественное оформление мог получить лишь под пером автора повести, который, как полагает Б. Н. Путилов, «осмыслил эпизод в эпическом плане и внес в него отдельные детали, характерные для былин». Утверждение это базируется на указании, что «в русском эпосе совершенно невозможен мотив одновременной гибели русского богатыря и его противника».⁶² Между тем, как мы видели, этот мотив одновременной гибели дважды представлен в героическом сказании о Тютчеве (в эпизодах 7 и 8). Следовательно, нет оснований оспаривать и фольклорную природу эпизода повести, описывающего поединок Пересвета. Добавим, что и сами фольклорные сказания о Пересвете вне всякого сомнения существовали: остатки их в виде различных местных преданий, прикрепленных к пунктам, связываемым с судьбой Пересвета, несколько раз записаны и опубликованы еще в XIX и в XX вв.⁶³ (что, по-видимому, не было известно Б. Н. Путилову).

В свое время С. К. Шамбинаго первым обратил внимание на то, что в одном из списков «Повести о Мамаевом побоище» есть три сравнительно длинных отрывка, которые не только совпадают с фольклорной традицией по изобразительным средствам и не имеют почти никаких следов книжного стиля, но и хорошо организованы ритмически. С. К. Шамбинаго назвал предположительно эти тексты песенными.⁶⁴ Б. Н. Путилов сопоставил каждый фрагмент с былинами и с историческими песнями. Для одного из отрывков нашлись приблизительные аналогии в частях некоторых песен о Ермаке. Это позволило Б. Н. Пути-

⁶¹ См., например: Русские предания. Изд. М. Н. Макаров. М., 1838, кн. 1, № 28; кн. 2, №№ 3, 18, 23, 35; П. П. Розанов. Местные предания о Куликовской битве. «Университетские известия», Киев, 1875, № 9; А. А. Мансуров. Описание рукописей Этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань. Вып. 1, 1928, № 49; то же, вып. 3, 1930, № 256; то же, вып. 4, 1930, № 310; то же, вып. 5, 1933, № 452; Е. А. Луцкий и др. Куликово поле. «Ученые записки Московского городского педагогического института», т. II, Кафедра истории СССР, вып. 1, М., 1941, стр. 177—178.

⁶² Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 119.

⁶³ Сюда относятся многие из текстов, указанных выше в примечании 61.

⁶⁴ С. Шамбинаго. Повести о Мамаевом побоище, стр. 300—302.

лову согласиться, что данный текст — остаток исторической песни о помощи новгородцев Дмитрию Донскому. Для других отрывков ни в былинах, ни в исторических песнях подобных аналогий не нашлось. На этом основании Б. Н. Путилов отрицает не только песенное, но и вообще фольклорное происхождение таких фрагментов, утверждая, что книжник «сам создал» их, «перерабатывая знакомые ему народно-поэтические образы».⁶⁵ Между тем легко убедиться, что тексты эти не только по стилю, но и по содержанию близки к соответствующим эпизодам героического сказания о Тютчеве. Следовательно, и здесь Б. Н. Путилов напрасно поспешил с отрицанием фольклорности.

Один из отрывков (тот самый, который Б. Н. Путилов согласился признать песенным) имеет, как известно, текстуальное сходство с соответствующим пассажем «Задонщины». Не станем предрешать вопроса о ее фольклоризме, который безусловно требует дальнейших разысканий. Заметим только, что к ним несомненно должно быть привлечено в качестве материала для сравнения и героическое сказание, записанное А. Харитоновым. Это позволит избежать ошибок, подобных тем, о которых только что шла речь.

Эмоционально приподнятые героические сказания не были, конечно, единственной формой реакции фольклора на события 1380 г. Если были предания, посвященные судьбе врагов Руси, то такие предания должны были, вероятно, иметь иной облик. В. П. Адрианова-Перетц предположила вслед за И. Назаровым, что одно из преданий составило основу заключительного эпизода «Задонщины» о бегстве Мамаю.⁶⁶ Б. Н. Путилов отводит это предположение — на том основании, что в данном эпизоде нет «сюжета, который интересен сам по себе, отличается занимательностью, содержит какое-то зерно художественного обобщения».⁶⁷ Подобное возражение было бы правомерно, если бы речь шла о былине или исторической песне. Но применительно к преданию оно выглядит по меньшей мере странно: ни сам Б. Н. Путилов, ни кто-либо из его предшественников не пытался обосновывать тезис о непременном присутствии в преданиях художественного обобщения, а тем более — занимательного сюжета. Б. Н. Путилов легко убедился бы в ошибочности этой своей исходной посылки, если бы просмотрел публикации реальных преданий, связанных с Куликовской битвой (см. выше, примечание 61). Очевидно, что решению конкретных вопросов об устных источниках письменных текстов должен предшествовать возможно более полный учет непосредственно относящихся к теме материалов собственно фольклорных.

10

Вернемся к фольклорным произведениям о подвигах Захария Тютчева. Они были не только прозаическими и бытовали не только в России. Это доказывает сербская песня «Бој Руса са Татарима». Б. Н. Путилов ее тоже не привлекает, хотя ко времени появления его работы эта песня уже была достаточно известна в нашей науке: очень обстоятельно ее рассматривал Л. И. Емельянов в диссертации, посвященной историческим песням (защищена в 1958 г.);⁶⁸ за двадцать лет до того была напечатана неболь-

⁶⁵ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 124—125.

⁶⁶ В. П. Адрианова-Перетц. Историческая литература XI—начала XV в. и народная поэзия. «ТОДРА», т. VIII, М.—Л., 1951, стр. 133—134.

⁶⁷ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 126.

⁶⁸ Л. И. Емельянов. Отражение исторической действительности в фольклоре. (Русские исторические песни XIV—XVI вв.). Л., 1958 (машинопись). Институт русской литературы АН СССР, Рукописный отдел, Р. I, оп. 49, № 89, стр. 230—255.

шая, но содержательная статья А. Л. Погодина, специально посвященная этой песне.⁶⁹ В 1963 г. (т. е. уже после работы Б. Н. Путилова) появилась статья Л. С. Шептаева «Сербская песня о Куликовской битве».⁷⁰ Исследования базируются на записи, произведенной в Боснии 80 лет назад Манойло Кордунашем и им же опубликованной.⁷¹

Песня довольно велика по объему (242 стиха). Она представляет одну из версий того же сюжета, что и разобранное выше героическое сказание. Все три исследователя этой песни с различной степенью уверенности считают, что протографом ее послужил русский песенный текст фольклорного характера. Как показатели этого отмечались русизмы в языке и рифме, а также обороты, в которых проскальзывают нотки русского патриотизма. Соответствующие пассажи были выделены в тексте песни еще А. Л. Погодиным, Л. С. Шептаев подкрепил приведенные им примеры рядом дополнительных соображений. Л. И. Емельянов сравнил содержание песни «Бој Руса са Татарима» с содержанием других сербских песен, в которых идет речь о России и русских, Он пришел к заключению, что «явление русской действительности, послужившее предметом песни, берется так, как это представляется глазам самих русских.<...> В этом, — пишет Л. И. Емельянов, — важнейшее отличие данной песни от всех сербских песен, где упоминаются в той или иной связи русские». Из наблюдений А. Л. Погодина и своих Л. И. Емельянов делает вывод, что «перед нами русская песня, созданная на той же основе, что и предания типа предания о Захарии, и проникшая тем или иным путем в Сербию».⁷² Точнее сказать — русская песня в сербской обработке. Существование же в самом русском фольклоре песенных произведений о Куликовской битве, как мы видели выше (раздел 3), не подлежит никакому сомнению.

Связь между песней «Бој Руса са Татарима» и преданием о Захарии Тютчеве была установлена Л. И. Емельяновым в результате детального сопоставления с «распространенной» редакцией «Повести о Мамаевом побоище». Хотя «эпизоды разрабатываются» повестью и песней «в различной последовательности и с различными приурочениями, не приходится сомневаться, — пишет Л. И. Емельянов, — что взяты они из одного источника».⁷³ Автор считает, что и песня, и соответствующая часть повести восходят к народному преданию.

Исследователи песни не рассматривали вопрос о возможности ее литературного источника в виде самой «Повести о Мамаевом побоище». Проверим такое допущение путем текстологических сопоставлений. Оказывается, песня соединяет черты, являющиеся отличительными особенностями не только списков разных редакций повести, но даже разных произведений о Куликовской битве.

В песне, например, присутствуют такие весьма важные для сюжета моменты: русский посол разрывает грамоту, которую ему поручено было отвезти; после того как посол блестяще выполнил свой хитрый замысел,

⁶⁹ А. Погодин. Српска народна песма о Куликовом боју 1380 г. «Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор», књ. 18, св. 1—2, Београд, 1938, стр. 500—508.

⁷⁰ «Русский фольклор», VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., 1963, стр. 182—185.

⁷¹ Српске народне пјесме. Скупио по бившој Горњој Крајини и за штампу приредио М. Кордунаш. Нови Сад, 1891, № 31 (стр. 141—148).

⁷² Л. И. Емельянов. Отражение исторической действительности в фольклоре, стр. 251 (о других сербских песнях, связанных с Россией, см. также: И. Голенищев-Кутузов. Русија у нашим народним песмама. «Српски књижевни гласник», књ. 48, бр. 1, Београд, 1936, стр. 46—52).

⁷³ Там же, стр. 240.

он посылает издевательски известить об этом татарского царя. И то и другое присутствует в «распространенной» редакции повести. Но этого нет в рассказе о подвиге Тютчева, который помещен в списках «основной» редакции. Зато в них есть другие моменты, совпадающие с песней, но не совпадающие с «распространенной» редакцией: татары, отправившиеся вместе с русским послом к Дмитрию, схвачены по прибытии на место (а не в дороге, с помощью заранее высланного навстречу русского отряда, как в «распространенной» редакции); во главе их татарский царь отправлял трех военачальников (а не четырех, как в «распространенной» редакции). Первый эпизод песни — татарский царь посылает Дмитрию требование о выплате дани — имеет соответствие только в летописной повести, где посольство Тютчева вообще не упоминается.⁷⁴ Наконец, песня завершается описанием самой битвы, в которой активно участвует и проявляет наибольшую доблесть именно посол, на что нет даже намека ни в одной редакции повести. Соответствие этому обнаруживает только устный текст, опубликованный А. Н. Афанасьевым. Таким образом, посредничество литературного источника между русским преданием и сербской песней, очевидно, исключается. Во всяком случае подобные источники неизвестны. Остается только согласиться с Л. И. Емельяновым, что песня восходит к преданию.

А. Л. Погодин думал, что сербская песня представляет контаминацию двух или трех песен (одну из них он считал русским духовным стихом). Основаниями для этой мысли послужили некоторые места текста, в которых исследователь усматривал неувязки. Л. И. Емельянов и Л. С. Шептаев не приняли этой гипотезы. Л. И. Емельянов показал с помощью фольклорных параллелей, что неувязок на самом деле нет. Совершенно отбросить гипотезу А. Л. Погодина позволяет то обстоятельство, что части сюжета, которые он возводил к разным источникам, присутствуют, оказывается, как целое не только в этой песне, но и в героическом сказании о Тютчеве.

Однако небольшое воздействие других песен, по крайней мере одной, песня «Бој Руса са Татарима», очевидно, все же испытала. Об этом свидетельствует материал, который сам А. Л. Погодин приводил только в качестве параллели. В той же местности и в то же время была записана несколькими собирателями в разных вариантах песня «Војевање на Беч». В ней сербский царь просит у русского царя помощи против турок. Русский царь присылает войско, которое их побеждает. (Песня является откликом на исторические события 1680 г., в которых на самом деле русские не участвовали). В обеих песнях вражеский царь присылает письмо с требованием дани, причем в одном из вариантов песни об освобождении Беча от турок враг именуется «цар Татарин» — точно так же, как в песне о Куликовской битве. С другой стороны, в последней герой именуется не Захарий, а «Петренија слуга» — точно так же, как персонаж песни об освобождении Беча. Обе песни содержат и некоторые другие одинаковые частности. Можно думать, что это следствие взаимовлияния двух произведений сходной тематики, бытовавших в одной местности, вероятно, длительное время.

Длительность бытования в Сербии песни «Бој Руса са Татарима» подтверждается тем, что в нее успели проникнуть некоторые реалии безусловно местного происхождения. Так, размер дани определяется в оках и дукатах, татарский царь имеет великого визиря, ему служат беки, и т. п.

⁷⁴ Ср.: Српске народne пјесме, с. 141, 144—147; Повести о Куликовской битве, стр. 31, 122—123, 452.

Однако, например, исторические имена — великого князя Дмитрия и князя Владимира (Серпуховского) — сохранились, хотя первый из них титулуется русским царем, а второй «великим кралем». Верно передается и соотношение их общественной роли во время событий 1380 г. В целом же следует согласиться с Л. С. Шептаевым, когда он пишет, что «в песне наблюдается необычное сочетание русского национально-исторического содержания с сербскими общественно-бытовыми реалиями».⁷⁵

11

Идейно-художественное содержание песни было проанализировано Л. И. Емельяновым в сопоставлении с преданием, о содержании которого автор судил по тексту «распространенной» редакции повести. Принимая его выводы, продолжим некоторые сравнения. Для уяснения сущности эволюции сюжета особенно важно привлечь героическое сказание, записанное А. Харитоновым.

Отчетливо видно, что наиболее важные изменения происходили в двух направлениях.

Первое из них — эволюция образа самого посла. В той версии предания, которая отражена разными редакциями повести, Захарий Тютчев — юный отрок, преданный и исполнительный слуга великого князя. Подвиг, совершенный послом, — большая услуга Дмитрию, но она сама по себе не определяет ни начала конфликта, ни исхода борьбы с врагом. При всех различиях, которые имеются между повествованием в «основной» и в «распространенной» редакциях повести, относительная роль подвига Тютчева в развертывании событий трактуется в целом одинаково. Но одно существенное отличие в «распространенной» редакции есть. Исполнив свое поручение и доложив обо всем, Захарий на другой день, уже по своей инициативе, снова приходит к великому князю и наставляет его, чтобы тот собирал войска для отпора Мамаю.⁷⁶

Этот частный мотив еще отчетливее звучит в героическом сказании. Вообще же Захарий здесь играет уже, как мы видели, едва ли не главную роль в событиях.

Песня идет в этом направлении дальше. Если в сказании посол еще не вступает в противоречие с волей князя, то песня рисует его сознательным нарушителем полученных инструкций. В сказании, как и в повести, посол разрывает грамоту Мамаю, оскорбительную для князя Дмитрия. В песне он совершает нечто совсем иное: распечатывает, читает и рвет грамоту Дмитрия, которую тот поручил ему отвезти татарскому царю. В этой грамоте говорилось о согласии Дмитрия уплатить дань:

На књиги је печат разломио,
То је био књигу проучио.
Кад он виђе, што му књига каже,
Књига каже, а истина права:
Дати арач цару татарскоме.
Он се бјеше ако разљутио,
Те испара листак књиге б'јеле —
И он иде цару татарскоме.

Таким образом, посол выступает здесь уже как бы от лица народа, отказывающегося следовать унижительной для национального достоинства политике своих правителей.

⁷⁵ Л. С. Шептаев. Сербская песня о Куликовской битве, стр. 184.

⁷⁶ Повести о Куликовской битве, стр. 124.

В дальнейшем посол поручает Дмитрию расправиться с тысячей татар, которых татарский царь, обманутый послом, отправил вместе с ним. Трех беков посол отпускает назад, чтобы они побудили татарского царя явиться со всем своим войском. Сам же посол собирает русские войска вместе с «царем» Дмитрием и «великим кралем» Владимиром. В бою он хочет встретиться в поединке с самим татарским царем:

Тад говори Петренија слуга:
«Мили боже, на свему ти вала,
Кад дочека и овога дана,
Да учиним јуначког мегдана.
Боже мили, опрости ми сада,
Што ћу руке каљати од гада,
А од гада, од дивјег Татара.
Дај ми боже око соколово,
Да ја назрем цара Татарина.
И ако ми бог и срећа даде,
Те ја назрем цара Татарина —
Ђераћу га руски и јуначки,
Нек зна, болан, како Рус умије!».

Своей доблестью в битве посол явно превосходит даже «царя» Дмитрия и «краля» Владимира:

Куда с'јече царе Дмитрија —
Нешто с'јече, нешто и утече;
Куда с'јече краљу Владимире —
Нешто с'јече, нешто и утече;
Куда с'јече Петренија слуга —
Све сас'јече нико не утече!

Татарский царь бежит с поля боя, больше всего опасаясь, как бы его не настиг посол Петрения:

Него онај царе Татарине
У кочији на четири вранца,
Завука се баш у црно трње —
Не би до њег' до ватили врази,
А камо ли Петренија слуга.

Этим оканчивается песня. Л. С. Шептаев справедливо отмечает, что последний эпизод «напоминает сатирическую концовку о Мамае из русской „Задонщины“».⁷⁷

Если образ русского посла в песне получил наибольшее раскрытие как образ героический, то обратную эволюцию претерпел образ князя Дмитрия.

В повести великий князь — главный организатор борьбы, хотя он и советуется в наиболее ответственных случаях со своим ближайшим окружением. В героическом сказании о Захарии Дмитрий в бою сражается как богатырь, но не обладает в отличие от посла мужеством государственного деятеля: получив известие о военных намерениях татар, он только под давлением князей, бояр и богатырей решается принять бой. Сама победа в битве добывается по существу тоже без его участия. В песне и Дмитрий, и все его окружение готовы капитулировать перед требованиями татар и только благодаря послу капитуляция не состоялась. В дальнейшем Дмитрий по существу — орудие в руках посла. В самой битве он сражается вместе со всеми, но явно не так успешно, как «Петренија слуга».

Главное направление эволюции сюжета приведенные примеры позволяют проследить с достаточной определенностью. Очевидно, текст преда-

⁷⁷ Л. С. Шептаев. Сербская песня о Куликовской битве, стр. 183.

ния, отразившийся в Повести, текст героического сказания и текст песни не только по хронологии записи, но и по существу отражают именно в такой последовательности этапы этой эволюции.

12

Л. И. Емельянов отмечает тождество некоторых мотивов сербской песни и русских былин (помимо тех, которые есть также в повести и отмечены Б. Н. Путиловым). Особенно подчеркивает он явную переключку песни с былинной «Добрыня и Василий Казимирович». ⁷⁸ Близость этой былины к сюжету о подвигах Захария Тютчева видна не менее ясно в ряде других моментов, кроме тех, на которые указывает Л. И. Емельянов, — если привлечь версию, представленную героическим сказанием. Эти и некоторые другие факты требуют специального изучения генетических соотношений данного сюжета в его целом с сюжетами былин, в особенности — поздних (беглые соображения на этот счет высказывал С. К. Шамбинаго). ⁷⁹

Но такая задача уже выходит за рамки настоящей статьи, которая посвящена текстам, достаточно отразившим конкретно-историческое осмысление «Мамаева побоища» и связанных с ним событий. Былины о разгроме татар к этой категории не принадлежат, они требуют особого рассмотрения. Но некоторые принципиальные соображения должны быть здесь высказаны — в связи с тем, что пишет по этому поводу Б. Н. Путилов.

Он приходит к вполне определенному и категоричному заключению: «Былины об отбитом татарском нашествии <...> сложились задолго до реальной победы Руси над захватчиками. <...> Несомненно, что известные нам сюжеты сложились задолго до Куликовской битвы, в условиях татарского ига. Этим объясняется, в частности, принадлежность их к Киевскому циклу», который «в сюжетном отношении <...> не претерпел в связи с битвой 1380 г. каких-либо изменений». ⁸⁰

Просмотр соответствующих былинных текстов позволил Б. Н. Путилову обнаружить в них лишь несколько поверхностных следов «живых народных впечатлений». ⁸¹ Конкретно это всего три образа: «Куликово поле», «Мамаево побоище» и имя Мамаю. Вторые два встречаются относительно редко, а «Куликово поле в былинах и исторических песнях, — отмечает Б. Н. Путилов, — стоит рядом с такими образами, как река Смородина, Леванидов крест, леса Брынские и т. п.». ⁸² Разбирая некоторые конкретные случаи употребления этих слов в былинах, Б. Н. Путилов демонстрирует, что соответствующие сюжеты чрезвычайно далеки от реального описания Куликовской битвы. Что касается самого образа «Куликово поле», то его упоминания «не отличаются особой устойчивостью» и «не связаны с какими-либо определенными сюжетами». ⁸³

Подобные рассуждения в своей основе не оригинальны. Те же мысли высказывал, например, С. К. Шамбинаго в работе, использованной Б. Н. Путиловым. ⁸⁴ Последний обращает внимание на то, что не только «особенности разработки сюжета не соотносятся с Куликовской битвой»,

⁷⁸ Л. И. Емельянов. Отражение исторической действительности в фольклоре, стр. 236—237; ср. там же, стр. 242, 243.

⁷⁹ История русской литературы, т. II, ч. 1, стр. 218.

⁸⁰ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 111.

⁸¹ Там же, стр. 109.

⁸² Там же, стр. 108.

⁸³ Там же, стр. 109.

⁸⁴ С. Шамбинаго. Повести о Мамаевом побоище, стр. 302.

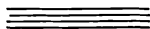
но и нет «никаких подробностей», которые соответствовали бы историческим фактам 1380 г. Даже если в тех или иных былинах побежденный татарский царь и был назван Мамаем, то все равно «действие в них приурочивалось к Киеву; обязательно фигурировал князь Владимир», и т. п. «Никогда не упоминаются, — подчеркивает Б. Н. Путилов, — Москва, Дон и т. д.»⁸⁵

Неосновательность такой аргументации очевидна. Эпические образы Киева и Владимира в былинах не более определенны и не более исторически конкретны, чем образы «Куликово поле», «Мамаево побоище» и имя Мамаю. Если в былине фигурирует князь Владимир, а действие приурочено к Киеву, то само по себе это еще отнюдь не доказывает, что сюжет был создан в Киевской Руси. Тем более это не доказательство того, что после своего возникновения сюжет не изменялся. Было бы вообще бессмысленно искать в былинах сюжетное соответствие реальному ходу Куликовской битвы — равно как и любого другого реального сражения.

Как это ни парадоксально, но сущность аргументов Б. Н. Путилова в данном случае не имеет принципиального отличия от аргументации самых крайних последователей исторической школы, гипертрофировавших до нелепости ее стремление отыскать в эпосе отражение реальной истории. Другого рода аргументов в статье Б. Н. Путилова нет (нет и ни одной ссылки на исследования, в которых данный тезис доказывается более основательно).

Спор о том, повлияла или не повлияла Куликовская битва существенно на содержание былин, может быть плодотворен, конечно, лишь в том случае, если отправляться от особенностей былинного историзма. Очевидно, что дело не в именах и не в сюжетных совпадениях с реальностью, а прежде всего в том, отразили или не отразили былины те сдвиги в народном сознании, которые принесла с собой Куликовская победа. А сдвиги эти, очевидно, сводились, прежде всего, к тому, что народ впервые и по праву осознал себя победителем люто ненавидимого врага, который полтора столетия каждодневно унижал, разорял и обескровливал Русскую землю, оставаясь все это время в сущности безнаказанным.

Имеющийся материал свидетельствует, что Куликовская победа вне всякого сомнения привела к возникновению фольклорных сюжетов, основным содержанием которых было само это событие и факты, имевшие к нему непосредственное отношение. Тексты, записанные у восточных и у южных славян спустя пять столетий, заставляют полагать, что оно получило, очевидно, большой резонанс в фольклоре своего времени. Следы этого сохранились в разных жанрах — героическом сказании, исторической песне, духовном стихе, местных преданиях (не говоря уже о реминисценциях фольклора в средневековой письменности).



⁸⁵ Б. Н. Путилов. Куликовская битва в фольклоре, стр. 111.

Н. П. КОЛПАКОВА

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ЛИРИЧЕСКАЯ ПЕСНЯ

(СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПОЭТИКИ)

1

Проблемы исторической жизни, национальной специфики, поэтики фольклорных жанров требуют изучения общих с народами-соседями фольклорных корней, многочисленных перекрестных влияний, сравнительного анализа жанровых группировок, тем, поэтических приемов. Выявить общее и различное в фольклоре братских народов, понять историческую и национальную обусловленность совпадений и различий в их поэзии можно только путем детального сравнения, проведенного на конкретных участках отдельных жанров, в том числе и на жанре традиционной песни.

Те условия экономики и быта, которые были общими у восточных славян в первоначальный период их истории, создали и общий — древнейший — пласт устной поэзии, идейно-художественные особенности которой коренились в общих древних представлениях и системе мышления.¹ Русские, украинцы и белорусы сохранили многие из древних славянских верований и представлений как в повседневном бытовом обиходе, так и в его отражении — фольклоре, входившем неотделимой составной частью во многие этнографические комплексы. Восходя к общим корням, комплексы эти постепенно приобрели у каждого народа свои локальные оттенки, обусловленные особенностями национального, экономического и общекультурного уклада, и с соответствующими различиями отразились и на составе песенности, связанной с народными обрядами, праздниками и т. п. Песни наиболее древние, имеющие внепесенные связи этнографического характера, очевидно, издавна обладали у всех трех народов достаточно устойчивым и крепким жанровым сходством, основные черты которого сохранялись еще и в начале XX столетия.² В то же время в составе репертуара обрядовых песен у трех народов в течение XIX в. наблюдаются возрастающие различия, связанные главным образом с количественным соотношением и степенью сохранности этих песен в быту. Так, например, у русских совсем не зарегистрировано песен, связанных с такими бытовыми обрядами, как родины и крестины; у белорусов шире, чем у русских, бытовал различный магический песенный фольклор; песни святочного цикла, устойчиво сохранявшие традиционную роль в быту украинцев и белорусов,

¹ Ср.: В. Мавродин. Древняя Русь. М., 1946, стр. 310.

² Ср.: Д. К. Зеленин. Об исторической общности культуры русского и украинского народов. В кн.: Советская этнография. Сборник статей, III. Изд. АН СССР, М.—Л., 1940, стр. 25; П. П. Охрименко. О взаимосвязях народно-песенного творчества восточных славян. «Советская этнография», 1962, № 1, стр. 17.

у русских в конце XIX в. уже прочно приобрели игровую роль, и т. п. Такие сдвиги в репертуаре, обусловленные путями исторического развития каждого народа, меняли общую картину этого репертуара, но не меняли и не лишали исконной идейно-художественной общности обрядовых песен у трех народов: песни эти повсюду сохраняли свои общие жанровые черты, опирающиеся на общность идейных представлений в древнем коллективе восточных славян.

Но на определенном этапе исторического пути славянская народная песенность начала пополняться материалом, развившимся позднее обрядовой поэзии, не прикрепленным ни к каким бытовым обрядовым традициям, — песнями лирическими на бытовую (любовную, семейную, воинскую и др.) тематику. Существовавшие вне этнографических комплексов, выросшие на основе национальной бытовой специфики, песни эти могли более свободно и гибко отражать эту специфику в репертуаре каждого народа. «Чем древнее украинские песни по содержанию, тем ближе они стоят к великорусской и общерусской основе. И наоборот — чем позднее песня по происхождению, тем более она носит следов сторонних влияний».³ Лирические песни в большей степени, чем обрядовые, могли стать показательными для выяснения национального характера народной песенности у народов-соседей, могли подчеркнуть ее особую индивидуальность. При этом, однако, очевидно, что, несмотря на самостоятельность и самобытность песенных культур Украины и Белоруссии, они во многом ближе друг к другу, чем каждая из них порознь к русской песенности.⁴

Одинаковые по своему бытовому заданию, традиционные лирические песни у трех народов имели внутренние жанровые подразделения с различиями у каждого народа подзаголовками; однако сопоставление их содержания показывает, что, несмотря на разницу этих подзаголовков, сущность этих песенных групп у всех трех народов совпадает.

Общая идейно-художественная основа бытовых лирических песен у русских, украинцев и белорусов сказывается не только на сходстве тематических группировок, но прежде всего — на общих прогрессивных, глубоко гуманных идейных установках в песнях со сходной тематикой. Протест против социального угнетения, перекликаясь с соответствующими мотивами в русских песнях, подкрепляется в украинских и белорусских протестом против угнетения национального.

При внутренней жанровой и идейной близости, естественно, возможно близкое совпадение и в конкретном составе репертуара народов-соседей. И хотя лирические песни с темами быта, действительно, прочно держатся на родной почве и менее склонны к миграции, чем песни лиро-эпические с сюжетами балладного, военного или исторического характера, тем не менее никакой стены между ними и репертуаром соседних народов нет. В частности, у русских, украинцев и белорусов, находившихся на протяжении веков в постоянном взаимном общении, обмен лирическими бытовыми песнями шел непрерывно.

О взаимовлиянии песенной культуры трех народов-соседей имеется много свидетельств. Русская песня была широко известна и любима в различных районах Белоруссии и Украины. Известен и факт обратного заим-

³ А. Маслов. Древнейшие черты в украинских песнях. «Этнографическое обозрение», 1913, № 3—4, стр. 65.

⁴ Ф. А. Рубцов объясняет сходство музыкального языка украинских и белорусских обрядовых песен общими источниками их интонаций, в то время как путь интонационного развития русской песни, по его мнению, имеет другое происхождение: Ф. А. Рубцов. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов. Изд. «Сов. композитор», М., 1962, стр. 46, 65—68.

ствования — внедрение в русский обиход песен народов-соседей. Эту общность и обмен репертуаром подтверждали сами тексты песен, в которых говорилось о постоянном общении народов друг с другом.

Формы общения и обмена были различны. Прежде всего и у русских, и у украинцев, и у белорусов в ряде случаев встречаются совершенно совпадающие друг с другом целые тексты. «Просматривая богатые собрания песен велико- и малорусских, часто мы встречаем значительное количество таких песен, которые не только совпадают в сюжете, но даже в самых оборотах речи, в размере; порою осмысление великорусского, непонятного малоруссам слова и наоборот прямо указывает нам на бывшее в данном случае заимствование», — писал В. Н. Перетц.⁵ П. Гильтенбрандт приводит целый ряд песен, имеющих варианты в русском, украинском и белорусском репертуаре.⁶

Общие тексты встречаются в песнях лиро-эпических,⁷ в песнях лирических на любовную, семейную и другую бытовую тематику, как в старых, так и в более новых, типа крестьянского романса; целый ряд песен лирических-частых — шуточных, сатирических — также встречается параллельно и в украинском, и в белорусском репертуаре, равно как и частые-плясовые. У украинцев и белорусов много общих с русскими лиро-эпических и солдатских песен, переносившихся с места на место армией. Такое сравнение репертуара, говоря о давнишнем творческом обмене песнями между тремя народами, в то же время показывает народный отбор и степень популярности отдельных песенных произведений, отражавших обобщенные интересы и переживания русского, белорусского и украинского крестьянства. Вопрос о том, какая сторона в каждом отдельном случае являлась дающей, какая — воспринимающей, решается по локальным чертам, элементам лексики, специфике образов, а также и по степени художественной полноценности и количеству известных вариантов того или иного текста на каждом языке.

Если оставить за скобкой совпадающие, явно заимствованные народами друг у друга отдельные тексты и посмотреть на общий состав лирических песен, соответствующих по содержанию у украинцев и белорусов русским лирическим протяжным песням, то выяснится, что круг основных бытовых лирических сюжетов в песнях украинских и белорусских близок к русским. Наибольшее количество песенной лирики посвящено горькой женской доле; часто проходит тема сиротства (нередко — на чужбине) с жалобами, упреками судьбе, обращениями к богу. Близки сюжеты песен рекрутских — с описанием наборов, попыток укрыться от них, бегства, проводов новобранцев, семейного горя; сюжеты песен солдатских — о бедности, обездоленности солдата, о долгосрочности службы, о жизни, проведенной на чужбине, о тоске по семье, о смерти на чужой стороне. Пожалуй, еще сильнее была выражена ненависть к службе в царской армии и тем более — к войнам ради чужих интересов, еще горше звучали рекрутские и солдатские жалобы.

⁵ В. Н. Перетц. Малорусские вирши и песни в записях XVI—XVIII веков, I—XVI. СПб., 1899, стр. 47.

⁶ Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае, вып. 1. Вильна, 1866, стр. VIII и сл.

⁷ Ср. песню «В Питер-Москву проезжали» в книге: Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским, т. V. СПб., 1874 (в дальнейшем — Чубинский), стр. 1011; песню «Смерть казака на чужбине» в книге: Ф. Колесса. Українська усна словесність. Львів, 1938 (в дальнейшем — Колесса), стр. 338; песню «Горы Воробьевские» — там же, стр. 339; песню «Теща в плену в зятя» — там же, стр. 478, и др.

Но наряду с общностью тем и сюжетов в отдельных тематических рубриках общий лирический песенный репертуар трех народов ощутимо показывает и различия в тематике и сюжетике, вызванные исторически сложившимися особенностями национального быта. Так, например, специфическими для украинцев были песни чумаков, песни наймитские.

В русской лирической протяжной песне не было и обильных отголосков конкретных исторических событий, отмечаемых во многих песнях украинцев и белорусов, в песенной лирике которых (не исторические «думы», а именно лирические песни, «думки») тесно переплетаются бытовые мотивы с тематикой набегов, нападений, похищений, бегства от врагов, погони и т. п., совсем не типичной для бытовой лирики русского крестьянства. Таким образом, при общей идейной направленности и сходстве внутрижанровых групп, при сходстве бытовой тематики и сюжетики украинские и белорусские песни отличаются от русских некоторым количеством специфически национальных тематических рубрик, появление которых в репертуаре этих народов обусловлено особенностями их исторической жизни.

Что касается общей эмоциональной тональности, то песни белорусские ближе к русским, чем к украинским; русским протяжным лирическим песням часто свойствен элегический тон; минорную тональность отмечают исследователи и у соответственных по типу старых песен белорусов.⁸ В этом отношении украинская бытовая лирическая песня довольно ощутимо отличается от русской и белорусской: при наличии не менее глубокой лиричности в ней чувствуется гораздо больше энергии, общий эмоциональный тон более решителен и активен, песни наполнены протестом против ограничения свободы, против насилия над чувством, а лирическая тема порой внезапно оборачивается неожиданным юмором. Все это сообщает эмоциональному колориту украинской лирической песни своеобразный облик.

2

В лирической песне, пожалуй, не менее ярко и выразительно, чем в песне обрядовой, сохраняется как бы между строк множество отголосков традиционного народного мировоззрения. Отразившись в целом ряде опозитизированных пережиточных представлений, свойственных когда-то древнему славянству, отголоски эти служат в лирическом песенном фольклоре — и русском, и украинском, и белорусском — основой для создания многих художественных образов.

Так, например, фольклор всех трех народов знает персонификацию абстрактных понятий. По количеству примеров тут на первом месте стоят доля и горе (реже — молодость, веселье или смерть).

В песнях украинцев и белорусов доля представляется прежде всего существом одушевленным, как бы подругой девушки; она приходит к девушке в гости, беседует с ней, перекликается с ней через море,⁹ она может плавать по реке, тонуть, гореть в огне, может жать жито, собирать грибы,

⁸ См., например: С. Малевич. Белорусские народные песни. СПб., 1907 (в дальнейшем — Малевич), стр. 4; Гомельские народные песни. Записаны Э. Радченко. СПб., 1888 (в дальнейшем — Радченко), стр. XVIII.

⁹ Українські пісні, видані коштом О. С. Балліної. СПб., 1863 (в дальнейшем — Балліна), №№ 6, 33; Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном, т. 1, ч. 1. СПб., 1887 (в дальнейшем — Шейн), № 443.

теряться в лесу;¹⁰ доля собирает в поле колоски, заглядывает в комнату к новорожденному.¹¹ Наряду с такой персонификацией доля представляется и в образе каких-то зерен или семян — ее можно рассеять по полю,¹² или предмета, который вылавливают в реке сетями. Так же разнообразны и образы горя: оно, как живое существо, ухаживает за маленьким ребенком, затем преследует молодца, добывает и хоронит его, гонится за девушкой с топором или серпом;¹³ но, как и долю, горе можно рассеять по полю, где оно на несчастье человека распускается цветами.¹⁴ В образе растения дается в песне и представление о девичьем веселье, которое до полудня цветет цветами, а затем вянет;¹⁵ в образе живого существа описывается и молодость — ее можно догнать на коне, с ней можно беседовать,¹⁶ и смерть, которую можно встретить идущей по дороге и к которой можно обратиться с просьбой избавить человека от жизни.¹⁷

В фольклоре всех трех народов встречается перенесение человеком своих эмоций на внешний мир, в результате чего создается уверенность лирического героя в том, что окружающие стихии, животные, птицы, растения участвуют в его переживаниях и помогают ему или хотя бы выражают свое эмоциональное отношение к тому, что с ним происходит.

Человеку сочувствуют стихии. Море вздрагивает, когда в нем тонет девушка;¹⁸ покорно слушается человека ветер, который передает вести из конца в конец, относит влюбленным письма друг друга, разговаривает с человеком и другими способами проявляет свое участие к его переживаниям.¹⁹ Человек может разговаривать и с месяцем,²⁰ и особенно — с птицами. Орлы, голуби, соколы, утки, гуси, лебеди, дятлы и другие птицы-вестники и собеседники постоянно участливо вмешиваются в дела и переживания людей, советуют им, переносят их с места на место, волнуются при их разлуке, переживают их горести.²¹ Переживания человека волнуют и растения: от счастливой любви молодой пары деревья распускаются, от разлуки влюбленных — сохнут;²² там, где проходят счастливые молодые женщины, расцветают цветы;²³ от веселого или грустного взгляда человека может покраснеть или побледнеть виноград;²⁴ печаль человека сушит луга и деревья, заставляет тревожно шуметь траву;²⁵ если птиц можно упросить сбросить девушке по перышку, то и лес можно уговорить не шуметь;²⁶ от веселья и смеха девушки разливается Дунай. Короче говоря, весь окружающий мир отвечает на переживания человека, и изо-

¹⁰ Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким, чч. I—III. СПб., 1878 (в дальнейшем — Головацкий), ч. III, стр. 325; Радченко, стр. 130, 153.

¹¹ Собрание песен южной России. СПб., 1866, № 54; Головацкий, ч. III, стр. 318.

¹² Шейн, № 501.

¹³ Там же, № 513; Радченко, стр. 220, 221.

¹⁴ Шейн, № 346.

¹⁵ Головацкий, ч. III, стр. 319.

¹⁶ Там же, стр. 332.

¹⁷ Шейн, № 463.

¹⁸ Радченко, стр. 93.

¹⁹ Чубинский, стр. 277, 312; Головацкий, ч. III, стр. 366.

²⁰ Головацкий, ч. III, стр. 373.

²¹ Чубинский, стр. 60, 321; Головацкий, ч. III, стр. 391, 397, 429, 430;

Малевиц, стр. 48, 115.

²² Народные песни западной Белоруссии, запис. И. Эдановичем. Музгиз, М., 1931 (в дальнейшем — Эданович), № 1.

²³ Шейн, № 191.

²⁴ Белорусские народные песни, сборник П. В. Шейна. СПб., 1874, стр. 159.

²⁵ Шейн, №№ 395, 482, 485.

²⁶ Там же, № 342.

бражение этого участия помогает созданию в песне художественных образов.

К анимистическим представлениям близко примыкает вера в возможное перевоплощение человека в растение, в птицу, в животное. Все это очень близко к приемам поэтики русской песни (с поправкой на специфику растительного и животного мира, встречающегося в отдельных образах и сравнениях).

И в украинских, и в белорусских песнях, как и во многих русских, отчетливо выражена вера в приметы, дающая повод к созданию целого ряда поэтических песенных образов. Украинцы и белорусы верят, что спотыкание коня или перебегание дороги зайцем приносит несчастье; горе (измену) предвещает потеря перстня;²⁷ есть 'несчастливые годы рождения, есть дни, запретные для работы, — нарушение запрета влечет за собой несчастье.²⁸

Вера в колдовство, встречающаяся в русской песенной лирике, выражена у украинцев и белорусов очень ярко; особенно подчеркнута она в песнях лирических-любовных. Глубокая убежденность в том, что «колдовские» чары могут способствовать в жизни человека различным успехам и что путем колдовства («чарованья») можно добиться как взаимной любви, так и «порчи» (гибели и других трагических последствий для своего врага), отражена и во многих русских песнях; но у украинцев и белорусов она разработана особенно тщательно, имеет подчеркнутое значение и некоторые особые, не свойственные русской песне образные отличия.

Для «чарованья» в белорусских и особенно в украинских песнях имеются специалистки-ворожеи; ворожея предсказывает, иногда сообщая своей доверительнице всю правду, иногда утаивая ее;²⁹ для таинственной личности «чаровницы» характерен черный цвет в наружности и одежде; «чаровница» с черными глазами разлучает девушку с милым;³⁰ девушка боится выйти на улицу в черном платье, чтобы ее не приняли за «чаровницу»;³¹ «чаровницами» часто оказываются старухи-матери, не желающие брака своего сына с его избранницей и расстраивающие эти браки;³² сама девушка «чаровать» зачастую не умеет — ее учат старшие;³³ девушки, обученные чарам, становятся опасными — матери не пускают сыновей гулять с ними.³⁴ Факт приворота, колдовства встречается во множестве украинских и белорусских песен, причем средства для чар изобретаются самые разнообразные. Едва ли не на первом месте тут стоят различные «приворотные зелья»; действия с ними и сами зелья разнообразнее, чем в русских песнях.

Приворотное зелье можно съесть в хлебе, выпить в горилке³⁵ или в воде.³⁶ Вода, кроме питья, может быть употреблена и для других колдовских действий: в ряде украинских и белорусских песен мать приказывает дочери заготовить воду из колодца специально «для чарованья».³⁷

Своеобразным способом привораживания, не встречающимся в русском фольклоре, является окуривание дымом: цыганка-ворожея отрезает кусок

²⁷ Там же, № 439.

²⁸ Радченко, стр. 233.

²⁹ Чубинский, стр. 257; Песни Каменецкого уезда Подольской губ., зап. Н. Коробка. «Живая старина», 1895, вып. 1, стр. 13.

³⁰ Головацкий, ч. I, стр. 271.

³¹ Шейн, № 351.

³² Головацкий, ч. I, стр. 241.

³³ Там же, ч. II, стр. 323; ч. III, стр. 352.

³⁴ Чубинский, стр. 421.

³⁵ Баллина, № 9.

³⁶ Чубинский, стр. 422.

³⁷ Там же, стр. 305, 421; Головацкий, ч. I, стр. 286.

косы девушки, сжигает и дымом окуривает молодца;³⁸ в другом случае окуривается девушка.³⁹ Упоминается и магическое подстригание гривы коня, после чего будто бы девушка должна полюбить хозяина этого коня.⁴⁰

Один из часто встречающихся мотивов колдовства в песенном фольклоре украинцев и белорусов, отсутствующий в русских песнях (хотя и присутствующий в русском эпосе), — вынимание следа для колдовства (приворота или порчи). Особое внимание девушка обращает на то, чтобы след милого не вынула ее соперница или не затоптали чужие люди-разлучники; с целью охраны она закрывает след на дороге цветами, листьями, старается, чтобы его не развеял ветер, не заклевали птицы.⁴¹ Наконец, в песнях обоих народов встречаются и просто мотивы «колдовских» слов, которыми без всяких действий можно подчинить своей воле тот или иной предмет и заставить его служить себе, например — заколдовать дорогу между влюбленными или перед уходящим человеком, которого не хотят отпускать от себя.⁴² В русской песенной лирике такой подчеркнутой насыщенности элементами магии нет.

Попутно можно отметить, что наряду с пережитками первобытного мышления и суевериями, уходящими корнями в глубокую древность, в лирических песнях украинцев и особенно белорусов часто встречаются и элементы христианской мифологии: герои обращаются к богу с призывами, с просьбами о помощи, с жалобами;⁴³ казак, уезжая, поручает любимую девушку богу; сирота говорит с богом; девушка просит у бога доброй новой родни.⁴⁴ Такие упоминания и обращения, русской лирической песне не свойственные, возможно, сохранились в фольклоре украинцев и белорусов как своеобразный протест и способ национального самоутверждения в порядке ответа на те воздействия, которые испытывала на себе культура этих народов в период вынужденного подчинения католицизму.

3

Как сходство, так и различия в идейно-тематическом и сюжетном содержании песенной лирики трех народов если и не лежат на самой поверхности материала, то во всяком случае достаточно ясно проступают при его внимательном просмотре. Сложнее решается вопрос о сходстве и различии художественных средств.

При параллельном просмотре лирических русских, украинских и белорусских песен прежде всего бросается в глаза разница в их стиховом оформлении, ритмо-метрической композиции. Вряд ли можно согласиться с И. Здановичем, который считает, что в напеве «разнообразие метроритма зависит от построения текста песни, как и подобное же разнообразие форм ... песен в смысле их объема и структуры».⁴⁵ С таким же правом можно отнести те или иные структурные особенности текстов за счет особенностей мелодии. Композиция песенного словесного текста теснейшим образом связана с музыкальным материалом, композиционные ритмо-метрические формы словесного текста и музыкального напева взаимно обуславливают друг друга и в комплексе зависят от общего процесса

³⁸ Колесса, стр. 412.

³⁹ Чубинский, стр. 419.

⁴⁰ Там же, стр. 418.

⁴¹ Шейн, №№ 358, 435; Чубинский, стр. 46, 212, 417; Зданович, № 5.

⁴² Чубинский, стр. 193; Головацкий, ч. I, стр. 252.

⁴³ Чубинский, стр. 35; Головацкий, ч. III, стр. 311, 312, 314, 321; Шейн, № 371.

⁴⁴ Чубинский, стр. 284; Шейн, № 344; Малевич, стр. 106.

⁴⁵ Зданович, стр. 6.

исторического и историко-культурного развития народа. Очевидно, что причина ритмо-метрических различий в общем типе песенной лирики русских, украинцев и белорусов лежит в исторически сложившейся разнице их общей музыкальной культуры. Попытки объяснить эту разницу с точки зрения музыковеда сделаны в уже упоминавшейся работе Ф. А. Рубцова.

Рассматривая различные музыкальные попевки русских, украинских и белорусских обрядовых песен, Ф. А. Рубцов высказывает предположение, что поскольку в X—XI вв. славянские языки, очевидно, были близки между собой подобно различным диалектам одного общеславянского языкового первоисточника, процесс развития и музыкального языка шел, вероятно, аналогичным путем, постепенно приобретая у всех трех народов в процессе их исторического развития национальные особенности.⁴⁶ Ф. А. Рубцов наблюдает не лирическую песню вообще, а только ту ее разновидность, которая связана с обрядом (песню лирическую свадебную). Но если согласиться с тем, что лирическая песня вообще вышла из обрядовой и украинская с белорусской оказались при этом близки между собой, то в таком случае можно предположить, что не только русская свадебная лирика, но и русская народная лирика вообще должна была выйти из иных интонаций, чем лирика ее родственных соседей. Основой же музыкального языка народной песенности Ф. А. Рубцов считает речевую интонацию; ритмикой интонирования объясняет он национальные различия в напеве, а в соответствии с протяженностью интонационной попевки, по его мнению, строится и поэтический текст.⁴⁷

Эти соображения музыковеда об исконной общности и постепенном нарастании различий в ритмо-метрическом языке народной поэзии у трех братских славянских народов вполне согласуются и с концепцией об историческом соотношении словесных текстов, высказанной в свое время крупнейшими представителями дореволюционной филологической науки, как например акад. В. Н. Перетцем, считавшим, что склад украинских дум и народных песен был по форме сходен с великорусскими песнями лишь до последних лет XVI столетия, после чего в результате воздействия школьной формы стихосложения украинский народный стих приобрел рифму и изменил свой характер; считая, что на севере России народно-песенный язык значительно дольше сохранил свой исконный облик, так как дольше не подвергался воздействию со стороны литературной традиции, В. Н. Перетц подробно указывает на изменения в форме южнорусской народной поэзии, явившиеся следствием воздействия виршевой литературы XVI—XVII вв.

Тот размер, который преобладает в лирической песенности украинцев и белорусов и который возник из виршевой польской силлабо-тонической системы, включает в стих 11, 12, а чаще всего — 13 слогов (с цезурой после 7-го); воспринятый через училища западной Руси, он постепенно начинает широко сказываться на форме украинской народной песенности, которая, таким образом, сочетает в себе две линии развития — народную и школьную, т. е. польскую. Этот новый синтетический стих является «народным по мировоззрению и языку и книжным по особому складу мысли, по способам ее развития и выражения».⁴⁸ Со стихом русской протяжной лирической песни он расходится очень заметно.

Русские лиро-эпические (с балладными и условно-историческими сюжетами) и лирические (любовные, семейные, рекрутские и пр.) песни

⁴⁶ Ф. А. Рубцов. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов, стр. 9.

⁴⁷ Там же, стр. 3, 9, 11, 62.

⁴⁸ П. И. Житецкий. Мысли о народных малорусских думах. Киев, 1889, стр. 2.

на бытовую тематику, включая сюда и некоторые исторические, обычно исполняются на протяжный напев, требующий свободного, не связанного размером стиха, распевов, повторов строк, полустижий и отдельных слов (или мелких словесных групп); такой стих, тесно обусловленный музыкальным характером русских протяжных песен, будучи правильно записан, даже и при чтении (без напева) сразу может быть определен как именно стих песни протяжной; под протяжные песни, песни раздумий, настроений, лирических повествований, не играют, не пляшут, не веселятся; для пляски, веселья, для сатиры и юмора в русском народном репертуаре имеются песни лирические-«частые», обладающие четким ритмом, ясно выраженным метрическим размером, часто — рифмованные, строфичные, с припевами. Этот композиционный тип, связанный с определенным характером эмоций и определенным бытовым назначением, соответственно обладает в русском фольклоре своей особой системой поэтики, отличной от поэтики песен протяжных. Иное соотношение между песнями разного эмоционального тона встает из текстов украинских и белорусских.

Для структуры украинских песен разного эмоционального содержания типично не различие, а сходство стихового оформления. Читая текст и не слыша напева, зачастую не определишь, плясовая это песня или «протяжная», «думка». И в плясовых, и в лирических повествованиях и раздумьях основным размером является 13-сложный стих — 7-стопный хорей с парной рифмой:

Сидит голуб на березе, голубка на кладце.
Скажи, любку, щирю правду, що маєшь на гадце? ⁴⁹

Написанный в 4 строки, этот текст дает куплет из 4- и 3-стопного хорей с рифмами а-в-с-в. Как правило, преобладают женские окончания и присутствуют в разнообразных формах рифмы, парные или перекрестные. Традиционная русская лирическая протяжная песня такого оформления совершенно не применяет.

Основным конструктивным звеном в очень многих лирических песнях украинских и в значительной части песен белорусских является двустишие-коломыйка. Сочетание таких двустижий создает тексты лирических песен различного содержания, эмоционального тона и различной длины. Содержание коломыек, как и русских частушек, отражает самые разнообразные стороны быта. «Эти песни-строфы, входящие как отдельные камушки в мозаику длинной песни, могут существовать и самостоятельно. Таковы многие коломыйки, козачьи шумки и проч.» ⁵⁰

Народ считает, что коломыйки годятся для передачи самых противоположных эмоций:

Як я возьму коломыйки спевати, спевати,
Загужишь ты и заплачешь, та й станешь думати. ⁵¹

Як заграю, заспеваю, туга исчезає,
Бо та наша коломыйка таку силу має. ⁵²

По своей форме украинские коломыйки связаны с польскими краковьяками, с песнями моравов и других западнославянских народов. Некоторые исследователи, как например Колесса, сопоставляют их и с русскими частушками; коломыйки несомненно во многих случаях имеют с ними сходство и по структуре, и по многообразию тематики, и по поэтике.

⁴⁹ Головацкий, ч. I, стр. 242.

⁵⁰ А. Зачиняев. К вопросу о коломыйках. СПб., 1907, стр. 74.

⁵¹ Головацкий, ч. II, стр. 740.

⁵² Там же.

Встречающиеся в них элементы старых колядок дают основание предполагать, что исторический путь их шел от песни обрядовой к плясовой (как это нередко бывает и в русском фольклоре, где обрядовые песни становятся со временем игровыми или служат другим развлекательным целям), а затем, по мере отрыва от пляски, к внеобрядовой лирической песне.⁵³ По-видимому, двустушия-коломыйки явились новым пластом украинских песен — звеньями, сохранившими традиционный размер школьно-народных произведений, но пришедшими на смену старым песням, структура которых, в ряде случаев объединяющая стихи разного размера, указывает обычно на книжное происхождение. При этом, как предполагают некоторые исследователи,⁵⁴ путь образования новой песни был таков: из старых песен выделялись две-три строфы, стоявшие рядом друг с другом, по сходству ритма и образов к ним примыкали другие, нанизывалась цепь, составлявшая новую песню; это был путь, сходный с образованием русских лирических «частых» плясовых песен. В этом процессе из старых песен брались зачины, отдельные образы и другие составные части распадающихся текстов. Происходил процесс непрерывного взаимодействия старины и новизны, переплавки словесного (а вероятно — и музыкального) материала.

Коломыйки могли петься как россыпью, так и циклами. Нередки случаи, когда они в сжатом виде передавали основной текст (или основной образ) длинной песни, аналогично тому, как общеизвестные русские частушки передают ведущие образы песен лирических-протяжных.

Песни белорусские нередко также строятся из строф коломыек, но наряду с этим стих их во многих случаях совсем не обладает такой метроритмической четкостью, как стих песен украинских: он часто приближается к более свободному стиху песен русских протяжных; но вместе с тем, не будучи так «распет», обладая более короткими, чем у русских, строками, он имеет тенденцию к строфичности, часто — к рифмовке, характерной не для русской, а для украинской песенной лирики. Очевидно, в разных районах Белоруссии внешнее оформление песен было несколько различным, в зависимости от того, кто из соседей — Россия или Украина — оказывал более сильное влияние.

В силу того что ритмичные рифмованные коломыйки явились основным компонентом при создании подавляющего большинства украинских и многих белорусских лирических песен, появившихся за последние столетия, сложенные из них более длинные «думки» тоже оказались строфичными, ритмизованными и рифмованными, существенно отличающимися в этом отношении от структуры русской протяжной песни. Таким образом, украинские и белорусские песни о любви, разлуке, о семейных отношениях, песни рекрутские, солдатские, общие по содержанию с русскими, внешне выглядят совсем на них непохожими. Они зачастую производят впечатление действительно созданных как бы из частушек,⁵⁵ причем тут используются формы, близкие к различным типам русских частушек — не только к типу лирических-любвных и семейных, но и к типу частушек-припля-

⁵³ А. Зачиняев. К вопросу о коломыйках, стр. 39—40, 51. Сходный процесс наблюдается в русском репертуаре при создании новых песен из циклизированных частушек.

⁵⁴ См. там же, стр. 118—119. Упомянув о том, что еще в начале XIX в. говорилось о гибели традиционной украинской песни, Зачиняев добавлял: «Мы видим на месте тления старых песен новые всходы, могучие, сильные. Это — коломыйки» (стр. 116).

⁵⁵ Ср., например: Головацкий, ч. I, стр. 316; Собрание песен южной России, № 38.

сок.⁵⁶ Некоторые совпадают с русскими частушками почти (или совершенно) дословно.

Отдельные коломыйки — как украинские, так и белорусские — нередко имеют сходные (или слегка варьированные) зачины; будучи собраны в длинную песню, они создают своеобразный тип текста со сходным началом строф, например:

Цяжко рыбаце без водзицы,
Так мне, молодзе молодзице.
Цяжко рыбаце на пясочку,
Так мне, молодзе, без дружочку.
Цяжко рыбаце ў Дунай пойци,
Так мне, молодзе, замуж зайци.⁵⁷

Построение песенного текста из коломыек, каждая из которых по отдельности строфически оформлена и рифмована, приводит к тому, что лирическая песня украинцев и белорусов полна звукописи, рифм, как конечных, так и внутренних. Не довольствуясь обычной парной или перекрестной рифмовкой в 2- и 4-строчной строфе, певцы употребляют по четыре, пять и даже шесть одинаковых рифм подряд в текстах любовных, семейных и других бытовых песен — прием, свойственный в русской песенной лирике только немногим из лирических-частых плясовых песен.

У украинцев:

В темнім лузі явір зелененький,
Під явором коник вороненький,
На конику козак молоденький,
На козаку жупан голубенький,
На жупані пояс шовковенький,
На головці шапочка новенька.⁵⁸

У белорусов:

Сядзьям-падзьям на чаунуочку,
Да папльвем к бяражуочку,
Да вышпыням па листуочку,
Да напишам па письмуочку,
Ды пашлем да радуочку.⁵⁹

Как правило, рифмуются таким образом одни и те же части речи, различные встречаются редко, например:

Як же жь мене, сердце, любишь,
Не кажи жь никому.
Наши люди порозносят,
Як ветер солому.⁶⁰

Тяготение к рифмовке сказывается не только в тех песнях, которые построены из коломыек: у белорусов в песнях, обладающих относительно свободным стихом, во многих случаях также рифмуются стиховые окончания, что говорит о сочетании традиций лирических песен русских и украинских. Что касается внутренней звукописи, то и у украинцев, и у белорусов, как у русских, она нередко делит рифмой строку на две части (у украинцев — «Пошли козы по под лозы», «Ой, на горе, на Самборе», «Пливе щука с Кременчука», «Тече річка невеличка», и т. п.; у белорусов — «Явору, явору, я с тобой говору», «У местечку Церестечку», и т. п.),

⁵⁶ Ср., например: Чубинский, стр. 177, 1118.

⁵⁷ Шейн, № 353-а. См. также: Шейн, №№ 343, 368; у украинцев — Балана, № 8; Чубинский, стр. 53, 211, 234, 267; Головацкий, ч. I, стр. 304; ч. III, стр. 290, 356.

⁵⁸ Колесса, стр. 426.

⁵⁹ Малевич, стр. 109.

⁶⁰ Головацкий, ч. III, стр. 320.

с той только разницей, что в русских песнях такая рифмовка встречается, как правило, лишь в лирических-частых, а не в протяжных песнях.

Все это относилось к коломыйкам, служившим для построения сравнительно длинных лирических песен с бытовой тематикой, окрашенных в те же эмоциональные тона, что и русские протяжные лирические песни. Но в репертуаре украинцев и белорусов, как и у русских, всегда имелось и множество песен лирических-частых — веселых, плясовых, шуточных и сатирических, также на бытовую тематику. Они состояли из циклов, генетически и стилистически близких между собой (коломыек, «шумок», «казачков»). Будучи сходными по общему характеру с русскими лирическими-частыми, эти веселые песни едва ли не в такой же мере близки и к русским частушкам-припляскам. Исполнялись они обычно и под пляску, и без нее. Шуточные песни, как и многие русские припляски, обладали не только паузным стихом, создававшим особый плясовой ритм, но и затейливой составной рифмовкой,⁶¹ и насмешливыми веселыми образами:

«Ой, де дівка була,
Забарилася?».
«На дівчачьому мосту
Провалилася».

«Який чорт тебе ніс
На дівчачий міст?
Було б тобі держатися
За собачий хвіст».⁶²

В тематике их — семейные и любовные мотивы, подаваемые в юмористическом, а иногда и в сатирическом аспекте (темы неверности, неряшества, пьянства, лени и т. п.). Все это очень сходно с аналогичными песнями русского народного репертуара.

Более четко организованному стиховому оформлению в какой-то мере соответствует в белорусских и особенно в украинских песнях и более четкая композиция сюжета. Как известно, среди русских народных лирических песен четко сконструированным сюжетом обладают далеко не все: многие из них представляют собой размышления, раздумья, эмоциональные высказывания, лишенные ясно выраженного композиционного стержня. Лирические песни украинцев и белорусов подают свои сюжеты в значительно более конкретной и выпуклой форме. Бытовые лирические и лиро-эпические украинские и белорусские песни, длина которых в отличие от русской протяжной песни ограничивается нередко всего 8—10 строками, как правило, обладают если не развернутыми сюжетами, то хотя бы четко обозначенными сюжетными ситуациями. Строятся они иначе, чем баллады: если баллады передавали свое содержание в форме сюжетных повествований (с соответственным строением строфики, синтаксиса и интонаций), то бытовые лирические песни, дав исходную сюжетную ситуацию (упоминание о любовной встрече, гулянье, варке пива и т. п.), затем часто развивают тему в диалоге между двумя лирическими персонажами: матерью и сыном, молодым человеком и девушкой, и др., по типу:

Коло млина, коло броду
Козак коня напуває.
Дівча води набірає.
«Ой, дай, дівча, води пити».
«Так мя буде мати бити».

«Я тя навчу говорити:
Надлетіли гуси з броду,
Сколотили мені воду;
Того ж ся я забавила,
Доки вода не вчистила».⁶³

⁶¹ Ой, у саде вишня, чому не черешня?
Коли меня любку любишь, чому не берешь мня?
(Головацкий, ч. II, стр. 310)

⁶² Чубинский, стр. 1109.

⁶³ Там же, стр. 90; ср. там же, стр. 56, 82; у белорусов — Шейн, №№ 356, 362 и др.

При этом соотношение между первой и второй частью может быть различным — исходная ситуация описывается то более, то менее подробно. Многие песни по композиционному типу представляют собой развитие сюжета в диалоге даже и без предварительного описания обстановки: разговаривают между собой влюбленные, молодец и конь, девушка и молодец с садом, соседки друг с другом, солнце с месяцем, и т. п.⁶⁴

Песни-раздумья, встречающиеся в украинской и белорусской народной песенной лирике наряду с песнями-повествованиями, представляют собой, как и у русских, размышления лирического героя; сюжетной завязки они тоже зачастую не имеют, но общее развитие их более четко и закончено, чем в русских песнях этого характера, например:

Казав мені батько, щоб я оженився,
По вулицям не ходив, ще й не волочився.
По вуличкам не хожу і дома не всижу,
Не прийдеться вкопатися до дівчини в хижу.
По вуличкам не хожу і не волочуся,
Як не женюсь на Марусі, то вже й не женюся.⁶⁵

Наконец, среди композиционных типов встречается и такое построение текста, при котором художественный образ, даваемый в первой половине песни, зеркально отражается во второй, раскрывающей символику первой части (что встречается, хотя и не часто, и в некоторых русских протяжных песнях, преимущественно в лирических свадебных типа «Отставала лебедушка»). Таким образом, различия во внешнем стиховом оформлении и принципах композиции сюжета в песнях трех родственных народов очевидны.

4

Как и в русском репертуаре, внутренняя эмоциональная сущность украинской и белорусской песни раскрывается различными способами при помощи системы многообразных поэтических средств. Здесь много принципиально общего с русским фольклором, но очевидна и разница деталей.

Первым из этих способов является описание, создание зрительных впечатлений, помогающих представить себе обстановку, в которой разворачивается действие (или настроение лирических героев песни). В песнях украинцев и белорусов, как и у русских, художественные описания обычно не имеют самодовлеющего значения и встречаются только отдельными штрихами, едва ли не еще более отрывочными и мелкими, чем в русской песенной лирике. В основном это штрихи, рисующие пейзаж. В песнях как украинских, так и белорусских, упоминаются дубравы, речки, луга, сады, но в целом пейзажи эти неуловимо отличаются от пейзажей России: дубравы и рощи — светлые (дубовые и кленовые); густые сады, как правило, вишневые; над водой и на Украине, и в Белоруссии стоят зеленые клены или яворы (у белорусов встречается иногда и береза, обычная в русских и более редкая в украинских песнях); растения, чаще всего упоминаемые в песнях обоих народов, тоже несвойственные русскому пейзажу: это цветы — рута, барвинок, васильки, фиалки, мята, роза, лилия, розмарин, иногда лаванда; это деревья, относительно редко упоминаемые в русских лирических бытовых песнях, — слива, верба, орешник, липа, дуб. Особенно же часты упоминания о вишне, с которой связываются самые разнообразные бытовые сценки: под вишней происходят встречи влю-

⁶⁴ Чубинский, стр. 32, 33, 87, 49, 76; Головацкий, ч. I, стр. 280, 282, 283, 303; Шейн, №№ 341, 372, 380; Малевич, стр. 60.

⁶⁵ Чубинский, стр. 109.

бленных, из-под вишни текут речки, на вишне поют птицы, вишнями обсаживают двор, под вишней грустит героиня, воркуют голуби, с вишней сравнивается красивая девушка, своим вишневым садом гордится молодец-хозяин, и т. п.⁶⁶ У белорусов из-за вишневого сада идут солдаты, вылетают птицы с вестью о рекрутском наборе, в вишневом саду копают зелья для колдовства, и пр.⁶⁷

И украинцы, и белорусы очень часто берут фоном для изображаемых событий реку Дунай, с его широким простором, цветущими берегами и то тихими, то взволнованными струями. Здесь также — отличие от песен русских: Дунай как место действия будничных происшествий и мелких событий в русских лирических протяжных песнях обычно не встречается; он вспоминается чаще всего лишь в припевах к «частым» песням («Ай Дунай, мой Дунай» и т. п.), не связанных обычно непосредственно с содержанием песни и представляющих собой просто звуковую инструментовку.

Различны и такие внешние детали, упоминаемые в песне, как, например, костюм: шитые шелком свитки, червонные и желтые пояски, голубые и синие жупаны, желтые черевички, козловые «ботики» и другие предметы национальной одежды украинского и белорусского крестьянства, естественно, не совпадают с деталями русского крестьянского костюма. Что касается подробностей архитектуры, часто встречающихся в русских песенных текстах, то украинские и белорусские песни, как правило, на них не останавливаются; это также черта национального бытового несходства: русская песня могла описывать и подчеркивать красоту деревянных народных строений, украшенных резьбой и т. п., выросших в стране, беспредельно богатой лесом; украинские и белорусские постройки, по-видимому, таких возможностей песне не давали.

Иначе, чем в русских песнях, звучат и имена собственные лирических героев.

В результате всех этих — на первый взгляд мелких — различий в песнях белорусских и украинских создаются иные пейзажи, иные портреты, иная бытовая обстановка, чем в русской традиционной песенной лирике.

Но внешние описания — наиболее примитивный способ создания художественного образа в песне; есть более глубокие и сложные средства раскрытия психологической сущности песни.

В числе этих средств одним из наиболее традиционных является поэтическое иносказание — символика, представляющая у всех народов одну из основ традиционного народно-поэтического языка. Как и вообще в мировом фольклоре, в славянской песне наиболее устойчивым и привычным материалом для создания символических представлений всегда была природа — ее явления, ее объекты, их функция. В украинской и белорусской песне, как и в русской, символика охватывает два круга человеческих эмоций и связывается с изображением счастья и горя.

Понятие счастья соединяется в украинских и белорусских песнях едва ли не исключительно с представлениями о счастливой любви. Для ее символического изображения используются образы, очевидно, относящиеся к различным стадиям развития человеческого мышления. От стадии наиболее древней в поэтическом изображении любовного чувства осталась символика стихий — огня, воды (копание колодца, просьба дать напиток, смачивание водою фартука девушки, которым после купания утираются молодцы); к древнему слою относятся и представления, связанные с сим-

⁶⁶ Чубинский, стр. 26, 50, 54, 66, 190, 206, 258; Головацкий, ч. I, стр. 244, 245, 284, 298.

⁶⁷ Шейн, №№ 428, 444, 556; Радченко, стр. 165, 226, 227; Малевич, стр. 71, 69, 47, 46; Эданович, №№ 6, 12.

воликой растений: счастливую любовь символизирует расцвет природы; ⁶⁸ уже в древности могли стать символами любовного счастья и такие понятия, как разбивание, топтание, разрушение, срывание плодов, ягод, и т. п.; вероятно, к древнейшей стадии относятся представления о соединяющей силе совместного питья и еды, взаимного угощения, отразившиеся в позднейших образах песни (лебеди пьют вместе воду, девушка угощает молодца медом, вином, яичницей); ⁶⁹ молодец просит девушку напоить его коня. ⁷⁰ Позднее любовная символика расширяет круг своих представлений путем привлечения понятий, связанных с трудовыми процессами, главным образом — земледельческими; понятию любить (и жениться) стали соответствовать в народной поэзии славян такие понятия, как посадка растений, сбор жатвы, косьба, рытье, копанье земли, строительство жилья и хозяйственных построек. ⁷¹

Как и в русских песнях, у белорусов и украинцев круг понятий, связанных с представлениями о счастье, ограниченнее, чем круг понятий, передающих представления о горе. Этот второй круг символики имеет достаточно широкую тематику: горе сироты, вдовы, покинутого возлюбленного или возлюбленной, насильственно разлученных влюбленных, оклеветанного человека, солдата, несчастливой в замужестве молодки и т. п. Все эти разновидности горестных переживаний находят в песнях много традиционных символов для своего выражения. Такими символами служат ветер, тучи, мороз, мутная вода, шум леса, крик зловещей птицы (ворона, кукушки), деревья высохшие, корявые, поникшие, горькие и жгучие растения (осина, калина, крапива, полынь), заросшие колодцы, оброненное перо птицы, изломанные и испорченные вещи, холодные мертвые камни. В целом весь круг символики как горя, так и счастья в песнях украинских и белорусских совершенно совпадает с русской лирической песенной символикой.

Приемы, которыми создается эта символика, также являются общими у всех трех народов; сущность их известна, и некоторые приводимые ниже примеры только подтверждают эту общность. Наиболее употребительный прием — художественный параллелизм — создает основу для создания поэтических образов во множестве украинских и белорусских песен: девушка — заря, гнев матери — туча; ⁷² хмелинка вьется по хмелю — девушка влюблена в молодца; ⁷³ стекаются три речки — съезжаются три сестры; ⁷⁴ дуб сохнет — молодец грустит; ⁷⁵ дуб пошатнулся — козак печален; ⁷⁶ трава сохнет, вянет — плачет девушка, выдаваемая за немилого, ⁷⁷ и т. п. Количество подобных параллелей так же велико, как и в русских песнях; они встречаются в лирических песнях на любую бытовую тематику.

Очень часты в украинских и белорусских песнях метафоры (типа — счастье будет плыть рекою, горе плывет селезнем, горе летит соловьем) ⁷⁸ и метафорические эпитеты (мать — калиновый цвет; девушка — белая лилия, горлица, уточка; молодец — селезень, и т. п.). Как и в русских

⁶⁸ Чубинский, стр. 320; Малевич, стр. 49.

⁶⁹ Головацкий, ч. III, стр. 375; Малевич, стр. 47.

⁷⁰ Головацкий, ч. III, стр. 400; Малевич, стр. 42.

⁷¹ Чубинский, стр. 204; Головацкий, ч. I, стр. 288; ч. III, стр. 441; Шейн, № 380; Малевич, стр. 117.

⁷² Собрание песен южной России, № 42.

⁷³ Баллина, № 11.

⁷⁴ Шейн, № 469.

⁷⁵ Там же, № 494.

⁷⁶ Чубинский, стр. 27.

⁷⁷ Шейн, № 490.

⁷⁸ Чубинский, стр. 89; Шейн, № 514.

песнях, метафорическими образами передается запретное для называния вслух понятие «никогда», заменяемое условными представлениями (растения должны взойти из посеянного песка, на голом камне должна вырасти пшеница, на березе должен расцвести куколь — только тогда совершится то или иное событие).⁷⁹

Традиционный прием поэтического сравнения во многих украинских и белорусских песнях использует образы местной природы, животного мира, пейзажа; как молодец, так и девушка сравниваются с красным маком — растением, редко встречаемым в русских лирических песнях;⁸⁰ девичья коса должна расти, как в саду вишня, невеста хороша, как вишня, «як тополя»;⁸¹ девушка чешет косу так же тихо, как тихо несет воду Дунай;⁸² девушка гуляет по тихому Дунаю, «як білая лебідонька»;⁸³ кони своеобразно, не в традиции русской песенной лирики, сравниваются с птицами:

Адзьин коник як лебядзь бялёньки,
Другі коник як дзьятляк рабёнкі,
Трэці коник як вуорлик чарненькі. . .⁸⁴

Близко к русской песне сравнение молодой пары с голубями («як голубята мы ся кохали»),⁸⁵ с лебедями,⁸⁶ сироты — с птичьим пером, упавшим в море,⁸⁷ и ряд других.

Таким образом, сравнительное рассмотрение лирических песен восточных славян не только констатирует общность исторических основ в песенном фольклоре родственных народов; подчеркивая черты музыкально-поэтического сходства и несходства и давая материал для их историко-фольклорного истолкования, сопоставление песенных текстов трех народов-соседей в то же время помогает проследить и проверить целый ряд общих процессов, происходящих в народной песенной поэзии. Процессы эти могут обнаружиться у народов с общей музыкально-поэтической культурой не в одно и то же время: так, некоторые из этих процессов (переход того или иного жанра на другие бытовые роли, образование более мелких песенных разновидностей из разрушающихся крупных и т. п.) на русском материале давно уже отмечены и проверены фольклористами. Но за последнее время в русском фольклоре все заметнее становится процесс создания новых русских лирических песен из циклизированных частушек по давнему принципу создания украинских песен из коломыек; намечается процесс сжимания длинных русских песен в более короткую форму — как бы пересказ их в краткой цепи куплетов по принципу, уже использованному и в украинском, и в белорусском фольклоре, — и т. п. Расширение круга наблюдений над общностью подмечаемых фактов, правомочность обобщения этих фактов, показываемая материалом, убеждают в закономерности наблюдаемых процессов. Проверенные на песенном материале народов-соседей сходные явления помогают создать широкую картину исторической жизни славянской песенности, сохраняющей при национальном своеобразии у каждого народа общность своих идейных установок и основных принципов художественного мастерства.

⁷⁹ Балліна, № 58; Собрание песен южной России, №№ 12, 25; Чубинский, стр. 941; Шейн, № 559; Малевич, стр. 44; Колесса, стр. 336.

⁸⁰ Собрание песен южной России, № 38; Головацкий, ч. I, стр. 268; Радченко, стр. 222.

⁸¹ Чубинский, стр. 24, 38.

⁸² Там же, стр. 275.

⁸³ Балліна, № 7.

⁸⁴ Малевич, стр. 48.

⁸⁵ Головацкий, ч. I, стр. 301.

⁸⁶ Собрание песен южной России, № 9.

⁸⁷ Головацкий, ч. III, стр. 313.

В. В. МИТРОФАНОВА

ПЕСНЯ О ДЕВИЦЕ-СЕМИЛЕТКЕ И ЕЕ СЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

1

В русском песенном фольклоре видное место занимают песни, включающие загадки. Составители больших собраний группировали их в особые разделы,¹ сопровождали иногда обширными комментариями.² Исследователи обращались к ним при изучении мифологического слоя народной поэзии,³ при изучении сказок или загадок,⁴ и т. д.

По сюжетам песни, включающие загадки, разнообразны. В одних рассказывается об убийстве девицей посмеявшегося над ней молодца; в иносказательной форме сообщает она об этом в кругу подруг.⁵ Можно провести параллель между этими песнями и сказками о солдате, загадывающем загадки об отравленных конях.⁶ Очень распространена песня, рассказывающая о трудных, невыполнимых заданиях, которыми обмениваются молодец и девица (сшить сапоги из желта песочка, натясть дратвы из дождевой капли, и т. д.). В связи с этой песней встает целый ряд вопросов, например о взаимоотношении ее с древнерусскими повестями и народными сказками, где подобные трудные задания встречаются часто, а также с украинскими и болгарскими песнями того же содержания.⁷

Самая многочисленная группа — песни, включающие загадки-вопросы о свойствах и качествах предметов, явлений природы. Песни эти связаны с обычаем в далеком прошлом решать спор путем загадывания

¹ См., например: *Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном*, т. 1, вып. 1. СПб., 1898 (в дальнейшем — Шейн), №№ 812—820; *Великорусские народные песни. Изданы профессором А. И. Соболевским*, т. 1. СПб., 1895 (в дальнейшем — Соболевский), №№ 449—469.

² М. Балакирев. *Русские народные песни для одного голоса с сопровождением фортепиано. Редакция, предисловие, исследования и примечания проф. Е. В. Гиппиуса*. М., 1957 (в дальнейшем — Балакирев), стр. 333—335.

³ Ф. И. Буслаев. *Исторические очерки русской народной поэзии*, т. 1. СПб., 1861, стр. 237.

⁴ И. М. Колесницкая. *Загадка в сказке. «Ученые записки ЛГУ»*, Серия филологических наук, вып. 12, 1941, стр. 98—142.

⁵ Соболевский, № 156; *Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия*, вып. I, 1911; вып. II, 1929 (в дальнейшем — Киреевский), № 421.

⁶ И. М. Колесницкая. *Загадка в сказке*, стр. 105.

⁷ Украинские материалы рассмотрены в работе: А. А. Потехня. *Объяснение малорусских и сродных народных песен, II. Колядки и щедровки*. Варшава, 1887 (в дальнейшем — Потехня), стр. 599—607; болгарские — в работе: Ст. Петров. *Нродната песенна култура на банатските българи. «Известия на Института за музика Българска Академия на науките»*, т. XI, 1965, стр. 94.

и отгадывания загадок (обычай этот особенно широко известен по сказкам).⁸ Одна песня рассказывает об освобождении из плена донского казака, сумевшего разгадать загадки.⁹ Другая, видимо, представляет собой осложненную загадками песню о том, как девица выиграла у молодца его корабля с товарами.¹⁰ И, наконец, третья рассказывает о состязании молодца и девицы в разгадывании загадок.¹¹ В начале песни обычно сообщается, что девица идет по лугу или берегу реки:

Как по лугу, по лужочку,
По крутому бережочку.¹²

Иногда она моет платье, черпает воду,¹³ реже сидит в тереме или на крыльце.¹⁴ В вариантах, записанных от казаков,¹⁵ упоминается Дунай, где девицы гуляют, вьют венки и отгадывают загадки. Непосредственно за вступлением разворачивается диалог молодца и девицы, в подавляющем большинстве вариантов — девки-семилетки. Поэтому и песня часто называется песней о семилетке. Молодец (сын купеческий, сын дворянский) задает вопросы: что краше лета, выше леса, чаще рощи, что без коренья, без умолку, без ответа, и т. д. Девушка гордо отвечает, что не девушкой была бы, если бы не отгадала. Действительно, она всегда отгадывает: это солнце, месяц, звезды, камень, река, конь. Число вопросов в вариантах разное. Цель состязания неясна. Только в редких вариантах говорится:

«Отгадала ты, девица, отгадала,
Уж и быть за мною, быть моею женою».¹⁶

Часто варианты о девке-семилетке контаминируются с другими песнями, не связанными с ними по содержанию и рассказывающими о том, что девицу бьют за гульбу,¹⁷ что молодец учит девицу, как к нему ходить.¹⁸ Неоднократно встретилась контаминация с песней свадебного цикла, где муж, восхваляя жену, предлагает ей родить сына и дочь и воспитать их похожими на родителей.¹⁹ Контаминации — не редкое явление в песнях. Основное содержание составляющих эти контаминации песен не изменяется, но вопрос о том, являются ли соединения случайными, требует рассмотрения.

Песни о девке-семилетке распространены повсеместно. Они различны по форме: поются с повторением каждой строки²⁰ или части строк.²¹ Среди них есть игровые,²² плясовые,²³ свадебные.²⁴ О приурочении песни

⁸ И. М. Колесницкая. Загадка в сказке, стр. 107—115, 132.

⁹ Соболевский, № 469.

¹⁰ Там же, № 325.

¹¹ Там же, №№ 459—469; Шейн, №№ 814—815, и т. д.

¹² Соболевский, № 464.

¹³ Там же, №№ 459, 460.

¹⁴ Там же, № 465.

¹⁵ А. М. Листопадов. Песни донских казаков. Под общей ред. Г. Сердюченко, т. IV. Музгиз, М., 1953, №№ 101, 120.

¹⁶ Соболевский, №№ 463, 465.

¹⁷ Шейн, № 814.

¹⁸ Соболевский, № 467.

¹⁹ Шейн, № 815; Песни и сказки Воронежской области. Сборник составили: А. М. Новикова, И. А. Оссоветский, Т. И. Мужина, В. А. Тонков. Под редакцией акад. Ю. М. Соколова и С. И. Минц. Воронеж, 1940, стр. 70.

²⁰ Соболевский, № 467.

²¹ Там же, № 466.

²² Балакирев, стр. 84—85.

²³ Соболевский, № 462, 463.

²⁴ Народное творчество Южного Урала, вып. 1. Записал И. С. Зайцев. Челябинск, 1948, стр. 1.

к обряду или к игре высказывались разные мнения. И. М. Колесницкая, привлекая песни о девке-семилетке к изучению сюжета сказки о «мудрой девке-семилетке», считает их обрядовыми, русскими колядками.²⁵ Высказывалось мнение, что песня о семилетке — свадебная. Оно поддерживалось близостью символики и прямым прикреплением некоторых вариантов к свадебному обряду, наличием в свадебном обряде загадок, тем, наконец, что действующие лица песни — молодец и девица.²⁶ Мнение это спорно, и не только потому, что прикрепление песни к свадебному обряду не так часто встречается, но и по самому существу, смыслу песни и по особенностям загадывания загадок в обряде.

В свадебном обряде есть эпизод, когда загадывание загадок является почти обязательным. Загадки загадываются либо братом невесты, либо специальным лицом или девицами дружке жениха при выкупе последним права войти во двор, в дом невесты или при выкупе места за столом рядом с невестой. Загадывание и разгадывание загадок стало традиционным поэтическим приемом в приговорах дружек.²⁷ Есть подробное описание этого обычая с полным текстом всех загадок и с их отгадками.²⁸ В обряде загадки разнообразны, это не только вопросы — как в песне. Загадываются они жениху или его представителю (дружке). В песне загадки загадываются девице. В свадебном обряде есть моменты проверки сметливости и расторопности невесты (подметание пола и выбирание из сора денег, показ приданого и т. д.). Но сопоставлять с этими эпизодами свадебного обряда песню о семилетке трудно. В обряде проверяется домовитость, умение вести хозяйство, т. е. качества невесты как хозяйки дома. В песне ничего подобного нет. Девица, отгадывающая загадки, дерзка, загадки никогда не касаются вещей бытовых, обыденных. Хотя загадывание загадок есть и в песне и в обряде, ни по смыслу, ни по цели, ни по характеру действующих лиц песня о семилетке не может быть связана со свадебным обрядом. Она принадлежит иным явлениям, иным обрядам. Определению ее связей поможет рассмотрение сходного материала других славянских народов.

2

Песня о семилетке находит параллели в белорусском, литовском, украинском, польском и сербском фольклоре. У украинцев эта песня довольно распространена.²⁹ По содержанию она близка песням русским: казак загадывает дивчине загадки — что горит без пламени, бежит без повода, растет без корня, цветет без цвету. Но в украинских песнях есть и свои особенности. В некоторых вариантах ясна цель загадывания: девица потеряла коней, ищет их и получит, если отгадает загадки.³⁰ В других — загадки загадывает русалка. Речь здесь идет уже не о конях

²⁵ И. М. Колесницкая. Загадка в сказке, стр. 133.

²⁶ Ф. И. Буслаев. Исторические очерки, стр. 33—34. Балакирев, стр. 334. Потебня, стр. 602; М. А. Дикарев. О царских загадках. «Этнографическое обозрение», 1896, № 4, стр. 10—11.

²⁷ А. К. Мореева. Традиционные формулы в приговорах дружек. В кн.: Художественный фольклор, II—III. М., 1927, стр. 121.

²⁸ С. Я. Дерунов. Крестьянская свадьба в Пошехонском уезде. «Труды Ярославского статистического комитета», вып. V, Ярославль, 1868, стр. 122—124.

²⁹ Варианты ее собраны в труде: Материалы для этнографии Херсонской губ. Собрал И. В. Бессараба. «Сборник ОРЯС АН», т. XCIV, № 4, 1916. Ср. также: Потебня, стр. 575—594.

³⁰ Материалы для этнографии Херсонской губ., стр. 224.

или о свадьбе, а о жизни. Если девушка не отгадает загадки, русалка ее защекочет.³¹

У белорусов песня о семилетке встречается также довольно часто. Е. Ф. Карский, рассматривая народную поэзию белорусов, приводит варианты ее в чистом виде и в контаминациях с другими песнями.³² По содержанию белорусские песни близки русским и украинским. В них хлопчик загадывает загадки дивчине, часто семилетке. В некоторых вариантах наградой служат потерянные кони.³³ Иногда цель неясна, просто говорится:

Отгадаешь — права будешь,
Не отгадаешь — дура будешь.³⁴

В польском фольклоре известны как рассматриваемая песня, так и контаминации с ней. Песню про девицу, отгадывающую загадки, опубликовал Войцицкий.³⁵ Ее неоднократно перепечатавали.³⁶ А. А. Потебня высказал мнение, что песня эта является переводом украинской.³⁷ На первый взгляд такое утверждение вполне закономерно: песня эта редкая, и содержание ее очень близко к украинским. Однако некоторые детали позволяют думать, что Потебня не был прав, а в сборнике Войцицкого сохранилась редкая уже в то время польская песня. В собрании Кольберга она отнесена в раздел обрядовых («Pieśni obzędowe. Sobotki»). Она поется с припевом «lelija». Этот припев встречается и в других обрядовых польских песнях.³⁸ Начало песни своеобразно, такого нет ни в русских, ни в украинских вариантах. У Дуная, у зеленого леса горят костры, люди пьют пиво и вино.³⁹ Тут ходят парень и девушка. Парень загадывает загадки: что растет без корня, цветет без цвета, горит без пламени? Девушка отгадывает, говоря, что не девушкой была бы, если бы не отгадала. В польском фольклоре начальное описание встречается в качестве особой песни, которая поется в то же время, что и песня с загадками, и приведена в собрании Кольберга вслед за песней из собрания Войцицкого. Кроме того, Кольберг приводит две песни, в которые включены те же загадки-вопросы, что и в песне, опубликованной Войцицким.⁴⁰ Видимо, все же песня эта, хотя и редкая, органична для польского песенного фольклора, а не является переводом украинской.

Таким образом, мы располагаем вариантами песни, включающей загадки-вопросы, в фольклоре белорусов, поляков, русских и украинцев.

³¹ Там же, стр. 225.

³² Е. Ф. Карский. Белорусы. Т. III. Очерки словесности белорусского племени. 1. Народная поэзия. М., 1916, стр. 152, 176.

³³ Там же, стр. 152.

³⁴ Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). Записаны в Дятловицкой волости Гомельского уезда Могилевской губернии Зинаидой Радченко. «Записки Русского географического общества по Отделению этнографии», т. XIII, вып. II, СПб., 1888, стр. 44.

³⁵ K. W. Wojcicki. Pieśni ludu Biało-Chrobotów, Mazurów i Rusi znad Bugu, t. 1. Warszawa, 1836, str. 203.

³⁶ O. Kołberg. Dzieła Wszystkie, t. 24. Mazowsze, Cz. 1. Wrocław-Poznań, 1963, str. 348; Jabłoneczka. Antologia polskiej pieśni ludowej. Ułożył Julian Przyboś. Wydanie drugie przejrane. Warszawa, 1957, str. 209.

³⁷ Потебня, стр. 577.

³⁸ Jabłoneczka, str. 80.

³⁹ А. А. Потебня (стр. 577) считал строки об огнях и пире («A zapalili sobótkę, j rija piwo i wodka») вставкой, чуждой всей песне. Но они есть в песне, приведенной Кольбергом и повторяющей все начало песни о семилетке. Если же считать все это начало чуждым, то в песне, кроме загадок, ничего не остается и сюжет разрушается.

⁴⁰ O. Kołberg. Dzieła Wszystkie, t. 30. Pokucie, cz. II. Wrocław-Poznań, 1963, №№ 25, 103.

Загадки в песнях однотипны. Это все вопросы о свойствах, качествах предметов или явлений природы. Вариации их незначительны, и все могут быть учтены. Действующие лица песни: одно — постоянно девица, второе — молодец или русалка. Содержание песен и загадки настолько близки, что можно говорить о национальных вариантах одной и той же песни. Но едва ли следует в данном случае предполагать заимствование или перевод и искать пути миграции песни. Скорее всего песня о семилетке очень древняя и восходит к тому времени, когда славянские племена, жившие в непосредственном соседстве, могли иметь и общие песни, обычаи и обряды. Очевидно, русские, украинцы и белорусы сохранили эту песню от времени своего единства. Какие же представления, традиции наших предков сохранила песня о семилетке?

Как уже отмечалось, песня о семилетке в фольклоре русских, белорусов и украинцев помещалась собирателями в различные отделы. Видимо, она и исполнялась то как игровая-вечериночная, то как весенняя хороводная, то как плясовая, то просто как лирическая протяжная. Отмечены и обрядовые приурочения песни. Русские исследователи прикрепляли ее к свадебному обряду. А. А. Потеня исследует украинскую песню о семилетке как колядку,⁴¹ встречается и помета — русальская.⁴² Е. Ф. Карский говорит о белорусских ее вариантах как о волочечных и как о купальских, отдавая предпочтение последнему приурочению.⁴³ Польские собиратели и публикаторы отнесли свою песню в отдел обрядовых купальских («Sobotki»)⁴⁴ Такой разницей в определениях функции песни, в ее обрядовых приурочениях свидетельствует о том, что истинное ее назначение давно забыто, но память о каких-то прежних обрядовых связях сохранилась. Е. Ф. Карский и польские собиратели были правы: не только польские и белорусские, но и русские и украинские варианты ведут нас не к колядкам, а к весенним песням, связанным с обрядами весеннего заклинания плодородия полей. Действие в ней разворачивается на лугу, у леса и обязательно у воды, в польских вариантах — у Дуная. Возможно, что это исконная черта и наличие Дуная в вариантах, записанных у казаков,⁴⁵ не случайно. Из фольклора русского, белорусского и украинского известно, что на лугах, близ леса и воды совершались весенние обряды (троицкие, купальские), связанные с похоронами, разрыванием, сожжением, утоплением чучела или дерева.⁴⁶ Обряды эти почти всегда сопровождалась играми у костров. Не об этом ли говорится в польской песне? Кроме того, обряды эти нередко связаны с русалками, чучело называлось русалкой, обряд — похоронами русалки, и совершался он для того, чтобы заставить русалку стать покровительницей поля.⁴⁷ Участницами русальных обрядов по преимуществу были девушки.⁴⁸ Очевидно поэтому в песне одно действующее лицо всегда девушка, а второе в некоторых вариантах — русалка. Но если бы песня ограничилась только описанием обрядовой игры, места ее действия и участников, ее еще нельзя было бы считать обрядовой. В ней должен быть заключен магический смысл. И смысл этот — в загадках.

⁴¹ Потеня, стр. 575—607.

⁴² Пісні Явдохи Зуїхи. Записав Гнат Танцюра. Київ, 1965, стр. 67.

⁴³ Е. Ф. Карский. Белорусы, стр. 152, 176.

⁴⁴ O. Kołberg. Dzieła Wszystkie, t. 24, str. 348.

⁴⁵ А. М. Листопадов. Песни донских казаков, №№ 101, 120.

⁴⁶ В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. (Опыт историко-этнографического исследования). Изд. ЛГУ, 1963, стр. 70—104.

⁴⁷ Там же, стр. 77—81.

⁴⁸ Там же, стр. 79.

Загадывание и отгадывание загадок имело некогда обрядовое значение. Есть сведения о том, что загадки принято было загадывать в определенное время года и суток. Загадывание загадок в неурочное время, при свете дня могло навлечь несчастье.⁴⁹ Загадывание загадок было частью святочных увеселений,⁵⁰ было связано с весенними и зимними календарно-обрядовыми праздниками.⁵¹ Учитывая практическую направленность этих обрядов и увеселений, можно предположить, что и отгадывание загадок, тем более загадок о явлениях природы, ставилось в какую-то связь с обрядовым стремлением воздействовать на силы природы в нужном для земледельца направлении. Возможно, что, отгадывая загадки, человек символически проникал в тайны природы, познавал их и этим своим знанием подчинял себе природу. Ведь не случайно по народным представлениям русалки, лешие и другие существа отпускали людей, отгадавших их загадки, и убивали тех, кто не сумел отгадать.⁵² И в украинской песне русалка убивает девицу, не сумевшую отгадать загадки. В украинском фольклоре сохранились сведения о том, что русалки заманивают парней и девушек и загадывают им загадки.⁵³

По поверьям украинцев, чтобы обеспечить урожай, русалок нужно было выманить в поле, которое они будут охранять, и умиловить.⁵⁴ Разгадывание загадок должно было быть лучшим способом подчинения сил природы, в том числе и русалок, средством освобождения от их власти. Это мы и видим в песне о семилетке.⁵⁵ Может быть, песня разыгрывалась как сценка. Девица, участница обряда, уверенно и гордо отгадывала загадки, предложенные русалкой (или каким-либо другим персонажем, олицетворявшим силу природы), и одерживала победу. Но в песне уже об этом не говорилось. Песня входила в обряд, и победа человека над силой природы символизировалась какими-то обрядовыми действиями, может быть разрыванием чучела, потоплением березки, и т. д.⁵⁶

Утратив связь с обрядом, песня стала незавершенной. Появились новые мотивировки загадывания загадок и новые мотивы награждения за отгадку. В песне появился молодец. Украинская песня прикрепилась к колядкам, а другие стали исполняться в самом разнообразном приурочении. Возможно, что незавершенность песен привела к контаминациям ее с другими, по содержанию с ней не связанными. Интересна контаминация нашей песни с отрывком, где говорится, что дочь собирается к отцу в гости.

У ворот сосна расшаталася,
Уж и дочь к отцу собиралася,
Тремя мылами умывалася.⁵⁷

⁴⁹ Русское народное поэтическое творчество, т. II, кн. 1. Изд. АН СССР, М.—Л., 1955, стр. 525.

⁵⁰ Н. Костров. Святки в Минусинском округе Енисейской губернии. «Записки Сибирского отд. Русского географического общества», СПб., 1858, кн. V, отд. II, стр. 28—29.

⁵¹ И. М. Колесницкая. Загадка в сказке, стр. 133—135.

⁵² Ф. Буслаев. Исторические очерки, стр. 33.

⁵³ Українська народна поетична творчість. I. Дожовтневий період. Київ, 1958, стр. 259.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ С этой точки зрения интересен вариант русской песни, записанной от сектантов и опубликованной Е. В. Барсовым. А. А. Потебня (стр. 582) писал, что ее сектантское приспособление выразилось в том, что девица перед каждой отгадкой говорит: «Святым духом завладаю, отгадаю». А может быть, в более древних вариантах она овладевала каким-либо иным «духом»?

⁵⁶ См. о наличии и значении подобных действий в обрядах: В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники, стр. 70—104.

⁵⁷ Соколовский, № 466.

Отрывок напоминает украинские русальные песни, где говорится о встрече с умершими родителями:

А в бору сосна колихалася,
Дочка батенку да жалілася.⁵⁸

Не контаминировались ли песни по признаку принадлежности некогда к одному обряду? Пристальное изучение каждой песенной контаминации с точки зрения ее состава в сопоставлении с материалами разных славянских народов может дать интересные наблюдения.

Песня, рассказывающая, как девица отгадывает загадки молодца, есть и в литовском фольклоре. Как и в песне о семилетке, содержание ее ограничивается диалогом девушки и загадывающего лица. Загадки-вопросы уже знакомы: что бежит без ног, растет без корня, зеленеет зимой и летом? — Река, камень, ель. Есть и новые вопросы: что бело не выбелено, черно не вычернено, пестро не выкрашено? — Лебедь, ворон, дятел.⁵⁹ В других вариантах, кроме вопросов про реку и ель, есть такие: что тяжелее камня, легче пера? Кто плачет осенней порою? — Для девушки рука вдовца на ее плече тяжелее камня, рука молодца легче пера. Молодец, отправляющийся на чужую сторону, плачет осенней порой.⁶⁰ Последние вопросы, по всей вероятности, являются позднейшим привнесением, когда песня стала приспособливаться к тематике молодежного фольклора. Древность их очень сомнительна. В остальных же вопросах и деталях содержания песня очень напоминает песню про семилетку: те же вопросы про камень, реку, ель; так же гордо отгадывает девушка, сопровождая отгадки приговором: не девушкой была бы, если бы не отгадала.

В сербском фольклоре некоторые параллели с песней о семилетке находим в песне «Сидела девушка у моря». В ней рассказано, что девушка, сидя у моря, размышляет, есть ли что шире моря, быстрее коня, дороже брата, слаще меда. Рыба из моря отвечает: небо (или поле) шире моря, очи быстрее коня, милый дороже брата, сахар слаще меда.⁶¹ Это такие же, как и в песне про семилетку, загадки-вопросы, хотя и о других предметах. Больше песни ничто не связывает. Загадки отгадывает рыба, а не девица, как следовало бы. Оформление, сюжетная рамка более разработаны.⁶² Дополнительные детали, связывающие сербские песни и песню о семилетке, дают отрывки песни о девушке и рыбе, опубликованные в недавнем исследовании.⁶³ В одном («Drazi od pane!»)⁶⁴ слова припева «trljino Ljiljo» возвращают нас к припеву польской песни «lelija». В другом («Dragi draze od brata rodena»)⁶⁵ девица не загадывает, а отгадывает

⁵⁸ Українська народна поетична творчість, стр. 257.

⁵⁹ Литовские народные песни с переводом на русский язык И. А. Юшкевича. В кн.: Сборник статей, читанных в Отделении русского языка и словесности АН, т. II, № 2. СПб., 1867, стр. 13.

⁶⁰ Варианты песни, хранящиеся в архиве сектора фольклора Института литовского языка и литературы в Вильнюсе, сообщены автору В. И. Бараускене.

⁶¹ Югославские народные песни. Перевод П. Эрастова. Под ред. М. Зенкевича. М., 1956, стр. 81; Narodne lirske pjesme. Priredio Olinko Delorko. Zagreb, 1963, № 109; Вук Ст. Караичић. Српске narodne pjesme, кн. 1. Београд, 1953, № 285.

⁶² Речь идет о названной выше песне, где загадки составляют собственно цель и смысл повествования. Включения таких же загадок в песни иного содержания, которые есть и в сербском фольклоре, как и в русском, в статье не учитываются. См., например: Антологија југославенске народне лирике. Приредио Владан Недић. Београд, 1962, № 32; Nikola Andrić. Hrvatske narodne pjesme, knj. VII. Zagreb, 1929, № 283.

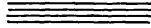
⁶³ Jakša Ravlić. O hrvatskoj pjesmi «Sidila mama kraj mora». «Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena», knj. 38, Zagreb, 1954, str. 248—249. Литература по сербской песне указана мне д-ром И. Николичем и проф. О. Делорко.

⁶⁴ Там же, стр. 248.

⁶⁵ Там же, стр. 249.

загадки. Такое же соотношение действующих лиц и в песне, записанной Л. Симич: «Ластавица дјевојке питала».⁶⁶ Наличие песен, где загадки загадывает рыба, птица и т. п., а отгадывает девица, приближает сербскую песню о девице и рыбе к рассмотренным выше славянским песням, ставит их в один ряд. Может быть, не случайно и то, что действие в сербской песне происходит у воды, у моря.

Сходство сербских и литовских песен с песней о семилетке не только в том, что весь сюжет исчерпывается загадыванием и отгадыванием загадок двумя действующими лицами, но и в характере самих загадок. Обращает на себя внимание тот факт, что при всех несходствах и несоответствиях в песнях всегда есть загадки-вопросы про камень, коня, реку, ель, звезды, солнце, месяц. Не весь комплекс вопросов присутствует в каждой песне, но один-два вопроса из него обязательны. Видимо, прав был А. А. Потебня, говоря, что песни встречали уже готовые циклы, группы загадок.⁶⁷ Обряд требовал загадывания определенных загадок о растениях, о явлениях природы. Весенние обряды похорон, разрывания или утопления обрядового чучела или дерева известны всем народам Европы.⁶⁸ Видимо, близкие традиции обряда вызывали появление и близких песен, включавших однотипные загадки. Утратив связь с обрядом, песни стали изменяться и контаминироваться, включать новые загадки, новые мотивы поведения героев, в каждом отдельном случае особые.



⁶⁶ За сообщение текста этой песни приношу глубокую благодарность Любе Симич, песня записана ею и хранится в Фольклорном архиве Земальского музея в Сараево: ФАЗМ—бр. 8665—Г, Бојмунте, 1958. Казивала Мара Милутин, рођ. Пајић 1914, у Губину, Српкиња.

⁶⁷ Потебня, стр. 586.

⁶⁸ В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники, стр. 91.

И. И. ЗЕМЦОВСКИЙ

К ИЗУЧЕНИЮ МУЗЫКАЛЬНЫХ СВЯЗЕЙ В СЛАВЯНСКОМ ОБРЯДОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Современная музыкальная фольклористика (иначе «этномузыкология») — наука еще молодая, но уже начинающая осознавать себя исторической. Все глубже овладевая методом марксистского искусствознания, наши музыковеды пытаются выйти за рамки описательности на простор всесторонне-исторического изучения фольклора. Такое изучение сложно, но очень перспективно. Оно открывает дорогу для плодотворных сопоставлений данных музыкознания, истории, этнографии, лингвистики, топонимики, исторической географии, археологии, антропологии и других, в той или иной мере смежных наук. Тем самым оно способно существенно обогатить наши знания о народе, его этнической истории, культуре, мышлении, языке. В общем становится бесспорным, что «исследование и сравнение народной музыки не такая уж серая, отвлеченная и бесцельная ветвь науки, какой многие, наверное, ее считают, и что она может включиться в более практические отрасли науки и может иметь влияние на решение более привлекательных для широкой публики вопросов».¹ Действительно, сравнительная музыкальная фольклористика, оперирующая столь специфическим и, казалось бы, узким материалом, способна внести серьезную лепту в решение важнейших проблем исторических судеб народов.

Особенно это становится ясным при исследовании обрядового фольклора, по природе синкретического, все составные элементы которого не могут быть глубоко объяснены порознь и каждый из которых является в той или иной мере отзвуком далекого прошлого.

Историко-генетическое сравнение обрядового фольклора славянских народов с привлечением музыкального материала осуществить нелегко. Необходимы согласованные усилия многих ученых. Настоящая статья является лишь скромной попыткой наметить один из возможных путей такого сравнения и показать его перспективность.

1

Автор статьи, естественно, вынужден внести в свою работу ограничения, касающиеся материала и ее задач.

Из всего многообразия обрядового фольклора (календарные, похоронные и другие песни) акцент нами будет сделан на обрядовых песнях годового земледельческого круга. Привлекаются обрядовые песни только славянских народов: исключение сделано лишь для аналогичных по жанру

¹ Бела Барток. Народная музыка Венгрии и соседних народов. М., 1966, стр. 39.

песен некоторых соседних народов — румын, венгров, латышей, литовцев, эстонцев. При этом особое внимание уделено наиболее достоверным вариантам из тех славянских земель, где в силу особых исторических условий отчетливее сохранились архаические материалы (например, восточная Белоруссия, районы Смоленской, Брянской, Псковской, Рязанской, Курской областей РСФСР, Закарпатье, Словакия, Сербия, Болгария). Непосредственному сравнению будет подвергаться в основном только мелодика обрядовых песен, с преимущественным вниманием к ее ладовой основе.

Перечисленные ограничения основаны на ряде предпосылок, которые служат для нас отправными точками и в настоящей статье подробно аргументированы не будут. Однако назвать их необходимо.

Назначение и основное содержание календарных обрядов и праздников по сути едины у всех сравниваемых народов. Исследования Д. Фрэзера, В. Мангардта, А. Веселовского, Е. Аничкова, В. Миллера, А. Потебни, Д. Зеленина и других ученых, несмотря на их теоретическую спорность, неопровержимо показали на огромном фактическом материале наличие существенного сходства в обрядовом фольклоре самых разных народов мира.

Календарные песни являлись таким же единым годовым циклом, как и аграрные праздники, в которые они входили. Сходство праздников, наличие повторяющихся на протяжении всего года основных их элементов убедительно показано В. Я. Проппом на русском материале.² Не исключено, что эта закономерность свойственна аграрным праздникам многих народов. Такой цикличности календарных обрядов и песен соответствует и музыкальная цельность цикла.³ Календарная методика обладает своей особой системой, специфика которой носит закономерный характер и подлжит изучению.

Все составные элементы календарных праздников (обряд, хореография, поэтический текст, мелодия, инструментарий) исторически эволюционировали, со временем так или иначе изменялись, но не все в равной мере. Пожалуй, наиболее консервативным элементом явилась музыка, что уже не раз справедливо отмечалось музыковедами. Поэтому именно мелодии обрядовых песен оказались исторически более устойчивы, особенно по сравнению с гораздо чаще обновляющимися их поэтическими текстами.

Обрядовые мелодии по своему происхождению и существу тесно связаны как с ритмом и пластикой трудовых процессов, так и, в особенности, с речевыми интонациями обращения, возгласов, выкриков, призывов, магических ключей и т. п. По принимаемой нами гипотезе, «в основе календарных напевов лежат чисто речевые интонации возгласов, которые являются более или менее общими для народов, населяющих Европу».⁴

Перечисленные предпосылки в той или иной мере определяют и методику исследования. Из сказанного, например, следует, что сравнения этнографов и филологов в области обрядового фольклора разных народов должны быть дополнены и сопоставлены с аналогичными сравнениями музыковедов, что глубокое объяснение отдельных элементов календарных песен невозможно вне связи со всем годовым циклом их, и больше того, что сравниваемые мелодии разных народов должны принадлежать песням аналогичной функции, повторяемой на протяжении года в календарном цикле (например: поздравительным, заклинательным, призывным), —

² В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Изд. ЛГУ, 1963.

³ И. Земцовский. Календарные песни как цикл. Сб. «Вопросы теории и эстетики музыки», вып. 8. Л., 1968.

⁴ Ф. Рубцов. Основы ладового строения русских народных песен. Изд. «Музыка», Л., 1964, стр. 40.

только тогда подмеченное сходство между ними может быть объяснено определенными закономерностями.

Исходя из предпосылки, что музыка донесла до нас архаические черты календарной песенности, мы можем направить мелодический анализ на поиски исконного смысла обряда, ибо мелодика древних песен теснейшим образом была связана с их функцией, с их определенным назначением и смыслом.

Наконец, тезис о связи обрядовых мелодий с речевыми интонациями определяет методику конкретных сравнений, ибо касается вопроса о том, что именно подлежит сопоставлению — напев в целом или отдельные его элементы. С этим вопросом связаны наиболее спорные моменты методики.

Разумеется, существует много путей для изучения музыкально-интонационных связей песен разных народов, что объясняется и разнообразием самих этих связей, и различными целями их исследования. Избирая какой-либо из возможных путей, ученый должен прежде всего аргументировать свой выбор. В настоящей статье развивается метод, основанный на опыте русских советских музыковедов — начиная с теории интонации Б. В. Асафьева, которая была положена в основу исследования календарных песен Э. В. Эвальд.⁵ Следуя по тому же пути, Ф. А. Рубцов уже в наши дни сформулировал плодотворный метод обнаружения песенно-интонационных связей.⁶ Расширяя материал и задачи исследования, мы приходим также к необходимости учета достижений многих ученых, особенно работающих на близком нам материале, — украинских фольклористов Ф. М. Колессы и К. В. Квитки,⁷ белорусского ученого В. И. Елатова,⁸ литовского музыковеда Я. К. Чюрлионите⁹ и некоторых других специалистов. Однако исходной остается для меня методика Асафьева, Эвальд, Рубцова, чьи труды образуют своеобразную преемственную линию. Их методика требует глубокого развития на большом фактическом материале. Между тем научную преемственность названной «линии» никто еще не только не развил, но даже не отметил.

Отталкиваясь от признания речевой природы музыкальной интонации¹⁰ и семантико-функциональной формульности календарных напевов, Ф. А. Рубцов выдвинул гипотезу, согласно которой «древние напевы представляли собой кратчайшие музыкальные фразы, обобщающие характерные черты, присущие звуковысотному контуру той или иной речевой интонации». Ограничиваясь обрядовым фольклором, исследователь так сформулировал свой метод: «В поисках исторически обусловленной интонационной общности славянских напевов целесообразно сопоставлять песни

⁵ Э. В. Эвальд. Социальное переосмысление живых песен белорусского Полесья. «Советская этнография», 1934, № 5.

⁶ Ф. Рубцов. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов. Опыт исследования. Изд. «Советский композитор», Л., 1962.

⁷ См. особенно: Ф. М. Колесса. Старинні мелодії українських обрядових пісень (весільних і колядок) на Закарпатті. Науковий збірник товариства «Просвіт» в Ужгороді, річн. Х, 1934, стор. 121—148; К. В. Квитка. Об областях распространения некоторых типов белорусских календарных и свадебных песен. В кн.: Белорусские народные песни. Составлен Э. В. Эвальд. Музгиз, М.—Л., 1941. Подробнее см.: С. И. Грица. Питання слов'янських взаємин в українській музичній фольклористиці. В кн.: Міжслов'янські фольклористичні взаємини. Київ, 1963, стр. 56—77.

⁸ В. И. Елатов. 1) Ладовые основы белорусской народной музыки. Минск, 1964; 2) Ритмические основы белорусской народной музыки. Минск, 1966.

⁹ Я. Чюрлионите. Литовское народное песенное творчество. Изд. «Музыка», М.—Л., 1966 (особенно стр. 294).

¹⁰ Б. Асафьев. 1) Речевая интонация. Под ред. Е. Орловой. Изд. «Музыка», М.—Л., 1965. 2) Музыкальная форма как процесс. Музгиз, Л., 1963.

родственного содержания или назначения. Сопоставляя песни, интонационные связи нужно усматривать в сходстве звуковысотного контура тех попевок, которые являются музыкально-смысловыми зернами мелодии».¹¹

Понимая, что это не единственный возможный путь исследования, я все же считаю, что начинать целесообразно именно с него, что объясняется по крайней мере двумя важными и взаимосвязанными причинами.

Во-первых, он предполагает сравнение песен сходного назначения или жанра. Изучение же песенных жанров — одно из главных требований фольклористики как исторической науки.¹² История фольклора, быть может, ни в чем не реализуется так жизненно-конкретно, как именно в истории отдельных жанров и их взаимосвязей. Поэтому, сопоставляя не просто случайно близкие напевы, а сходные мелодии родственных жанров или песен тождественного назначения, мы касаемся самого существа фольклорных явлений и процессов. Таким путем музыкальная фольклористика может заметно обогатить и уточнить выводы филологов и этнографов.

Во-вторых, избранный нами метод основан на предпосылке об интонационно-речевой природе народно-песенных мелодий. Эта предпосылка наиболее очевидна на материале тех календарно-обрядовых песен, которые взяты мной за основу сравнения. «Речевая теория» позволяет не только объяснить один из наиболее вероятных путей создания календарных напевов, но и дает возможность проникнуть в их интонационную природу, в тот жизненно-обусловленный смысл, который был в основе когда-то существовавшей (по крайней мере в славянском обрядовом фольклоре) системы музыкально-смысловых связей, соотношений, ассоциаций. Иначе говоря, этот метод позволяет подойти к раскрытию проблемы древнего общеславянского музыкально-интонационного (в асафьевском понимании) «словаря», впоследствии легшего в основу национальных «словарей» всех славянских народов.

Ф. Рубцов, исследовавший на материале колядок и свадебных песен одну «словарную» интонацию («квинтовый возглас», названный им по смыслу «праздничной попевкой»), справедливо писал: «Праздничная интонация несомненно является лишь одной из общеславянских попевок, связывающих крепкими, но скрытыми и трудноуловимыми нитями славянское песнетворчество. Насущной задачей дальнейших работ нам представляется исследование других попевок, ведущее к раскрытию общеславянского „попевочного словаря“, который несомненно существовал и на основе которого складывались некогда общепонятные и общепринятые славянские напевы».¹³

«Прочтение» такого «словаря» может открыть в свою очередь большие перспективы для фольклористики (изучение генезиса и истории песенности в ее национальной характерности и международных связях) и для музыковедения (изучение генезиса и истории музыкального языка, интонационной основы национального стиля в музыке каждого народа, не говоря уже о том, что выяснение реальных прообразов музыкальных интонаций может послужить одним из надежных путей к познанию содержания музыки).¹⁴

¹¹ Ф. Рубцов. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов, стр. 4.

¹² Б. Н. Путилов. Об историческом изучении русского фольклора. В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования, V. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960, стр. 79.

¹³ Ф. Рубцов. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов, стр. 114.

¹⁴ Критика «теории интонации» Асафьева, а также введенных им понятий «интонационная семантика», «интонационный словарь» и т. п. содержится в книге: Л. Кулаковский. Песня, ее язык, структура, судьбы. Изд. «Советский композитор», М., 1962, стр. 160—162. Однако критика эта, полемически изложенная на двух страницах, по-моему, неубедительна. Высмеивая случаи вульгаризации теории Асафьева в работах

Нам предстоит выявить в обрядовом фольклоре славянских народов и сопоставить песни сходной функции, родственного назначения. В напевах этих песен необходимо будет отметить музыкальную интонацию, основополагающую по смысловой и композиционной роли. Разумеется, в анализе следует учитывать разные элементы песни, но все же, согласно принятой нами методике, мы почти не будем сопоставлять напевы в целом, их общую форму, ритмическую схему или стих, а сосредоточим внимание лишь на ведущей, главной интонации.

Эта интонация не может быть сведена ни к диапазону песни, ни к одному из ее характерных интервалов. Она может оказаться общей в песнях разного диапазона, ритма, формы. Поэтому в ее выявлении не помогут нам ни амбитусный, ни инципитный указатели, столь популярные у зарубежных фольклористов. Она представляет собой мелодическое обобщение речевой интонации определенного смысла и функции, без осознания чего непонять ее существа.

Речь идет о наиболее характерных, типовых мелодических оборотах, многократно встречаемых в песнях часто разного поэтического содержания, но всегда тождественного или близкого назначения.¹⁵ В календарных песнях славянских народов на основе таких общих интонаций впоследствии по-разному формировались национально-характерные напевы. Однако сами эти общие интонации могут быть выявлены аналитически с достаточной определенностью, если не ограничиваться только формальным описанием напева, а вникать в его интонационное ладово-мелодическое существо. Как правило, «словарные» интонации представляют собой очень короткие музыкальные фразы (или, по выражению русских музыковедов, «попевки»). В связи с тем что наиболее архаичные по форме песни вообще весьма лаконичны, основа их мелодии легко выражается схемой звукоряда. Но было бы неправомерным делать далеко идущие выводы на основе лишь сопоставления звукорядов: ведь ясно, что в песнях, столь узкообъемных, как календарные, совпадение звукоряда может иметь и случайный характер. Поэтому необходимо учитывать еще один фактор, касающийся ладовой организации напевов, их смыслового содержания. Этот фактор — песенный каданс.¹⁶ Во многих случаях при сравнительном анализе мелодий для различения основополагающих попевок нам важно будет учесть не только их звуковысотный контур («звукоряд»), но и местоположение конечного опорного тона («каданс»). На первый взгляд это кажется странным, но, с точки зрения «речевой теории», объясняется убедительно.

«В основе календарных напевов лежит группа речевых интонаций, которые в соответствии с активным, действенным характером своего назначения могут быть названы интонациями „возгласов“. Это — интонации общения, всегда обращенные к объекту — людям, силам природы — и не отражающие мира личных переживаний. Именно поэтому попевки, лежащие в основе календарных песен, всегда кратки, предельно четки по мело-

некоторых фольклористов, автор не может опровергнуть ее по существу. Кулаковский полагает, что понятие «интонация» якобы подменило собой понятие музыкального образа. На самом же деле именно теория интонации, правильно примененная, позволяет наиболее глубоко вскрыть и объяснить содержательность музыкального языка, существо его образности. Лучшим подтверждением этого являются работы З. Эвальд, Ф. Рубцова, В. Елатова и др.

¹⁵ «Именно по практическому назначению песен, а вовсе не по содержанию поэтических текстов и интонируемых слов отбирались и закреплялись за отдельными видами народно-песенного творчества их основополагающие интонации» (Ф. Рубцов. Смысловое значение кадансов в календарных напевах. В кн.: Вопросы теории и эстетики музыки, вып. 1. Музгиз, Л., 1962, стр. 127).

¹⁶ Подробнее см. там же.

дическому рисунку и очень чутки к выбору местоположения своего заключительного тона. . . .любая попевка, несущая в себе воплощение речевых интонаций, меняя местоположение заключительного тона, приобретает другой смысл, другое назначение». ¹⁷

Таким образом, каданс является показателем интонационно-речевого смысла попевки и потому входит в «попевочный словарь». Мелодические интонации определенного звукоряда и каданса, обладающие ладово-определенным смыслом, и представляют интересующие нас в перспективе «словарные попевки».

В выявлении общеславянских «словарных попевок» на материале обрядовой песенности и состоит одна из главных и очень трудоемких целей задуманного исследования. Разумеется, в настоящей статье представлена лишь самая малая часть уже проведенной автором работы, и притом почти в конспективном виде.

Составление такого общеславянского музыкального «словника» является важной, но далеко не единственной нашей задачей. Всякое сравнение предполагает выводы и обоснования, к которым мы и обратимся после аналитического раздела.

2

Анализируя материал, будем пользоваться нотными таблицами, сводя в них воедино сравниваемые песни одной функции или жанра, основанные на общей «словарной интонации». В целях наглядности все напевы транспонированы к одной тонике. (См. нотное приложение на стр. 377—380).

В предлагаемых пяти таблицах дано для образца лишь несколько таких интонаций, сохранившихся в песенной практике разных народов. Примеры выбраны в результате предварительного просмотра авторитетных публикаций обрядовых песен русских, белорусов, украинцев, поляков, чехов, словаков, болгар, сербов, хорватов, македонцев, словенцев, литовцев, латышей, эстонцев, румын, венгров, албанцев — всего не менее 20 тысяч песен, разбросанных по разным и подчас трудно доступным сборникам, книгам, статьям. В результате у автора возникла картотека характерных, типовых мелодий, составленная под определенным углом зрения. Все напевы расположены в ней по жанрам, по обрядовой приуроченности и функции, а внутри каждого жанра — по ведущим для него интонациям.

Пока не подготовлены национальные и межнациональные указатели народных песен, необходимые для научных сравнений, приходится пользоваться такими индивидуальными картотеками, признавая все их несовершенство и неполноту.

Если бы мы решили охватить в предлагаемом анализе одни лишь основные календарные праздники, и то нам понадобилось бы не менее 15 больших сводных таблиц, каждую из которых необходимо особо комментировать. В рамках же небольшой статьи это практически невозможно. Потому мы ограничимся рассмотрением лишь трех праздников: новогоднего колядования, встречи весны и Ивана Купалы, представляющих соответственно календарь зимний, весенний и летний. Все другие праздники, а также тесно связанные с ними песни летних трудовых работ (живинные, сенокосные, пастушеские и т. п.) будут нами опущены. Придется отказаться и от всестороннего рассмотрения песен трех выбранных жанров, так как в дошедших до нас формах они весьма разнообразны.

¹⁷ Ф. Рубцов. Смысловое значение кадансов в календарных напевах, стр. 135—136. См. также: Ф. Рубцов. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов, стр. 17.

Начнем с песен зимнего календаря. Самым известным их видом являются поздравительно-величальные, заклинательные песни, так называемые колядки. К их исследованию неоднократно обращались филологи и музыковеды, установившие несомненное родство песен этого типа у разных народов. Однако до сих пор не выяснены общеславянские музыкальные разновидности коляд, за исключением одного, основанного на интонации нисходящего квинтового «шага».¹⁸ Ф. Рубцов предложил рассматривать данную интонацию как праздничную, в широком смысле этого слова. Она придает песням, имевшим в народном обиходе праздничное значение, соответствующий светлый музыкальный образ. Широкое знакомство с материалом показывает, что подобных интонаций, по смыслу и применению праздничных, было в общеславянском музыкальном словаре несколько. В частности, среди колядок встречаются напевы, основанные и на интонации квартового возгласа, а также на ряде других, среди которых особое место занимают интонации тетра хорда в сексте (терция с приставленной квартой: $g^1-c^2-d^2-e^2$). Праздничность перечисленных попевок подтверждается их применением в обрядовых песнях календарных праздников, причем не только славянских, но и других народов Европы.

Колядки, основанные на квинтовой попевке, встречаются у славян, румын, венгров, литовцев, латышей, эстонцев. Славянские образцы привлечены в книге Ф. Рубцова. Остальные очень близки им, что представляет особый интерес, как всякое наличие глубоко родственных музыкальных интонаций в песнях сходной функции столь разных народов. Однако изученность квинтовых колядок позволяет мне опустить их и обратиться сразу к двум другим колядковым музыкальным типам, использующим иные праздничные интонации: квартовую и тетра хорда в сексте, обе мажорного наклонения.

Напевы, основанные на нисходящем квартовом тетра хорде, воплощают одну из древнейших праздничных интонаций. Эта интонация использовалась в песнях всех основных календарных жанров, а также в жнивных и свадебных. Разумеется, мелодическое претворение ее в каждом жанре отличается своеобразными чертами, особенно по метроритмике и композиции строфы. Такое своеобразие должно быть изучено специально. Здесь же нас интересует самое общее, что определяет собой интонационную сущность квартовых праздничных мелодий.

В табл. I сопоставлено шесть квартовых колядок — русская, украинская, болгарская, литовская, латышская и румынская.¹⁹ Знакомство с ними убеждает в их глубокой интонационно-смысловой близости. Тождественный нисходящий мелодический оборот используется в каждой колядке сходным образом. Все они состоят из коротких, повторяющихся фраз приплясывающего характера, почти без всяких внутрислоговых распевов (одному слогу соответствует одна, максимум две ноты), все завершаются на нижнем устое кварты, и т. п. Перед нами бесспорно варианты воплощения одного музыкального образа, разные в частном, но сходные в главном.

¹⁸ Ф. Рубцов. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов, стр. 41 и сл.

¹⁹ В табл. I: № 1 — псковская колядка, зап. И. Земцовским от У. Буренковой в 1964 г. в с. Усмынь; № 2 — литовская адвентовая песня (архив АН Лит. ССР); № 3 — К. Квітка. Українські народні мелодії. Київ, 1922, № 143; № 4 — Р. Кадарова, И. Качулев, Е. Стоин. Народни песни от североизточна България, т. I. София, 1962, № 143; № 5 — E. Melngailis. Latviešu muzikas folkloras materiali, II. Rīgā, 1952, № 506, № 6 — S. Drăgoi. 303 colinde cu text și melodie. Craiova, 1931, № 231; ср. хорватскую колядку: V. Žganec. Narodne popievke hrvatskog Zagorja. Zagreb, 1950, № 441.

По распространенности квартовые колядки не уступают квинтовым. В совокупности они могут составить, по моим наблюдениям, основной костяк вообще всех колядок.

Меньшее место занимают в обиходе славянских народов колядки, основанные на тетраходе в сексте. Они чаще встречаются у болгар и украинцев, реже — у русских, белорусов, чехов. Тем не менее наличие их среди зимних поздравительно-магических песен представляет большой, но до сих пор не оцененный интерес. Дело в том, что песни этого интонационного строя широко известны в весенне-летнем календаре славян. Ф. Рубцов полагает даже возможным называть секстовый тетраход «летним звукорядом».²⁰ Случаи использования его в некоторых масленичных, весенних и волочечных песнях он объясняет их связью с культом разгорающегося солнца. Употребление же «летнего звукоряда» в зимних колядках исследователем не отмечено. Однако данный звукоряд явственно проявляется в украинских, белорусских, болгарских, польских, словенских, русских, литовских, румынских и венгерских колядках и новогодних песнях, образцы которых сведены воедино в табл. II.²¹ Общий характер их ничем принципиально не отличается от квинтовых и квартовых колядок, только тоника располагается обычно не внизу, а в середине звукоряда.

Большой интерес представляет наличие во многих колядках своеобразного припева, мелодически выделенного восходящей попевкой, чаще всего квинтовой. Не исключено, что эта попевка входила когда-то в древний «словарь» в качестве особого возгласа. Сказанное подтверждается табл. III, объединяющей украинскую, болгарскую и румынскую колядки.²² Для украинской песенности характерен в данных случаях припев «Ой дай боже!». А. Дей усматривает в нем по-новому озвученный языческий припев «Ой Дажбоже».²³ На близость болгарских и румынских колядок обратил серьезное внимание Г. Чобану.²⁴ Правда, он не учел украинских вариантов, привлечение которых могло бы уточнить его гипотезу о происхождении данной структуры, известной также в византийской церковной литургии. Чобану справедливо ведет родословную румынских и болгарских народных коляд с языческих времен.

Разумеется, в трех приведенных таблицах далеко не исчерпаны все общеславянские интонации, встречаемые в колядках, но все же показаны весьма характерные, с моей точки зрения, их виды.

Из песен весеннего календаря остановимся на собственно «веснянках», т. е. магических песнях, с помощью которых славянин-язычник призывал

²⁰ Ф. Рубцов. Основы ладового строения русских народных песен, стр. 31.

²¹ В табл. II: № 1 — Галицько-руські народні мелодії, зібрані на фонограф І. Роздольським, списав і зредагував Ст. Людкевич, ч. I. Львів, 1906, № 151; № 2 — В. Стоин. Народни песни от Тимок до Вита. София, 1928, № 135; № 3 — J. Dravec. Glasbena folklorja Prekmurja. Pesmi. Ljubljana, 1957, № 97; № 4 — M. Fedorowski. Lud białoruski. T. V. Pieśni. Warszawa, 1958, № 34; № 5 — E. Grotnik. Polskie koledy i pastoralki. Antologia. Kraków, 1957, str. 8; № 6 — литовская адвентовая песня (архив АН Лит. ССР); № 7 — К. Свитова. Народные песни Брянской области. Изд. «Музыка», М., 1966, № 56; № 8 — P. Сагп și A. Амзулеску. Cîntecе și jocuri din Muscel. București, 1964, № 2; № 9 — B. Bartók és Z. Kodály. A magyar népzene tára, II. Budapest, 1953, № 19.

²² В табл. III: № 1 — К. Квітка. Українські народні мелодії, № 156; № 2 — В. Стоин. Народни песни от средна северна България. София, 1931, № 35; № 3 — S. Dăgăoi. 303 colinde..., № 55. Аналогичные припевы-возгласы встречаются в хорватских, белорусских и венгерских колядках («рэгеш»).

²³ О. Дей. Величальні пісні українського народу. В кн.: Колядки та щедрівки. Київ, 1965, стор. 17.

²⁴ Gh. Ciobani. Elemente muzicale vechi în creațiile populare românești și bulărești. In: Studii de muzicologie. București, 1965, p. 383—400.

весну. Большинство их основано совсем на других интонациях, нежели колядки. Наиболее специфична для веснянок не праздничная интонация, а попевка, воплощающая призыв, зов, а потому имеющая характерный «зовущий» каданс на II ступени лада, обычно ритмически протяженный. В подобных мелодиях явственно ощущается связь с речевыми звательными интонациями.²⁵ Весенние заклички нередко ограничиваются всего тремя звуками, объединенными в квартном трихорде. Они внешне очень просты, но совсем не примитивны. В них тонко воплотилось поэтическое ощущение весенней природы, ее свежести и чистоты. В табл. IV приведены характерные образцы веснянок русских, белорусских, украинских, а также весенних песен болгар, сербов, латышей, эстонцев и венгров.²⁶ Сходство между ними несомненное, и оно тем более замечательно, что обнаруживается в песнях одинаковой календарной приуроченности.

Правда, украинский, болгарский и латышский напевы, несомненно весняночные, с подчеркнuto зовущими кадансами, пользуются диатонически заполненной квартой. Но трихордовый ангемитонный «остов» их прослушивается без особых затруднений, а лишние (по отношению к трихорду) звуки могут быть вполне расценены как позднейшее наслоение, стихийно внесенное исполнителями по аналогии с песнями диатонического строя. Что же касается сербского напева, то в нем не может не вызвать удивления каданс с альтерацией. Мне думается, что он оказался зафиксированным из-за попытки собирателя отметить некоторые высотные колебания протянутого конечного тона, видимо, стремящегося к повышению. Такое повышение не разрушает ангемитонной природы напева и вполне объяснимо, но не исключено, что нотировано оно не совсем точно. Суть в том, что в исконной традиции исполнения календарных песен всегда встречались в изобилии так называемые «нейтральные» интервалы, которые невозможно отразить общепринятой нотацией. И в данном случае конечный звук мог быть повышен в действительности меньше, чем на полтона. Если же считать запись Василевича абсолютно точной, то остается только признать, что исполнитель этой песни не был мастером и исказил мелодию.

В связи с характерно-весенними трихордами возникает, между прочим, вопрос о соотношении их с примитивными песенками детского репертуара, которые нередко оперируют теми же тремя звуками в кварте. Подобные песенки всем хорошо известны, ибо их поют дети всего мира — русские и греки, венгры и якуты, немцы и японцы, итальянцы и казахи, албанцы и словаки, украинцы и испанцы. В моей картотеке собраны десятки таких мелодий самых разных народов. Их не следует смешивать с магическими интонациями обрядовых веснянок, важнейшим показателем которых служит каданс на II ступени.²⁷ Вполне понятный примитивизм детских мело-

²⁵ В. Всеволодский-Гернгросс писал: «Интонация звательная, отличительное свойство которой в том, что ударный поднятый слог сравнительно долго задерживается» (Теория русской речевой интонации. Пгр., 1922, стр. 52).

²⁶ В табл. IV: № 1 — В. Харьков. Русские народные песни Смоленской области. М., 1956, № 3; № 2 — Песни беларускага народа, т. I. Склаў М. Я. Грынблат. Муз. редакцыя Е. В. Гіпус і Э. В. Эвальд. Мінск, АН БССР, 1940, № 7; № 3 — А. И. Рубец. 216 народных украинских напевов. М., 1872, № 7; № 4 — Българско народно творчество в тринадесет тома. Т. 13. Народни песни с мелодии. Отбрали и редактирали Р. Кацарова, Ел. Стоин, Н. Кауфман, Т. Бояджиев, Д. Осинин. София, 1965, № 604; № 5 — М. А. Васильевич. Народне мелодије лесковачког краја. Београд, 1960, № 54; № 6 — E. Melngailis. Latviešu muzikas... II, № 15; № 7 — H. Tamerge. Eesti Rahvaliiside antoloogia. Tartu, 1935, № 40; № 8 — A magyar népzene tára, II, № 175.

²⁷ Ф. Рубцов. Смысловое значение кадансов, стр. 138.

дий неправоммерно отождествлять с архаикой. Детские песенки — не начальная ступень в развитии песенности, а извечная принадлежность детского творчества. Тем не менее привлекать детский фольклор важно, ибо он показывает освоенность определенных музыкальных интонаций, а также является своеобразной формой отражения в детских играх песен и обычаев взрослых. Однако, я полагаю, что календарные песни попадали к детям не только и не столько в позднейшее время в результате своего вырождения, а были свойственны детскому фольклору в отраженно игровой форме еще в незапамятные времена. Ведь общеизвестно, что игры ребенка всегда отражают деятельность взрослых, их жизнь. Этим объясняются и некоторые совпадения: например, использование в детских закличках дождя интонаций календарных закличек, и т. п.

Песни весеннего календаря, вообще многочисленные, используют не только трихордовые интонации. Большое значение имеет в них уже знакомая нам попевка секстового тетра хорда, которая часто приобретает звательный или заклинательный характер. Немало образцов таких мелодий можно найти в восточнославянском календаре, а также среди лазарских и пасхальных болгарских и словацких напевов. Тот же звукоряд с минорной терцией встречается в весенних песнях угрофинских народов (качельные эстонские, венгерские песни вербного воскресения, и т. п.).

Помимо разного вида ангемитонных попевок, в веснянках встречается и уже знакомая нам по колядкам квартовая диатоническая интонация. Особенно характерна она для весенних мелодий украинцев, болгар, сербов, литовцев и латышей, а также зафиксирована в русских весняках, белорусских юрьевских и эстонских качельных песнях.

Кульминацией песен летнего календаря являются купальские напевы, исполнявшиеся в самую короткую ночь в году, в праздник летнего солнцеворота. За время своего существования они претерпели различные изменения и потому в современных записях представляют довольно сложную и пеструю картину. Тем не менее сравнительный анализ позволяет выделить их основополагающие музыкальные интонации, в частности — квартовую диатоническую и секстовую ангемитонную (т. е. бесполутоновую). Квартовая встречается в восточнославянских, словацких, прибалтийских и угрофинских песнях. Наиболее архаичной и коренной по смыслу можно считать для купальских мелодий интонацию секстового тетра хорда. Она ярко представлена в русских, белорусских, украинских, польских, сербских, словацких, латышских и венгерских записях. Родственные напевы песен летнего календаря этих восьми народов и сведены мной в табл. V.²⁸ Их сходство несомненно даже при наличии разных ладовых наклонений, которые, быть может, привнесены в результате позднейшего переосмысления древних «нейтральных» интонаций.

Заканчивая на этом краткий музыкальный анализ, обращаю еще раз внимание на приведенные нотные таблицы. Именно в них находится центр тяжести раздела, носящего лишь разведовательно-опознавательный характер. Нам важно было не изучить приведенные напевы, а только про-

²⁸ В табл. V: № 1 — псковская купальская песня, зап. И. Земцовским от К. Михайловой в 1964 г. в с. Усмынь; № 2 — М. Fedegowski. *Lud białoruski*, V, № 1656a; № 3 — К. Квітка. Народні мелодії з голосу Лесі Українки, ч. I. Київ. 1917, № 30; № 4 — С. Neuman. *Materyjały etnograficzne z okolic Pliskowa w pow. Lipowieckim*. In: *Zbiór wiadomości do antropologii Krajowej*, Kraków, 1884, t. VIII, str. 150, № 89; № 5 — К. П. Маноловић. Народне мелодије из источне Србије. Београд, 1953, № 162; № 6 — Slovenské ľudové piesne. Zv. III. Zozbieral a pripravil Dr. Fr. Poľoczek. Bratislava, 1956, № 796; № 7 — E. Melngailis. *Latviešu muzikas...*, I. Rigā, 1951, № 231; № 8 — A. magyar népzene tára, II, № 253.

иллюстрировать ими наличие определенных общеславянских интонаций. Разумеется, это лишь начальный этап исследования. Последующее углубление в проблему неизбежно потребует тщательного музыковедческого анализа всех сравниваемых песен. Пока же обратимся к тем предварительным выводам, гипотезам и перспективам, которые уже сейчас вырисовываются перед нами.

3

Исследуя архаические слои фольклора, мы неизбежно попадаем в мир научных гипотез и потому должны быть осторожны в своих заключениях. Однако имеющиеся материалы, несмотря на многие недостатки, дают все же основание для определенных выводов.

Песни каждой из наших нотных таблиц очень сходны, но не тождественны. В них объединены мелодии разных народов, носящие на себе все характерные признаки представленных национальных культур. Своеобразие языка, местных традиций, ладового мышления, ритмики, — все придает национально-характерному напеву неизгладимый и неповторимый колорит. Что же, однако, позволило нам сопоставлять эти напевы? Какие их существенные признаки остаются неизменно тождественными? Таких признаков по крайней мере два: функция песни (в календарном фольклоре она часто определяет жанр) и используемая в ней «словарная» интонация (основа мелодии). Оба этих признака, исходя из наших предпосылок, столь важны, что наличие их позволяет делать далеко идущие выводы.

Архаические элементы, устойчиво проявляемые в песнях такого древнего происхождения, как календарные, не могут быть случайными. Поэтому допустимо предположение, что они сохранились с языческих времен. В этих элементах видятся мне остатки общеславянского музыкального «словаря». Перед наукой встает заманчивая цель — прочесть былой «словарь», т. е. выявить его состав и понять смысл выявленных звуко-сочетаний.

На пути к такому познанию древнего музыкального языка стоит много сложностей. Они начинаются уже с момента выявления общеславянских интонаций. Эти интонации сохранились не в закоряченных формах. За свою многовековую историю они развивались: одни обогащались, другие отмирали, третьи переосмыслились. Не всегда легко различить в дошедших до нас напевах старые «словарные» корни. Бесспорно одно, что древний «словарь» в составе конкретных песен дожил до наших дней в своих наиболее жизнеспособных и потому глубоковыразительных, тысячелетиями плодоносящих элементах. Они сохранились в составе национально-определенных мелодий, но по происхождению значительно старше этих мелодий и отражают древнеславянскую песенность.

Когда-то «словарь» был очень беден: быть может, одна-две интонации использовались во всех песнях. Следы такой крайне архаичной традиции кое-где сохранились и сегодня.²⁹ Позже в связи с большей дифференциацией песен по их функциям постепенно обогащался и музыкальный «словарь». В настоящее время он может быть восстановлен довольно стройно и убедительно на основе большого сравнительного материала. Исконный смысл целого ряда интонаций не погиб, несмотря на все исторически неизбежные метаморфозы, ибо этот смысл был связан не с конкретным поэтическим текстом, а прежде всего с назначением песни, кото-

²⁹ В. И. Елатов. Ладовые основы белорусской народной музыки, стр. 62. Аналогичные случаи зафиксированы и в других славянских районах, а также у румын Марамуреша.

рого свято придерживались. В этом кроется одна из причин устойчивости народно-песенной традиции, продолжающей жить даже при частичном забвении смысла обряда.

Ряд словарных интонаций можно выделить и «прочсть» уже сейчас, на основе пяти приведенных таблиц, — принимая во внимание, что за каждой из них стоят десятки и сотни аналогичных песен. Три из них — нисходящего квартового тетрахорда (табл. I), секстового тетрахорда (табл. II и V) и квинтового возгласа (табл. III) — по смыслу праздничные, одна — квартового трихорда, с характерным кадансом (табл. IV) — по смыслу призывно-магическая. Существует несколько видов праздничных интонаций возгласов и несколько призывных «попевок». Как показал Рубцов, «призывность» выражалась не столько интонацией особого звукоряда, сколько особыми кадансами. И действительно, существуют «звательные» мелодии как в квартовом трихорде, так и в секстовом тетрахорде, но кадансы их всегда «приподнятые»: завершают напевы не на нижнем звуке. С местоположением конечного звука связан смысл напева, и оттого даже тождественные по звукоряду «словарные» попевки имеют разное значение в зависимости от каданса.

«Словарь» календарных мелодий не исчерпывается указанными интонациями: он богаче. В него входили попевки и заклинательного смысла, а также магически-«заговорающего», ритуального значения,³⁰ и др.

Дальнейшие изыскания должны показать наличие общеславянских «словарных» интонаций не только в календарной песенности, но и в мелодиях трудовых, свадебных, эпических песен, похоронных плачей, в древнейших лирических напевах. Имеющиеся у меня материалы позволяют наметить и этот своеобразный раздел искомого «словаря», но аргументация его целиком выходит за рамки настоящей статьи.

На выделении общеславянских интонаций и раскрытии их исконного смысла наша задача не кончается. Предстоит еще объяснить отмеченные факты. Именно в объяснении общеславянских связей лежит одна из конечных и наиболее труднодостижимых целей их исследования.

Использование одного музыкально-попевочного «словаря» объединяет годовой календарный цикл в масштабе всего славянства, а частично, как мы видели, и соседних неславянских народов. Чем объяснить это единство? Теорией заимствования или самозарождения? Видимо, нет. Допустима иная гипотеза, основанная на предпосылке о фольклорном родстве как обязательном признаке этнической общности, этнического родства.

Уже исходя из наших иллюстративных таблиц, можно заключить о наличии песенно-интонационного пласта, восходящего ко временам славянской прародины, а частично и к еще более древней эпохе тесного соседства праславян с прабалтами и финно-угорскими племенами.³¹ Не исключено, что привлечение большого сравнительного материала позволит музыковедам выделить в славянской песенности несколько исторических пластов, подобных археологическим. Один из них, наиболее древний, будет представлен вариантами славянскими, балтийскими, финно-угорскими и некоторыми иными. Другой, немного более поздний, будет представлен только

³⁰ Имею в виду тритоновую интонацию уменьшенной квинты, отмеченную Рубцовым («Основы ладового строения...», стр. 50), а также целотонные попевки. И те и другие сохранились в единичных образцах обрядовых песен России, Белоруссии, Украины, Болгарии, Словакии.

³¹ Подробнее о славяно-балто-финноугорских связях см.: Ф. П. Ф и л и н. Образование языка восточных славян. М.—Л., АН СССР, 1962, стр. 123—134; П. Н. Г р е т ь я к о в. Финно-угры, балты и славяне на Днестре и Волге. Изд. «Наука», М.—Л., 1966.

балто-славянскими параллелями. Третий, весьма многочисленный, окажется свойственным лишь славянским народам. Четвертый, значительно более поздний, будет свидетельствовать о фольклорном родстве лишь какой-нибудь одной языковой группы славян (южно-, западно- или восточнославянской и т. д.) вплоть до общности областной (например, карпатское или балканское родство), районной и еще более ограниченной (вдоль одной реки и проч.). Понятно, что материал любой современной славянской территории может содержать в себе элементы почти всех перечисленных исторических пластов. К сожалению, ни один из них до сих пор не выявлен и не изучен.

Интереснейшие перспективы в этом смысле открываются и при сравнительном анализе общеславянских свадебных интонаций. На территории восточных славян зафиксировано несколько музыкальных «формул» свадебной обрядности, современное распространение которых сопоставимо с летописной племенной картой (например, выделяется музыкальный «диалект» на местах бывшего расселения кривичей). Любопытно, что те же самые в своей основе «формулы» известны всем славянским народам,³² но и у них они распространены не повсеместно, а отдельными районами. Напрашивается мысль о сопоставлении песен в чем-то особо родственных славянских земель, ныне географически далеко отстоящих друг от друга. По справедливому предположению К. Квитки, «календарные и свадебные песни были сравнительно устойчивы в традиции, и можно полагать, что очертания области бытования каждого из типов указывают на общественные связи, существовавшие в эпоху, когда данный тип создавался и усваивался (в процессе непрерывного варьирования относящихся к нему произведений)».³³

Наконец, предстоит исследовать соотношение календарной и семейной обрядности на материале песенных мелодий славянских народов. Такое исследование может многое прояснить в генезисе обрядовых жанров. Оно же покажет наличие еще более глубоких межславянских песенных связей.

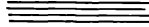
В начале этого раздела статьи назывались два устойчивых межславянских признака: жанр и «словарь» — самые коренные, но не единственные! «Жанр» и «попевка» (основополагающая звуковысотная интонация) — понятия, которые уже могут и должны быть осознаны теоретиками-музыковедами в качестве общеславянских, с определенностью выделяемых. Однако есть и другие понятия, менее или вовсе неосознанные фольклористами. В число последних входит важнейший признак — характер исполнения, певческий стиль. Форма или манера исполнения, способ звукоизвлечения непременно входят в песенность как в музыку устной традиции (пользуюсь выражением Асафьева). Совпадение этого признака у разных народов может многое подсказать в изучении их этнической истории.

Привлечение нового материала позволит развить методику Асафьева, Эвальд, Рубцова. Если вслед за звуковысотным контуром общеславянских интонаций, сводимых к «словарным» попевкам, попадут в орбиту исследования и другие элементы интонирования как процесса (понимая интонацию по-асафьевски, как комплексное явление), то это неизбежно потребует усо-

³² Кстати заметим, что славянские связи в области свадебно-обрядовой песенности касаются не только интонационно-попевочного словаря, но и общей структуры напевов, что можно подтвердить сравнением их стиховой основы (наличие характерного пятидольника и др.).

³³ К. Квитка. Об областях распространения некоторых типов..., стр. 123.

вершенствования отстаиваемой нами методики. Придется коснуться таких признаков песни, которые, к сожалению, нотируются до сих пор очень редко и в таблицах выражены быть не могут, — например, исполнительских нюансов, употребления высотно неопределенных выкриков, внутри-строфных фермат, пауз, глissандо, выдохов, недопеваний и т. п. Только некоторые скрупулезные нотации последних десятилетий отвечают требованиям такого анализа. Он откроет перед нами новые возможности исследования межнациональных фольклорных связей.



Н. В. НОВИКОВ

ОБРАЗЫ РУССКОЙ И БОЛГАРСКОЙ ВОЛШЕБНО-ФАНТАСТИЧЕСКОЙ СКАЗКИ

Вопрос о взаимосвязи русской и болгарской сказки еще не затрагивался ни в нашей, ни в зарубежной науке. Между тем этот вопрос представляет несомненно не только научный, но и историко-общественный интерес. Общность происхождения, языковое и культурное родство, тесные политические и экономические связи между народами, идущие от глубокой древности, и в то же время во многом различные и своеобразные их исторические судьбы — все это не могло не отразиться в устном поэтическом творчестве двух народов, в том числе в сказках. Проследить, что в этих сказках является общим для русских и болгар, а что составляет их специфические национальные особенности — задача, которая ждет своего решения.

Настоящую статью следует рассматривать лишь как одну из начальных попыток разработки большой и сложной проблемы.

1

Болгарские народные сказки в поле зрения собирателей попали в первой половине XIX в. Начало записям их положено видными общественными деятелями Болгарии — Г. С. Раковским, братьями Д. и К. Миладиновыми, Л. Каравеловым, П. Р. Славейковым. Однако турецкий гнет и разгул греческой церковной реакции, преследовавшей болгарский язык «как язык церкви, школы, письменности и официального общественного обихода»,¹ пагубным образом отражались на развертывании работы по собиранию сказок (как, впрочем, фольклора вообще) и препятствовали их публикации. В печать сказки проникали очень редко, причем в ничтожно малом количестве и печатались, как правило, за пределами страны.²

Освобождение Болгарии от турецкой зависимости (1876 г.) ознаменовалось большими сдвигами во всех областях жизни страны, ее культуры и науки. Значительно оживилась и фольклористическая деятельность.

¹ Болгарская народная поэзия. Перевод с болгарского. Вступительная статья Н. С. Державина. Гослитиздат, М., 1944 (в дальнейшем — Державин), стр. 21.

² Так, четыре сохранившиеся сказки из рукописного собрания бр. Миладиновых были опубликованы (на русском языке) в «Филологическом вестнике» (вып. IV—V, 1866); пять сказок вошли в книгу: Сборник от разни български народни приказки и песни, ч. I. Събрали и издали Г. Х. Н. Лачогу и Н. М. Астраджиев. Русчук, 1871 (в дальнейшем — Лачогу и Астраджиев); девять сказок обнародовано в книге: Български народен сборник. Събран, нареден и издаден от Василия Чолакова, ч. I. Болград, 1872.

В 1892—1894 гг. вышел в свет первый большой и до сих пор не превзойденный ни по количеству, ни по тщательности фиксации текстов сборник К. А. Шапкарева, содержащий свыше 280 сказок, легенд, анекдотов и пр.³ Появлялись и другие менее крупные, но в научном отношении также ценные и важные сказочные публикации, главным образом в специальных периодических изданиях.⁴

В последние десятилетия появились новые сборники и переиздания более ранних.⁵

Изучением болгарской сказки занимался ряд ученых, в том числе И. Д. Шишманов и Д. Матов. Наиболее же весомый вклад в отечественное сказковедение внес Михаил Арнаудов.⁶ В наши дни болгарская сказка успешно разрабатывается в трудах Величка Велчева, Росицы Ангеловой и некоторых других болгарских фольклористов.

Попутно отметим, что к болгарской сказке неоднократно обращались в своих работах ученые России и других стран (например, М. Драгоманов, А. Н. Веселовский, И. Франко, Ю. Поливка, Н. С. Державин).

Со сказочным творчеством болгар наш читатель познакомился еще в 60-е годы XIX в., когда впервые на русский язык были переведены и опубликованы пять болгарских сказок.⁷ С тех пор знакомство это продолжало расширяться, хотя и очень неравномерно. Собственно, до Октябрьской революции переводы болгарских сказок в России появились еще лишь в одном издании.⁸

В советское время картина заметно меняется. Уже в 20-е годы выходит сборник, включающий 13 текстов, из них болгарских 5 (остальные серб-

³ Сборник от българи народни умотворения. Ч. 2, отд. 1. Български приказки и верования с прибавление на неколко македоновлашки и албански. Събрал и издава К. А. Шапкарев. София, кн. VIII. 1892; кн. IX, 1894 (в дальнейшем — Шапкарев).

⁴ Назовем здесь: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (начиная с кн. XIX — Сборник за народни умотворения и народопис), кн. I—XLIX, София (в дальнейшем — СбНУ, кн.); Периодическо списание на българското книжно дружество в София (в дальнейшем — Периодическо списание, кн.); Избор. Илюстровано списание за ученици и ученички. Ред. Ив. Иванов и Т. Ц. Трифонов. Русе, I—II, 1892—1893; IV, 1895 (в дальнейшем — Избор, кн.). Изредка болгарские сказки печатались также в русских периодических изданиях. См., например, «Живая старина», вып. 1, 1892, стр. 81—82.

⁵ См., например: Български народни приказки. Отбор и характеристики от проф. М. Арнаудов. Изд. 2. София, Хемус, 1943 (в дальнейшем — Арнаудов 1943); Български народни приказки. Отбор и редакция Величко Вълчев. «Български писател», София, 1962 (в дальнейшем — Вълчев); Приказки вълшебни и за животни. Отбрали и редактирали А. Каралийчев и В. Вълчев. В кн.: Българско народно творчество в дванадесет тома, т. IX. «Български писател», София, 1963 (в дальнейшем — Каралийчев и Вълчев); Дървото на живота. Български народни приказки, разказани от Спасия Джуренова, записани от Иван Джуренов. «Народна младеж», изд. ЦК на ДКМС, София, 1963 (в дальнейшем — Джуренов).

⁶ Из его исследований особого внимания заслуживают: М. Арнаудов. 1) Българските народни приказки. Опит за класификация. СбНУ, XXI, 1905, стр. 1—110 (в дальнейшем — Арнаудов 1905); 2) Очерки по българския фолклор. София, 1934 (в дальнейшем — Арнаудов 1934).

⁷ «Женижба Солнца на кравице Грозданке» — из книги: Г. С. Раковский. Показалец или руководство, как да ся изискнуть и издируют най стари чърти нашего бытия, языка, народопоконения, старого ни правления, славного ни прошествия и проч., ч. I. Одесса, 1859 (Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым, т. III, кн. 5. М., 1861, стр. 6—7, отд. «Смесь»); «Два брата», «Сварливая жена», «Если судьба» и «Сын, прокормивший семейство» — из рукописного собрания бр. Миладиновых («Филологические записки», вып. IV—V, 1866, стр. 85—92).

⁸ Славянские сказки, собранные А. И. Соколовым. Изд. 2. СПб., 1893, стр. 34—46 (две сказки: «Золотые яблоки и девять пав» и «Язык животных»).

ские, хорватские и албанские).⁹ Позднее появляется другой сборник, уже целиком посвященный болгарской сказке (72 текста).¹⁰

В 1950—1960 гг. болгарская сказка частично в переводе М. Клягиной-Кондратьевой, частично в переводе, обработке и пересказе других лиц входит также в целый ряд сборников, предназначенных главным образом для детей.¹¹

2

Болгарская фольклористика, подобно фольклористике других стран, еще не выработала единых и научно обоснованных принципов классификации народных сказок. По установившейся традиции сказки обычно делятся на три основные группы: о животных, волшебные (фантастические) и новеллистические (бытовые). Последнюю группу иногда заключают циклом сказок «о хитром Петре»,¹² похождения которого напоминают Ходжу Насреддина или наших Ивана-дурака и Шута Балакирева.

В свою очередь группу волшебно-фантастических сказок составители девятого тома «Българско народно творчество» А. Каралийчев и В. Велчев пытаются разбить на следующие тематические группы: «Непобедим юнак», «Жива вода», «Правината и Кривината», «Последният змей», но, как нетрудно заметить, такая разбивка носит условный и очень приблизительный характер.

Болгарская волшебно-фантастическая сказка по своему репертуарному составу международна. В ней представлены сюжеты, широко распространенные как на Западе, так и на Востоке (в том числе и в России): «Победитель змея» (300 А),¹³ «Чудесное бегство» (313), «Звериное молоко» (315), «Хитрая наука» (325), «Елена Премудрая» (329), «Муж ищет исчезнувшую или похищенную жену» (400 А), «Царь-девица» (444 *В), «Красавица-жена» (465), «Мачеха и подчерица» (480), «Обманутые лешие» (518), «Молодильные яблоки» (551), «Волшебное кольцо» (560), «Чудесные дары» (563, 564), «Рога» (566), «Правда и Кривда» (613), «Чудесные дети» (707) и многие другие.

Классическая болгарская сказка сближается со сказками других народов мира, и в частности русской, своей архитектурой, что наглядно раскрывается на примере сказки с участием благодарных животных, в изложении которой намечаются следующие традиционно-тематические рубрики.

⁹ Сказки южных славян. М.—Пгр., 1923.

¹⁰ Болгарские народные сказки. Перевод с болгарского М. Клягиной-Кондратьевой. М., 1951. Сборник с незначительными изменениями в составе переиздавался дважды под тем же названием: в 1953 г.—в Москве (56 текстов) и в 1961 г.—в Донецке (70 текстов).

¹¹ Славянские сказки. Лениздат, 1956 (болг. сказок 13 №№); Двенадцатый сын. Сказки разных народов мира. Детгиз, М., 1957 (1 №); Волшебная кисть. Сказки зарубежных стран. Детгиз, М., 1957 (4 №№); сборник переиздан без изменения в болгарском материале в 1961 г.); Славянские сказки. Саратов, 1958 (6 №№); Славянские народные сказки. Ужгород, 1959, (2 №№); Сказки народов мира. Благовещенск, 1959 (10 №№). В эти же годы на русском языке и в литературной обработке болгарские сказки издавались в Софии: Ангел Каралийчев. Болгарские народные сказки. Перевод В. Арсеньева. София, 1959; Босилек Рен. Неизвестный юнак. Болгарские народные сказки и сказки по народным мотивам. София, 1962.

¹² См., например, Велчев, стр. 389—404. В сборнике Арнаудов в 1943 фольклорная проза делится на: чудни приказки (чудесные сказки), легенди, сказания (о Королевиче Марке и др.), смешни приказки (бытовые сказки и анекдоты), басни (сказки о животных). Сказки о хитром Петре изданы также отдельной книжкой: Хитър Петър. Книжка за растуха и разговорка. От Ил. Р. Бълков. Изд. 4. Шумен, 1895.

¹³ Здесь и далее в статье в скобках даны номера сюжетов по книге: Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

I. Пролог. Сын вдовицы, которого докучает бедность, отправляется в другое село искать счастья и нанимается за триста грошей в работники к плохому барину.

II. Первая авантюра. Парень (сын) вместо трехсот грошей получает три деньги; освобождает трех измученных животных (в том числе змею).

III. Первый успех. Благодарная змея упрасивает отца, царя змей, подарить парню чудесный камень, хранящийся у него под языком.

IV. Трудные задачи. Герой разыскивает царскую дочь и получает ее после того, как решает трудные задачи с помощью Арапина, появившегося из чудесного камня.

V. Обман. Царская дочь, которая любила Арапина, крадет чудесный камень, и парень выбрасывается в море.

VI. Счастливая перепетия. Благодарные животные (собака и кот) с помощью одной мышки возвращают таинственный камень.

VII. Конечное торжество. Парень получает кольцо, уничтожает противника — Арапина и возвращает себе дворец и царскую дочь.¹⁴

Существуют и другие многочисленные точки соприкосновения болгарской сказки со сказками народов различных стран, проявляющиеся в подчеркнутой простоте языка и стиля повествования, в отработанности и устойчивости поэтических формул-клише, в ретардации, в благополучном исходе событий, в контрастности и гиперболизации образов, в выражении психологического состояния персонажей посредством их внешних действий и поступков, и т. д. Однако все эти и другие черты, свойственные сказке вообще, в конкретных исторических и национальных условиях во многом трансформируются, приобретают специфическую окраску и свое направление.

Известно, что традиционный сюжет сам по себе еще не является сказкой. Сказкой он становится только в процессе своего живого бытования, причем основной преобразующей силой его выступает среда, в которой он живет и развивается. Занятия и бытовой уклад населения, окружающие природные условия — все это накладывает на сказку неизгладимую печать и в значительной степени определяет национальный ее колорит.

Для болгарской сказки типичным является отражение жизни, теснейшим образом связанной с животноводством, и в частности разведением овец и уходом за ними в сложных условиях горной местности. Поэтому не случайно, что одной из приметных — главных и второстепенных — фигур болгарской сказки является овчар, пасущий отары овец на склонах далеких и неприступных гор. Так, например, в этой роли подвизаются три брата — герои сказки «Троица братья овчари и Жуглан»,¹⁵ старик — мудрый советчик и даритель, на службу к которому поступает юнак.¹⁶ Овчаром оказывается также один из встречных чудесных людей, определяющих способность героя побороть лами: «Ако можешь, — заявляет он, — изо това масла и испи това мяко, убиваш ламята».¹⁷ Овчар упоминается в числе трех истязателей животных, у которого юнак откупает избиваемого тем щенка;¹⁸ овчара мы обнаруживаем среди сверхъестественных существ: здесь он наполовину человек, наполовину змей,¹⁹ и т. д.

¹⁴ Арнаудов 1934, стр. 375.

¹⁵ Каралийчев и Вълчев, стр. 213.

¹⁶ СбНУ, VIII, стр. 167.

¹⁷ Каралийчев и Вълчев, стр. 210.

¹⁸ Лачоглу и Астарджиев, № 5, стр. 44.

¹⁹ Извор, I, стр. 332.

Вообще, не преувеличивая, можно сказать, что редкая жанровая картинка в болгарской сказке обходится без типичной фигуры овчара и его стада. Насколько органически вписывается эта картинка в повествование, предоставляется судить по следующему отрывку:

«Царският син се приготвил за път и на сутринта тръгнал, накъдето захожда слънцето. Той вървял, вървял, вървял: преминал полета, гори, планини, реки и най-после, един ден по пладне, стигнал до една река, край която имало няколко големи клонати и листати дървета, под които пладнувало едно сиво стадо и овчаря спал под едно сенчато дърво, облегнат на ръката си. Като се приближил до стадото, щетата лавнали, скокнали и се впуснали върху царския син. Овчарят тозчас се събудил, скокнал на крака, грабнал си кривака, викнал на щетата и те, като му чули гласа, всяко легнало там, дето се намирало.

Царският син дошел до овчаря, овчаря бил един едър, държалив и хубавец, белобрад старец.

— Добър ден, дядо! — казал му царският син.

— Дал ти бог добро, юначе! — му отговорил стареца». ²⁰

Вслед за овчаром примечательным персонажем болгарской сказки является дървар (дрвосек). О нем в сказке «Върти-пух» говорится:

«Едно време живеял беден човек. Он бил дървар. Одил у гората с магоренце, та докарувал по малко дръвца, продавал ги и така се преранувал». ²¹

В другой сказке «Добринита на дърваря Добри» бедный дровосек, подобно пастухам, живет в лачуге у большой горы (планины): «Колибата му била у най-гъстата гора ни убава зелена ливада». Когда у него умерла жена, а затем скончался он сам («Един ден насекъл много дърва, изморил се и до вечерта умрел»), профессию дровосека продолжил его сынишка Добри — герой сказки. ²²

Естественно также, что в сказке встречаются упоминания о виноградарстве. Герою, например, царь предлагает решить такую задачу: посадить виноград, чтобы он созрел за один день; ²³ в сказке «Хала-Халосия» человек распахивает «ливаду новину» и сажает «лозье», приносящее богатый урожай. ²⁴

В болгарской сказке нередко упоминаются царские и крестьянские сады, причем из плодовых деревьев излюбленными у рассказчиков оказываются золотая яблонька, которая «по пладнина цъфтяла вечер връзвала, през ноща втасвала и нещо доождало», ²⁵ и чудесное ореховое дерево.

Реальное различие природных условий Болгарии и России прекрасно оттеняют встречающиеся в сказках разрозненные картинки ландшафта. Судя по ним, действие в русских сказках развертывается преимущественно на равнинах, покрытых темными дремучими лесами и усеянных многочисленными речками, озерами, непроходимыми топкими болотами; в болгарских — на местности, как правило, резко-пересеченной, в горах (планинах), на высокогорных лугах и долинах, в глубоких ущельях и пещерах. В пещере томится царская дочь, похищенная злым карлом — Педа-чевком-лакът брада; в пещере находится чудесный 12-ногий конь; ²⁶ в горы

²⁰ Каралийчев и Вълчев, стр. 298.

²¹ Вълчев, стр. 161.

²² Там же, стр. 208.

²³ Лачоглу и Астарджиев, № 5.

²⁴ Каралийчев и Вълчев, стр. 412.

²⁵ Там же, стр. 185.

²⁶ СбНУ, III, стр. 208.

на охоту отправляется стрелец;²⁷ между двух гор, которые отворяются и закрываются, находится живая вода;²⁸ на краю земли, в горе, которая один раз в году открывается и закрывается, растет яблонька с тремя целебными яблоками;²⁹ в горах, разложив костер («наклале тамо оган»), ночуют три брата, направляющиеся в город; здесь же, в горах, обитают и страшные хали;³⁰ на вершине планины (горы), куда через леса (гори), глубокие пещеры и ущелья (кисури), кишашие змеями и ящерицами (гущерами), добираются два брата, на белом мраморном камне сидит кралевич Марко.³¹

Изредка проскальзывают в сказке и более цельные пейзажные зарисовки вроде следующих:

«Най-после дошле на върха на планината. Там имало една равна голяма поляна, по поляната зелена морава, сред поляната една голямо клонато дърво и под дървото един быстър студен кладенец».³²

«. . . настала голема суша. Све изсънало и изгорело. Земята се обърнала на пустиня. Не остана никакво зелено дръвце, ни тревица. Само пясък и камени се видели от единия до другия край на царството. Настал глад, дошли болести. Хора и животни измирали по градове, по села и по пътища».³³

Своеобразный национальный колорит придают сказке не только живые картинки, выхваченные непосредственно из окружающей реальной жизни природы и человеческого общества и мастерски вкрапленные в ткань повествования, но и образительные средства, с помощью которых создается эта ткань и лепятся многочисленные поэтические образы.

По своим размерам, характеру сюжетов и способу их контаминации болгарская сказка мало чем отличается от русской. Но в русской сказке отдельные эпизоды и пассажи разрабатываются, пожалуй, более подробно и пышно, чем в болгарской. Впрочем, это не исключает того, что как в русской, так и болгарской сказке выдерживается троищность, сохраняются «типические места» и традиционные, в ряде случаев близкие и сходные, формулы.

Насколько эти формулы бывают сходны, мы проиллюстрируем лишь на одном из многочисленных примеров: младшая из трех сестер обещает в случае выхода замуж за царя родить ему чудесного ребенка:

«Едно дете со слънце на челоте и со дзвезди по полите и едно чупе со месечина и гърдите и со дзвезди по полите!».³⁴

«Сынов, что ни ясных соколов: во лбу солнце, а на затылке месяц, а по бокам звезды».³⁵

«Две дѣца, одно мѣшко и едно женско со посрѣбрене зѣбчинѣ и со позлатени перчинѣ».³⁶

«Три дечинѣ со златни косы и бисерни заби».³⁷

²⁷ Там же, XLIX, стр. 345.

²⁸ Шапкарев, № 245.

²⁹ Там же, № 125.

³⁰ Там же, № 243.

³¹ Каралийчев и Вълчев, стр. 413.

³² Там же, стр. 414.

³³ Там же, стр. 376. Ср. с описанием засухи в сказке «Черен арапин и Спиро юнак» — Джуренов, стр. 152.

³⁴ Каралийчев и Вълчев, стр. 393.

³⁵ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. Гослитиздат, М., 1957 (в дальнейшем — Афанасьев), т. II, № 283, стр. 374.

³⁶ Шапкарев, № 124 (младшая сестра носит турецкое имя — Дюня-гузель).

³⁷ СбНУ, XIX, стр. 88. См.: Арнаудов 1905, стр. 61. Здесь же указаны болгарские варианты формул.

«Васю — Золоты кудри и Машу — Бриллиантовые зубы».³⁸

Из постоянных эпитетов, встречающихся в болгарской и русской сказке, отметим общие: добър юнак (добрый молодец), златно ябълко (золотое яблоко), зелена морава (зеленая трава), студен кладенец (студеный колодец), дълбена река (глубокая река), голема планина (большая, высокая гора), най-гъстата гора (дремучий лес) и др.

Несомненно, в использовании изобразительных средств между болгарской и русской сказкой есть много общего, но есть и различие. Болгарская сказка не знает такого популярного зачина русских сказок, как «В некотором царстве, в некотором государстве»; не употребляет она и начальных присказок — ни серьезного, ни шуточного характера. Зачины-клише ее кратки и обычно сводятся к формулам «Имало едно время един дядо» (царь, старец, человек и пр.) или (реже) «Имало един царь» (и пр.), «Си било три сестри» (и пр.). Это в известной мере соответствует распространенному зачину русских сказок — «Жили-были». Концовки болгарских сказок также строги и до предела лаконичны: «И си заживели весело и честито»; «А момъкът останал да си живее и станал цар на царството», и т. п. Иногда в них говорится о свадебном пире: «Три дня яли, пили и се веселили»; «Дигнали такова сватба, че траяла девет дни и девет нощи. Венчки яли, пили и се веселили».

Что касается заключительных традиционных присказок, то они в болгарских сказках — явление исключительно редкое. Мы обнаружили их всего в нескольких текстах, причем все они были выдержаны в юмористическом духе, свойственном и присказкам русских сказок, и имели содержанием главным образом картину свадебного пира с участием в нем сказочника.

«И аз бях на сватбата — ядох, пих и ме дариха гърне мед. Тъкмо се облизвах, преди да хапна още от меда, рипна вашето куче, та ми прекатури и счупи гърнето и аз не можах да лизна от меда. Затова дойдох да ви кажа да си пазите кучето».³⁹

«И още на другия ден дигнали една сватба за чудо и приказ. Имало ядене, пиено до насита. Само който не бил на сватбата, само той не ял и пил. И аз се намерих там, и ядох и пих, та щеше да ми се спуга шкембето. Па накрая се сетих за вас и си рекох, чакай да взема барем един чомак⁴⁰ и една стомна вино, та и вие да разберете от сватбата на железаря с царската дъщеря. Ама пътят ми нали минава през Маришкия мост. Минах по тъмно. А там едни жаби, като закрякали и като завикали: „Чомак, вино, чомак!“ — главата ми се замая! Уплаших се, хвърлих им чомака и виното и на вас не можах да донеса!».⁴¹

Если русская сказка некоторыми сюжетами, мотивами, образами сближается с былинной, то болгарская близка к юнацким песням. Сказочная основа, например, явно обнаруживается в песне о юнаке Горча-свирельщике, который убивает трехглавого змея, посадившего его чудесную невесту Сидру Другу в пещеру под охрану девятиглавого, с девятью хвостами Суры-Ламии.⁴² И в сказках, и в песнях болгар очень распространен мотив — герой спасает змею с горящего бука, протягивая ей какой-либо предмет.

³⁸ Сказки и песни Вологодской области. Составители: С. И. Минц и Н. И. Савушкина. Под редакцией Э. В. Померанцевой и С. В. Викулова. Вологда, 1955, № 11. стр. 50.

³⁹ Каралийчев и Вълчев, стр. 241.

⁴⁰ Чомак — кокоша кълка (прим. собирателя).

⁴¹ Джуренов, стр. 132—133.

⁴² «Вестник славянства», 1891, VI, стр. 109.

«Един човек е бил сиромаш и си ходил овчар. Кога си пасъл овците при една гора, пожар имало, гората запалена. Там една змия пици у пожаро:

— Извади ме, овчарко, голам че дар да ти дам!

Овчаро казал:

— Не смея, че ме охавеш!

— Ти подай тоягата, за нея че се уфанам.

Подал си овчаро тоягата, змията се заловила и я извадил низ огино».⁴³
Можно сравнить с этим эпизод из болгарской песни о Георгии и змее.⁴⁴

3

Центральной фигурой болгарской волшебной-фантастической сказки является юнак (момче, т. е. парень, молодой человек, юноша). В отличие от русских сказок, где он обычно называется Иваном, герой болгарской сказки, как правило, безымян. Лишь в отдельных волшебной-фантастических сказках он носит имя: Добри, Цане, Иванчо, Марко, Славейко и др. Действие же популярного героя болгарских сказок хитрого Петра ограничивается преимущественно новеллистическим или бытовым циклом. Герой сказки также может быть третьим самым младшим братом или единственным сыном в царской или простой (чаще всего крестьянской) семье. В последнем случае его «низкое» положение нередко определяется эпитетами «сиромашка» (бедный) или «келеш» (маленький, ничтожный и никчемный человек).

Вначале сказка любит выставлять героя в непривлекательном свете, иногда дураком, над которым глумятся и потешаются окружающие и прежде всего его родные братья.

«Едън човек имал троица синове. Двоицати били по-итри, а едън бив улав, будала. По-итрите брака мразили глупавия и дайма го пудили низ кукия»;⁴⁵ «Имало едно време троица братя юнаци. Най-малкият бил келяв, та не го броили за нищо».⁴⁶

Но мнимый дурак в болгарской сказке — персонаж сравнительно редкий и не столь колоритный, как в русской, и шире — восточнославянской. Однако именно к третьему младшему брату в сказке проявляется презрительное и недоверчивое отношение (главным образом со стороны его двух старших братьев и родителей), как к человеку мало, а то и вовсе неспособному к совершению чего-либо значительного, полезного и тем более героического.

Болгарская сказка знает также героя, подобно нашему дураку Емеле, — лентяя (Ленго). В награду за свое спасение рыба сообщает ему магическую формулу «Ланго и Саве и морето» (ср. в русских сказках: «По щучьему прошению, по моему повелению»), по произношению которой исполняются любые его желания (является еда, собираются и грузятся на ослика дрова, беременеет царевна, и т. п.).⁴⁷

Наряду с «ироническими удачниками», необыкновенные качества которых раскрываются подчас не сразу, а по ходу действия, сказка имеет дело и с другого рода персонажами, физическая сила, ум, красота и нрав-

⁴³ Каралийчев и Вълчев, стр. 264 («Подарък на змията»). Ср. там же, стр. 353 («Чудната птица»); Арнаудов 1943, № 10, стр. 54 («Овчарът, що научил езика на животните, и жена му»).

⁴⁴ Ср. Державин, стр. 44.

⁴⁵ Каралийчев и Вълчев, стр. 211.

⁴⁶ Там же, стр. 208.

⁴⁷ Шапкарев, № 105.

ственные достоинства которых обнаруживаются, если можно так сказать, незамедлительно в самом начале повествования, нередко с момента их чудесного рождения. Таковы, например, герои сказок «Юнакът, що бозал двайсет и пет години», «Мечият син»,⁴⁸ «Момъкът на три дни».⁴⁹

Различие в обрисовке внешнего вида героев не мешает им постоянно выступать неустрашимыми и непобедимыми юнаками. Они спускаются в подземелье, где успешно сражаются с чудовищами; очищают дороги от страшных хали, поедающих людей; преодолевая многочисленные препятствия, отправляются через девятое царство в десятое за живой водой; выполняют труднейшие задачи, решить которые не под силу смертным. Их действиями и поступками движут не только личные, но и общественные интересы и идеалы. В этом отношении особенно примечательной является сказка «Добринити па дърваря Добри», мастерски рассказанная Тодором Дойничевым.

Бедный юноша-дровосек спасает от замерзания змею, за что награждается чудесной способностью: магическим словом и действием достигать желаемого. Когда в стране наступает страшная засуха и голод, он приходит на помощь людям: вызывает сильный дождь («изеднъж се сипнал силен дъжд»), после которого зазеленели поля, а «по целата равнина почело бърже да расте и да зрее жито»; заставляет виноградные лозы пустить ростки: «Лозите поникнали, израсли високи и гъсти, пушили реси, после грозовете надрели и почели да зреят. Деца и старци, моми и ергени напъянили лозята и почели да берат грозье. Весели песни огласили полето»; оживляет фруктовые деревья, на которых «плодовете почели да зреят. Клоновете натежали и се превили до земято».⁵⁰

В награду за все совершенное героям отписываются полцарства, а то и целое царство, они возводятся на престол, наделяются несметными богатствами и женятся на чудесных красавицах («хубавицах») — царевнах или самодивах.

Среди героев болгарской сказки мы встречаем Марко Кралевича. Как в многочисленных песнях южных славян, его образ и здесь представляется в идеализированном виде и наделяется яркими фантастическими чертами. Он — всемогущий маг и чародей, покровитель и защитник всех обиженных и невинно гонимых. Именно таким Марко Кралевич выглядит, например, в сказке «Двамата братя и халите»:⁵¹ он пребывает на неприступной горе, зорко охраняемой сверхъестественными существами — змеями и халиями: стоит ему свистнуть, как все они являются к нему и выполняют любое его задание: приносят для двух честных и добрых братьев, преследуемых царем и боярами, «от сичкия свят» необыкновенную пищу, а затем относят их в родной город.

«Халите се развилнели, облаците се спуснали на планината, духнали силни ветрове, засвяткало, загърмяло и двамата братя се спуснали в гради си здрави и читави».

Подстать герою-юнаку болгарская сказка изображает героиню-мому (девушку) или невесту: в начале повествования она терпит бедствия, затем преодолевает всяческие препятствия или совершает подвиги и счастливо выходит замуж (обыкновенно за царского сына).

⁴⁸ Каралийчев и Вълчев, стр. 233 и 241. «Мечият син», т. е. медвежий сын, — сказка с таким прозвищем героя широко представлена и у восточных славян.

⁴⁹ Джураенов, стр. 110.

⁵⁰ Каралийчев и Вълчев, стр. 375—379. Ср. с подвигом героя сказки «Черен арапин и Спиро юнак» — Джураенов, стр. 152.

⁵¹ Каралийчев и Вълчев, стр. 413.

Конкретизируя характер действия героинь, М. Арнаудов делит их на следующие три группы: мома — до или после выхода замуж за царевича — преследуется завистницами (мачехой, сестрами, цыганкой), людоедами и пр.; сильная (храбрая) мома совершает подвиги и выходит замуж за царского сына; мома избавляется от чудовища (вампира, великана) или животного, которому была обещана.⁵²

Из намеченных исследователем трех групп самой обильной по количеству сказок и, следовательно, наиболее популярной является первая. В этой группе большое место занимают сказки о преследуемых и невинно гонимых детях, особенно те из них, которые разрабатывают тему мачехи и падчерицы, также широко представленную в русской фольклорной традиции (480).

Резко противопоставляя героиню ее недругам — злой, коварной и завистливой мачехе и ее грубой, ленивой и неблагодарной дочери, — сказка наделяет падчерицу («завареницу») высокими нравственными чертами, идеальными прежде всего с точки зрения широких масс крестьянства: большим трудолюбием, скромностью, честностью, добросердечностью, бескорыстием, послушанием, многотерпением и повиновением. Отосланная мачехой на мельницу к вампиру (дьяволу, зверю и пр.) или заведенная отцом (по наущению мачехи) в лес, героиня благодаря этим своим качествам избегает опасности, щедро награждается и счастливая (а нередко и внешне преобразившаяся) возвращается домой. Так, баба-чародейка, к которой попадает падчерица, за добросовестную и старательную службу золотит ее, купая в реке, и дарит ей сундук с ценными камнями и золотом; тогда как родную дочь завистливой мачехи за строптивый характер, непослушание и пренебрежение к работе наказывает: купает и делает ее черной «как дьявол», дарит сундук, наполненный гадами — змеями и ящерицами.⁵³

Несомненной популярностью у болгар пользуются и такие образы сказочных героинь, как «Мара пепелешка» (510 А «Золушка») и младшая из трех сестер — «най хубавата на свете» (707 «Чудесные дети»).

Болгарской сказке известны и другие типы героинь, встречающиеся в русском сказочном репертуаре, в том числе «мома войник» — богатырша, одна побивающая целое войско противника.⁵⁴

4

Особо следует остановиться на некоторых специфических женских образах южнославянского и, в частности, болгарского фольклора, к каковым принадлежат вилы, самовилы, самодивы, юды и самоюды.

«В древнеславянских представлениях, — пишет Н. С. Державин, — они соответствовали нимфам античной мифологии и рисовались воображению в виде красивых молодых женщин, одетых в белое или голубое платье, бледнолицых, с длинными, распущенными русо-золотистыми волосами, спускающимися до земли. По месту, где они обитают, среди вил различались: вилы облаковые, вилы наземные, вилы водяные и вилы гор, — а также самовилы лесные и самовилы морские. Вилы проводят время в пении и танцах, очаровывая и заманивая в свои хороводы молодых людей — пастушков, певцов, музыкантов, и награждая их за это счастьем

⁵² Арнаудов в 1905, стр. 57—68.

⁵³ СбНУ, XV, стр. 128. См. варианты — Арнаудов 1905, стр. 58.

⁵⁴ СбНУ, XV, стр. 107. См.: Арнаудов 1905, стр. 66—67.

или несчастьем. К этой же группе существ относятся и русалка в фольклоре русского, украинского и белорусского народов».⁵⁵

Предания болгар о самодивах и самовилах можно несколько уточнить и дополнить характеристикой их П. И. Любеновым. По его словам, эти сверхъестественные существа имеют человеческий облик и наделены человеческими страстями. Они необыкновенно красивы и в то же время злы и коварны. Живут самодивы в таинственных дубравах на горе, в лесных чашах, в пещерах, глубоких колодцах, в реках, на кладбищах, на старых развалинах. В ночное время они любят собираться на многовековом высоком дереве, особенно вязе или ясене, стоящем при дороге, и заманивать к себе запоздалого путника громким смехом, игрой на музыкальных инструментах, а то и притворным плачем обиженных маленьких детей...⁵⁶

Культ самодив в болгарском фольклоре значительно шире и популярнее, чем культ русалок в восточнославянском народно-поэтическом творчестве. Самодивы фигурируют не только в поверьях и обрядах, но и в большом числе песен, которые выделяются в особый цикл «самовильских», и в сказках.

Сказочные самодивы также наделяются неписанной красотой; они — крылатые кудесницы, «сестры солнца». Женитьба героя на одной из них (обычно самой младшей) составляет содержание ряда сказок.⁵⁷

Самодивы могут выступать (подобно многим сверхъестественным существам) в роли доброжелательных помощниц героя. Так, они вручают «сиромашке момче» ключи от двух заветных комнат, где он находит волшебного коня и чудесную воду, омывшись которой, золотит себя с головы до пояса и серебрит от пояса до ног.⁵⁸

Однако самодивы в сказках, так же как и в других произведениях народного творчества, — существа не только добрые, но и злые и коварные. Места их пребывания — таинственны и опасны: «самовильские палаты», куда каждую ночь отлучается царская дочь, в сущности не что иное, как «другия свет»;⁵⁹ к самовилам в далекие горы в полночь за водой уходит момче, посланный туда на гибель завистливым капитаном или майкой.⁶⁰ Они же являются владелицами девяти волшебных кобылиц, молоко от которых по приказанию царя достает момчето на своем чудоконе,⁶¹ и чудесной яблоньки.⁶²

Самодивы преследуют людей и наносят им вред. Недаром мнимо больная царица-мать по наущению своего любовника-змея посылает сына к самодивам на бахчу за арбузом, надеясь, что «само да го покашат самодиви-те».⁶³ В другой сказке самодивы под звуки свирели момче «играют хоро», а затем ослепляют его и иссушивают руки (исцеляет юношу одна бабка).⁶⁴ Самодивы ослепляют и старика-пастуха, глаза ему возвращает хитрый «сиромашко момче».⁶⁵

Как мы отмечали, в болгарском фольклоре наряду с самовилами упоминаются юды, о которых в литературе существуют разноречивые суждения. Одни ученые не усматривают какой-либо разницы между самовилами

⁵⁵ Державин, стр. 5.

⁵⁶ П. И. Любенов. Самовили и самодиви. София, 1891, стр. 124—126. Ср. Шапкарев, № 2706, стр. 477—478.

⁵⁷ Например, СбНУ, IV, стр. 188; V, стр. 137; XII, стр. 182.

⁵⁸ Там же, VIII, стр. 167.

⁵⁹ СбНУ, II, стр. 187.

⁶⁰ Там же, IV, стр. 117; V, стр. 134. Ср.: Шапкарев, №№ 122, 148.

⁶¹ СбНУ, XLIX, стр. 343.

⁶² Там же, XLIV, стр. 486.

⁶³ Шапкарев, № 245.

⁶⁴ СбНУ, XIII, стр. 182.

⁶⁵ Там же, VIII, стр. 167; Шапкарев, № 240.

и юдами. Юды, пишет, например, В. Ивацевич, — чудесные водяные существа женского рода;⁶⁶ о юдах как русалках, но только не водяных, а лесных говорится в болгаро-русском словаре.⁶⁷ Напротив, К. А. Шапкарев утверждает, что юды никак не могут быть отождествлены с самовилами, поскольку действие и поведение их различны. В Скопле, указывал он, юдами проклинают детей: «Юдо!», «Черно Юдо!», «Юдо, те ме изведе!».⁶⁸

Истоки столь разноречивых суждений о юдах заложены в самом болгарском фольклоре. В нем юды представлены весьма разноликими сверхъестественными существами. В отдельных произведениях они тождественны красавицам-самовилам, что видно хотя бы из следующих строк одной песни:

Долетѣ'а, дивно юди,
Дивно юди самовили...
Дивны юды, две невесты,
Две невесты самооди.⁶⁹

Но облик юды не всегда постоянен. Она — оборотень и потому способна принимать вид то милой «русой пастушки», у которой «косы — змеи, глаза — синее небо», то «проклятой злой ведьмой пиринских ущелий». Заманив в любовные сети юношу-пастуха Стояне, она подхватывает его и уносит в небо:

Подошла к нему черная юда,
Подхватила его с травы зеленой,
Подхватила, крылья расхлестнула,
Унесла в туманное небо.⁷⁰

Еще резче контрастность в характеристике юд обозначается в сказке, где они изображаются не только женскими, но и мужскими существами. Как женское существо юда во многом схожа с Бабой-Ягой русских сказок: живет она в далеком и дремучем лесу, являясь хозяйкой больших земельных угодий; в саду у нее растут серебряные яблоки. Юда — существо злое, кровожадное, но глупое: она дает хитрому келешу легко провести себя, и тот доставляет ее царю в заколоченном корыте, куда она «для примерки» охотно влезает.⁷¹

Как существа мужского рода юды могут быть царскими зятьями, роль которых и в русских, и в болгарских сказках обычно исполняют чудесные животные. Двух старших царевичей-шуринов, заезжавших к ним на ночлег, юды проглатывают, а младшего гостеприимно встречают и помогают ему найти его жену. К этому следует добавить, что один из трех юд является обладателем чудесной птички.⁷²

Известно, что сверхъестественные существа под именем юды (чудо-юды) имеются в русских (как, впрочем, и в белорусских) сказках. Однако здесь они уподобляются многоголовым змеям и являются исключительно враждебной силой.⁷³ Вполне возможно, что само название этих существ

⁶⁶ Владимир Ивацевич. Собрание памятников народного творчества у южных и западных славян, СПб., 1883, стр. 5.

⁶⁷ Сава Чукалов. Болгарско-русски речник. Изд. «Наука и искусство», София, 1960.

⁶⁸ Шапкарев, стр. 476.

⁶⁹ П. И. Любенов. Самовили и самодиви, стр. 125.

⁷⁰ Державин, стр. 29.

⁷¹ СбНУ, IX, стр. 144. В варианте сказки (там же, VII, стр. 15) таким недалеко-видным существом называется не юда, а деф.

⁷² Там же, IX, стр. 141.

⁷³ См., например, Афанасьев, №№ 136, 137; Е. Р. Романов. Белорусский сборник, т. I, вып. 3. Витебск, 1887, № 16, стр. 120.

в фольклоре возникло в глубокой славянской древности, и, как пишет К. А. Шапкарев, лишь случайно совпало с именем Юды (Иуды) — персонажа из христианской мифологии.⁷⁴ Однако не исключено влияние этой поздней мифологии на известное переосмысление образа Юды, особенно в сказках восточных славян.

5

Одним из характерных антагонистов героя болгарской сказки, с которым он ведет борьбу, является многоголовый змей — древнейший образ мирового фольклора. Общая картина этой борьбы та же, что и в русской сказке. Однако в последней она описывается с большим эпическим размахом и насыщается многими острыми драматическими сценами и ситуациями.

Кроме змея (Змея Горянина), общим для болгарской и русской сказки является отрицательный персонаж под именем Ох — колдун и оборотень.

Рядом со змеем должны быть поставлены такие враждебные существа, как ламя, хали, Червен ветър, Педа-човек-локът брада, Арапин, кьосе, деф, «дьяволище Жуглан» (одноглазый циклоп). Некоторые из них выполняют (дублируют) функции змея, а также Бабы-Яги и Кашея Бессмертного русских сказок.

Ламя — многоголовое летающее чудовище со змеиным телом. Иногда к имени добавляются эпитеты: «лоша» (плохая), страшна или «галема» (огромная, большая).⁷⁵ «А сред кръстопътя — ламята. Лежи и преживя. С едната си глава дреме, с другата гледа. И щом съгледала момъка, спуснала се да го налага. Отворила една уста като хамбар, с едни зъби, остри като тесли. Без малко момъкът щял да се намери в страшната уста».⁷⁶

Ламя чрезвычайно прожорлива (поедает овец, волов и даже людей) и к тому же хитра и коварна. Для двух старших братьев героя ее обман оказывается роковым: ламя проглатывает их. А вот героя ей провести не удается: «боздуганом» (булавой) он рассекает ее надвое и вызволяет братьев.⁷⁷ Мотив вызволения из утробы чудовища (Бабы-Яги, змея) двух проглоченных им братьев очень распространен и в русских сказках.

Черной неблагодарностью ламя (в русских сказках Кашей Бессмертный или змей) отплачивает герою за освобождение из неволи (запретной двенадцатой комнаты): трижды выпросив у него воды, она срывает три сковывающих ее железных обруча и улетает, похитив у своего избавителя красавицу-жену.⁷⁸

Подобно змею русских сказок, ламя может лишать целое государство воды⁷⁹ и при этом требовать себе на съедение по девушке.⁸⁰ Можно сравнить с этим: «Тези три лами слявали на пътя и лю кой минавал, го изявали и изпивали езерото, от което подило вода за царскио град, и тый кюли запустят градът».⁸¹

Лами обладает чародейными свойствами: являясь хранительницей живой воды, протекающей между двух гор, она, рассердившись на девушку-

⁷⁴ Шапкарев, № 269а.

⁷⁵ Ср. ламия — одна из злых существ античного мифа (см.: И. И. Толстой. Статьи о фольклоре. Изд. «Наука», М.—Л., 1966, стр. 142).

⁷⁶ Джуренов, стр. 111.

⁷⁷ Каралийчев и Вълчев, стр. 208.

⁷⁸ Арnaudов 1905, стр. 40.

⁷⁹ СбНУ, XIII, стр. 220.

⁸⁰ Там же, IX, стр. 154.

⁸¹ Каралийчев и Вълчев, стр. 468.

героиню, осмелившуюся пробраться в ее владения, заклинаниями обращает ее в юнака;⁸² язык («клеенчето», т. е. веточка) лами способен поверять тайны тому, кто его займет.⁸³

Как Баба-Яга, ламя-людоедка в некоторых сказках изображается рачительной хозяйкой; вместе с дочерью (ламче) она живет в усадьбе, окруженной высокой изгородью; у нее — большой сад, в котором растут яблони, груши и сливы.⁸⁴

Но ламя может и благоволить герою. Когда по приказанию царя Главчо отводят на виселицу, он поет:

Ламя, ламя, ламице,
Мила моя сестрице,
Къде ходиш, ламице,
Тук да дойдеш, сестрице!

Ламя прилетает, спасает его от казни и провозглашает царем.⁸⁵

Хали — по облику и действиям близка к лами и змею (дракону), но приравнять ее полностью к ним вряд ли возможно. Во всяком случае в сказке «Двамата братя и халите» хали называется рядом со змеями («По пътя, дето минали, се виждали навред големи зми и гущери, змееве и хали, които вардяли пътищата»). Как и ламя, хали — змееобразное страшное чудовище, она — повелитель грозных сил природы, способная (вместе со змеями) управлять облаками и влиять на урожай зерновых и винограда.⁸⁶

В сказке хали большей частью враждебна герою и людям. Она проглатывает солнце, и, чтобы вернуть его, герою (обычно келешту) придется вступать с ней в борьбу;⁸⁷ ворует из чудесного сада золотые яблоки и так же, как ламя, лишает царство воды, требуя на съедение людей.⁸⁸

Оставаясь враждебной людям, хали тем не менее может верно и бдительно служить герою, находиться в полном его распоряжении, охранять и защищать его.⁸⁹

Червен ветър — образ, подобный Кашею Бессмертному (Змею или Вихрю) русских сказок (302 «Кашеева смерть в яйце»). Он также похититель красивых женщин и существо неуязвимое, поскольку сердце его запрятано далеко в море: «Мѳето сърце е у морето, що е на дѳвете щѳтице старѳшина, та у ѳнега е». С помощью хитрости жены и благодарных животных-зятьев герой достает это сердце и умертвляет противника.⁹⁰

Педа-човек-лакът брада — по прозвищу и внешнему виду ему соответствует «Сам с ноготок — борода с локоток» — популярный персонаж русских, украинских и белорусских сказок.⁹¹ Как в болгарской, так и в восточнославянской сказочной традиции, этот маленький злой и коварный человек обладает огромной силой. В восточнославянских сказках Сам с ноготок — подземный житель и оборотень, он действует главным образом

⁸² СбНУ, XI, стр. 145.

⁸³ СбНУ, X, стр. 162.

⁸⁴ Каралийчев и Вълчев, стр. 208.

⁸⁵ Джуренов, стр. 139.

⁸⁶ Каралийчев и Вълчев, стр. 413.

⁸⁷ Там же, стр. 343.

⁸⁸ Там же, стр. 194.

⁸⁹ Там же, стр. 413.

⁹⁰ Периодическое списание, XII, стр. 121.

⁹¹ См., например: Н. Е. Ончуков. Северные сказки. СПб., 1908, № 241; П. П. Чубинский. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной Русск. геогр. общ., т. II, отд. 1. СПб., 1878, № 62; П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. II. СПб., 1893, № 54.

в рамках сюжета «Три царства: медное, серебряное и золотое» (301); в болгарских сказках Педа-човек — крылатый карлик и, как лами или Кашей Бессмертный и змей русских сказок, — похититель женщин.⁹²

Арапин («Черен Арапин») в сказке исполняет различные роли, в том числе любовника царской дочери — невесты героя и похитителя его чудесного предмета — перстня, камешка, зерна;⁹³ в русских сказках в этой роли обычно подвизается представитель аристократической знати — заморский принц, король и пр. (560 «Чудесное кольцо»); торговца, у которого герой покупает «хубавицу», оказавшуюся царевной, и женится на ней;⁹⁴ многоголового чудовища, у которого герой достает «бугатския нож» и отсекает все тридцать голов;⁹⁵ захватчика царской дочери;⁹⁶ похитителя облаков («хванал арапинът всички облаци и ги затворил в Черно море»), в результате чего «три години не паднала капчица дъжд над земята. Полето изгоряло. Горите изсъхнали».⁹⁷

Характерно, что среди врагов героя русских и болгарских волшебнo-фантастических сказок мы почти не встречаем конкретных иноземных работодателей, каковыми являлись для России татары, а для Болгарии — турки. Борьба с внешним историческим врагом широко освещается в других жанрах народной поэзии — в преданиях, былинах, исторических и юнацких песнях. Сказка же преимущественно имеет дело с внутренними классовыми врагами народа. Поэтому в ней особую силу приобретают социальные конфликты, которые получают свое выражение в мотивах столкновения героя с царем или каким-либо другим представителем феодального мира.

В характеристике образа царя в русских и болгарских сказках имеется много общего. Отмечаются такие его черты, как самодурство, жадность, вероломство.

«Едно време имало един лош цар. Той дотолкова бил лош, щото кога се случело да умре някой от поданиците му, царят запоявдал, та с мъртвеца заедно заравяли и по един жив човек в гроба».⁹⁸

Посылая героя на выполнение трудного задания, царь постоянно угрожает ему: «Ако не [выполнишь], главата ти че падне» (в русских сказках эта формула звучит так: «Мой меч, твоя голова с плеч»).

Царь и бояре, которые «биле много лоши хора и правяли лоши работи», жестоко расправляются с двумя братьями, забивая их в бочку и пуская в море только за то, что они «правяли добро и всякоги казвали право и всякому в очите».⁹⁹

Однако вера в «хорошего» и доброго царя живет в народном сознании. В конце концов сказка, покончив со старым царем, возводит на престол царевича или человека из низов; в сказке слышится надежда на то, что новый царь, прошедший через многочисленные испытания и показав на деле свои способности, будет справедливо и милостиво управлять страной, заботиться о спокойствии и благе своего народа.

«Благословил [царь] малкият си син, оженил го за царската дъщеря, дал му половината от царството си и когато умрял, зел и другата половина. Той бил много добър цар. И досега още приказвать за него».¹⁰⁰

⁹² СбНУ, III, стр. 208; IV, стр. 188.

⁹³ Лачоглу и Астарджиев, № 5. Ср.: Арnaudов 1905, стр. 27.

⁹⁴ СбНУ, XIX, стр. 38.

⁹⁵ Извор, I, стр. 331.

⁹⁶ СбНУ, XIX, стр. 15.

⁹⁷ Джуренов, стр. 152.

⁹⁸ Каралийчев и Вълчев, стр. 469.

⁹⁹ Там же, стр. 413.

¹⁰⁰ Там же, стр. 194.

В некоторых же сказках ни царь, ни бояре за свои злодеяния не несут никакого наказания: раскаявшись в совершенном поступке, они даже становятся «добри и почтени хора».¹⁰¹

6

Побеждать противников, преодолевать препятствия и решать трудные задачи герою сказки приходится либо собственными силами, либо — чаще всего — прибегая к помощи других. В числе его советчиков и дарителей оказываются: встречаемые волшебники — старички (в болг. — овчары) и старушки (в русск. — ягишны), чудесные животные и сверхестественные существа. Среди советчиков и дарителей в болгарской волшебной-фантастической сказке, по нашим наблюдениям, чаще, чем в русской, подвизаются представители христианской мифологии, что несомненно является сравнительно поздним наслоением. Так, от богородицы момчето получает крылатого коня;¹⁰² господь дает сиромаху чудесные вещи, в том числе курочку, несущую золотые яйца, и т. п.;¹⁰³ чудесные вещи герой получает также от архангела¹⁰⁴ и пр.

Герой приобретает себе близких помощников из мира одушевленных и неодушевленных предметов.

Три побратима, один из которых («марифет») «тури ухото на земя, чува всичко», другой — «в миг влиза в страшни дълбочини и излиза», третий — «в един дъх смърква цело езеро вода и я пуща».¹⁰⁵ В других сказках побратимов с чудесными способностями может быть не три человека, а больше.¹⁰⁶

Конь — обычно это «хвъркат» (летающий), но упоминается и «дървен конь», който летел, като се завертят колелата» или «който хвърчи по 40 начини». На летающем или деревянном коне «келеш момче» достает для больного царя «слоновато млеко» (или «пилешко млеко») и побеждает неприятеля;¹⁰⁷ царский сын похищает царевну-хубавицу,¹⁰⁸ и т. п. Поскольку чудесные кони в некоторых сказках принадлежат самодивам, их называют «самодивскими конями».

Таких устойчивых и популярных наименований, как Сивка-бурка или Конек-горбунок русских сказок, конь в болгарских сказках не имеет, хотя и встречается по кличке, например «звездата Зорница», Гьока.

Пиле (птенчик, цыпленок) — плюнув в уста герою, превращает его в себеподобную птицу; дает ему наставления и помогает (вместе с кашком) решить трудные задачи.¹⁰⁹

Собака и кот — возвращают герою волшебное кольцо (камень, зерно), похищенное у него противником.¹¹⁰

Рыба, орел, ворон, лев, лисица, муравей, маймуна (обезьяна) помогают герою спрятаться от царевны (рыба, орел, лисица); отыскать похищенную невесту или жену (животные зятя: орлы,

¹⁰¹ Там же, стр. 416.

¹⁰² СбНУ, V, стр. 139.

¹⁰³ Там же, IX, стр. 158.

¹⁰⁴ Там же, III, стр. 171; II, стр. 178.

¹⁰⁵ Там же, XIX, стр. 15.

¹⁰⁶ Каралийчев и Вълчев, стр. 233.

¹⁰⁷ СбНУ, VIII, стр. 167.

¹⁰⁸ Там же, VI, стр. 158.

¹⁰⁹ Арnaudов 1905, стр. 27—28.

¹¹⁰ Лачоглу и Астарджиев, № 5. См. Арnaudов 1905, стр. 26—27.

муравьи, обезьяна);¹¹¹ пасти у бабы чудесных кобылиц и получить за это волшебного коня (рыба, лисица, ворон); приобрести способность получать все, что пожелаешь; приобрести способность обращаться в различных животных;¹¹² возвратиться из подземелья на «белый свет» (орлица или орел).¹¹³

Герой получает от своих доброжелателей или добывает лично различные по своему свойству и назначению волшебные предметы.

Перстень (его заместители — камень или зерно) выполняет трудные задачи: строит золотые палаты с такими дверями, что они сами открываются и закрываются, и т. п.¹¹⁴ Стоит перстень надеть на большой палец и ударить по правому колену — выйдет войско, надеть на левую руку и ударить по левому колену — войска как ни бывало.¹¹⁵

Т а в а (противень) — «която изпелня всеко искане».¹¹⁶

С о ф р á (обеденный стол) — выставляет по требованию любое кушанье.¹¹⁷

Ш а п к а - н е в и д и м к а — позволяет герою делаться невидимым для окружающих, проникать через железные ворота в пещеру — в «другато дуньо», и т. п.¹¹⁸

К о в ч е г (ларец, сундук) — в котором пребывает Педа-човек-лакът брада — слуга «сиромаса момъка», его счастье.¹¹⁹

К а м ш и к (кнут, плеть) — «който се превръща в конь, кога се яхне»;¹²⁰ «се отивило навред».¹²¹

И б р и к (кувшин) — «ако удриш со десната рака на него, къа излезет еден арап од него и саде речи му нему, кай сакаш да те отнесет, дур да мигнеш со око, и што сакаш и кого сакаш да ти го донесет».¹²²

П р ч к а (прут, его заместители — дубинка или батог) — избивает жадных, злых и коварных людей — противников героя.¹²³

Ч а ш а — «като излива вода, се образуват все жълтици и злато».¹²⁴

К а м ъ ч е (камешек) — «с което правела [царская дочь] каквото щела»; завладев им, герой выполняет трудные задачи.¹²⁵

Я б л о к и — от съедения которых вырастают или, наоборот, спадают олени рога;¹²⁶ царица, съевшая яблоко, родит сына, а кобыла приносит жеребенка.¹²⁷

Герой болгарской сказки имеет дело и с такими волшебными предметами, которые при бросании превращаются в различные препятствия для преследующего его врага. Так, гребень становится «харман с тръне», соль — «страшна планина спили и каменье», масло — «река голема».¹²⁸

¹¹¹ В СбНУ, IX, стр. 144 — в роли животных-зятьев — три брата юды.

¹¹² Арнаудов 1905, стр. 27—29, 40.

¹¹³ Каралийчев и Вълчев, стр. 185. Ср.: Периодическо списание, XI, стр. 137. Вместо благодарных животных может выступать «благодарный мертвец» — Арнаудов 1905, стр. 29—30. См. то же в русских сказках (506 В, 507, 508).

¹¹⁴ Арнаудов 1905, стр. 26—27.

¹¹⁵ СбНУ, XIX, стр. 3.

¹¹⁶ Там же, VI, стр. 173.

¹¹⁷ Там же, XIII, стр. 215.

¹¹⁸ Там же, VI, стр. 173.

¹¹⁹ Там же, IX, стр. 180. В СбНУ, V, стр. 145 вместо Педа-човек — дьявол Само.

¹²⁰ Там же, VI, стр. 173.

¹²¹ Там же, XIX, стр. 1—9.

¹²² Там же.

¹²³ Каралийчев и Вълчев, стр. 266.

¹²⁴ СбНУ, XIX, стр. 77.

¹²⁵ Арнаудов 1905, стр. 27—28.

¹²⁶ СбНУ, XIX, стр. 1—9.

¹²⁷ Извор, II, стр. 13.

¹²⁸ СбНУ, VII, стр. 167. Ср. там же, IV, стр. 513.

Список чудесных предметов болгарских сказок можно было бы расширить, но и уже перечисленные в нем дают, как нам кажется, возможность, во-первых, судить о характере и применении этих предметов в сказочном творчестве, о том, какие реальные вековые мечты воплотил в них народ (мечты о материальном достатке, спокойной и сытой жизни и т. п.), и, во-вторых, подчеркнуть их несомненное сходство с чудесными предметами русских сказок.

Как пример переключения чудесных предметов в план социально-бытовой несомненный интерес представляют сказки на сюжеты «Чудесные дары» (563, 564) и «Чудесная скрипка» (592), входящие в репертуар многих народов мира, в том числе и славянских.¹²⁹ Судя по публикациям, эти сказки пользуются также популярностью у русских и болгар. Они как бы составляют переходную ступень от классических волшебнo-фантастических сказок к бытовым (новеллистическим). Основной конфликт в таких сказках часто приобретает не только бытовой, но и острый классово-антагонистический характер. В нем участвуют, с одной стороны, бедный человек (в русских сказках — мужик, в болгарских — дровосек, сиромача и пр.), с другой — представитель класса эксплуататоров — царь, барин, духовное лицо, богатый человек (в болгарской сказке — ханджията — хозяин постоялого двора).

... За спасение от змеи птица-оборотень награждает дровосека тем, что единственные животные в его бедном хозяйстве — курочка и осел — получают чудесные способности: первая — ежедневно нести по золотому яйцу, второй — плевать золотом («жълтицами»). Чудесных животных подменяют (курочку — золотарь, осла — кузнец). В третий раз птица награждает дровосека чудесным столиком, дающим еду и питье на двадцать человек. Царь, выпросив на время этот столик, отказывается его возвратить. Тогда птица вручает обманутому дровосеку толстую дубину (или батог, «дебела тоягу»), которая по его приказанию («Върти-пух!») набрасывается на царя и других похитителей, избивает их и заставляет возвратить присвоенные вещи их настоящему владельцу.¹³⁰

То же самое мы наблюдаем в сказке «Момчето и вятъръ», но здесь чудесными предметами — платочком (««Кърпице, дай ми ядене!»), козлом («Козле, дай ми пари!») и прутиком («Удряй, пръчко!») — награждает героя не птица, а ветер, похитителями же оказываются хозяин и хозяйка постоялого двора (ханджията и ханджийката).

Заключительная сцена этой болгарской сказки выглядит так:

«Момчето извикало:

— Удряй, пръчко!

Тогава пръчка почнала да бие наляво и надясно, никого не пожалила. Ханджият почнал да бяга и пръчката припкала след него. Удряла по глава, по крака, по гръб; здраво мисти не оставила. Ханджият, като видял, че работате е лоша, погнал да вика:

— Ще ти дам, и кърпицата, и козлето; спри само пръчката!

Момчето казало на пръката да престане. Ханджият му донесъл кърпицата и козлето. Момчето ги зело и, весело-весело, си отишло у дома».¹³¹

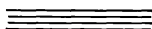
¹²⁹ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах. Под редакцией М. К. Азадовского, Н. П. Андреева, Ю. М. Соколова, т. II. Гослитиздат, Л., 1938, стр. 592 (Комментарии).

¹³⁰ Вълчев, стр. 161.

¹³¹ Каралийчев и Вълчев, стр. 268.

* *
*

Итак, русские и болгарские волшебнo-фантастические сказки безусловно во многом сходны между собой. Это сходство, конечно, никак не может быть объяснено исключительно взаимовлиянием культур двух родственных по языку народов; оно имеет более глубокие корни, уходящие в далекое историческое прошлое и связанные с древнеславянской общностью. Однако наличие такого сходства не лишает русские и болгарские сказки национальной специфики, проявляющейся с достаточной яркостью в их содержании и художественной форме.



Л. Г. БАРАГ

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ УКРАИНСКОЙ СКАЗОЧНОЙ ГЕРОИКИ СРАВНИТЕЛЬНО С БЕЛОРУССКОЙ И РУССКОЙ

В народном восточнославянском репертуаре заметно выделяются такие волшебные сказки, в которых основную роль играет богатырская мощь героя.

Самые распространенные у украинцев, белорусов, русских волшебные сказки — богатырские. Одни и те же их традиционные сюжеты очень популярны у всех восточных славян, например, «Три царства» (№ 301).¹ Этот сюжет имеет свыше 85 опубликованных русских, 30 белорусских и 30 украинских текстов. Почти столь же часто встречаются украинские и белорусские, но несколько реже русские сказки типа «Бой на калиновом мосту» (№ 300 *В).² «Катигорошек» (№ 312 I)³ и «Медведюк» (№ 650 А) тоже очень популярны на Украине и в Белоруссии, но не относятся к самым распространенным богатырским сюжетам русского репертуара. Зато русских текстов сказок о победителе змея (№ 300 А) и об Илье Муромце (№ *650 I) больше, чем украинских и белорусских.⁴ Из характерных восточнославянских разновидностей всемирно известных сюжетов о борьбе с чудовищами одни, например «Кожемяка» (примыкает к № 300 А), встречаются чаще в украинском, белорусском, а другие, например «Портупей-прапорщик» (примыкает к № 301), — в русском материале.

Е. А. Тудоровская без достаточных оснований ограничивает героические восточнославянские сказки определенным кругом сюжетов, в которых, по ее мнению, ведущими являются древнейшие конфликты с силами природы и с чудовищем-насилъником. От героических сказок исследователь-

¹ Здесь и далее в статье в скобках даны номера сюжетов по книге: Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Анти Аарне. Л., 1929.

² В опубликованном украинском сказочном материале около 30, в белорусском — около 25, а в русском — 32 варианта. Отметив 5 польских текстов подобных сказок в своем указателе, Ю. Кжижановский высказал основательное предположение, что этот сюжет перешел в польский фольклор из восточнославянского. См.: Julian Krzyżanowski. Polska baika w ukladzie systematycznym, t. II. Warszawa, 1962, str. 87—88.

³ Данный сюжет, если не считать опубликованной Цишевским польской сказки о брате, который спас от змея-похитителя трех своих сестер (Cziszewski. Krakowiacy, № 112), не имеет западнославянских параллелей.

⁴ Русских сказок типа «Победитель змея» опубликовано около 60, украинских — менее 30, белорусских — менее 15. Из учтенных А. М. Астаховой более чем 100 сказок об Илье Муромце, записанных на территории старой России и СССР, русских сказок — около 70. См.: А. М. Астахова. Сказки о богатырях былинного эпоса. В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования, VI. Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, стр. 158.

ница отличает более поздние по происхождению волшебные сказки с ведущими семейными и классовыми конфликтами.⁵ Однако напластования разных эпох образуют в сказке целостную сюжетную структуру, в которой названные выше конфликты не отделимы один от другого. То, что в одном варианте сказки является основным, в другом может не иметь такого значения. Например, среди украинских сказок типов 303, 519, 532, 531, 552, 302, 530, 513В, 513А и др., относимых по каталогу Аарне к разделам «Чудесный противник» и «Чудесный помощник», встречаются и героические, и такие, в которых нет образа богатыря, а исключительной силой наделены лишь чудесные противники и чудесные помощники. Вместе с тем украинские волшебные сказки с «семейным конфликтом» (№№ 315А, 707) и с «классовым конфликтом» (№ 315 *В) — это нередко сказки о могучих богатырях и героических подвигах.

Национальная богатырская сказка немыслима без героического образа. Благодаря относительной цельности и активности характера народного героя она обнаруживает в той или иной мере тяготение к эпосу.

Большие, не вполне преодолимые трудности изучения национального своеобразия восточнославянских сказок обусловлены исключительно тесным и творчески продуктивным взаимодействием в них межнациональных и национальных элементов. Русская сказка и ее внутрижанровые виды исследованы, однако, глубже, чем украинская и белорусская сказки, хотя отдельные виды и рассматривались в основном изолированно. Еще совсем не изучено в историко-сравнительном разрезе своеобразие замечательных украинских богатырских сказок.⁶ Всестороннее решение этой задачи зависит от разработки путей историко-сравнительного исследования и требует предварительных разысканий. К ним и относится данная статья, в которой рассматриваются фольклорные материалы второй половины XIX—начала XX в.

1

Еще в конце прошлого века в украинских деревнях широко бытовали наряду с богатырскими сказками устные рассказы о богатырях, лишенные установки на вымысел. Как указал Чубинский, «о существовании некогда людей с огромной силой сохранилось непоколебимое верование; рассказывают, что когда-то жил силач Иван Вернигора, который, будучи семи лет отроду, переворачивал мизинным пальцем горы».⁷ Созвучные народным чаяниям образы богатырей переносились иногда рассказчиками из фантастически неопределенной старины в современность, в будущие времена и приобретали более четкую, чем в сказках, социально-утопическую направленность. «О богатырях Вернигоре и Катигорошке, — отмечал Чубинский, — народ говорит, что они теперь живут в Туретчине».⁸ Там, по

⁵ Е. А. Тудоровская. О классификации волшебных сказок. «Советская этнография», 1965, № 2.

⁶ Отметим, например, такие оригинальные украинские тексты: «Сто сімдесят одін богатир» — «Этнографічний збірник», т. XIV, Львов, 1902, № 4; «Про богатыря Зверхдуба» — Б. Гринченко. Этнографические материалы, собранные в Черниговской губернии, вып. 2. Чернигов, 1901 (в дальнейшем — Гринченко, вып. 2), № 248; «Об Иване Голике» — П. Кулиш. Записки о Южной Руси, тт. I—II. СПб., 1856—1857 (в дальнейшем — Кулиш), т. II, стр. 59—82; «Про двадцять чоторох братів і Палірожу» — «Этнографічний збірник», т. III, Львов, 1897, № 4.

⁷ П. Чубинский. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край, тт. I—V. СПб., 1872—1874 (в дальнейшем — Чубинский), т. I, стр. 212.

⁸ Чубинский, т. I, стр. 216. Ср.: П. И. Ревякин. Сближения и следы. Основа. Южнорусский литературно-ученый вестник. СПб., 1862, январь, стр. 21—22.

утверждению народных рассказчиков, жив-невредим легендарный богатырь Михайлик, который, сидя верхом, поднял на стремена киевские Золотые ворота и поехал в Царьград: «И досі живе в Царіграді».⁹ На то, что сказочные богатыри трактуются в украинских народных рассказах как «вполне реальные и действующие ныне личности», обратил особое внимание И. И. Манжура: «Украинские старухи верят, что скоро явится богатырь Иван русский царевич, истребит зло и неправду на земле и водворит добро и правду. Между ними ходят таинственные слухи, что там-то и там-то он уже являлся людям».¹⁰

Постепенно теряя свое былое значение и приобретая особый характер необычайного, традиционные легендарные представления питали фантазию сказочников. Вместе с тем сказки влияли на легендарные рассказы, способствуя усилению в них их эстетической функции и трансформации их в произведения собственно художественного творчества. Своеобразные сплавы элементов предания, легенды и сказочного сюжета возникали еще в древние времена — такова, например, сказка о победителе змея Никите (или Кирилле) Кожемяке. Опубликованная в конце прошлого века в качестве народного рассказа, отражающего живые народные украинские верования, сказка «Чабанец» является примером позднего слияния легенды-побывальщины о местном силаче с волшебной сказкой о змеборце.¹¹

Когда в период коренной ломки устоев патриархального быта масса легенд стремительно теряла почву народных верований и свою объяснительную роль, осложнение их сказочными мотивами, так же как и проникновение легендарных мотивов в сказки, происходило исключительно интенсивно. Особенно легко входили легенда или ее осколки в неустойчивую ткань полусказочных произведений, соприкасающихся с легендарным фольклором. Таким произведением «переходного жанра» является, например, опубликованный Чубинским устный рассказ о том, как царевна укрылась от змея в кузне Кузьмы и Демьяна, а те запрягли чудовище в плуг, стали пахать и, когда изнемогший змей опился и лопнул, сожгли его, а из змеиного пепла возникли гады: «...на біду, проходили мимо старці і ударылы пугами по тому попелу. Так і полізлы гадюки, ужі, ящурки і друга погань».¹² Аналогичный мотив развивается в одном из украинских вариантов сказки о Кожемяке. Кожемяка «взяв его (змея, — Л. Б.), спалив да й пустив по вітру попел; то з того попелу завелась вся та погань — мошки, комарі, мухі...».¹³ В исторической легенде о Палие, опубликованной в книге П. Кулиша, герой тоже сжигает убитого им чудесного противника, волшебника Мазепу, и пепел пускает по ветру. Легенда о Палие близка к жанру сказки и, как отметил М. П. Драгоманов, данный мотив, вероятно, перешел в нее из сказки.¹⁴ Непосредственно из сказочного источника этиологический эпизод мог быть воспринят и богатырской сказкой типа «Катигорошек»: «І той чоловік як кинув чорта — аж мазукою розільяв. І пустив тую мазу з вітром... І вото, що ся зривають віхрі то

⁹ Кулиш, т. I, стр. 5.

¹⁰ И. Манжура. О богатырях. «Киевская старина», 1888, № 8, стр. 51; ср.: М. Дикарев. Посмертні писання з поля фольклору й мітології. Львов, 1903, стр. 111.

¹¹ И. Манжура. Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях. Харьков, 1890 (в дальнейшем — Манжура), стр. 10—11.

¹² Чубинский, т. I, стр. 40.

¹³ Кулиш, т. II, стр. 40.

¹⁴ Політичні пісні українського народу XVIII—XIX ст., з увагами М. Драгоманова. Частина перша, розділ другий. Женева, 1885 (в дальнейшем — Драгоманов, Політичні пісні), стр. 39.

с той мазі, що с чорта, він его забів».¹⁵ Однако этот сказочный эпизод имеет связь с распространенным на Украине еще в XIX в. поверьем, согласно которому черт, убитый громом, мгновенно разливается смолою.¹⁶ Мерцавшая вера рассказчика волшебной сказки и его слушателей в чудесное поддерживалась угасающими народными верованиями.

Когда Киевской Руси угрожала постоянная опасность набегов печенегов и половцев, вдоль границы с «дикой» степью было возведено несколько оборонительных линий — вырыты рвы и насыпаны валы. Остатки так называемого Змеевого вала сохранились поныне. Согласно многочисленным местным легендам, записанным на Украине, «Змеёв вал» — это борозда, проведенная змеем, впряженным в огромную соху или плуг (иногда первый на земле) чудесными кузнецами Кузьмой и Демьяном, Борисом и Глебом или другими змееборцами-громовиками (ср. миф о Тезее).¹⁷ В сказке-легенде о Никите Кожемяке этот богатырь сам делает трехсотпудовую соху, впрягает в нее змея и проводит борозду от Киева «до моря Кавстрийского».¹⁸ В восточнославянских сказках типа «Бой на Калиновом мосту» богатырь также укрывается от змея в кузне Кузьмы и Демьяна или безымянных ковачей и с их помощью обуздывает чудовище. Весьма разнообразно разработан этот эпизод в украинских сказках: ковачи «выбивают силу змеиную» семипудовыми молотами,¹⁹ выковывают из змея диковинного богатырского коня и оставляют героя у себя учиться кузнечному искусству,²⁰ выковывают из тела Гиньджибабы таких коней, что за час вокруг света обскákat могут; руководит кузнецами мудрый старик, сумевший, подобно мифическому Телявели, выковать небесные светила.²¹ Сказочный эпизод о ковачах соответствует отдельным устным рассказам. Вот, например, рассказ о Кузьме-Демьяне, записанный в Гомельском уезде на пограничье Украины и Белоруссии: «Зделали яны теперака соху, и кажуть змяе: „Пролизнешь троя ут-этых дзвярэй, дак мы тебе сядом на язык, ты нас и зьяси!“ Тяперака яна раз лизнула, другий лизнула, и трэтый — и пролижала троя дзвярэй. Яны тоды цапель! да за язык яе клящами. Да один гвоздя по голови, а другий запрягая у соху...».²² И в таких легендарных рассказах, и в некоторых украинских вариантах сказки «Бой на калиновом мосту», как и в сказке о Никите Кожемяке из сборника А. Н. Афанасьева, развивается мотив борозды, проведенной змеем до Днепра или до самого моря. Сказочный Сучиц (Сученко, Сучкин сын, Сукевич, Сучкир, Сучиксы), подобно Никите Кожемяке, пашет на змея. Легенда сохраняет иногда в сюжете волшебной сказки свою местную приуроченность. Например, в украинской «Сказке о Сучице и змее», опубликованной Э. Руликовским в переводе на польский язык, богатырь «выпахал на змее ров от Днестра до Днепра. Рассказывают, что это тот

¹⁵ Казки та оповідання з Поділля в записях 1850—1860 років. Упорядкував М. Левченко, вип. I—II. Київ (в дальнішому — Левченко), № 514.

¹⁶ И. Левіцький. Світогляд українського народу. Львів, 1876, стр. 20.

¹⁷ Г. Стрижевский. Сборник малорусских сказок. «Киевская старина», т. LC, 1905, июль-август, стр. 156—157; Б. Гринченко. Из уст народа. Чернигов, 1901, стр. 308; Гринченко, вып. 2, стр. 235—236; Чубинский, т. I, стр. 210—211; «Русская беседа», 1856, кн. III, стр. 74; М. Грушевский. История украинской литературы, т. IV. Львов, 1925, стр. 563; И. Левіцький. Світогляд українського народу, стр. 23.

¹⁸ А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки, т. I. М., 1957, стр. 328.

¹⁹ Чубинский, т. II, № 69.

²⁰ Левченко, № 447 (мотив выковывания коня из тела змея встречается и в русских сказках данного типа).

²¹ «Етнографічний збірник», т. IV, Львов, 1894, № 8.

²² Е. Р. Романов. Белорусский сборник, вып. IV. Витебск, 1891 (в дальнішому — Романов), стр. 17.

самый гигантский вал, который и сейчас видать на Украине».²³ В другой украинской «Сказке о Сучице», также напечатанной на польском языке, рассказывается, как кузнец Кузьма-Демьян выковал двухсотпудовый плуг и помог Сучицу запрячь змея и вспахать землю: «Кузьма-Демьян держит за язык (клещами, — Л. Б.), а Сучиц управляет плугом... До моря доехали. Стал змей пить море... И теперь есть еще Змеев вал. А река Стугна высохла, потому что ее тогда выпил змей...».²⁴

Наряду с такими явными «легендами в сказках», не испытанными еще жанрового переоформления, отметим традиционный для украинских сказок другого сюжетного типа («Катигорошек») мотив: «Борозду, проведенную плугом пахаря, змей поворачивает в сторону своих владений».²⁵ Этот сказочный мотив, возможно, имеет какую-то отдаленную связь с легендой о «Змеёвом вале».

В сказочные эпизоды трансформировались также местные легендарные рассказы-былички о чудесных силачах. Например, в сказке «Салдацьки сыны — богатыри» (№№ 315 + 301 А + 303) повествуется, как юные герои подрядились строить дом одному пану и по-богатырски управились с работой за неделю.²⁶ О подобных случаях повествуют и устные рассказы несказочного характера. Манжура, записавший в Александровском уезде Екатеринославской губ. сказку о солдатских сыновьях, записал там же быличку о хлопчиках-силачах: они батрачили у одного хозяина, возили ему колодки и проявили при этом себя чудесными богатырями.²⁷

На основе довольно свободного сочетания традиционных мотивов легенд и сказок созданы в XIX—начале XX в. выдающиеся народные сказки, например «Сто сімдесят одін богатир» Р. Ф. Чмихало.²⁸ Отдельные ее эпизоды (неуязвимый герой пренебрегает вооруженными противниками; добывает богатырскую шапку, увенчивавшую чудесную башню; женится на богатырше из девичьего царства) имеют легендарную основу,²⁹ а другие, например о цепных львах и медведях, охранявших ворота во владениях змея,³⁰ о двенадцати молодцах-музыкантах, развлекавших богатыря и др., встречаются во многих традиционных сказках.

2

Взаимодействие между сказочными и несказочными жанрами в украинском, как и в белорусском фольклоре, в значительной мере обусловило особенности героических образов национальной сказки. Так, отчасти под воздействием преданий-легенд о силачах-богатырях сложилась украинская сказочная традиция изображения богатырских подвигов необычайно воору-

²³ Edward Rulickowski. Zapiski etnograficzne z Ukrainy. In: Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, t. III. Kraków, 1879, str. 69—71.

²⁴ A. Nowosielski. Lud ukraiński, ego piesni, bajki, podania, klechdy, zababony, obředy, zwyczaje, przysłowia, zagadki i t. d., t. I. Wilno, 1857, str. 269.

²⁵ «Етнографічний збірник», т. XXIX, Львов, 1910, № 20; там же, т. VII, Львов, 1899, № 33; М. Драгоманов. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876 (в дальнейшем — Драгоманов), стр. 260—262.

²⁶ Манжура, стр. 30.

²⁷ Там же, стр. 9.

²⁸ «Етнографічний збірник», т. XIV, № 4.

²⁹ Ср., например, предание-легенду о неуязвимом атамане запорожцев (Драгоманов, стр. 199—200); легенду о «стовпе железном, на котором висит шабля мазепская и надета шапка», в книге: Б. Гринченко. Этнографические материалы, вып. 1. Чернигов, 1895 (в дальнейшем — Гринченко, вып. 1), № 147.

³⁰ Ср., например: Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. Издание подготовили В. Г. Базанов и О. Б. Алексева. Изд. «Наука», М.—Л., 1964, стр. 63, 37 (тип 301 А).

женного и экипированного демократического героя, «байструка». Пастух в сказке «Чебанец» привязывает к своему кнуту (пуге) найденный на поле тяжелый метеорит и в поединке со змеем убивает его ударом кнута.³¹ В сказке «Про богатыря Зверхдуба» (№№ 650 А, *313 I, 531, 300 А) богатырь отсекает кнутом все головы многоглавого змея и вытягивает этим кнутом из ямы пленников.³² В «Сказке об Иване Голике и его брате» (№№ 554, 519, 300 А) герой перед поединком со змеем сплетает пугу, которой затем убивает змея.³³ В сказке Р. Ф. Чмихало Катигорошек убивает огнедышащих змеев увесистым юфтовым мешком, в котором находится трехпудовая «пуля».³⁴ Дубиной убивает змея и с ее помощью совершает другие подвиги богатырь Димка («Про богатыря Димку...», № 300 А).³⁵ Богатырь Бух Копытович в сказке Р. Ф. Чмихало «Сто семьдесят и один богатырь» полагается только на мощь своих кулаков: ими он убивает противников и сокрушает неприступный каменный «стовп», в котором жили змеи — «саміі старшіі богатири». У Буха Копытовича, незаконнорожденного сына купеческой дочери и конюха, нет «ніякого струменту» (так он называет оружие), нет даже коня: «він пехота».³⁶ Он подстать змееборцу-простолюдину Илье Швецу, который обходится без оружия и коня — схватывает страшного змея за язык и душит могучими руками.³⁷ Катигорошек в единоборстве со змеем тоже обходится иногда без оружия, а перед богатырской схваткой развлекается, как пастух, игрой на дудке.³⁸

Не придерживается воинских правил и былинный Илья в украинских сказках. Снаряжаясь в дальний ратный путь, он кладет на спину своего коня вместо нарядного боевого седла мешок.³⁹ В другой сказке Илья Муромец убивает чудовищного Соловья вырванным в лесу дубом.⁴⁰

Расправа демократического героя-богатыря с врагами по-простецки, без помощи оружия, является общим героико-комическим мотивом для украинских сказок и легенд, которые издавна взаимодействовали. Посетивший в XVI в. Киев имперский посол Эрих Ляссота слышал там легенду о богатыре Чеботке, который, сняв чёбот (сапог), побил им неприятельское войско.⁴¹ Легендарный Чеботок сродни сказочному Сучицу, который, сняв сапог, бросает его в дом, сарай или конюшню и сбивает крышу, или пробивает ее насквозь, или полностью разрушает дом, пробивает сапогом несколько железных дверей.⁴²

Сучкин, Коровий, Кобылин, Медвежий сын — любимые положительные герои-богатыри сказок всех трех восточнославянских народов. Но в украинском фольклоре сказочный образ незаконнорожденного мужицкого

³¹ Манжура, стр. 10—11. Возможно, что данный эпизод отдаленно связан с легендарными представлениями о пастухе-громовике (св. Юри, Полисуне), вооруженном огромной пугой. О распространении этих представлений в украинской народной среде см. в книге: И. Левіцький. Світогляд українського народу, стр. 20.

³² Гринченко, вып. 2, № 248.

³³ Кулиш, т. II, стр. 59—82.

³⁴ «Етнографічний збірник», т. XIV, стр. 213—218.

³⁵ Українські народні казки, легенди, анекдоти. За редакцією П. М. Попова. Київ, 1958, стр. 132—137.

³⁶ «Етнографічний збірник», т. XIV, стр. 39—48.

³⁷ Драгоманов, стр. 248—249.

³⁸ Левченко, № 513.

³⁹ Там же, № 436.

⁴⁰ П. Мартинович. Українські записи. Киев, 1906, стр. 247 (в дальнейшем — Мартинович).

⁴¹ Erich Lassota. Tagebuch von Steblau. Halle, 1866, S. 205.

⁴² См., например: Чубинский, т. II, №№ 68—69; И. Рудченко. Народные южнорусские сказки, ч. II. Киев, 1870 (в дальнейшем — Рудченко), стр. 71—75; Манжура, стр. 10—11; A. Nowosielski. Lud ukraiński, t. I, str. 255—277 и др.

богатыря, в частности Сучица, получил самую тщательную разработку и особенно яркий юмористический колорит. Замечательным примером утверждения мощи богатыря средствами народного юмора является образ Бух Копытовича в упомянутой выше сказке Р. Ф. Чмихало.

Резко выраженные демократические черты героя украинской богатырской сказки — исключительная его простота и непосредственность — очень выразительно сочетаются с фантастическими чертами исполина. В украинских и белорусских сказках богатырь нередко походит своим обликом на чудесных помощников и противников. Чудовищные змеи и великаны Вернидуб, Вернигора просят его стать их братом.⁴³ У богатыря Катигорошка «голова з котел».⁴⁴ В типичных для украинского фольклорного материала вариантах сюжета о Катигорошке герой съедает сразу несколько волов,⁴⁵ бычка-третьячка,⁴⁶ вола и двенадцать хлебов, двенадцать окороков солонины⁴⁷ или лишь пятнадцать хлебов.⁴⁸ Привязанный к деревьям Катигорошек вырывает и тащит за собой весь лес.⁴⁹ Как отметил А. Малинка, «в лице Катигорошка соединились черты Обьедалы, Вырвидуба, великанов других сказок».⁵⁰

Из богатырей украинских сказок особенно характерен Катигорошек (Покатигорошек, Горошек, Бобок Янчи, Деревинец). Его черты отчасти переносятся на другие образы. Катигорошками в украинских сказках именуются поэтому наряду с героем сказок о младшем брате, спасающем от змея сестру и братьев (№ *312 I), богатыри в некоторых сказках других сюжетных типов (№ 301, 560 А, 303).⁵¹ Вместе с тем отдельные мотивы сюжета о Катигорошке — избавителе сестры и братьев перешли в другие героические сюжеты, например мотив чудесного рождения от горошинки,⁵² мотив угощения богатыря оловянными галушками⁵³ и др.

Подобно Катигорошку, вырывают с корнем дубы Иваны Ивановичи в сказке, которая является особой украинской разновидностью сюжета «Слепой и безногий» (№ 519).⁵⁴ Иван-Ветер в одноименной сказке (№ 650 А) вырывает весь лес и вместо дров тащит его домой на своих плечах. Изображается это ярко: жители города принимают приближающегося с лесом на плечах юного силача-работника за тучу. Когда Иван-ветер «дунув», он «пиривитряс купцям дахи», а когда царь послал его за морской водой и велел сделать два ведра и коромысло из двадцати тысяч пудов железа, он не просто принес ведра наполненными, но за ним пришла «вся вода».⁵⁵ Могучими рисуются также Сученко и Ясат в сказках типа «Бой на Калиновом мосту»: «Як свіснув, так увесь табун и попадад»;⁵⁶

⁴³ Гринченко, вып. 2, № 248; Чубинский, т. II, № 62.

⁴⁴ «Етнографічний збірник», т. XIV, № 30.

⁴⁵ Чубинский, т. II, № 63; А. М а л и н к а. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902 (в дальнейшем — М а л и н к а), №№ 24—25.

⁴⁶ «Етнографічний збірник», т. XIV, № 30.

⁴⁷ Там же, т. XXIX, № 20.

⁴⁸ Гринченко, вып. 2, № 187.

⁴⁹ М а л и н к а, № 24.

⁵⁰ Там же, стр. 300 (примечание).

⁵¹ См., например, Чубинский, т. II, №№ 61—62; «Етнографічний збірник», т. VII, стр. 16, т. XXIX, № 21; J. Moszyńska. Bajki i zagadki ludu ukraińskiego. Kraków, 1885, str. 30—33; Манжура, стр. 30—33. Катигорошком (Kocigroszek), возможно под украинским влиянием, именуется также герой польской сказки о трех царствах: O. Kolberg. Lud, t. VII, 1874, str. 76.

⁵² «Етнографічний збірник», т. III, № 7; Аарне-Андреев, №№ 650 А+301 А.

⁵³ Чубинский, т. I, стр. 212; Аарне-Андреев, №№ 301 В + 1920.

⁵⁴ Чубинский, т. II, № 46; близкий вариант там же, № 60.

⁵⁵ Левченко, № 474.

⁵⁶ Чубинский, т. II, № 68

«вбрав що наміцнійшого коня, узяв його мизинцем під перста, підніс, як пустив, — так кінь по коліна и вгруз в землю»;⁵⁷ «взяв рукою підняв скалу, підкоты в тулуб и скалою наверхнув».⁵⁸ Поднимаєт скалу «мезиным пальцем» Зверхдуб, герой сказки, в которой сюжет о победителе змея контаминируется с рядом других сюжетов.⁵⁹ Былинный Илья в украинских сказках (№ *650 I) перекидывает скалу,⁶⁰ вырывает одной рукой дубы, идет, опираясь на вырванное с корнем дерево.⁶¹

Аналогичные мотивы характерны и для преданий-легенд, с которыми сказки взаимодействовали на общей для них основе господствовавших в народной украинской среде традиционных образных представлений о богатырях-исполинах. На Полтавщине с именем Ильи Муромца связывали происхождение древнего рва: рассказывали, будто Илья вырвал очень много корней деревьев, вырыл ров.⁶² Согласно днепровской легенде, богатыри-исполины откалывали прибрежные скалы и кидали с противоположных берегов друг в друга.⁶³ Легендарный Кармелюк напоминает своей мощью сказочного Сученко: «Як свисне, аж дерева зашуміліи».⁶⁴ Другой герой легендарных рассказов опришек Довбуш, когда ему было три года, поднял корову и перекинул ее через забор — совсем как сказочный богатырь-малолеток.⁶⁵ Разумеется, не только в украинских народных рассказах благородным разбойникам и героям освободительной борьбы приписываются сказочные богатырские черты. В одном русском предании-легенде о Пугачеве имеются мотивы сказок и былин об Илье Муромце.⁶⁶ Исполном, переворачивающим скалы, изображается благородный разбойник Яношик словацкими народными рассказчиками.⁶⁷ Однако в украинском фольклоре связь между героическими сказочными и легендарными образами проявляется исключительно широко.

В исследовательской литературе отмечалось, что для украинских преданий-легенд весьма характерен мотив подвига богатыря-малолетка, перешедший оттуда в народные думы.⁶⁸ Самое же широкое развитие этот легендарный мотив получил в украинских героических сказках.⁶⁹

Стремясь возбудить воображение своих слушателей сверхчеловеческими деяниями богатырей, украинские сказочники проявляют безудержную фантазию. Слепой и безногий богатыри, схватив царвну, «идуть скорійши, як птиця литыть».⁷⁰ Катигорошек перебрасывает свою булаву через море,

⁵⁷ Рудченко, стр. 71.

⁵⁸ Чубинский, т. II, № 69.

⁵⁹ Гринченко, вып. 2, № 248.

⁶⁰ Левченко, № 436.

⁶¹ Мартинович, стр. 243.

⁶² Романов, № 11; ср. русскую легенду-предание о том, как Илья Муромец закидал вырванными им с корнями дубами Оку: Д. Н. Садовников, Сказки и предания Самарского края. СПб., 1884, № 8.

⁶³ Драгоманов, стр. 230—231.

⁶⁴ Народ про Кармалюка. Збірник фольклорних творів. Ред. В. І. Тищенко. Київ, 1961, стр. 244.

⁶⁵ «Етнографічний збірник», т. XXVI, Львов, 1910, № 33.

⁶⁶ А. Гуревич. Русские сказки Восточной Сибири. Иркутск, 1939, стр. 325—327.

⁶⁷ П. Г. Богатырев. Образ народного героя и сказочная традиция. В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963, стр. 53.

⁶⁸ Б. П. Кирдан. Украинские народные думы. М., 1962, стр. 251.

⁶⁹ Гринченко, вып. 1, № 187; вып. 2, № 248; Левченко, № 471; Малинка, № 24; «Етнографічний збірник», т. IV, № 7; т. XIV, № 4; т. XXIX, № 32; В. Кравченко. Этнографические материалы, собранные в Волынской и соседних с ней губерниях, т. II. Житомир, 1914 (в дальнейшем — Кравченко), № 129; Манжура, стр. 37.

⁷⁰ Чубинский, т. II, № 46.

как мост, и переходит по ней во владения черта.⁷¹ Семилетний Давидок в сказке типа «Молодильные яблоки» (№ 551) перескакивает через море на коне: «так що ниц не зачіпів мора нічим».⁷² Богатырь Зверхдуб стремительно летит «поверх древа, як птица».⁷³ В сказке «Про дваццять чотирох братів і Палирожу» (№ 531) герой поднимает на цепях постель со спящей красавицей на облако, конь его по тучам летит и переносит Палирожу через моря.⁷⁴ Попович Ясат в одноименной сказке (№ 300 *В + 513 А) вскакивает на небо и сталкивает оттуда царевну-волшебницу.⁷⁵

Ярким гиперболизмом отличается в украинских сказках также изображение бегства богатыря от наступающего его чудовища: «Позад нього зробився такий ліс, що йому кінця нема, а високий такий, що аж у небо верхки повстрявалы...»;⁷⁶ «Стали дуби через увесь світ, аж до самих небес...».⁷⁷

Когда сказочный богатырь летит по воздуху через моря и даже когда легко несет на руках уставших своих братьев-богатырей,⁷⁸ он оказывается на грани способности к волшебным превращениям. И грань эту богатырь украинской сказки легко переходит. Увлекательный ее гиперболизм неотделим от особенной насыщенности мотивами превращений. Многообразие и поэтическая свежесть изображения превращений в украинских сказках давно уже были отмечены фольклористами-этнографами.⁷⁹

В сказках трех восточнославянских народов о бое на Калиновом мосту богатырь Сучиц наделен чудесной способностью превращаться в животных и птиц. Но в русских и белорусских богатырских сказках других сюжетных типов оборотнем является обычно только демонический противник положительного героя (чаще всего Кощей). Богатырь-оборотень выступает в украинских сказках на разные сюжеты. Так, например, богатырские черты неотделимы от черт вешего оборотня в образе героя «Сказки об Иване Голике и его брате» (№ 519, 554, 300 А).⁸⁰ Самым удивительным превращением подвергается и герой украинской сказки «Богатырь из бочки» (№ 707): он «перекидывается» гигантским орлом и поднимает ввысь на своей спине восемь братьев.⁸¹ В сказке «Коршбуры попелюх» (№№ 531, 300 *В) богатырь оборачивается и ястребом, и огнем.⁸² Такие превращения, напоминающие былинного Волха, знаменуют единство исполнской силы и глубокой мудрости сказочного богатыря.

Подобными же способностями наделяются некоторые герои украинских преданий-легенд. Семен Палий «перекидывается» собакой, взлетает в поднебесье.⁸³ Опришек Гленка обладал будто бы соколиными глазами, заячьим слухом, хитростью лисы и силой медведя.⁸⁴ Опришек Довбуш обрел будто бы волшебную неуязвимость и силу, которая была заключена в трех золотых волосиках.⁸⁵

⁷¹ Левченко, № 514.

⁷² Там же, № 521.

⁷³ Гринченко, вып. 2, № 248.

⁷⁴ «Етнографічний збірник», т. IV, № 4.

⁷⁵ Рудченко, № 23.

⁷⁶ Гринченко, вып. 2, № 248.

⁷⁷ «Етнографічний збірник», т. XIV, № 2.

⁷⁸ Там же, т. XXIX, № 32.

⁷⁹ Хр. Ящуржинский. О превращениях в малорусских сказках. Киев, 1891.

⁸⁰ Кулиш, т. II, стр. 59—82.

⁸¹ Рудченко, № 27.

⁸² Драгоманов, стр. 262—267.

⁸³ Драгоманов. Політичні пісні, стр. 38.

⁸⁴ K. W. Wójsicki. Stare Gawędy i obrazy. Warszawa, 1840, стр. 236.

⁸⁵ «Етнографічний збірник», т. XXVI, № 34.

Довольно часто подчеркивается мудрость богатыря-чародея в украинских закарпатских сказках, например: «Бушан бул мудрейші, йак Шаркань» (№ *312 I);⁸⁶ «Древінец бул барз вѣштац мудрі» (№ *312 I);⁸⁷ «Сучий усилийаки школи знаў і усилийкий йазик» (№ 300 *B).⁸⁸ В этом отношении богатырь-исполин закарпатских сказок особенно подстать «асилку» белорусских героических сказок, выступающему в роли мудрого народного заступника.⁸⁹

Если в некоторых сказках на волшебном-героическом сюжете образ богатыря сближается с образом мудреца-хитреца, то в сказке о Премудром Соломоне традиционный для мирового фольклора образ мудреца-хитреца приобретает черты героического исполина: «Як узяв молот та як ударе, а те кувадло так і зашуміло в землю, і сама кузня развалилась».⁹⁰

Во многих украинских сказках победа над чудовищем-насильником дается богатырю весьма нелегко: «Як сы взыли бороти, то сы бороли штырнайцьть день»;⁹¹ «Грожылись воны пошты до кровавого поту».⁹² Крайнее напряжение сил героя-змееборца нередко получает развернутое изображение: «...Иван тоди впять як ударыв, так по колина вбыв змія у чавун (чугун). Вин тоды дывыцця, що лыхо...».⁹³ В подобных случаях исход боя чаще всего решается тем, что богатырь проявляет исключительную находчивость. Очень фантастично это происходит в ряде украинских сказок типа «Бой на Калиновом мосту»: сражающемуся герою птицы приносят терн, бурьян, воду, и он умудряется бросить в пасть огнедышащего змея пучок терна или бурьяна, залить ее водой и погасить огонь⁹⁴ — совсем как в забавных былицах. В сказках типа «Бой на Калиновом мосту» и в других сказках о змееборстве, встречающихся в украинском материале, хитрость богатыря получает множество разных забавных проявлений. Сученко-богатырь при всей его огромной силе и моральном превосходстве побеждает в бою только потому, что ловко сумел притвориться, будто к нему спешат на помощь братья, и заставил змея оглянуться назад.⁹⁵ Богатырь из бочки — летающий исполин-оборотень тоже побеждает змея, лишь проявив замечательную ловкость: «Змія розігналась, щоб його вбіть, а він на бік шмігнув, змія тоді в море — так і затопилась».⁹⁶ И былинный Илья Муромец в украинской сказке торжествует победу не только благодаря своей исполинской силе и мужеству. В самый решительный момент боя его выручает незаурядная хитрость: он делает вид, будто кланяется, и неожиданно бросает в голову змея свою четырехпудовую «шапку».⁹⁷

Такое изображение хитроумных, решающих исход богатырской борьбы поступков связано с отмеченной выше украинской сказочной традицией трактовки образа богатыря как незаурядного представителя социальных низов, не придерживающегося обычных воинских правил. По своим типич-

⁸⁶ Там же, т. XXIX, № 17.

⁸⁷ Там же, № 21.

⁸⁸ Там же, т. III, № 8.

⁸⁹ Примеры см.: Л. Г. Бараг. «Асілки» белорусских сказок и преданий. В кн.: Русский фольклор, VIII.

⁹⁰ Драгоманов, № 14, стр. 105—108. Ср. эпизод «Эдды», в котором юный Сигурд раскалывает молотом наковальню кузнеца Регина. Аналогичные эпизоды встречаются в сказках о Медведюке (№ 650 A) и др.

⁹¹ «Етнографічний збірник», т. VII, № 33.

⁹² Гринченко, вып. 2, № 248.

⁹³ Там же, вып. 1, № 157.

⁹⁴ «Етнографічний збірник», т. IV, стр. 43; Чубинский, т. II, № 69.

⁹⁵ Чубинский, т. II, № 69.

⁹⁶ Рудченко, № 27.

⁹⁷ Edvard Ruliko wski. Zapiske etnograficzne, str. 69.

ческим чертам дерзновенный, сметливый богатырь украинской сказки не отличается от ловкого демократического героя (мужика, батрака) сатирической сказки столь существенно, как отличаются, по наблюдениям исследователей, положительные герои русских волшебной и сатирической сказок.⁹⁸ Богатыри в произведениях устного творчества всех народов действуют в какой-то мере ловко. Однако в украинской богатырской сказке XIX—XX вв. хитроумие главного персонажа играет такую роль, что его образ обнаруживает особенную тенденцию к развитию в духе бытовых сказок. Это находит свое выражение в типичных для украинского фольклорного материала контaminaциях волшебно-героических и социально-бытовых сюжетов и отдельных их эпизодов. Например, волшебный сюжет «Бой на Калиновом мосту» сцепляется с анекдотами о пошехонцах — «Таша корову на крышу пастишь» (№ 1210) и «Неизвестное животное» (№ 1281).⁹⁹ Сюжет о богатыре Катигорошке (№ *312) I) слит украинскими рассказчиками с сюжетом «Влюбленный поп» (№ 1725)¹⁰⁰ или с сюжетами о глупом черте (№ 1049 + 1060 + 1063),¹⁰¹ а волшебно-героический сюжет о трех царствах — с сюжетом небылицы «Состязание в лжи» (№ 1920)¹⁰² или с сюжетом о том, как Соломон пугал чертей в аду (№ 804*).¹⁰³

Своеобразно срastaются мотивы социально-бытового и волшебно-героического сюжетов в сказке современного украинского рассказчика Андрея Калина «Иван коровий сын» (№ 301 В) — о горемычном батраке, обретшем чудесную силу: «Казка починається з одного бідного хлопця, який не мав ні вітця, ні матері, лиш жив меж народом...».¹⁰⁴ Вслед за этим традиционным для закарпатских социально-бытовых сказок вступлением развертывается фантастический сюжет о трех царствах. Стиль всего повествования отличается единством.

3

Гиперболизм фантастических образов и героический пафос украинской богатырской сказки выразительно сочетаются с юмором и элементами гротеска. Еще в 1871 г. рецензент сборника Ивана Рудченко отметил, что в украинских сказках «иногда чудовища и богатыри изображаются с комическими чертами, а иногда и вся сказка, в которой представляется стихийное существо, получает совершенно юмористический характер».¹⁰⁵

Сучкир Янчи так высоко забрасывает свою булаву, что пока она летит в небо и вниз, он спокойно распивает с кузнецом вино целых четыре часа.¹⁰⁶ В другой сказке пущенная богатырем ввысь булава, «летить і реве... горшки, миски з полиці падають, хата движеться».¹⁰⁷ Особую занимательность приобретает комический эпизод выбора богатырем коня. Например, богатырь Иван Зоровой в сказке о трех царствах перекиды-

⁹⁸ Е. Ф. Тарасенкова. Жанровое своеобразие русских сатирических сказок. В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования, II. Изд. АН СССР, М.—Л., 1957, стр. 65—66.

⁹⁹ Чубинский, т. II, № 61.

¹⁰⁰ «Етнографічний збірник», т. XXIX, № 21.

¹⁰¹ Там же, № 17.

¹⁰² Чубинский, т. I, стр. 212—215.

¹⁰³ Ю. Яворский. Памятники галицко-русской народной словесности, вып. I. Киев, 1915, № 24.

¹⁰⁴ Закарпатські казки Андрія Калина. Запис текстів П. Лінтура. Ужгород, 1955, № 6.

¹⁰⁵ «Вестник Европы», 1871, кн. I, стр. 448.

¹⁰⁶ «Етнографічний збірник», т. XXIX, № 32.

¹⁰⁷ Там же, т. XIV, № 30.

вает коня через голову — «скура в руках остается», а «мясо с кістками как полетіло, што й и не відно!».¹⁰⁸

Для карпатских украинских сказок традиционен такой комический эпизод проявления мощи богатыря. Он съедает на завтрак 12 хлебов и 12 окороков, и в его испражнениях вязнет целый обоз, но богатырь сразу вытаскивает возы, груженные железом.¹⁰⁹

Таким образом, чудесное граничит с анекдотическим, возвышенное — с низменным. Необычайность богатырских подвигов оттеняется бытовыми подробностями: Катигорошек, победив змея, раскладывает с помощью сестры костер и варит картошку, кашу.¹¹⁰ Богатырь Зверхдуб «сыдыть за столом, пве чай, папыросу курить и посмихайиться».¹¹¹ Яркий юмористический характер имеют сравнения, передающие восхищение рассказчиков богатырской силой: «столитняго дуба узяв, вырвав одною рукою так, як бабы плоскинь беруть, або прядыво»;¹¹² «булава его по долони, як муха, укусила»;¹¹³ «кинув чорта, аж мазукою розільяв»;¹¹⁴ «він йіго кинуў ... кварта мазі зробілась»;¹¹⁵ «упаў та са з нього коломазь розольяла».¹¹⁶ Богатырь Янчи, победив Локтибразу, «убил и порубил на кусочки, сложил в бочку, посолил, как капусту».¹¹⁷ Замечательные своей реалистической конкретностью бытовые, юмористические сравнения характеризуют в украинской богатырской сказке не только главного героя. Об утратившей свою прежнюю чудесную силу жене Буха Копытовича, например, говорится: «Ногами плуае як та гуска, що на яйцах высидитьца».¹¹⁸

Речевой юмор в украинской богатырской сказке проявляется значительно сильнее, чем в украинских волшебных сказках других типов. Повествуя о богатырских подвигах, рассказчики часто пользуются колкими словечками, просторечными выражениями, которые придают повествованию сатирическую остроту и юмористический оттенок: «взяв за вусы, вдарив в морду»;¹¹⁹ «аж пиркае, аж захлипаецця проклятий»;¹²⁰ «підішов до дерева, цюкнув сокирою»;¹²¹ «він чирк і зтяв три головы»;¹²² «кінь потыхеньку шкандыбае»;¹²³ «як шмагоне его тым каменцем»;¹²⁴ «він її ще як два раза поправив, она зягнула».¹²⁵

Типичны для украинских волшебных сказок бытовые диалоги, в которых богатырь иронизирует над хвастовством чудовища, например:

«— Відчыйняй, бо хату переверну.

— А ну, ну!».¹²⁶

¹⁰⁸ Кравченко, № 122.

¹⁰⁹ «Етнографічний збірник», т. XXIX, № 20. Гротескный мотив потопления людей и животных в испражнениях богатыря-исполна имеет древнее происхождение. См.: М. Бахтин. Франсуа Рабле. М., 1965, стр. 159.

¹¹⁰ Малинка, № 25.

¹¹¹ Гринченко, вып. 2, № 248.

¹¹² Мартинович, стр. 243.

¹¹³ Малинка, № 25.

¹¹⁴ Левченко, № 514.

¹¹⁵ «Етнографічний збірник», т. VII, стр. 33.

¹¹⁶ Там же, т. III, № 4.

¹¹⁷ Там же, т. XXIX, № 20.

¹¹⁸ Там же, т. XIV, № 4.

¹¹⁹ Левченко, № 447.

¹²⁰ Кулиш, т. II, стр. 29.

¹²¹ Рудченко, № 25.

¹²² Там же, № 69.

¹²³ Гринченко, вып. 2, № 167.

¹²⁴ Манжура, стр. 10.

¹²⁵ Левченко, № 472.

¹²⁶ Чубинский, т. I, стр. 215.

Защемив бороду противника в расщепленном пне, герой пошучивает: «— Седы собі тут, дідуся, поки я знов сюди не приду».¹²⁷

Богатырь украинской богатырской сказки нередко сочно бранится (как и его противники): «кадук вашу матир!»,¹²⁸ «або тобі ноги покрутило!»;¹²⁹ «е ти, пса кроў, попе, ты меня не хочешь на службу...».¹³⁰ Экспрессивностью своей речи «силномогучий» богатырь оказывается сродни язвительному, умеющему постоять за себя украинскому мужику — герою сатирической сказки.

Подобное сближение стиля героической и бытовой сказок не характерно для русского и белорусского сказочного материала. Русская богатырская сказка в еще большей мере, чем другие разновидности русской волшебной сказки, отличается замкнутостью своей жанровой формы. Богатая стилистическая обрядность придает ей особую эпичность, особый колорит эпохи феодальной Московской Руси. Образы богатырей-осиков белорусских волшебных сказок отчасти получают сатирическую социальную (антипомещичью) направленность, и это ведет к сближению героического сказочного стиля со стилем бытовых сказок. Однако в основном белорусская богатырская сказка примыкает в стилистическом отношении к русской.¹³¹ По богатству стилистической обрядности восточнобелорусская героическая сказка, столь ярко представленная в сборниках Е. Романова и В. Добровольского, может выдержать сравнение с классической севернорусской сказкой.

Если возбуждаемый поступками богатыря украинской волшебной сказки одобрительный смех, как и смех, вызываемый поступками изобретательного и находчивого героя сатирической сказки, утверждает народные идеалы, то другой оттенок имеет добродушный юмор, окрашивающий образы фантастических спутников богатыря. Вусыня, который держит на усах «все мельницы»,¹³² ловит усами рыбу,¹³³ и Носач, у которого «сопли текут... может сажень двадцать»,¹³⁴ забавны своей причудливостью, гиперболизированной до предела. Особенным комизмом отличаются встречающиеся только в украинских сказках и связанные со своеобразно разработанными в них юмористическими эпизодами имена спутников главного героя: Хылько-Мылько, Печи-калаци, Плекай-корова, Сучимотузок, Кривихаща, Прудывус и др.

Еще сильнее изощряется фантазия сказочников, когда они сатирически изображают надменного змея, едущего на железной ступе;¹³⁵ злобного бородатого деда, который «в хатке на курячих нижках сыдять у ступи, залызым товкачем поганяе, а митлою сльд замитае»;¹³⁶ Локтибраду, мчащегося верхом на зайце;¹³⁷ шестиглавого карлика с бордой до пояса;¹³⁸ уродливого бородача Рукомнятя, простирающего

¹²⁷ Левченко, № 513.

¹²⁸ Чубинский, т. II, № 69.

¹²⁹ Левченко, № 513.

¹³⁰ «Етнографічний збірник», т. VII, стр. 146.

¹³¹ На то, что волшебная белорусская сказка примыкает по своему стилю прежде всего к русской, а не к украинской сказке, обратил внимание Ю. Поливка: J. Polivka. Slované pohádky, I. Praha, 1932.

¹³² Левченко, № 513.

¹³³ Гринченко, вып. 2, № 165.

¹³⁴ Манжура, стр. 26—27.

¹³⁵ Левченко, № 513.

¹³⁶ Гринченко, вып. 1, № 165.

¹³⁷ «Етнографічний збірник», т. IV, № 8.

¹³⁸ Там же, т. XXIX, № 22.

свою руку за семь миль; ¹³⁹ свирепую мать змеев, у которой «одна губа по під облаками, а друга по землі волочиться», ¹⁴⁰ и т. п.

Богатая и в своей основе единая народная фантазия проявляется в гротескной обрисовке противников героя в волшебных сказках всех трех восточнославянских народов. ¹⁴¹ Но в украинской волшебной сказке отрицательный гиперболизм весьма часто получает оригинальное комическое выражение, резко контрастируя с положительным гиперболизмом юмористически окрашенного образа богатыря. Комические эпизоды посрамления его чудовищных противников столь же характерны для украинских сказок, как комические эпизоды, в которых выражается восхищение торжеством героя. Так, например, для украинских сказок о трех царствах является традиционной сатирическая сценка: богатырь, спустившись под землю, находит побежденного бородатого старичка в его жилище спрятавшимся под решетом ¹⁴² или макитрой. ¹⁴³

4

Бытовой юмористический колорит и гротескные мотивы украинских богатырских сказок, известных нам только по записям нового времени, связаны с общей тенденцией развития восточнославянских волшебных сказок XIX—XX вв. к бытовизму, к расширению их социального содержания, но основываются прежде всего на древних традициях народного смеха, своеобразно сохранявшихся на Украине. Это, разумеется, не только сказочные традиции: причудливое смешение идеальных и юмористических, низменных черт проявляется в образах героев архаических эпических сказаний разных народов. Элементов комического гротеска не лишены и те древние легендарные образные представления, например, о происхождении грома, которые еще продолжали жить в украинской деревне в недавнее дореволюционное время и питали фантазию сказочников. «Бог калачи возит, а черт летает над ним, дразнит, — говорили в народе». ¹⁴⁴

Живая связь имеется между отражением в украинских богатырских и сатирических сказках социальных отношений.

Непосредственно сталкивается с классовыми врагами могучий батрак Медведюк (№ 650 А), восточнославянские сказки о котором относятся отчасти к волшебным, отчасти к сатирическим. ¹⁴⁵ В украинских сказках данного типа острее, чем в русских, выражена антибарская направленность. Гиперболизм, фантастичность изображения мощи батрака получают при этом социальную остроту. Идя на ток молотить, Медведюк берет цеп в 40 пудов. ¹⁴⁶ «Як взяв молотити, то до вобіду всю пашню вибів і всьо змішав до купи». ¹⁴⁷ Когда же работника-богатыря пан «хтів

¹³⁹ Там же, т. IV, № 10.

¹⁴⁰ Чубинский, т. II, № 69.

¹⁴¹ Н. В. Новиков. Сатира в русской волшебной сказке. В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования, II, стр. 46—50.

¹⁴² Левченко, № 513.

¹⁴³ Чубинский, т. II, № 62.

¹⁴⁴ И. Левіцький. Світогляд українського народу, стр. 19.

¹⁴⁵ Западноевропейские сказки данного сюжетного типа в значительной своей части примыкают к сказкам о глупом черте. См.: W. Liungman. Die Schwedische Volksmärchen. Akad.-Verlag, 1961, стр. 185. Некоторые польские сказки о юном силаче, подобно восточнославянским, имеют сатирический антипомещичий и антипоповский характер.

¹⁴⁶ Гринченко, вып. 2, № 187.

¹⁴⁷ Левченко, № 472.

біти, взявши до покою, то вікна вилитили». ¹⁴⁸ Гиперболизированная мощь богатыря-работника комически контрастирует также с беспомощностью самодержавного царя, чуть не утонувшего в озере, которое образовалось от удара Иваном-Ветром гигантскими ведрами о землю: «Той царь плаває с конем и просит его...». ¹⁴⁹

Это напоминает «Легенду про Устима Кармалюка», который до своего ухода в лес работал у помещика кучером: «Собако, кого б'єш? — крикнув Кармалюк. Поплював в руку, схопив пана в провицю... — Прощайся з сонцем, собако!». ¹⁵⁰ Или: «За один кінець взяв стопудовий ланцюг і, як досвідчений косарь, став косити. Як мухи, розлетілися пани». ¹⁵¹ Еще в большей мере сближаются со сказками о силаче-работнике карпатские легенды-предания об опришке Олексе Довбуше. Когда Довбуш батрачил, он будто бы пошел в лес, вырвал там бук и принес испуганному хозяину. ¹⁵² Рассказывают и другое: Довбуш, будучи «козарем» (пастухом), отправился как-то в лес пробовать свою силу и стал вырывать с корнем сухие деревья. ¹⁵³ Известен также рассказ о том, как Довбуш схватил и вынес из леса на гору огромный ствол дуба, который не могли втащить туда двенадцать волов. ¹⁵⁴

Безусловно, влияние сказок о силаче-работнике на устные рассказы о Довбуше было значительней обратного влияния этих рассказов. Но сказки развивались на той же общественной почве, что и легендарный фольклор, соприкасались и взаимодействовали с ним, тем более что лучшие рассказчики преданий-легенд об опришках — это нередко выдающиеся сказочники.

Особенной социальной заостренностью отличаются украинские сказки типа «Катигорошек». В одной из них подчеркивается бедственное положение бедняцкой безлошадной семьи героя: «Вони дуже бідували і не малі звідкі жити»; ¹⁵⁵ «Вони бідного состояння і зрабили плуг, ярма порабіли, самі запряглись і поїхали орать». ¹⁵⁶ Такая экспозиция естественно связана с противопоставлением героя-богатыря власть имущим. Бедность безлошадной крестьянской семьи контрастирует с богатством пана (помещик приказывает привести в свою конюшню лошадь, забежавшую в бедняцкий двор). В другой сказке Катигорошек, вызволив свою сестру, похищенную змеем, убивает его и вместе с сестрой завладевает змеиным имуществом: «Узялы вони восим пар волув, набрали всякого добра и поїхали додому». ¹⁵⁷ Катигорошек в сказке Р. Ф. Чмихало убивает змея, на которого переносятся конкретные классовые черты богатейшего помещика-насильника. Когда Катигорошек убил змея, завладел его табунами коней и стадами скота, именем, он говорит сестре: «Вот теперь буде нам жить хорошо, — скота много, лошадей много, усього много». ¹⁵⁸ Брат змея, похитившего сестру Катигорошка, тщетно пытался покарать богатыря-змееборца, но тот побеждает и его, так что другие змеи уже остереглись нападать на него: «на том і остались». ¹⁵⁹ Прямой аналогии змей—поме-

¹⁴⁸ Там же, № 473.

¹⁴⁹ Там же, № 474.

¹⁵⁰ Народ про Кармалюка, стр. 236.

¹⁵¹ Там же, стр. 242.

¹⁵² «Етнографічний збірник», т. XXVI, № 38.

¹⁵³ Там же, № 39.

¹⁵⁴ Там же, № 61.

¹⁵⁵ Левченко, № 514.

¹⁵⁶ «Етнографічний збірник», т. XIV, № 30.

¹⁵⁷ М а л и н к а, № 25.

¹⁵⁸ «Етнографічний збірник», т. XIV, № 30.

¹⁵⁹ Там же.

щик здесь нет, но сказочное повествование тяготеет к аллегоризму. В этом проявляется индивидуальное творчество сказочника, которое развивалось, однако, в русле народной традиции. Перенесение конкретных классовых черт на образ змея является традиционным и для украинских, и для белорусских сказок данного типа.¹⁶⁰ Развязку, сходную со сказкой Р. Ф. Чмихало о Катигорошке, имеет украинская сказка о Трём-сыне, который завладевает имением злого пана (№ 531): «Взяв за себе прекрасную Настасью і зажили вдвох на панові хозяйстві».¹⁶¹

Гиперболическое изображение силы народного богатыря получает социальную сатирическую направленность в украинских сказках на самые различные сюжеты. В сказке Р. Ф. Чмихало «Сто сімдесят і один богатыр» могучий Бух Копытович сталкивается со становым приставом, который едет в коляске и кричит: «„Звертай з дороги!“». А Бух Копитович каже богатырям: „Хиба він мене старше? Старше мене і у світі нема. Мені і царь поклоняетьця, а он не поклоняетьця...“.¹⁶² Богатыри выволакивают станового из коляски в грязь и расправляются с ним. Сатирически выразителен также эпизод расправы богатыря-змееборца с его обидчиками, приближенными царя, в сказке «Чибанец» (примыкает к типу 300 А): «Як здавив докупы, так маслакы з них и посыпались. Набрал вин тоды тых маслакы у каку, та так ёму досадно на царя стало, пишов вин до ёго и не вельча, а прямо каже: „А що бачишь це? От це ж и тоби буде!“».¹⁶³ Еще острее и определеннее выражает классовую ненависть народной массы «Сказка об Иване Голике» (№ 519, 554, 300 А). «Коли б міні була воля да сіла, — говорит богатырь-оборотень Голик, — я б трестьяго дуба зрубав да переложив на тиі два да скілько е князів і панів, я біх усіх вівшав».¹⁶⁴ Это рассуждение совсем в духе запорожских преданий о славных лыцарях, которые хотели всех панов перевести начисто (см., например, рассказ «Семен Палий» в книге П. Мартиновича «Українськи записи»).

5

Своеобразие украинских героических сказок отчасти определяется отражением в них национальной освободительной борьбы народа и взаимодействием их с историческим эпосом. Отдельные украинские думы создавались отчасти на сказочной основе и насыщены сказочными подробностями. Как отметили еще В. Антонович и М. Драгоманов, «некоторые варианты думы о Байде состоят почти исключительно из таких сказочных подробностей».¹⁶⁵ Влияние дум на сказки менее ощутимо, чаще всего оно имело не непосредственный характер. Отголоски исторического казацкого эпоса проникали в сказки через посредство прозаических пересказов дум, через посредство исторических преданий-легенд, тяготеющих к сказочной форме.

¹⁶⁰ Л. Барак. Фантастические белорусские сказки и реальные классовые противоречия XIX—начала XX в. В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. Изд. «Наука», М., 1965, стр. 67.

¹⁶¹ Драгоманов, стр. 290.

¹⁶² «Етнографічний збірник», т. XIV, № 4.

¹⁶³ Манжура, стр. 11.

¹⁶⁴ Кулиш, т. II, стр. 60.

¹⁶⁵ Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова, т. I. Киев, 1874 (в дальнейшем — Антонович и Драгоманов), стр. 156—157.

Богатыри украинских сказок нередко именуется казаками, одеваются и вооружаются по-казацки.¹⁶⁶ Подрастая, юный богатырь «казацкого ума набирається».¹⁶⁷

Подобно героям украинских дум и песен, герои украинских сказок отправляются совершать подвиги «аж за Черное море»,¹⁶⁸ сражаются с турецким войском,¹⁶⁹ освобождают девушек-полонянок,¹⁷⁰ пленников, томящихся в заточении,¹⁷¹ выкупают соотечественников из неволи,¹⁷² добывают себе жен в «Крапивяном царстве».¹⁷³

Отдаленное сходство с думами, песнями и преданиями о девушках-полонянках, угнанных в Туретчину и тоскующих там по родине, имеет характерный для украинских сказок о подземном царстве мотив встречи богатыря-освободителя со своей соотечественницей, женой змея. «Она йому съзрадовала, бо уже 12 рокоу свого чоловіка не відыла».¹⁷⁴ Или: «Давно з руським чоловіком не бачылась».¹⁷⁵

В украинской сказке типа «Катигорошек» змей, похитив братьев, работавших в поле, и их сестру, «повсаджав їх до темниці, а їх сестру собі взяв за жону».¹⁷⁶ Такое развитие сказочного сюжета могло быть навеяно песенным фольклором, поскольку сюжет этот ассоциировался в сознании народного рассказчика с известными ему песнями о пленении татарами или турками землевладельцев, работавших на поле,¹⁷⁷ и о брате и сестре, попавших в турецкую неволю. В украинской песне, как и в цитированном варианте сюжета о Катигорошке, плененный брат попадает в темницу, а сестра становится женой похитителя (турка): «Ганьчу ужалі себе, Йаніка цемніці».¹⁷⁸

В оригинальном украинском варианте сказки о волшебном коне и чудесном бегстве «Про дваццять чоторох братів і про Палирожу» (531, 313 А) герой отправляется в заморское царство Гордува и с помощью его первой жены Мишбабы освобождает из неволи и увозит на ее родину красавицу Палирожу, которую Гордув выменял у другого царя на золотой перстень.¹⁷⁹ В этой сказке, напоминающей думы, песни и легенды об освобождении из турецкой неволи, есть любопытное совпадение с легендарным рассказом «Про Марусю, козацку дочку», который восходит к песенному источнику.¹⁸⁰ Постель со спящей Марусей чудесным образом переносят через море два голубя. В сказке же постель со спящей Палирожей подает герою на облачко Мишбаба, и он на летучем коне переносит ее через море.

В сказке Р. Ф. Чмихало «Сто сімдесят і одін богатыр» богатырь Бух Копытович отправляется «на сине море»: «там скали гори більшіі,

¹⁶⁶ См., например: Драгоманов, стр. 272, 296; Чубинский, т. II, № 63; Манжура, стр. 30.

¹⁶⁷ Манжура, стр. 34.

¹⁶⁸ Драгоманов, стр. 257.

¹⁶⁹ «Етнографічний збірник», т. XXIX, № 24.

¹⁷⁰ Там же, т. XIV, № 4, Українські народні казки, легенди, анекдоти. За ред. М. Попова. Київ, 1958, стр. 196.

¹⁷¹ Гринченко, вып. 1, № 248; «Етнографічний збірник», т. XIV, № 4.

¹⁷² «Етнографічний збірник», т. IV, № 11.

¹⁷³ Там же, т. XIV, № 14.

¹⁷⁴ Там же, т. III, № 7.

¹⁷⁵ Кравченко, № 122.

¹⁷⁶ Драгоманов, стр. 260—262.

¹⁷⁷ См., например: Антонович и Драгоманов, стр. 79—82.

¹⁷⁸ «Етнографічний збірник», т. IX, стр. 146.

¹⁷⁹ Там же, т. III, № 4.

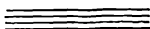
¹⁸⁰ Чубинский, т. I, № 25. Ср. песни о девушке-воине, взятой в плен: Антонович и Драгоманов, стр. 314—327.

самый камень у 20 аршин у гору».¹⁸¹ Подобно воспетым в думах и исторических песнях казакам-запорожцам, которые нападали на морские турецкие крепости, разрушали их, опустошали вражеские берега, освобождали невольников и возвращались домой с богатой добычей, Бух Копытович разбивает «каменный стовп», где обитали змеи, освобождает пленников и вместе со своей богатырской дружиной разоряет владения главного змея, забирая его сокровища.¹⁸²

Бух Копытович, который предводительствует конными богатырями пешком, напоминая героя думы Ивася Удовченко, Коновченко, который «за війском пішком іде».¹⁸³ Вероятно, фантазия сказочника Р. Чмихало вдохновлялась образами известных ему дум о борьбе с турками.

Поздние думы XVII—XVIII вв. отличаются большей конкретностью изображения исторических лиц и лишены яркой фантастической окраски. Близких соответствий между сказками и этими думами нет.

Рассматривая некоторые особенности украинских богатырских сказок, мы исходили из необходимости сочетать сравнение украинского, белорусского и русского сказочного материала со сравнением характера взаимосвязи сказочного и несказочного фольклора этих народов. Ведь в зависимости от конкретных условий исторического развития национальная сказка является источником для других жанров и одновременно с этим усваивает и синтезирует их элементы. В фольклоре отдельных восточнославянских народов изменения сказки, ее видов в процессе ее взаимодействия с этими жанрами, например с преданиями-легендами, были неодинаковыми.



¹⁸¹ «Етнографічний збірник», т. XIV, № 4.

¹⁸² Там же, стр. 45.

¹⁸³ Українські народні думи та історичні пісні. Вид. АН УССР, Київ, 1955, стр. 25.

В. Б. ВИЛИНБАХОВ

БАЛТИЙСКО-СЛАВЯНСКИЙ РУЯН В ОТРАЖЕНИИ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

В восточнославянских народных суевериях, заговорах и сказках большое место занимает таинственный остров Буян, лежащий посреди Окиян-моря и привлекающий внимание своим исключительным положением в сказочной топонимике восточнославянского фольклора.¹ Остров Буян фигурирует в значительной части восточнославянских заговоров. Здесь он является сосредоточением чудесных и могучих сил. Такое значение неведомого острова свидетельствует о тесной связи его с древними славянскими представлениями, уходящими в глубь языческого прошлого.²

Согласно народным представлениям, с острова Буяна приходил «мор». Так, например, в загадке о смерти говорится:

На море на Окиане,
На острове на Буяне
Сидит птица — Юстрица.
Она хвалится-восхваляется,
Что все видела,
Всего много сделала.³

Следовательно, остров, с которого приносились ветром жизнь и плодотворный дождь, является одновременно и гнездом грозной птицы смерти.⁴

Из заговоров мы узнаем, что на таинственном острове Буяне лежит «инорокая змея Гарафена», а по одному из вариантов — змея Македоница, «всем старшая и большая». Змея Гарафена лежит на черном руне, которое раскинута на золотом камне.⁵

Здесь же ходит и волк, символ мудрости и храбрости: «На море на Окиане, на острове на Буяне, на полой поляне, светит месяц на осинов пень в зеленой лес, в широкий дол. Около пня ходит волк мохнатый, на зубах у него весь скот рогатый».⁶

Связывается Буян-остров и с богом молнии и грома. «На море на Окиане, на острове на Буяне гонит Илья-пророк в колеснице гром с ве-

¹ В. Б. Вилинбахов. Балтийские славяне в русском эпосе и фольклоре. «Slavia Occidentalis», т. XXV, 1965.

² А. Афанасьев. Языческие предания об острове Буяне. «Временник общества истории и древностей российских», т. IX, 1851, стр. 1.

³ И. Сахаров. Сказания русского народа, т. I. СПб., 1885 (в дальнейшем — Сахаров), стр. 91.

⁴ А. Афанасьев. Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змея и волк. «Отечественные записки», 1852, № 1, стр. 10.

⁵ Сахаров, стр. 21.

⁶ Там же, стр. 28.

ликим дождем. Над тучею туча взойдет, молния сияет, дождь пройдет».⁷

Предание о таинственном острове сохранилось в памяти русского народа и в тех случаях, когда уже окончательно было забыто его имя, даже в искаженном варианте. Так, в заговоре от ран у терских казаков фигурирует вся атрибуция Буяна, при отсутствии названия острова: «На море, на Окияне стоит остров, на том острове стоит дуб, под тем дубом лежит змея белогорючка (явно переосмысленный бел-горюч Латырь-камень, — В. В.)... Я тебя молю, я тебя прошу...».⁸ Можно отметить случаи, когда в общем-то малопонятное название Буян в свою очередь также заменялось иным, более близким по смысловому значению словом. Например: «На море на Окияне, на острове на Кургане (выделено нами, — В. В.) стоит белая береза, вниз ветвями, вверх корнями»;⁹ «На море на Окияне, на острове Кургане стоит сыр дуб, под тем дубом стоит кровать, на той кровати лежит девица, зменна сестрица».¹⁰

Остров Буян занимал видное место в русских народных суевериях и заговорах. В качестве примера можно привести такой довольно распространенный вариант: «На море на Окияне, на острове на Буяне, лежит бел-горюч камень Алатырь. На том камне сидит красная девица, швея мастерица (в других вариантах «пресвятая богородица», — В. В.), держит иглу булатную, вдевает нитку шелковую — рудо-желтую, зашивает раны кровавые. Заговариваю я раба (имя рек, — В. В.) от порезу. Булат, прочь отстань, а ты, кровь, течь перестань».¹¹

Религиозное значение таинственного острова ясно проглядывает из эпитета «Святой», придаваемого ему иногда в заговорах: «Встану я, раб божий, благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, под восточную сторону, в чистое поле, к Окияну-мору, на Свят божий остров»;¹² «В синем море есть святой божий остров, на святом божьем острове святая божья церковь».¹³ Буян-остров и Свят-остров, таким образом, выступают как синонимы.¹⁴

Очень часто с этим островом связывается рассказ о волшебном дубе, наделенном могучей силой и другими священными качествами. «На море на Окияне, на высоком на Буяне стоит тут сыр дуб; под тем сырым дубом стоит гробница...»;¹⁵ «На море на Окияне, на острове на Буяне стоит дуб. Под тем дубом стоит ракивов куст, под тем кустом лежит бел камень Алатырь; на том камне лежит рунец, под тем рунцом лежит змея, скоропея»;¹⁶ «На море на Окияне, на острове на Буяне, стоит дуб ни наг, ни одет, под тем дубом стоит липовый куст, под тем липовым кустом лежит золотой камень, на том камне лежит руно черное, на том руно лежит

⁷ А. Афанасьев. Языческие предания об острове Буяне, стр. 14; Ср. запись В. Даля: «Иллюстрация», 1845, № 16, стр. 250.

⁸ М. Харламов. Суеверия, поверья, приметы и заговоры, собранные в г. Майкопе. В кн.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. XXXIV. Тифлис, 1904, стр. 21.

⁹ Зап. К. Масловским в Пензенской губ.: «Вестник географического общества», ч. XVII, отд. II, стр. 120.

¹⁰ Зап. в Орловской губ.: Л. Н. Майков. Великорусские заклинания. «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. II, 1869 (в дальнейшем — Майков), стр. 488.

¹¹ И. П. Хрущов. Беседы о древней русской литературе. СПб., 1900, стр. 212.

¹² Зап. С. Гуляевым: «Библиотека для чтения», 1848, т. XC, отд. III, стр. 52; Ср.: Майков, стр. 470.

¹³ «Олонекские губернские ведомости», 1867, № 1, стр. 13.

¹⁴ В. Щепкин. Об источниках и формах русского баснословия, вып. 2. М., 1881, стр. 53.

¹⁵ Майков, стр. 478.

¹⁶ Сахаров, стр. 20, 21, 27, 31.

инорокая змея Гарафена».¹⁷ На Буяне растет «липовый куст» и «дуб мокрецкий».¹⁸ Часто говорится о том, что на этом острове можно найти чудодейственный «Латырь-камень», излечивающий от всевозможных болезней и заключающий в себе силу, которая дает человеку бессмертие.

В белорусской редакции «Голубиной книги» говорится:

А кое те море всем морям отец,
И который камень камням отец?
Ах! Латырь-море всем морям отец,
И Латырь-камень камням отец!
Почему же Латырь-море всем морям отец,
Почему же Латырь-камень всем камням отец?
Потому Латырь-море всем морям отец,
Потому Латырь-камень всем камням отец,
Лежит он среди моря,
Среди моря, среди синего,
Идут по морю много корабельщиков,
У того камня останавливаются,
Они берут много с его снадобья,
Посылают по всему свету белому,
Потому Латырь-море морям отец,
Потому Латырь-камень камням отец!¹⁹

Ср. также: «На море на Окияне, на острове на Буяне лежит белгорюч камень»;²⁰ «На море на Окияне есть бел-горюч камень Алатырь, никем неведомой, под тем камнем сокрыта сила могуча, и силы нет конца».²¹

В одном из заговоров говорится, что на острове Буяне под дубом живут «седмирицею» семь старцев, которые заговаривают с помощью муравьев. Сверх того здесь же сидит «старлица» и держит в руках жало. Она помогает от укуса бешеной собаки.²² В другом варианте: «На море на Окияне, на острове на Буяне сидит баба на камне, у бабы три дочери: первая с огнем, вторая с полымем, третья руду заговаривает и ломоту».²³

Все эти сказания, уходящие корнями в далекое, явно языческое прошлое, не представляются нам плодом одной только досужей фантазии народных сказителей, а имеют под собой реальные основания, надолго запавшие в народную память в силу своей значимости на каком-то определенном этапе восточнославянской истории.

Следует упомянуть, что по некоторым данным балтийские славяне среди прочих сил природы обожествляли и море. Так, Титмар пишет, что епископ Рейнберн в 1017 г. сжигал «идольские капища и в море, посвященное демонам («mare demonibus cultum»), он бросил четыре камня, помазав их святым помазанием, и еще очистил море благословенною водою».²⁴

¹⁷ А. Е. Бурцев. Обзор русского народного быта Северного края, т. II. СПб., 1902, стр. 58.

¹⁸ Сахаров, стр. 44.

¹⁹ Н. Надеждин. О русских народных мифах и сагах, в применении их к географии и особенно к этнографии русской. «Русская беседа», 1857, т. IV, ч. 2, стр. 36.

²⁰ Зап. в Саратовской губ.: «Отечественные записки», 1848, т. LVI, отд. VIII, стр. 206.

²¹ М. Забылин. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880, стр. 304.

²² Сахаров, стр. 21, 24.

²³ Майков, стр. 481.

²⁴ Thietmari chronicon, edente Lappenberg, Pertz. Monumenta Germaniae historica, Bonn, 1839, Bd. III, § VII, S. 52. На это обстоятельство еще в прошлом веке обратил

Еще С. Рожнецкий обратил внимание на былинное название «Киян-море» и «море Киян», переосмысленное позднее в «Окиян-море».²⁵ Известно, что в средние века Ботнический залив назывался на Руси «Каяно море».²⁶ «Каянской землей» русские называли в XV—XVI вв. вполне определенную область между северной частью Ботнического залива и русской границей. Эта территория в XII—XV вв. была заселена карелами и в XIII—XV вв. находилась под властью Новгорода.²⁷ Название «Каянская земля» появляется в источниках с XV в., после захвата данной области Швецией. Термины «Каянская земля» и «каяны» («каянцы») образовались от древнего названия финского племени «каину» (квенон), до XI—XII вв. жившего на данной территории — к востоку от северной части Ботнического залива. Имя древнего племени до сих пор сохранилось в названии оз. Каяни в центральной части той же области. В XIV—XVI вв. словами «каянцы», «каяны», «каянские немцы» русские называли расселившихся на этой территории переселенцев из лежавших южнее областей подвластной в то время шведам Финляндии — финских крестьян, а частично и шведов.²⁸

Можно было бы допустить возникновение на базе названия «Каяно-море» былинных названий «Киян-море» и «море-Киево» (сблизившихся по форме с названием города Киев), а затем возникновение последующего названия «Окиян-море». В таком случае все эти названия соответствуют Балтийскому морю и лишний раз свидетельствуют о хорошем знакомстве Руси эпохи сложения былин с этим морем.²⁹

Если это так, то здесь следует обратить внимание на остров, название которого даже внешне чрезвычайно созвучно названию сказочного Буяна. Речь идет о балтийско-славянском Руяне.³⁰ Роль этого острова в религиозной жизни западного славянства XI—XII вв. была исключительно велика.³¹ «Сюда обращаются из всех славянских земель за ответами и ежегодно доставляют средства для жертвоприношений. Купцам же, которые случайно пристанут к их местам, всякая возможность продавать или покупать представляется не раньше, чем они пожертвуют богу их что-либо ценное из своих товаров, и тогда только товары выставляются на рынок».³² На этом острове находилась Аркона — Мекка славян-язычников. Аркона стояла на самом высоком меловом утесе острова Руяна

внимание А. Чистяков. (А. Чистяков. Жизнь древних славян по хронике Дитмара. СПб., 1857, стр. 14—15).

²⁵ С. Рожнецкий. Из истории Киева и Днепра в былевом эпосе. «Изв. ОРЯС», 1911, т. XVI, кн. I, стр. 45—47.

²⁶ См. тексты русско-шведских договоров 1323, 1497, 1504, 1535, 1537, 1561 гг.: Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.—Л., 1949, № 38; O. S. Rudberg. Sveriges traktater med främmande magter. Stockholm, III delen., 1895, №№ 495, 568, 577; IV delen., 1888, № 35, 54.

²⁷ История Карелии с древнейших времен до середины XVIII в. Петрозаводск, 1952, стр. 44—45, 61, 63, 91; С. С. Гадзьяцкий. Карелы и Карелия в новгородское время. Петрозаводск, 1941, стр. 108—109, 173, 174, 183.

²⁸ И. П. Шаскольский. Об одном плавании древнерусских мореходов вокруг Скандинавии. В кн.: Путешествия и географические открытия в XV—XIX вв. М.—Л., 1965, стр. 15.

²⁹ См. также: А. В. Арциховский. Раскопки 1956 и 1957 гг. в Новгороде. «Советская археология», 1958, № 2, стр. 238.

³⁰ Этот остров называли также Рана, однако название Руян будет ближе к произношению этого слова балтийскими славянами (Fr. Ad. Subert. Rujana, Wittow, Arkona. O Růvodu, a významu techto jmen. «Věstník královské České společnosti nauk», 1898, č. IX).

³¹ Saxo Grammaticus gesta Danorum, ed. A. Holder. Strassburg, 1886, XIV, 567.

³² Гельмольд. Славянская хроника. М., 1963, стр. 45—46.

(200 м над ур. м.), на Витовском мысу. Это было недоступное место, с трех сторон его окружали крутые обрывы, омываемые морскими волнами. Мощные оборонительные сооружения, вал рвы и палисад закрывали доступ в Аркону со стороны суши. Саксон Грамматик называет городище «*urbs*», а Гельмольд — «*urbs principalis*». Вал состоял из деревянных конструкций, засыпанных землей, и имел 840 шагов в длину и 42 ступени в высоту (приблизительно 600 м длины и 12—14 м высоты). По словам Саксона Грамматика, через вал в городище вели только одни ворота. На самом конце мыса стояла «кончина», окруженная резной оградой (по словам Саксона, — *Opus elegantissima*). Здесь стоял идол Святовита, охраняемый 300 отборными воинами.³³

Говоря о Руяне, Гельмольд пишет: «Раны же, у других называемые рунами, — это кровожадное племя, обитающее в сердце моря, преданное сверх всякой меры идолопоклонству. Они занимают первое место среди всех славянских народов, имеют короля и знаменитейший храм. Именно поэтому, благодаря особому почитанию этого храма, они пользуются наибольшим уважением и, на многих налагая дань, сами никакой дани не платят... Народы, которые они подчинили себе оружием, принуждаются ими к уплате дани храму».³⁴ И далее: Арконский «Святовит, бог земли руянской, занял первое место среди всех божеств славянских, светлейший в победах, самый убедительный в ответах».³⁵

Остров Руян всегда был освящен у славян таинственностью, и с его именем связывались различные мифические представления. Жители острова дольше и упорнее других боролись с попытками христианизации. Тот же Гельмольд говорит, что именно здесь «находился очаг заблуждения и гнездо идолопоклонства».³⁶

Это дает право предполагать, что таинственный Руян, без сомнения прекрасно известный восточнославянским язычникам, многие из которых, вероятно, совершали туда паломничество, мог сохраниться в памяти народа, постепенно трансформировавшись из забытого подлинного Руяна (тем более, что после немецкого завоевания это славянское имя уступило

³³ J. J. Grumbke. Neue und genaue geographisch-statistisch-historische Darstellungen von der Insel und dem Fürstenthum Rügen. Berlin, 1819, Bd. 1. S. 51; Bd. 2. S. 195, 216—220; F. Bartold. Geschichte von Rügen und Pommern, Bd. 2. Hamburg, 1840, S. 185—192, 553 и сл.; Z. Giesebrecht. Archäologische Untersuchungen. «Baltische Studien», Bd. 12, 1846, H. 2. S. 169 и сл.; O. Fock: 1) Rügensch-Pommersche Geschichten, Bd. 1. Leipzig, 1861, S. 70—86; 2) Die Burgwälle d. Insel Rügen. «Baltische Studien», Bd. 24, 1872, S. 266—276, Tabl. VII u. VIII; Boguslawski. Slawiane Zachodnie, t. 2, str. 656, 740; t. 3, str. 520, 564. 644—657; t. 4, str. 605 и сл.; F. Salis. Untersuchungen zum pommerschen Urkundenwesen im XII—XIII Jahrh. «Baltische Studien», N. F., Bd. 13, 1909, S. 143; A. Haas; 1) Beiträge zur Kenntnis d. rüg. Burgwälle. «Baltische Studien», N. F., Bd. 14, 1910, S. 37; 2) Slavische Kultstätten auf der Insel Rügen. «Pommer. Jahrbücher», Bd. 18, 1918, S. 5—18; O. Eggert. Die Wendenzüge Waldemars I und Knuts VI. «Baltische Studien», N. F., Bd. 29, 1927, S. 53, 82, 112; Th. Palm. Wendische Kultstätte. Lund, 1937, S. 100 и сл.; S. Kozirowski. Atlas nazw geograficznych Slowianszczyzny zachodniej, z. 2. Poznan, 1935, str. 15, 17; H. Bollnow. Burg und Stadt im Pommern bis zum Beginn der Kolonisationszeit. «Baltische Studien», N. F., Bd. 38, 1936, S. 27, 29, 33 (схема), 34, 48; K. Knutsson. Der Tempel in Arkona. «Zeitschrift für slavische Philologie», Bd. 16, 1939, S. 141—151; C. Schuchhardt. Nochmals der Tempel in Arkona. «Zeitschrift für slavische Philologie», Bd. 16, 1939, S. 152—153; K. Pieradzka. Walki Slowian na Baltyku w X—XIII ww. Warszawa, 1953, str. 76, 81—82, 86; J. Dewiat. Ewolucja panstwa wczesnofeudalnego na Pomorzu Zachodnim. «Przegląd Historyczny», t. 47, 1956, str. 469—472.

³⁴ Гельмольд. Славянская хроника, стр. 100.

³⁵ Там же, стр. 236—237.

³⁶ Там же, стр. 45.

место новому названию — Рюген), уже ничего не говорившему русскому христианину, в более понятное созвучие — «Буян-остров».³⁷

Свидетельством этому в известной степени являются и выше отмеченные атрибуты, сопровождающие сказочный Буян-остров в восточнославянском фольклоре. Нет никаких оснований, как это делал В. Мансикка, связывать атрибуцию Буяна с христианским миропредставлением о «злой силе».³⁸ Народные представления первоначально всегда были конкретными. Они никогда не брали своего начала из каких-то абстрактных источников. Только в ходе своего развития первоначальные конкретные представления трансформируются во внешне-абстрактную, мифическую формулу, используемую в силу сложившейся традиции. Реальность рождала миф, а не наоборот.³⁹

Действительно, одной из наиболее почитаемых святынь на Руяне был священный дуб, с поклонением которому были связаны многочисленные обряды.⁴⁰ Именно этот дуб, скорее всего, мог заслонить в памяти восточных славян другие руянские божества, против которых самым беспощадным образом боролась христианская церковь.⁴¹ Именно дубам и у себя на родине еще долго после официального введения христианской религии спокойнее и безопаснее всего мог поклоняться тайный язычник в лесах и рощах русского севера.⁴² Дуб у всех народов индо-европейского племени был посвящен божеству грома и молнии.⁴³ На Руси сохранились преда-

³⁷ Следует отметить, что в Новгороде на Торговой стороне существовала до XX в. улица «Буянуя» (В. П. Ласковский. Путеводитель по Новгороду. Новгород, 1910, стр. 30), шедшая от Волхова в гору, т. е. соединявшая Славно с берегом реки. Вполне вероятно допустить, что эта улица в древности могла называться «Руянская» или «Руянная»; вспомним, что в Новгороде имелось название, связанное с балтийско-славянским Щецином. В Псковской и Тверской губерниях еще в XIX в. «буянами» называли кладбища (И. Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 1. М., 1837, стр. 27—28), что еще больше подчеркивает мифологически-таинственное значение этого понятия.

Надо обратить внимание и на то, что, несмотря на неточность этимологии слова «буян», существует предположение, что оно в русском языке произошло от древнеславянского «буй» (дикный, надменный) (А. Преображенский. Этимологический словарь русского языка, т. I. М., 1910, стр. 51; М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т. I. М., 1964, стр. 257). Это значение слова «буян» в известной степени также связывается с древним мифически-религиозным смыслом острова Руяна. В древнерусских источниках встречается слово «буяк» — жестокий, которое возможно связывать с «буяном» (И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка, т. I. СПб., 1893, стр. 195; «Боуак некто пагобъник» — (Изборник Святослава. СПб., 1880, стр. 95; «Буяки не человек» — («Житие преп. Федора, игум. Спекейского монастыря»; «Не бойся буяка» — («Житие Иоанна Златоустого»). «Буяго» — сильно, употреблялось в прошлом веке в Вытегорском и Пудожском уездах (И. И. Покров. Этнографические наблюдения во время поездки на юго-восток Олонецкой губернии. «Записки Русского географического общества по отделению этнографии», т. III, СПб., 1873, стр. 508).

³⁸ В. Мансикка. Представители злого начала в русских заговорах. «Живая старина», 1909, № 4.

³⁹ О происхождении заговоров см.: Ф. Ю. Зелинский. О заговорах. «Сборник Харьковского историко-филологического общества», т. XVI, 1897.

⁴⁰ Гельмольд свидетельствует о том, что «у верховного божества вагоров не было ни храмов, ни алтарей, ему посвящали только дуб, окруженный оградой с пространными местами для народа. Туда приходили люди с жрецом и приносили жертву, там же собирались веча и судили тяжбы» (Славянская хроника, стр. 129).

⁴¹ Л. Леже. Славянская мифология. Воронеж, 1908, стр. 53—64.

⁴² «Вообще культ дуба у славян, по-видимому, можно считать фактом бесспорным» (Н. И. Коробка. Чудесное дерево и вещая птица. «Живая старина». 1910, т. III, стр. 213).

⁴³ Ф. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности, т. I. СПб., 1861, стр. 149; Могк. Germanische Mythologie. Zweite Auflage. Strassburg, 1898, S. 129.

ния о дубе, который существовал до сотворения земли, «еже есть прьвопосажень».⁴⁴ Руянский дуб, воплощенный в многочисленных священных деревьях Приладожья и Приильменя, на долгие годы мог стать предметом тайного поклонения, прочно сохранившись после этого в народной памяти, утратившей уже свои языческие представления, но хорошо запомнившей таинственную силу мифического дерева.⁴⁵

Священный Латырь-камень, связываемый с Буяном-островом и наделенный волшебной силой, также вполне соответствует реальному Руяну-острову.⁴⁶ Латырь-камень у русского народа обычно связывается со змеями. Существует поверье, что на Воздвиженье змеи собираются в кучу в ямах, ярах и на городищах: там является белый, светлый камень-алатырь. Змеи излизывают его весь и тем насыщаются на целую зиму.⁴⁷

Известно, что многие исследователи склонялись к выводу, что под сказочным Латырь-камнем следует, скорее всего, видеть янтарь.⁴⁸ Внешне он чрезвычайно похож на настоящий камень и действительно обладает целебными свойствами, которые были хорошо известны в древности.⁴⁹ С незапамятных времен Балтийское море было основным местом, откуда этот ценный материал расходился по всему свету.⁵⁰ Сюда стремились пронырливые финикийские купцы, сюда пробирались хитроумные сородичи Геродота, отсюда приносили редкий «камень» возвращавшиеся из

⁴⁴ А. Афанасьев. Языческие представления об острове Буяне, стр. 10, 13.

⁴⁵ На русском севере имелось большое количество заповедных, неприкосновенных рощ, прошлая история которых остается пока не разгаданной (А. А. Невский. Заповедные рощи Вологодского края. «Сообщения ГАИМК», 1931, № 11/12, стр. 61—62; Н. И. Репников. Жальники Новгородской земли. «Известия ГАИМК», т. 9, № 5, стр. 2; Д. К. Зеленин. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов. «Известия АН СССР», отд. обществ. наук, 1933, № 6—7, стр. 597).

⁴⁶ Еще в XIX в. на русском северо-западе при первом умывании младенца в корыто клали «бруштын» — янтарь (П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. I, ч. 1. СПб., 1887, стр. 4).

⁴⁷ Сахаров, стр. 21.

⁴⁸ Н. Коробка категорически отверг точку зрения Веселовского (А. Н. Веселовский. Разыскания в области русских духовных стихов, т. III. СПб., 1888, стр. 1—46), что Латырь («алатырь») — камень русского фольклора — следует связывать с Сионским камнем (Н. Коробка. «Камень на море» и камень алатыря. «Живая Старина», 1908, № 4). Недавно М. М. Плисецкий сделал малоубедительную попытку связать сказочный Латырь-камень с румыно-молдавской топонимикой, полагая, что под этим следует понимать конкретный географический пункт в Карпатах (М. М. Плисецкий. История русских былин. М., 1962, стр. 176 и сл.). В русских письменных источниках слово «янтарь» засвидетельствовано поздно, в XVI—XVII вв. — «ентарь». Наличие в слове «ентарь» указывает на то, что заимствование этого слова в восточнославянские диалекты не могло произойти раньше X в., иначе мы имели бы «ятарь» (Б. Ларин. О слове «янтарь». В кн.: Rakstu Krājums. Rīga, 1959, стр. 149—151). Следует обратить внимание на фольклорный «бел-горюч Латырь-камень». Греческое h'hsenreos — янтарь, связано с h'senrwe — солнце, огонь-огневик. Ту же внутреннюю форму имеет и немецкое Bernstein (нижне-немецкое заимствование из более древнего Bornstein от нижне-немецкого bernen, brennen — жечь), т. е. горючий (камень), огневик (Fr. Kluge. Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache. Aufl. 7. Strassburg, 48 f.). От этого немецкого слова произошло польское bursztyn, белорусское «бруштын», западноукраинское «бурштин». Микола считает, что литовско-латышское обозначение янтаря «не приводит балтийского впечатления и, очевидно, перенято в очень раннюю пору из языка, на каком говорили продавцы янтаря» (J. Mikkoła. Einiges über den eurasischen Bernsteinhandel. «Senatne un Māksla», Bd. I, Rīga, 1938, S. 35). Следовательно, происхождение самого слова «янтарь» продолжает оставаться невыясненным, и не исключено, что оно может быть связано с западнославянским (поморским) наречием славянского языка.

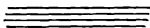
⁴⁹ Н. Надежди́н. О русских народных мифах и сагах, стр. 38.

⁵⁰ См.: D. Fimmen. Die kritisch-mykanische Kultur. Leipzig—Berlin, 1921, S. 120; M. Foerster. Stummer Handel und Wielandsage. «Archiv für das Studium der neuen Sprachen», 1907, Bd. 119, S. 308.

дальних походов суровые легионеры Рима.⁵¹ Имеется янтарь и на песчаных пляжах Руяна. Можно предполагать, что многие паломники, посетившие Арконское святилище, стремились привезти домой «священный камень», наделенный в их глазах еще большей чудодейственной силой именно оттого, что он происходит со священного острова.

На Руяне капище обслуживали мужчины-жрецы, составлявшие особую касту,⁵² и что интересно — «женщины при храме гадали по линиям в пепле на потухающем угле»,⁵³ т. е. имелись здесь и жрицы. В связи с этим вспомним приведенный выше заговор со старцами и старицей. Перед нами полная, не требующая никаких разъяснений, аналогия.

Создается впечатление, что русское народное предание сохранило полное описание своего древнейшего религиозного центра.⁵⁴ Вся атрибуция острова Буяна (священный характер, священный дуб, змеи, янтарь, священные птицы, старцы и старицы) полностью соответствует описаниям Арконского святилища на острове Руяне. Память о Руяне с его знаменитым святилищем является убедительным аргументом против скептиков, полагавших, что гипотезу о религиозной связи между балтийскими и восточными славянами «нельзя ни утверждать, ни отрицать; положительных известий о том не имеется».⁵⁵



⁵¹ Различные камни часто фигурируют в европейском фольклоре, хотя и реже, чем в русском. «Es sitzen drei Jungfrauen auf einem Marmorstein», — говорится в немецком заговоре. В зибенбургском мотиве, распространенном по всей Европе, также постоянно встречаются «merbebestein», murmebne stō» и т. п. В Англии находим: «Peter sat on a assise sur la pierre de marbe». Часто камень встречается и в латышских заговорах. Например, в заговоре от крови говорится о Марии, сидящей на камне (Материалы по этнографии латышского края, под ред. Ф. Я. Трейланда. СПб., 1831, № 270). Можно добавить, что почитание священных камней почти до наших дней сохранилось во многих местностях России, в частности в Белоруссии (А. Е. Богданов и ч. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895, стр. 23). Однако все это сильно отличается от того смысла и значения, которое придается «Латырькамню» в русских заговорах.

⁵² «Жреца своего они почитают не меньше, чем короля», — говорит Гельмольт (Славянская хроника, стр. 46).

⁵³ См.: Saxo Grammaticus. Hist. Danorum, lib. XIV, p. 289.

⁵⁴ Интересно, что даже у современных былинщиков сохранилась память о существовании на Балтийском море какого-то «мудрого» острова, куда съезжались со всех славянских земель учиться «уму-разуму». Так, один из них пояснял былины о Добрыне следующим образом: «Добрыня раньше был необразованный: образование получил на Балтийском острове, куда съезжались богатыри всех государств. Он был напрактикован там на 12 языках и знал разговор птичий» (Г. Нефедов. Северно-русские говоры как материал для истории. «Ученые записки ЛГУ», № 33, серия филологических наук, вып. 3. 1939, стр. 250—259).

⁵⁵ И. Первольф. Варяги-Русь и балтийские славяне. «Журнал Министерства народного просвещения», 1877, июль, стр. 49.

А. И. ГЕРБСТМАН

О ЗВУКОВОМ СТРОЕНИИ НАРОДНОЙ ЗАГАДКИ

Как и в любом жанре народного творчества, почти в каждой народной загадке можно обнаружить богатую многообразную звукопись.

Вверху зелено,
Внизу красно,
В землю вросло.¹

В этой известной загадке с двойной отгадкой (морковь и свекла), кроме традиционных форм звукописи аллитеративного единоначатия (*вв-в-с, в*), рифмы (*зелено/красно*), внутренней рифмы (*вверху/внизу*), расширенного ассонанса (*красно/вросло*), имеется сложное переплетение разнообразных «звуковых гамм» (*ве-зе-ле-зе; зе-зу-зе; ле-лю-ло; но-ни-но; ра-ро; ху-зу*) и часто встречающийся именно в фольклоре «звуковой параллелизм», в первых двух строках совпадающий со смысловым параллелизмом.

Вместе с тем исследование звуковой структуры народной загадки позволяет прийти к утверждению, что в ней наряду с обычной звукописью, являющейся одним из первоэлементов художественной формы любого поэтического произведения, нередко встречается особая, свойственная только жанру загадки, звукопись, которую можно назвать отгадочной.

Постановке вопроса об отгадочной звукописи и посвящена настоящая статья.

1

Среди народных загадок встречаются порой такие, до смысла которых докопаться трудненько, а то они и вовсе без смысла.

Бык — на дворе,
Рога — до берега.²

Отгадка — «дорога со двора». В. П. Аникин справедливо замечает: «Образы загадки весьма странны: бык, по-видимому, изба; рога — дороги как развитие первоначального образа».³ Отгадать подобную загадку, пожалуй, невозможно. Однако, зная отгадку, понять и раскрыть метафору, пусть построенную по линиям весьма отдаленных соответствий, все же мыслимо.

¹ М. А. Рыбникова. Загадки. Изд. «Academia», М.—Л., 1932, стр. 80, №№ 106, 114 (в дальнейшем — Рыбникова).

² Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. Составил Д. Н. Садовников. Вступит. статья, ред. и примеч. В. П. Аникина. Изд. Моск. унив., 1959, № 7746 (в дальнейшем — Садовников).

³ Там же, стр. 287.

Но что сказать о загадках, вообще не имеющих смысла, в которых нет ни метафор, ни иных свойственных этому жанру народного творчества элементов образности, — о загадках, лишенных какой бы то ни было смысловой связи с отгадкой? А они бытуют в народе, и Д. Н. Садовников в своем сборнике приводит изрядное количество их: «Что в избе за бус? — Брус» (Садовников, № 42); «Тон да тотонок? — Пол и потолок» (Садовников, № 53); «Кутька, да лайка, да пипучек? — Кутник, лавка, приступочек» (Садовников, № 246). «Самсоница в избе? — Солоница» (Садовников, № 462). Все это как будто чистейшая заумь, осуществленная различными способами деформации слов и понятий. В дальнейших примерах в загадке появляется нечто осмысленное — слово-понятие, имя, однако смысловая связь между загадкой и отгадкой по-прежнему отсутствует: «Слон да кондрик? — Заслон и коник» (Садовников, № 184); «Самсон в избе? — Заслон» (Садовников, № 144); «Парашка из избы не выходит? — Потирашка» (Садовников, № 323); «На столе лежат две Мавры? — Снавры» (Садовников, № 242); «Два Петра в избе? — Ведра» (Садовников, № 441).

Наряду с появлением слов-понятий в загадке начинают брезжить и проблески смысловой связи между загадкой и отгадкой. «Что в избе за приметка? — Загнетка» (Садовников, № 170): кто-нибудь может приметить и загнетку; «Что в избе гадко? — Кадка» (Садовников, № 400): иная кадка вполне может подойти под определение, данное в загадке, а может быть дело в другом — кадке вообще не место в избе; «Что в избе за копоть? — Лопоть» (Садовников, № 2379); о грязной лопоти — одежде можно сказать и так: «Что в избе любо? — Блюдо» (Садовников, № 466); «Два любя в избе? — Два блюда» (Садовников, № 2340).

Подобные загадки встречаются во многих сборниках. Садовников пишет о них: «Здесь сказывается любовь к созвучиям, даже в прямой ущерб смыслу».⁴

Садовников прав: основой их является более или менее полное совпадение между звуковым составом загадки и отгадки, смысл, как мы видели, либо отсутствует, либо подчиняется отгадочной звукописи, неполную форму которой можно назвать звуковой подсказкой.

Вернемся к загадке о дороге. Рассуждая логически, ее разгадать невозможно, но если мы обратимся к ее звуковому составу, к ее отгадочной звукописи, то отгадка может быть найдена быстро и легко, для этого нужно во второй строке переставить два слова — *рога* и *до* — *до-рога*, соединить их — «дорога» и перенести ударение. Оказывается, отгадка полностью содержалась в звукописи загадки, таившей в себе не только полную звуковую подсказку, но и дополнительную (с модуляцией *о — е*) — *до + р(е)га*.

Так нередко бывает с теми загадками, образы в которых либо вовсе отсутствуют, либо оказываются непонятными.

Сравним следующие две загадки:

На дубу, на вязе
Два бога увязли;
Пришел к ним спас,
Выколол им глаз.

(Садовников, № 100)

На море, на Клязьме
Два борова увязли;
Пришел спас
Да ткнул в Николин глаз.

(Садовников, № 100, а)

Отгадка — «пробой и замок». Исследователь пишет: «По вариантам видно, что бог, о котором идет речь, — это святой Николай. Святой был

⁴ Там же, стр. 271.

один, но поминали его дважды: в день Николы вешнего (9 мая) и в день Николы зимнего (6 декабря). Это дало основание говорить о двух богах. Загадка явно искажена. Остается неясным, в какой связи находится со смыслом спас, Клязьма. Необходимо исследование».⁵

По вариантам видно, что «два бога» и «два борова» относятся к двум «героям» отгадки — пробую и замок; пробой и замок могут увязнуть «на дубу, на вязе» — в дереве, из которого построена изба, а произойти подобное увязание при закрытии дверей на запоры может и у моря, и на Клязьме...

Спас, подобранный, как это нередко бывает в загадках, для рифмы, выкалывает им глаз — метафора, означающая изготовление отверстий, которые присущи и пробую и замку.

Так обстоит дело с образной стороной этих загадок, действительно, довольно туманной. Но если мы обратимся к звуковой структуре их, к отгадочной звукописи, к звуковой подсказке, то многое прояснится.

В первых двух строках обеих загадок настойчиво слышится «редкий» звук *Э*; ⁶ в данном случае это ключевой звук, ведущий к *Э* в отгадке «Замок»; в первой строке второй загадки имеется звуко сочетание *АМО* и звук *К* и повторное *М*. Выделим эти звуки: *на МОре, на КлязьМе — АМОКЭ* — с перестановкой *Э* в начало слова — полный звуковой состав отгадки *ЗАМОК*. Эти же звуки нетрудно обнаружить в последней строке первой загадки.

Для составителей загадки что «два бога», что «два борова» — по-видимому безразлично; их интересуют несомненно ударные слоги, имеющиеся и в том, и в другом слове — *БО — БО*, составляющие звуковую основу отгадки *прОБой*; а в звуках слова *пришел*, имеющегося в обеих загадках, отчетливо звучит *Пр*; таким образом, звуковая подсказка захватывает и самое существенное в отгадке *ПРО(А)БОЙ*.

Даже при наличии в загадке ясно выраженной метафоры отгадочная звукопись может играть определяющую роль. Это отчетливо проявляется в тех довольно частых случаях, когда метафора или иной троп маскирует решение, уводит от него в сторону, отгадочная же звукопись образует звуковую подсказку и этим облегчает процесс отгадывания.

Узелок, Кузьма,
Развязать нельзя;
Имечко хорошо:
Алексеем зовут.

(Садовников, № 104)

В этой загадке с отгадкой «замок» имеется метафора, сама по себе достаточно четкая: «узелок развязать нельзя», но вряд ли она может привести к разгадке — в силу неконкретности своего содержания. И тут на помощь отгадчику приходит звуковая подсказка. Первый звук отгадки *Э* насвоя пронизывает текст, звуча в нем шестикратно и становясь таким образом ключевым звуком. Кроме того, повторно встречается и весь остальной звуковой комплекс отгадки: пять безударных *а*, три *м*, два ударных *о*, четыре *к*. Первая же строка загадки представляет собою пол-

⁵ Там же, стр. 266.

⁶ Средняя повторяемость, т. е. вероятность появления звука *з*, составляет 1.6%. Ср.: Б. Вильнер, Л. Пешес, Э. Дорошевич. Очерки по кибернетике. Минск, 1965, стр. 26, со ссылкой на данные, помещенные в книге: А. М. и И. М. Яглом. Вероятность и информация, М., 1960. — В рассматриваемой загадке всего пятьдесят звуков, повторяемость звука *з* составляет 12%, почти в восемь раз выше средней повторяемости.

ную звуковую подсказку, даже сверхполную, ибо з и к в ней звучат дважды: *уЗелОК КузьМА*. Выбор имени нередко играет существенную роль в отгадочной звукописи — так и здесь: составитель доволен найденным именем («имечко хорошо») и в последней строке загадки сообщает его («Алексеем зовут»), причем звуковой комплекс этот перекликается с звуковым комплексом первой строки, не хватая лишь ударного о: *А-К-МЗО*. Назовем подобный звуковой комплекс «ключевым» (к отгадке).

По-иному метафора препятствует отгадке, а отгадочная звукопись приходит на помощь ей в чудесной загадке:

Нет ни окон, ни дверей,
Посредине — архирей.

(Рыбникова, стр. 274)

Застывшая метафора «Нет ни окон, ни дверей» чрезмерно «вместительна»; она встречается в загадках с самой разнообразной отгадкой — «огурец», «арбуз», «яблоко» и т. п. Локальное указание — *посредине* также слишком широко. А что может дать отгадчику в смысловом отношении насмешливое *архирей*? В подобных, казалось бы безнадежных, случаях не преминет вступить в свои права звуковая подсказка. Простительно не услышать ее в *пОсРЕдине*, это всего лишь звуковая подготовка отгадки; а вот *архирей* является ключевым словом: в его звуках отгадка *АРХ-Е* — *о(а)рех* содержится полностью!

Бывают случаи, что метафора не противодействует отгадочной звукописи, а напротив — обща с нею «играет» на отгадку.

Тетка Марьяна
Лечится в грязях,
А всё больная.

(Рыбникова, стр. 422)

В этой загадке, представляющей собою развернутую метафору, нетрудно угадать, что имеется в виду свинья. И все же и здесь налицо достаточная звуковая подсказка; отгадочная звукопись как бы подкрепляет заложенный в метафоре смысл: сперва слышится ключевой звук — *я*, повторенный четырежды (два раза под ударением, как и в отгадке — *свинья*), затем — звукосочетания *ЯН* и *Н-Я*, имеющиеся в звуковом комплексе отгадки; в подобранном по звуковому принципу имени *марьяНа* и в ассоциирующем с ним *грязЯх* наличествуют не только ключевой звук и ключевой слог, но и элемент звукоподражания; наконец, последняя строка содержит ключевой комплекс, в котором звучат все звуки отгадки — *ВС—Н—Я*, кроме одного — *и*, мелькающего в предыдущей строке.

В следующей загадке метафора еще прозрачнее, а подкрепляющая ее отгадочная звукопись почти не требует комментариев:

НА ПОТОлке в Уголке
висИТ сИТо
не рУками свИТо.⁷

Отгадка — «паутина». Ключевой слог *ИТ* подчеркнут тройным ударением, чудесной звуковой скрепой, столь характерной для звукописи

⁷ Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков. Издание подготовили М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. Ответ. ред. Б. Н. Путилов. Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, № 777 (в дальнейшем — Сб. ИРЛИ).

в целом.⁸ *виСИТ СИТо*, и наконец богатой рифмой *СИТО/СвИТО*; все остальные звуки отгадки, по слогам, без труда находятся в первой же строке загадки.

Может возникнуть вопрос: имеем ли мы дело со случайными звуковыми совпадениями, вызванными тем, что звуков языка мало, а слов, образуемых ими, очень много, или же перед нами открывается не изученная до сих пор закономерность?

Анализ обширных материалов показывает, что отгадочная звукопись, звуковая подсказка в народной загадке закономерна в такой же мере, как и использование разнообразных тропов, она присуща значительной части свода народной загадки, на редкость богата и многообразна и обусловлена своеобразным процессом создания этого жанра народного творчества.

2

Эстетическое назначение народной загадки состоит в раскрытии образного богатства, красоты предметно-вещественного мира, действительности, окружающей человека, в том, чтобы научить и приучить человека поэтически воспринимать жизнь во всем ее многообразии, не исключая и самых обыденных проявлений. Поэзия насыщена организованной, целенаправленной звукописью. Не потому ли создатели загадок, своеобразные безымянные народные поэты, нередко поражают нас своим предельно тонким поэтическим слухом? Несомненно, что в ряде случаев звуки отгадки вносятся в текст загадки вполне сознательно.

Это безусловно имеет место тогда, когда загадка рифмуется или четко ассонирует с отгадкой (см. ряд предыдущих примеров), когда в тексте загадки встречается отчетливо выраженное звукоподражание, и в ряде других случаев.

Следующая загадка-шутка по звуковому методу построения весьма близка к загадке о дороге:

Где вода доРОГА?
(Садовников, № 2338)

Отгадка: «Где корова пьет, тут и рога». Корова имеет рога, пьет она воду. Игра слов обычно основывается на звуковом сближении или совпадении.

Загадки на буквы старой азбуки ярче всего говорят о сознательном отборе звуков в тексте загадки:

у Бориса спереди,
у глеБа сзади,
у девки нет до венца,
у БаБы есть и будет до конца.
(Садовников, № 2270)

Отгадка — Буки (Б).

что НИЖЕ земли?
(Садовников, № 2272)

Отгадка — «ИЖЕ (И).

Д. Н. Садовников в одном из своих комментариев показывает, как народный сказочник, обращаясь к загадке, включая ее в состав сказки,

⁸ Звуковая скрепа — распространенная форма звукописи. Суть ее заключается в том, что звукопись подкрепляет смысловые — логические связи, имеющиеся между двумя, иногда и более, понятиями. *виСИТ СИТо* — представляет собою звуковую скрепу (А. Гербстман. Звукопись Пушкина. «Вопросы литературы», 1964, № 5).

сознательно пользуется различными возможностями звукоподражания: «Из народной сказки, в которой рассказывается про то, как прохожий солдат стащил у скупой старухи жареного гуся. Старуха, в полной уверенности, что он цел, задает служивому вопрос в загадочной форме: „Не бывал ли ты в городе Горшанске (горшке), не знал ли там Гагатея Гагатеевича (гуся)?“ — „Как не знать, — отвечал солдат, — только теперь его там нету: Гагатея Гагатеевич вышел оттудова в город Кошелянск (кошель), в село Заплетанское (за плечами), а вместо его в Горшанск приехал Плетухан Плетуханович, сын Ковырялкин (солдат положил на место гуся лапоть)“».⁹

ГОРШАнск — ГОРШоК, КОШЕЛянск — КОШЕЛЬ, ЗАПЛЕЧАНское — ЗА ПЛЕЧАМИ — все это звукоподражания звуковому составу понятий; ПЛеТухАн ПЛеТухАнович — ЛАПОТЬ, кроме того, содержит звукоподражание названию действия — плету — плести, подобно тому как это имеет место в загадке:

В лес иду,
Плетни кладу;
Из лесу иду —
Переплетываю.

(Садовников,
№ 680, а)

Отгадка — «лапоть». ГАГАтей ГАГАтеевич — «чистое» звукоподражание крику гуся.

Не все люди в равной мере обладают музыкальным слухом, звуковой слух развит и не у всех, кто складывал загадки.

По гоРАм, по гоРАм
ходит шуБА да кафтАН.

(Садовников, № 941)

Здесь на помощь метонимии (шуба на меху из барана, кафтан — из шерсти) приходит и полная слоговая звуковая подсказка — БА-Р-АН;¹⁰ но у Садовникова приведена отгадка «овца», имеющая с загадкой только смысловую связь. То же самое встречается и в знаменитой «русалочьей» загадке:

Что бежит без поВОДА?

(Садовников, № 1533,
Рыбникова, стр. 239)

В отгадке М. А. Рыбниковой в помощь метафоре дается полная звуковая подсказка — ВОДА, а в сборнике Д. Н. Садовникова отгадочной звукописи нет и в помине — «река».

Вот почему отгадочная звукопись, звуковая подсказка наличествует лишь в части, правда весьма значительной, свода народной загадки. Кроме того, следует иметь в виду, что встречаются отгадки, туго уживающиеся по своей звуковой природе с метафорой, метонимией или иными художественными тропами и в силу этого мало пригодные или вовсе не пригодные для озвучивания в тексте загадки.

Наряду с эстетической функцией народная загадка имеет и весьма существенное этическое назначение — испытание ума, находчивости, развитие в человеке сообразительности, догадливости. Об этом красноречиво свидетельствуют древние мифы, народные предания, сказки, связанные с загадкой.

⁹ Садовников, стр. 281. Ср.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 3. Гослитиздат, М., 1957, стр. 182.

¹⁰ Рыбникова, стр. 247.

Утром на четырех,
В полдень на двух,
Вечером на трех.

(Садовников, № 1799;
(Рыбникова, стр. 81, 137, 173)

Записана загадка была в разных местах — в Ярославской губ., в районе Мценска, Томска, в других районах Сибири, с незначительными вариациями. Вряд ли составители этой загадки ясно представляли себе ее происхождение; скорее всего они исходили из устного предания, истоки которого терялись в давно прошедших временах. А ведь перед нами загадка, заданная, по знаменитому древнегреческому мифу, сфинксом Эдипу. Отгадка — «человек» содержится, в довольно чистом виде, в звуковой подсказке *ЧЕтырех... пОлдень... ВЕЧЕром... — ЧЕ—ЛО—ВЕЧЕ*. Отгадочная звукопись имеется и в античном первоварианте.

В примечаниях к сборнику Садовникова о загадке «Что бежит без повода» говорится: «Она встречается в народных песнях, которые поют на троицыной неделе („Малороссийские песни“, изд. М. Максимовичем. М., 1827, стр. 162). Эту загадку русалка задает пойманной девушке. Девушка не отгадала — и русалка ее защекотала».¹¹ А между тем в тексте загадки имелась полная звуковая подсказка: «что бежит без поВОДА?» — ВОДА! То же самое и в аналогичной украинской загадке: «що бежить без поВОДА?» — ВОДА!

Выше был приведен пример из сказки о старухе и солдате, весь построенный на отгадочной звукописи.

Отгадочная звукопись обусловлена не только эстетическими свойствами народной загадки, но и ее этической целеустремленностью.

3

Перейдем к рассмотрению основных звуковых явлений, присущих отгадочной звукописи.

1. Если отгадки у различных по содержанию загадок одинаковы, то в таких загадках можно обнаружить одну и ту же отгадочную звукопись.

ЧЕРный КОнь
сКАЧЕт в ОГонь.

(Рыбникова,
стр. 327)

ЧЕРный КОнь
прыГАт в огонь.

(Садовников,
№ 329)

ЧЕРная ГАГАра
по полю сКАКАла,
золото сбирала.

(Садовников,
№ 327, а)

полон засеЧЕК
КРАсных ОвеЧЕК;
волк сивый всКОЧит,
всех РАЗГонит.

(Садовников,
№ 330, б)

¹¹ Садовников, стр. 310.

КРивАя сОбАКа
в пЕЧКу зАГлядАет.
(Сб. ИРЛИ, № 251)

В этих метафорических загадках, различных по содержанию, но с идентичной отгадкой — «кочерга», встречается рассыпанная и слоговая отгадочная звукопись с минимальными отклонениями от звукового состава отгадки, обусловленными отдельными случаями редукции гласных, устранением, переносом и восстановлением ударения, смягчением и т. п. Подобные отклонения встречаются в народной загадке довольно часто.

Всего у Д. Н. Садовникова, М. А. Рыбниковой и в сборнике ИРЛИ имеется восемнадцать загадок с отгадкой «кочерга»; в восьми из них мы находим полную отгадочную звукопись, в пяти — неполную, и лишь в пяти она отсутствует.¹²

Д. Н. Садовников приводит двадцать две загадки с отгадкой «помело». В семи из них ключевое слово «полом»:

под ПОЛОМ,
под сЕрЕдой
сидит (лежит)
баба с бородой.
(Садовников,
№ 336, а)

В семи загадках — ключевой комплекс «медвежья лапа»:

МЕдвежья ЛаПА
в ПОдПОЛЬе бывает.
(Садовников, № 339, в)

В пяти имеются ключевые звуки и слоги, и лишь в трех отгадочной звукописи нет.

В загадках с отгадками «ушат» и «ухват» отгадки рифмуются, в них имеются одинаковые звуки — У-АТ. Тем не менее отгадочная звукопись в загадках строго индивидуализирована благодаря разнозвучанию Ш и ХВ:

ТУША — не ТУША,
а головы нет.
(Рыбникова,
стр. 87)

у нАШей ТУШИ
выросли УШИ,
А головы неТ.
(Садовников,
№ 418)

С УШАми да не слыШит.
(Садовников, № 419)

ТУША и УШИ — ключевые слова.

Бычок рогАТ,
В рУкАХ зажАТ,
едУ ХВАТает,
а сам голодает.
(Рыбникова,
стр. 143)

Не бык, а бодает,
не ест, а сду ХВАТает,
что сХВАТит, отдает,
сам В Угол идет.
(Рыбникова,
стр. 330)

¹² О. Брик, едва ли не первый, в статье «Звуковые повторы» (сб. «Поэтика», вып. I, 1919) обратил внимание на то, что отгадка «ко-чер-га» имеется в тексте загадки «ЧЕРный КОнь прыГАет в огонь». Добавим: с иной последовательностью слогов, с переносом ударения, с редукцией. В дальнейшем об этом не раз упоминалось, но как о единичном случае. Так, в «Поэтическом словаре» 1966 г. А. Квятковский, приводя «несколько примеров русской народной загадки», останавливается на примере, когда «отгадка включена в текст по слогам: ко-чер-га» (стр. 110). Однако он не отмечает, что и в других приводимых им загадках также имеется отгадочная (рассыпанная) звукопись: «О ста НОГАх, О семи ХРеБтах» (борона); «Кланяется, кланяется, ПридеТ ДомОй — растянется» (топор); встречается она и в загадках с отгадками «муравейник» (Садовников, № 1734, в, г), «кочан капусты» (Садовников, № 785, а, б, в), о которых он упоминает.

едУ ХВАТает — ключевой комплекс.

Подобных примеров в русской народной загадке великое множество.

2. Если у двух одинаковых по тексту и по содержанию загадок имеются различные две отгадки, то в тексте загадки иногда можно обнаружить отгадочную звукопись, относящуюся к обоим отгадкам.

Примером может служить загадка, приведенная в начале данной статьи:

Вверху зелено,
Внизу красно
В землю вросло.

В сборнике М. А. Рыбниковой загадка эта помещена на стр. 80 дважды, под № 106 и № 114; текст одинаковый, отгадки разные: «морковь» и «свекла». Обе отгадки заключены в звуках последних полутора строк, образующих «ключевой комплекс» к отгадке: КАСнО В ЗЕМлю врОСло.

Любопытно отметить, что отгадочная звукопись находится в этой загадке после наречия места «внизу» (в земле) — в понятиях, говорящих именно о местоположении обоих предметов-отгадок. Подобную отгадочную звукопись можно по качеству назвать «рассыпанной».

3. Если к отгадке добавляется какое-либо слово-понятие, звукопись этого слова-понятия может соответственно появиться в звукописи самой загадки.

Только что мы рассматривали загадку с отгадкой «ухват». Садовников приводит усложненную отгадку — «ухват с горшком», и это дополнение сейчас же сказывается в звукописи загадки:

В ХлеВУшке у быка
копна на рогАХ,
А ХВОсТ на дворе
у бабы В рУкАХ.
(Садовников, № 343, в)

Есть целая сюита загадок с отгадкой «сноп» с ключевым словом ПОдПОяСаН, иногда с производными от него:

маленький ФаНаСик
лычком ПОдПОяСаН.
(Садовников, № 1280)

Сравним две загадки, в первой из которых отгадка «сноп», во второй к той же отгадке добавлен эпитет — «гречневый» («сноп»):

Лежит мужичок в золотом кафтане,
ПОдПОяСаН, а Не ПОяСОм;
Не ПОдНимешь, так не вСтанет.
(Садовников, № 1282)

ЧеРНЕнький мужичок,
зелеНенький ПОяСОк.
(Садовников, № 1285)

В первой загадке развернутая метафора усилена дополнительной, занимающей последнюю строку, благодаря чему в тексте появляются звуковые вариации на тему ключевого слова; зато во второй загадке можно обнаружить кое-что качественно новое: появление в отгадке эпитета гРЕЧНЕвЫЙ, можно полагать, вызвало и в загадке созвучный ему эпитет ЧеРНЕнький.

Весь мир ПОдПОяСан,
ОдИН староста раСПОяСан.
(Садовников, № 1289, а)

Загадка к известной уже отгадке имеет дополнение — «снопы и овин», и соответственно в тексте загадки появляется богатая рифма к «овин» — *один*, подкрепленная начальным и потому хорошо слышимым звуком *в* — *весь*.

На тему о «кочерге» имеется чудесная, богатая метафорами загадка:

Лежала галица
По красной улице,
Считала галица
Золотые яйца.

(Рыбникова,
стр. 319)

Отгадка содержит два понятия — «кочерга и угли». Что касается первого члена отгадки — «кочерга», то в загадке имеется подсказочная звукопись, рассыпанная по слогам с перестановкой: ГАЛица, КРАСной, сЧИ-тала; дополнение «угли» оказывает влияние на звуковой состав загадки прежде всего в том отношении, что в ней по сравнению с известными нам загадками о «кочерге» налицо значительное количество «л». Самое же существенное заключается в том, что «новые» слова — ГАЛица и УЛица образуют полный ключевой комплекс ко второму члену отгадки — УГЛИ.

Подобных примеров в русской народной загадке видимо-невидимо!

4. Нередко встречаются загадки с неизменной во всех случаях первой строкой, представляющей собой застывшую метафору, к примеру, типа «без рук, без ног»; вторая строка имеет смысловые вариации, если отгадка одна и та же, и существенные смысловые вариации, если отгадки разные; нередко и в том, и в другом случае переменная метафора содержит и соответственно изменяющуюся отгадочную звукопись.

Популярной иллюстрацией к первому случаю могут послужить загадки с отгадкой «ветер»:

без рук, без ног, а ВоРоТа оТВоРяЕТ.	без рук, без ног, а дЕРЕВо гнеТ.
(Садовников, № 1982 а)	(Рыбникова, стр. 128)

без рук, без ног,
а дВЕРЬ оТВоРяЕТ.
(Рыбникова, стр. 238)

«Ворота отворяет», «дерево гнет», «дверь отворяет» — все это ключевые комплексы к отгадке «ветер», в которых смысловым вариациям соответствуют и незначительные звуковые.

Но вот отгадка меняется, и сейчас же переменная метафора резко меняет свою звуковую тональность:

без рук, без ног,
пО СТЕНЕ ползеТ.
(Рыбникова, стр. 138)

без рук, без ног,
а по СТОлу ползеТ.
(Рыбникова, стр. 82)

Отгадка — «тесто».

без рук, без ног,
а ПОдПОяСаН.
(Рыбникова,
стр. 354)

Отгадка — «сноп».

Без рук, Без ног,
под ЛавКУ сКОК.
(Садовников, № 653)

Отгадка — «клубок»...

Все это говорит о том, что с изменением звукового строения отгадки меняется и отгадочная звукопись в загадке.

Виды отгадочной звукописи весьма разнообразны. Среди них можно встретить ключевой звук, ключевой слог, рассыпанную звукопись, слоговую звукопись, ключевой комплекс, полный и неполный, приблизительный, такое же ключевое слово, отгадку и рифму. Звукоподражание в народной загадке играет весьма существенную роль и значительно богаче формами, чем в «книжной» поэзии, именно потому, что оно выполняет функцию звуковой подсказки: тут и звукоподражание действию, присущему отгадке; и слову, обозначающему действие; и звуковому составу отгадки (типа — «В поле-то гогó-гогó, в лесу-то гигí-гигí»: отгадка — «горох и гриб»; здесь имеет место идентичность начальных согласных и ударных гласных); изредка наблюдается звукоподражание прозвищу отгадки (типа — «Пошел я на топ-то-ту...» — на медведя — топтыгина); иногда отгадочная звукопись представляет собой характеристику звукоподражания, присущего отгадке (типа — «Едет скрипа-скрипулица...»; отгадка — «телега»; «Скрыпица скрипит...», отгадка — «сноповязка»).¹³

Подобные виды отгадочной звукописи далеко не всегда встречаются в чистом виде — нередко в отгадочной звукописи налицо две, а то и более возможностей, случаются и сложные синтезы.

В следующей загадке ключевой звук приводит к ключевому комплексу:

«Загану Загадку, Закину За грядку: моя Загадка в год пойдет, кала-чОМ вЗОЙдет». (Д а л ь, стр. 952).

Отгадка — «озимь»; ключевой звук — З, ключевой комплекс — кала-чОМ вЗОЙдет.

Для сложного синтеза характерна загадка с отгадкой «яйцо»:

Царево винО,
ЦарИЦыно винО —
в однОЙ скляНиЦе
не смешАЮТСЯ.

(Садовников, № 570)

В первых двух строках — звуковая подготовка отгадки с ключевыми звуками Ц и О; далее следует ключевой комплекс, в рассыпанной звукописи которого содержится отгадка в чистом виде; в последней строке — отзвук.

4

Отгадочную звукопись можно обнаружить в некоторых загадках, близких по содержанию, на разных языках.

Выше приводился № 570Ж из сборника Садовникова с отгадкой «яйцо». В этом же сборнике в примечаниях (см. стр. 282) помещена немецкая загадка, родственная по смыслу: «Kommt ein Topf von Engelland ohne Boden, ohne Band, ist zweierlei Bier darin» — с ключевым словом *zweierlei*, в котором отгадка звучит дважды: *eier* — яйца, *ei* — яйцо.

Загадка «Что бежит без повода» содержит звуковую отгадку — отгадочную звукопись не только в ее русской версии, но и в украинском и белорусском вариантах:

Щчо бежыць без повода? — Вода.

(Рыбникова, стр. 181)

¹³ Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. Гослитиздат, М., 1957 (в дальнейшем — Д а л ь), стр. 962.

Приведу для наглядности еще несколько аналогичных загадок из русского, украинского и белорусского фольклора, имеющих схожую отгадочную звукопись.

- Девка в каморе,
А коса — на дворе.
(Садовников, № 812, г)
- Отгадка — «морковь».
- Дівка в коморі,
А коса на дворі.¹⁴
- Отгадка — «морква».
- Сядзіць пані ў каморы,
Яе косы на дворы.
(Рыбникова, стр. 187)
- Отгадка — «моркаў».
- Идет свинья из Питера
Вся истыкана.
(Рыбникова, стр. 149;
Садовников, № 646, а—ж)

- Отгадка — «наперсток».
- Ішла свиня із Пітера,
Вся діркамі утикана.
(Березовский, № 1999А)
- Отгадка та же.
- Сяжыць сьвінка з Піцера,
Уся сыпінка стыкана.
(Рыбникова, стр. 225)

Отгадка — «наперсток».

Следующая «тройка загадок» примечательна своей редко встречающейся отгадочной звукописью, представляющей собой звукоподражание «ключевому комплексу» загадки:

- В поле-то го-го-го,
А в лесах-то ги-ги-ги.
(Садовников, № 1451)
- За лісом — го-го, а в лісі — ги-ги.
(Березовский, № 3104)
- У полі гого,
А у лесі гігі.
(Рыбникова, стр. 189)

Отгадка — «грибы и горох».

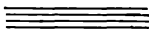
Встречаются загадки на разных языках, различные и по тексту, и по содержанию, но с одинаковыми отгадками. В подобных случаях отгадочная звукопись в них может оказаться одинаковой.

- Ухо — завирюха,
А в ухе ярмарка.
(Рыбникова, стр. 133)
- Отгадка — комар.
- Ляціць конь заморскі
І ржэ па-польскі.
(Рыбникова, стр. 185)

Отгадка та же.

¹⁴ Загадки. Упоряд., вступ. стаття та примит. І. П. Березовського. Вид. АН УССР, Київ, 1962, № 4966 (в дальнейшем — Березовский).

Количество приведенных здесь сопоставительных разноязыких параллелей можно легко увеличить. Пока мы ограничиваемся предположением, что звуковые закономерности, обнаруженные столь широко в русских загадках и в соответствующих им параллелях из украинского и белорусского фольклора, могут носить характер типологических особенностей данного жанра. Для более определенных выводов желательно провести исследование звукового строения загадок в фольклоре разных народов.



ОРЕСТ ЗИЛИНСКИЙ

ИЗ ИСТОРИИ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДНЫХ ИГР (КОСТРОМА-КОСТРУБ)

Народные игры с драматическими сюжетами принадлежат к самым интересным фольклорным жанрам с точки зрения их исторической ценности. Созданные из потребностей и в процессе коллективного исполнения, народные игры подчинялись в своем развитии в меньшей мере давлению индивидуального вкуса и случайностям индивидуальной памяти; структурные изменения имели в них более объективный и постепенный характер. Поэтому в них сохранилось немало культурно-исторических реликтов, на которые обращали внимание уже выдающиеся этнографы и фольклористы прошлого века. В частности, у восточных славян, где многие драматические игры до последнего времени удерживались в среде старшей молодежи и не претворились в детское развлечение, относительно хорошо сохранились некоторые архаические сюжеты и другие смысловые элементы; с другой стороны, драматические игры в этой среде интенсивно преобразовывались, обогащаясь элементами более поздних форм народного сознания. Благодаря этому в истории отдельных народных игр отражены различные степени развития народной мысли и вкуса.

Раскрытие закономерностей этого развития может способствовать дальнейшей разработке методов исторического изучения фольклора. Предпосылкой успеха является тщательное изучение и оценка всего доступного вариантного материала в его структурной сущности и в его взаимосвязях с общефольклорным, этнографическим и культурно-историческим контекстом, сопровождаемые оценкой достижений исследовательской традиции.

Ниже предлагается опыт анализа одной игры, известной в восточнославянском фольклоре.

1

В западной части Украины (в Галиции, на Буковине и в восточной части Подолии) к популярнейшим играм деревенских девушек принадлежала игра о Кострубе.

Одна из девушек вступала внутрь круга; между ней и девушками, образующими круг, развертывался диалог:

- Помагай біг вам!
- Дай боже здоровля!
- Чи не виділи-сте де мого Коструба?

Одна из девушек отвечала: Пішов в старости.
Все пели:

Бідна моя головонько,
Нещаслива годинонько!

Що я собі наробила,
 Що-м Коструба не злюбила.
 Приїдь, приїдь, Кострубоньку,
 Станем разом до шлюбоньку
 Рано, рано, поранейку,
 На білому камінейку.

Потом вся сцена многократно повторялась; спрашиваемые девушки поочередно отвечали:

- Поїхав по квітку.
- Поїхав по напій.
- Слабий.
- Вже вмер.
- Вже повезли на цвинтар.

Затем все пели:

Слава тобі, божий цару,
 Що мій Коструб на цвинтару!
 Лежи, лежи, як колода,
 Я молода, як ягода.
 Я молода, як ягода,
 Ай мене для тебе шкода!
 Лежи, лежи, щоби-с не встав,
 Бо до мене енчий пристав.
 Ноженьками задоптала,
 Рученьками заплескала!¹

При обилии вариантов (только из Галиции известно около 35 печатных вариантов) и значительном территориальном распространении игры (сплошное появление в галицко-вольнской пограничной области, в Подолии, северной части Покутья, отдельные записи западнее Львова и вокруг Ивано-Франковска) конкретное содержание игры значительно дифференцировалось как в композиции, так и в оформлении отдельных мотивов. В младших вариантах диалог иногда начинался пасхальным приветствием («Христос воскрес») или (в некоторых окраинных записях) мотивами, заимствованными из других игр («А дзін добрий, голубочко», «Чи були-сте на торзі?», «А були-сте, кумо, в місті?»). Иногда в начало текста выдвигался лирический куплет («Бідна ж моя головонька»), а вопросы и ответы, касающиеся Коструба, занимали второе место; в иных, по большей части поздних вариантах, диалогическая часть вовсе отсутствует.² Изменяется в деталях также содержание лирического куплета, особенно его второй части, рассказывающей о браке с Кострубом. Появляется даже пародическая версия:

Стану з тобою до шлюбоньку
 На травнику — биліску
 І в подертім сірачиску.³

Также в заключительном куплете, выражающем радость по случаю смерти Коструба, заменяется порядок мотивов; некоторые из них расширяются или подавляются.

Кроме этих различий, возникших механическим видоизменением или вследствие усилия, направленного к стилистическому обогащению текста, ансамбль западноукраинских вариантов содержит альтернативы, глубже затрагивающие общий смысл игры. Именно эти отличия укладываются

¹ В. М. Гнатюк. Гаївки. «Матеріали до українсько-руської етнології», т. XII, 1909 (в дальнейшем — Гнатюк), стр. 43 (окрестности Каминки Струмиловой).

² Z. Pauli. Pieśni ludu guskiego w Galicji. Lwów. 1839, str. 21; «Живая старина», 1902, стр. 87.

³ Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким, чч. I—III. М., 1878 (в дальнейшем — Головацкий), ч. III, отд. 2, стр. 167.

в четкие территориальные группировки, свидетельствующие о существовании нескольких самостоятельных линий развития текста. К ним принадлежит прежде всего различное освещение событий, предшествующих смерти Коструба: а) Коструб заболевает (причина и обстоятельства не приводятся) и умирает (форма, распространенная на севере и юге игрового ареала); б) Коструб заболевает при работе в поле или в лесу (восточная Подолия); в) Коструб едет в город покупать подарки (обычно для соперницы своей девушки) и заболевает (вся западная Подолия, Буковина, область Стрия); г) Коструб едет свататься к другой девушке и заболевает (только в области к северо-востоку от Львова); д) Коструб сватает другую, женится на ней, но жена скоро умирает; его прежняя милая радуется, надеясь, что ныне она сможет соединиться с Кострубом (эта форма распространена вокруг Львова).⁴

В южной части галицкой Подолии, отчасти также в Покутье и Буковине развились формы, полностью выпускающие мотивы смерти Коструба и заключительный сатирический куплет. Эти формы, по своему характеру близкие к лирическим песням, оканчиваются предложением о свадьбе:

Бідна ж моя головочко,
 Нещівлива годиночко!
 Що ж я таке учинила —
 Кострубонька не злюбила.
 Приїдь, приїдь, Кострубонько,
 Стану з тобов до слюбоньку
 А в неділю преранічко
 При хорошім сніданічку.⁵

Несмотря на приведенные различия, значение западноукраинской игры можно считать более или менее единым. Игра изображает непостоянство девичьего нрава. Девушка печалится о расхождении с милым, причиной которого была она сама; но как только она узнает о его смерти, она злобно торжествует. Важной чертой данной игры является факт, что мотив смерти Коструба выражен в ней только в диалоге, в форме сообщения. Внимание здесь переносится на выражение внутренних переживаний его милой в связи с меняющимися известиями.

Эта форма, богатая в текстовом и игровом отношении, устремленная к постижению внутренних состояний человека, была совсем неизвестной в восточной части Украины. Здесь игра «Коструб» появлялась в других бытовых и ритуальных контекстах. В то время как на западе она была составной частью пасхальных увеселений (гаивок), сведения из бассейна Днепра связывают ее с так называемыми розыграми, праздником замужних женщин, состоявшимся в первый понедельник петровки, т. е. после троицына дня. Направляясь в корчму, женщины пели следующую песню о Кострубе:

Помер, помер Кострубонько,
 Сивий, милий голубонько.

⁴ Главные варианты типа б: К. Шейковский. Быт подолян, т. I, вып. 1. Киев, 1859, стр. 23—27; Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским, т. III. СПб., 1872 (в дальнейшем — Чубинский), стр. 77—78; С. Венгрженовский. Языческий обычай в Брацлавщине «гонити шуляка». «Киевская старина», т. L, 1895, стр. 320—321; типа в: Головацкий, ч. II, стр. 696; «Етнографічний збірник», т. XI, Львів, 1902, стр. 23—24; Гнатюк, стр. 45—46; Великодни пісни. «Киевская старина», т. XXXV, 1904, стр. 15—16; типа г: Головацкий, ч. II, стр. 185—187; Гнатюк, стр. 45; типа д: Гнатюк, стр. 44—45.

⁵ Запись Турчмановича 1925 г. из Сновидова Буцацкого р-на. См. также: В. Каминский. Материалы для характеристики малорусских говоров Подольской губернии. «Живая старина», 1902, вып. I, стр. 96.

Зосталася хатка,
 Іще й сіножатка,
 І ставок, і млинок,
 І вишневенький садок.
 Що у ставок купатися,
 А у млинок проспатися.
 А у садок погуляти,
 Кострубонька поминати.⁶

Приведенный песенный текст — несомненно более нового происхождения. В нем затемнено старое фабулярное ядро, из которого осталось только известие о смерти Коструба. Остальной текст был заимствован из популярной песни XVIII в. «Ой під вишнею, та під черешнею». Но в комментарии к этой записи Максимович упоминает, что «в старину в этот день хоронили соломенную куклу мужского пола, голосили над нею разные причитания».

Мотив пародического оплакивания усопшего мужа более четко выражен в варианте из северных окраин бывш. Херсонской губ.:

Помер, помер Кострубонько,	І міні голову обрив.
Помер, помер голубонько!	Тепер пить буду,
Чи я йому не вгодила?	І гулять буду,
І по місті ходила,	Смерть прийде —
І намісто продавала,	Помирать буду.
І тютюн купувала,	Під забором стояла,
І тютюн не дороже —	На козаків моргала,
По два гроша найдороже.	Весело пісню співала:
А він тютюн покурив	Чир-вір, бом-бом,
	Чудо-рай, чудо-рай. ⁷

Еще одна, в игровом отношении более богатая форма «Коструба», в которой в первый раз встречаемся с изображением пробуждения из мертвых, существовала в первые десятилетия прошлого века около Переяслава. В начале весны здесь девушки устраивали особую пляску, в которой одна, находящаяся внутри круга, представляла мертвого Кострубонька, а ее подружки пели, кружась вокруг нее, следующую гротескную песенку:

Помер, помер наш Кострубонько,
 Помер, помер наш голубонько.
 Кобило ж наша білобокая,
 Не впади з моста,
 Не вмочи хвоста!

Девушка, представляющая Кострубонька, наконец вскакивала, а ее подружки пели:

Ожив, ожив наш Кострубонько,
 Ожив, ожив наш голубонько.⁸

Заслуживает внимания, что В. Г. Кравченко записал в восточной Волины (вероятно, в Житомирской обл.) форму «Коструба», в которой текстовые элементы западноукраинской версии сочетаются с актом насмешливых похорон Коструба и его внезапного пробуждения.⁹

⁶ М. Максимович, Собрание сочинений, т. II, Киев, 1874 (в дальнейшем — Максимович), стр. 521; Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, t. III. Kraków, 1879, str. 126.

⁷ И. В. Бессараба. Материалы для этнографии Херсонской губернии. «Сборник ОРЯС АН», т. XCIV, № 4, СПб., 1916, стр. 149—150.

⁸ Максимович, стр. 522.

⁹ Архив Института искусствознания, этнографии и фольклора АН УССР в Киеве, ф. 15/189.

В русской детской игре «Кострома» нетрудно обнаружить ряд очевидных сходств как с галицкой игрой (серия известий о местопребывании и течении болезни героя), так и с записью Максимовича. Громадное количество записей русской детской «Костромы» относится к областям, прилегающим к украинской территории, в частности к бывшей Курской губ. Но сведения об этой игре имеются также из области Брянска, Воронежа, Москвы, Владимира, Горького, Казани, Костромы, из Поморья и русских казачьих станиц на Северном Кавказе.¹⁰

Тексты игры довольно дифференцированы, но в них есть некоторые общие черты. В качестве первого примера мы приведем самый пространственный, вероятно, младшего происхождения текст.

Девочки выбирают по жеребью двух: одну в бабку или няньку, а другую в большую Кострому. Нянька садится на пол, а Кострома ложится к ней на колени. Остальные, взявшись за руки, ходят вокруг них и поют:

Костромушка, Кострома,
Сударыня ты моя!
Состарила ты меня
Своим умом-разумом,
Своею походкою,
Скорою поговоркою.

После этого куплета начинается диалог:

— Тук, тук у ворот!
— Кто там?
— Кузьма Криворот.
— Зачем?
— Кострома дома?
— Нету-ти, в город уехала.

Хоровод опять ходит с той же песней вокруг няньки. Потом, как в западноукраинской игре, повторяется весь диалог; меняется только последний ответ:

— Обедает.
— При смерти.
— За попами послали.
— Под образами лежит.
— Обмывают.
— Унесли на погост.

Кострому хоронят, и все ложатся спать недалеко от нее. Через некоторое время («ночью») Кострома встает и, ударя несколько раз каждого из

¹⁰ Русские варианты: И. Сахаров. Сказания русского народа, т. II, кн. 7. СПб., 1849, стр. 90—91; Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном, т. I, вып. 1. СПб., 1898 (в дальнейшем — Шейн, Великорусс), стр. 49—50, 370—371; Е. А. Покровский. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогией и гигиеной). М., 1887, стр. 197—198; Из народных игр (сообщ. А. Шингарев). «Этнографическое обозрение», 1900, № 1, стр. 154—155; Вл. Резанов. Три песни-игры, записанные в Обоянском уезде Курской губернии. «Этнографическое обозрение», 1904, № 1, стр. 119—120; Н. С. Арсеньев. Плач по умирающему боге. «Этнографическое обозрение», 1912, № 1—2, стр. 9, 16—17; А. Л. Мелков. Некоторые детские игры в Курской губернии. «Этнографическое обозрение», 1914, № 3—4, стр. 181—182; Г. К. Завойко. Колыбельные и детские песни и детские игры у крестьян Владимирской губернии. «Этнографическое обозрение», 1915, № 1—2, стр. 131—132; А. Листопадов. Песни донских казаков, IV. Под общ. ред. Г. Сердюченко. Музгиз, М., 1953, № 175; Игры народов СССР. Сборник материалов, составленный В. Н. Всеволодским-Гернгросс, В. С. Ковалевой и Е. И. Степановой. М.—Л., 1933, стр. 309—312; Л. В. Кулаковский. «Кострома» (Брянский хороводный спектакль). «Советская этнография», 1946, № 1.

спящих, приговаривает: «Пеките блины, поминайте Кострому». Спавшие вскакивают и рассказывают друг другу свой сон. Потом идут на место погребения Костромы. Кострома вскакивает и ловит остальных играющих.¹¹

В некоторых вариантах в игре принимают участие другие индивидуализированные фигуры: Кострома и ее мать, кума или сын. Характерным элементом большинства вариантов является мотив угощения у Костромы:

Костромушка, Кострома,
Ты жива ль, наша кума?
Как у нашей у кумы
На кануне на свиче
Ели кашу с молоком
И пышечку с творогом.
Здорова ль, кума?

Также здесь мать Костромы отвечает лаконичными фразами:

— Здорова!
— В поле ходила — ножку сломала.
— В погреб ходила — захромала.
— К вечерне ходила — захворала.
— Под святыми лежит.
— К обедне понесли.
— Хоронить стали.

После известия о похоронах Костромы хоровод рвется, дети сбегаются друг к другу и волочат лежачую Кострому по земле. Кострома оживает и ловит своих преследователей.¹²

В текстах из области Брянска нет вводного куплета; игра начинается, как в большинстве записей из Галиции, обменом приветов между «кумой» (одной девушкой из хоровода) и «матерью Костромы»:

— Здорово, кума!
— Здоровенько.
— Жива твоя Кострома?
— Да жива. На речку ходила, пальчик отбила,
заболела. Сама пряду, некогда за ней
смотреть.¹³

Иной сродный вариант изображает Кострому за прядением. Следует описание болезни Костромы. Игра заключается или погребением Костромы (без мотива неожиданного воскресения) или тем, что Кострома после предсмертной исповеди поднимается и начинает плясать под пение эротической песни.¹⁴

Особые элементы появляются в вариантах из района Муром:

Костромушка, Кострома,
Лебедушка — лебеда,
Белая румяная!
У Костромушки, Костромы
Блины с творогом,
Кисель с молоком,
Каша масляная,
Теща ласковая.

¹¹ Шейн, Великорусс, стр. 49—50 (Курская губ.). Аналогичный вариант из той же губернии: «Этнографическое обозрение», 1904, № 1, стр. 119—120.

¹² «Этнографическое обозрение», 1900, № 1, стр. 154 (Воронежский уезд).

¹³ Л. В. Кулаковский. «Кострома», стр. 175.

¹⁴ Там же.

Диалог здесь сокращен. Девочки из хора спрашивают: Жива ль Кострома? Кострома дважды отвечает: — Жива. В третий раз, после извещения о ее смерти, девочки начинают тащить ее за руки и ноги, бросают и убегают с криком «Зелены глаза!». Мертвая Кострома вскакивает и ловит убегающих.¹⁵

В северокавказских вариантах текст становится еще проще: он приобретает чисто формальный характер. Вопрос: «Кострома, Костромушка, спишь ли ты или так лежишь?». Кострома отвечает:

Я не сплю, не лежу,
На улицу не хожу
И в ладоши не бью.

После повторного вопроса: «Жива ли Костромушка?» — следует ответ: «Умерла». Далее игра развивается, как в муромской версии.¹⁶

Подобное же построение, с пропуском вводного куплета и с развернутым описанием трудовых актов, имеет один из вариантов украинского «Кострубонька» из бывшей Херсонской губ. Герой, сидящий или стоящий посреди хора, копает палочкой землю (бóрет), прогребаёт ее пальцами (боронует), изображает посев, косьбу, вязанье, свозку, молотьбу, помол. Потом он умирает, дети плачут, ловят мальчика за ноги и оттаскивают куда-нибудь в канаву.¹⁷

Весь комплекс необрядовых игр, связанных с Кострубом и Костромой, состоит, как видно, из нескольких свободно изменяемых и различным образом комбинируемых частей: из вопроса о герое или героине, из лирического куплета, который может иметь различное содержание, из перечня поступков и описания состояния героя, работ, которые он делает, рассказа об его пировании и развитии болезни. Игра заключается или известием о смерти и радостной реакцией на этот факт, или прямым изображением смерти, или изображением смерти и внезапного возвращения к жизни. Все три формы заключения появляются как в русских, так и в украинских материалах. Но общий смысл игры осциллирует от чисто эротического, согласованного с общим характером весеннего фольклора (в западной, отчасти и в восточной Украине), к форме, подчеркивающей мотив страха перед внезапным оживлением умершего (большинство русских детских вариантов). Посредине стоят формы, оканчивающиеся похоронами Коструба-Костромы (Брянск, восточная Украина).

Не может быть сомнения, что исходной точкой детских и девичьих игр, связанных с Костромой и Кострубом, были обрядовые действия, связанные с этими именами. Согласно Сахарову,¹⁸ Снегиреву¹⁹ и Афанасьеву,²⁰ девушки в бывшей Симбирской и Пензенской губерниях избирали из своей среды одну, которая должна была представлять Кострому. Они приступали к ней с поклонами, клали ее на доску или в корыто и с песнями относили к реке. Здесь ее купали, причем одна из участвующих стучала в обруч из лыка, как в барабан. Подобную форму записал в северно-западной

¹⁵ Шейн, Великорусс, стр. 370—371.

¹⁶ Е. А. Покровский. Детские игры, стр. 197.

¹⁷ В. Ястребов. Материалы для этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894, стр. 33—36.

¹⁸ И. Сахаров. Сказания русского народа, стр. 90.

¹⁹ И. Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. I. М., 1837, стр. 183—184.

²⁰ А. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, тт. 1—3. М., 1865—1869 (в дальнейшем — Афанасьев), т. 3, стр. 725.

и западных частях Муромского уезда Шейн.²¹ В других частях Муромского уезда,²² в Уфимской и Воронежской губерниях²³ Кострому представляла соломенная кукла, одетая в девичью одежду. Участники торжества, среди которых были и взрослые, также клали ее в корыто и с причитаниями удалялись к реке или к болоту, где Кострому бросали в воду. По одному сообщению, при этом пелась песня:

Костромушка, Кострома,
Куда твоя голова?
К бесу, к лесу,
В омут головой.²⁴

Афанасьев сообщает, что две группы участников игры имитировали сражение за куклу: побежденные закрывали руками лицо и оплакивали потерю.²⁵ В одной деревне куклу Костромы характеризовали как молодого мужчину; первой ступала в похоронном шествии его «жена», избранная среди участниц торжества, и причитывала: «Батюшка Костромушка, на кого ты меня покинул, закрылись твои ясны оченьки». После того как Кострому бросили в воду, он начинал плясать, приговаривая: «Пойди, душа, прямо-таки в рай, таки в рай!».²⁶

На Украине были найдены только последние следы ритуального акта с подобным составом. В первый понедельник после троицы (в России похороны Костромы происходили обычно на день раньше) женщины хоронили соломенную куклу мужского пола (Кострубонька) и пели над ним похоронные песни.²⁷ В девичьей игре, происходившей в начале весны, Кострубонько оживал к превеликой радости девушек.²⁸ Неожиданным является сведение из архива чешского этнографа Ф. Ржегоржа, подтверждающее присутствие обрядовой формы игры «Коструб» также в украинской Галиции (в селе Озерянка у Зборова). В пасхальный вторник, записывает Ржегорж, «забавляются как в предыдущие дни, а вечером того дня хоронят Коструба как символ зимы. Парни изготавливают куклу Коструба и обносят ее, смеясь во весь голос, несколько раз вокруг церкви. Потом копают яму — могилу и закапывают туда с притворной скорбью. Парни ловят девушек и молодых женщин, тащат их к могиле, принуждая вставать на колени, бить поклоны, молиться за Кострубонька и оплакивать его смерть». Следующая фраза записи подтверждает, что здесь сохранились остатки более древней традиции данного символа, не связанной с новой лирической игрой о Кострубе: «Об этом Кострубе и об этих похоронах пелись когда-то соответствующие песни; ныне они вышли из обихода, молодое поколение уже забыло их, оно не находит никого, от кого могло бы научиться им».²⁹ Мы встретились, очевидно, с реликтом формы, известной в восточной Украине и связанной первоначально с праздником розыгр, исчезнувшим в западной Украине.

²¹ Шейн, Великорусс, стр. 370.

²² Афанасьев, т. 3, стр. 725; Шейн, Великорусс, стр. 367—370.

²³ Н. П. Гриנקова. Обряд «вождение русалки» в селе Б. Верейка Воронежской области. «Советская этнография», 1947, № 1, стр. 178.

²⁴ Шейн, Великорусс, стр. 370.

²⁵ Афанасьев, т. 3, стр. 725.

²⁶ Шейн, Великорусс, стр. 370. Ср. окончание цитированной на стр. 201 украинской игры из Херсонской губ.

²⁷ Максимович, стр. 521.

²⁸ Там же, стр. 522.

²⁹ Эта запись хранится среди необработанных материалов Ржегоржа в Литературном архиве Музея чешской литературы в Праге.

2

О смысле и происхождении обрядовых игр о Костроме и Кострубе делались различные предположения. М. Максимович видел в пробуждающемся Кострубе украинских девичьих игр олицетворение весны,³⁰ Костомаров — даже мифическое существо.³¹ П. В. Шейн сближал погребение Костромы с обрядом «проводов весны» и видел в обоих обрядах ритуальное прощание с весной.³² Для Н. Ф. Сумцова это были либо персонификация весеннего или летнего солнца, либо (в других случаях) похороны ненавистной зимы.³³ В более новое время к этой интерпретации склонялся Ф. Колесса, сличая фигуру Коструба с западнославянским, известным также на Украине символом Марены.³⁴ Русский обряд Костромы некоторые исследователи последнего времени связывают с символической весной воскресения природы,³⁵ проводов весны³⁶ или даже похорон лета.³⁷ Взгляд, согласно которому праздник Костромы выражал прощание с уходящим временем года и имел очистительную функцию, пытался обосновать еще ранее Е. В. Аничков указанием на подобные обряды у разных европейских народов. Немецкий этнолог Маннгардт объяснял утопление Костромы в рамках своей системы вегетативных культов как заклинание дождя;³⁸ в дальнейшем он связал эту фигуру с обрядом летнего солнцестояния, объясняя ее приключения как погребение духа растительности, который должен затем возродиться в новом, обогащенном виде.³⁹

К подобным заключениям пришел другим путем, исходя из теории Фрезера, А. Веселовский. Уже А. Афанасьев обращал внимание на сходство между символикой Коструба и древнегреческим культом Адониса, видя в этих сходствах рефлексы солярного мифа.⁴⁰ Веселовский сближал не только Коструба, но и Ярила и Купала с другими культурами умирающего и пробуждающегося бога, ища в этих обрядах плач над смертью природы и радость по поводу ее весеннего возрождения; в народной вере все эти фигуры символизировали, по его мнению, семя, способное дать новую жизнь.⁴¹

Эти взгляды позднее развил Е. В. Аничков, отвергнув только их мифологическую сторону. Погребение Коструба он объяснял как заклинание семени и плода и относил его к магическим обрядам, обеспечивающим

³⁰ Максимович, стр. 523.

³¹ Н. И. Костомаров, Собрание сочинений, кн. 8, СПб., 1906, стр. 935.

³² Шейн, Великорусс, стр. 367.

³³ Н. Ф. Сумцов, Культурные переживания. Киев, 1890, стр. 151—152.

³⁴ Ф. Колесса, Українська усна словесність. Львів, 1938, стр. 53, 63.

³⁵ О. И. Капица, Детский фольклор. Л., 1928, стр. 206.

³⁶ М. М. Плисецкий, Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса. Изд. АН СССР, М., 1963, стр. 29.

³⁷ Н. Бачинская, Русские хороводы и хороводные песни. М.—Л., 1951, стр. 73.

³⁸ W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte. Berlin, 1875, Bd. I, S. 417; Bd. II, S. 264—265.

³⁹ Там же, Bd. II, S. 359, 416.

⁴⁰ Афанасьев, т. 3, стр. 762.

⁴¹ А. Веселовский, Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности. «Журнал Министерства народного просвещения», 1894, февраль, стр. 298 и сл.; ср.: А. И. Соболевский, Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. «Сборник ОРЯС АН», т. LXXXVIII, № 3, СПб., 1910, стр. 265. См. также: А. Н. Веселовский, Историческая поэтика. Л., 1940, стр. 220—222; Н. С. Арсеньев, Плач по умирающему боге. «Этнографическое обозрение», 1912, № 1—2.

будущий урожай.⁴² К этому толкованию присоединился и Д. Зеленин,⁴³ в последнее время обряд Костромы и Ярилы объяснял подобным образом В. Я. Пропп⁴⁴ — как символ «погружения хлебного злака», воплощающего вегетативную силу. Купало, Кострома и другие подобные фигуры не являются, по мнению Проппа, божествами в собственном смысле этого слова; это только персонификации растительной силы, неразвитые божества. Шагом назад от этих уточняющих взглядов надо считать формулировки Н. П. Гринковой⁴⁵ и В. И. Чичерова,⁴⁶ связывающие названные фигуры с представлением об умирающем и воскресающем боге растительности.

Существуют еще другие объяснения этих символов. Чешский этнограф А. Вацлавик отрицал мнение, будто утопление Кострубонька связано с обеспечением урожая, и относил эту фигуру к символу «дiда» — отца рода.⁴⁷ Подобный взгляд высказывали и П. В. Владимиров⁴⁸ и В. Петров.⁴⁹ Кострому и Коструба эти ученые считали элементом более архаической прослойки купальского праздника, связанной с почитанием рода и общением с его мертвыми членами. Наконец надо припомнить, что Д. Зеленин в одной из своих статей объяснял имя «Кострома» на основании некоторых костромских песен как «историческое имя упившейся на пиру вином веселой девицы, вошедшее в народные сказания».⁵⁰

Как видно, в научной традиции до сих пор чередовались попытки объяснить фигуру Костромы и Коструба как календарно-космический, вегетативно-эротический и манистический символ, причем обе фигуры неоднократно отождествлялись с другими обрядовыми фигурами того же календарного отрезка — Ярилом и Купалой. На исследователей несомненно повлияло то обстоятельство, что в долгом развитии всех названных обрядовых явлений переплелись их атрибуты. Будет полезным обратить внимание по крайней мере на три факта, предостерегающие от некритического включения символа Костромы в комплекс представлений об оплодотворяющей вегетативной силе. В отличие от символов Ярила и Коструба, Кострома представлялась всегда (за исключением одного случая, отмеченного Шейном),⁵¹ как женское существо, но без подчеркивания половых и эротических признаков. Обряд заканчивался всегда тем, что девушку или куклу, представляющую Кострому, бросали на землю или в реку, никогда не имитируя похорон, как это бывало иногда в обряде Ярила.⁵² Обрядовая форма погребения Костромы не заключает в себе, в отличие от детской игры, мотива воскресения. Если принять во внимание факт, что в обряде Костромы значительно чаще, чем в обряде Ярила, появляется кукла (в обряде Ярила на первом плане стоял эле-

⁴² Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая поэзия на западе и у славян, т. I. СПб., 1903, стр. 339—348.

⁴³ D. Zelenin. Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin—Leipzig, 1927, S. 373.

⁴⁴ В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Изд. ЛГУ, 1963, стр. 86—103.

⁴⁵ Н. П. Гринкова. Обряд «вождение русалки», стр. 182.

⁴⁶ В. И. Чичеров. 1) Русское народное творчество. Изд. МГУ, 1959, стр. 377—378; 2) Календарная поэзия и обряд. В кн.: Русское народное поэтическое творчество. Пособие для вузов. Под общ. ред. П. Г. Богатырева. Учпедгиз, М., 1954, стр. 169.

⁴⁷ A. Vaclavik. Výroční obušjeje a lidové umění. Praha, 1939, str. 188—189.

⁴⁸ П. В. Владимиров. Введение в историю русской словесности. Киев, 1896, стр. 102.

⁴⁹ В. Петров. З української обрядової поезії народнокалендарного циклу, I—II. 1944, стр. 12—14.

⁵⁰ Дм. Зеленин. К вопросу о русалках. «Живая старина», 1911, вып. III—IV, СПб., 1912, стр. 417.

⁵¹ Шейн, Великоорусс, стр. 370.

⁵² Афанасьев, т. 1, стр. 442; т. 3, стр. 727.

мент необузданного веселья, выраженный поведением живого актера), надо признать недостаток сведений о погребении куклы Костромы в землю доказательством, что выбрасывание куклы за селом или бросание ее в воду, напоминающее западнославянское вынесение Смерти, имело в данном обряде специфическую функцию, не сходную с вегетативно-магическим смыслом обрядов типа адоний. Дело здесь не в символике плодovitости, а в символике изгнания, освобождения от чего-то нежелательного.

Уже Е. В. Аничков,⁵³ Зеленин,⁵⁴ Нидерле⁵⁵ и Н. П. Гринкова⁵⁶ обращали внимание на поразительное сходство между конкретными формами обрядов проводов весны, прощания с русалкой, погребения кукушки и похорон Костромы. В то время как в Белоруссии и в западной части русской территории (Калужская обл.) русалку представляла живая девушка, которую в конце русального периода ритуально вводили от человеческих жилищ,⁵⁷ в области, находившейся ближе к местам появления похорон Костромы, в Рязанском Спасске, похороны русалки имели характер, подобный обряду Костромы. В первый понедельник петрова поста (как на Украине) из деревни выносили соломенную куклу, представлявшую русалку. Участники обряда разыгрывали сражение между группами защитников и врагов русалки, кончавшееся разрыванием куклы.⁵⁸ Согласно другим показаниям из бывшей Рязанской губ., куклу русалки несли из деревни к реке, изображая пародийные похороны, в которых свечи заменялись стеблями конопли, и бросали ее в воду.⁵⁹ Контаминированная форма обряда жила в Тульской обл.: здесь сперва ловили в поле живую «русалку», похожую своей внешностью на центральноевропейскую королеву, куст, тополь, Лялю, а потом делали чучело из соломы и тряпок, несли его с песнями и пляской к реке и бросали в воду.⁶⁰ Подобный характер имели проводы весны в бывшей Саратовской губ.⁶¹

Показательно, что во всех этих обрядах принимали участие исключительно или преимущественно женщины и что обряд похорон Костромы совершался почти всегда в дни около троицы, во время «русального заговенья», ритуального прощания с русалками. Чучело Костромы, как уже было сказано, никогда не хоронили в землю: его топили в воде или выбрасывали за деревней.⁶² Таким образом кукла возвращалась в стихию, наиболее свойственную русалкам в народных верованиях,⁶³ или попадала в положение, подобное тому, которое в древних народных обычаях принадлежало заложным мертвецам, людям, умершим ненатуральной смертью или недостойным христианского погребения, — предмету суеверий, из которых, по справедливому предположению Д. Зеленина, сформировалось

⁵³ Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая поэзия, стр. 290.

⁵⁴ D. Zelenin. Russische (ostslavische) Volkskunde, S. 392.

⁵⁵ L. Niederle. Život starých Slovanů. Praha, 1916, str. 257—258.

⁵⁶ Н. П. Гринкова. Обряд «вождение русалки», стр. 180.

⁵⁷ Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном, т. I, ч. 1. СПб., 1887, стр. 199.

⁵⁸ Афанасьев, т. 3, стр. 150.

⁵⁹ Шейн, Великорусс, стр. 367.

⁶⁰ Афанасьев, т. 3, стр. 150.

⁶¹ Там же, стр. 726.

⁶² Так же в детской игре «Кострома» девочки хватили Кострому за руки и ноги и несли за деревню, на пашню, оставляя ее там (Шейн, Великорусс, стр. 371).

⁶³ В украинском фольклоре существовало представление, что на троицу русалки выходили из рек; праздник «русалчин великдень» состоялся по возможности недалеко от воды (Чубинский, т. III, стр. 186). Венец, на котором качалась русалка, бросали в воду [D. Zelenin. Russische (ostslavische) Volkskunde, S. 368]. В Черниговской обл. в течение обряда «проводы дремы» бросали в воду несколько украшенных березок (Максимович, стр. 523). Ср. также: Афанасьев, т. 3, стр. 150.

восточнославянское представление о русалках.⁶⁴ С этими суевериями связан, может быть, и мотив несения Костромы в корыте или на доске (вместо имитации гроба): заложенных мертвецов из страха перед мщением земли откладывали без гроба на отдаленных местах, прикрывая разными предметами. Одна из записей Шейна говорит о том, что корыто с Костромой относили с обрядовым воплем под березу;⁶⁵ связь березы с культом русалок общеизвестна. Представлением о «нечистом мертвце» можно объяснить и упор на пародирование христианского погребения, играющее в описываемом обряде такую важную роль; в обрядах Ярила и Коструба встречается обычно только ритуальный плач. Заслуживает внимания и то, что некоторые варианты детской игры наделяют Кострому, называемую «кумой», эпитетом «зеленые глаза», что напоминает облик русалок; большинство записей представляет Кострому находившейся до своей смерти на собственном похоронном пиршестве (кануне), где подают типичные для этого случая блюда (блины, кисель). Страх участников перед возвращающейся к жизни Костромой заставляет вспомнить верования о нечистых мертвцах.

Имя Кострома этимологически связано со словами: костерь, костеря, костра, кострика, кострица, имеющими значение «жесткая кожа и деревянные волокна льна и конопли», «сорная трава».⁶⁶ Трудно объяснить, почему народное сознание употребило к выражению значения «хлебный знак», которое находит в обряде Костромы В. Я. Пропп, название с антагонистическим значением. Другое значение связано, напротив, с прядением, любимой работой русалок;⁶⁷ интересно, что в нескольких территориально отдаленных вариантах также игровая Кострома занимается прядением.⁶⁸

Совокупность всех этих признаков (женский пол или половая неопределенность чучела Костромы, форма ее погребения, женский характер обряда, элементы, напоминающие верования о русалках в текстах детской игры «Кострома», лингвистические данные) позволяет предполагать, что символика русской Костромы была связана скорее всего с суеверным представлением о русалке, как оно создалось в русском фольклоре, а погребение Костромы было очистительным обрядом прощания с русалкой. Точнее — здесь мы наталкиваемся, по-видимому, на сферу тех анимистических представлений, предшествовавших на русской почве имени и культу русалок (водяные духи, мавки и др.), существование которых предполагали Нидерле,⁶⁹ Зеленин⁷⁰ и другие ученые, — представлений, в которых нельзя исключить связь с растительными культурами. К концепции этого культа не принадлежал элемент воскресения; поэтому мы не находим его в большинстве ритуальных действий с Костромой. Кажется, что он связался с этим символом уже после изменения обряда в необрядную драматическую игру, может быть, под влиянием верований об оживающих мертвцах.

Украинский Коструб своим названием и чертами несомненно связан с русской Костромой, подобно тому как связаны друг с другом необрядовые игры, возникшие на их основании. Но в значении украинского обряда

⁶⁴ D. Zelenin. Russische (ostslavische) Volkskunde, S. 393.

⁶⁵ Шейн, Великоорусс, стр. 370 (Муромский уезд).

⁶⁶ В. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. II, стр. 175; Афанасьев, т. 3, стр. 726; «Советская этнография», 1946, вып. 1, стр. 184.

⁶⁷ Афанасьев, т. 3, стр. 150.

⁶⁸ Игры народов СССР, стр. 309; Л. В. Кулаковский. «Кострома», стр. 163 и сл.

⁶⁹ L. Niederle. Život starých Slovanů, str. 64.

⁷⁰ D. Zelenin. Russische (ostslavische) Volkskunde, S. 392.

есть элементы, сближающие Коструба с фигурой южнорусского Ярила и с областью эротической и вегетативной магии. Обрядовые формы игры о Кострубе дошли к нам в полном разложении; поэтому нельзя установить, имеем ли мы в этом случае дело с очень старой традицией оргиастического обряда, в северной России неизвестного или потерянного, к которому первоначально принадлежало и имя Коструба, или этот обряд создан путем преобразования обряда Костромы — нечистой мертвой под влиянием других верований.

Мы указывали, что мотив воскресения Костромы не принадлежит к наиболее устойчивым признакам этой фигуры в ее ритуальной редакции и появляется значительно чаще в более позднем игровом слое. Нет оснований видеть в этом мотиве только продолжение ритуальной символики. С равным правом можно объяснять распространение этого мотива стремлением к обогащению текста интенсивной драматической развязкой, приближающей несложный ритуальный сюжет к структуре многих драматических и спортивных игр, основанных на мотиве неожиданной угрозы. Сам мотив внезапного оживания мертвеца очень част в играх и танцах европейских народов. Уходя своими корнями к анимистической вере в возможность повторного возвращения души к физической экзистенции, этот мотив преобразился в своем дальнейшем развитии в популярный элемент народных увеселений. В разных областях Германии в конце средневековья была очень известной общественная игра под названием «пляска смерти» («Der Totentanz»), истоки которой находятся на немецко-славянской почве Силезии в начале XV в. Один из играющих представлял мертвого, все играющие женщины (или мужчины, если мертвого играла женщина) целовали его. Вдруг мертвый пробуждался и начинал плясать.⁷¹ Отражение этой игры, в которой мертвец пробуждался после поцелуя любящей девушки, нашел Маннгардт во второй половине прошлого века в юго-западных частях Германии.⁷² В чешском фольклоре была известна пляска «Umrlęc» («Мертвец»).⁷³

Более резко выражали этот мотив славянские народные игры: чешская «Na umrlého žida»,⁷⁴ словацкая «Na žida»,⁷⁵ сербские — «На мрца» и «На мртвог турчина»⁷⁶ и сходные украинские игры. Один из играющих лежит здесь на земле, представляя умершего; остальные скачут вокруг него, поют насмешливые песни и дергают его за руки и ноги. Вдруг мертвый вскакивает и хватает остальных играющих. Пародийная имитация похорон с мотивом внезапного возвращения к жизни появляется и в русском фольклоре святочного и масленичного периодов.⁷⁷ Их смысловой основой была, по-видимому, вера в магическую мощь ритуального веселья, документированная, например, в карпатских играх при мертвце.⁷⁸

⁷¹ M. von Boehn. Der Tanz. Berlin, 1925, S. 75—76.

⁷² W. Mannhardt. Wald- und Fedkulte, Bd. I, S. 434—435.

⁷³ C. Zibrt. Jak se kdy v Čechách tancovalo. Praha, 1895, str. 196; A. Waldau. Böhmisches Nationaltänze, Bd. II. Prag, 1860, S. 23—24.

⁷⁴ K. J. Erben. Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1937, str. 79; F. Bartoš. Naše děti, 4 vyd. Praha, 1949, str. 205.

⁷⁵ P. Dobšinský. Prostonárodné obyčaje. Martin, 1880, str. 150.

⁷⁶ В. Врчевић. Српске народне игре. Београд, 1868, №№ 25, 64.

⁷⁷ В. И. Чичеров. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. Изд. АН СССР, М., 1957, стр. 202; В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники, стр. 68. Обряд оживления козла был известен и в северо-восточной Польше.

⁷⁸ D. Zelenin. Russische (ostslavische) Volkskunde, S. 331; Вовк. Студії в українській етнографії та антропології, стр. 208; P. Bogatyrev. Les jeux dans les rites funebres en Russie Subcarpatique. «Le monde slave», 1926, № 11.

На основании всех выше приведенных фактов можно создать следующую предположительную картину развития представлений о Костроме-Кострубе в восточнославянской народной среде.

Вначале стояло ритуальное погребение культового символа, представляющего, по всей вероятности, существо, подобное русалке. Эта стадия сохранилась в русском обряде Костромы, где чучело, представляющее Кострому, топили или бросали в поле, далеко от селения, после исполнения пародийных похорон, заменяющих действительное погребение, в котором русалке когда-то отказали. Параллельно или как продукт контаминации существовала форма, в которой к изображению похорон присоединялось воскресение культового символа, выражающего, может быть, идею вегетативного круговорота. Эта форма воплотилась в украинский обряд Коструба. Он приобретал все более эротическую окраску, обрастал сатирическими и неприличными песнями, заимствованными, между прочим, из оргиастической части свадебного ритуала, и стал наконец элементом эротического праздника замужних женщин, происходившего в первый понедельник после троицы. Сам Коструб преобразился в этом контексте в жанровую фигуру нелюбимого мужа, преследуемого глумлением и насмешками даже после смерти. В этой форме игры мотив воскресения обыкновенно отсутствует; игра заключается, наоборот, словами, выражающими окончательность освобождения жены от своего мужа.

Параллельно или несколько позже возникла форма, конструирующая вокруг личности Коструба эпический сюжет, отражающийся в диалоге рядом известий о том, что делал Коструб и каким образом он заболел перед своей смертью.

Последним этапом и апогеем украинского развития является западно-украинская девичья игра. История смерти Коструба, развивающаяся только в словесных образах, становится здесь предлогом к разработке чисто лирических мотивов ревности и тоски. Коструб — нелюбимый муж превращается в молодого поклонника, вся игра — в картинку девичьего непостоянства. Эта форма связана с исходным ритуальным символом уже только именем героя и мотивом его смерти, который в части вариантов тоже отпадает.

В русском фольклоре шло развитие данного образа другим путем. Магический обряд с очистительным значением здесь преобразился прямо в необрядовую игру с двумя центральными моментами: смертью и неожиданным воскресением героя, дополненным игровой пуантой «мертвый преследует живых». Эротический элемент в этой версии полностью отсутствует. Это различие связано, наверное, как со специфичностью обрядовых корней игры на русской почве, так и с переходом игры к детям. Но можно предполагать, что когда-то, вероятно не позже XVIII в., у русских и украинцев существовала какая-то более простая, без лирической обработки и неэротическая форма игры, представлявшей заболевание и смерть Коструба-Костромы. Только таким образом можно объяснить удивительное сходство диалогов, касающихся судьбы героя, в западно-украинской девичьей и русской детской игре. Примером такой переходной, более архаической формы, сохраняющей некоторые черты древнего обрядового действия (драматическое изображение смерти, плач, пародийные похороны), можно гипотетически считать южноукраинский вариант Ястребова.



А. А. ЗИМИН

«СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ» И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЙ ФОЛЬКЛОР¹

Тема о теснейшей связи шедевра русской литературы «Слова о полку Игореве» со славянским фольклором уже давно привлекала к себе внимание исследователей.² Она имеет много аспектов и нуждается в тщательном монографическом изучении. В рамках настоящей статьи автор ставит целью рассмотреть параллели в средствах художественного изображения (эпитеты, образы, ритмика) «Слова о полку Игореве» и фольклорных памятников восточнославянских народов. Автор в своей работе исходит из представлений о том, что если фактическое содержание «Слова о полку Игореве» основывалось на летописных сведениях, а литературным образцом для его автора была «Задонщина»,³ то средства художественного изображения (эпитеты, образы, ритмика), как правило, в нем глубоко народны и уходят корнями в сокровищницу русского, украинского и белорусского фольклора. Все без исключения бессмертные места этого памятника народны и не восходят непосредственно к какому-либо письменному источнику. Народные истоки «Слова» проявились и в идейном содержании памятника, героем которого является Русская земля, и в образительных средствах, и в ритмическом складе произведения. Особенностью

¹ Редакция не разделяет исходного тезиса автора о зависимости «Слова о полку Игореве» от «Задонщины» и поэтому не может согласиться с целым рядом его общих положений и конкретных выводов, обусловленных этим тезисом. Редакция считает полезной публикацию данной статьи, содержащей ценные наблюдения и остро ставящей проблему фольклоризма «Слова», и надеется, что статья А. А. Зимина вызовет плодотворное обсуждение этой проблемы среди фольклористов и историков древней русской литературы.

² Большой конкретный материал по этому поводу собран в работах: В. Н. Петец. К изучению «Слова о полку Игореве». Л., 1926; Адшуканні і нагляданні у беларускай народнай творчасці. Інстытут Беларускай культуры. Запискі аддзелу гуманітарных навук, кн. 2; Працы клясы фідалегіі, т. I. Менск, 1928; А. И. Никифоров. «Слово о полку Игореве» — былина XII века. Л., 1940 (рукопись докторской диссертации); В. Ф. Мочульский. «Слово о полку Игореве» и белорусское устнопоэтическое творчество. «Вестник Московского университета», серия филологии, журналистики, № 2, 1964; С. П. Пінчук. «Слово о полку Ігоревім» і усна народна поезія. «Народна творчість та етнографія», 1963, № 4; Н. С. Смолко: 1) Метафоры в «Слове о полку Игореве». «Труды Пржевальского педагогического института», Серия обществ. и филол. наук, вып. II, Пржевальск, 1963; 2) Эпитеты в «Слове о полку Игореве». «Труды Пржевальского педагогического института», вып. IX, Пржевальск, 1962; Н. Городинський. Слово о полку Ігореві і українська народна поезія. Вінніпег, 1963. См. также другие ссылки в настоящей статье.

³ Тезис о том, что «Задонщина» является источником «Слова о полку Игореве», обосновывается автором в статьях: 1) Две редакции «Задонщины». «Труды Московского государственного историко-архивного института», т. 2, М., 1966; 2) Спорные вопросы текстологии «Задонщины». «Русская литература», 1967, № 1.

«Слова» является тот своеобразный синтез традиций русской письменности с наследием русского, украинского и белорусского фольклора, который составляет основу этой, если так можно выразиться, книжной былины.

Специфика «Слова» наглядно проявилась уже в его изобразительных средствах. Как установил А. И. Никифоров, из пятидесяти эпитетов «Слова» тринадцать имеют чисто фольклорный характер.⁴ К этому можно добавить столько же эпитетов преимущественно фольклорных.⁵ Остальные он считает свойственными как устной, так и письменной литературе.⁶ Изобразительный материал по преимуществу фольклорен. Но вот многие сочетания «Слова» не находят подтверждения ни в устной, ни в письменной литературе, показывая тем самым неповторимое своеобразие творческого почерка автора. В их числе следующие: *бобрънъ рукавъ*, *бусовы врани*, *босый волк*, *бѣлый гоголь* (белая лебедь есть в былинах), *бѣлая хоругвь*. Выражению *дети бесови* отдаленно соответствует *бисов* (сын) в украинском языке. Неизвестны в других памятниках сочетания *великий женчюгъ*, *великое поле*, *грому великому*. То же можно сказать и о *вещих перстах*, *вещей душе*, *железных путинах*, *железных папорзях*. Нет ни в письменной литературе, ни в фольклоре *жемчужной души*, *жестокого тела*, *жестокого харалуга*, *живых шерешир*. Отсутствуют *свистъ зверинъ* (у Кириши Данилова есть *крик зверин*) и *острые стрелы*. Крайне редки сочетания *лебединые крылы* (особенно — *перо*) и *студеная роса* (чаще — *холодная роса*).

Сцюдзеная раса пала,
Пусти мяне, дамоу, пане.⁷

Нет в фольклоре *отня стола*, но это сочетание встречается в летописи. *Свѣтлое слънце* есть еще в «Девгениевом деянии». Сочетание *сильные полки* также чуждо фольклору, но оно встречается в «Повести о разорении Рязани». Сочетания эпитета *серебряный* со словами *стружие*, *седина*, *струи*, *брези* не встречаются ни в фольклоре, ни в письменности. Исследуя словарный состав «Слова о полку Игореве», С. Вачнадзе установила, что слова, взятые из военного быта, составляют не более 4% всего лексического материала памятника, в то время как удельный вес бытовой и социальной лексики повышается до 9%, а слов, характеризующих природу, — до 10%.⁸ Сходные подсчеты сделаны были и А. И. Никифоровым.

⁴ Бусый (волк), быстрая (река), бесовы (дети), каленые (стрелы), шиный (орел), грозный (князь), тисова (кровать), лебединые (крылы), серый (волк), широкие (поля), зеленая (трава), злаченый, золотой (златъ стремьнь, златъм шеломомъ, злата стола, сѣдла злата), студеная (роса).

⁵ Темный (берег), синяя (мгла, море), яр (тур), милые (лады), каменные (горы), красные (девки), черный, черна (ворон, туча), чистое (поле), златоверхий (терем), вѣщие (персты), горазд (птицю горазду), лютый (зверь), незнаемая (земля). А. И. Никифоров к этим эпитетам причисляет еще: жемчужная (душа), буй (тур) и харалужные (мечи). Но первые два эпитета в их конкретных сочетаниях чужды фольклору. Термин *харалужный* встречается еще только в «Задонщине» и в «Сказании о Мамаевом побоище» Печатной группы.

⁶ Багряны, бобрънный, борзый, белый, великий, драгий, железный, живой, зверин, злат, кровавый, лютый, млад, острый, огонь (отцовский), поганый, светлый, сильный, черленый, жестокий, горячий, мутен, веселый. К этому надо добавить отсутствующие в фольклоре: пламян, златокованный, тресветлый, ратный, трудный, смысленый. Впрочем, В. А. Аносов в неизданном сочинении «Церковно-славянские элементы в языке великорусских былин» говорил, что «златокованный» встречается в былинах. См.: Отчет о состоянии и деятельности С.-Петербургского университета за 1912 год. СПб., 1913, стр. 213.

⁷ П. В. Шейн. Белорусские песни. СПб., 1893, стр. 469.

⁸ С. Вачнадзе. Словарь «Слова о полку Игореве» и его стилистическое в нем использование. «Труды Тбилисского педагогического института им. А. С. Пушкина», т. IV, 1947, стр. 145.

Все это совершенно не вяжется с представлением об авторе «Слова» как о княжеском дружиннике.

Сравнивая «Слово о полку Игореве» с «Молением Даниила Заточника», А. И. Никифоров пришел к выводу, что в этих памятниках нет ни одного общего устойчивого сочетания.⁹ Решительный отказ от книжных и фольклорных канонов — характерная черта творчества автора «Слова».

Смелость использования палитры средств художественного выражения сказывается и в замене образа *испить шелоном Дон* («Задонщина»), может быть, не совсем обычным, но запоминающимся *искусити Дону великаго*, а народного сочетания *зелено вино* тонким, но сугубо индивидуальным — *синее вино*.¹⁰ Диковинные словечки автор охотно употребляет в самых различных сочетаниях. Так, *харалужными* у него становится *чепи*, появляется выражение *въ жестоцемъ харалузѣ*. Он как бы любит слова *буй*, *буесть*, *буйство* и т. д. Выражению «Ипатьевской летописи» (1093 г.) *незнаемою страную* соответствует целый комплекс сочетаний: *земли незнаемѣ*, *въ поле незнаемѣ*, *на полѣ незнаемѣ* и, наконец, *зегзицею незнаемѣ* (в изд. *незнаем*).¹¹

В образах «Слова» обращает на себя внимание обильное использование былинных и песенных мотивов, особенно при описании явлений природы. При этом оно становится тем значительнее, чем дальше текст от художественной канвы «Задонщины».

Начало «Слова о полку Игореве» в основном книжного происхождения («Не лѣпо ли...») и восходит к традиции летописных обращений, приемам ораторского искусства и воинских повестей. Впрочем, не противоречит оно и былинным и песенным зачинам.¹² Трехчленная формула «Слова» («растѣкашется мыслию по древу...») близка к мотивам «Задонщины» о полете мысли над землями, но построена по образцам былин с использованием чисто народных образов *серого волка* и *шизого орла*.

В былине про Вольгу читаем:

Похотелоя Вольге много мудрости:
Щукой-рыбою ходить ему в глубоких морях,
Птицей-соколом летать под оболока,
Серым волком рыскать во чистых полях.¹³

На этой основе в Игоревой песне и создана неповторимая композиция, своеобразная и высокохудожественная.

Следующий запоминающийся образ — десять соколов, пущенных на стадо лебедей, — не имеет соответствия в «Задонщине», но зато близкие к ним по мотивам слышатся в русском фольклоре:

Не ясен-то ли сокол, сокол по горам летал,
Он летал-то ли летал, лебедей искал.¹⁴

⁹ А. И. Никифоров. «Слово о полку Игореве» — былина XII века, стр. 433.

¹⁰ *Зелено вино* заменено *синим*, возможно, потому, что синий цвет в сочетании с черным символизирует траур. См.: Н. I. Гаген-Торн. Думки з приводу «Сна князя Святослава» у «Слові о полку Ігоревім». «Народна творчість та етнографія», 1963, № 4, стр. 101.

¹¹ Чтение И. Шевченко «зегзицею земли незнаемѣ» излишне осложняет текст. См.: I. Ševčenko. «To the Unknown Land». A Proposed Emendation of the Text of the Igor' Tale. «Slavic Word», 1952, № 1, p. 356—359.

¹² Ср. выражение «Хотите ли, братцы, старину скажу» в сборнике: Песни, собранные П. В. Киреевским, Новая серия, вып. II, ч. 1. М., 1917; вып. II, ч. 2. М., 1929 (в дальнейшем — Киреевский, Новая серия, ч.), ч. 1, № 1280. Ср. также: «Заиграйте гусли-мысли, я вам песенку спою» (там же, № 1435).

¹³ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Издание второе, под ред. А. Е. Грузинского, тт. I—III. М., 1909—1910 (в дальнейшем — Рыбников), т. I, стр. 10.

¹⁴ Киреевский, Новая серия, ч. 1, № 1262.

Образ лебеди, преследуемой соколом (орлом), не чужд белорусскому и украинскому творчеству:

Де ся взяв сизоперый орел,
Став лебедку бити, ей забивати.¹⁵

Як налетев, налетев сизый орел на воду,
Ухапив, ухапив бедную лебедочку.¹⁶

Вместе с тем образ поющей лебеди, настигаемой соколом, настолько трогателен и индивидуален, что мог быть создан только большим мастером, чувствовавшим красоту народной поэзии. Зато когда автор «Слова» описывает побег Игоря и сравнивает его с полетом сокола, который избивает гусей и лебедей «завтроку и обѣду и ужинѣ», то он вводит в напряженно-поэтическое повествование элемент прозаического просторечия, совершенно не свойственного эпосу.¹⁷

В фольклоре нет образа перстов, наложенных на живые струны: он порожден творческой переработкой сходного мотива «Задонщины». Широкое использование выразительных средств этого произведения в «Слове» совершенно естественно. Оно объясняется сходством не только тематики обоих памятников, но и литературных традиций, как народных, так и книжных, питавших обоих авторов. В фольклоре не встречаются выражения «истягну умь», «поостри сердца своего», «лице жь бы потяту быти», но они есть в «Задонщине», где они навеяны воинскими повестями и отчасти библейскими ассоциациями. Как к «Задонщине», так и к фольклору близки чисто народные по своему происхождению образы: «комони ржуть за Сулою» (ср.: «А коники ржали ёго везучи»),¹⁸ «звенить слава» (ср.: «Не во все дзвоны дзвонили»),¹⁹ *испити шелокомь* (ср.: «И которая сила шелокомь пьет»),²⁰ «въступи... въ злать стремя» (ср.: «В стремяно ступил»).²¹ Сюда же надо отнести образ скачущего волка:

А как ён мастер вѣдь по полям скакать,
А й по полям скакать да он серым волком.²²

Ряд оборотов «Задонщины» был трансформирован под влиянием народных образцов. Это относится к образу «не буря соколы занесе» (ср.: «Не галичья стая подымалася») ²³ и «хощу... копие приломити конецъ поля половецкаго» (ср.: «Копья пополам приломилиси»).²⁴ Чисто

¹⁵ Малороссийские песни, изд. М. Максимовичем. М., 1827, стр. 11.

¹⁶ З. Радченко. Гомельские народные песни. СПб., 1888 (в дальнейшем — Радченко), стр. 42.

¹⁷ На этот факт наше внимание обратил И. Г. Спасский, которого я, пользуясь случаем, благодарю за дружескую помощь.

¹⁸ Песни, собранные П. В. Киреевским, вып. VI—X. М., 1864—1874 (в дальнейшем — Киреевский, вып.), вып. IX, стр. 364.

¹⁹ М. Максимович. Сборник украинских песен, ч. I. Киев, 1849, стр. 7; ср.: Киреевский, вып. X, стр. 200.

²⁰ Рыбников, т. I, стр. 299.

²¹ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг., т. I, М., 1904; т. II, Прага, 1939; т. III, СПб., 1910 (в дальнейшем — Григорьев), т. III, стр. 613.

²² Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года, тт. I—III. Изд. 4. Изд. АН СССР, М.—Л., 1949—1951 (в дальнейшем — Гильфердинг), т. I, стр. 660.

²³ Русские былины старой и новой записи. Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894 (в дальнейшем — Тихонравов и Миллер), отд. II, стр. 66.

²⁴ Гильфердинг, т. I, стр. 593.

фольклорна картина слетающихся птиц и сбегающихся зверей, чующих гибель воинов:

Все звери сбежались,
Все птицъ слетались
На его на скорую смерѣтушку.²⁵

В «Слове» эта картина дана в сочетаниях, восходящих к «Задонщине». Образ земли, засеянной костями, хотя и непосредственно восходит к тексту «Задонщины», но имеет многочисленные параллели в фольклоре.²⁶ В мотив «Задонщины» о возмущившихся реках, потоках и озерах автор «Слова» вводит свой корректив («иссуши потоки и болота»), имеющий отзвуки и в библейской письменности, и в эпосе:

Темные леса к земле приклонилися,
Во реках воды присохнула,
Во озерах вода приудрогнула.²⁷

Выражение «древо с тугою къ земли преклонилося» взято автором из «Задонщины», но тоже имеет аналогии в фольклоре.

Творческая фантазия автора достигает порой большого накала. Так, найдя в «Ипатьевской летописи» упоминание о Кончаке — свате Игоря, а в «Задонщине» определение битвы-пира, он рисует широкое эпическое полотно сражения как брачного пира (ср.: «Гей, друзи ... и з ляхами пиво варити зачинайте»).²⁸ Летописное «итти дождю стрелами» превращается в чисто народное «прыщеши стрелами». В песне о Ермаке находим оборот «Стрелы летят как часты дожди».²⁹ На фольклорный образец переделывается мотив «Задонщины» в фразе «Что ми шумить, что ми звенить» («Ци грім гремит, ци звін звенит»).³⁰ В некоторых случаях образы «Слова», созданные по образцу летописных («крамолу ковати») и особенно по образцу «Задонщины», не находят соответствия в народном творчестве. Таковы, например, выражения: «трепещуть синии мльнии», «кликомъ поля прегородиша», «стязи глаголють», «златымъ шеломомъ посвѣчивая», «гремлеши о шеломы мечи», «ратаевѣ кикахуть», «врани граяхуть», «галици свою рѣчь говорахуть» и др.

Очень много народных образов «Слова» начисто отсутствуют в «Задонщине». Если бы «Задонщина» составлялась по образцу «Слова», их «вычленение» выглядело бы весьма странным. Широко известен русскому и украинскому фольклору образ дурных предзнаменований, в частности надвигающейся тучи:

Тут не грузна туця подымаласе,
Подымался собака злодей Калин-царь.³¹

Чисто фольклорен образ князя-солнца.³² В украинских песнях встречаем образ дремлющего казака, что заставляет нас вспомнить выражение

²⁵ Рыбников, т. I, стр. 478.

²⁶ Тихонравов и Миллер, стр. 245.

²⁷ В. Перетц. «Слово о полку Игоревім». Памятка феодальной України — Руси XII віку. Київ, 1926, стр. 213—214.

²⁸ Исторические песни малорусского народа. С объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова, тт. I—II. Киев, 1874 (в дальнейшем — Антонович и Драгоманов), т. II, стр. 33, 36.

²⁹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Издание подготовили А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958 (в дальнейшем — Кирша Данилов), стр. 88.

³⁰ Антонович и Драгоманов, т. I, стр. 300.

³¹ Григорьев, т. I, стр. 336.

³² Подробнее см.: В. Перетц. «Слово о полку Игоревім», стр. 190—191. В былинах есть и сравнение героя с месяцем. Ср. также в белорусских песнях: «Три ме-

«дремлетъ . . . хороброе гнѣздо (гнездо есть в «Задонщине», — А. Э.); далече залетѣло». Так в песне «Іхав козак поле» читаем:

Конь вороный спотыкается,
Козаченьку та дремається.³³

Выражение «рассушась стрелами» находит некоторую параллель в украинской песне:

Широки поля перемеримо,
Ой засиемо золотими стрілки,
Заволочимо тугими луки.³⁴

Выражение «кожухы начяша мосты мостити» навеяно русскими былинными мотивами:

Все же стланы мостики дубовыи,
Поверху было да сукна одинцовыи.³⁵

Сочетание «мосты мостити» часто встречается и в белорусском фольклоре:

Мне мост мостить, мне гать гатить.³⁶

В фольклоре встречаются также образы потухающей зари (ср.: «Заря спотухала, потухала вечерняя заря»),³⁷ мглы, покрывающей поля (ср.: «Тмою свет покрывати»;³⁸ «Синя мгла, гей синя мгла по полонині полегла»;³⁹ выражение «чорна хмара» в украинских думах), помутившейся реки:

А тепер ты, кормилец, все мутѣн течешь,
Помутился ты, Дон, сверху донизу.⁴⁰

Во время боя буй-тур Всеволод *поскакивает* вполне по-былинному, причем так же, как и в былинах, где проедет герой, там поганые головы лежат. Замечание о «невеселой године» находит параллель в «лихой године» белорусских и украинских песен.⁴¹ Устойчивый оборот «свычая и обычая» не известен письменной литературе. Зато А. А. Потебня приводит записанную им в 60-х годах XIX в. украинскую песню, в которой находим сходные строки:

Тя узав жону не до любви,
Не до любви, ні до розмови,
Ні до звичаю, до йбичаю,
Ні до чорних дрів, до ласкових слів,
Ні до шалности, ні до жалности.⁴²

саяцы ясных, три молодцы красных» (П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, т. I, ч. 1. СПб., 1887, стр. 70).

³³ Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким, чч. I—III. М., 1878 (в дальнейшем — Головацкий, ч. I), стр. 127; ср.: Историчні пісні. Упорядкували І. П. Березовський, М. С. Родіна, В. Г. Хоменко. Київ, 1961, стр. 147.

³⁴ Головацкий, ч. III, отд. II, стр. 10.

³⁵ Гильфердинг, т. I, стр. 201, ср.: А. Потебня. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1882, стр. 132—137.

³⁶ Радченко, стр. 30.

³⁷ Великорусские народные песни. Изданы А. И. Соболевским, т. V. СПб., 1899, стр. 390.

³⁸ Рыбников, т. III, стр. 297.

³⁹ А. Потебня. «Слово о полку Игореве». Харьков, 1914, стр. 197.

⁴⁰ Киреевский, вып. VIII, стр. 88.

⁴¹ Ср.: Українські народні думи та історичні пісні. Упорядкували П. Д. Павлій, М. С. Родіна, М. П. Стельмах. Київ, 1955, стр. 171; В. Мочульський. Да питання аб беларускім элеменце у «Слове аб полку Ігаравым». «Записки адела гуманітарных навук АН БССР», т. II. Менск, 1929, стр. 112.

⁴² А. А. Потебня. К истории звуков русского языка, вып. II. Заметка о двух песнях. Варшава, 1880, стр. 1.

Кстати, именно в украинском фольклоре встречаются слова *оконити*⁴³ и особенно *русичи* (ср.: «Ехав молодец з Угорь до Русиць»),⁴⁴ доставившие столько хлопот исследователям из-за того, что их нигде не удавалось обнаружить.

При всем том, что сон Святослава перекликается со снами Шахаиши и летописью, он народен в самой своей основе. Вещий сон, например, встречается в былине о Вольге (там приснился покойник, покрытый покрывалом). Народны составляющие сон Святослава мотивы о приснившейся *тисовой кровати*,⁴⁵ о рассыпанном жемчуге,⁴⁶ повалившемся коньке,⁴⁷ зловещем крике воронов,⁴⁸ о похоронах на саях,⁴⁹ о вине. «Пить вино мутное — печаль знать» — читаем в одном соннике.⁵⁰ Литературной обработкой народных мотивов являются и слова об Игоре, пересаживающемся из золотого седла в кощеево. Кощей — символ врага в русских сказках.⁵¹ В толковании сна Святослава боярами находим народное выражение «соколома крыльца припѣшали»,⁵² причудливо соединенное с посещением «поганых саблями». Здесь же, как уже говорилось, автор опутывает «путинами железными», а не «шевковыми», как в Синодальном списке «Задонщины», в согласии с фольклором.⁵³ Тема «опутывания сокола» проходит и еще раз в «Слове», когда речь заходит о княжиче Владимире.⁵⁴

Обращение автора к дружине («А мы уже, дружина, жадни веселия»), встречающееся и на страницах летописи, обычно для былин (ср.: «Братцы,

⁴³ А. А. Потеня. «Слово о полку Игореве», стр. 128; Б. Д. Гринченко. Словарь украинского языка, т. III. Киев, 1909, стр. 49.

⁴⁴ Головацкий, ч. II, стр. 69—74.

⁴⁵ Ср. поверье: «Кровать во сне видеть — к болезни» (В. Перетц. «Слово о полку Игоревім», стр. 256). «Тисовую кровать» находим в сборнике песен XVII в. (Сочинения М. Д. Чулкова, т. I. Собрание разных писем, части I—III, 1770—1773. Изд. Акад. наук, СПб., 1913, стр. 445).

⁴⁶ «Ты рассыпся, крупен жемчуг... Ты расплачься, невестушка» (Русские народные песни, собранные П. В. Шейном, ч. I. М., 1870, стр. 485).

⁴⁷ Примеры см. в статье: М. П. Алексеев. К «Сну Святослава» в Слове о полку Игореве. В кн.: Слово о полку Игореве. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. АН СССР, М.—Л., 1950.

⁴⁸ Если в «Слове» «бусови врани възграяху», то в плачах «чорны вороны... приограjali». См.: Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым, ч. I. М., 1872, стр. 7.

⁴⁹ «Тот час на саях привезти ко тоя церкви соборныя» (Кирша Данилов, стр. 153).

⁵⁰ В. Перетц. «Слово о полку Игоревім», стр. 257. Кстати, оборот «вино съ трудомъ смъшено» близок по конструкции к выражению «слово слезами смъшено».

⁵¹ Кощей, кроме сказок, упоминается в былине об Иване Годиновиче (Рыбников, т. II, стр. 118). Ср. также: «И Михайла вылетел из седла и пал на землю, что овсяный сноп» (Рыбников, т. I, стр. 365).

⁵² «Припешить» — в Смоленской губернии означает устать от ходьбы (А. И. Никифоров. «Слово о полку Игореве» — былина XII века, стр. 626). Выражение «пешого сокола и вороны бьют» встречается в украинском сборнике конца XVII—XVIII в. (В. Перетц. «Слово о полку Игоревім», стр. 260).

⁵³ Рыбников, т. II, стр. 12, 13, 398. Железными «путины» (нечто среднее между «опутинами» и «путами») могли сделаться под влиянием евангельского «путы... железными». Д. С. Лихачев отмечает, что автор «Слова» «употребляет правильный старый охотничий термин „путины“, замененный впоследствии термином „ногавки“» (Д. С. Лихачев. Когда было написано «Слово о полку Игореве». «Вопросы литературы», 1964, № 8, стр. 149). Заметим, что термин «опутины» находится в списке С «Задонщины» в сходном контексте.

⁵⁴ В позднем варианте подблюдной песни (гадание о женихе) пелось: «Ах ты выкини, мати, опутинку, еще чем мне опутать ясна сокола» (А. Потеня. «Слово о полку Игореве», стр. 148). Эта песня помещалась в журнале Чулкова «И то и сьо» за 1769 г. (В. П. Адрианова-Перетц. «Слово о полку Игореве» и устная народная поэзия. В кн.: Слово о полку Игореве. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц, стр. 317).

вы дружинишка хоробрая»⁵⁵. С образами белорусской песни может быть сравнимо выражение «ни нама будеть сокольца, ни нама красны дѣвице»:

Сы вулицы сыколы литяць,
А сы другія все сокольчыкі,
А сы терема добрый моладзіц,
А сы другога красна дзевица.⁵⁶

В украинской песне находим параллель к выражению «труся собою студеную росу»:

Ой, ты соловец, рання пташечка,
Ты не щибечи рано на зорі,
Да не обтруси раньнеї роси.⁵⁷

Горноста́й и гоголь — нередкие гости в песнях и былинах. В песне «На Бузане-острове» читается: «А не яряя гоголи на сине море выплыли».⁵⁸ Совсем в духе украинских песен Всеслав бросает жребий «о дѣвицю»:

Собиралися ребята
Во три поля погуляти,
Красну девку выгядати.
Они думали, гадали,
На три жеребья метали.⁵⁹

Народен и образ сердца, закованного в *харалуг* (по представлению автора «Слова» — булат). В свадебной песне поется:

У родимого батюшка,
У его сердце каменно,
В золезо сковано,
В булате сварено.⁶⁰

Аналогично в плаче:

С укладу сердце складено,
Со железа груди скованы.⁶¹

В песнях же находит параллель и выражение «Слова» «до курь» (ср.: «Гуляй, жена, не до кура»⁶²).

Плач Ярославны — вершина «Слова о полку Игореве». Поэтический образ страдающей женщины пленяет своим внутренним благородством и трогательной красотой. Ничего подобного нельзя найти в древнерусской литературе, во всяком случае до XV—XVI вв. Четырехчастная структура плача порождена «Задонщиной», но все его содержание, выразительные средства глубоко народны. И это вполне понятно. Плачи принадлежат

⁵⁵ Рыбников, т. II, стр. 345.

⁵⁶ П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, т. I, ч. 1. СПб., 1887, стр. 183.

⁵⁷ А. Потембня. «Слово о полку Игореве», стр. 145.

⁵⁸ Киргта Данилов, стр. 82.

⁵⁹ А. Потембня. Объяснения малорусских и сродных народных песен, т. II. Варшава, 1887, стр. 663.

⁶⁰ П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. I, вып. 2. СПб., 1900, № 1554. См.: Л. С. Шептаев. Заметки к древнерусским литературным памятникам. «ТОДРЛ», т. XIII, стр. 427.

⁶¹ Причитанья Северного края, ч. I, стр. 53.

⁶² Киреевский, Новая серия, ч. 2, № 2961.

к числу излюбленных народом жанров.⁶³ В песнях и былинах мотив Дуная обычен:

Дунай, Дунай, Дунай,
Боле пить впредь не знай.⁶⁴
Протекла Дунай-река ко городу ко Киеву.⁶⁵

Обстановка русско-турецких войн, когда многие сыны русского народа сражались на берегах этой реки, способствовала закреплению в фольклоре этого мотива, восходящего к седой старине. На стене города плачет девица в былине о Василии Игнатьевиче.⁶⁶ Именно в плачах встречается обращение к супругу как к ладе.

Устно-поэтического происхождения и мотив «полечю ... зегзицею»:

Полечу я, горькая, кукушечкою.⁶⁷
Обернуся я шэрай вязюлей
И полечу у мамкин сад.⁶⁸

Встретившееся в найденной В. И. Малышевым «Повести о Сухане» выражение «Непра Слаутича» прояснило народное происхождение этого прозвания Днепра (в украинских думах встречается сходная форма — «Дніпр Славута»).⁶⁹ В. И. Малышев склоняется к тому, что «этот эпитет стал знакомым автору повести через украинскую народную поэзию».⁷⁰ В плаче Ярославны автор «Слова» выступает ярким писателем, смело вводящим в свой текст новые художественные образы («омочу бегрянъ рукавъ», ветер, лелеявший корабли на синем море, и др.). Также имеет параллели в фольклоре заключение «Слова»: слава князьям (ср. «Тут старому славу поют»),⁷¹ концовка «аминь».⁷²

По мнению Д. С. Лихачева, «в „Слове“ встречаются не обычные элементы фольклора, а редкие, обнаруживаемые только в одном каком-либо произведении — то в собрании Киреевского, то у Рыбникова, то у Маркова и т. д.». Поэтому, «чтобы написать „Слово“ в XVIII веке, автор его должен был быть ученым, совершенно исключительным любителем и ценителем фольклора, опередившим все знания своей эпохи».⁷³ Как мы видели, далеко не все фольклорные параллели «Слова» представляют собой что-то исключительное. Наоборот, они очень часты в былинах, в думах. В диссертации А. И. Никифорова можно найти многие десятки примеров созвучия со «Словом», сходных с теми, которые были приведены выше. Да, автор «Слова» был любителем и знатоком народного творчества, но он не «рыскал волком» по каким-либо конкретным записям былин и песен, а сам трансформировал то, что слышал.

Недавно Н. А. Баскаков высказал предположение, что автор «Слова» «обнаружил прекрасное знание особенностей жизни степняков-половцев...

⁶³ Б. В. Сапунов сопоставляет обращение к солнцу, реке и ветру в «Слове» также с народными заговорами, известными по записям XIX в. (Б. В. Сапунов. Ярославна и древнерусское язычество. В кн.: Слово о полку Игореве — памятник XII века. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963, стр. 321). Обращения-заклинания к солнцу, ветру и т. п. свойственны в первую очередь причитаниям.

⁶⁴ Рыбников, т. II, стр. 596.

⁶⁵ Там же, т. I, стр. 391.

⁶⁶ Гильфердинг, т. III, стр. 359.

⁶⁷ Киреевский, Новая серия, ч. 2, № 1931.

⁶⁸ Белорусские песни, собранные И. И. Носовичем. СПб., 1873, стр. 265.

⁶⁹ Українські народні думи та історичні пісні, стр. 46.

⁷⁰ В. И. Малышев. Повесть о Сухане. Из истории русской повести XVII века. Изд. АН СССР, М.—Л., 1956, стр. 113.

⁷¹ Тихонравов и Миллер, отд. II, стр. 30.

⁷² Антоновичи Драгоманов, т. I, стр. 124.

⁷³ Д. С. Лихачев. Когда было написано «Слово о полку Игореве», стр. 155—156.

Тотемические воззрения тюркских племен (культ волка, быка и лебедя), эпические сказания и мотивы, характерные для сказаний тюркоязычных народов, отразившиеся в „Слове“, также свидетельствуют, что его автор хорошо знал половецкий фольклор.⁷⁴ В действительности никаких следов сказаний тюркоязычных народов в «Слове» нет. Эпический волк и лебеди не в меньшей мере присущи русскому фольклору, а тура находим и в «Ипатьевской летописи», и в «Задонщине». Поиски «восточной поэтической образности» в «Слове», предпринятые В. Ф. Ржигой, также не дали ощутимых результатов. Так, он ссылается на то, что в монгольском эпосе «военное нашествие ассоциируется с образами сокрушения гор и иссушения вод».⁷⁵ Но тот же образ есть не только в «Задонщине», но и в псалмах. Ссылка на то, что слово *дева* в восточных языках употребляется в смысле новых, неслыханных побед, не помогает раскрытию образа Игоровой песни: «Обида ... вступила (в изд.: вступилъ, — А. Э.) дѣвою на землю Трояню». Образ «земля Трояня» вполне отражает представление о балканской родине славян, бытовавшее в исторической литературе XVIII в.

Иначе говоря, «аромат степи» в «Слове» не имеет черт, которые были бы присущи XII в. и не были бы известны писателю, писавшему много столетий спустя. Фольклор трех братских народов (русского, украинского и белорусского) — вот та питательная среда, которая наполнила песнь о походе князя Игоря чудесным ароматом эпоса.

Автор «Слова» использовал всю совокупность своих знаний народного творчества, и только в одном-двух случаях можно говорить о влиянии конкретного фольклорного памятника. Речь прежде всего идет о былине о Волхе Всеславиче. Тонко почувствовав, что историческим прототипом Волха был Всеслав Полоцкий,⁷⁶ автор «Слова» щедрой рукой черпал образы былины о Волхе для своего поэтического произведения. По былине Волх — кудесник. Он

Обвернется ясным соколом,
Полетел он далече на сине море,
А бьет он гусей, белых лебедей.

Мотивы полета к синему морю сокола и преследования им лебедей повторяются в Слове («соколы, птиць бяж къ морю»). Волх оборачивался так же, как Всеслав, и серым волком:

Дружина спит, так Вольх не спят:
Он обвернется серым волком.

Этот текст мог повлиять и на мотив «Игорь спитъ, Игорь бдитъ». Волх

Первую скок за целу версту скочил,
А другой скок не могли найти.

Всеслав также *скочи* к Киеву, а потом в Белгород и до Немиги. Обращивался Волх также *горностаем*, *туром*. Или вот еще выражение, близкое к «Слову»:

Как бы лист со травой пристилается,
А вся ево дружина приклоняется.⁷⁷

⁷⁴ Обсуждение одной концепции о времени создания «Слова о полку Игореве». «Вопросы истории», 1964, № 9, стр. 133.

⁷⁵ В. Ф. Ржига. Восток в «Слове о полку Игореве». В кн.: Слово о полку Игореве. М., 1947, стр. 184.

⁷⁶ О том, что историческим прототипом Волха был не Олег, а Всеслав, см.: Б. А. Рыбаков. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. Изд. АН СССР, М., 1963, стр. 97 и сл.

⁷⁷ Кирша Данилов, стр. 40—42.

Б. Ф. Поршнев обратил мое внимание на близость мотивов былины о Соловье-разбойнике к «Слову». «Свистъ звѣринъ» напоминает свист Соловья-разбойника:⁷⁸

А то свищет Соловей да по-соловьему,
Ен крычит злодей разбойник по-зверинуму.

Автор «Слова» и Дива (слова «Дивъ кличетъ» взяты из «Задонщины») посадил на дерево, где по былине сидел Соловей:

Сиди Соловей-разбойник во сыром дубу.⁷⁹

Кстати, среди всех былин, дошедших до нас в записях XVII—XVIII вв., былину о богатыре Илье Муромце и Соловье-разбойнике можно считать самой распространенной.⁸⁰

Итак, близость «Слова» к фольклору несомненна.⁸¹ Она проявляется и в образах природы, то помогающей, то враждебной герою, в изображении печали, в вешем сне и плачах. Меньше эта близость обнаруживается в описании боя. Автор ограничивается здесь чисто риторическими оборотами, в значительной степени восходящими к «Задонщине». Он был далек от военной тематики, чуждой ему по всему складу его представлений. Не князя, а народ является основным героем широкого эпического полотна «Слова». Вместе с тем фольклорный материал использован в «Слове» не механически, а в творческом сочетании с книжным наследием. Ярko выраженная индивидуальная творческая манера, своеобразие приемов изображения героев и событий свидетельствовали о высокой степени литературного процесса, отразившейся в «Слове о полку Игореве» и несоизмеримой с литературными явлениями Древней Руси XII в.

Как установил А. И. Никифоров, «Слово» написано одноопорным речитативом. О том, что «Слово» по своему ритмическому складу приближается к украинским думам, писали еще М. А. Максимович, П. И. Житецкий и другие исследователи. Ю. Тиховский даже считал, что «Слово» «писано стихами и притом размером дум».⁸² М. А. Яковлев находил связь композиционных приемов «Слова» с былинами.⁸³ Более прав, очевидно, А. И. Никифоров, считавший, что по своим жанровым особенностям «Слово» приближается как к русским былинам, так и к украинским ду-

⁷⁸ Вряд ли есть основания «впрямую» отождествлять «свист звѣринъ» со свистом «байбаков и сусликов», как это делают Н. В. Шарлемань и Д. С. Лихачев (Н. В. Шарлемань. Природа в «Слове о полку Игореве». В кн.: Слово о полку Игореве. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц, стр. 213; Д. С. Лихачев. «Слово о полку Игореве». Историко-литературный очерк. Изд. 2. Изд. АН СССР, М.—Л., 1955, стр. 63). Да и вообще трудно допустить, чтобы суслики ночью в грозу покидали свои норы и оглашали свистом степь.

⁷⁹ Илья Муромец. Подготовка текстов, статья и комментарии А. М. Астаховой. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 32. Иногда Соловей свистит «по-змеинному» (Гильфердинг, т. II, стр. 644, т. III, стр. 95). Сочетание «свист зверинъ», а не «крик зверин» или «свист соловьиный» характерно для творческой манеры автора «Слова».

⁸⁰ Былины в записях и пересказах XVII—XVIII веков. Издание подготовили А. М. Астахова, В. В. Митрофанова, М. О. Скрипиль. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960.

⁸¹ О сходстве композиции «Слова» и памятников эпического происхождения см.: M. Вгаun. Epische Komposition in Igor Lied. «Die Welt den Slawen», Bd. VIII, H. 2, 1963.

⁸² Ю. Тиховский. Прозой или стихами написано «Слово о полку Игореве». «Киевская старина», 1893, октябрь, стр. 45.

⁸³ М. А. Яковлев. «Слово о полку Игореве» и былинный эпос. Пгр., 1923, стр. 47.

мам.⁸⁴ К мнению А. И. Никифорова присоединяется Л. И. Тимофеев, считающий, что «ритмика „Слова“ покоится на традиции народного былинного стихосложения. Ее характерными признаками являются дактилические окончания строк, повторяющиеся типы сочетания ударных и безударных с определенными их вариациями, двухчастность интонационно-ритмической основы строки».⁸⁵ Однако даже для реконструкции первых ста строк произведения Л. Тимофееву пришлось сделать 16 перестановок и ввести 3 повтора. Как правило, эти перестановки и повторы приходилось вводить именно в тех случаях, когда текст «Слова» близок к «Задонщине». Это можно объяснить только тем, что источник («Задонщина») сковывал автора, следование ему приводило к нарушениям народного в своей основе ритма произведения. Одна перестановка падает на инородный текст о «Тьмутараканском бльване».⁸⁶

По наблюдениям А. В. Позднеева, переход к речитативу в народном былинном творчестве происходит с середины XVIII в.⁸⁷ Если считать этот вывод достаточно обоснованным, то по своей ритмике «Слово о полку Игореве» не могло восходить к более раннему времени.

Недавно А. В. Позднеев выдвинул новую гипотезу, объясняющую ритмический рисунок «Слова о полку Игореве» близостью к кондакарной системе стихосложения. Он доказал, что эта система «оказывается единой для своего времени с XII (а возможно и с XI в.), кончая XII столетием».⁸⁸ Дальнейшие разыскания покажут, прав ли А. В. Позднеев или нет. Сейчас же заметим, что кондакарный стих отлично был известен любому, кто хорошо знал русское богослужение не только в XII, но и в XVIII в. Причем и четырехударный былинный стих близок не только к кондакарному, но и к «Слову о полку Игореве».

Конечно, вопрос о ритмике «Слова о полку Игореве» нуждается еще в доследовании. Многослойность этого памятника, наличие в нем элементов воинской повести, произведений ораторского искусства, структуры церковных песнопений⁸⁹ при фольклорной основе объясняет и многосистемность ритмической организации текста. Эта многосистемность отнюдь не подтверждает «прозаическую природу его звуковой организации»,⁹⁰ а заставляет исследовать ритмы каждого фрагмента с учетом его источников.

⁸⁴ А. И. Никифоров. Проблема ритмики «Слова о полку Игореве». «Ученые записки Ленинградского педагогического института им. М. Н. Покровского», т. IV, Л., 1940.

⁸⁵ Л. Тимофеев. Ритмика «Слова о полку Игореве». «Русская литература», 1963, № 1, стр. 102. Крайней расплывчатостью, на наш взгляд, отличается представление В. Стеллецкого о «ритмико-синтаксических единицах» в «Слове» (В. Стеллецкий. К вопросу о ритмическом строе «Слова о полку Игореве». «Русская литература», 1964, № 4).

⁸⁶ Об этом см.: А. А. Зимин. Приписка к псковскому апостолу 1307 года и «Слово о полку Игореве». «Русская литература», 1966, № 2, стр. 71 и сл.

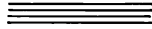
⁸⁷ См. в кн.: Ф. М. Головченко. «Слово о полку Игореве». М., 1955, стр. 375.

⁸⁸ А. В. Позднеев. Стихосложение древней русской поэзии. «Scando—Slavica», т. XI, 1965, S. 15.

⁸⁹ Чешский славист С. Вольман высказал интересное предположение о влиянии на «Слово о полку Игореве» наряду с фольклорной традицией «традиции псалмического пения». См.: S. Wolman. «Slovo o pluku Igorove» jako umělecke dílo. «Rozpravy Ceskoslovenské Akademie Věd», 1958, roč. 68, seš. 10, str. 170; о докладе С. Вольмана см.: С. В. Шервинский. Отчет постоянной комиссии по «Слову о полку Игореве». «ТОДРА», т. XVI, М.—Л., 1960, стр. 660. См. также: В. Бирчак. Візантійська церковна пісня і «Слово о полку Ігореві». «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», 1910, тт. XCV—XCVI.

⁹⁰ М. П. Штокмар. Ритмика «Слова о полку Игореве» в свете исследований XIX—XX вв. В кн.: Старинная русская повесть. М.—Л., 1941, стр. 82.

Таким образом, изучение состава эпитетов, художественных образов и особенностей ритмики «Слова о полку Игореве» показывает органическое родство этого памятника с устно-поэтическим творчеством русского, украинского и белорусского народов. И вместе с тем в Игоровой песне явно прослеживаются следы индивидуальной палитры красок ее автора, а также черты близости ее к воинским повестям Древней Руси. Все это вместе взятое создает тот аромат поэтического своеобразия, ту впечатляющую яркость изображения героических событий минувших лет, которыми овеяно «Слово о полку Игореве».



Ф. Я. ПРИИМА

ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К «СЛОВУ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

Ограниченные познания А. И. Мусина-Пушкина и его друзей в области древнерусской литературы, как известно, отрицательно сказались на качестве осуществленного ими перевода «Слова о полку Игореве» на современный русский язык. Никем из первых издателей «Слова» не была осознана также и его связь с памятниками языка, письменности и фольклора других славянских народов, что способствовало возникновению дополнительных трудностей для понимания и дальнейшего изучения знаменитой поэмы. Стоит, впрочем, оговориться, что в отдельных, весьма редких случаях первые издатели как при переводе, так и при комментировании пытались опереться на данные одного из наиболее близких к русскому славянских языков — украинского. Так, например, слово *смага* («смагу мычючи въ пламянѣ розѣ») в первом издании было снабжено следующим подстрочным примечанием: «Смага, малороссийское название, жажда, и от того говорится: сохнет, смягнет во рту».¹ Фраза: «Черпахуть ми синее вино съ трудомъ смѣшено» получала там следующий, не устаревший и до настоящего времени перевод: «Подносили мне синее вино, с ядом смешанное» (стр. 23). В данном случае издатели, по-видимому, учитывали наличие в украинском языке слова *трутизна*, *отрута*, — яд. Но эти отмеченные нами два случая осознанным выходом в сравнительное языкознание для первых издателей «Слова» все же не являлись, как по причине своей малочисленности, так и потому, что украинский язык воспринимался последними в качестве составной части (наречия) русского языка.

В одном из сохранившихся в архиве кн. А. М. Белозерского переводов «Слова», сделанном еще в конце XVIII в. по рукописи, неизвестный нам переводчик писал: «Сия поэма писана в исходе XII века на славено-русском языке, но столько встречается в ней малороссийских названий, что не знающему польского языка трудно и понимать...».² Эта цитата свидетельствует о том, что уже в то время наиболее проникательные любители древнерусской письменности хорошо ощущали необходимость сличения лексики и поэтики древней русской поэмы об Игоре вом походе с языками и письменностью других славянских народов.

¹ Ироическая песнь о походе на половцев удельного князя Новгорода-Северского Игоря Святославовича, писанная старинным русским языком в исходе XII столетия. М., 1800, стр. 20. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте.

² Л. К. Ильинский. Перевод «Слова о полку Игореве» по рукописи XVIII века. Пгр., 1920, стр. 60.

Попытками подобного рода сличения занимался в начале XIX в. Зорриан Доленга-Ходаковский (1784—1825). Он исходил из убеждения, что поэтика и лексика «Слова» уходят в глубокую праславянскую древность и что восстановить последнюю в нашем сознании можно лишь путем воссоединения реликтных форм материальной и духовной культуры всех славянских народов.³ Небезуспешное, хотя отчасти и дилетантское стремление объяснить темные места древней поэмы польскими и сербскими источниками предпринял в 1819 г. Я. Пожарский.⁴ Попытку объяснить значение таких выражений в «Слове», как *цвѣлити, утрпѣ солнцу свѣт, шестокрыльци* и др., сделал в начале 30-х годов прошлого века А. Ф. Вельтман.⁵ Приблизительно в это же время на общность между знаменитой древнерусской поэмой и народным эпосом южных славян указывал Ю. Венелин.⁶ В начале 40-х годов XIX в. была задумана (оставшаяся, к сожалению, не осуществленной) работа Н. И. Надеждина об исторических отношениях русского языка к другим славянским языкам, основное внимание в которой автор намерен был уделить лингвистическому сравнению «Слова о полку Игореве» с южнославянской народной поэзией.⁷

Примечательно, что вне сравнения с фольклором и народной поэзией славянских народов не мыслил изучения древней поэмы об Игорево м походе и великий Пушкин. Рассказывая о пушкинском замысле прокомментировать «Слово», А. И. Тургенев писал: «Он хочет сделать критическое издание сей песни, вроде Шлецерова Нестора... Он прочел несколько замечаний своих, весьма основательных и остроумных: все основано на знании наречий славянских и языка русского».⁸ Приведенные слова А. И. Тургенева находят себе косвенное подтверждение в высказываниях самого поэта о «Слове». «Подлинность же самой песни, — писал Пушкин, — доказывается духом древности, под который невозможно поддаться. ... Кто с таким искусством мог затмить некоторые места из своей песни словами, открытыми впоследствии в старых летописях или отысканными в других славянских наречиях, где еще сохранились они во всей свежести употребления? Это предполагало бы знание всех наречий славянских. Положим, он ими бы и обладал, неужто таковая смесь естественна? ... Ломоносова оды писаны на русском языке с примесью некоторых выражений, взятых им из Библии, которая лежала перед ним. Но в Ломоносове вы не найдете ни польских, ни сербских, ни иллирийских, ни болгарских, ни богемских, ни молдавских etc. и других наречий славянских».⁹

Несмотря на то что пушкинские объяснения Игорево м песни дошли до нас лишь в незначительных отрывках, мы вправе считать, что привлеченные поэтом данные «наречий славянских» рассматривались им не просто как обычный комментаторский материал, но вместе с тем и как своеобразное подтверждение достоверности «Слова о полку Игореве».

³ Ф. Я. Прийма. Зорриан Доленга-Ходаковский и его наблюдения над «Словом о полку Игореве». «ТОДРЛ», т. VIII, М.—Л., 1951, стр. 71—92.

⁴ Слово о полку Игоря Святославича, удельного князя Новгорода-Северского, вновь переложенное Яковом Пожарским, с присовокуплением примечаний. СПб., 1819.

⁵ Песнь ополчению Игоря Святославича, князя Новгород-Северского. Переведено с древнего русского языка XII столетия Александром Вельтманом. М., 1833.

⁶ Ю. Венелин. О характере народных песен у славян задунайских. «Телескоп», 1835, ч. XXVII, стр. 3—33, 149—183, 275—326.

⁷ Н. Надеждин. Записка о путешествии по южнославянским странам. «Журнал Министерства народного просвещения», 1842, ч. XXXIV, отд. II, стр. 105—106.

⁸ П. Е. Щеголев. Дуэль и смерть Пушкина. Изд. 3. М.—Л., 1928, стр. 278.

⁹ А. С. Пушкин, Полное собрание сочинений, т. XII, Изд. АН СССР, 1949, стр. 147—148.

В 1844 г. вышла в свет большая работа о «Слове» Д. Дубенского.¹⁰ Автор соединял в себе большую начитанность в древнерусской письменности с хорошим знанием русской народной поэзии, что и позволило ему создать труд, концентрировавший в себе достижения всех предшествующих исследований памятника. Дубенский превосходно осознавал необходимость обращения к языкам и литературе других славянских народов, и он делал это, опираясь не только на свои собственные славяноведческие познания, но и на помощь О. М. Бодянского и других представителей формирующейся в ту пору русской университетской славистики. В исследовании Дубенского насчитывается свыше 20 слов, прокомментированных с привлечением необходимых примеров из языка и фольклора южнославянских народов (*див, телеги, синопь, цвѣлти, хоботы, пашуть* и др.).

Вторая половина XIX в. была периодом расцвета русского славяноведения, и тем не менее нельзя сказать, что этот период ознаменовался каким-либо особым успехом в изучении проблемы общности «Слова о полку Игореве» с письменностью и фольклором славянских народов.

Несколько ценных замечаний о древней поэме славистического характера в 1866 г. сделал Н. С. Тихонравов (*зегзица, синопь* и др.).¹¹ Немалую ценность представляли для своего времени болгарские параллели к «Слову», приведенные в книге В. Ф. Миллера «Взгляд на „Слово о полку Игореве“» (М., 1877). Принципиальная ошибка этого выдающегося ученого состояла лишь в том, что действительную близость древней поэмы об Игореvem походе к болгарским литературным и фольклорным источникам он объяснил болгарским происхождением древнерусского памятника. Опираясь на текст «Слова», ряд оригинальных и проницательных суждений об особенностях старославянской народной поэзии (ее символика, постоянные эпитеты, дательный поэтический падеж личных местоимений и т. д.) высказал в том же 1877 г. А. А. Потебня.¹²

В начале 90-х годов прошлого века со статьей «Некоторые черты сходства „Слова о полку Игореве“ с югославянскими песнями» выступил Н. Ф. Сумцов.¹³ Исследователь ограничился, к сожалению, единственным южнославянским источником — изданным в 1878 г. сборником бугарштиц В. Богишића.¹⁴ Названный сборник был использован для комментирования следующих эпизодов «Слова»: 1) обращение князя Всеволода к Игорю; 2) обращение Ярославны к ветру; 3) заключительное величание князей. В статье Сумцова, содержательной в целом, отдельные параллели носили все же внешний и формальный характер.

С 1893 по 1895 г. в «Русском филологическом вестнике» был напечатан большой труд М. Е. Халанского «Южнославянские сказания о кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса». В этом неровном по своему научному уровню исследовании бесспорную ценность представляли суждения автора о «славянском эпическом стихотворении» (гл. XX) и аргументация генетической связи былин о Волхе Все-

¹⁰ Д. Дубенский. Слово о полку Игореве, Святослава пестворца старого времени. В кн.: Русские достопамятности, изданные Обществом истории и древностей российских, т. III. М., 1844.

¹¹ Слово о полку Игореве. Издано для учащихся Н. Тихонравовым. М., 1866.

¹² Его работа «Слово о полку Игореве» была первоначально опубликована в «Филологических записках», Воронеж, 1877, вып. IV; 1878, вып. I, II, IV. То же, отд. изд.: Воронеж, 1878; то же, изд. 2, дополн. Харьков, 1914. В дальнейшем ссылки на это издание (1914 г.) приводятся в тексте.

¹³ «Киевская старина», 1893, т. 42, июль, стр. 84—89.

¹⁴ В. Богишић. Народне пјесме из старијих највише приморских записа. Књ. 1. Београд, 1878.

славъевиче и Вольге Святославиче с описаниями князя Всеволода Брячиславича («князя-оборотня») в начальной летописи и «Слове о полку Игореве», равно как и произведенное ученым сопоставление русских сказаний о Всеславе с сербскими эпическими песнями о змеевичах (стр. 53—58).

На протяжении почти всей первой половины XX в. проблема общности поэмы об Игоре в походе с южнославянскими эпическими преданиями и фольклором почти полностью выпадает из поля зрения историков литературы — славистов. Интерес к ней возрождается лишь в последние два десятилетия, что подтверждается появлением как у нас, так и за рубежом целого ряда исследований, из которых назовем здесь важнейшие: обширное исследование Р. Якобсона (совместно с Марком Шефтелем) «The Vseslav Epos», опубликованное в США в 1949 г.,¹⁵ его же статья (написана совместно с Гойко Ружичичем) «The serbian Zmaj Ognieni Vuk and the russian Vseslav Epos», опубликованная в Бельгии в 1951 г.,¹⁶ и обширная статья Н. М. Дылевского «Лексические и грамматические свидетельства подлинности „Слова о полку Игореве“ по старым и новым данным».¹⁷ В работах Р. Якобсона и его соавторов было успешно продолжено изучение проблематики, намеченной в свое время М. Е. Халанским; в работе Н. М. Дылевского сделано несколько любопытных аналогий к древней русской поэме, заимствованных из болгарского фольклора.

Работу по выявлению южнославянских параллелей к «Слову о полку Игореве», на наш взгляд, нельзя считать завершённой; необходимость ее продолжения становится особенно актуальной ввиду непрекращающихся со стороны скептиков нападок на древний памятник. В настоящей статье предпринята попытка выявить некоторые фольклорные и лексические данные сербско-хорватского, а отчасти и болгарского происхождения, которые могут быть использованы в одних случаях — для комментирования, а в других — для подтверждения подлинности знаменитой поэмы об Игоре в походе.

І. «...и рече Игорьъ къ дружинѣ своей: братіе и дружино! луцѣжъ бы потяту быти, неже полонену быти: а всядем, братіе, на свои бръзья комони да позримъ синего Дону» (стр. 5).

Ипатьевская летопись также приводит слова «братья и дружино», но дальнейшее содержание речи Игоря резко отличается от приведенного выше текста «Слова». Содержание речей Игоря и Всеволода Святославовича (последняя в летописи вообще не приводится) в значительной мере, по-видимому, подсказано автору поэмы его творческим воображением, которое в свою очередь находилось в зависимости от эстетических традиций эпохи, в частности и в особенности — от образцов старославянского эпоса.

На основе старославянской и древней отечественной поэзии возникал также и сербский юнацкий эпос. Сербские юнацкие песни в массе своей возникли позднее, чем «Слово о полку Игореве», и естественно, что разница возраста и разница конкретных исторических условий не могли не привести к известному расхождению также и их поэтических систем, хотя сила инерции народно-поэтического песенного творчества в эпоху феода-

¹⁵ Russian Epic. (Memoirs of the American Folklore Society). Philadelphia, 1949, t. XLII; перепечатано в книге: R. Jakobson. Selected writings, t. III. Hague—Paris, 1966, pp. 301—368.

¹⁶ Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales of Slaves, t. X. Bruxelles, 1951; перепечатано там же, pp. 369—379.

¹⁷ «Слово о полку Игореве» — памятник XII века. Ред. Д. С. Лихачев. М.—Л., 1962, стр. 169—254.

лизма была особенно велика. Игорь Святославович, находясь в Новгороде Северском, ждет к себе Всеволода. Последний, находясь в Курске, мог получить приглашение выступить в поход и через посредство третьего лица; но поэтика жанра властно требовала, чтобы вожди двух совместно выступающих отрядов предварительно встретились и обменялись речами. И вот Всеволод спешит в Новгород. Он изъясляет свое согласие действовать совместно и тут же говорит о том, что его боевые кони уже «готовы, оседланы у Курска наперед». Здесь снова сказываются законы фольклорной поэтики, изобилующей различного рода условностями и допускающей, в частности, совмещение в одном хронологическом моменте двух одновременных событий. Заметим, кстати, что поэтика сербских юнацких песен знает и более близкий нашему эстетическому сознанию способ разрешения композиционных трудностей подобного рода, — мотив отправляемой *књиги*, т. е. грамоты или письма.

Књиге иду од Призрена града,
Од српскога силна цар-Стевана,
На Пожегу бану Милутину;
'вако царе бану говораше:
«Слуго моја, бане Милутине,
Опреми се у бијелу двору,
Поведи ми тридесет делија
Од твојега равна Драгачева,
Хајде с њима ка Призрену граду,
Јер хоћемо, бане, војевати
Надалеко, у земљу Бугарску,
На Мијајла, краља бугарскога...»¹⁸

Однако и этот отзывающийся новизной композиционный прием по существу столь же условен, как и предшествовавший ему старинный прием установления сношений между двумя героями при помощи говорящих птиц — «двух вранов гавранов».

С весьма древними традициями связана в сербских юнацких песнях формула обращения к дружине ее предводителя. Формула эта несомненно имеет точки соприкосновения и с поэтикой «Слова о полку Игореве»:

Кад то виђе Сењанине Јуре,
Он се онда натраг повратио,
Па подвикну на своју дружину:
«А на ноге, браћо и дружино,
А на ноге и на пушке танке!
Око цркве опколили Турци».
Поскочише Сењани јунаци;
Стадоше се огњем преметати
Док им неста праха и олова, —
Пра'још бјеше, ал'олова нема.
Ал' говори Сењанине Иво:
«Браћо моја и моја дружино», и т. д.

(III, 427)

Так же как и в «Слове», в юнацких песнях формуле «братья и дружино» придается характер торжественного обещания, призыва, объяснения задач предстоящего столкновения с неприятелем.

Хотя большинство юнацких песен и моложе поэмы об Игорево походе по времени своего возникновения, но общественные отношения и воинский быт, в них отраженный, особенно в песнях не Косовского цикла,

¹⁸ Вук Ст. Караџић. Српске народне пјесме, кн. II. Београд, 1958, стр. 165. В дальнейшем ссылки на это издание (тт. I—IV, 1958—1964) приводятся в тексте.

в стадийном отношении как бы предшествуют уже прочно сложившейся феодальной действительности «Слова». Воинский быт, отраженный во многих юнацких песнях — это быт своеобразной Запорожской Сечи, проникнутый началами равноправия, демократизма и побратимства. Воинский быт, изображенный в «Слове», в социальном отношении более дифференцирован и регламентирован. Отношения между вождями и воинами в юнацких песнях характеризуются непосредственностью и простотой. Воинский быт реальной Киевской Руси XII в. подобной патриархальностью не отличался, подтверждением чего может служить, в частности, и знаменитая поэма об Игоре в походе. Но сложность и иерархический характер социальной структуры Киевской Руси отражены далеко не во всех звеньях «Слова». Мы не можем не почувствовать ее в гневном пафосе «Золотого слова» Святослава, в характеристике Всеслава Брючиславича, но она слабо представлена в изображении, скажем, Ярославны — изображении, глубоко впитавшем в себя народные верования и поэзию дофеодальной поры. В такой же мере, как и плач Ярославны, традиционно и описание битвы русичей с половцами. Это не реляция и не летописное предание о реальной битве, а скорее ее поэтическая символизация. И мостили ли русичи в половецком поле в мае 1185 г. — мостили ли они мосты именно япончицами и кожухами — все это столь же условно, как и див, кричавший «вверху древа». Но если отдельных реалий, проникших в поэму, в действительности могло и не быть, то они несомненно были в предшествующей русской народной поэзии. В значительной мере именно поэтому от «Слова» так же, как и от сербских юнацких песен, веет духом удалства и вольности, народолюбия и побратимства, которые в условиях сложившегося феодального общества находились под угрозой полного исчезновения, хотя и продолжали присутствовать в сознании и чаяниях народной массы.

«Игорь не возрев на небо, — сообщает Ипатьевская летопись, — рече бояромъ своим и дружине своей...». Если в летописи бояре выступают в роли своеобразных посредников между князем и дружиной, то в рассматриваемом эпизоде «Слова» такое посредничество устранено. Игорь и его дружина — едино суть. Так же, как и его *кмети*, он тоже «конец копья вскормлен». Иное дело — «Задонщина». Описание взаимоотношений между главой русских сил и простыми воинами осложнено в ней соблюдением строжайшего этикета по отношению к военно-феодальным верхам, боязнь не нарушить необходимую дистанцию между различными степенями феодальной иерархии. Великий князь Дмитрий Иванович перед тем, как отправиться в поход, выступает по крайней мере с тремя речами. Его первая речь обращена к князьям. «И рече им князь великий Дмитрий Иванович: „Братия и князи руския, гнездо есмя великого князя Владимира Киевскаго“, и т. д.¹⁹ Вторая речь великого князя обращена к князю Владимиру Андреевичу. «Брате князь Владимире Одреевич, сами себе есмя два брата, воеводы у нас уставлены, дружина нам сведома...» (стр. 12). И, наконец, третья речь московского князя обращена к боярам и воеводам. «Братия бояре и воеводы, дети боярские, то ти, братие, московския сладныя меды и великия места...» (стр. 15). Если бы возникла необходимость обращения великого князя к простому воинству, Дмитрий Донской должен был бы произнести и четвертую речь, которая, однако, не предусматривалась ни официальной этикой, ни господствующей поэтикой той поры. Каждая из речей великого князя как содержанием, так и витиеватостью стилия повторяет другую, развитию действия повто-

¹⁹ Повести о Куликовской битве. М., 1959, стр. 10. В дальнейшем ссылки на это издание приводятся в тексте.

рения эти не способствуют, с ними следует считаться лишь как с данью существовавшему в то время литературному этикету.

Автор «Слова о полку Игореве» опирался в данном случае не на «Задонщину», в чем пытаются убедить нас скептики, а на образцы совершенно иного рода — на властные традиции дружинной поэзии периода общеславянского единства. Отдельные приметы последней как бы в застывшем виде сохранились как в формах, так отчасти и в содержании сербских юнацких песен.

II. «Хошу бо, рече, копие приломити конецъ поля половецкаго...» (стр. 6).

В фразеологическом обороте «копие приломити» наши отечественные скептики М. Т. Каченовский и И. Беликов видели галлицизм, русскую кальку с французского оборота «gompre une lance». Сто лет спустя эту мысль отстаивал покойный Андре Мазон. В своем первом ответе А. Мазону Н. К. Гудзий показал, однако, явную предубежденность в этом вопросе скептиков. Ссылаясь на наличие в Лаврентьевской летописи словосочетания «изломи копье», Н. К. Гудзий обосновал вполне логичную возможность возникновения в русской письменности и словосочетания «копие приломити».²⁰

«Отсутствие словосочетания „копие приломить“ в известных в настоящее время источниках русской письменности, — пишет Н. М. Дылевский, — еще не абсолютное доказательство полной невозможности его существования в языке древности».²¹ В этом утверждении допускается значительная неточность: оборот *копие приломити*, помимо «Слова о полку Игореве», встречается также и в «Сказании о Мамаевом побоище», в Забелинском списке последнего. Гибель Пересвета и Ослабя изображается там следующими словами: «И ударишася копием вместо, и копия своя приломиша и спадошася оба с коней своих на землю, и тако скончашася оба».²²

Достоинно внимания, что словосочетание *копие приломити* в таком же значении, как и в поэме об Игорево походе, встречается также в сербских юнацких песнях.

А. Воевода Владет рассказывает о своей встрече с Милошем Обиличем на Косовом поле:

Та ја прођох кроз Косово равно,
И ја виђех Милош-Обилића:
Он стајаше у Пољу Косову,
Но бојно се копље наслонио,
Бојно му се копље преломило,
Пак на њега Турци навалише,
Досад, мислим, да је погинуо.

(II, 300)

Б. Речь старого гайдука Вуядина к туркам, подвергающим его пытке:

Ал' говори стари Вујадине:
«Не лудујте, Турци Лијевићани!
Кад не казах за те хитре ноге
Којено су коњма утјецале,
И не казах за јуначке руке
Којено су копља преламале
И на голе сабље ударале...».

(III, 363)

²⁰ Н. К. Гудзий. Ревизия подлинности «Слова о полку Игореве» в исследовании проф. А. Мазона. «Ученые записки МГУ», вып. 110, Труды кафедры русской литературы, кн. I, М., 1964, стр. 176.

²¹ Н. М. Дылевский. Лексические и грамматические свидетельства подлинности «Слова о полку Игореве», стр. 236.

²² Повести о Куликовской битве. М., 1959, стр. 195.

Приведенные примеры свидетельствуют в пользу того, что словосочетание *приломити копье* как специальный термин воинского обихода существовало еще в период общеславянского единства.

III. «Комони ржутъ за Сулою; звенить слава в Кыевъ...» (стр. 7). Ср.: «Тии бо бес щитовь съ засапожники кликомъ плъкы побѣждают, звонячи въ прадѣдню славу» (стр. 27).

Сочетание глагола *звенеть* с отвлеченным понятием *слава* делает приведенные выше фразеологические обороты «Слова», на первый взгляд, несколько изысканными для XII в. Но у нас есть веские основания полагать, что выражения *звенит слава*, *звонити в славу* и т. п. не только не противоречат требованиям древнерусской поэтики, но и являются своеобразным эталоном последней. Об этом можно судить отчасти по упоминаемым в Ипатьевской летописи русским женским «языческим» именам *Звениславы* (под 1142 г.) и *Гремиславы* (под 1241 г.). На правомерность сочетания понятия *слава* (в положительном и отрицательном значении этого слова) с глаголами типа *звенеть*, ссылаясь на примеры из русских народных песен, указывал А. А. Потебня (стр. 52—53, 129). Из многих примеров, которыми можно было бы дополнить аргументацию А. А. Потебни, сошлемся на один, наиболее выразительный, — из былины о Волхе Святославъевиче:

Прогремела, прошла славушка по всей земли
Про того ли, про славного могучего богатыря,
Про того прошла слава про Волха Святославъевича.²³

Несомненный интерес в этой связи представляет и сербско-хорватская параллель, на которую обратил в свое время внимание Н. Ф. Сумцов (стр. 87). «В таком же значении (как и в «Слове», — Ф. П.), — пишет исследователь, — встречается *звон* и в бугарштицах, в виде заключительного припева, что говорит в пользу большой древности и распространенности этого мотива. В бугарштице «как воевода Янко принес в Будим руку короля Владислава, убитого в бою, которую узнал по золотому кольцу», мать и жена оплакивают Владислава, «когда краля звоняше по свемъ свѣту вѣчна слава».²⁴

IV. «...а мои ти куряни свѣдоми кѣмети, подѣ трубами повити, подѣ шеломы вѣзлѣлѣяны, конецъ копія вѣскрѣмлени...» (стр. 8).

Во всех дошедших до нас списках «Задонщины» соотносящийся с приведенной выше характеристикой курян текст испорчен. В Кирило-Белозерском списке слову *повиты* соответствует *поють*. «Те бо суть сынове храбрии, кречати в ратном времени, ведоми полководцы, под трубами поють и подѣ шеломы возлеляны, конецъ копия вскормлены в Литовской земли» (стр. 35 и 270). Еще в большей степени расходятся здесь с текстом «Слова» списки Синодальный (слову *повиты* соответствует *нечистых*) и Ундольского (слово *повиты* пропущено).

Порча текста «под трубами повиты», по-видимому, объясняется все возраставшей многозначностью слова *повивати*, приведшей в севернорусских говорах к затемнению его первоначального значения — «пеленать при рождении». Примечательно, что в художественных переводах «Слова» на современный русский язык отдельные переводчики (В. А. Жуковский,

²³ А. Марков. Беломорские былины. М., 1901, стр. 258—259.

²⁴ Н. Ф. Сумцов. Некоторые черты сходства «Слова о полку Игореве» с югославскими песнями, стр. 87; ср.: В. Богши и Ђ. Народне пјесме, стр. 80.

А. Н. Майков и др.) оставляли слово *повиты* без перевода, тогда как другие считали его архаизмом, заслуживающим перевода на современный язык: «под трубы боевые рожжены» (В. И. Стеллецкий); «родились под трубами, росли под шеломами» (Н. А. Заболоцкий) и т. д.

Взросшая ко времени создания «Задонщины» многозначность слова *повивать* и воспрепятствовала ее автору и переписчикам постигнуть метафорически-гиперболический смысл выражения «под трубами повиты», т. е. «провели под боевыми трубами всю жизнь, с момента рождения». Для восстановления первоначального смысла древнерусского слова *повивати* полезно сопоставить его с сербско-хорватским эквивалентом: *повијати* (соверш. вид — *повити*) — пеленать, рождать; *повојница* — подарок новорожденному; *повојче* — младенец в пеленках.

V. «...а галицы свою речь говоряхуть, хотять полѣтети на уедие» (стр. 17).

В памятниках древнерусской письменности слово *уедие* до сих пор не разыскано. Ценные соображения о правомерности существования этого слова в русском языке старшего периода высказаны В. П. Адриановой-Перетц.²⁵ Соображения исследовательницы можно дополнить данными сербско-хорватского языка, где и поныне существует как глагольная форма *уједати* (кусать), так и соответствующее ей существительное *ујед* (укушение). Указанные сербско-хорватские параллели позволяют, как нам представляется, уточнить и само значение слова *уедие*. Галицы летят на *клевание*, на *терзание* добычи.

VI. «Чръна земля подъ копыты костью была посьяна, а кровію польяна» (стр. 17—18).

Этому тексту «Слова» в «Задонщине» соответствует следующий текст: «Черна земля под копыты, костью татарскими поля насеяны, а кровью полияно» (стр. 13).

В поэме об Игоровом походе слово *чръна* употреблено в качестве эпитета к слову «земля». Выражение *чръна земля*, по-видимому, было широко распространенным в древнерусском народно-поэтическом творчестве, насколько можно судить об этом по данным сербско-хорватского и болгарского фольклора, где словосочетание *урна земля* (*черна земля*) встречается столь же часто, как и выражение *рујно вино* (*рујно вино*). Прилагательное *черна* в качестве постоянного эпитета к слову *земля* довольно широко распространено также и в украинской народной поэзии, особенно в песнях западноукраинского происхождения. Одна из таких песен — «Черна роля заорана», как известно, привлекла внимание Пушкина в период его работы над «Словом о полку Игореве».²⁶

В русской, а отчасти и в украинской народной поэзии и письменности словосочетание *черная земля* с течением времени вышло из употребления; его место было занято столь же устойчивым словосочетанием *сырая земля* (*сыра земля*). Именно это последнее словосочетание постоянно встречается не только в русских народных песнях, но и в былинном эпосе.

Слово *черная* в функции постоянного эпитета к слову *земля* для севернорусских диалектов уже в XIV в. отзывалось анахронизмом. Именно поэтому автор «Задонщины», полностью заимствовав из «Слова» фразу «чръна земля ... польяна», решил все же освободить ее от мнимых «недостатков». Слово *чръна* было воспринято им как сказуемое к слову *земля*,

²⁵ В. П. Адрианова-Перетц. Фразеология и лексика «Слова о полку Игореве». В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, стр. 64—65. В дальнейшем ссылки на указанную статью приводятся в тексте.

²⁶ Я. И. Ясинский. Из истории работы Пушкина над лексикой «Слова о полку Игореве». «Временник Пушкинской комиссии», № 6, М.—Л., 1941, стр. 343.

но так как во фразе уже были сказуемые *посѣяна* и *поляна*, то к ним было найдено дополнительное подлежащее *поля*. В результате названного «усовершенствования» получилась весьма затейливая, но неуклюжая фраза, внимательный анализ которой убеждает нас во вторичности «Задонщины».

VII. «Что ми шумить, что ми звенить давеча рано предъ зорями?» (стр. 18).

Этому тексту «Слова» соответствует следующее место в «Задонщине»: «Что шумит, что гримит рано перед зарями?» (стр. 12).

Переводчики древней поэмы об Игорево походе до настоящего времени энклитику *ми* продолжают передавать местоимением *мне*. Между тем несостоятельность подобного перевода уже почти сто лет тому назад была блестяще аргументирована А. А. Потемней (стр. 62, 183—192). Так же, как и слово *ти* в тексте «а мои ти готови . . . а мои ти куряни свѣдоми кѣмети», энклитику *ми* в интересующем нас тексте Потемня определял как дательный поэтический, приближающийся по значению к усиленным частицам *ведь*, *же* и т. п. Усилительная частица *ти* обильно представлена в «Задонщине»: «То ти не орли слетосася», «то ти были не серые волцы», «то ти не гуси возгогаташа» (стр. 10—11) и т. д. Что же касается энклитики *ми*, то она в «Задонщине» полностью отсутствует, в том числе и в обороте «что шумит, что гримит», где ее присутствие логично было бы предполагать. И произошло это потому, что в севернорусских говорах к моменту написания «Задонщины» усиленная частица *ми* перестала быть явлением живого языка, в то время как аналогичная частица *ти* (*те*) тебе сохранила это значение до нынешнего дня («вот те и на!»; «вот тебе и съездили!» и т. д.).

Примечательно, что в «Опыте исторической грамматики русского языка» Ф. И. Буслаева (ч. II, М., 1858) нет даже упоминания об усиленной частице *ми*, хотя роль частицы *ти* как в древнерусском, так и в современном русском языке в названном труде превосходно раскрыта (стр. 187, § 203, прим. 8). Объяснить указанный пробел выдающегося ученого приходится тем обстоятельством, что в русском языке энклитика *ми* широкого распространения не получила и с течением времени исчезла из живого употребления. Однако в языках украинском (собственно в западных его диалектах), сербском и болгарском, по крайней мере в произведении фольклора, усиленная частица *ми* существует и донныне. Убедительные примеры ее живучести в этих языках в достаточном количестве были даны А. А. Потемней (стр. 183—192). В болгарском фольклоре форма *ми* в функции усиленной частицы встречается гораздо чаще, чем в функции дательного падежа от личного местоимения *аз*. Не случайно поэтому Найден Геров, ссылаясь на соответствующие примеры («до три ми огня горѣхъ», «триста ми пушкы пукнъхъ», «Стойна ми змея любила» и т. д.), писал в конце прошлого века, что форма *ми* в болгарских народных песнях употребляется «без особенно знаменования».²⁷

Отсутствие частицы *ми* в тексте «Задонщины» («Что шумит, что гримит рано перед зарями?») является важным аргументом в пользу вторичности этого произведения сравнительно со «Словом о полку Игореве». Не без воздействия последнего автор «Задонщины» всячески украшал ее текст энклитикой *ти*, но, столкнувшись с фразеологизмом древней поэмы «Что ми шумить, что ми звенить?» и скопировав последний, он устранил частицу *ми*, эстетический смысл которой остался недоступным его пониманию. Предполагать обратное — что какой-то фальсификатор

²⁷ Найден Геров. Рѣчник на българский язык, ч. III. Пловдив, 1899, стр. 63.

конца XVIII в., плененный словосочетанием «Задонщины» «Что шумит, что гримит?», решил усовершенствовать его формой *ми*, придавая ей важное поэтическое значение, — было бы бессмысленно, так как для этого неизвестному фальсификатору пришлось бы произвести колоссальную и по условиям того времени совершенно фантастическую научную работу, так сказать, проникнуть в исследовательскую лабораторию А. А. Потевни. Ответ же «или — или» в настоящем случае неизбежен, так как генетическая, а не случайная связь между оборотом «Что ми шумить, что ми звенить?» «Слова» и оборотом «Что шумит, что гримит?» «Задонщины» не вызывает ни у кого ни малейшего сомнения.

VIII. «Рано еста начала половецкую землю мечи цвѣлити, а себѣ славы искати» (стр. 26).

В «Материалах для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского (т. III, СПб., 1903, стр. 1436—1437) приводятся следующие данные: 1) *цвилити* — плакать, печально петь; 2) *цвѣлити* — заставлять плакать, обижать, терзать.

В русском языке нового времени древнерусскому *цвѣлити* соответствует глагол *квелить*, о котором в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. Даля (т. II, стр. 103—104) сказано: «*квелить* кого, ярс. ниж. влгд. тмб. орл. твр. — дразнить, сердить, доводить до слез; *квелиться* — плакаться, плаксиво пенять, упрячиться, визжать, плакать. Ребенок *квелит* или *квелится* — хнычет или пищит».

Таким образом, в русском языке глагол *цвѣлити* (квелити) мог употребляться как в значении *заставлять плакать, обижать, дразнить, терзать* (перех.), так и в значении *плакать, хныкать, голосить, стонать, печально петь* (неперех.).

В болгарском языке глагол *цвила* употребляется только как глагол непереходный:

Что сѣдишь тува, дѣвойко,
 Что сѣдишь тува да цвилншь?
 — Юначе, море юначе,
 Прѣстенъ ми паднѣ в Бель Дунавъ.²⁸

В сербско-хорватском языке глагол *цвѣљати* (перех.) означает заставлять плакать, побуждать к плачу, в то время как глагол *цвилети* (неперех.) имеет значение *плакать, рыдать, визжать*. В значении *цвѣљати* употребляется также (особенно в народных песнях) глагол *цвѣљити* и *цвѣљити*.

Боже мили, чуда великога!
 Што процвиле у Банѣне Горње
 Да л'је вила, да ли гуја љута?

 Нит'је вила, нити гуја љута,
 Већ то цвили Перовић Батрићу
 У рукама Почовић-Османа.

(IV, 3)

«Чију ли ћеш цв'јелити мајку?».

(III, 285)

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что в «Слове о полку Игореве» глагол *цвѣлити* стоит, так сказать, на своем месте, в полном соответствии с правами, предоставленными ему не только историей русского языка, но отчасти и нормами словоупотребления других славянских языков.

²⁸ Найден Геров. Рѣчник на българский язык, ч. V. Пловдив, 1904, стр. 521.

В ином положении находится глагол *квелити* в «Задонщине». «Замькни, князь великий, Оке реке ворота, чтобы потом поганые к нам не ездили, а нас не квелили по своих государех» (стр. 14). Здесь слово *квелили* употребляется одновременно и в качестве сказуемого с прямым дополнением («не *квелили* нас»), и в качестве глагола непереходного, связь которого с объектом осуществляется при помощи предлога («не *квелили* по своих государех»).

По-видимому, автор «Задонщины» в момент ее создания испытывал затруднение: в соответствии с нормами словоупотребления в северо-восточных диалектах русского языка XIV в. он не видел никакой аномалии в том, что глагол *квелити* управляет объектом посредством предлога (*квелити* по ком?), и вместе с тем поэма об Игореvem походе, которую он тщательно копировал, утверждала иную, беспредложную форму связи с объектом глагола *цвѣлити* (*квелити*) — кого *квелити*? В итоге этих авторских колебаний в «Задонщине» появилась фраза с явными следами сочинительства, подражательной всеядности, стремления соединить две традиции, два грамматических норматива, не уживающиеся друг с другом, — «квелити нас по государех».

IX. «Не ваю ли храбрая дружина рыкають аки тури...» (стр. 29).

Этому месту в «Слове» соответствует следующий текст «Задонщины»: «Не тури възрыкають на поле Куликове ... взопиша посечены князи рускыя...» (стр. 13). «Уже стал тур на боронь» (стр. 15). В сборнике Госуд. Ист. музея: «Уже стал тур оборонь».

В отличие от автора поэмы об Игореvem походе автор «Задонщины» воздерживается от сравнения русских воинов с турами. В «Слове о полку Игореvem» в соответствии с религиозно-мифологическими представлениями дохристианской и раннехристианской Киевской Руси *тур*, *туры* окружены ореолом поэтичности, чего нет в «Задонщине».

У нас есть веские основания предполагать, что для автора «Задонщины» (при всем его непросвещенном пиетете перед поэтикой «Слова о полку Игореvem») понятие *тур* было лишено того символического значения, которое придавалось ему в древней поэме. Прибегая к сравнению, можно сказать, что автор «Задонщины» в своем отношении к понятию *тур* отчасти напоминал наших сказителей XIX в., о которых писал Вс. Миллер: «Повторяя древнюю песнь, русский певец уже не отдавал себе отчета, какое животное было тур. Он не видал тура, не охотился на него, как Владимир Мономах, ничего не слышал о нем; и вот мало-помалу непонятное имя начинает заменяться именем знакомого животного. В одном пересказе (Киреевский, II, 42) Марина обращает Добрыню уже не в тура златорогого, а в простую лошадь; в другом — в оленя рысучего (Рыбников, III, л. 69). Точно так же народ хотел осмыслить и туриц златорогих, гулявших возле Киева, и из неизвестных ему животных сделал турок (см.: Рыбников, I, стр. 106)».²⁹

Туры в «Задонщине» *возрикають* — ни в одном другом произведении как древнерусской, так и новой русской литературы эта глагольная форма нигде больше не встречается. Приставка *воз* в глаголах, обозначающих звуки, издаваемые животными, — явление редчайшее, но даже в тех немногих случаях, когда мы ее находим (*ворон воскаркнул*, *ты воспой*, *воспой*, *жавороночек*, и др.) — всегда можно с уверенностью предполагать также и наличие глагольной формы в ее первоначальном виде, без приставки (*каркнуть*, *пой* и т. д.). Глагольная форма *возрикають* «Задон-

²⁹ В. Ф. Миллер. О лютom звере народных песен. М., 1877, стр. 4.

шины» является производной по сравнению с формой *рыкають* в «Слове о полку Игореве». Встав на скептическую точку зрения, трудно объяснить, как неизвестному фальсификатору конца XVIII в. удалось подобрать первоизданный и совершенно точный глагол, обозначающий крик тура. Ведь о том, что звуки, издаваемые туром, называются *рыканием*, нам известно только из «Слова о полку Игореве», так как во всех других памятниках как древнерусской, так и новой русской литературы слова *рыкание*, *рыкают*, *рычат* употреблялись только применительно к хищным зверям. И вместе с тем можно считать бесспорным, что в древнем русском языке глагол *рыкати* применялся также и для обозначения крика тура и быка. Подобного рода вывод подсказывается данными болгарского и сербско-хорватского фольклора и языка. «*Рыкамь*, — читаем мы в цитированном уже словаре болгарского языка Найдена Герова, — *рыкати*, *мычати*, *реветь*. *Волъ рыка*. *Бяхъ рыкали како нѣкои воловы*. *Крава рыкнъ за тела-то, менѣ текнъ за дѣтя-то*» (ч. V, стр. 96).

Рыкают «бики» и «крави» также и в сербских народных песнях и фольклоре.

Краве ричу око куће.

(I, 366)

Стоји рика крава за теладма,
А теляди мека за кравами.

(IV, 171)

В сербском языке слово *рикати* применимо также и к оленю: *Елень риче*. Вполне правомерно поэтому, что в древней Руси слово *рикати* служило для обозначения крика не только тура, но и родственных ему быка и оленя, поскольку сходство между ними было очевидным: в белорусском языке еще в прошлом веке слово *турица* применялось для обозначения рослой домашней коровы.³⁰

Х. «Игореву князю богъ путь кажетъ изъ земли половецкой на землю русскую...» (стр. 39). Ср. «Дятлове тектомъ путь к рѣцѣ кажутъ» (стр. 43).

В «Материалах для словаря древнерусского языка» Срезневского указан целый ряд значений слова *казати*, в том числе и в значении *показывать*, родственном слову *указати*. Однако случаи употребления слова *казати* в значении *указати* Срезневским не отмечены. В силу этого особую научную ценность приобретает пример, разысканный В. П. Адриановой-Перетц (стр. 116) в сочинениях Кирилла Туровского: «Аще не бы ты мне пути казал, не бых тамо аз дойти могл». В той же связи приобретают ценность также и данные сербско-хорватского языка: *казывач* — указыватель; *казалац* — указатель; *кажа* и *кажипут* — указательный палец. Фразеологические обороты типа *Put kažući mi bog*, *Kažite mi drumu Smederevska* и т. д. широко распространены в сербско-хорватской письменности как средних веков, так и нового времени.³¹

XI. «Дятлове тектомъ путь к рѣцѣ кажутъ» (стр. 43).

Так же, как и слово *клект* («орли клетком на кости звѣри зовуть», стр. 9), являющееся производным от глагола *клектати*, *клектати*, слово *тект* — производное от *тектати*, *текотати*. И так же, как параллельно слову *клект* существует слово *клектот* (ср. также «щекотъ славий успе», стр. 10), существительное *тект* могло иметь одновременно форму *текот*. *Текот*,

³⁰ И. И. Носович. Словарь белорусского наречия. СПб., 1870, стр. 644.

³¹ Rječnik Hrvatskoga ili Srpskoga jezika na svijet izdaje Jugoslavenska Akademija znanosti i umjetnosti, IV. Zagreb, 1892, стр. 916.

клекот, щекот — это существительные от звукоподражательных глаголов *текотати* (*тектати*), *клекотати* (*клектати*), *щекотати*.

Поиски слов *текот*, *текотати* в древнерусском языке, фольклоре, а отчасти и в других славянских языках начаты давно. Сто с лишним лет тому назад польский этнограф и фольклорист Зориан Даленга-Ходаковский в одной из своих рукописей оставил следующую заметку: «Tekt-sekt dzięciolowu» («тект-цект дятла»).³² По-видимому, ученый хотел здесь указать на существующий в польском языке глагол *цекаць*, *цёкаць* (*сескаć*, *сіокаć*), которому в словаре Линде даны следующие русские эквиваленты: «тюкнуть, тюкать, чокнуть, чокать».³³ Предпринятое Ходаковским комментирование «Слова о полку Игореве», к сожалению, осталось незаконченным. Ни существительного *тект* (*текот*), ни глагола *тектати* (*текотати*) в «Материалах для словаря древнерусского языка» Срезневского не находим. «Название стука дятла *текот* в памятниках старшего периода не отмечено», — пишет В. П. Адрианова-Перетц (стр. 121) в своем недавнем исследовании.

Для комментирования слова *тект* (*текот*) в поэме об Игоре в походе бесполезно будет привлечь украинский глагол *цекотати* (обозначающий звуки, издаваемые сорокой), зарегистрированный в западноукраинских говорах: «Сорока ... цекоче».³⁴

Отметим тут же пояснение, которое дано в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля слову *сокотать*, которое, кстати сказать, относится составителем к южным и западным диалектам русского языка: «*Сокотать*—стрекотать, кричать по-сорочьи. Сорока сокочет, гостей прочит» (т. IV, стр. 263).

XII. «...а же сокол къ гнѣзду летит, соколича рострѣ ляевѣ своими злачеными стрѣлами» (стр. 43).

Суффикс *ич*, обозначающий состояние сыновства, был широко распространен в славянских языках еще в период общеславянского единства. Свидетельством бытования этого суффикса в древнерусском языке применительно к миру животных являются слова *соколич*, *воронич*, *птичищ* и др.

Судя по тому, что в «Слове о полку Игореве» наряду с *соколич* встречается дважды с тождественным значением также *соколец*, суффикс *-ич* применительно к миру животных уже в то время постепенно вытеснялся другими суффиксами. Он продолжал, однако, еще долгое время сохранять свою силу в существительных, обозначающих сословную принадлежность: *княжич*, *попович*, *барич*, *господич* и т. д.

Исключительная жизнеспособность суффикса *-ич* в существительных самых различных категорий проявлялась в древний период и продолжает проявляться до настоящего времени в сербском языке: *девчић* (внебрачный ребенок), *врапић* (вороненок), *вучић* (волчонок), *мишић* (мышонок), *голубић* (голубенок), *соколић* (соколенок) и т. д.

Примечательно, что в «Задонщине», где слово *сокол* — одно из наиболее часто встречающихся, слова *соколич* мы не находим. Это явление также следует рассматривать как аргумент в пользу вторичности «Задонщины».

Мы попытались на ряде примеров показать, что для комментирования «Слова о полку Игореве» южнославянские лингвистические и фольклорные параллели представляют несомненный научный интерес и что объем

³² «ТОДРА», т. VIII, М.—Л., 1951, стр. 83.

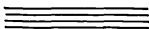
³³ S. B. Linde. Słownik języka polskiego, t. 1. Lwów, 1854, str. 222, 311.

³⁴ Б. Гринченко. Словарь української мови, т. IV, Киев, 1909, стр. 427.

южнославянских источников, обычно привлекаемых при изучении древней поэмы, нельзя считать исчерпанным. Довольно богатые возможности сравнительного изучения «Слова» с привлечением данных сербско-хорватского и болгарского материала могут быть полностью использованы только при условии углубления и усовершенствования самих методов названного изучения.

Язык и изобразительные средства поэзии всегда и всюду характеризовались большей зависимостью от предшествующих традиций, чем поэтика прозаических жанров. Это общее правило может быть применено и к «Слову». Отпечаток «старых словес», наиболее раннего грамматического строя древнерусского языка, сохранился в знаменитой поэме более определенно, чем в летописях и живой разговорной речи того времени, а это и делает не только оправданными, но и научно актуальными всевозможные попытки разыскать в «Слове о полку Игореве» элементы общеславянского языка и культуры.

В будущем, когда будет завершена предпринятая академическими учреждениями работа над составлением полного словаря древнерусского языка, сравнительное изучение «Слова» в аспекте славистическом получит новые, небывало богатые возможности. Напомнить о важности этого изучения и составляет основную задачу настоящего сообщения.



А. Д. СОЙМОНОВ

*П. В. КИРЕЕВСКИЙ И РУССКО-СЛАВЯНСКИЕ СВЯЗИ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.*

1

Общение П. В. Киреевского с учеными славянских стран прослеживается уже с начала его фольклористической деятельности. Оно имело существенное значение для истории его Собрания народных песен.¹ Сама идея этого Собрания зарождается и получает реальное воплощение в условиях возрождения славянской культуры, интенсивного развития славянской фольклористики и глубокого интереса к ней виднейших русских писателей и ученых, начиная с А. Х. Востокова и Пушкина. Характерно, что в Собрание вошли материалы не только русского, но и украинского и белорусского фольклора.

П. В. Киреевский вступает на научное и литературное поприще в годы подъема национально-освободительного и антифеодального движения, развернувшегося во всех славянских землях. В обстановке нарастания освободительного движения в славянских странах развивались национальная культура, искусство, литература, осваивавшие художественные традиции народного творчества. На такой основе и в таких исторических условиях сформировалась общеславянская фольклористика, положившая начало новому периоду в развитии мировой науки.

Связи Киреевского с представителями славянской фольклористики начинают устанавливаться еще в 20-е годы прошлого века. Этот период имел большое значение для его духовного развития. В середине 20-х годов по инициативе Пушкина закладываются основы собрания народных песен, которое вскоре становится делом всей жизни Киреевского. Но приобщение его к собранию народных песен, начатому Пушкиным, происходит не сразу, а под воздействием многих обстоятельств и лиц, пробудивших у него глубокий интерес к освободительному движению русского и славянских народов, к их истории, духовной культуре и поэзии. Знаменательным является то, что первым, кто из славянских ученых способствовал развитию у него этих интересов, был Зориан Доленго-Ходаковский. Знакомство юноши Киреевского с этим известным уже в то время соби-

¹ «Песни, собранные П. В. Киреевским», издавались дважды: в так называемой «Старой серии», вышедшей в 1861—1872 гг. в 10 выпусках, где помещены былины, баллады, исторические песни, и в «Новой серии», изданной в 1911—1929 гг., в 2 томах (3 выпуска), куда вошли преимущественно бытовые, лирические песни. Новые записи, обнаруженные в архиве Киреевского, вошли в 79 том «Литературного наследства» (М., 1968), посвященный той части фольклорных материалов, которая была собрана русскими писателями. Однако все эти издания не исчерпывают собрания Киреевского (именуемого далее в тексте иногда просто Собрание).

рателем народных песен, автором знаменитого труда «O słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem», произошло при следующих обстоятельствах. В 1821 г. Доленго-Ходаковский, возвратившийся из своей последней экспедиции с большой коллекцией различных материалов, останавливается в Москве и начинает посещать дом матери Киреевского — А. П. Елагиной, где собиралось тогда все московское литературное общество.

Известно, что Доленго-Ходаковский, бывая у Елагиных, привлекал к разбору и систематизации собранных им материалов обоих братьев Киреевских. Киреевские в то время завершали свое образование у профессоров Московского университета, приходивших к ним на дом, среди которых был известный фольклорист проф. И. М. Снегирев. В дневнике Снегирева встречается упоминание о занятиях Доленго-Ходаковского с Киреевскими.² Это упоминание подкрепляется материалами неопубликованной переписки последних. В одном из писем П. В. Киреевского, посланном из Москвы к отчиму (А. А. Елагину), не датированном, но относящемся к тому же времени, написанном в шутовом тоне, встречаются такие слова: «Я уже по несчастию моему нахожусь теперь под ужасным спудом городищ, которые меня мучают с утра до вечера. . . Я уверен, что я буду скоро всех их знать наизусть не хуже самого Ходаковского». К этому сообщению в письме Киреевского остается только добавить, что новые материалы о славянских городищах и составляли результат последней экспедиции Доленго-Ходаковского.

П. В. Киреевский не мог еще тогда предвидеть, какое значение для его последующей деятельности будет иметь эта работа. Но, по-видимому, она заинтересовала его, так как никто не мог заставить его взяться за дело, не имевшее отношения к его повседневным занятиям. Кроме того, беседы с Доленго-Ходаковским, прогрессивно настроенным ученым, призывавшим, по словам Пыпина, «идти в народ не только для того, чтобы собирать в нем этнографический материал, но и сжиться с ним, понять народную душу и природу»,³ не могли пройти бесследно для Киреевского. Подобные убеждения безусловно противостояли весьма умеренным взглядам И. М. Снегирева, который, кстати сказать, не пользовался особенным расположением Елагиных, о чем свидетельствует его дневник и ряд других материалов.⁴ И, наконец, нельзя не сказать здесь о пробуждении у Киреевского в те же годы устойчивого интереса к польскому национально-освободительному движению. Его польские связи прослеживаются по переписке и постоянному общению с польскими эмигрантами, с которыми он встречался впоследствии в России и за границей. Однако основную роль в развитии симпатий Киреевского к деятелям польского национально-освободительного движения в этот период сыграло не столько знакомство с Доленго-Ходаковским, также бывшим эмигрантом, скрывавшимся под чужим именем (подлинное его имя Адам Чернецкий), сколько та атмосфера, в которой рос и воспитывался Киреевский. Дом Елагиных-Киреевских в Москве, названный Н. М. Языковым «привольной респуб-

² Дневник И. М. Снегирева. I. 1822—1852. М., 1904, стр. 10. В примечаниях П. Бартенева к этой записи помечено: «Ходаковский сказывал П. В. Киреевскому, что в Нижегородской губернии он слышал от крестьян слово мирта в значении солнца» (там же). Точное примечание свидетельствует о том, что Киреевский на всю жизнь запомнил свои беседы с Доленго-Ходаковским, если он много лет спустя мог в разговоре с П. И. Бартевым вспомнить даже такие незначительные подробности этих бесед.

³ А. Н. Пыпин. История русской этнографии, т. III. СПб., 1902, стр. 69.

⁴ В салоне Елагиных собиралась прогрессивная молодежь того времени, читались запрещенные стихи, «Noël» Пушкина, что очень шокировало И. М. Снегирева, как видно из его дневника (см. стр. 7). Впоследствии, как пишет сам Снегирев, он редко заходил к Киреевским.

ликой у Красных Ворот»,⁵ был, как уже отмечалось, средоточием передовой интеллигенции того времени. Елагины имели связи с декабристскими кругами, они с большой симпатией относились также к польским революционерам. В их литературном салоне в 1826 г. в качестве дорогого гостя был принят Адам Мицкевич.

Если работа Киреевского с Доленго-Ходаковским не прошла бесследно для его будущих занятий собиранием народных песен, то знакомство с Мицкевичем оказало несомненное влияние на формирование его общественных взглядов и политических убеждений. Общение с Мицкевичем развивалось в сфере тех же идей, которые были усвоены Киреевским от декабристов и Пушкина, а это в свою очередь сказалось на направлении его фольклористической деятельности. Характерно, что в мемуарах и описаниях литературной жизни Москвы того времени постоянно встречается имя Киреевского, наряду с именами Пушкина и Мицкевича. Они названы в числе учредителей журнала «Московский вестник», среди посетителей Веневитиновых, С. А. Соболевского, М. П. Погодина, салонов Э. Волконской, Елагиных. Бывая часто у Елагиных, Мицкевич близко сходитя с обоими братьями Киреевскими, причем их знакомство не прерывается и после отъезда поэта за границу.

Живя в Москве, Мицкевич заканчивает одно из своих программных сочинений — поэму «Конрад Валленрод», которая вызывает восхищение Пушкина, Жуковского и всех московских друзей поэта. В этом произведении, проникнутом идеей патриотизма, большое внимание уделено народной поэзии как сокровищнице национальных традиций, как поэзии, воплотившей чаяния и помыслы народа.

В кругу Киреевских Мицкевич не скрывает своих политических взглядов и убеждений. О содержании их бесед можно судить только по косвенным источникам, но каковы были их отношения, показывают проводы Мицкевича и его знаменитое послание к московским друзьям. Вспоминая о прощании с Мицкевичем, Петр Киреевский писал брату: «Силу живого слова я увидел в полном величии при провожании Мицкевича, но и прежде я уже давно умел оценить ее в ее слабейших оттенках».⁶ Прощальный ужин польскому поэту перед его отъездом из Москвы был устроен на квартире С. А. Соболевского. На золотом кубке, преподнесенном ему, среди других — выгравированы имена и обоих братьев Киреевских. Петр Киреевский первый перевел на русский язык известное посвящение Мицкевича к третьей части «Дзядов», в котором поэт обращается к своим московским друзьям. Впоследствии другой перевод этого революционного послания был обнаружен в бумагах петрашевца Момбели, но только много лет спустя, в 1860 г., это стихотворение увидело свет в переводе Огарева в Лондонском издании вместе со стихотворениями Рылеева.⁷

В годы жизни Мицкевича в Москве в кругу молодежи, окружавшей его в литературном салоне Елагиных, горячо обсуждались вопросы развития национальных славянских литератур, и в особенности проблема на-

⁵ Дом Елагиных-Киреевских был расположен в Москве в Хоромном тупике у Красных Ворот. Языков вспоминает об этом в стихотворении, посвященном К. К. Павловой (Н. М. Языков. Полное собрание стихотворений. Вступит. статья, подгот. текста и примеч. К. К. Бухмейер. «Библиотека поэта», Большая серия, М.—Л., 1964, стр. 372).

⁶ «Русские Прописки», т. I, 1915, стр. 160.

⁷ К. Рылеев. Думы и стихотворения. Изд. Искандера. Лондон, 1860. Перевод Киреевского сохранился в его архиве. Факсимиле в кн.: Выставка памяти А. Мицкевича. Изд. «Искусство», М., 1959, стр. 167.

родности. Литературная молодежь, увлеченная идеями романтизма, стремилась познать живую поэзию своего народа. Ее интерес к народной поэзии не могли удовлетворить старые фольклорные издания XVIII в. В эти годы и начинает воплощаться в жизнь мысль о создании такого собрания народных песен, которое содержало бы оригинальные тексты, не подвергавшиеся отбору и обработке, как это широко практиковалось ранее. Особенно горячо отстаивал эту идею Пушкин, вернувшийся в 1826 г. из михайловской ссылки с записями народных песен, которые он там начал собирать.⁸ Не без влияния Пушкина и окружающей его среды обращается в те годы к этой работе сверстник и друг Киреевского М. А. Максимович.

Известный сборник М. А. Максимовича «Малороссийские песни» создавался в кругу, к которому принадлежал и Киреевский. Для Киреевского он послужил первым шагом к изучению украинского фольклора, судя по тому, что с начала 30-х годов между ним и Максимовичем устанавливаются деловые связи на этой почве. Уже в предисловии ко второму сборнику украинских песен, вышедшему в 1834 г., Максимович благодарит Киреевского за помощь в работе, за «замечания о сем предмете».⁹ В этом же году в альманахе Максимовича «Денница» впервые появляются в печати песни из Собрания Киреевского.¹⁰ Возникший в конце 20-х годов интерес Киреевского к украинскому песенному фольклору остается у него на всю жизнь. Впоследствии он получает для своего Собрания украинские песни, в том числе от Н. В. Гоголя, ведет деятельную переписку с украинскими фольклористами, прежде всего с Максимовичем, поддерживает непосредственные связи с ними. Объединяли их общие идеи и интересы, обусловленные ростом освободительного движения в стране. На этой основе формировалась тогда в кругу прогрессивных деятелей славянской фольклористики и идея общеславянского единства.

Проблемы национально-освободительного движения находятся в центре общественных интересов Киреевского. Об этом свидетельствуют его литературные работы конца 20-х—начала 30-х годов. Так, в первой своей статье, посвященной курсу новогреческой литературы Ризоса Нерулоса, он выступает горячим защитником балканских народов, боровшихся против турецкого ига. Он связывает начало этой борьбы с событиями французской революции 1789 г., которая, по его словам, потрясла все троны «в самих основах, все трепетало сей булавы Геркулесовой, сей силы действительной и нравственной».¹¹ В правительственных кругах такая статья вызвала сомнения в благонадежности автора, но начавшаяся война с Турцией и мобилизация общественного мнения вокруг этих событий не давали оснований для его преследования. В результате русско-турецкой войны 1828—1829 гг. Греция получила независимость, Россия укрепилась на Балканах и предоставила автономию трем бывшим турецким княжествам: Молдавии, Валахии и Сербии. Все эти события, явившиеся важнейшим этапом в освобождении славянских народов от турецкого ига, чрезвычайно волновали Киреевского. Он не только писал о них, но и пытался принять участие в войне, в чем встретил поддержку В. А. Жуковского. И лишь по настоянию родных, в особенности матери, а также в связи с окончанием военных действий на Балканах его уход в армию был заме-

⁸ А. Д. Соймаонов. Новые материалы о Пушкине и П. В. Киреевском. «Известия АН СССР», Отделение литературы и языка, 1961, вып. 2, стр. 143—153.

⁹ Украинские народные песни, изданные Михайлом Максимовичем, ч. I. М., 1834, стр. VI, примечание.

¹⁰ Денница. Альманах на 1834 год. М., 1834, стр. 153—167.

¹¹ «Московский вестник», 1827, ч. IV, стр. 288.

нен поездкой за границу для завершения образования.¹² Отправившись в Германию и поступив в Мюнхенский университет, Киреевский и там устанавливает связи с греческими и польскими эмигрантами.¹³

Таким образом, юноша Киреевский не был безучастным свидетелем событий, волновавших тогда все передовое русское общество. Борьба за независимость греческого и славянских народов, которую он связывал с идеями французской революции и освободительным движением в родной стране, служила идеологической основой для его будущих занятий фольклором. С позиций национально-освободительной борьбы подходили к проблеме народности виднейшие представители славянской фольклористики, связи с которыми начинают устанавливаться у Киреевского уже в то время. Все это имело существенное значение для истории песенного Собрания, составившего основу его фольклористической деятельности с начала 30-х годов прошлого века.

2

Собрание народных песен Киреевского ознаменовало новый этап в развитии славянской фольклористики. Оно создавалось на основе и с учетом того, что было сделано к тому времени в области изучения песенного творчества западноевропейских и славянских народов. В 1833 г., когда Киреевский становится во главе Собрания, получив все материалы Пушкина, Соболевского, Языкова, Шевырева и других собирателей, он прежде всего обращается к изучению песенных сборников, известных в Западной Европе. Сведения об этом сохранились в его письме к Н. М. Языкову от 14 октября 1833 г. М. К. Азадовский, опубликовавший и комментированный указанное письмо, отметил, что оно имеет большое значение для характеристики начала исследовательской работы Киреевского. «Как выясняется (впервые) из этого письма, — пишет Азадовский, — им был привлечен богатейший для своего времени сравнительный материал. Перечень сборников, который дает в своем письме Киреевский, охватывает почти всю основную литературу по песням, которой располагала в то время западноевропейская фольклористика».¹⁴ Но это были лишь первые шаги Киреевского в данном направлении. Как представитель передовой русской науки своего времени, Киреевский видел в народных песнях национальное достояние и стремился подойти к их изучению с исторических позиций. История песни была для него неотделима от истории русского народа, которую он рассматривал в неразрывной связи с историческими судьбами всех славян. Поэтому он обращается к исследованиям и собирательской работе фольклористов славянских стран. Деятельность западнославянских ученых привлекала тогда внимание во всем мире. Новый период в истории европейской фольклористики был связан прежде всего с именем Вука Стефановича Караджича. Одним из центров славянской фольклористики в 30-е годы явилась Прага. Здесь работали И. Юнгман, П. Шафарик.

¹² Подробно об этом см. в «Материалах для биографии П. В. Киреевского», опубликованных в томе «Литературного наследства», посвященном его Собранию песен.

¹³ Так в письме от 5 (17) августа 1830 г., посланном из Мюнхена к родным, Киреевский сообщает, что у него в гостях были монах, потомок греческих императоров. Палеолог, племянница Палеолога — Катерина Ивановна Попандопуло и поляк Потоцкий, который не говорил по-русски. Через несколько дней (23 августа—4 сентября) он сообщает об встречах с поляком Стажинским и другими. См.: «Русский архив», 1905, № 5, стр. 141—143.

¹⁴ Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову. Вступит. статья и комм. М. К. Азадовского. Изд. АН СССР, М.—Л., 1935.

Ф. Челаковский, В. Ганка и другие виднейшие представители славянской науки. Сюда съезжались ученые многих стран, в том числе из России. Прага становилась одним из центров революционного движения.¹⁵

Все это чрезвычайно волновало в те годы Киреевского, непосредственно затрагивало его общественные и научные интересы. И вот из упомянутой выше его переписки с Н. М. Языковым мы узнаем, что в середине 30-х годов он собирается ехать в славянские страны, прежде всего в Прагу, при этом не только для знакомства с учеными славянских стран, но и для работы там над своим собранием песен. Сообщая Языкову 5 марта 1835 г. о предстоящей поездке, он пишет, что собирается употребить там время: «1) на примечания и свод всех вариантов; 2) на собрание и соображение всего, что было издано из иностранных и особенно славянских народных песен; 3) на изучение славянских языков, в Богемии очень удобное».¹⁶

Киреевский отправляется в свое путешествие из Москвы в июне 1835 г., захватив с собой все тексты песен, которые он успел к тому времени подготовить для издания. Едет он через Петербург, где последний раз встречается с Пушкиным, жившим в то лето на даче на Черной речке. Об этой встрече Киреевский рассказывал впоследствии П. И. Бартеневу, который с его слов записал: «Пушкин с великой радостью смотрел на труды Киреевского, много читал из собранных им песен и обнаружил самое близкое знакомство с этим предметом».¹⁷ Из этих слов видно, что Пушкин, передавший свои материалы Киреевскому, живо интересовался ходом его работы. Уделяя большое внимание славянскому фольклору, Пушкин несомненно должен был одобрить поездку Киреевского в славянские земли, что отвечало и его собственным интересам. В 1832—1835 гг. Пушкин работал над «Песнями западных славян», и в те же годы он возвращается к услышанным им ранее на юге сказаниям о Кирджали, обрабатывая их в отдельную повесть.

В середине 30-х годов подготавливается создание кафедры славяноведения в Петербургском университете. Обращает на себя внимание тот факт, что Киреевский едет в славянские земли не один. В числе его спутников были М. П. Погодин, Н. И. Надеждин и Д. М. Княжевич — литераторы, имена которых известны в истории фольклористики. Таким образом, перед нами, по-видимому, заранее продуманная миссия молодых русских ученых и литераторов, отправившихся с определенными научными целями в центр славянской науки того времени, каким являлась Прага. И неслучайно после этой поездки у некоторых из них, в особенности у Погодина, а также у Киреевского устанавливаются постоянные деловые связи с виднейшими представителями славянской фольклористики.

Первое свидетельство, полученное в России о занятиях Киреевского за границей, мы находим в письмах его матери А. П. Елагиной, которая также была в это время за границей и встретила с сыном в Праге. 29(17) октября 1835 г. Елагина пишет А. М. Языкову: «В декабре явится к вам Петр Киреевский, который в Праге вполне наслаждался словарями и грамматиками славянскими. Сербы, чехи, болгары, венгры покорили совершенно весь его ум и сердце, а проф. Юнгман, который все собрал в одном словаре, удовлетворил всем мечтам пылкого воображе-

¹⁵ А. С. Мильников. Павел Шафарик выдающийся ученый-славист. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963, стр. 22.

¹⁶ Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову, стр. 72.

¹⁷ Рассказы о Пушкине, записанные со слов его друзей П. И. Бартеневым в 1851—1860 гг. Вступит. статья и комм. М. Цявловского. М., 1925, стр. 52—53.

ния».¹⁸ Пока трудно установить весь круг знакомств Киреевского за это время, но, как видно из письма Елагиной, он был достаточно широк.¹⁹ Из того же письма следует, что он много работал с Юнгманом. Далее известно, что Елагина и Киреевский встречались с В. Ганкой. Они оставили свои подписи в альбоме Ганки под датой 5 октября 1835 г., а впоследствии в переписке с Погодиным Ганка постоянно передает приветия им обоим.²⁰ И, наконец, безусловно Киреевский встречался и работал с П. И. Шафариком. Об этом свидетельствует переписка Шафарика с Погодиным, в которой постоянно встречается имя Киреевского. В письме к Погодину от 26 сентября 1835 г., посланном из Праги, Шафарик говорит о назревшей необходимости изучения русских диалектов, и дальше: «Также с господином Киреевским я много говорил об этом и не сомневаюсь, что он смог сам лучше всего разрешить этот спорный вопрос и удовлетворить мою любознательность».²¹ Работу Шафарика с Киреевским в области фольклора подтверждают знаменитые «Славянские древности». В этой книге, явившейся предметом занятий Шафарика в те годы, несколько раз встречаются упоминания о Собрании Киреевского, которое тогда еще не было издано. С этим Собранием Шафарик мог предварительно познакомиться только из рук самого собирателя, захватившего с собой в Прагу рукописи еще не изданных песен, о чем он сообщал в упомянутом выше письме к Н. М. Языкову. В вводной главе «Славянских древностей», перечисляя основные источники изучения истории славян, Шафарик называет «замечательнейшие собрания народных песен, в коих и теперь можно найти множество прежних древних народных помыслов и обычаев, особенно мифологических преданий, суть след. великороссийских: Новикова (1780), Кашина и Киреевского...».²² Возвращаясь снова к вопросу об источниках в связи с анализом «Повести временных лет», Шафарик отмечает: «Если бы кто-нибудь из современников Нестера сделал по крайней мере главнейших повествовательных и богатырских песен тогдашних славян такое собрание, какое произведений новейшей народной поэзии составили и издали в наше время славные мужи: Караджич, Коллар, Челяковский, Максимович, кн. Цертелев, В. из Олеска, Ходаковский, Киреевский и др., то каким бы бесценным богатством могли гордиться народы наши». Наконец, несколькими страницами ниже Шафарик вновь возвращается к Собранию Киреевского, специально оговаривая, что оно еще не издано: «Когда почтенный наш соотечественник Петр. Вас. Киреевский издаст в свет свое драгоценное собрание русских песен, заключающих в себе неоцененный клад нашей народной поэзии, тогда можно будет, с большей достоверностью и справедливостью, судить и о многих других предметах, сюда относящихся, о коих мы теперь имеем одно лишь темное понятие».²³ Мы цитируем здесь «Славянские древности», потому что в научной литературе о Собрании Киреевского об этом ни-

¹⁸ Институт русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР, Рукописный отдел, Архив Языковых, 19.4.53.

¹⁹ Мы надеемся, что эта статья привлечет внимание фольклористов братских социалистических стран и они помогут уточнить связи Киреевского, так же как и ряд других фактов, относящихся к поставленной проблеме, по источникам, которыми мы не располагаем.

²⁰ Письма к М. П. Погодину из славянских земель (1835—1861), вып. III. С предисловием и примечаниями Н. Попова. М., 1879, стр. 474, 484.

²¹ Там же, стр. 144.

²² П. И. Шафарик. Славянские древности, перевод с чешского И. Бодянского, изд. М. Погодиным, т. I, кн. 1. М., 1837, стр. 33.

²³ Там же, т. I, кн. 2, стр. 93—94, 97.

когда не упоминалось. Между тем Шафарик первый после Пушкина и первый из иностранных ученых понял и по достоинству оценил собрание народных песен Киреевского еще в то время, когда оно только создавалось, когда Киреевский не располагал и десятой долей тех материалов, которые он собрал к концу своей жизни. Вчитываясь в слова Шафарика и безусловно соглашаясь с ним, мы можем выразить лишь сожаление, что и до сих пор это замечательное собрание песен так и остается неизданным полностью.

Из всех приведенных замечаний Шафарика видно также, что Киреевский был принят в Праге с большой душевной теплотой. Высокая оценка труда, высказанная Шафариком, несомненно отражала общее мнение пражских ученых. Это должно было вдохновлять Киреевского на усиленные занятия народными песнями. Однако вряд ли за столь короткое пребывание за границей (всего около пяти месяцев, включая дорогу и лечение на водах) Киреевский смог много сделать для своего собрания песен.²⁴ Выполняя намеченную программу, он вынужден был, по-видимому, ограничить себя «соображениями» по поводу подготовки издания песен, как писал об этом Языкову, и приобретением соответствующей литературы. Но это было особенно необходимо Киреевскому, тем более что в ходе своих научных поисков и размышлений он имел возможность непосредственно общаться с виднейшими учеными славянских земель.

В музее И. С. Тургенева в Орле сохранилось небольшое количество книг из обширной библиотеки П. В. Киреевского, находившейся в его Орловском имении «Киреевской Слободке». Здесь мы увидели двухтомный сборник песен Шафарика и Коллара издания 1834 г. с пометой на титульном листе: «П. Киреевский. Прага 14/26 сентября 1835». Среди других книг встретился и знаменитый словарь Вука Стефановича Караджича «Српски рјечник, истолкован њемачким и латинским рјечма... Издао Вук Стефанович, 1818» с надписью «Вена. 1835. П. Киреевский». Неизвестно, сохранились ли из библиотеки Киреевского сборники песен Караджича, в особенности его основной четырехтомный труд «Народне српске пјесме». Но не оставляет сомнения, что они были у него, и в своей работе по собиранию и подготовке издания песен Киреевский должен был учитывать опыт Караджича.

Пока не удалось обнаружить прямых свидетельств о встрече этих двух знаменитых собирателей песен. Но они знали друг друга, и в одном из писем В. Караджича к М. П. Погодину от 15 октября 1837 г. встречаются такие строки: «Прошу покорнейше кланяться от имени моего ... г. Киреевскому».²⁵ Известно, что Киреевский очень высоко ценил сербские песни, собранные В. Караджичем, и переводил их на русский язык стихом, принятым Востоковым и Пушкиным.²⁶ Один из его переводов сохранился (песни о гибели Сербского царства) и был впоследствии опубликован.²⁷

²⁴ Врачи запрещали Киреевскому работать, и в одном из писем к матери от 6 августа 1835 г., посланном из Францесбруна, он сообщает: «Мне вообще довольно хорошо, кроме того, что не велять ничем хорошенько заниматься, а потому скучно». И дальше специально о песнях: «Не делаю покуда ровно ничего; но думаю, однако, что успею хоть сколько-нибудь позаняться моими песнями» («Русский архив», 1905, № 5, стр. 149).

²⁵ Письма к М. П. Погодину из славянских земель, вып. III, стр. 675.

²⁶ Н. С. Трубецкой. К вопросу о стихе «Песен западных славян» Пушкина. В кн.: Пушкинский сборник. Белград, 1937.

²⁷ «Русская беседа», 1859, кн. IV, отд. «Изящная словесность», стр. 86—88.

3

Изучение деятельности П. В. Киреевского в связи с его поездкой в славянские земли и работой над западноевропейскими источниками дает возможность подойти к вопросу о том, что было им усвоено в этот период от своих предшественников и современников и что внес он нового в исследование народных песен. Господствующими в науке того времени являлись идеи романтизма, сочетавшиеся у западославянских народов с идеями общеславянского единства. Все это ориентировало фольклористику на изучение исторического прошлого народа. Киреевский, вдохновленный этими идеями, стремился, как известно, найти всю русскую историю в песнях, т. е. провести принцип историзма последовательно вплоть до изучения современной ему народной поэзии, которая в его Собрании представлена достаточно полно.²⁸ Однако первоочередной задачей он вслед за своими коллегами считал изучение «древнейших народных помыслов и обычаев, особенно мифологических».²⁹ Так писал Шафарик в «Славянских древностях» и так же думал Киреевский, который пытался прежде всего вскрыть первоначальный исторический слой народной поэзии.

Древнейшие, мифологические элементы в песенной поэзии Киреевский искал в народных (по современной терминологии «духовных») стихах и песнях, связанных с некоторыми обрядами, например волочечных. «Точно так же, как многие из храмов древнего мира уцелели от разрушения, приняв на кровлю свою христианский крест, — писал Киреевский, — многие из наших языческих преданий сохранились, примкнув к песням о святых либо по сходству имени, либо по сходству своего напева».³⁰ Эта мысль собирателя о двоeverном составе духовных стихов и некоторых обрядовых песен являлась подлинным открытием для своего времени. И сами тексты этих стихов, как и многих песен, впервые были введены в научный обиход именно Киреевским.³¹

Последующие эпохи в истории народа, по мнению Киреевского, нашли отражение в эпических произведениях и исторических песнях. Отношение к эпическим произведениям, т. е. к былинам, у него со временем менялось, но в 30-е годы он видел в них отрывки эпических поэм и называл былины по существующей тогда терминологии «сказками». Вот что писал он об этом Н. М. Языкову 21 февраля 1834 г.: «В числе находящихся теперь у меня (песен, — А. С.) ... о богатырях Владимира Великого 14 №№ (с вариантами 19) это, очевидно, отрывки из больших поэм, которые, как я со временем надеюсь доказать, будучи отделены от напева и гуслей, превратились в теперешние сказки».³² Совершенно ясно, что в данном

²⁸ Во всех изданиях при жизни Киреевского, начиная с публикации в альманахе «Деница» (1834 г.), тексты песен расположены в исторической последовательности, с соответствующими комментариями.

²⁹ П. И. Шафарик. Славянские древности, стр. 33.

³⁰ Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову, стр. 23.

³¹ Русские народные песни, собранные Петром Киреевским, ч. I. Русские народные стихи. Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1848, № 9, стр. 145—228. Впоследствии собрание духовных стихов Киреевского вошло в сборник «Калекы переходные» (М., 1861—1864), составленный П. Бессоновым. Бессонов пытался опереться и на концепцию Киреевского о двоeverии, отразившемся в духовных стихах, но сделал это очень неумело и с позиций официальной народности («Калекы переходные», ч. II, вып. 4, стр. V—VII). Присвоение Бессоновым материалов Киреевского, как и всех его разработок этой темы, вызвало резкую критику П. И. Якушкина (П. И. Якушкин. Кое-что об изданиях Бессоновым народных стихов и песен. «Библиотека для чтения», 1863, № 10; см. также газ. «Голос», 1864, № 157).

³² Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову, стр. 62.

случае Киреевский высказывает господствующую в то время в науке точку зрения о существовании у славянских народов в древности эпосей, подобных поэмам Гомера, или песенных сводов, распавшихся впоследствии на отдельные песни. Такие взгляды разделяли многие исследователи. Эта теория послужила предпосылкой создания Ганкой «Краледворской рукописи» и «Зеленогорской рукописи». На ней основывались ученые, работавшие над сводом эпических песен, например, сербского эпоса, и другие.

Но Киреевский в дальнейшем не пошел по этому пути. Он изучал сборник Кирши Данилова и исследовательские работы, которые велись в русской науке на основе материалов этого сборника. И когда в его собственном Собрании накопилось достаточное количество былин, он не предпринял никаких шагов для создания эпического свода на основе собранных записей. Об этом свидетельствуют его публикации былин, а также сохранившиеся в архиве ученого материалы, которые он готовил к печати.³³ Однако проблема сводных, наиболее полных текстов, возникшая в результате сличения многочисленных вариантов песен, стояла перед ним так же, как перед всеми исследователями того времени. В этой связи интересно сравнить опыт работы Киреевского над текстами песен с работой Вука Стефановича Караджича в области сербского эпоса. Как пишет И. Н. Голенищев-Кутузов, «на основании сохранившихся материалов и свидетельств самого Вука можно прийти к заключению, что Вук ни одну народную песню не считал чем-то законченным, прекрасно зная, что хорошие гусяры поправляют плохие песни, а плохие искажают хорошие. Песня в его представлении была произведением определенного гусяра, которого он, не стесняясь, квалифицировал как хорошего, среднего или плохого... Он сам знал ремесло не хуже любого гусяра. Пропуски он заполнял из других записей, ошибки в ритме и в диалекте и непоследовательность в повествовании исправлял... Мы должны простить Вуку, что он (правда, в редких случаях), не найдя хорошего песенного варианта, перелагал прозаические произведения в стихи (как, например, в песне «Змей-жених»). Вуку следует также простить и некоторые неточности в сведениях, которые он давал о своих источниках».³⁴

Киреевский несомненно был солидарен с Вуком Караджичем в том, что нельзя считать каждый вариант песни чем-то законченным, что хорошие певцы совершенствуют песни, а плохие — искажают их. Перед ним было огромное количество вариантов песен, и он видел, что в одних случаях прекрасно сохранился сюжет песни, но наблюдались погрешности в стиле; в других, наоборот, сюжет был не развит или скомкан, но текст отличался образностью, богатством поэтической речи, в третьих — наблюдалась явная контаминация сюжетов, и т. п. Всё это и побуждало Киреевского, как и Вука Караджича, проводить определенные реконструкции текстов или, иначе говоря, восстанавливать наиболее полные и художественно совершенные варианты. При этом общеизвестно, что в своей работе над текстами песен как Вук Караджич, так и Киреевский проявляли исключительное чувство меры и глубокое понимание народной поэзии. Однако метод их работы с текстами песен при создании сводных вариантов

³³ Московский сборник, 1852, т. I, стр. 317—355; «Русская беседа», 1856, т. I, стр. 44—64. См. также: А. Д. Соимонов. Записи былин первой половины XIX века в собрании П. В. Киреевского. В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования, V. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960, стр. 367—381. В собрании Киреевского нет ни одного сводного текста былин.

³⁴ Эпос сербского народа. Издание подготовил И. Н. Голенищев-Кутузов. Изд. АН СССР, М., 1963, стр. 271.

был совершенно различным. Киреевский не пытался, подобно Вуку Караджичу, сливать разные варианты в один текст без указания источников, перелагать прозаические произведения, совершенствовать стих песни и т. п. При создании сводного текста Киреевский всегда указывал все использованные им варианты, не внося ни одной строки от себя, давая разночтения так, что текст мог быть сразу восстановлен в первоначальном виде, что и делается теперь при переиздании его записей. И вообще сводных текстов у Киреевского, как нам уже приходилось писать, сравнительно мало.³⁵ Песни, подготовленные им к печати, распадутся в основном на четыре группы: 1) песни, не имеющие вариантов, в которые он не вносил никаких изменений; 2) песни, представленные в нескольких вариантах также без изменений; 3) песни, имеющие несколько вариантов, из которых один взят за основу, остальные даны в разночтениях и 4) сводные тексты, источники которых указаны были им под текстом. Все эти материалы сохранились в архиве Киреевского. Не разысканы пока только первоисточники к сводным текстам духовных стихов (опубликованных О. М. Бодянским в «Чтениях Общества любителей российской словесности при Московском университете»), которые должны были быть помещены в следующем номере указанного издания, запрещенном цензурой. Бодянский пишет об этом: «Вслед за первым опытом предполагалось поместить „Разночтения“ к тем „Стихам“, которых набралось столько, как и самих „Стихов“». ³⁶ Отсюда видно, что Киреевский придавал очень большое значение первоисточникам своих сводных текстов, и Бодянский предполагал опубликовать их отдельно.

Таким образом, сравнивая работу над народными песнями Вука Караджича и Киреевского, мы видим, что первый руководствовался принципами романтической эстетики, допускавшей свободное обращение с фольклорными текстами, тогда как для второго эти принципы во многом были уже пройденным этапом. Нельзя не учитывать, что первые сборники Караджича появились в 1814—1815 гг., тогда как начало собирательской деятельности Киреевского относится к 30-м годам, а его работа над подготовкой издания песен — к еще более позднему периоду.

Различны были задачи, стоявшие перед обоими собирателями. Вук Караджич выступает великим реформатором сербского языка и литературы, создателем первого памятника сербской поэзии, утверждающего национальное своеобразие сербской культуры. Киреевский начинает свою деятельность в эпоху расцвета русской культуры, в эпоху Пушкина, и его Собрание песен способствовало утверждению народности русской литературы, раскрытию огромных духовных богатств народа, угнетенного крепостническим режимом Николая I. Ввести русского крестьянина в литературу, доказать «документально», что русский мужик, к которому столь презрительно относилось «образованное общество», обладает величайшими произведениями поэзии, составляло одну из главных задач Киреевского.

Однако несмотря на своеобразие исторической обстановки и условий, в которых протекала деятельность Караджича и Киреевского, у них было много общего. В основе их деятельности лежал глубокий интерес к истории народа и его освободительной борьбе, что и определяло направление их занятий народной поэзией. «Посвящать свою жизнь собиранию народ-

³⁵ А. Д. Соймонов. Вопросы текстологии и публикации фольклорных материалов из собрания песен П. В. Киреевского. В кн.: Принципы текстологического изучения фольклора. Изд. «Наука», М.—Л., 1966.

³⁶ «Русская старина», 1888, т. 60, стр. 402.

ных песен — прекрасный подвиг»,³⁷ — писал Н. Г. Чернышевский, имея в виду самоотверженную работу таких людей, какими были Киреевский и Караджич.

4

Поездка П. В. Киреевского в славянские земли явилась одним из важнейших этапов в истории его песенного собрания. Она способствовала углублению его интересов и к фольклору всех восточнославянских народов. Домой Киреевский возвращался вместе со своими спутниками через Киев. 22 октября 1835 г. он писал матери: «Вот я, наконец, на святой Руси, во славном граде Киеве. Мы приехали сюда 14 (26) октября ... третьего дня отправили в Крым Княжевича ... третий день живем у Максимова, который привез нас к себе...».³⁸ М. А. Максимович в это время был ректором Киевского университета. М. П. Погодин впоследствии вспоминал, что в Максимовиче они нашли «живого путеводителя по Киевским древностям».³⁹ Но Киреевского интересовали не только древности, он знал, что после выхода второго сборника украинских песен, появившегося в 1834 г., Максимович продолжал работать над украинским фольклором, что у него сосредоточились все материалы Э. Доленго-Ходаковского и ему же послал многие из своих материалов Н. В. Гоголь.⁴⁰ Все это не могло не явиться содержанием их бесед, тем более что Гоголь посылал украинские песни и Киреевскому. Первые записи Гоголя из Собрания Киреевского были опубликованы П. Бессоновым.⁴¹ Нам удалось разыскать их.⁴² Они сохранились в копиях, переписанных рукой Киреевского. Кроме того, в архиве Киреевского, находящемся в рукописном отделе Государственной библиотеки им. В. И. Ленина в Москве, есть тетрадь Гоголя с 46 украинскими песнями, которые были опубликованы М. Н. Сперанским.⁴³ Наконец, вновь найденные записи Гоголя опубликованы в томе «Литературного наследства», посвященном Собранию Киреевского. Все эти материалы, собранные в разное время, свидетельствуют, что связи Киреевского с Гоголем, как и с Максимовичем, были постоянными, длившимися не один год. Кроме того, известно, что Гоголь много работал над русскими песнями.⁴⁴ После смерти Пушкина Гоголь благодаря своим постоянным и разносторонним фольклорным занятиям, получившим широкое признание, становится одним из идейных руководителей того общественного и литературного движения, которое привело к созданию Собрания народных песен Киреевского. И не случайно известная статья Гоголя «О малороссийских песнях», как и другие его замечания по этому вопросу, находят прямой отклик в деятельности и высказываниях о песнях Киреевского.

³⁷ Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений, т. II, Изд. АН СССР, М., 1959, стр. 315.

³⁸ «Русский архив», 1905, № 5, стр. 151.

³⁹ Письма М. П. Погодина к М. А. Максимовичу. СПб., 1882, стр. 129.

⁴⁰ После смерти Э. Доленго-Ходаковского (1825 г.) по завещанию все его записи были переданы Н. А. Полевому. Но Полевой не проявлял к ним должного интереса, и по настоянию жены Ходаковского они были переданы М. П. Погодину, который в свою очередь передал их в 1833 г. М. Максимовичу (С. А. Красильников. Источники собрания украинских песен Н. В. Гоголя. В кн.: Н. В. Гоголь. Материалы и исследования, т. II, 1936, стр. 377). О передаче Гоголем песен Максимовичу см.: Н. В. Гоголь, Полное собрание сочинений, т. X, Изд. АН СССР, М., 1936, стр. 249, 300, 302, 312 и др.

⁴¹ П. Бессонов. Калекы перехожие, вып. IV, М., 1863, стр. 48—52.

⁴² Отдел письменных источников Исторического музея, фонд 56.

⁴³ М. Н. Сперанский. К истории собрания песен Н. В. Гоголя. СПб., 1908.

⁴⁴ Г. П. Георгиевский. Песни, собранные Н. В. Гоголем. СПб., 1908

Начиная с 30-х годов прошлого века Киреевский получает украинские песни. Тогда же его Собрание обогащается и белорусскими песнями. П. Бессонов, присвоивший себе эти материалы, вынужден был оговорить, что Киреевский «еще в 30-х годах сам посетил Белоруссию, и, если не успел сам записать ... то по крайности вошел в связи с несколькими лицами, которые доставили ему народные песни, записанные польским шрифтом отчасти со вкравшимися естественно полонизмами, ибо то были лица польского происхождения или ополяченные. Это составило у покойного, так сказать, „Белорусский архив материалов“ в связи с разными замечками о стране».⁴⁵ Последние слова Бессонова свидетельствуют о том, что Киреевский не только собирал белорусские песни, но и вел исследовательскую работу, по-видимому, в плане изучения истории славянских народов, что составляло основу его занятий русским и украинским песенным фольклором. Бессонов воспользовался его материалами, но должен был сказать об этом, так как сам Киреевский писал, что ему передал «Ю. П. Гудвелович весьма замечательное собрание песен Минской губернии», и этот материал он считал частью своего Собрания.⁴⁶

5

Во второй половине 30-х годов Киреевский, несмотря на болезнь, усиленно работает над подготовкой издания песен. Друзья торопят его. Он оставляет продуманный им ранее план начинать издание с духовных стихов, былин и исторических песен и решает в первую очередь подготовить к печати свадебные и лирические песни, положив в основу материалы, полученные в свое время от Пушкина и Соболевского. К 1838 г. Сборник был готов, и пока он проходил цензуру, а в типографии печатались пробные листы, Киреевский должен был съездить в Симбирск и привезти в Москву на лечение своего друга и соратника в деле собирания песен — поэта Н. М. Языкова. Живя в Москве, Языков мог помочь ему в работе, и это ускорило бы издание песен. Но в действительности все сложилось иначе. В Симбирске Киреевский задержался из-за распутицы, а когда он привез Языкова в Москву, врачи предложили срочно вывезти больного поэта за границу. Киреевский был вынужден приостановить издание песен, о котором появились уже отзывы в печати, и поехать с Языковым в Гонау.⁴⁷

Мы восстанавливаем эти события в жизни Киреевского не только потому, что они почти не освещены в литературе, но и потому, что они имеют прямое отношение к его последней поездке в славянские земли, а также и к дальнейшей судьбе издания песен.⁴⁸

В Гонау Киреевский задержался недолго, так как его там сменил брат больного. Возвращаясь домой, он решил использовать эту непредвиденную поездку для того, чтобы еще раз побывать в Праге и Киеве. Эта

⁴⁵ Белорусские песни. Издал П. Бессонов. М., 1871, стр. X.

⁴⁶ Русские народные песни, собранные Петром Киреевским, ч. I. № 9, стр. V (отдельная пагинация).

⁴⁷ Сборник, подготовленный Киреевским, о котором идет речь выше, с цензурным разрешением и пробными листами, отпечатанными в типографии, сохранился в Рукописном отделе Государственной библиотеки им. В. И. Ленина в Москве (ф. 125). Рецензия на эту, так и не появившуюся в печати книгу была помещена в «Литературных прибавлениях» к «Русскому инвалиду» за 1838 г., 25 апреля, № 17, стр. 334—335 (автор И. М. Снегирев).

⁴⁸ Вся история с указанным сборником и поездкой Киреевского восстановлена нами преимущественно по неопубликованным материалам его переписки.

поездка подробно освещена в его письме к Н. М. Языкову от 21 февраля 1839 г.⁴⁹

В письме не содержится конкретных данных о фольклористических занятиях Киреевского, хотя они составляли одну из главных целей его поездки и, как увидим ниже, сказались на дальнейшей судьбе Собрания. Но зато оно дает представление об общественных интересах Киреевского, которые были неотделимы от его фольклорной деятельности. В центре его внимания находится национально-освободительное движение всех славянских народов. После трагических событий 30-х годов, подавления польского восстания он видит в своих собратьях — западных славянах «смертельно раненого солдата». Но достигли ли победы их товарищи, одолевшие врага? Киреевскому мучительно признавать, что Россия, задавленная крепостническим режимом Николая I, не может оправдать возлагаемых на нее надежд. Перед его глазами всегда была трагедия героев 1812 г. — декабристов, которую он пережил юношей. Вскоре Киреевскому пришлось на себе ощутить силу гнета николаевской реакции.

Приехав из-за границы, где у него состоялись новые встречи и беседы со славянскими друзьями, Киреевский принимает решение возвратиться к своему первоначальному плану издания песен. Этому способствовал ряд причин, но одной из них были, по-видимому, беседы с Шафариком и другими славянскими учеными. 5 февраля 1839 г. Шафарик писал О. И. Бодянскому: «Несколько дней тому назад навестил нас Киреевский. Он возвращается домой из Германии. Языков остался больной в Гонаве».⁵⁰ В эти годы Шафарик работает над отдельными вопросами плана второго тома «Славянских древностей». В центре его внимания стояла проблема славянской мифологии, ему хорошо было известно, что Киреевского занимала эта же проблема и в его распоряжении есть интересные материалы. Поэтому еще до встречи с Киреевским Шафарик запрашивал Погодина: «Что делает г. Киреевский со своим сборником песен? Ради бога, пусть он не задерживает издания. Время нас без конца торопит. Мы хотим скорее использовать эти замечательные сокровища, пока мы живы и пока есть силы для их использования. Если бы у меня были эти песни и напевы уже теперь при работе над моими древностями, как бы совершенно по-другому удалась бы мне некоторые части моей работы».⁵¹ Естественно, что, встретившись с Киреевским, Шафарик обратился к нему с этими же вопросами. Узнав, что собиратель до времени отложил публикацию народных стихов, былин, исторических песен, Шафарик и его коллеги, в особенности Колар, Ганка, должны были, по-видимому, настаивать на издании в первую очередь именно этих материалов. Киреевский не мог не считаться с научными интересами Шафарика, которого он очень ценил. Нельзя не отметить также, что к первоначальному плану издания песен, следовавшему историческому принципу, проявляли большой интерес его русские друзья. Известно, что в соответствии с этим планом собирался писать статью для Киреевского (начиная с исторических песен) Пушкин, который интересовался также духовными стихами, называя их «легендами». В «Путешествии из Москвы в Петербург» Пушкин писал, что следовало бы поговорить «о наших народных легендах, которые до сих пор еще не напечатаны и которые заключают в себе столь много истинной поэзии. Н. М. Языков и П. В. Киреевский собрали их несколько etc., etc.».⁵² Из-

⁴⁹ Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову, стр. 77.

⁵⁰ Письма П. И. Шафарика к О. М. Бодянскому (1838—1857). М., 1895, стр. 130.

⁵¹ Письма к М. П. Погодину из славянских земель, вып. II. М., 1880, стр. 163.

⁵² А. С. Пушкин, Полное собрание сочинений, т. XI. Изд. АН СССР, М., 1937, стр. 258.

вестно также, что Пушкин в одном из писем Языкову специально просил прислать ему легенду (стих) об Алексее, божьем человеке, которая была ему очень нужна для работы.⁵³

Во всяком случае Киреевскому, возвратившемуся домой после заграничной поездки, стало совершенно ясно, что от него ждут прежде всего издания древнейших памятников народной поэзии, к которым он и сам проявлял немалый интерес. И это явилось одной из главных причин того, что он отложил уже подготовленный сборник лирических песен, издание которого требовало от него немалых средств и времени (уже потраченных на заграничное путешествие), и взялся за подготовку издания народных стихов. Приняв такое решение, он не мог предвидеть тогда, что этот шаг явится роковым для дальнейшей судьбы его собрания песен.

6

В конце 30-х и в 40-х годах усиление реакции в России сказалось и на отношении правительства к славянским делам. Сочувствие поработенным славянским народам не входило в планы Николая I и его правительства. Как известно из воспоминаний А. В. Никитенко, был издан специальный циркуляр, который обязывал профессоров университета внедрять теорию официальной народности «без воображаемого славянства».⁵⁴

Для Киреевского также оставался только один путь — следовать теории официальной народности, и тогда его песни были бы безусловно изданы и получили бы одобрение правительства, как это имело место со сборником Сахарова, открывавшимся специальным посвящением Уварову. Но деятельность Киреевского не имела ничего общего с официальной народностью, он, как справедливо отмечает М. К. Азадовский, «относился отрицательно к николаевскому режиму, ненавидел всякий абсолютизм и всякие формы угнетения».⁵⁵ Этим определилось и направление его работы над первым томом песен, посвященным народным стихам, который он начал готовить вскоре по возвращении из-за границы. Киреевский искал в них остатки древней славянской мифологии, принявшей «на свою кровлю христианский крест»,⁵⁶ но отнюдь не утверждая «православия, самодержавия, народности» (известная формула С. С. Уварова).

Началась длительная борьба с цензурой. В течение всего этого времени связи Киреевского с учеными западных стран не прекращались.

С первых шагов подготовки издания братья Языковы, активные участники собрания песен, предвидя трудности, посоветовали Киреевскому обратиться за помощью к их приятелю — В. Д. Комовскому, занимавшему видный пост директора канцелярии Министерства просвещения и имевшему связи в Главном управлении цензуры. Комовский горячо взялся за это дело и даже стал повсюду пропагандировать Собрание Киреевского. Так, в 1842 г. Киреевский получил интересное известие, о чем сообщал в письме: «... дескать, Комовский был в Берлине и рассказывал Гримму об моем собрании, а Гримм при этом случае высказал ему свое сожаление, что такое драгоценное собрание еще не издано».⁵⁷ И вот Комовский, вер-

⁵³ Там же, т. X, стр. 109.

⁵⁴ А. В. Никитенко. Дневник, т. I. М., 1956, стр. 306. Текст циркуляра приведен в примечаниях на стр. 517—518.

⁵⁵ М. К. Азадовский. История русской фольклористики. Учпедгиз, М., 1958.

⁵⁶ В кавычках взяты слова Киреевского из цитированного выше его письма к Н. М. Языкову и известная формула министра просвещения С. С. Уварова, провозгласившего теорию «официальной народности».

⁵⁷ «Русский архив», 1905, № 5, стр. 163.

нувшись в Петербург, принимает все зависящие от него меры, чтобы обеспечить издание. В течение пяти лет, начиная с 1843 г., Киреевский, Комовский, братья Языковы, в особенности Н. М. Языков, вернувшийся в 1845 г. на родину, настойчиво хлопочут о продвижении в печать первого выпуска песен. За это время рукопись дважды пересылается в Главное управление цензуры, дважды ее показывают министру просвещения С. С. Уварову, пытаются использовать связи таких лиц, как С. П. Шевырев и других, пользующихся доверием правительства. Но все усилия оказываются напрасными.⁵⁸ Для правительственных чиновников и Уварова Киреевский становится неблагонадежным лицом. Дальнейшая судьба его Собрания предрешена, хотя он еще не знает об этом, надеясь на благополучный исход затянувшейся истории с изданием песен. Никто даже из людей, близких к Киреевскому, не хотел поверить, что цензура может запретить публиковать песни, которые знает вся Россия. Характерно, что брат П. В. Киреевского Иван, переживший подобную историю с запрещением журнала «Европеец», писал Петру Васильевичу: «Главное, на чем основываться, это то, что песни народные, а что весь народ поет, то не может сделаться тайною, и цензура в этом случае столько же сильна, сколько Перевошников над погодю. Уваров верно это поймет, также и то, какую репутацию сделает себе в Европе наша цензура, запретив народные песни и еще старинные. Это будет смех во всей Германии».⁵⁹ Если таково было мнение Ивана Киреевского, то что же могли подумать друзья из славянских земель, которые ничего не знали о мытарствах с цензурой. И вот Шафарик в ряде писем к Погодину спрашивает о песнях, корит собирателя, говоря, что к совершенству надо подходить «только постепенно, не сразу», и т. п.⁶⁰ Киреевскому же было не до совершенства, он действительно продолжал работать над песнями, но издание задерживалось совсем не по его вине.

Дело дошло до того, что его друзья, потерявшие всякую надежду на публикацию песен в России, начали рекомендовать ему передать материалы Собрания за границу. Так, В. Д. Комовский писал 2 сентября 1843 г. А. М. Языкову из Петербурга: «Можно, если только не покуситься на свое добро для блага общего, послать эти стихотворные сказания к Ганке или Шафарику; они напечатают благословясь и славословя собирателя».⁶¹ Из ответа Языкова на письмо Комовского мы знаем, что Киреевский, доведенный до отчаяния, готов был пойти и на это.⁶² Но обстоятельства сложились так, что рукопись не могла быть послана за границу. Она продолжала ходить из одной инстанции в другую, из гражданской цензуры в духовную; в конечном итоге Киреевский был лишен возможности воспользоваться и этим предложением.

С изданием песен постоянно торопил Киреевского Гоголь, живший в то время за границей. Правда, Гоголь, прекрасно знавший положение дел в России, реальнее представлял себе сложившуюся обстановку, когда в одном из писем обращался к Языкову с такими словами: «Ты пишешь, что Петр Васильевич Киреевский совершил свой великий подвиг и послал

⁵⁸ Подробно об этом см.: А. Д. Соимонов. К истории собрания П. В. Киреевского (роль братьев Языковых в его создании). В кн.: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, вып. III. Изд. «Наука», М., 1965, стр. 124—144.

⁵⁹ И. В. Киреевский, Собрание сочинений, в двух томах, под ред. М. Гершензона, т. I, М., 1911, стр. 69.

⁶⁰ Письма к М. П. Погодину из славянских земель, вып. II, стр. 146.

⁶¹ А. Д. Соимонов. К истории собрания П. В. Киреевского, стр. 130.

⁶² Там же, стр. 130—131.

песни в Петербург в цензуру. Слава богу! Есть, стало быть, надежда, что мы лет через десять будем читать их, разумеется, если пропустит цензура и не помешает недосуг, которого так много в московской жизни».⁶³ Гоголь относился критически к славянофильству, идеи которого увлекают Киреевского в этот период. В том же 1843 г. Гоголь пишет Языкову: «Из Москвы я имею только известия, что Петр Васильевич сшил себе кафтан стрельца по рисункам, которым очень доволен, и ходит в нем везде».⁶⁴

В 40-е годы славянофильство Киреевского явилось своего рода реакцией на те преследования, которым он подвергался со своим Собранием песен. Вопрос этот требует специального исследования, и мы не можем здесь останавливаться на нем подробно.⁶⁵ Однако некоторые моменты нельзя обойти, имея в виду славянские связи Киреевского и работу над народными песнями. Славянофилы, как известно, приняли идею общеславянского единства, которую, как выше уже отмечалось, не разделяло правительство Николая I. Это способствовало тому, что литература славянофилов была очень популярна и среди самых передовых деятелей славянского Возрождения. Какую роль играла эта литература, можно судить, например, по материалам, приведенным в книге И. Бадалича, где первая глава посвящена преимущественно писателям и поэтам славянофилам.⁶⁶ Славянофильство было противоречиво, и если в ряде вопросов оно смыкалось с теорией официальной народности, то как раз в вопросе о славянском возрождении оно имело мало общего с этой теорией, оправдывавшей политику Николая I. Отношение русского правительства к славянским делам неоднократно подвергалось в этот период резкой критике со стороны Герцена, который, имея в виду теорию официальной народности, писал о Николае I: «Толкуя о народности, он даже не мог через русскую бороду перешагнуть, помня, что скипетр ему был вручен на том условии, чтобы он „брил бороду и ходил по-немецки“».⁶⁷ Герцен подразумевал в данном случае циркулярное запрещение (от 1 апреля 1849 г.) носить дворянам бороды и русский костюм и считал, что «Николай изменил всему славянскому миру в пользу австрийского императора, который был идиот».⁶⁸ Политика николаевского правительства, участие в подавлении венгерской революции 1849 г. нанесли тяжелый ущерб развитию национально-освободительного движения в Чехии, Галиции, Буковине, Хорватии, Словакии, находившихся под властью Австрийской империи. Таким образом, выступления славянофилов в защиту славянского единства неверно было бы отождествлять с теорией официальной народности. В особенности это касалось Киреевского, который с самого начала всю свою фольклористическую деятельность связывал с освободительным движением и национально-освободительной борьбой славянских народов. Это относится и к его трудам по истории славянства. Известно, что его работа «О древней русской истории», в которой он выступал против норманистов и М. П. По-

⁶³ Н. В. Гоголь, Полное собрание сочинений, т. XII, Изд. АН СССР, М.—Л., 1952, стр. 206.

⁶⁴ Там же, стр. 220.

⁶⁵ Нами подготавливается монография о П. В. Киреевском, в которой этой проблеме посвящена специальная глава.

⁶⁶ И. Бадалич. Русские писатели в Югославии. Из истории русско-югославских литературных связей. Перевод с хорватского. Ред. В. Б. Кузьмина. Изд. «Прогресс», М., 1966.

⁶⁷ А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. XIV, Изд. АН СССР, М., 1958, стр. 151.

⁶⁸ Там же. Герцен имеет в виду австрийского императора Фридриха II, который был слабоумным.

година, сохраняет свое научное значение и при том, что она играла важную роль в выработке исторических воззрений славянофилов.⁶⁹ Для Киреевского были совершенно неприемлемы положения Погодина как представителя официальной народности, выражавшие барское пренебрежение к народу, отрицание его роли в историческом процессе, его творческие возможности. Киреевский писал: «Народ, который подчиняется спокойно первому пришедшему, который принимает чужих господ без всякого сопротивления, которого отличительный характер составляет безусловная покорность и равнодушие и который даже отрекается от своей веры по одному приказанию чужих господ, — не может внушать большой симпатии. Это был бы народ, лишенный всякой духовной силы, всякого человеческого достоинства, отверженный богом, из его среды никогда не могло бы выйти ничего великого».⁷⁰ Несомненно, такие идеи были близки и понятны деятелям славянского Возрождения.

В заключение необходимо коротко остановиться на том, при каких же обстоятельствах был издан первый выпуск собрания песен и почему дальнейшее издание при жизни Киреевского было прекращено. Первый из этих вопросов имеет также прямое отношение к его славянским связям. Песни были изданы при содействии выдающегося русского слависта О. М. Бодянского, много лет жившего за границей и работавшего под руководством Шафарика. В 1848 г. Бодянский, будучи профессором Московского университета, стал редактором повременного издания «Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете». Материалы, поступившие в это сугубо научное издание, имевшее ограниченный тираж, не проходили обычные инстанции цензуры. Этим и решил воспользоваться Бодянский, напечатавший в девятом номере «Чтений» в качестве отдельного раздела с самостоятельным титульным листом песни, собранные Киреевским. Публикация их была хорошо продумана, она предназначалась как бы в подарок открывшемуся в июне 1848 г. Славянскому съезду. Съезд происходил в Праге, чешскую и словацкую секции на нем возглавлял Шафарик, выступавший с речью, в которой призывал к борьбе за национальное право славянских народов. Вслед за текстами народных стихов в следующем номере «Чтений» должны были быть напечатаны обширные комментарии Киреевского, дающие разночтения и многочисленные варианты к опубликованным текстам.

Но этому изданию уже не суждено было появиться в свет. Начались революционные события в Европе, в России усилилась реакция, цензура распространилась на все без исключения издания. О. М. Бодянский вскоре был отстранен от преподавания в университете и выслан из Москвы. В этих условиях Киреевский потерял всякую надежду на дальнейшее издание собрания народных песен. 19 ноября 1848 г. он писал матери: «Бодянского мне жаль вдвойне; мне жаль в нем и его, и себя, потому что это разрушило почти все мои надежды на полезную деятельность и, может быть, надолго, если не навсегда. Но покуда не унываю и буду продолжать прилежно работать, как будто все есть как было».⁷¹ В последние годы жизни Киреевский не имел уже никакой возможности опубликовать собрание песен, хотя все еще самоотверженно трудился над ним.

⁶⁹ «Москвитянин», 1845, кн. III, стр. 11—46.

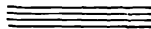
⁷⁰ Там же, стр. 14.

⁷¹ Эти строки были опущены при публикации письма Киреевского в «Русском архиве», 1905, № 5, стр. 168—169. Мы восстановили их по подлиннику, сохранившемуся в Рукописном отделе Государственной библиотеки им. В. И. Ленина в Москве (ф. 125).

Сохранялись до конца жизни и его связи с учеными и собирателями песен из славянских земель, хотя круг их постепенно сужался. В 40-х годах, как становится известным из переписки Киреевского, к нему приезжали из Польши профессор Варшавского университета Матеевский, жил у него также поляк Р. А. Подбереский, подвергавшийся гонениям и ссылке по указу Николая I.⁷² Переписывался Киреевский с некоторыми собирателями песен из Львова, например с И. И. Борецким; получал записи песен от львовского литератора и фольклориста И. Вагилевича, жестоко пострадавшего в годы реакции.⁷³ Не прерывались его связи и с чешскими друзьями. Одно из писем Киреевского от 26 октября 1849 г. написано на обороте письма Погодина, адресованного А. П. Елагинной; в нем, в частности, говорится: «Посылаю вам 4 книжки, полученные для вас по оказии из Праги. Ганка вам кланяется». ⁷⁴ Все эти годы Киреевский много занимается славянской литературой, привлекая к этому своего сводного брата В. А. Елагина, посылавшего свои статьи в Прагу.

Не прекращаются работы Киреевского над украинским и белорусским фольклором. В одном из писем к матери от 29 декабря 1854 г. он сообщает: «Белорусов я уже достал в Москве, а Малороссов прислал Маркевич». ⁷⁵ Речь здесь идет, очевидно, о какой-то литературе, понадобившейся Киреевскому в связи с его занятиями фольклором.

Дальнейшее изучение переписки Киреевского и других материалов, сохранившихся в его архивах, еще не полностью разобранных и систематизированных, позволит, по-видимому, раскрыть более полно его связи с учеными славянских стран и его работу по изучению фольклора братских славянских народов. Мы хотели показать, что эти занятия не были для него чем-то случайным. На протяжении всей своей жизни он поддерживал научное общение с учеными и собирателями фольклора славянских земель. Его собрание песен нельзя рассматривать вне общей истории славянской фольклористики. Оно стоит в одном ряду с фольклорными собраниями Доленго-Ходаковского, Вука Караджича, Ф. Сушила, Шафарика и Коллара, Максимовича и других выдающихся деятелей славянского Возрождения.



⁷² Там же, ф. 125, п. 4. О Подбереском см.: Ф. Я. Прийма. Шевченко и русская литература XIX века. Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, стр. 64—65.

⁷³ Одно из сохранившихся писем Борецкого мы публикуем в томе «Литературного наследия», посвященном Собранию Киреевского. Вагилевич писал Погодину 27 сентября (8 октября) 1843 г.: «Я послал несколько десятков колядовых песен г. г. П. И. Шафарику, П. В. Киреевскому» (Письма к М. П. Погодину из славянских земель, вып. III, стр. 646).

⁷⁴ Государственная библиотека им. В. И. Ленина, Рукописный отдел, ф. 125, п. 14.

⁷⁵ Там же, п. 8. Сохранились воспоминания Марковича о Киреевском («Русская беседа», 1857, т. II, кн. 6, стр. 17—31).

М. Я. ГОЛЬБЕРГ

СЕРБСКИЙ ЭПИЗОД В «ПОВЕСТЯХ В ПОВЕСТИ» Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО

Среди эпизодов незаконченного произведения Н. Г. Чернышевского «Повести в повести» есть один, до сих пор не привлекавший внимания исследователей: это «„Двое милых“, сербская песня. Переделка А. Тисьминой». Является ли обращение Чернышевского к сербской песне случайным, или оно отражает его постоянный интерес к фольклору братского славянского народа? Каковы были источники знакомства автора «Повестей» с сербским фольклором? Эти вопросы в свою очередь вызывают другие, настоятельно требующие ответа: о композиционной роли сербского эпизода в «Повестях в повести», о характере и принципах использования Чернышевским мотивов и образов сербской песни, о соотношении данного эпизода с другими фактами обращения русских писателей к народному творчеству южных славян. Так исследование «сербского эпизода» «Повести» включается в круг вопросов, связанных с большой темой: сербская песня в России.

1

Славистические интересы Чернышевского были широки, особенно в области культуры южных славян.¹

Известно, что одним из университетских профессоров Чернышевского был И. И. Срезневский.

Своим ученикам Измаил Иванович прививал любовь к фольклору и литературе южных славян. Во время учебы Чернышевского в университете именно Срезневский являлся главным руководителем его научных

¹ См. об этом: J. Скерлић. 1) Н. Г. Чернышевски о српским народним песмама. Српски књижевни гласник, књ. XXV, 1910; 2) Светозар Марковић, његов живот, рад и идеје. Друго издање. Београд, 1922, стр. 178—179; Г. С. Виноградов. Этнография в кругу научных интересов Чернышевского. «Советская этнография», 1940, вып. III; М. К. Азадовский. 1) Н. Г. Чернышевский в истории русской фольклористики. «Ученые записки ЛГУ», т. VI, 1941, стр. 151—173; 2) История русской фольклористики, т. I—II. М., 1958—1963; В. Е. Гусев. Русские революционные демократы о народной поэзии. М., 1955, стр. 97—105, 114—115; П. Топер. Традиции реализма (Русские писатели XIX в. о художественном переводе). В кн.: Вопросы художественного перевода. М., 1955; И. Бороздин. Н. Г. Чернышевский о Сербии. В кн.: Славянский сборник Воронежского государственного университета, вып. I, исторический. 1958; В. Г. Базанов. Проблема эстетического отношения фольклора к действительности у Н. Г. Чернышевского. «Русская литература», 1958, № 1; I. Я. Айзеншток. «Подражание сербскому» Т. Шевченка. «Збірник праць восьмої наукової Шевченківської конференції», Вид. АН УРСР, Київ, 1960, стр. 96—114; М. Поповић. Вук Стеф. Караџић. Београд, 1964, стр. 443; В. Вулетич. Чернышевский о сербской народной поэзии. «Советское славяноведение», 1965, № 5.

интересов.² Срезневский впервые познакомил своего ученика с фольклором южных славян.³ В одной из своих лекций, говоря о «поразительных по своей оригинальности и даже художественной ценности» произведениях народного искусства, Срезневский называет и песни сербов.⁴ И. Скерлич, говоря о Чернышевском — переводчике сербских народных песен, писал: «Вопрос состоит в том, когда и как научился Чернышевский сербскому языку».⁵ Ответ на этот вопрос, как видим, не составляет трудностей.⁶

Чернышевский имел возможность познакомиться и с теми записями сербских песен, которые сделал Срезневский во время своего путешествия по южнославянским землям.⁷ В годы учебы в университете «не прерывалась связь Чернышевского как одного из выдающихся учеников проф. Срезневского со своим руководителем».⁸ Следует отметить, что Чернышевский работал над составлением рукописных курсов лекций своего учителя.⁹

В письмах к родителям и друзьям и в дневниках Николай Гаврилович Чернышевский тепло отзывался о своем учителе.

Нельзя забывать, однако, что уже во время учебы Чернышевского на последнем курсе университета между ним и Срезневским обнаружилось расхождение по ряду вопросов, в том числе и по вопросу о народной поэзии вообще, южнославянской в частности. Расхождения эти впоследствии все более усиливались и нашли свое выражение в оценках сборника Берга, в частности сербского отдела этой книги.

Еще будучи студентом, Чернышевский с живейшим участием относился к борьбе славянских народов за свою свободу и независимость. В рецензии на книгу Нейкирха¹⁰ он писал, отмечая недостатки этого издания: «Не можем пропустить еще одной странности: г. Нейкирх почти нигде не говорит о народной поэзии. У него есть испанские романсы, Рейнеке-Фукс, Нибелунги и Оссиан, но нет ни полслова об Эдде и скан-

² Н. М. Чернышевская. Личная библиотека Николая Гавриловича Чернышевского. В кн.: Н. Г. Чернышевский. Статьи, исследования и материалы, I. Саратов, 1958, стр. 418.

³ И. М. Колесницкая. И. И. Срезневский как фольклорист (1840—1850-е годы). В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963, стр. 316—328.

⁴ Архив АН СССР, ф. 216, оп. 1, № 730, л. 9 об.

⁵ J. Скерлич. Писци и књиге, т. IV, стр. 150.

⁶ К стати сказать, на экзамене у Срезневского 17 апреля 1850 г. Чернышевский отвечал «о сербской народной поэзии и о формах изменений русского языка». Об этом см.: Н. Г. Чернышевский, Полное собрание сочинений в шестнадцати томах, М., 1939—1953 (в дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте, римской цифрой обозначается том, арабской — страница), т. I, стр. 369.

⁷ По словам Чернышевского, И. И. Срезневский всегда радушно открывал свои собрания желавшим пользоваться ими (XII, стр. 694). Богатейшая коллекция Срезневского в настоящее время хранится в Центральном государственном архиве литературы и искусства в Москве (ЦГАЛИ). См., например: ЦГАЛИ, 436, оп. 1, №№ 549, 552, 553, 555—558, 560, 561, 565, 567—586. Коллекция эта до сих пор не изучена.

⁸ Н. М. Чернышевская. Личная библиотека Николая Гавриловича Чернышевского, стр. 418.

⁹ Н. М. Чернышевская. Летопись жизни и творчества Н. Г. Чернышевского. М., 1953, стр. 28, 31, 55, 59, 63. В фонде Срезневского Архива АН СССР хранится запись лекций Срезневского «Курс древностей русских», сделанная рукой Н. Г. Чернышевского (Архив АН СССР, ф. 216, оп. 3, № 729). Там же (№ 728) есть сделанная Чернышевским запись курса по истории русского языка, читанного Срезневским в Петербургском университете в 1848—1850 гг. (опубликована в книге: И. И. Срезневский. Мысли об истории русского языка. М., 1959. Текст подготовлен к печати и прокомментирован Ю. С. Сорокиным).

¹⁰ Имеется в виду книга: Dr. Neukirch. Dichterkanon... (Собрание поэтов...). Киев, 1853.

динавской народной поэзии, о шотландских балладах, новогреческих песнях; нет ни слова даже о провансальской поэзии, даже о сербских исторических песнях, которые по художественному достоинству не уступают гомеровским, а возвышенностью содержания далеко их превосходят» (II, 205—206). Это первое печатное высказывание Чернышевского о героическом эпосе южных славян.

В 1854 г. Н. Г. Чернышевский опубликовал две рецензии на сборник Н. Берга «Песни разных народов». Выступления эти были глубоко полемичны. Чтобы понять их направленность, необходимо обратиться к основным установкам Берга, с которыми полемизирует критик. Следует отметить, что Чернышевский критиковал не просто отдельные недостатки переводов Берга, но его концепцию переводчика и исследователя фольклора, в частности сербских народных песен. В некоторых случаях Берг изменял сербские песни почти до полной неузнаваемости. И уже это вызвало резкую критику Чернышевского.¹¹

Над своими переводами Н. Берг работал довольно долго. Еще в 1847 г. вышла его книга «Сербские народные песни», состоявшая из трех отделов: «Песни о Косовской битве», «Отрывки о Косовской битве» и «Мелкие сербские песни». В сборник вошло 32 перевода. В предисловии редактора, между прочим, говорилось: «Он (Берг, — М. Г.) старался передавать сербские песни так близко, как только мог. Лишние стихи ставил в одних крайних случаях. В мелких песнях позволял он себе кое-где рифмы, которые не всегда были в подлиннике; но рифмы, поставленные им в песнях эпических, находятся в тех же самых местах и в оригинале и попали туда, вероятно, не случайно».¹²

Н. Берг был близок к И. И. Срезневскому, переписывался с ним, в начале 50-х годов переводил по его просьбе украинские думы для «нового издания запорожских дум и песен».¹³ Подготавливая к печати «Песни разных народов», Николай Берг писал Срезневскому: «Что до переводов моих с сербского, мне очень приятно и лестно узнать, что они Вам нравятся; только мне бы желалось, чтобы Вы указали места, где размер переводов не выдержан сравнительно с подлинником. Сам я того никогда не увижу и имею слабость думать, что он всегда верен. Пожалуйста, при случае укажите мне мои ошибки, без всякой церемонии. Кому и указывать, как не Вам, и кому другому я настолько поверю».¹⁴

«Песням разных народов» предпослано предисловие, в котором составитель излагал свое понимание народной песни. Для него главное в народной песне — «достоинство ее языка, свежего, яркого, не искаженного чуждым влиянием». «Кроме того, песня может служить помощью истории».¹⁵

Составителя «Песен разных народов» интересуют прежде всего «редкие песни». Чернышевский подверг критике и эту его установку: «Нам нужно собрание песен, а не коллекция редкостей» (II, 364).

В предисловии к своей книге Берг характеризует переведенные им народные песни. Составитель сборника «Песни разных народов» любит южнославянскую песню, восторженно говорит о ней. Но и здесь он на первый план выдвигает чисто художественные особенности: простой, изящный рассказ, исполненный живых подробностей, — в эпических песнях, изящный стих — в песнях лирических. Ни слова не сказано о том,

¹¹ Ср.: И. Я. Айзеншток. «Подражание сербскому» Т. Шевченка, стр. 113—114.

¹² Н. Берг. Сербские народные песни. М., 1847, стр. XVII.

¹³ Архив АН СССР, ф. 216, оп. 5, № 45, л. 11 об.

¹⁴ Там же, лл. 11 об.—12.

¹⁵ Песни разных народов. Перевод Н. Берга. М., 1854, стр. VI.

как в сербских юнацких песнях отразилась борьба против иноземных захватчиков.

Берг безусловно был знаком с работами О. М. Бодянского и Прейса о сербском эпосе. Он, например, повторяет их мысль о «всенародности эпоса». Но мысли этих авторов о богатстве содержания эпоса им не учтены.

В предисловии Н. Берг говорит и о принципах своей переводческой работы: «Обыкновенно думают, и всего чаще ... слышишь от новичков, что надо переводить слово в слово, что вот такой-то и хорошо переводит, да не слово в слово, тогда как совсем не в этом дело. Не важен стих, а важен дух, важен результат впечатления». «Нужно, чтобы все было народно, откликалось бы сердцу вашего народа точно так же, как откликается сердцу того, кому он свой, чтобы ничто чуждое не останавливало, не цепляло. Лучше пропустите слово, стих, целую строфу, чем выражать их в чужом образе или неловко».¹⁶ Осуществляя эти принципы, Берг, как уже говорилось, во многих случаях давал не переводы, а переделки песен.

Основные установки предисловия сказались и в подборе и переводе Н. Бергом сербских народных песен. Он лишал эти песни свойственного им национального колорита.

В рецензии на «Песни разных народов», напечатанной в «Современнике», Чернышевский предваряет рассмотрение книги Берга рассуждениями общетеоретического характера. Речь идет об основных чертах народной поэзии, о ее достоинствах. Чернышевский подчеркивает, что главное достоинство народной поэзии заключается именно в содержании. Достоинства формы в народной поэзии, говорит Чернышевский, являются следствием свежести, яркости и самостоятельности ее содержания. Чернышевский подробно останавливается на сербских народных песнях. Характерно, что внимание его привлекли в первую очередь песни о битве на Косовом поле, эта «несравненно прекрасная сербская эпопея» (II, 298). Он упрекает Берга за то, что в «Песнях разных народов» нет произведений, отражающих героическую борьбу сербов за свободу и независимость. Рецензент приводит свой очень точный прозаический перевод части записи из сборника Караджича «Комади од различнијех косовскијех пјесама» и отрывков из песен «Цар Лазар и царица Милица» и «Косовка дјевојка». По мысли Чернышевского, именно эти песни могут дать наиболее полное представление о характере сербской народной поэзии. «Прелесть содержания и художественная полнота формы одинаково совершенны в этих превосходных песнях» (II, 302).

В рецензии дано сопоставление русского и сербского эпоса. Правда, сопоставление это не развернуто. Оно нужно Чернышевскому для того, чтобы поставить ряд вопросов теории и истории фольклора, выступить против славянофильского понимания народного творчества. Народная поэзия прекрасна, — говорит Чернышевский, — и все-таки она перестала удовлетворять потребности общества. Вопрос ставится так: «Почему же народная поэзия у всех народов уступала место письменной литературе, как скоро народ начинал цивилизоваться?» (II, 305). Отвечая на этот вопрос, Чернышевский высказывает положения, которые в какой-то мере противоречат тому, что было им сказано ранее. Народная поэзия создается на определенных стадиях общественного развития — в условиях патриархального быта, а «умственная и нравственная жизнь патриархального общества слишком бедна для цивилизованного народа» (II, 306). И если ранее говорилось о «прелести содержания и художественной пол-

¹⁶ Там же, стр. XX—XXI.

ноте формы», то теперь мы читаем: «Содержание (народной поэзии, — М. Г.) слишком бедно и однообразно; форма столь же однообразна» (II, 308). Но здесь же даются интересные наблюдения над сербской народной песнью.

Развивая свои мысли о народной поэзии, Чернышевский говорит: «Она — отголосок прошедшего младенчества, вспомнить о котором приятно и прекрасно, но возвратиться к которому для нас невозможно, а если бы и было возможно, то несколько не было бы приятно» (II, 308). А вслед за этим снова идут строки о значении народной поэзии, о ее достоинствах. Здесь налицо явные противоречия. Без объяснения их невозможно понять многого в характеристике Чернышевским сербской народной песни.

Думается, что здесь следует различать два момента. Критик выступает против тех, кто под флагом прославления народной поэзии пытается выдвинуть лозунг увековечения старых, патриархальных отношений, против ложной идеализации народной старины. Это определяет главную направленность высказываний Чернышевского, который был вместе с тем принципиальным противником противопоставления фольклора литературе. Как показал М. К. Азадовский, «Чернышевский противопоставлял свою точку зрения и тем, кто отрицал какие-либо эстетические и нравственные достоинства народной поэзии, и тем, кто склонен был ставить Киршу Данилова выше Пушкина».¹⁷ С другой стороны, Чернышевский как бы не учитывает того, что народная поэзия — постоянно развивающееся явление, он связывает ее только с определенными стадиями развития народа. Правда, он подчеркивает, что поэзия эта имеет большое значение, что «она до сих пор остается единственною поэзиею массы народонаселения; поэтому она интересна и мила для всякого, кто любит свой народ. А не любить своего родного невозможно. Другое достоинство ее — чисто ученое: в народной поэзии сохраняются предания старины. Поэтому важность ее неизмеримо велика и посвящать свою жизнь собиранию народных песен — прекрасный подвиг» (II, 308). Чернышевский дает высокую оценку деятельности Караджича, «лучшего из всех собирателей песен» (II, 309).

Вместе с тем, по мысли Чернышевского, «не у всех младенствующиx народов есть прекрасная и богатая народная поэзия» (II, 295). Расцвет ее обуславливается «энергиею народной жизни» (II, 295). «Только там являлась богатая народная поэзия, где масса народа ... волновалась сильными и благородными чувствами, где совершались силою народа великие события. Такими периодами жизни были у испанцев войны с маврами, у сербов и греков — войны с турками, у малоруссов — войны с поляками» (II, 295). Впрочем, Чернышевский, очевидно, еще не располагал в достаточной мере материалами, которые давали возможность судить о развитии сербского эпоса в XIX в. Остановливаясь подробно на песнях Косовского цикла, он в своей рецензии почти не упоминает о новейших песнях, о так называемом «цикле освобождения». В дальнейшем и этот цикл, и события, вызвавшие его к жизни, привлекут внимание Чернышевского.¹⁸

Вторая рецензия Чернышевского на книгу Н. Берга опубликована в «Отечественных записках». Она невелика по объему и посвящена в основном составу сборника, принципам подбора песен и качеству пере-

¹⁷ М. К. Азадовский. Статьи о литературе и фольклоре. М.—Л., 1960, стр. 383.

¹⁸ Ср.: Душан Недељковић. Нова руска антологија српског епоса. «Народно стваралаштво», 1962, св. 1, стр. 45—46.

водов. Чернышевский снова говорит о том, что сербский отдел «Песен разных народов» составлен неудачно.¹⁹

Через несколько месяцев после опубликования рецензий Чернышевского появились другие отклики на сборник Н. Берга. Среди них был и отзыв академика П. А. Плетнева и И. И. Срезневского.²⁰ Сличение этого отзыва с материалами из архива Срезневского и с его статьей «Труд и мнения г. Н. В. Берга касательно народных песен» показывает, что именно им написана основная часть совместной работы.²¹ Некоторые оценки, данные Плетневым и Срезневым, расходятся с положениями, высказанными в рецензиях Чернышевского. Если Чернышевский полемизировал с тем, что было высказано в предисловии к книге Берга, то Плетнев и Срезневский во многом солидарны с ним. Они считают это предисловие «значительным столько же по величине, сколько и по мыслям и соображениям, в нем высказанным».²²

В предисловии своем Н. Берг писал: «Во главе лирических песен я ставлю русскую песню, песню всех песен. Нет песни песеннее ее, оригинальней и народной. В этом отношении она стоит решительно отдельно от всех и никакая другая далеко к ней не подходит».²³ Комментируя эти строки, Чернышевский замечал: «Превосходная поэзия была у многих народов» (II, 308).

Как справедливо отметил В. Г. Базанов, Чернышевского раздражал крикливый тон предисловия Н. Берга, он решительно выступал против недооценки Бергом своеобразия поэзии других народов.²⁴ Сравним с этим такое место из отзыва П. А. Плетнева и И. И. Срезневского: «Многие из его (Берга, — М. Г.) соображений столь же остроумны, как и новы; таковы, например, те, которые относятся к песням русским как лучшим из лирических, и т. д. В первый раз на русском языке представляется здесь такое разнообразное сопоставление характеристических черт поэзии разных народов».²⁵

Довольно высоко оценивают П. А. Плетнев и И. И. Срезневский переводы Н. Берга. Правда, в других своих отзывах Срезневский подвергает критике отдельные теоретические положения Берга и некоторые его переводы. Уже в 1861 г. Срезневский отмечал, что «Берг, несмотря на весь свой талант и чутье, не выдерживает требований подлинного стиха», что он позволяет себе «неуместную свободу».²⁶ Комментируя отдельные строчки из переводов Берга, автор «Замечаний» говорит: «Вместо правильных стихов видим тут стихи склада более русского, чем сербского. Хорошо и это, может сказать иной читатель. Пусть и хорошо, но не по-сербски».²⁷

¹⁹ Г. С. Виноградов высказал предположение, что эта рецензия, носящая резко отрицательный характер, была первой по времени написания, а затем под влиянием отзыва Плетнева и И. И. Срезневского Чернышевский изменил свои суждения, что нашло отражение в рецензии, напечатанной в «Современнике». Никаких доказательств в пользу своего предположения Г. С. Виноградов. Этнография в кругу научных интересов Чернышевского, стр. 46).

²⁰ Двадцать четвертое присуждение учрежденных П. Демидовым наград. СПб., 1855.

²¹ Архив АН СССР, ф. 216, оп. 1, №№ 815 и 816; «Известия имп. Академии наук по отделению русского языка и словесности», т. 4, СПб., 1855, стр. 382—398.

²² Двадцать четвертое присуждение учрежденных П. Демидовым наград, стр. 184.

²³ Песни разных народов, стр. VIII—IX.

²⁴ В. Г. Базанов. Проблема эстетического отношения фольклора к действительности у Н. Г. Чернышевского, стр. 131.

²⁵ Двадцать четвертое присуждение учрежденных П. Демидовым наград, стр. 184.

²⁶ И. Срезневский. Замечания об эпическом размере славянских песен. СПб., 1861, стр. 13.

²⁷ Там же.

Сопоставляя рецензии Чернышевского с отзывами Срезневского, мы видим общность некоторых оценок, но в ряде существенных моментов рецензенты расходятся. Можно даже говорить о полемике, пусть скрытой, между ними.²⁸

Рецензия на сборник Н. Берга — наиболее развернутые, но не единственные высказывания Чернышевского о сербской народной поэзии.

В 1857 г. Чернышевский опубликовал рецензию на перевод книги Леопольда Ранке «История Сербии по сербским источникам». В рецензии подчеркивалось, что книга Ранке «составлена преимущественно по рассказам знаменитого собирателя сербских песен Вука Стефановича Караджича, который сам был один из деятельнейших участников в деле освобождения Сербии от турецкого ига и потом участвовал в составлении сербских законов» (IV, 544). Рецензент много внимания уделяет Георгию Петровичу Черному, известному под именем Карагеоргия. Сам тон, сам стиль пересказа передает особенности народного повествования. Очевидно, работая над рецензией, Чернышевский обращался и к соответствующим песням из сборника Караджича, сопоставляя эти записи с рецензируемой книгой. Привлек критик и другие фольклорные и литературные материалы. Так, он ссылается на песню о Георгии Черном из «Песен западных славян» А. С. Пушкина. Правда, при этом Чернышевский ошибочно полагает, что эта песня переведена поэтом с сербского, в то время как она создана самим Пушкиным на основе изучения сербского фольклора. Чернышевский обращается и к тем произведениям, которые выпали из его поля зрения во время работы над рецензиями на сборник Берга. Рецензия дышит горячим сочувствием к борющимся за свою свободу и независимость южным славянам. Обращаясь к истории южнославянских народов, критик напоминает ее наиболее яркие эпизоды и, как и в рецензии на книгу Берга, показывает, что эта история нашла свое отражение и в народном творчестве.²⁹

К 1859 г. относится написанная Н. Г. Чернышевским и В. А. Обручевым статья «Возвращение Милоша Обреновича в Сербию», в которой снова упоминается имя Вука Караджича, «знаменитого родоначальника нового литературного движения в Сербии», «известного издателя сербских народных песен» (V, 640—641).³⁰

Основная мысль статьи выражена в словах: «Сербы с оружием в руках приобрели себе и свободу политическую, — и с нею народно-экономическую независимость» (V, 627). Рассматривая события в Сербии с позиций русской революционной демократии, Чернышевский стремится уяснить и пропагандирует политические уроки боевой и политической активности сербского народа. Для него важен опыт сербской революции как яркое доказательство того, что может сделать организованный народ, воодушевленный перспективой свободы и чувством многовековой

²⁸ Новейший анализ работы Берга над переводами сербских песен см. в статье: Цветанка Орджанчиева. О переводах сербских эпических песен у русской литературы за Вукова живот. Анали филолошког факултета, књ. IV. Београд, 1964, стр. 326—330.

²⁹ Интересный комментарий к этой рецензии Н. Г. Чернышевского дан в упоминавшихся выше статьях И. Я. Айзенштока и И. Н. Бороздина. Следует учесть и новейшие исследования о книге Ранке. См., например: С. А. Никитин. Караджич и Ранке. «Проблемы историографии...», Воронеж, 1960; Миодраг Поповић. 1) Die Serbische Revolution. «Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор», књ. XXIX, св. 1—2, 1963; 2) Вук. Стеф. Караџић. Београд, 1964, стр. 219—226. М. Попович убедительно доказал, что «История сербской революции» является книгой двух авторов: Караджича и Ранке.

³⁰ Об истории создания этой статьи см.: Н. М. Чернышевская. Летопись жизни и деятельности Н. Г. Чернышевского, стр. 168.

ненависти к угнетателям.³¹ Статья о возвращении Милоша Обреновича в Сербию и непосредственно связанное с ней политическое обозрение международной жизни за февраль 1859 г. раскрывают смысл обращения Чернышевского — фольклориста, литературоведа и историка — к южнославянской тематике. «Сербские события, особенно любопытные для нас по нашему родству с сербами...» — так говорится в упомянутом обозрении (VI, 106).

Положению Сербии были посвящены и некоторые другие статьи Чернышевского. Приветствуя и поддерживая национально-освободительное движение угнетенных народов, Чернышевский считал, что национальный гнет и притеснения со стороны чужеземных захватчиков неизбежно вызывают у покоренных народов мысль о независимости, стремление к свободе, готовность вступить на путь вооруженной борьбы против угнетателей. Напомним в связи с этим, что рецензия на книгу Ранке начиналась словами: «Сербы, вместе с болгарам, ближайше к нам по родству из всех славянских единомышленников наших, должны возбуждать в нас самое живое сочувствие...» (VI, 544). Эти слова объясняют и многие высказывания Чернышевского о сербской народной поэзии.

Чернышевский неуклонно проводит ту мысль, что сербы не должны надеяться на помощь иностранных государств, они должны рассчитывать прежде всего на самих себя, на свои силы, на свое мужество и самоотверженность. Эта мысль была им высказана, в частности, в статье «Народная бестолковость».

Своеобразное отражение интереса Чернышевского к освободительной борьбе западных и южных славян находим в романе «Что делать?». Рахметов во время своих путешествий «объехал славянские земли, всегда сближался с разными классами, в каждой земле оставался по столько, чтобы достаточно узнать понятия, нравы, образ жизни, бытовые учреждения, степень благосостояния всех главных составных частей населения, жил для этого и в городах, и в селах, ходил пешком из деревни в деревню...» (XI, 209).

Статьи Чернышевского были напечатаны в «Современнике». Этот журнал опубликовал и другие важные материалы о южных славянах.

«Современник» протестовал против славянофильских планов подчинения царской Россией славян. Южным славянам не следует, утверждалось в статьях «Современника», ожидать освобождения со стороны царизма, они должны самостоятельно бороться против угнетателей.

История, литература и народное творчество балканских славян привлекали внимание и других деятелей революционно-демократического лагеря. А. И. Герцен в 1860 г. напечатал в «Колоколе» статью «Сербы и черногорцы», в которой с любовью и сочувствием говорил о южных славянах, об их освободительной борьбе.³² Друг и соратник Чернышевского М. Л. Михайлов переводил сербские песни.

В 60-е годы в русских журналах было опубликовано значительное количество переводов из сербской народной поэзии, подражаний ее образцам. Кроме уже упомянутых, назовем переводы М. Петровского, П. Бессонова, В. Варенцова.³³

³¹ И. Я. Айзеншток. «Подражание сербскому» Т. Шевченка, стр. 99—102.

³² А. И. Герцен, Собрание сочинений в тридцати томах, т. XIV, М., 1958, стр. 330. Ср.: J. Скерл и Ђ. Светозар Марковић, стр. 178.

³³ См., например: Primorske pjesmice. Перевел М. П[етровский]. «Русская беседа», 1856, кн. III, раздел «Изящная словесность», стр. 106—108; Сербская песня. Перевел В. В. «Русская беседа», 1856, кн. VI, раздел «Изящная словесность», стр. 152. Прозаический перевод и пересказ песен о Косовской битве см.: П. Бессонов. Лазарица.

В 1860 г. выходит еще одна книга Н. Берга — «Переводы и подражания».³⁴ Сербский отдел книги включал 10 эпических песен и 6 лирических.

Большой сербский отдел имела и книга М. П[етровского] — «Отголоски славянской народной поэзии», вышедшая в 1861 г. Петровский дал перевод 18 сербских лирических песен. Наконец, в 50—60-е годы появляется ряд монографических работ о южных славянах, об их литературе, фольклоре, языке.³⁵

К сербской народной поэзии обратился и Т. Г. Шевченко, причем его «Подражаніе сербському» относится к 1861 г., т. е. ко времени, когда украинский поэт был непосредственно связан с кругом «Современника».

Деятельность фольклористов, критиков и переводчиков революционно-демократического лагеря в деле пропаганды сербской народной поэзии противостояла тому, что делалось в этой области представителями славянофильства. В журнале славянофилов «Русская беседа» были опубликованы разнообразные оригинальные и переводные материалы о жизни балканских славян, об их литературе и фольклоре.³⁶ Отношение славянофильских кругов к сербской проблеме отчетливо было высказано в брошюре «К сербам. Послание из Москвы», написанной А. С. Хомяковым и подписанной одиннадцатью наиболее видными деятелями славянофильского лагеря. Брошюра была напечатана в Лейпциге в 1860 г. с сербским переводом. «Послание» «советовало» сербам следовать не западным народам — равнодушным к «высшему благу — вере», не «западной лжи и хитрости», а идеалам православия и самодержавия.³⁷

Брошюра славянофилов вызвала гневную отповедь Чернышевского, посвятившего ей памфлет «Самозванные старейшины», который встретил горячие, полные глубокого сочувствия отклики прогрессивной сербской общественности.³⁸

Таков, разумеется в самых общих чертах, тот политический контекст, который характеризует высказывания Чернышевского о сербской народной песне.

Из приведенных материалов ясно, что в 60-е годы каждое обращение к сербской теме было по-своему знаменательным. В свете всех этих фактов и следует рассматривать обращение Чернышевского к народной поэзии южных славян.

2

Николай Гаврилович Чернышевский обращался к поэзии сербов не только как литературовед и фольклорист, но и как художник. Одна из глав его «Повестей в повести» является вольным пересказом известной сербской песни «Смерть Омера и Меримы».

«Повести в повести» писались в Петропавловской крепости. Впервые это произведение было опубликовано только в 1930 г. Чернышевский не

Народные песни, предания и рассказы сербов о падении их царства. «Русская беседа», 1857, кн. VI.

³⁴ Н. В. Берг. Переводы и подражания. Издание Н. В. Гербея, СПб., 1860, стр. V—VI.

³⁵ А. Майков. История сербского языка по памятникам, писанным кириллицею в связи с историею народа. М., 1857; А. Гильфердинг. Босния, Герцеговина и Старая Сербия. СПб., 1859.

³⁶ С. А. Никитин. Южнославянские связи русской периодической печати 60-х годов XIX века. «Ученые записки Института славяноведения АН СССР», т. VI, 1952.

³⁷ А. С. Хомяков, Сочинения, т. I, М., 1900.

³⁸ См., например, статью М. Ракича «Голос из Сербии» опубликованную в журнале «Русское слово», 1864, май.

закончил «Повестей». Из сорока задуманных печатных листов написано около 25. Тем не менее эта незавершенная вещь является одним из наиболее важных беллетристических произведений Чернышевского. Она дает драгоценный материал для характеристики его кругозора, его интересов.³⁹

Композиция «Повестей в повести» чрезвычайно сложна, что подчеркивает и заглавие произведения. Этот роман задуман как повествование коллектива людей. С одной стороны, речь идет о жизни членов этого коллектива, с другой — в очень своеобразной форме рассказано об их мыслях, чувствах, настроениях, при этом жизнь героев и их роман переплетаются в произведении Чернышевского, образуя сложный сплав. Своеобразие коллективного романа заключается в том, что его «авторы» для выражения своих мыслей широко используют известные литературные образы, переосмысляя их, прибегают к цитированию тех или иных произведений, причем нередко даются подборки таких цитат. Для того чтобы пояснить роль, значение того или иного эпизода романа, Чернышевский прибегает к введению весьма характерных эпиграфов. Некоторые из них повторяются по несколько раз.

Среди тех «авторов», которые «сотрудничали» в первой части «Перла создания», Чернышевским названы Диккенс, Фет, фландрские поселяне и поселанки, Гете, Гоголь, Гафиз, Гейне, Крылова, Кольцов, Лермонтов, Некрасов, Жорж Санд, Шиллер, *сербский народ*... (XII, 136—137, курсив наш, — М. Г.).

В романе большую роль играет характер связи между отдельными, рассказанными различными людьми частями сложного целого. Отчетливо выступает роль композиции как активной формы изложения мысли. Об этом говорит сам автор в письме к Е. Н. и А. Н. Пыпиным 4 сентября 1863 г.: «Форма романа — форма 1001 ночи. Это сборник множества повестей, из которых каждая читается и понятна отдельно, все связано общей идеею. Общая идея серьезна. Отдельные повести почти все веселы. Объем очень большой — листов 40 (печатных). я полагаю. Каждые 4,5 листов — особая часть, особое целое» (XIV, 487).

Среди тех мест, где разворачивается действие романа, есть Новая Сербия. Подчеркивая общечеловеческое значение тех проблем, которые решаются в романе, Чернышевский замечает: «Новая Сербия — это у меня значит: „самый глухой уголок страны, где и наречие чуждо образованному обществу и вовсе нет людей из столичного общества“» (XII, 127). Это, по словам Л. С. Крыловой, — уголок, не имеющий никаких отношений ни к петербургскому обществу, ни к обществу тех провинций, где она бывала прежде, — уголок, где она не встретила бы никого из людей, с которыми была знакома прежде или могла познакомиться после, когда возвратится в свет, — никого из людей, которые бы прежде слышали

³⁹ При характеристике композиции и языка «Повестей» мной использованы наблюдения и выводы, содержащиеся в работах о «Повестях»: А. Скафтымов. Статьи о русской литературе. Саратов, 1958; Гр. Тамарченко. Романы Чернышевского. Саратов, 1954; Л. М. Лотман. Чернышевский-романист. В кн.: История русской литературы, т. VIII, ч. I. Изд. АН СССР, М.—Л., 1956; Н. А. Вердеревская. 1) Судьба женщины в классовом обществе в романе Н. Г. Чернышевского «Повести в повести». «Ученые записки Елабужского государственного педагогического института», т. 2. 1958; 2) К вопросу использования средств эзопова языка в романе Н. Г. Чернышевского «Повести в повести». «Ученые записки Елабужского государственного педагогического института», т. 5. 1959. Ни в одной из указанных работ «сербскому эпизоду» не уделяется должного внимания. Для понимания этого эпизода очень важны обстоятельные комментарии А. П. Скафтымова к роману (XII, 690—697).

или потом вновь могли услышать ее фамилию, — никого из принадлежавших к обществу или встречающихся с людьми, принадлежащими к свету. Это — уголок, в котором не встретишь «ни русского помещика, ни русского офицера, ни, тем более, русской дамы» (XII, 351—352).

О сербской песне в романе упоминается несколько раз. Вначале говорится, что ее пела Крыловой «старуха настоящей сербской нации» (XII, 129). «Лиза слышала ее в Новой Сербии...» (XII, 296). Затем сказано, что «сербская песня — точно так же пересказана самою Лидинькою; она прочитала ее при помощи Лизаветы Сергеевны, которая, проживши с полгода в Новой Сербии, говорит по-сербски» (XII, 344).

Вместе с тем в одном из разделов романа («Обидчивый пуританин») ясно очерчены и географические границы «Новой Сербии». «...мы с Сашею ехали на запад, и вот уже приближались к Елизаветграду, — в него мы не заехали бы, как не заехали ни в один город в своем путешествии на запад. Мы приехали в деревню Аджамку. „Что это такое? Какие это люди?“ — „Это сербы, — услышала я от Саши. — Мы теперь в Новой Сербии“. — „Что такое Новая Сербия?“ — „Это целый округ, заселенный сербами, которые большою массою ушли к нам от турок и получили эту землю, тогда совершенно пустынную“» (XII, 352). Чернышевский говорит далее о «южносербской стороне Днепра» (XII, 353).

Вопросы о Новой Сербии задает Л. С. Крылова, от лица которой ведется повествование в пятой тетради «Белого пеньюара». Ответы принадлежат Саше. Комментируя их, Крылова замечает: «У Саши, как видите, было больше начитанности в серьезных книгах, чем у меня» (XII, 352).

Действительно, Саша в общих чертах верно воспроизводит некоторые эпизоды из истории сербских поселений в России. В 50-е годы XVIII в. большое количество сербов, спасаясь от гонений и преследований, переселилось на Украину. В 1752 г. на правобережной Украине была основана особая административная единица — Новая Сербия. В 1753 г. была выделена еще одна территория для размещения славянских переселенцев — Славяно-Сербия. В июне 1754 г., за чертою Новой Сербии, в степи, на правом берегу Ингула, была заложена крепость Св. Елизаветы. Вокруг крепости Св. Елизаветы образовалось значительное число слобод из русских раскольников, выходцев из других районов Украины и с берегов Дуная. В связи с этим по проекту бригадира Муравьева, коменданта крепости Св. Елизаветы, с 1756 по 1759 г. был составлен отдельный поселенный полк, названный Новоказачьим, к которому был присоединен так называемый Малороссийский слободской полк. В 1756 г. в состав этого полка вошла 21 слобода, в том числе и упоминаемая в «Повестях в повести» Аджамка. В 1804 г. в Одесском уезде образовалась славяно-сербская колония Никшича. Она состояла из 22 семейств (всего 94 человека), выходцев из Черногории и Герцеговины. В 1815 г. они приписались к Бугскому казачьему войску, но затем часть их поселилась в колонии Никшича, а другая уехала на родину. К 1851 г. в Херсонской губернии, в тех местах, о которых пишет Чернышевский, жило 436 человек сербов-переселенцев. Во всем Новороссийском крае их было не более 1200 человек.⁴⁰

⁴⁰ А. Скальковский. Опыт статистического описания Новороссийского края. Ч. I. География, этнография и народосчисление Новороссийского края. Одесса, 1850, стр. 223—227; А. Шмидт. Материалы для географии России... Херсонская губерния, ч. I. СПб., 1863, стр. 29—37, 548—549. См. также: Нил Попов. Военные поселения сербов. «Вестник Европы», 1870, № 6; Проф. Д. I. Багалі й. Заселення Південної України (Запоріжжя й Новоросійського краю) і перші початки її культур-

Раздел «Обидчивый пуританин», в котором упоминается Новая Сербия, играет в «Повестях в повести» важную роль. Защита права человека на счастье, положение женщины в условиях классового общества, борьба с предрассудками и предубеждениями, морально уродующими человека, — вот главные темы «Обидчивого пуританина». Они сближают этот раздел с другими, в частности с теми, которые входят в четвертую тетрадь «Белого пеньюара». Эти темы подняты в разговоре между Л. С. Крыловой и Марией Петровной, сербкой по национальности, женщиной умной и чуткой. Мария Петровна рассказывает историю своего замужества. «...ее выдали замуж за такого человека, над которым все смеялись ... ее отец, обремененный семейством, не мог дать за ней несколько денег. Этой причины, — главной, — уже довольно: девушку без приданого обыкновенно рады сбыть на прокормление хоть самому жалкому мужу. Ее судьба достаточно объясняется этим» (XII, 378).

В «Повестях в повести» Чернышевский вообще уделяет большое внимание проблемам морали, критике тех социальных условий, которые мешают развитию человеческой личности, выявлению и раскрытию ее лучших свойств и качеств. Именно с этими проблемами и связана четвертая тетрадь «Белого пеньюара» — «Арабески», в которую включен пересказ сербской песни об Омере и Мериме.

Смерть Омера и Меримы — один из наиболее распространенных сюжетов сербско-хорватской народной поэзии. Уже ко времени создания «Повестей в повести» были известны многие сербско-хорватские баллады, в основе которых лежит этот сюжет.⁴¹ Как известно, отдельные составные части данного сюжета встречаются и в фольклоре других народов — славянских и неславянских. Я имею, в частности, в виду широко распространенный мотив превращения любящих в деревья, в растения.⁴²

Интересующий нас сюжет привлек внимание не только Чернышевского. Ранее им заинтересовался Н. Щербина, который в 1860 г. опубликовал перевод сербской песни «Йово и Мара». В одном из примечаний к своему переводу Щербина говорит: «Один известный русский славянист, назад тому лет 15, возвратясь из путешествия по славянским землям, привез с собою рукописный список этой песни, превосходящий во всех отношениях ... четыре списка, напечатанные Караджичем. Можно полагать, что песня, слышанная им от цыгана и почему-то им не написанная, записана нашим ученым. . . с рукописи которого (до сих пор не напечатанной) и переведена предлагаемая теперь русским читателям сербская поэма „Йово и Мара“, то есть Иван да Марья».⁴³ Щербина имеет в виду слова Вука Караджича: «Смерть Омера и Меримы... я впервые слышал в Тршиче в 1803 году от одного турецкого цыгана из Боснии, который ее в сопровождении гусель пел; потом я слушал ее от многих женщин и девушек в Венгрии и имел много рукописных вариантов ее; из них я избрал эти три; но мне кажется, что ни одна из них не может сравниться с той, какую я в первый раз слышал».⁴⁴ Сопоставим с этим примечание Чер-

ного розвитку. Харків, 1920; Микола Ткаченко. Сербі на запорізьких землях у 1752 р. «Україна», 1926, № 2—3.

⁴¹ Илија Николић. Мотив о смрти Омера и Мериме у српскохрватској народној поезији. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. 24, св. 3—4, 1958.

⁴² Небезынтересно отметить, что этот мотив встречаем в песне «Марко и Цвета» из сборника братьев Миладиновых, над переводом и комментариями к которому работал И. И. Срезневский (Архив АН СССР, ф. 216, оп. 3, № 847).

⁴³ Йово и Мара. Сербская поэма. Перевод Н. Щербины. М., 1860, стр. 15.

⁴⁴ Српске народне пјесме. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. прва. Београд, 1953, стр. 259.

нышевского к главе «Двое милых»: «Алферинька желал, чтобы я подтвердил, что это в самом деле верный сокращенный перевод сербской народной песни и что он сделан по варианту, подлинник которого не напечатан. Песня „Двое милых“ напечатана у Вука Караджича в нескольких вариантах, разнящихся только степенью подробности рассказа и тому подобными внешними сторонами, но совершенно одинаковых по содержанию. Мне известен и неизданный вариант этой песни, находящийся в собственной коллекции г. Срезневского, всегда радушно открывавшего свои богатые собрания материалов всем желавшим пользоваться ими. Рассказ совершенно сходится с этим вариантом. Но точно так же совершенно сходится с одним из вариантов, напечатанных у Вука. Потому не нахожу удобным определенительно выразаться о вопросе: какой вариант служил подлинником для автора, вставившего эту песню в „Рукопись женского почерка“: печатный Вука Караджича, или неизданный г. Срезневского, или, может быть, другой неизданный» (XII, 694).

Таким образом, и Щербина, и Чернышевский пользовались как вариантами из собрания Вука Караджича, так и неизданным вариантом Срезневского. Тот «известный русский славянист», о котором говорит Щербина, и есть Срезневский.⁴⁵ Запись Срезневского ныне хранится в ЦГАЛИ.⁴⁶ Действительно, поэма Щербины является переводом этой записи.

Обратившись к одному и тому же произведению сербского фольклора, Щербина и Чернышевский решали различные задачи, по-разному оценивали сербский оригинал.

Щербина ставил перед собой чисто художественные задачи. Основная из них, как он сам говорит, состояла в том, что он стремился к передаче характерного для сербской народной поэзии десятисложного стиха с сохранением стилистической простоты и непосредственности оригинала.

Совершенно иначе подошел к сербской песне Чернышевский, который учитывал и вариант Срезневского, и все напечатанные у Караджича варианты и сосредоточил свое внимание на том, что их объединяет.

В первом томе собрания Караджича в разделе «Лубавне и друге различне женске пјесне» был небольшой очень поэтический цикл, объединенный общностью тематики, сюжетики, мотивов, образов: два варианта песни «Смрт драге и драгога» (№№ 340 и 341), песня «Смрт Ивана и Јелине» (№ 342), три варианта песни «Смрт Омера и Мериме» (№№ 343—345). Сопоставление сербского эпизода «Повестей в повести» с записями Караджича и Срезневского показывает, что Чернышевский воспроизводит основные черты сюжета сербской песни. Сербская песня повествует о трагической истории юноши и девушки, о том, как было попроно их большое, светлое чувство.

Почти все варианты Караджича имеют сходные зачины:

Два се драга врло миловала,
На једној се води умивала,
О један се пешкир отирала.

(№ 341)

⁴⁵ Об этом писал И. Я. Айзеншток в статье «„Подражаніе сербському“ Т. Шевченка», стр. 108, прим. 36. Сопоставление высказываний Н. Щербины и Н. Г. Чернышевского подтверждает правильность предположений Айзенштока. Ср., однако, комментарий к этой песне в кн.: Эпос сербского народа. Издание подготовил И. Н. Голешичев-Кутузов. М., 1963, стр. 322.

⁴⁶ ЦГАЛИ, ф. 436, оп. I, ед. хр. 568.

Два се драга измала гледала:
Иво једно, а Елина друго.

(№ 342)

Двоје су се замилили млади:
Омер момче, Мерима девојка,
У пролеће, кад им цвета цвеће,
Кад им цвета зумбул и каранфил.

(№ 343)

Двое мили у милости расло:
Омер момче с Меримом девојком,
Измалена од три годиннице.

(№ 345)

Начало записи Срезневского:

Двоје мили у милости расло,
Ово Момче са Маром девојком,
Измалена од три годиннице.

Однако сюжет развивается во всех записях по-разному. Первый вариант Караджича (№ 340) лишь отдаленно связан с остальными. В нем нет рассказа о тех препятствиях, которые встали на пути влюбленных, отсутствует метаморфоза. Данный вариант роднит с другими рассказ о завещании героя и героини. Второй вариант (№ 341) также очень краток: в нем всего 22 строки. Но он содержит изложение основных элементов последующих распространенных записей Караджича и Срезневского, начало и окончание здесь во многом совпадают. Сближает эти варианты (№№ 341, 342, 345 и запись Срезневского) и мотив метаморфозы, изложенный в сходных выражениях.

Во втором варианте после краткого рассказа о любви юноши и девушки говорится о том, как их хотели разлучить. И тогда юнак и девушка решили умереть. Их похоронили рядом. На их могилах выросли чудесные растения.

Третий вариант (№ 342) более подробно рассказывает о судьбе двух влюбленных — Ивана и Елины. Вслед за рассказом о любви Ивана и Елины следует их диалог. Елина идет к своей матери:

Мене проси Иве, дите младо,
Оћеш ли ме дати за Ивана?

Мать отвечает:

Тебе ће дат мајка за бољега,
За бољега и богатијега.

Этот мотив — имущественное неравенство — прозвучит и в некоторых других вариантах. Он будет использован и Чернышевским. Но в третьем варианте есть момент, которому не находим соответствия в остальных. Ела советует Ивану жениться на ее двоюродной сестре Манде. Иван вначале не соглашается, но затем следует совету Елы. Далее идет рассказ о смерти Елы и Ивана, опять-таки отличающийся от того, что мы встречаем в других вариантах. Заканчивается третий вариант так же, как и остальные, но к уже ставшей традиционной концовке добавлено еще три строки:

Мили боже, на дару ти фала!
Бог убио и стара и млада
Ко раставља два мила и драга!

Эти строки находим еще в записи Срезневского. В других вариантах Вука их нет.

Центральным для четвертого варианта (№ 343) является мотив письма Омера. События здесь разворачиваются так: Омер и Мерима любили друг друга. Мать юноши советует ему:

Ты не љуби Мериме дјевојке!
Лепшом ће те оженити мајка —
Лепом Фатом новога сердара.
Још је Фата од рода богата
И тебе ће потпомоћи благом.

Омер отвечает отказом.

То не слуша Омерова мајка,
Већ насилу оженила сина
И насилу довела девојку.

Юноша поет свою песню о Мериме, а затем пишет письмо матери. Это письмо — его завещание. Далее следует рассказ о смерти двух влюбленных, в основном совпадающий с другими вариантами. Однако здесь отсутствует мотив метаморфозы, играющий большую роль во втором, третьем и шестом вариантах и в записи Срезневского.

В пятом варианте (№ 344) особое место занимает эпизод, рассказывающий в том, как Омер пел под окном Мары. Соответствия этому эпизоду в других записях Караджича не находим. Зато он в несколько измененном виде встречается у Срезневского. Чернышевский использовал этот эпизод. У него он изложен в соответствии с записью Срезневского, которая, как увидим, больше внимания уделяет образу Фатимы. Кроме того, в записи Срезневского есть и рассказ о том, что Мара услышала песню влюбленного, отсутствующий у Караджича. Этот рассказ также использован Чернышевским. Вместе с тем в пятом варианте подробно говорится и о письме Омера матери.

Наиболее распространенным из всех вариантов Караджича является шестой (№ 345). Многие места этого варианта совпадают с записью Срезневского, но здесь нет рассказа о том, как юноша пел под окном своей возлюбленной. Все остальные эпизоды изложены здесь очень подробно. Много внимания уделено мотивам женитьбы Омера, его протесту, несогласию с решением матери. Отметим, что в этом варианте, накануне женитьбы узнав о решении матери, Омер «иде Мерими на пенџер».

Упомянем об интересном диалоге матери Омера и матери Фаты. В одном из заключительных эпизодов шестого варианта вместо матери Меримы выступает ее сноха.

Сопоставление записи Срезневского с вариантами Караджича показывает, что эта запись содержит в себе наиболее характерные объединяющие особенности всех вариантов. Вместе с тем в ней есть и совпадения с характерными особенностями, отличающими один вариант от другого. Особенно много совпадений с шестым, самым подробным. Вместе с тем запись Срезневского содержит немало новых сюжетных и стилистических моментов. В записи Срезневского 356 строк. Если учесть, что последние 24 строки записаны дважды, получаем 332 строки, т. е. на 102 строки больше, чем в шестом варианте.

Первые строки записи Срезневского совпадают с началом шестого варианта. Однако рассказ о любви Йово и Мары более подробен.⁴⁷

Једно другом у очи гледало,
Као сунце у морску дублину,
Пјеваше си едну пјесму вече,

⁴⁷ Сохранена орфография Срезневского.

Тавном ноћом један санак снише.
 На женибу Јово је већ био,
 И Мара већ била на удају.
 Бјеше Јово јунак од јунака
 И бјеше ми лјепши од дјевојке.
 А Марица, јади је убиле,
 Липоте је у свем свјету нема —
 Отакога ока ни погледа,
 Нит' онаког стана ни образа:
 Ліпа бјеше као горска вила.
 А витка је каојела вита.
 За ліпо се не-би нагледао;
 За вјек не-би је наиловао;
 Да је видиш, би се разболио
 Да погледа, упут преболно.

И в записи Срезневского звучит мотив имущественного неравенства, но у него в отличие от вариантов Караджича

Мара била сиротица,
 А Јоване од рода богата,
 Од богата господскога рода.

Именно так охарактеризованы «двое милых» у Чернышевского: «Иван был из богатой семьи, а Марья была сирота» (XII, 296).

У Срезневского так же, как в четвертом варианте Караджича, рассказано о том, как мать Йово подслушала объяснения влюбленных, хотя сами объяснения переданы иначе, более подробно. Разговор Йово с матерью в записи Срезневского совпадает с соответствующими эпизодами четвертого и шестого вариантов Вука: есть строки, встречающиеся только в четвертом или только в шестом, но есть и слова, повторяющиеся в обоих: «Ліпшим ће те оженити мајка. . .». Напомним, что у Чернышевского соответствующее место передано несколько иначе. «Иван стал просить мать, чтобы она посватила ему Марью, а мать сказала: „Проклянү тебя. Я совсватаю тебе другую невесту, красавицу, какой нет в целом свете, и из богатой семьи“» (XII, 296). В некоторых вариантах Караджича мать Йово говорит не столько о богатстве Фаты, сколько о ее красоте.

В записи Срезневского далее материал расположен так. В соответствии с четвертым вариантом Караджича дан ответ Йово матери. Затем следует рассказ о том, как тосковала Мара, не имеющий соответствий ни в одном из вариантов Караджича.

После рассказа о Маре снова речь идет об ответе Йово матери, но теперь ответ передан так, как в шестом варианте Караджича.

В варианте Срезневского дана очень интересная характеристика Фатимы. Она просит мать Йово не разлучать влюбленных. Именно она первая произносит слова:

Да то није добро ни наметно
 Раставити и мило и драго,
 Саставити не мило, не драго.

Эти слова перекликаются с концовкой четвертого варианта Вука. И у Чернышевского образ Фатимы дан именно в таком плане. Иван говорит Фатиме: «Милая душа моя Фатима, не поцелую я тебя в алые губы. Я люблю другую девушку. Я пойду к ней, милая душа моя». Говорит ему девушка Фатима: «Иди к ней. Накажи бог смертью тех, кто разлучил милых» (XII, 296).

У Чернышевского «Двое милых» начинаются словами: «Двое милых росли в любви между собою, — сызмала, с трех лет» (XII, 296). Это бук-

важный перевод зачина шестого варианта Караджича и записи Срезневского. Далее у Чернышевского следует рассказ о том, как мать Ивана заставила его насильно жениться на Фатиме, дочери Атлагича. Иван не может забыть о Марье. «... пошел он под окно к Марье; взял он тамбуру и запел под окном у Марьи...» (XII, 296). Марья услышала его пение: «Слышу запах розы, слышу плач под звук тамбуры, слышу запах розы, — это мой милый» (XII, 296). Это соответствует одному из эпизодов записи Срезневского:

Мара спава. Мара се пробуди.
«Бул мирише, ту је моје драго,
Бул мирише, тамбурица плаче!».

Рассказа о письме Ивана (Омера) матери у Чернышевского нет. Возвратившись к Фатиме, юноша говорит: «Я умираю, милая душа моя. Когда будут хоронить меня, пусть несут меня мимо окон моей Маши. Пусть Маша поцелует меня мертвого, когда не целовались мы с нею живые» (XII, 296—297). Заканчивая рассказ о двух милых, Чернышевский отбирает и кратко пересказывает именно то, что является общим для всех семи рассматриваемых нами вариантов.

Пересказывая сюжет сербской песни, автор «Повестей в повести» опускает многие подробности и оставляет лишь то, что связано с главной темой его произведения.

Сопоставление сербского эпизода «Повестей в повести» с записями Караджича и Срезневского помогает понять, какое место занимает этот эпизод в романе, какую композиционную функцию выполняет. Используя мотивы сербской народной поэзии, Чернышевский говорит о силе и красоте истинной любви и вместе с тем выступает против всякого насилия над человеческой личностью, над человеческим чувством. «Двое милых» играют важную роль в раскрытии главной темы романа — темы бесправного положения женщины в классовом обществе, протеста против тех условий жизни, которые губят человеческую личность, калечат жизнь женщины, делают ее глубоко несчастной. Героини «Повестей» протестуют против этих условий. Выступает против них и Лизавета Сергеевна Крылова, не желающая примириться с судьбой «дурочки» или рабыни. Страшные нравственные муки, унижения и оскорбления переживает сербка Мария Петровна, героиня «Обидчивого пуританина». Но она сумела сохранить большую душевную красоту и чувство собственного достоинства. Выступая против гнета и насилия над человеческими чувствами, Чернышевский говорит о том, что стремление к счастью и свободе органически присуще каждому человеку. Герои сербской песни умирают, не желая покориться злой доле. И побеждает их прекрасная, чистая, светлая любовь. В контексте романа этот эпизод звучит как обвинение тем, кто хотел исковеркать жизнь любящих, тем, кто разлучил их.

Сербский эпизод соотносится с некоторыми другими разделами «Повестей в повести», а через них с более ранними произведениями, дневниками и письмами Чернышевского. А. П. Скафтымов убедительно показал, что раздел «Песня», например, может быть сопоставлен с соответствующим местом из дневника Чернышевского за 1850 г.: «В самом деле, страшное дело для молодого существа, желающего жизни и любви, чувствовать, что умираешь, принужденная к смерти, не испытавши ни жизни, ни любви» (I, 389; ср. XII, 693). Но разделы «Песня» и «Двое милых» в романе дополняют и взаимораскрывают друг друга. Только что приведенные слова из дневника многое разъясняют и в сербском эпизоде, играющем важную роль в сложной системе повествования. Мысль, высказанная моло-

дым Чернышевским в дневнике, с большой силой прозвучала в «Повестях в повести».

Сербский эпизод соотносится и с одним из тех эпитафий, которые предпосланы автором центральной части романа:

(Объяснение «Перла создания»)

Общая тема вариаций:

Wie Schnee, so weiss,

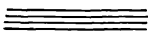
Und kalt, wie Eiss.

(XII, 165)

Эти строчки затем не раз повторяются в романе то в высказываниях героев, то как эпитафии к отдельным главам и эпизодам. Взяты они из знаменитой «Коринфской невесты» Гете. Эпитафия выполняет двойную функцию. С одной стороны, как указывал сам Чернышевский, приводимые им строчки Гете служат своеобразной характеристикой стиля «Повестей». С другой стороны, эпитафия, вызывая определенные литературные ассоциации, помогает выделить одну из главных тем романа и подчеркнуть связь между отдельными его эпизодами. Соотнося с этим эпитафией-ключом сербский эпизод своего романа, Чернышевский подчеркивает их идейную близость. Оба произведения — это пламенная защита права человека на счастье, протест против аскетизма. Вплетая в ткань своего повествования мотивы баллады-поэмы Гете и пересказ сербской песни, Чернышевский как бы раскрывает идейную близость двух великих созданий мировой поэзии. Оба произведения сближает мысль о торжестве любви над смертью.

Как и «Двое милых», так и неизменно повторяющийся ключевой эпитафия связан с той «Песней», о которой говорилось выше. А. П. Скафтымов предполагает, что в разделе «Песня» Чернышевский цитирует строки стихотворения, слышанные им еще в 1850 г. в Москве. Иными словами, в «Повестях в повести» писатель обращается к воспоминаниям, к передуманному и пережитому за минувшие годы. Думается, что это — существенная сторона всего произведения в целом. В определенном смысле «Повести в повести» — и роман воспоминаний.

Литература и фольклор многих народов мира находят своеобразное отражение на страницах романа. В связи с этим интересно отметить такое обстоятельство. Если сопоставить список книг, которыми имел возможность пользоваться Чернышевский, находясь в Алексеевском равелине, с литературными цитатами в «Повестях в повести», то увидим, что многие цитаты даются Чернышевским по памяти. По памяти воссоздал Н. Г. Чернышевский и сербскую песню. Воссоздал, вспоминая о многом: и о занятиях сербским фольклором, и о богатой коллекции сербских записей, принадлежавшей И. И. Срезневскому, и о полемике с Н. Бергом, и о своих выступлениях по сербскому вопросу.



М. ФЕДЕРОВСКИЙ КАК ФОЛЬКЛОРИСТ

Михаил Адольфович Федеровский (1853—1923) — один из выдающихся исследователей народной культуры и быта Белоруссии. Значение собранных им материалов и по широте охвата, и по качеству записи исключительно велико для славистической науки, а результаты его собирательской и исследовательской работы поучительны и важны для современных исследователей народного творчества и народного быта. Однако в русской советской науке имя его оказалось незаслуженно забытым,¹ и это обстоятельство вызвало справедливый упрек польских ученых.²

1

В 22-летнем возрасте Федеровский прочитал брошюру Яна Карловича, выдающегося польского фольклориста и филолога, — руководство по собиранию произведений народного творчества. «Не записанные пером плоды народного творчества бытуют по полям и нивам нашим и погибают, ежедневно забываясь, поэтому их следует собирать прежде всего и как можно полнее», — писал Карлович.³ Содержание брошюры произвело на Федеровского сильное впечатление: «После прочтения ее единым духом в голове сразу проявилось, и блеснула мысль, что такая работа стоит жизни, а игра стоит свеч».⁴

В том же 1875 г. Федеровский поселяется в окрестностях Здова и в течение двух лет изучает и записывает этнографические сведения о сохранившихся народных обычаях и произведения народного творчества. Собранные материалы он посылает Зигмунту Глогеру, с которым познакомился ранее.

¹ В белорусской печати появилось несколько статей и рецензий в связи с изданием в Польше песен, записанных Федеровским в Белоруссии: А. Жураўскі. Этнограф Міхаіл Федароўскі. «Беларусь», 1959, № 12; Ул. Дубоўка. Збіральнікі жэмчугу. «Польмя», 1959, № 7; В. Ялатоў. Каштоўная работа польскага этнографа. «Літатура і мастацтва», 1959, 17 чэрвеня. См. также: В. Елатов, К. Кабашников. Собрание песен белорусского народа. «Советская этнография», 1963, № 5. Ценные библиографические сведения, указания на архивные материалы с характеристикой их и выписки из неопубликованных писем любезно предоставлены автору статьи И. В. Соломевичем, за что приносим ему искреннюю благодарность.

² Гелена Козерска. М. Федеровский, этнограф и собиратель исторических документов в Западной Белоруссии. «Slavia Orientalis», Rocznik VI, Warszawa, 1957, str. 212—232.

³ Jan Karłowicz. Poradnik dla zbierających rzeczy ludowe. Warszawa, 1871.

⁴ M. Federowski. Z nad Niemna. Życie i prace Jana Karłowicza. Warszawa, 1904, str. 66—84.

В 1877 г. Федеровский поселился на западе Белоруссии и прежде всего принялся за изучение белорусского языка и вскоре овладел им настолько, что мог разговаривать с крестьянами. Около тридцати лет он собирает фольклорно-этнографические материалы, «физио-графические», археологические и статистические сведения, обследовав 12 уездов Белоруссии: Пружанский, Белостокский, Сокольский, Лидский, Слонимский, Волковысский, Вилейский, Бельский, Гродненский, Августовский, Новогрудский и Слуцкий. Свой интерес к этим районам он объяснял тем, что в польской этнографической науке белорусы почти не изучались, тогда как русская наука имела уже несколько известных работ (сборники Е. Р. Романова, П. А. Бессонова, П. В. Шейна). В процессе работы возникает замысел обширной монографии по фольклору и этнографии западной части Белоруссии. По примеру О. Кольберга Федеровский подготавливает материал для исчерпывающего описания каждого из обследованных им районов, предполагая посвятить отдельный том каждому уезду. Собиравший записывал все виды устного творчества белорусов, изучал историю края, занимался археологическими раскопками, собирал лекарственные травы. Переезжая из уезда в уезд, работая то как агроном, то как управитель, иногда арендуя землю, он повсюду устанавливал непосредственные контакты с хранителями и знатоками народного творчества.

Федеровский имел в разных местах свои базы, что облегчало ему сбор этнографической информации. В Гродненском уезде таким пунктом была Гольна, усадьба братьев Ельских, которые во время его длительного пребывания облегчали ему контакт с местными рассказчиками и певицами. В окрестностях Ляхович аналогичной базой для его изучения была усадьба Казимира Чарноцкого, племянника Зориана Доленги-Ходаковского. Бронислав Шалава-Шалевич и его жена из Лопотков оказывали ему помощь в окрестностях Городища и Столович — в Новогрудском уезде. Охотно пользовался он приглашениями на крестины и крестьянские свадьбы. Знаменательна для работы Федеровского забота о точности записи. В 1885 г. во время записи в Косине он написал на свободной карточке: «Мне не хотелось бы пропускать произведений даже на первый взгляд малозначительных и мелких, а тем более и затемнять содержание сглаживанием выражений». Он всегда был готов в любую минуту записать скрупулезно все увиденное или услышанное.⁵

Хорошее знание истории края, знакомство с местными нравами и обычаями помогали ему объяснить малохарактерные для других мест Белоруссии особенности в соотношении различных жанров народного творчества и влияние на него культуры соседних народностей.

Первые сведения о собирательской деятельности Федеровского как археолога, этнографа и фольклориста сообщил З. Глогер в кратких статьях, написанных по заметкам и материалам, присылаемым ему собирателем.⁶ В 1888—1889 гг. было издано первое фольклорно-этнографическое исследование Федеровского по материалам его двухлетней работы в окрестностях Здова.⁷ Он сам помещает ряд заметок и публикаций в журналах «Wisła» и «Pamiętnik Fiziograficzny». К этому времени завязывается письменное знакомство с Яном Карловичем, согласившимся записать мелодии песен, собранных Федеровским. В 1889 г. в Косин, где жил и работал Федеров-

⁵ Гелена Козерска. М. Федеровский, этнограф и собиратель..., стр. 214—217.

⁶ Pamiętnik Fiziograficzny, t. II, 1882, str. 491—492; t. III, 1883, str. 491—499.

⁷ M. Federowski. Lud okolic Zarek, Siewierza i Pilicy, jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy. Biblioteka «Wisły», Warszawa, t. I, 1888; t. II, 1889.

ский с 1884 по 1885 г., приехал Карлович вместе с Глогером. К приезду их Федеровский собрал певцу из нескольких уездов. Карлович записал около 600 мелодий. В 1891 г. он приехал снова вместе с И. Трачиком, который в течение четырех последующих лет записал для Федеровского более 1000 мелодий.⁸

В отличие от своих предшественников Федеровский стремился производить записи преимущественно в народной среде. Под текстами, им записанными, указываются имена крестьян-исполнителей. Но он пользовался также сведениями и из дворянских усадеб, захолустных и пригородных. Он привлекал к собирательской работе любителей и знатоков белорусской народной поэзии.

Собирательская деятельность, которой Федеровский занимался с энергией и энтузиазмом в течение многих лет, дала блестящие результаты.

В собрании Федеровского насчитывалось больше 5000 номеров песен, больше 3800 сказок, легенд, преданий и анекдотов, тысячи пословиц и поговорок, сотни загадок, описания семейных и календарных обычаев. Встала проблема издания этих материалов.

Через Яна Карловича Федеровский в 1888 г. установил связь с Краковской Академией наук. Он рассчитывал, что его собрание займет около 10 томов. Уже в 1886 г. им были подготовлены к печати «четыре серни» (шесть томов), каждая из которых, по примеру известных трудов О. Кольберга, представляла всестороннюю монографию отдельного уезда.

Антропологическая комиссия в Кракове, высоко ценя научное значение собрания Федеровского для славистической науки, предложила собирателю готовить к изданию в год по одному тому. В 1891 г. он сдал рукопись первого тома, а в конце 1892 г. — второго. В целом обработка текстов и издание первого тома собрания заняли около семи лет.⁹

2

При жизни собирателя были изданы три тома народной прозы, им самим подготовленных к печати.¹⁰ Содержание их — сказки, предания, поверья, народные бытовые рассказы, народная демонология.

До появления в печати собрания народной прозы Федеровского польской науке было известно около 200 преданий из белорусского фольклора, причем научную ценность имели далеко не все публикации.

Федеровский как собиратель осуществил те, подлинно научные принципы записи фольклора, которые впервые на белорусском материале применили в польской науке Ян Карлович и Владислав Верига.¹¹ Федеровским в трех томах народной прозы было опубликовано около 1500 одних только преданий. Он не записывал тексты от первого встречного, а стремился

⁸ О совместной работе с Я. Карловичем см.: *Zycie i prace Jana Karłowicza*. Warszawa, 1904, str. 66—84.

⁹ О переработке готовых томов, вызванной гребованиями проф. И. Коперницкого, М. Федеровский рассказал в докладе, прочитанном в Варшавском научном обществе; см.: *Рукописный отдел библиотеки Варшавского унив., сигнатура 129—IV, лл. 3—4*.

¹⁰ M. Federowski. *Lud białoruski na Rusi litewskiej*. T. I. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897; т. II. Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Cz. I. Baśnie fantastyczno-mityczne. Kraków, 1902; T. III. Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Cz. II. Tradycja historyczno-miejscowa oraz powiesci obyczajowo-moralne. Kraków, 1903.

¹¹ Jan Karłowicz. *Podania i baiki ludowe, zebrane na Litwie*. Kraków, 1889; W. Weryga. *Podania białoruskie*. Lwów, 1899.

найти рассказчиков, хорошо владеющих даром слова. Народные побасенки, шутки и анекдоты записывал от людей остроумных; при записи песен тщательно отбирал исполнителей.

Первый из вышедших томов собрания посвящен религиозно-языческим представлениям народа, отразившимся в преданиях, легендах, поверьях и бытовых рассказах.¹²

Большой заслугой Федеровского является полнота, точность и достоверность записей белорусского фольклора, на которую обратили внимание читатели уже после появления первого тома народной прозы. Один из рецензентов Федеровского Станислав Здзярский рассматривал работу Федеровского как предмет национальной гордости для поляков и отмечал незаурядность собирательского таланта Федеровского.¹³

Второй том, появившийся через пять лет после выхода первого, содержит сказки «фантастико-мифические» (по определению собирателя). Этот том также поразил специалистов полнотой представленного репертуара народной прозы.¹⁴ В нем находили множество параллелей и вариантов славянского сказочного эпоса.

В предисловии к т. II Федеровский характеризует состояние сказочной традиции в Белоруссии и сообщает интересные наблюдения о соотношении в быту песен и народной прозы.

«Судя по богатым собраниям русских исследователей (Романова, Шейна), а также моего, в котором больше песен, нежели преданий, люди несведущие могли бы допустить, что белорус сохранил от старого времени больше всего песен. Между тем в действительности одних только местных преданий больше, чем всех песен, вместе взятых. Вот почему фальшиво подобное предположение! Тот факт, что почти все исследователи Белоруссии в большем количестве — среди других плодов народного творчества — записывают песни, объясняется целиком другими причинами. Ритм и рифмованность песни легко удерживают ее в памяти у каждого. Она от колыбели до могилы поется всюду и всеми... Ничего нет легче для этнографа записывания песен. С преданием же, с басней, сказкой совсем другое. Подобное творчество стихийно не выходит из головы, для рассказывания нужна, наконец, хорошая память, дар речи, наличие интеллигентности и даже остроумия. Хорошие рассказчики находятся обычно только среди самых интеллигентных жителей, и даже в самой лучшей белорусской деревне такого человека не так легко найти, притом и работа по хозяйству не всегда позволяет сидеть по целым часам... Несравненно легче где-нибудь на снопах или копне записать песни от распевшихся крестьянок, нежели одну длинную сказку или какое-либо предание. Еще труднее, наконец, записать анекдот или рассказ у известного остряка, потому что обычная черта у такого самородного юмориста — недостаток терпения (жен-

¹² Рецензии: В. Гнатюк — «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», Львів, т. XXVII, 1899; А. Д. Григорьев — «Этнографическое обозрение», 1899, № 4; J. Polivka — «Archiv für slawische Philologie», Herausgegeben von V. Jagic, Berlin, Bd. 21; Е. Ф. Карский — 1) «Известия ОРЯС», т. 4, 1899, кн. 1; 2) Белорусы, т. 1. Варшава, 1903, стр. 316—324; S. Zdziański — «Wisła». Pamiętnik archeologiczny-fizjograficzny, t. VIII. Warszawa, 1899.

¹³ «Lud», organ Towarzystwa ludoznawczego we Lwowie, t. VIII, 1902, str. 211—213. Ср. его же отзыв — «Książka», 1902, № 5.

¹⁴ Рецензии: J. Polivka — «Archiv für slawische Philologie», Bd. 29, 1907; Е. Ф. Карский — «Журнал Министерства народного просвещения», 1902, № 10; см. также: Z. Krzywicki — 1) «Lud», 1903, t. II—III; 2) «Książka», 1903, № 7; В. Богданов — «Этнографическое обозрение», 1902, № 3; В. Гнатюк — «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», Львів, т. XLVII, 1903.

шины по причине врожденной стыдливости редко могут выдать творчество этого рода)».¹⁵

Эти замечания Федеровского сохраняют свое значение и для современной практики по собиранию фольклора. Правда, Федеровский записывал белорусскую народную прозу в краю, лучше которого для этнографических наблюдений и изучения и желать было нельзя, по его собственному признанию. «...эти поселения, расположенные далеко от больших городов и железных дорог, от фабрик и заводов ... представляли для этнографа неизмеримо обширное и интересное поле деятельности. Ничего удивительного, что работа в подобных условиях должна была оплатиться с лихвой и дала мне около 1500 одних только преданий, записанных от стариков, которых нянчил XVIII век и воспитывала панщина».¹⁶

Публикация народной прозы из собрания Федеровского завершается третьим томом. В него вошли сказки, бытовые рассказы, анекдоты, побасенки, а также исторические предания.¹⁷

В наше время эти издания давно уже стали библиографической редкостью. Между тем любой исследователь фольклора найдет в них ценные и интересные варианты к текстам сказок, преданий и легенд, известным по другим фольклорным собраниям: «Народным русским сказкам» А. Н. Афанасьева, «Смоленскому этнографическому сборнику» В. Н. Добровольского, собраниям Е. Р. Романова, книге С. В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила» и многим другим.

Современные белорусские фольклористы, однако, по-разному относятся к собирательской деятельности Федеровского, хотя многие безоговорочно признают его заслуги и пользуются его записями и публикациями. Некоторые исследователи даже склонны обвинять его в «несколько тенденциозном» подборе материала. В. К. Бондарчик, признавая, что М. Федеровский является одним из «крупнейших собирателей белорусского фольклора», полагает, что «собиратель уделил слишком много внимания тем фольклорным произведениям, в которых подчеркиваются предосудительные, анекдотичные стороны жизни народа».¹⁸

С этих же позиций рассматривают В. Елатов и К. Кабашников песенное собрание Федеровского: «... в VI томе слишком много места занимают песни фривольного содержания, что, конечно (?! — Э. В.), создает неверное представление о действительном месте подобных произведений в репертуаре белорусов».¹⁹ Характерно, что ученые, ездившие по следам Федеровского, так же, как и специалисты по народной прозе, его современники, подчеркивали, наоборот, достоверность записей, тщательность, полноту и обстоятельность изучения фактов. Но в 1960-е годы Федеровский кажется тенденциозным, и это не случайно. Белорусский народ, как, впрочем, и все народы нашей страны, сделал такой огромный шаг вперед в своем истори-

¹⁵ M. Federowski. Lud białoruski, t. II, str. IX. Характеристику белорусского народа и свое отношение к нему Федеровский впоследствии более подробно изложил в статье «Witebsk i Witebszyzna» («Ziemia», 1912, t. III).

¹⁶ Там же.

¹⁷ Рецензии и отзывы: J. Polivka — «Archiv für slawische Philologie», Bd. 29, 1907; В. Гнатюк — «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», т. LIII, Львів; S. Zdziański — «Lud», organ Towarzystwa ludoznawczego we Lwowie, 1904, т. X; С. В. Савченко. Русская народная сказка. История собрания и изучения. Киев, 1914, стр. 237—242; Е. Ф. Карский. Белорусы, т. I, стр. 320—324; ср. его же: Белорусы, т. III. Пгр., 1922, стр. 419.

¹⁸ В. К. Бандарчык. Еўдакім Раманавіч Раманай. Мінск, 1961, стр. 38. То же в его книге: Гісторыя беларускай этнаграфіі. Мінск, 1964, стр. 272. См. также: Казкі і легенды роднага краю. Склаў К. П. Кабашнікаў. Мінск, 1960, стр. 21.

¹⁹ В. Елатов, К. Кабашников. Собрание песен белорусского народа. «Советская этнография», 1963, № 5, стр. 164.

ческом и культурном развитии, что ныне кажется невероятным многое, вполне типичное для белорусов в прошлом, но навсегда ушедшее из их быта.

В записях Федеровского, как и многих других исследователей народного быта, заключена та историческая правда, которая в прошлом была революционизирующим сознанием общества фактом, а в наше время помогает понять и почувствовать, как далеко мы ушли вперед по сравнению с этим прошлым. Можно ли поэтому упрекать Федеровского за то, что он бережно собрал для нас факты, в его время характерные, но для нашей эпохи уже не типичные? Не проявляется ли в этом антиисторический подход к оценке культурного наследия? Сам Федеровский так характеризовал однажды свой основной собирательский принцип: «Я старался показать здесь чистое зерно фольклора, не смешанное с сомнительными теоретическими догадками и не приукрашенное никакими предубеждениями, ни патристическими, ни идеологическими».²⁰ В предисловии к т. I он говорит: «Я поставил себе главной целью всестороннее изучение и собирание материалов, почерпнутых у самого источника. ... Как земледелец, я имел возможность сжиться с народом, узнать его этику и мировоззрение, изучить сокровенные тайники его мысли, заметить все его национальные особенности, и это было тем легче, что они мне, прибывшему с другого края родины, сразу бросались в глаза. ... Я записывал все без исключения, ибо ценно каждое проявление обычая, каждая искорка мысли человека».²¹

Материалы по белорусской народной прозе, опубликованные Федеровским, представляют необычайно полно богатейшую картину творчества и быта белорусов. Без знания их и учета не может обойтись и теперь ни один исследователь славянского фольклора.

Из фольклорного наследия Федеровского остались неизданными при его жизни песни и пословицы. Он много работал над подготовкой их к печати.

В 1935 г. вышел четвертый том его собрания, подготовленный С. Понятовским, руководителем отдела этнологии Института антропологических наук, при участии Чеслава Петкевича, известного знатока белорусской народной культуры и языка.

Основу для т. IV составили записи пословиц, поговорок, пословичных и афористических выражений, каламбуров и пр., содержащиеся на 28 000 карточек. «После выделения вариантов, дублетов и выписок из литературы осталось данное собрание в количестве 13 230 номеров», — сообщал С. Понятовский в предисловии.²² Он указывал также, что в том не вошли материалы для белорусского словаря, уже систематизированные собирателем.

Федеровский классифицировал пословицы и поговорки по их опорным словам, расположив последние в алфавитном порядке. При подготовке тома издатели следовали плану собирателя, учитывая его заметки и наброски к отдельным разделам.

Собрание пословиц Федеровского остается до нашего времени непревзойденным по полноте отраженного в нем пословичного репертуара белорусов.

Коллекция песен, состоящая из 5000 текстов и 1500 напевов, оставалась неизданной до 1958 г. При жизни собиратель классифицировал песенный материал по тому же принципу, что и прозу, т. е. исходя из содержания. Он оставил значительное количество заметок к текстам и предисловию.

²⁰ Рукописный отдел библиотеки Варшавского унив., сигнатура 133—IV.

²¹ M. Federowski. Lud białoruski, t. I, str. II.

²² M. Federowski. Lud białoruski, t. IV. Warszawa, 1935, str. VIII—XII.

В конце 1930-х годов была начата подготовительная работа по изданию песен. Война прервала работу. Собрание Федеровского, находившееся во дворце Сташица, оказалось разрозненным и частично пострадало. Основная часть собрания сохранилась в библиотеке Варшавского университета. После войны был составлен каталог уцелевшим материалам, и в 1955 г. по инициативе проф. А. Обрембской-Яблоньской началась подготовка к их публикации.²³

Изданные песни (4171 текст) составили два тома.²⁴

Славянская фольклористика получила, наконец, богатейшее песенное собрание Федеровского, дающее возможность изучить самобытный белорусский песенный репертуар и обнаружить в нем следы различных межнациональных связей и культурных влияний.

«Словесные тексты песен изданы на правах рукописи с точным соблюдением классификации, принятой Федеровским по принципам Карловича», — сообщает А. Обрембская-Яблоньская.²⁵

Первый том песен (пятый во всем издании) содержит песни любовные, свадебные, семейные и календарные. Каждая из частей тома делится на подразделы. Песни любовные по содержанию подразделяются на рубрики: девчата и молодцы; ухаживание; любовь девушки; любовь хлопца; взаимная любовь; верность; несчастливая любовь; любовь без взаимности; прерванное ухаживание и т. д. Семейные песни имеют подразделы: счастливое и несчастливое замужество; дети (детские песенки, потешки, дразнилки); семья. Поскольку в одном и том же произведении народной лирики (песнях, частушках, припевках) обычно переплетается несколько мотивов, что осложняет ее классификацию по содержанию, то и в данном случае варианты одной и той же песни оказались помещенными в различных разделах книги. На этот недостаток уже указывали рецензенты предыдущих томов, предлагавшие размещение материала по сюжетам. Второй том песен (шестой во всем издании) состоит из пяти частей: песни фривольные и танцы; разные песни в количестве 96 текстов (сюда вошли некоторые семейные, любовные, а также варианты песен, не вошедшие в предыдущие разделы); польские песни (около 650 текстов); думы и обрядовые песни (крестильные, т. е. поющие на крестинах, и похоронные, причем последних меньше всего); дополнения к предыдущим частям.

Среди всех жанровых разновидностей песен исследователи найдут интересные и оригинальные варианты известных сюжетов, песни, поражающие полнотой и хорошей сохранностью текста, с многочисленным и двучленным параллелизмом. Несмотря на то, что отдельные варианты песен оказались в разных тематических разделах, многие из них в результате тематической классификации образуют отдельные группы из нескольких вариантов, позволяющие проследить развитие сюжета по отдельным версиям той или иной песни. Р. Войцеховский, исследуя польские песни, записанные Федеровским в Белоруссии, обратил внимание на тексты, откликающиеся на

²³ А. Обрембская-Яблоньская. Prace redakcyjne nad rękopisami Michała Fedorowskiego. «Literatura Ludowa», 1964, № 4—6, str. 48—52.

²⁴ M. Fedorowski. Lud białoruski. Materiały do etnografii słowiańskiej, zgromadzona w latach 1877—1905, t. V. Pieśni miłosne, weselne, rodzinne, dopoczne i inne z okolic... Warszawa, 1958; t. VI. Pieśni frywolne i tance, pieśni różne, polskie, dумы i pieśni obzędowe. Warszawa, 1960. Редакция сообщает, что отдельным томом выйдут редакционные дополнения: этнографическая, музыковедческая и лингвистическая статьи, характеристика материалов собрания, редакционные комментарии, указатели песен, мест записи и исполнителей, карта, иллюстрации, сделанные М. Федеровским. Таков окончательный план издания уцелевшей части собрания. О других материалах, упомянутых С. Понятовским, и возможности их появления в печати редакция не сообщает.

²⁵ А. Обрембская-Яблоньская. Prace redakcyjne... str. 48—52

важные события в истории Польши: «Исторические темы польских песен пополняются тремя упоминаниями о времени восстания Костюшко (№№ 3460, 3469, 3549), шутливым четверостишием о мужественном в битвах князе Понятовском (№ 3492), песней, содержащей намек на Бонапарта и его войны (№ 3744), наконец, четырьмя вариантами краковяка, высмеивающего „неженюк-литвинов“ и возникшего, по всей вероятности, в 1830 г. (№№ 3806, 3807, 4079, 4081)».

Войцеховский отметил некоторые особенности песенного белорусского материала в сравнении с польским: «Много текстов исключительно хороших, полных нежного лирического настроения, как те, например, в которых девушка просит отъезжающего милого дать ей зелье, позволяющее о нем забыть (№№ 172, 206, 292—293, 379, 536—538), или другие, в которых девушка после отъезда милого закрывает его следы платком, чтобы по ним не ходили люди, а дорогой вернулся к ней (№№ 542—543, 556, 711, 4126). Таких поэтичных текстов нет в польском фольклоре». Другая особенность песен: «И белорусские, и польские песни, содержащиеся в обоих томах Федеровского, характеризуются какой-то не встречающейся нигде необузданной страстностью. . . Возможно, впрочем, что эти черты бросаются в глаза по принципу контраста. Ибо главная черта песен в собрании Федеровского — их выразительный лиризм, нередко воплощенный в художественных поэтических образах».²⁶

Ценные и интересные тексты среди любовных и семейных песен найдет и русский исследователь. В томе имеется около 80 сюжетов, известных русскому песенному фольклору.

3

М. Федеровский выделил в особый подраздел тридцать песен, назвав их «русскими». Это варианты широко известных: «Уж ты, сад ли, мой сад» (№ 2092), «По улице мостовой» (№ 2063), «Ох, ты, зимушка-зима, холодна очень была» (№ 2080), «Поздно, вечер, из лесочка» (№№ 1216, 2057, 2064), «Как на горке, на пригорке, там стояла деревенька» (№ 2077) и др. Среди этих тридцати песен есть несколько популярных украинских («У сусіда хата біла» и др.). Некоторые песни, отнесенные Федеровским к русским, требуют дополнительных разысканий, так как не встречаются в известных песенных собраниях П. В. Киреевского, П. В. Шейна, А. И. Соболевского и др. (№№ 2069, 2073, 2085—2090).

Песенных сюжетов, известных в русском фольклоре, в собрании Федеровского значительно больше того, что он нашел нужным выделить. При сопоставлении записей Федеровского с собраниями песен П. В. Киреевского и А. И. Соболевского, где есть материалы из юго-западных и центральных русских губерний, выявляется около 80 сюжетов, общих с белорусскими и широко распространенных в XIX в.

Обстоятельное изучение их позволит установить немало сходных черт в песенном репертуаре русских и белорусов, в поэтике песен, законах комбинации и др. Ниже приводятся лишь некоторые предварительные наблюдения.²⁷

²⁶ R. Wojcieszowski. Pieśni Ludu białoruskiego w zbiorze Federowskiego a polska pieśń ludowa. «Literatura Ludowa», 1963, № 4, str. 19—28. См. также рецензию: М. G a v a z z i. «Slowenski Etnograf», Ljubljana, 1961, sv. XIV, str. 229.

²⁷ При сравнении русских и белорусских вариантов большинство ссылок дается на издания: Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия, вып. I, М., 1911; вып. II, ч. 1, М., [1918]; вып. II, ч. 2, М., 1927 (в дальнейшем в тексте — К и р.); Велико-русские народные песни. Изданы А. И. Соболевским, тт. I—VII. СПб., 1895—1902

Часть русских песен представляет почти буквальное совпадение содержания. Возможно, что именно этот факт свидетельствует о заимствовании, поскольку, по-видимому, песни не были усвоены настолько органично, чтобы широко распространиться и варьироваться. К этой группе песен относятся следующие, записанные Федеровским в северо-западной Белоруссии: «Снежки белы, лопушисты» (№ 409; К и р. № 1867), «Всю лучину присветили» (№ 400; К и р. № 2260; С о б. т. IV, №№ 425—427), «Счастливая тебе путь-дорожка, куда мил задумал» (№ 535; К и р. №№ 2093, 2210; С о б. т. V, № 516), «Ой, темная, невидушная ноченька» (№№ 332—334; К и р. №№ 1697, 2180), «Я по жердочке шла» (у Федеровского запев «Быстра реченька бежала, тонка жердочка лежала» — № 1213; С о б. т. II, № 78; т. III, № 462; т. IV, №№ 230—233), «Ох, ты, лучинушка, ты березова» (№№ 1269, 1353, 3347; К и р. №№ 1453, 1589, 1654; С о б. т. II, №№ 557—559; т. III, № 588; т. VII, № 760), «Из-за лесу из-за темного выходила туча грозная» (№ 1469; К и р. №№ 1386, 1477, 1614, 1668, 2089, 2247; С о б. т. III, №№ 47—59), «Выйди, выйди, пастушок» (более известная с запевом «Не будите молодцу» по сборникам XVIII в. — № 1747; К и р. № 1850), «Уж мы сеяли, сеяли ленок» (№№ 1843—1845), «Пошла наша Парашенька» (№ 2083; К и р. №№ 1363, 1510, 2141, 2207; С о б. т. I, №№ 166—170), «Ох, ты, зимушка-зима, заваяла, замела» (№№ 2071, 2078, 2080; С о б. т. IV, №№ 667—675), «Через горушку крапивушка лежит» (в русских вариантах — тропинушка, возможно ошибка в записи — № 2074; С о б. т. V, №№ 343—345), «Посеяли беду на берегу» (в русских публикациях — «Я посею лебеду на берегу»; у Федеровского имеется искажение в первой строке — № 2079; С о б. т. V, №№ 764—770), «По травке, по муравке и по шелковой траве» (в русских публикациях более известна с запевом «Шел детина из гостей» или «Шла девица...» — № 2075; С о б. т. IV, № 418; т. V, №№ 275—276), наконец, популярная и в настоящее время «В темном лесу за лесью распашу я пашенку» (у Федеровского — «Разпашоу я пашенку» — № 510; С о б. т. V, №№ 263—264). Среди этой группы песен есть ряд песен литературного происхождения: «Хуторок» А. В. Кольцова (№ 128), «Разлука» («Все пташки-канарейки так жалобно поют» — №№ 508—509), «Поздно, вечер, из лесочка я коров домой гнала», известная как песня Параша, хотя точное происхождение ее не установлено (№№ 1216, 2057, 2064). Есть, наконец, сюжетные совпадения и в популярных детских песнях: «Жил-был у бабушки серенький козлик» (№ 3904), «Козел дуку мелет, коза засыпает» (№ 1423), известные по многим сборникам детских народных песен.²⁸ Перечислять все восемьдесят (возможно, и больше) сюжетов в статье нет смысла, но необходимо остановиться на некоторых отличительных чертах белорусских вариантов.

Чаще всего варианты песен, записанных Федеровским, отличаются от русских появлением нового мотива (даже иногда только двустипия), иногда изменением композиционным, иногда образами в запеве песни. Так, известная «Утушка луговая» (К и р. 2256; С о б. т. III, №№ 80—187) в белорусской устной песенной традиции имеет запев «Где ты, гуска, зимовала?» (№ 37). В русских вариантах дальше появляются два молодца, которые «срезали по пруточку, сделали по гудочку»; в белорусском — два

(в дальнейшем в тексте — С о б.). При ссылках на варианты из собрания М. Федоровского указывается только порядковый номер песни.

²⁸ См., например: Гусли, сборник употребительнейших русских гимнов и народных песен для начальных училищ. Изд. 7. Рига, 1913, № 22; одну из ранних публикаций первой песни с нотами: Собрание песен московских цыган, единственное полное издание. П. М. Пивоваров. М., [1850], № 4.

казака, которые выламывают былинку и делают дудочку. В заключительной части песни появляются мотивы, неизвестные в русских вариантах:

A wy, dudki, ni dudziécie,	Mają matka za rekòju,
Hèj, hèj itd. (jw.).	Hèj, hèj itd. (jw.).
Maŋo uoŋca ni budziécie,	Mają matka z kùmaczkami,
Hèj, hèj itd. (jw.).	Hèj, hèj itd. (jw.).
Muòj uòjczenko špiè, ni czùje,	Pje m'ùòd, wino czàràczkami,
Hèj, hèj itd. (jw.).	Hèj, hèj itd. (jw.).

Песня «Девка платье мыла» (девица отгадывает загадки молодца, К и р. №№ 1420, 1469; С о б. т. I, №№ 451—453, 456—467) в белорусском варианте начинается с картины пастыбы — «Да пасьвила Кася кони» (№ 36): девочка-семилетка растеряла коней, встретила казака, который и загадывает ей семь загадок. Несмотря на древний сюжет песни, она была широко распространена в XIX в., изредка встречается и сейчас.²⁹

В виде фрагмента (№ 571) или в контаминации с другими песенными мотивами (№ 12) встречается «Веселая беседушка» (К и р. №№ 1419, 1618, 1853, 1905, 2664; С о б. т. III, №№ 262—269). «Ивушка» («Ехали бояре из Нова города», К и р. №№ 2578, 2184; С о б. т. III, №№ 37—41) заменена в белорусских вариантах елочкой, елушкой (№№ 110, 2067) и имеет другое развитие сюжета:

Jèłaczka, jèłaczka, czym ty zialenà?
 Tym ja zialònaja, szto blisko łuha.
 Najechali szlächтусzki z czužùòj staranj,
 Da zrubili jèłaczku z syruòj karänj;
 Da zrabili z jèłaczki czàłnok i wiesłok,
 Sièli, pajèchali da Stàra Kluczà.
 A u tuòm Staruòm Kluczy dònja maladà,
 Jak pà wòdu idziè, wiedziorka kòciè,
 A jak wòdu niesiè, chłopczykau pròsic:
 Siudý, siudý, chłopczyki, siudý, da miàniè.
 Daj užèž majho bàciuszka i u damù nia mà,
 Da užèž mają màmaczka pa sadù paszłà.
 Cisowyja stòliki pazašciłàta
 Zuòycienkija kubaczki panaliwàta,
 Da mileńkich hòscikou pazapraszàta.

Песня «Сивый селезень, зачем не весел» записана Федеровским в большом количестве вариантов; в одних она сохранила многочленный параллелизм (№№ 322, 324, 326—327, 528), в других сохранилась только одна часть параллели (№№ 319—321, 440). В последнем случае песня имеет уже другой зачин — «Зеленая рута-мята». Любопытно, что аналогичное явление произошло с этим песенным сюжетом и в русском фольклоре. В русских песенных публикациях XIX в. не обнаружено текста, где бы обе части параллели сохранились (такой текст есть лишь в «Собрании русских народных песен с их голосами» И. Прача, М., 1955, № 18). Уже в XIX в. каждая часть песенной параллели бытовала как самостоятельная песня с разными запевами и зачинами: «Невесел голубчик, голубушки нет» (К и р. №№ 1754, 2257; С о б. т. V, №№ 680—692), «Вспомни, мой любезной, сударка была» (К и р. №№ 1511, 2244, 2599). Последний вариант известен также с запевом «Сильно, сильно черемушка, сильно расцвела» (К и р. № 1771).

То, что Федеровскому удалось зафиксировать уже в конце XIX в. такие варианты песни, где сохранились обе части параллели как единый

²⁹ Песни о девке-семилетке, наиболее близкие к этому варианту, записаны в 1962 г. в Пермской области. См.: Рукоп. отдел ИРЛИ АН СССР, р. V, coll. 219, п. 1.

текст, чрезвычайно важно для изучения жизни и судеб этого песенного сюжета, кстати давно уже исчезнувшего из народного устного репертуара.

В ряде случаев сюжетное сходство настолько велико, что нет смысла указывать на различия в отдельных стихах. Однако значительное число белорусских вариантов вносит какие-то новые детали в изучение того или иного песенного сюжета.

Другая группа песен, имеющих в собрании Федеровского, представляет собой варианты содержания также широко известных в песенном репертуаре XIX в. текстов. Остановимся на некоторых песнях этой группы. К ней относится, например, песня «Молодка моя молоденькая». Вариант ее был записан в 1883 г. П. В. Киреевским в Звенигородском уезде Московской губ., в контаминации с песней «Купался бобер», обычно исполняющейся самостоятельно (К и р. № 1542; С о б. т. VII, №№ 460—462).

Во второй половине XIX в. этот же вариант песни был записан М. А. Балакиревым в Симбирской губернии. Однако в варианте Балакирева имеется контаминация с третьей песней — о жене-щеголихе, наказанной мужем («Продай, муж, коровку с лошадушкой» — С о б. т. VII, №№ 152—155). В наше время этот вариант песни записан в Псковской области Н. Л. Котиковой.³⁰ Белорусский вариант также заканчивается песней о бобре и близок к вариантам П. В. Киреевского и Н. Л. Котиковой. Отличия с вариантом Киреевского имеются лишь в заключительной части песни:

Молодка, молодка молоденька,
Головка твоя победенька!
.....
На той ли на реке на Дунае
 купался бобер,
Купался, купался да не выкупался,
На горку взошел, отряхивался,
Отряхивался, охорашивался,
Охотнички свищут, черна бобра
 ищут,
Хотят бобра бити, хотят застрелити,
Хотят застрелити, с бобра кожу
 сняти,
Кунью шубу шить, бобром обложить,
Девку полюбить, шубой подарить.
Девица идет, шубы не берет:
«Милый ты мой, не стой передо
 мною,
Люди-то скажут, что любишь меня».

(К и р. № 1542)

Małodka majà maładziènkaja,
Hałòuka twaja da pabiedniènkaja.
.....
Na téj że rečcy kupàusie babiòrka,
Kupàusie, kupàusie, nie wỳkupausie,
Nie tak wỳkupausie, jak usièj abma-
 rausie.
Wyszaù na hòrku daj pastryhiwau-
 sie.
Pałaunlezyje swisczuć, czòrna ho bab-
 rà isczuć,
Chòczuć jahò zabić, chòczuć zastre-
 lic,
Chòczuc z jehò Marýsieńcy każucha
 paszyc.
Każuch babròwy, Marýsia czarnabro-
 wa,
Dzie naczawała, ni było u doma.

(№ 1383)

Подобное сходство вариантов предполагает либо несомненное заимствование, либо единство законов контаминации у русских и белорусов. Специальное изучение этого текста с учетом всех существующих вариантов поможет выяснению этого вопроса.

Не менее интересны для изучения белорусские варианты песни «Ой, туман, туман по долине, широкий лист на калине», известной в незначительном количестве вариантов по записям в Орловской, Воронежской и Тамбовской губерниях (№№ 273, 297, 467—469, 4127; К и р. №№ 2184, 2578; С о б. т. V, №№ 625—627). В последней части песни (при буквальном совпадении запева и сюжета) в белорусских вариантах (№ 273, 467, 468)

³⁰ Н. Котикова. Народные песни Псковской области. М., 1966, № 86.

появляются другие мотивы, а конец исчезает. Есть среди записей Федеровского песня «Ой, под гаем, под гаем рвала девка дробный лен» (№ 1842). В поздних публикациях она уже не встречается; наиболее ранний текст имеется в песеннике 1810 г. (С о б. т. IV, № 707), два ее варианта есть в собрании П. В. Киреевского: один, наиболее полный, записан П. И. Якушкиным в 1840-х годах в Малоархангельском уезде Орловской губернии; другой, более краткий, — А. Н. Поповым в Козловском уезде Тамбовской губернии. Белорусский вариант Федеровского ближе к тамбовскому (К и р. №№ 1915, 2066). К этой же группе песен относятся «Девушка по садику ходила, красная крапивушку жала» (№ 492; К и р. №№ 1382, 1634, 2556, 2699; С о б. т. IV, №№ 810—813), «Калина с малиною рано расцвела» (№№ 1889, 1958—1959; С о б. т. III, №№ 19—36), «Уж ты, сад ли мой сад, сад зелененький» (№№ 1274, 2092; С о б. т. IV, № 472; т. V, № 512—513), «Ой, на горе сырой дуб» (№№ 2030, 2049; К и р. № 2148), «Ой, посею свое горе» (№№ 488—489); в русских сборниках известна с запевом «Не ходи, бел, кудреватый» (К и р. № 1091; С о б. т. IV, №№ 329—332), «Зелена дубрава ты моя» (№ 210; С о б. т. IV, № 837) и др.

Часть песен представляет версии известных и популярных текстов: «Ходила младшенька по борочку» (№ 477; С о б. т. V, №№ 263—264).

Среди этой группы песен есть несколько баллад: королевич, отправляясь в поход, видит вещий сон (№ 2012; С о б. т. I, №№ 263—271), девушка замужем за разбойником (№№ 1308—1309),³¹ жена губит мужа и после долгих заpirательств признается в этом его братьям (№№ 1991—1994),³² Параня (№ 2083; К и р. №№ 1363, 1510, 2141, 2207; С о б. т. I, №№ 166—170) и др.

Некоторые версии песен, очень редких в русском песенном фольклоре, представляют особую ценность для исследователя. Так, известная песня «Вдоль по улице метелица метет» в единственном варианте, имеющемся в собрании Соболевского (т. VII, № 94), имеет такой мотив: девушка, идя по улице вслед за метелицей, ведет за собой бычка. Именно этот вариант «с бычком» имеется у Федеровского (№ 4145):

Na hũłõncy miecièlica mieciè,
 Kràsna dzieùka z wiedròm idziè,
 Z sobòju byczeczka wiedziè.
 Byczòk idziè, upieràjecsia,
 Chłòpiec do dzieùki zalecàjecsia.
 Oj ty dzieùka, ty lebiòdka majà,
 Spodobàłasia mnje pochòdka twoja.
 Jak ty idziész, miło hledzieć,
 Jak ty chòdzisz, to ty ciészysz miè.
 Jak ty stàniesz, to ty śmieszysz mieniè.

Не менее редкая в наше время песня «Как на дубчике два голубчика» (имеется в виду протяжная лирическая песня, а не игровая), представленная четырьмя вариантами в собрании Соболевского, имеет интересную версию в записи Федеровского (№ 4111) и другой запев:

Czèrèz rëczeniùku, czerez bołoto
 Podàj rùczeniùku, mòje zòloto!
 Rùszeń ki nie dàm, bo nie szlubiòna,
 Chùstèn ki nie dam, bo nie rubiòna.

³¹ Народные баллады. Вступит. статья, подгот. текста и прим. Д. М. Балашова. «Библиотека поэта», Большая серия. Изд. 2. М.—Л., 1963, стр. 116—118, 389—390.

³² Там же, стр. 128—131, 391.

Песня «Не велят Маше на улицу ходить» (С о б. т. III, №№ 62—68, 71) представлена в собрании Федеровского (№ 4109) кратким вариантом с другим запевом:

Ty dzieuczyno, ty czerniawaja była,
Czemu u ciebe nie rozczesana ja kosa?
Wypłakała po małodziku óczy.

Некоторые существенные отличия имеются и в заключительной части песни (см. № 4109). Различное разрешение сюжета дается в версии песни «Ой, зима, зима морозная» (№ 4112; С о б. т. I, № 131). В том и другом случае в песне говорится о молодце, находящемся в пути зимой, ведущем коня на поводу и несущем сбрую (русский текст) или просто идущем в поход (белорусский текст). Первый кончается печальным признанием героя песни:

Сбруя ясная —
Доля моя, доля
Разнесчастная!

В белорусском тексте конец такой:

U mieniè mołodoho
Kudziěrki wjùcsia.
Za moł kùdry
Dzieuczònki bjùcsia.
Oj wỳ dzieuczònki,
Wỳ nie bjìciesia,
Nie swarýciesia
Za moje kudziěrki,
Rozojdzièciesia!

(№ 4112)

Не менее интересны для сопоставления белорусских версий с русскими следующие песни: «Где же ты был, черный баран» (№ 3929),³³ «Горе мое, гореванье» (№ 4171; С о б. т. II, № 486), «На улице дождичек, во поле туман» (№ 1387; С о б. т. V, № 307), «Спится мне, маадой дремлется» (у Федеровского «Дремлю, дремлю, я спать хочу» — № 3341, 3344; С о б. т. II, №№ 586—594), «Калину с малиной вода поняла» (у Федеровского «Да-й отдала матка замуж» — №№ 1958—1959, 3388; С о б. т. III, №№ 19—32), «Я жила-была у матушки дrochenое дитя» (№ 3338; С о б. т. II, №№ 88, 493—497), «Матушка моя, головка болит» (№ 3385, с другим запевом у Федеровского; С о б. т. VII, № 96),³⁴ «Ой, на горе калина» (№№ 184—186, 4105; С о б. т. III, №№ 257—260; т. IV, №№ 816—824) и др.

В собрании белорусских песен Федеровского немало и украинских песен. Укажем лишь на некоторые, известные и в русском песенном репертуаре: «Под вишенькою, под черешенькою» (№ 1302; С о б. т. II, № 432), «У соседа хата бела» (№№ 1352, 1370—1377, 2065; К и р. № 2563), «Одна горка высоко, а другая низко» (№№ 152—154; С о б. т. IV, №№ 29—30). Эти песни встречаются в большинстве песенных сборников украинских;³⁵ есть и другие украинские песни, не вошедшие в русские пе-

³³ Э. Я. Заленский. Что поет современная деревня Псковского уезда. Псков, 1912, стр. 133.

³⁴ Вариант этой песни записан в 1840-х годах П. И. Якушкиным и сохранился среди части неопубликованных его записей в собрании П. В. Киреевского: Рукоп. отдел ГБЛ, ф. 125, п. 48, лл. 500, 1506.

³⁵ Далее в тексте даются ссылки на следующие сборники: Собрание малороссийских народных песен. Для одного голоса аранжировал Алоиз Едличка. СПб., 1860 (в дальнейшем в тексте — Едличка); Ф. Белза. Українські народні пісні. Київ,

сенные собрания, но хорошо известные по украинским публикациям песен: «Ой, в поле калина с ветром говорила» (№ 1296; в украинских песнях обычно вместо слова «калина» — «могила»; Белза, стр. 68), «Чи я в полі не калина була» (№ 1322, 3387; в украинских «Чи я в лузі...» — Едличка, № 1), «Ой, под гаєм, гаєм» (№ 559; Лисенко, вип. 14, № 6), «Ой, под гаєм зелененьким» (№№ 513—515, 533; Едличка, № 6), «Солнце низенько» (№№ 1982, 2036; Белза, стр. 114; Едличка, № 3), «А я чумақ несчастливый» (№ 4139; Едличка, № 36), «Ой, не ходи, Грицю, на ті вечорниці» (№№ 1978—1979; Лисенко, вип. 14, № 36), «Ой, при лужку, лужку, лужку» (№ 2076; Белза, стр. 91), «Їхали козаки» (известна больше по припеву «Ой, ты, Галю, Галю молодая» — № 1982; Хвиля, стр. 104—105), «Ой, с горы, с горы едут мазуры» (№ 479; Лисенко, вип. 13, № 13), «Ой, на горі курно та димно, за туманом сонця не видно» (у Федеровского «А ў поли курно да дымно, за туманом сьвету не видно» — № 40; Белза, стр. 142), «Ой, там за горою» (дочь посылает по воде матери розовый цветок — № 3359; Лисенко, вип. 4, № 26) и др.

Из украинского фольклора проникли в западнобелорусскую песню и упоминания о Морозенке (№№ 2020—2021).

Встречаются также записи казачьих песен, большей частью фрагментарные: «По Дону гуляет казак молодой» (№ 209),³⁶ «За Кубанью-рекой» (№ 2082; С об. т. I, №№ 393—404), «Быстра речка бережечек сносит» (№№ 396, 397, 1526; Белза, стр. 71), а также песни о прощании казака с конем: «Под вишнею, черешнею там казак лежит» (№№ 1288, 4130), «Ой, на горе огонь горит» (№ 4134; С об. т. I, №№ 393—404).

В записях Федеровского имеются, наконец, очень полные варианты песни «Бабка-любка, сизая голубка».³⁷

Помимо сходства в вариантах по содержанию, наличия версий и вариантов сюжета, в собрании Федеровского есть песни, которые не имеют сюжетного сходства с русскими, но в них встречаются отдельные мотивы, иногда двустилишия, хорошо известные из русских песен. Так, в песне «Ой, пойдю же я да на рыночек» (№ 23) читаем:

Karabięc plywióć, az wada rańcjoć.
 Tam mój mileńki wòliki pasiè.
 Pasiè, pasiè, usiò pahùkùwaje,
 Swaje miłaje paklikùwaje:
 Miłaja mają, pierãjdzi siudà!
 Pierachùd znaszła, kładãczka zybka,
 Kładãczka zybka, ryëczańka bystra.
 U tój ryëczańcy mój miły kupausie,
 Ój juon kupausie, nie ukupausie,
 Wyléz na bierah daj strapienuşsie,
 Stañ na gånãczku da-ji wýsuszuşsie.

В данном отрывке мотивы трех известных русских песен: 1) «Ой, да ты калинушка-размалинушка» — о ней сразу напоминает двустилишие «Карабец плывет, аж вада раветь». Следующий затем мотив перехода через реку характерен для многих, разных по сюжету песен. Наконец, последнее четверостишие напоминает уже приводившуюся ранее песню о бобре.

1946 (в дальнейшем в тексте — Белза); М. Лисенко, Повна збірка творів, т. 4, вип. 13, 14, Харків—Київ, 1931 (в дальнейшем в тексте — Лисенко); Український фольклор, кн. I. Київ, 1937, за ред. А. А. Хвилі (в дальнейшем в тексте — Хвиля).

³⁶ Русские народные песни, сб. 3. М., 1937, № 44.

³⁷ В переработанном виде песни популярна в настоящее время как туристская. Вариант ее см.: Рукоп. отдел ИРЛИ, р. V, колл. 251, п. 1, №№ 92—93.

В песне «Через хату да в камору» (№ 296) обнаруживается сходство в заключительной части песни с русской песней «Не шур шуршит на дубочке»:

Twajo piwo nam niemlõ,
Twaja máci czarawnica,
A siestrÿca razlucznicza,
Razluczÿła nas z tabõju,
Jak rÿbanku z wadõju,
SzcZùka rÿba pa dÿnaju,
A ja, mlõda, pahulàju.
SzcZùka rÿba z akuniami,
A ja, mlõda, z małajcami.
SzcZùka ryba pa piesoczku,
A ja, mlõda, u wianõczku.

Твоя мати чаровница,
Твоя сестра — разлучница:
Разлучила нас с милою,
Как рыбку с водою,
Белую щуку с окуньцами,
Красну девку с молодцами.
(Кир. № 2048)

В песне «Где ты, грушка, взошла» (№ 194, 266, 294; ср. С о б. т. III, № 354—374), во второй ее части, развивается мотив, известный по песне «Не сиди, Дуня, поздно вечером» («По Тверской Ямской»)

Chto stuczÿc, chto hruczÿc pad akõnjeczku?
Ci tò wuõr, ci złodziej, ci razbõjniczàk?
Ci tò mÿõj pièrszeñki palubõõjniczàk?
Ni tò wuõr, ni złodziej, ni razbõjniczàk,
Da tò mÿõj pièrszañki palubõõjniczàk.
Aaczyniàj, atwaràj sièni, chàteñku,
Nie pryszõu ja da Ciè razpytácisie.
Da pryszõu ja da Ciè da napicisie,
Ci pazwolisz ty mnie ażãnicisje?
Ażãñs-je sabie, pamahàj Bùõh tabie!
Ni bierÿ ty udawy, ni suszy haławy,
Da wazmi ty sabie da paruõõnaczkù,
Da swaju pièrszujù palubõõnaczkù.

Среди русских хороводных песен есть группа вариантов, имеющих различные запевы, но один сюжет: соловей, сидя «во садичке, во зеленом виноградничке» или на берегу Волги «на ракитовом кустышке» (иногда его выносят на руках красные девушки, выходя на улицу, — С о б. т. II, №№ 133—115, 122—123, 125—126, 133), поет и насвистывает, советуя девушкам побольше повеселиться, пока они живут «у родимого батюшки, у родимой у матушки». Эта часть песни является введением к основной, где рассказывается, как пьяница муж куражится над молодой женой.

В другой группе песен этот сюжет становится лишь мотивом, а основной смысл переносится на другие сюжетные линии (С о б. т. II, №№ 138—140). В белорусских вариантах песни вводная часть заменена кратким запевом, но главное содержание песни составляет этот же мотив:

Ach, kasà majà, ty rusistaja,
Kamu bÿdziesz pazłacistaja?
Ci majõru i pałkõjniku,
Ci mużykù swajewõlniku?
Jdzie da karczmÿ — zapiwàjecsja,
Jdzie da domu — zabiwàjecsja,
Kàże że mniè razzuwàc, razbuwàc,
Kàże maje bièlyje ruczeñki maràc.
A ja ròdu daj wielikaho,
Ajca i matki ja bahatago.
Ja ni budu razzuwàc, razbuwàc,
Ja ni budu bièlych ruczeñkõu maràc.
A wziãu miły da hastrènkujù plec,
Zaczãu miniè da pà plèczeñkach siecz.
Bùdu, bùdu razzuwàc, razbuwàc,
Bùdu swajè bièlyje ruczeñki maràc.

(№ 3324; см. также №№ 1323, 3325)

В отдельных случаях буквального совпадения мотивов нет, но есть сходство или единообразие художественной системы (отдельных образов, сравнений, эпитетов, иногда и ритма стиха). Так, у Федеровского записан отрывок плясовой песни:

Да ты, теща, ты теща моя,
Да не солена капуста твоя,
Не солена да не квашена,
Ничем она не закрашена!

(№ 3350)

Этот отрывок сразу напоминает русскую плясовую шуточную песню:

Зять на теще капусту возил,
Молоду жену в пристяжке водил.
Эх, ну-ка, ну-ка, ну-ка, теща моя,
Тпру, стой, молодая жена!³⁸

Белорусские крестильные песни про кума и куму (№№ 4087—4092, 4119) напоминают популярную в русском и украинском песенном фольклоре песню «Куманечек, побывай у меня» (С о б. т. IV, №№ 346—349) и частушку:

Oj, hrom hrymic,
J maròz traszczyc,
Oj nasz kum dà kumy
Husaczka imczyc.³⁹

(№ 1426)

Характерно, что одна и та же конкретная тема находит приблизительно одинаковое художественное воплощение, отсюда сходство в образной системе даже различных по сюжету произведений. Так, тема несчастливого замужества является одной из главных в цикле семейных песен русских и белорусов (подобное сходство в основных темах народной лирики у разных народов известно и объясняется сходством жизненных условий и бытовых установлений). В русских песнях жена, жалуясь на жестокость мужа, на побои, рассказывает: «Шелковая плетка всю ночь просвистела по моем телу белом, по сорочечке тонкой, по китаечке звонкой» (С о б. т. II, №№ 501—503). У Федеровского молодая женщина жалуется родне: «Сорочечка бела в крови окипела, фартучек беленький от слезок мокренький» (№№ 3322, 3328, 3389). О встрече с родными мужа народная песня так рассказывает от лица молодой жены:

А свекруха на печи — ровно сучка на цепи;
А деверья, как кобеля, — по подлавочью лежат,
По подлавочью лежат, по-собачию рычат;
А золовки-колотовки против печки стоят.

(С о б. т. II, № 144, см. также № 591)

В белорусской песне:

Stajaè dziewiare jak źwiere,
Da stajaè jatroukie jak wouki,
Stajaè załawicy jak zwierýcy,
Da staiè świekrouka, nie haworyc,
Da staiè świekratko jak ciomnaja nocz.

(№ 3357)

Иногда сходство мотивов нельзя объяснить общностью темы. В различных по содержанию песнях встречаются одни и те же мотивы в две

³⁸ Там же, колл. 291, п. 1, черновые записи.

³⁹ Ср. русскую частушку: В. И. Сим а к о в. Сборник деревенских частушек. Ярославль, 1913 (в дальнейшем в тексте — Сим а к о в), № 3199.

или четыре строки: в песне «Ой, не спится, моя матуля, ой, не спится» (№ 92):

A uđowańka paścielku ściële uśio uzdychaje,
Jenà swahò pierszaho mùza spaminàje.

(См. также № 314; ср. С о б. т. III,
№№ 205—209)

Не менее известный мотив встречается в песне «Ох, я не спала и ни днем, ни ночью» (№ 117):

Da leciëli hùsi, liebiedzi z brodu,
Skałacili czýstu, bystruju wòdu,
Ot, ja, młoda, daj-i abaźdałacie,
Pakùl wada daj-i sustajałacie.

(Ср.: К и р. № 1565; С о б. т. II, №№ 88,
493—497)

В русской песенной лирике также «бродячие» мотивы наиболее характерны для плясовых («частых») песен.

В отдельных случаях наблюдается сходство в запевах:

Dzie tỳ, hrùszka, zyszła?
Dzie ty wýrasła?

A ja u lỳesi zyszła, u sadù wýrasła,
Na harýe, na krutòj razpuściłas-je,
Na dunàj, na rekù, nachiliłas-je.

(№№ 194, 266, 294)

Ты, березка, березка раскудрявая,
Эй, раскудрявая, тонка — журавая,
Раскудрявая, тонка — журавая,
Ой, ты когда-то взошла, да когда выросла?
«Ой, я весной-то взошла, да летом выросла,
Я весной-то взошла, да летом выросла,
Ой, по зорям рано цвела, да солнцем вызрела,
По зорям цвела, да солнцем вызрела».

(С о б. т. VII, №№ 720—721)

Raz puścicie, suchi dùbie,
Na czatyery liści.

(№ 584)

Расколся, сырой дуб,
На четыре грани.

(К и р. №№ 1220, 2001а;
С о б. т. IV, №№ 116—121)

Характерно, что сходные песенные запевы могут относиться к песням, совершенно различным по содержанию, как в приведенном выше случае. Чаще, однако, сходные образы в запеве и зачине песни указывают и на сюжетное сходство:

При долинушке калинушка стоит,
На калине соловей-птица сидит,
Горьку ягоду калинушку клюет,
А малиною закусьвает.

(С о б. т. IV, №№ 631—633)

У Федеровского:

Oj, dzie tàja kryniczanka, szto chałodna wadà?
Uśie sadòczki zaćwitàjuć i czyrwona kallna.
Oj, nà kalini, oj na malni salaŭjuszeńki siedziac,
Oj, kalinu, oj malinu hùorku jàhadu klujuć.

(№ 3337)

Дальше в обоих вариантах речь идет о соловье, на которого налетели «соколы со стороны», подхватили под крылышки, посадили в клетку.

Многие образы и целые четверостишия и двустишия западнобелорусских песен встречаются в русских частушках: ⁴⁰

Dubòwaje karỳto
Płopno wady nalito,
Dzieŭkie nūożki pamýli,
Chłopcы wadù wýpili.
(№ 17)

Cièrāz wysòki lesòk
Padāj, miły, hałasòk.
Oj, luli itd.
Cièrāz bystru rēczenku
Padāj, miły, rúczenku,
Oj, luli itd.

(№ 51)
Ach, ty, wysòki lyesuòk,
Czuòm nie wychòdzić halasòk?
Ach, ty, szyròka rekà,
Czuòm nie schodzicsa rukà?
(№ 52)

Iszou kum daròchaju,
A kumà ùlicaju.
Truòs kum pietuchòm,
A kumà kurycaju.
(№№ 4072, 4078, 4095)

Oj, nie blijcie miniè,
Oj, nie łàicie miniè,
Kall ja wam dakuczyla,
To andajcie minie.
(№ 75)

Cièrez sad, winahrād,
Czyrwònyje wiszni,
O, dāj Buòza kawalyera
Do pād majè mýszli.
(№ 81)

Uczòra kisièl, uczuòra kisièl,
I siehònia kisièl,
Prydzi, prydzi, muòj mileñki,
Choć nà dzièwieć nidziel.
(№ 106)

A ja ijehau kàle mlýna,
Spàła dzieŭka jak malina,
O, ja ijehau, jenà spàła,
Jak ja świsnuç, jenà ustała...
(№ 225)

Adnà harà wysòkaja,
A druhàja nizka,
Adnà miła dalekàja,
A druchaja blizka.
(№№ 152—154)

Ой, корыто-корыто,
Полно воды налито.
Девки ноги вымыли,
Ребята воду выпили.
(Е леонская, №№ 5309, 5902)

Через быстру реченьку
Подай, милый, рученьку.
Широка быстра река —
Не хватит милого рука.
(Е леонская, № 4878)

Через речку-реченьку
Подай, милаша, рученьку.
Через зелененький лесок
Подай, милый, голосок.
(№ 613)

Кум шел переулком,
Кума — улицей.
Кум пел петухом,
Кума — курицей.
(№ 1675)

Не бейте меня,
Не ругайте меня,
Если я вам надоела,
Вы отдайте меня!
(Е леонская, №№ 377, 3571)

Ой, сад-виноград,
Зеленая вишня!
Парень девку полюбил —
Девка замуж вышла.
(Е леонская, № 4391)

В субботу кисель,
В воскресенье кисель!
Пришел милый на вечерку,
Даже рядом не сел!
(Е леонская, № 4554)

Шел деревней — девки спали,
Поиграл — девчонки встали:
Встали, пробудились —
Окошки растворились.
(Симаков, № 819)

Одна горка высоко,
А другая низко,
Одна мила далеко,
А другая близко.
(Е леонская, №№ 2894, 3763)

Привлекает внимание и сходство устно-поэтической художественной системы западнобелорусских и русских песен. Одни и те же образы встречаются в запевках песен: «Свети, месяц, свети, ясный» (№ 256), «А под мостом рыба с хвостом» (№ 237), «Текла речка-невеличка» (№ 283), «Ты, береза моя, ты кудрявая» (№ 295), «Ой, на горе калина» (№№ 184—186, 4105), «Долина, долина» (№ 4110), «Ой, с-под камня с-под беленького текла реченька да быстренькая» (№ 20). Иногда его сходство представляет уже буквальное совпадение отдельных поэтических устойчивых выражений: «Руса коса до пояса» (№ 4114), «Позарастали

⁴⁰ Ссылки даются на следующие издания частушек: Частушки в записях советского времени. Памятники русского фольклора. М.—Л., 1965 (при цитировании этого издания здесь и дальше указывается только номер текста); Е. Н. Е леонская. Сборник великорусских частушек. М., 1914 (в дальнейшем в тексте — Е леонская) и С и м а к о в.

стежки-дорожки» (№№ 1527, 3381), «Желты кудерки по плечам лежат, мне, молодому, жениться велят» (№№ 452—453), «Сивый конь, грива золотая» (№ 4110; ср. с частушкой: «Конь вороной, грива золотая, садись, прокачу, моя дорогая!»), «Сяду прясти — нитка рвется» (№ 25) и др. Встречаются те же, что и в русской песенной лирике, постоянные эпитеты: ясное солнце, чистое поле, калиновый мостик, темная ночка, зеленая груша, кудрявая яблонька, быстрая речка, белые ручки, вороньи кони, буйный ветер, сизый голубь, шелковая трава, зеленый дуб, крутой бережок, ракитовый кустик, малиновый листочек и т. д.

При этом поэтика западнобелорусских песен, при своеобразии и самобытности их содержания, имеет свои устойчивые особенности, отличительные черты, придающие им своеобразный национальный и местный колорит. В песнях встречаются повторяющиеся словесные формулы, неизвестные русским песням: «Рута-мята, желый цвет» (№№ 1174, 1416, «Дружки веночек разовьют, твои слезы разольют» (№ 1170), «Лучше я буду горы копать, чем с нелюбимым свой век коротать» (№№ 458—459, 445—446) и др. Есть совершенно неизвестные в русской лирике образы в запевах: солнце играет за лесом, за бором, за синим озером и разговаривает с месяцем (№ 4103), девушка вьет венок из руты-мяты (4104) и др.

Встречаются и сравнения, характерные лишь для украинской лирики и южнорусских областей: «Мне женка мила, как розовый цвет» (№ 1499), «Доля горька как калина» (№ 1505), «Пропал мой век, как маков цвет» (№ 1286), девушка хороша — как ясное солнце или как золото, как червонная вишня или как серая утка; на сговоре она цветет, как роза, замужем — «как рута звяла» (№ 1162).

Необычен и характер метафор: «Слезамы я пробью железные ворота» (№ 3742), «Белая березонька все луга побелила своим белым цветом, своим широким листом» (№ 1).

Среди постоянных эпитетов много свойственных южнорусской и украинской поэзии: червонная калина, вишневый садочек, зеленый барвинок, дробные слезы, зеленая дуброва, буйное жито, зеленый гай, розовые веночки «с куколю» и т. д.

Богатство образной системы особенно полно раскрывается в многочисленном параллелизме, характерном для композиции большей части песен:

Oj, zielony jàwor
 Da i pachillùsie.
 Oj, małady małojczyk
 Da i zažuryysie,
 Oj, jàkże mnie nie chiliłsie —
 Wadà kòreń mýje.
 Oj, jàkże mnie nie żurýcsie —
 Sèrce z żàlu mdlèje.

(№ 461)

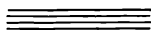
Материалы, представленные в песенном собрании Федеровского, чрезвычайно важны для сравнительного изучения разных проблем народной песни, русской и белорусской, и позволяют установить несколько типов их взаимных отношений: наличие вариантов одних и тех же песен у русских и белорусов; наличие отдельных песенных версий одного и того же сюжета; сюжетное сходство в разных песнях; сходство отдельных мотивов и, наконец, сходные черты в поэтике песен. Песни, записанные Федеровским, дают материал для изучения влияния белорусской, польской и русской книжной поэзии на песенный репертуар белорусов и позволяют поставить целый ряд других проблем при сравнительном их исследовании.

* *
*

Рассматривая фольклорно-этнографическую деятельность Федеровского с современных позиций, А. Обрембска-Яблоньска заметила: «Мы видим, что при стремлении к полной научной состоятельности формы работы Федеровского хотя и далеко опережали по времени одновременно с ним работающих польских и белорусских этнографов, не достигли того уровня точности исследования, которого достигли современная техника регистрации живого текста — от фонографа до магнитофона — и современные принципы текстологии. Поэтому при использовании огромного богатства белорусской народной песни, которым мы обязаны живой и страстной любви к ней Федеровского, не следует забывать мудрого предостережения проф. Понятовского, издателя тома белорусских пословиц, который при всем глубоком признании и симпатии, которыми дарил Федеровского, подчеркивал, что посмертный том „белорусского Кольберга“ (по определению Ивашкевича) хотя и опубликован в XX в., „в истории науки принадлежит еще к концу прошлого столетия“». ⁴¹

Последнее верно в отношении специфики содержания записанного Федеровским материала, но ни в коей мере не может относиться к оценке методов его собирательской работы. Как собиратель Федеровский остается для нас образцом, и во многих отношениях еще образцом недостижимым. Да, современная техника фиксации текста далеко ушла вперед по сравнению с временами Федеровского. Но опыта многолетних изучений определенного района, изучений всесторонних, добросовестных и неустанных, после него не повторил никто. Оценивая деятельность Федеровского как собирателя, уместно вспомнить другую его оценку, данную С. Здзярским:

«Как мало мы имели людей, которые работали бы так исключительно, как Федеровский для науки, живя в медвежьих углах; как мала горстка тех, что с огромной затратой трудов и сил делают то, для чего нужно много голов и рук. Ибо материалы Федеровского, которые занимают больше десяти томов, стоили ему четверти века упорной и трудной работы. А разве много среди нас таких, кто бы четверть века посвятил науке, не гонясь за признанием и известностью, но работал бы в неизвестности ради самой идеи?». ⁴²



⁴¹ А. Obrębska-Jabłońska. Prace redakcyjne. ..., str. 52.

⁴² «Lud», t. VIII, 1902, str. 212.

ЭРХАРД ХЕКСЕЛЬШНЕЙДЕР

ИЗУЧЕНИЕ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА В ГЕРМАНСКОЙ
ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ
(1945—1966)

1

Изучение русского народно-поэтического творчества в Германии имеет свою длительную историю. Первые упоминания и переводы русских народных песен, сказок и былин в немецкой периодической печати относятся к последней трети XVIII и к началу XIX в. Еще до того как в 20-е годы XIX в. — в связи с борьбой сербского народа за свою национальную независимость — в широких кругах немецкой общественности распространилось увлечение сербским народным эпосом и народными песнями, состоялось первое широкое ознакомление немецкого народа с русским песенным фольклором. Немецко-русское содружество во время Освободительной войны 1813—1815 гг. содействовало в большой мере распространению русской народной поэзии в Германии. Первые опыты изучения русских песен и былин связаны с именами таких переводчиков-посредников, как И. Г. Рихтер, К. Х. фон Буссе, П. О. фон Гетце, а немного позже В. Вольфзон, В. Вальдбрюль и Ф. Боденштедт, изучавший, правда, преимущественно украинское народное творчество. Первым попыткам изучения русских сказок (прежде всего в сравнительном, общеевропейском плане) мы обязаны братьям Гримм и их последователю А. Дитриху, а первое весьма подробное обобщение важнейших жанров славянского, в том числе и русского, фольклора дано Т. А. Л. фон Якоб (Тальви), сподвижницей И. В. Гете и Я. Гримма.¹

Вторая половина XIX в. характеризуется сравнительно меньшим интересом к русскому народному творчеству. Только узкий круг специалистов занимается всерьез, на уровне современной науки русским фольклором, как например Н. Больтц, Р. Келер и В. Вольнер, защитивший в 1879 г. первую в Германии диссертацию по русской народной поэзии.²

К сожалению, история немецких исследований по русскому народному творчеству и русско-немецким фольклористическим связям во второй по-

¹ Th. A. L. v. Jacob (Talvj). *Übersichtliches Handbuch einer Geschichte der Slavischen Sprachen und Literatur. Nebst einer Skizze der Volks-Poesie.* Leipzig, 1852. О ней ср. новейшее исследование акад. Э. Винтера: E. Winter. *Eine Propagandistin der vergleichenden slavischen Literatur: Therese Jacob (Talvj).* In.: *La littérature comparée en Europe orientale. Conférence de Budapest 26—29 octobre 1962.* Budapest, 1963.

² W. Wollner. *Untersuchungen über die Volksepik der Großrussen.* Diss. Leipzig, 1879.

ловине XIX, а также в первой половине XX в. почти не разработана, соответствующие материалы еще не собраны. Поэтому здесь нет возможности более подробно охарактеризовать дальнейшее развитие этой отрасли немецкой славистики. Но несомненно одно: изучение русского фольклора занимает в исследованиях немецких славистов той поры важное место, о чем свидетельствуют многочисленные публикации, статьи и заметки в важнейших (до 1945 г.) славяноведческих журналах «Archiv für slavische Philologie» В. Ягича и «Zeitschrift für slavische Philologie» М. Фасмера. Кроме журнальных статей, следует упомянуть ряд трудов крупных буржуазных ученых. Достаточно указать на тот бесспорный вклад в фольклористику, который внесли в свое время такие ученые, как М. Фасмер, Р. Траутманн и, отчасти, А. фон Левис оф Менар (своими переводами и работами по русской сказке).³ Капитальные источниковедческие публикации (с обстоятельным комментарием) Фасмера о славянских фольклористических связях Я. Гримма⁴ и обширное исследование Траутманна о русских былинах⁵ представляют несомненно не только исторический интерес. Научное освещение русского фольклора входило почти в каждый учебник по истории русской литературы, как например в значительный, объемистый том А. фон Рейнгольда⁶ и в известную, написанную с субъективистских и враждебных по отношению к Советскому Союзу позиций «Историю русской литературы» А. Лютера.⁷

Демократические преобразования, осуществленные после 1945 г. на территории нынешней ГДР, поставили и перед фольклористами ряд новых, небывалых доселе задач. Научное изучение русского фольклора до 1945 г. ограничивалось разработкой сугубо специальной проблематики. Ситуация в послевоенные годы была совсем иная — славистика должна была сыграть более активную роль в жизни народа, она стала бурно развиваться. Крупнейшее завоевание немецкого народного образования — введение обязательного обучения русскому языку с пятого класса — ставило перед специалистами и знатоками русского устнопоэтического творчества (а их было не так уж много!) совершенно новую задачу: обеспечить школу необходимыми учебными материалами и пособиями, сделать русский фольклор предметом образования. И следует отдать фольклористам должное: они в основном хорошо справились с этой задачей. Сближение фольклорных публикаций и фольклористических исследований с потребностями школы — весьма существенная характерная черта послевоенного изучения русского народного творчества в ГДР.

Этому немало содействовала и известная преемственность демократических традиций, представленная в работах таких ученых, как Р. Траутманн и Э. Шневейс. В отличие от университетского литературоведения,

³ См., например: A. v. Löwis of Menar. Russische Volksmärchen. Jena, 1914.

⁴ M. Vasmer. 1) B. Kopitars Briefwechsel mit Jakob Grimm. «Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften», Jg. 1937, Philosoph.-histor. Klasse, № 5, Berlin, 1938; 2) Bausteine zur Geschichte der deutsch-slavischen geistigen Beziehungen, I. «Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften», Jg. 1938, Philosoph.-histor. Klasse, № 6, Berlin, 1939.

⁵ R. Trautmann. Die Volksdichtung der Großrussen. I. Das Heldenlied (Die Byline). Heidelberg, 1935 (Sammlung Slavischer Lehr- und Handbücher. III. Reihe: Texte und Untersuchungen, № 7).

⁶ A. v. Reinholdt. Geschichte der russischen Literatur von ihren Anfängen bis auf die neueste Zeit. Leipzig (1886) (Geschichte der Weltliteratur in Einzeldarstellungen. Bd. VII).

⁷ A. Luther. Geschichte der russischen Literatur. Leipzig, 1924. Представляется настоящей необходимостью (что в рамках данного обзора вряд ли исполнимо) создать целостную картину буржуазной фольклористики до 1945 г.

в котором — на что неоднократно указывалось⁸ — почти не было передовых традиций, на которые молодая марксистская славистика ГДР могла бы опираться, в фольклористике дело обстояло несколько лучше. Правда, не следует ни в коем случае переоценивать эту традицию. Фольклористика, посвященная России, стояла в основном на идеалистических методологических позициях, но в рамках буржуазной науки она достигла несомненно немалых результатов, прежде всего в публикациях новых материалов собственно фольклористического и документально-исторического характера.

И все же первым послевоенным фольклористам пришлось нелегко. Не было марксистских сил. Они должны были развиваться в убыстренных темпах, опираясь не только на лучшие традиции немецкой славистики и этнографии, но и на богатый опыт советской марксистской фольклористической школы.

2

В изучении русского фольклора в послевоенное время можно, на наш взгляд, выделить два периода, хотя и неразрывно связанных между собой, но в то же время и отличающихся в некотором отношении один от другого. Первый этап охватывает приблизительно время до конца 50-х годов, второй — 60-е годы. Своеобразным водоразделом может служить конференция, посвященная вопросам изучения русского фольклора и состоявшаяся в 1959 г. в старинном немецком университете в городе Грейфсвальде.

Для первых послевоенных лет, на наш взгляд, наиболее характерны в этой сфере научной деятельности следующие признаки: продолжение традиционных исследований на основе буржуазной методологии (исследовательская деятельность Р. Траутманна и Э. Шневейса и их учеников) и постепенное освоение и популяризация марксистских методов исследования на основе советских фольклористических публикаций. Наряду с этим появились собрания песен, сказок и других фольклорных жанров в обработке для общеобразовательной школы. Большую роль сыграла в этом отношении основанная акад. В. Штейницем серия учебных пособий и материалов, выходящая на русском языке с 1946 г. до настоящей поры под названием «Новая русская библиотека». Здесь были неоднократно изданы собрания русского и советского фольклора (песни, загадки, детский фольклор, былины и др.), отчасти составленные известными славистами, как Р. Траутманн и М. Вольтнер (ныне работающий в ФРГ).⁹ Видную роль в распространении теоретических познаний, связанных с русским фольклором, сыграл научно-педагогический журнал для учителей русского языка «Russischunterricht», где наряду с заметками чисто педаго-

⁸ H. Jünger. Slawistik und Literaturwissenschaft. Zur Interpretation der russischen und sowjetischen Literatur. «Zeitschrift für Slawistik», Bd. IV, 1959.

⁹ Neue russische Bibliothek. Herausgeber Prof. Dr. W. Steinitz. Berlin—Leipzig, 1946 f. Фольклорные материалы содержатся в отдельных выпусках этого издания: M. Woltner. Geschichten, Gedichte, Reime, Rätsel (H. 4, 1946); W. Steinitz, H. Vogt, L. Wolfslast. Russisches Liederbuch (H. 5, 1948); H. Vogt. Wir lesen, spielen und singen, I. (H. 13, 1950); R. Trautmann. Bylinen (H. 14, 1948); W. Steinitz, H. Vogt. Neues russisches Liederbuch (H. 19, 1950; в 1953 г. вышло седьмое издание); M. Riedel. Russische Kinderlieder und Tänze (H. 22, 1951); Wir lesen und spielen, tanzen und singen (H. 45, 1953); Рассказы. Nacherzählungsstoffe für den Russischunterricht (H. 51, 1963); Я люблю тебя, жизнь! Russisches Liederbuch (H. 52, 1964). Кроме того, в те годы вышли в свет многочисленные сборники и антологии русского фольклора на немецком языке. Например: Die chöne Wassilissa und andere Märchen. Berlin, 1950; Die schöne Wassilissa. Berlin, 1955; X. Schaffgotsch. Russische Volksmärchen. Leipzig, 1947 (Insel-Bücher № 393); W. Marquardt. Russische Sprichwörter. Gera, 1947 (Russische Lesebogen, H. 4).

гического характера публиковались статьи об отдельных фольклорных жанрах. То же самое относится и к музыковедческому журналу «Musik in der Schule», где публиковались материалы о русском и советском песенном фольклоре и о его связи с немецкими песнями. В тот же период появились труды, представляющие собой первые попытки обобщения и систематизации русского фольклора. Это были работы Ф. Редлиха и В. Кеппе. В первые послевоенные годы еще не велось научной полемики против широко распространенных буржуазных концепций сущности фольклора, что отчасти сказалось на некритическом подходе к буржуазной науке только что упомянутых авторов. Марксистские и идеалистические (позитивистские) методы изучения фольклора как бы мирно сосуществовали. Не было и объединения исследовательских сил, а связи с немецкой этнографией и фольклористикой были случайными.

Все это тормозило дальнейшее развитие более плодотворного и целеустремленного изучения русского народно-поэтического творчества. Об этом свидетельствует и такой факт: в 1953—1956 гг. в ГДР не появилось почти ни одной работы по русскому фольклору в научных периодических изданиях. Поэтому сплочение сил стало насущной необходимостью.

По инициативе Института славистики при Грейфсвальдском университете им. Э. М. Арндта, в особенности по инициативе тогдашнего директора института проф. Ф. Ливера и тогдашнего сотрудника института д-ра Г. Рааба (ныне — директор Института славистики при Ростокском университете), 5—6 мая 1959 г. состоялась конференция по актуальным вопросам изучения русского фольклора.¹⁰ Это совещание обсудило три проблемы: 1) введение в фольклористику марксистской методологии и популяризация советских научных достижений в этой области; 2) сплочение разрозненных исследовательских сил и установление тесной связи со школой; 3) критическая оценка прежних довоенных, а также послевоенных работ по русскому фольклору.

С большим докладом выступил Г. Рааб.¹¹ Он подробно остановился на высказываниях классиков марксизма-ленинизма о народном творчестве и, критикуя буржуазные взгляды некоторых русских и немецких ученых на сущность фольклора, обстоятельно характеризовал марксистскую трактовку таких понятий, как «народ», «народность» и «коллективность», а также перспективы фольклора в социалистическом обществе. Значительный раздел в докладе Г. Рааба был посвящен критической оценке предшествующих исследований и определению места и объема изучения фольклора в школе.

По ходу дискуссии грейфсвальдского совещания ряд ученых выступил с предложениями о дальнейшем развитии изучения русского народного творчества в ГДР. Э. Хексельшнейдер разбирал взгляды Р. Траутманна на русский былинный эпос и критиковал их идеалистическую суть;¹² о русских пословицах и поговорках говорил Д. Радтке.¹³ С сообщением

¹⁰ Материалы этого совещания опубликованы в книге: Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald (в дальнейшем — WZ Greifswald). Jg. VIII, 1958/59. «Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe», №№ 4, 5—6. Отчеты о конференции: там же, № 5—6 (F. Liewehr); «Zeitschrift für Slawistik», Bd. IV, 1959 (H. Raab); Fremdsprachenunterricht, 1959, H. X (G. Ihlefeld); Русская народная поэзия. Фольклористические записки Горьковского госуниверситета имени Н. И. Лобачевского, вып. I. Горький, 1961 (И. Том).

¹¹ H. Raab. Einige Bemerkungen zum Stand der sowjetischen und deutschen Forschung auf dem Gebiet der russischen Volksdichtung. In: WZ Greifswald, № 4.

¹² E. Hekselshneider. Reinhold Trautmann und einige Fragen des russischen Bylinenepos. In: WZ Greifswald, № 5—6.

¹³ D. Radtke. Einige Bemerkungen zur Erforschung und zum Gebrauch des russischen Sprichwortes. In: WZ Greifswald, № 5—6.

о сравнительном изучении эпоса выступил — по работам В. М. Жирмунского — Г. Тирбах,¹⁴ а связям между русской литературой и фольклором в XIX в. был посвящен доклад К. Рунге.¹⁵ Об использовании русской народной и советской массовой песни в школе (с практическими примерами) говорила Х. Барт.¹⁶

Грейфсвальдская конференция дала некоторые импульсы для развития изучения и исследования русского фольклора с марксистских позиций.¹⁷ Но при всем несомненном прогрессивном ее значении рекомендации совещания не были реализованы в должной мере. Большая часть исследователей ушла от собственно фольклористических занятий или занимается ими только время от времени. Нет пока центра по изучению русского фольклора, чем и вызвано некоторое отставание изучения русского народного творчества от других отраслей славистики в ГДР. Тем не менее 60-е годы характеризуются значительными работами, в том числе первыми диссертациями по русскому фольклору и смежным с ним областям. Следует особенно выделить труды некоторых ученых в институтах славистики при Ростокском, Йенском и Лейпцигском университетах по актуальным вопросам теории фольклора, по поэтике народных песен и былин, по истории русской народной поэзии. Все чаще публикуются обзоры и рецензии на важнейшие советские издания и монографии, особенно в «Deutsches Jahrbuch für Volkskunde» и в «Zeitschrift für Slawistik».¹⁸

Выдающуюся роль в распространении советских трудов в немецких переводах играет руководимый акад. В. Штейницем Институт немецкой этнографии при Академии наук в Берлине.¹⁹ Так, в 1961 г. в публикациях Института вышла известная работа акад. В. М. Жирмунского «Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса» (1958) под редакцией Г. Рааба.²⁰ Опубликован также сборник избранных трудов советских фольклористов, содержащий — кроме подробного обзора послевоенной фольклористики и обширной библиографии — работы как словесников (А. М. Астаховой, В. Г. Базанова, П. Г. Богатырева, В. Е. Гусева, В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова и К. В. Чистова), так и музыковедов (В. М. Беляева, Г. С. Виноградова, Е. В. Гиппиуса и Э. Эвальд).²¹ Вышел в свет сокращенный перевод известного учебника В. И. Чичерова «Русское народное творчество» (1959) под редакцией Э. Хексельшнейдера.²² В серии «Народные сказки», издаваемой выдаю-

¹⁴ G. Thierbach. Zur Frage der vergleichenden Methode in der Epenforschung. In: WZ Greifswald, № 5—6.

¹⁵ K. Runge. Einige Bemerkungen zur Frage der Wechselbeziehungen zwischen russischer Literatur und Volksdichtung im 19. Jahrhundert. In: WZ Greifswald, № 5—6.

¹⁶ H. Barth. Das russische Volkslied im Schulunterricht. In: WZ Greifswald, № 5—6.

¹⁷ Ср. библиографию, составленную И. Том: Библиография по русскому фольклору на немецком языке (ГДР) с 1945 по 1960 год. В кн.: Русская народная поэзия. Фольклористические записки Горьковского госуниверситета имени Н. И. Лобачевского, вып. I.

¹⁸ Ср., например, ценную библиографию, содержащую и данные о русском фольклоре: W. König, Chr. Kupfer. Ethnographische Bibliographie der Sowjetunion 1945—1953. «Deutsches Jahrbuch für Volkskunde», Berlin, 1955, Bd. I, а также обзоры и многочисленные рецензии Г. Пойкерта, Г. Рааба, Э. Хексельшнейдера и других.

¹⁹ При Институте славистики АН в настоящее время нет специальной группы по изучению русского фольклора.

²⁰ V. Schirmunski. Vergleichende Epenforschung, I. Redaktion H. Raab. Berlin, 1961. («Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Volkskunde der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Bd. 24).

²¹ Sowjetische Volkslied- und Volksmusikforschung. Ausgewählte Studien. Akademie-Verlag, Berlin, 1967.

²² W. I. Tschitscherow. Russische Volksdichtung. Berlin, 1968.

щимися фольклористами Ю. Кжижановским, Д. Ортутаем и В. Штейницем, в 1965 г. вышел сборник русских сказок с обширным комментарием и послесловием Э. В. Померанцевой.²³

Издаваемые Институтом немецкой этнографии международный реферативный журнал «Demos» и ежегодник «Deutsches Jahrbuch für Volkskunde» много места отводят работам и исследованиям советских ученых. Все чаще появляются в последние годы в «Jahrbuch» оригинальные статьи, подробные обзоры отдельных областей фольклора или рецензии, написанные такими советскими фольклористами, как Э. В. Померанцева, В. Я. Пропп, Б. Н. Путилов, К. В. Чистов и другие.²⁴ Это соответствует той роли посредника между Востоком и Западом, которую взял на себя ежегодник при его основании, и несомненно содействует распространению советской исследовательской мысли в капиталистических странах.

3

После весьма беглого обозрения путей и проблем изучения русского фольклора в ГДР перейдем теперь к краткой характеристике тех основных вопросов, которые были разработаны немецкими славистами-фольклористами.

Еще в 1951 г. Ф. Редлих пытался дать сжатую характеристику русского традиционного фольклора.²⁵ Первая попытка более глубокого и обстоятельного обозрения русской народной поэзии была предпринята лейпцигским исследователем В. Кеппе в написанных им двух учебных пособиях.²⁶ Автор рассматривает здесь все жанры традиционного крестьянского фольклора, не касаясь, однако, ни рабочего, ни современного фольклора. В методологическом отношении эти работы содержат ряд недочетов и неправильных теоретических установок, свидетельствующих о том, что автор только отчасти пользовался марксистскими методами исследования.²⁷ Но, несмотря на это, попытка В. Кеппе заслуживает пристального внимания как первый послевоенный немецкий опыт в стремлении дать общее представление о сущности и формах русского фольклора. Совсем недавно известный сербо-лужицкий фольклорист П. Недо опубликовал в Польше курс лекций по общим вопросам фольклора, прочитанный им в 1965 г. в Познаньском университете (с экскурсами в область русского народного творчества).²⁸

Актуальным вопросом современного фольклора были посвящены, кроме переведенного на немецкий язык обстоятельного обзора Б. Н. Путилова, где резюмировалось послевоенное развитие советской фольклористики,²⁹ статьи Г. Рааба. Еще в 1959 г. Рааб выдвинул тезис, что в условиях со-

²³ Russische Volksmärchen. Herausgegeben von Prof. Dr. E. Pomeranzewa. Berlin, 1965.

²⁴ Ср., например: E. V. Pomeranceva. Die Erforschung des russischen Märchens in der UdSSR in den Jahren 1945 bis 1959. «Deutsches Jahrbuch für Volkskunde», Berlin, 1960, Bd. VI; K. V. Čistov. Bemerkungen zum Aufsatz von W. Steinitz «Das Lied von Robert Blum». Там же, Berlin, 1965, Bd. XI, и другие.

²⁵ F. Redlich. Eine Einführung in die sowjetische Folklore. «Russischunterricht», Jg. IV (1951).

²⁶ W. Кёppe. 1) Russische Volksdichtung. Potsdam, 1958 (Lehrbriefe für das Fernstudium der Oberstufenlehrer); 2) Die russische Volksdichtung. Berlin, s. a. (Lehrbriefe für das Fernstudium der Mittelstufenlehrer, H. 1).

²⁷ С критикой этих взглядов выступил Г. Рааб, ср. упомянутую выше работу «Einige Bemerkungen zum Stand...», S. 366.

²⁸ P. Nedo. Folklorystyka. Ogólne wprowadzenie. Poznań, 1965.

²⁹ B. N. Putilov. Zu aktuellen Problemen der Erforschung der russischen Folklore. «Zeitschrift für Slawistik», Bd. VII, 1962.

циализма не может быть и речи о полном совпадении литературы и фольклора, но литература и народное коллективное творчество сближаются в то же время все больше и больше: «Хотя нельзя отождествлять художественную самодеятельность с народной поэзией, опыт показывает, что художественная самодеятельность ... есть то поле деятельности, на котором разворачиваются художественные силы народа и в смысле народной поэзии».³⁰ В другой статье Рааб анализирует перспективы современного русского фольклора при переходе от социализма к коммунизму. Здесь он более подробно рассматривает названную выше проблематику и приходит в основном к тем же выводам.³¹ Устному народно-поэтическому творчеству рабочего класса и вопросам социалистического реализма посвящена заметка того же автора.³²

Среди отдельных жанров значительное внимание было уделено эпосу. Сразу после войны М. Браун и крупнейший немецкий германист акад. Т. Фрингс опубликовали работу о славянском, особенно русском и сербском, фольклоре на тему сватовства.³³ В обстоятельном исследовании двух мотивов (самого сватовства и похищения невесты) они привлекли обширный былинный материал. Некоторые работы Р. Траутманна были также посвящены былинам. Кроме краткой заметки о своеобразии стиха былины «Вавило и скomorохи»,³⁴ он опубликовал исследование о древнерусских богатырских и скomorошьих песнях.³⁵ Траутманн находился под сильным влиянием концепции В. Ф. Миллера и защищал идеи «исторической школы». Это говорит уже само по себе о сильных и слабых сторонах позиции исследователя. О демократических элементах в русском былинном эпосе и о его глубокой связи с жизнью народа писал В. Кеппе.³⁶ Малоисследованной области художественной формы былин посвящена насыщенная фактическим материалом и тонкими наблюдениями работа Г. Пойкерта, известного исследователя южнославянского фольклора.³⁷ По его мнению, следует наконец-то рассматривать фольклор как искусство слова и исследовать его литературоведческими методами. Так как само содержание народного эпоса достаточно глубоко раскрыто, следует теперь в первую очередь обстоятельно разобраться в художественной форме, в языковых приемах и структуре былин. Автор под этим углом зрения подробно анализирует место и функцию постоянных эпитетов и употребление времен глагола (как выражение позиции рассказчика-певца) в 30 избранных былинах.

³⁰ H. Raab. Einige Bemerkungen zum Stand, S. 363.

³¹ H. Raab. Die russische Volksdichtung der Gegenwart und ihre Entwicklungsperspektive in der Periode des Überganges zum Kommunismus. «Zeitschrift für Slawistik», Bd. VII, 1962.

³² H. Raab. Die mündliche Dichtung der revolutionären Arbeiterklasse und Fragen des sozialistischen Realismus. — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock», Jg. IX, 1959/60. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe. Sonderheft: Die Gestalt des antifaschistischen Widerstandskämpfers in der Literatur.

³³ Th. Frings, M. Braun. Brautwerbung, T. 1. Leipzig, 1947 (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-histor. Klasse, Bd. 96, 1944/48, H. 2).

³⁴ R. Trautmann, F. v. Lilienfeld. Zur Eigenart des Bylinenverses in «Wawilo und die Skomorochen». «Russischunterricht», Jg. IV, 1951.

³⁵ R. Trautmann. 1) Altrussische Helden- und Spielmannslieder. Leipzig, 1948 (Die Humboldt-Bücherei, Bd. 7); 2) Vom russischen Heldenlied. «Neuphilologische Zeitschrift», Jg. I, 1949, H. 2.

³⁶ W. Köppe. Über das demokratische Element in der russischen Heldendichtung. «Russischunterricht», Jg. VI, 1953.

³⁷ H. Peukert. Bemerkungen zur künstlerischen Gestalt der russischen Volksepik. «Zeitschrift für Slawistik», Bd. V, 1960.

Меньше было сделано по изучению других жанров народной поэзии. Анализ некоторых исторических песен с той же позиции школы В. Миллера дал Р. Траутмани;³⁸ краткое введение в изучение особенностей русской сказки написал в 1952 г. Ф. Редлих,³⁹ а некоторым русским сказочным мотивам была посвящена статья Г. Кало.⁴⁰ Более широко исследованы пословицы и поговорки. Здесь прежде всего следует упомянуть изданные несколькими тиражами сборники А. Э. Графа. Он опубликовал в 1956 г. 6000 русских пословиц, сопоставляя их с немецкими,⁴¹ а в 1963 г. — новый сборник советских пословиц (всего 1200), основываясь при этом на издании А. Жигулева и рукописном собрании Е. Цылева.⁴² Если во введении к первому сборнику еще чувствовалась некоторая эклектичность авторской концепции, то в сборнике, посвященном советской эпохе, заметен уже новый взгляд и сказывается то, что автор ушел опыт советских работ по этому вопросу.

Изучение песенной лирики шло, в сущности, в двух направлениях. Большинство статей и заметок затрагивало чисто учебно-методические вопросы: как лучше использовать русскую народную и советскую массовую песню в школе, какие песни следует выбирать и т. д. По этим проблемам несколько раз выступала грейфсвальдская исследовательница Х. Барт,⁴³ а также некоторые учителя и методисты.⁴⁴

Другие исследователи разрабатывали проблемы связей между русским и немецким фольклором. Известная исследовательница немецкой рабочей песни И. Ламмель неоднократно указывала на параллели или на воздействие русских или советских песен на песни немецкого пролетариата.⁴⁵ И. Ламмель, Х. Маассен, акад. В. Штейниц и другие обратили также внимание на значение русской темы в немецкой народной и прежде всего в рабочей песнях.⁴⁶ Наконец, появился в периодической печати ряд

³⁸ R. Trautmann. Das altrussische historische Lied. Berlin, 1951 (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1951, № 2).

³⁹ F. Redlich. Über das russische Volksmärchen. «Russischunterricht», Jg. V, 1952.

⁴⁰ G. Kahlo. Russische Märchenmotive. «Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität, Leipzig», Jg. X, 1961. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, № 2. Кроме того, вышло также исследование по истории лубка: Der russische Volksbilderbogen. Einführung von I. Danilowa. Dresden, 1962.

⁴¹ A. E. Graf. 6000 deutsche und russische Sprichwörter. Halle, 1956, 1958, 1960.

⁴² A. E. Graf. 1200 neue russische Sprichwörter. Aufgezeichnet nach der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution. Russisch und deutsch. Halle, 1963. Ср. еще: A. E. Graf. Russische Sprichwörter zum Begriff der Arbeit. «Fremdsprachenunterricht», 1960, H. 2; F. Redlich. Das Sprichwort in der russischen Sprache. «Russischunterricht», Jg. III, 1950.

⁴³ Кроме названной в сноске 16 статьи, ср. еще: H. Barth. 1) Einiges zur Geschichte des russischen Volksliedes. In: WZ Greifswald, Jg. X, 1961, H. 1; 2) Einiges über die Auswahl von Liedern für den russischen Sprachunterricht in unseren Schulen. Там же, Jg. XII, 1963, H. 4.

⁴⁴ R. I. Nebel. Das Lied im Russischunterricht. «Russischunterricht», Jg. III, 1950; W. Prochaska. Das Lied als Entwicklungsspiegel der Gesellschaft. «Russischunterricht», Jg. VI, 1953; E. Walter. Das russische Volkslied im Unterricht. «Musik in der Schule», 1954, H. 6; F. G. Brieger. Das Volkslied und Massenlied in der Sowjetunion. «Volkskunst», 1954, H. 3. Ср. также работы более общего характера: H. Schetelich. Sowjetische Volkskunst als Vorbild und Anregung. «Musik in der Schule», 1951, H. 6; G. Richter. Russische und sowjetische Lieder in Moll. «Musik in der Schule», 1954, H. 6; A. Müller-Hegemann. Die Entwicklung der Laienkunst in der Sowjetunion. Berlin, 1953, и другие.

⁴⁵ I. Lammell. 1) Der Einfluß der russischen revolutionären Lieder auf das deutsche Arbeiterlied der zwanziger Jahre. «Musik und Gesellschaft», 1957; 2) Das deutsche Arbeiterlied. Leipzig—Jena, 1962; 3) Kämpfen und Siegen. Zur Geschichte des deutschen Arbeiterliedes. Leipzig, s. a., 1964.

⁴⁶ I. Lammell. Unser Lied die Ländergrenzen überfliegt... «Volkskunst», 1960, H. 5, 6; H. Maaben. 1) Das Oktoberprogramm des «Roten Sprachrohrs». «Volkskunst», 1957,

заметок и статей об истории отдельных известных русских песен. Эти работы по большей части основаны на советских материалах.⁴⁷

Несколько особняком стоит среди этих трудов первая в ГДР собственно фольклористическая диссертация молодой ростокской исследовательницы И. Клагге «Советская частушка послевоенного периода (1945—1963)».⁴⁸ На широком материале она показывает, что в советскую эпоху рядом с фольклорными частушками развивались (под влиянием художественной литературы) и частушки полуфольклорного типа. Самыми существенными изменениями частушек в послевоенную пору являются, по мнению И. Клагге, следующие: очень быстрое изменение тематики, особенно общественной; более интенсивное слияние частушек с общественной и с любовно-интимной тематикой в одно художественное целое; послевоенная частушка уже вовсе не касается семейных тем или международной проблематики, что говорит о том, что тематика частушек суживается. Исследовательница делает ценные наблюдения над поэтикой частушек: об идеале частушек, об изобразительных средствах, о самовыражении лирического «я» и о возникновении лирического «мы», о соотношении послевоенных частушек и общей частушечной традиции, о принципах индивидуализации и о композиционных приемах. Эта работа представляет собой несомненно один из наиболее серьезных трудов по русскому фольклору, появившихся в ГДР.

Вопросам языка фольклорных произведений уделялось сравнительно меньше внимания. Кроме названной выше статьи Г. Пойкерта,⁴⁹ следует здесь упомянуть лингвистическую диссертацию Л. Вильске об использовании и функциях атрибутивного родительного падежа в русских былинах.⁵⁰ Представляют интерес некоторые этимологические материалы, содержащиеся в работах лейпцигского лингвиста Р. Эккерта,⁵¹ и обстоятельное сравнительное исследование Г. Пойкерта о русском литературном и народном стихах.⁵²

Больше написано о связях между фольклором и литературой. Здесь прежде всего привлекали внимание суждения М. Горького о соотношении литературы с фольклором,⁵³ а также фольклоризм русской литературы XIX в.⁵⁴ Х. Реннерт защитил в 1962 г. в Ростокке диссертацию на тему «Художественное отражение разинского движения в русской на-

Н. 10; 2) «Das ist die Rote Armeer, die Internationale...». «Volkskunst», 1958, Н. 2; W. Steinitz. Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten, Bd. II. Berlin, 1962.

⁴⁷ H. Stange. Wege zum Lied — «Dem Morgenrot entgegen». «Musik in der Schule», 1956, Н. 3; H—t. Zur Textgeschichte der «Warschawjanka». «Fremdsprachenunterricht», 1957, Н. 10; A. Schilow. «Wir sind die junge Garde des Proletariats...». «Volkskunst», 1957, Н. 2; A. Sochow. Lenin und das revolutionäre Lied. «Volkskunst», 1957, Н. 9—11.

⁴⁸ I. Klage. Die sowjetische častuška in der Nachkriegszeit. Diss. phil., Rostock, 1966 (рукопись).

⁴⁹ Ср. сноску 37.

⁵⁰ L. Wilske. Die Gebrauchsweisen des attributiven Genitivs in den Bylinen. Diss. phil., Greifswald, 1957 (рукопись).

⁵¹ R. Eckert. 1) Zur slawischen Hochzeitsterminologie. «Zeitschrift für Slawistik», Bd. X, 1965; 2) Zu den Tabu-Ersatznamen für den Bären im Russischen (в печати).

⁵² H. Peukert. Der volkstümliche und der literarische russische Vers. «Zeitschrift für Slawistik», Bd. VI, 1961; ср. еще: H. Peukert. Die Funktion der Formel im Volkslied. «Poetyka», Warszawa, 1961.

⁵³ H. Maßen. Die Rolle der Folklore im sozialistischen Realismus. «Volkskunst», 1957, Н. 6. Ср. также: E. Schneeweis. Volkskundliches bei Maxim Gorkij. In: Münchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diels. München, 1953.

⁵⁴ Geschichte der russischen klassischen Literatur. Herausgegeben von W. Düwel, E. Dieckmann, G. Dudek, H. Graßhoff, H. Raab, M. Wegner, G. Ziegengeist. Berlin—Weimar, 1965; здесь на эту связь неоднократно указывается.

родной поэзии и литературе».⁵⁵ Автор исследует взаимосвязи между историей и изображением исторических событий в песнях, анализирует особенности этого жанра и своеобразный отбор и толкование исторических фактов. Во второй части своей работы Реннерт рассматривает разработку разинской тематики в литературных произведениях XIX и XX вв.: у Пушкина, Кольцова, Шаховского, Тургенева, а в советской литературе — у Горького, Чапыгина и Злобина. Анализируется также интерпретация разинского бунта у Костомарова, Бакунина и Маркса.

Интересные наблюдения об использовании фольклорных мотивов и приемов в современной советской литературе приводятся в статьях Г. Рааба и К. Каспера. Рааб останавливается на народно-эпических традициях в творчестве А. Т. Твардовского,⁵⁶ указывая на сходство средневекового «Прения живота и смерти» с некоторыми мотивами «Василия Теркина». Каспер убедительно показывает фольклорную струю в повести Г. Николаевой «Рассказы бабки Василисы про чудеса».⁵⁷

Подробно разработана история восприятия русского фольклора в Германии, прежде всего — первой половины XIX в. Основной материал этого периода был собран, проанализирован и обобщен в диссертации Э. Хексельшнейдера «Восприятие русского народного творчества в Германии до 1848/49 гг.» (1963), недавно вышедшей в переработанном виде отдельным изданием,⁵⁸ и в ряде статей того же автора.⁵⁹ Здесь раскрывается прежде всего степень ознакомления немецкой публики последней трети XVIII и первой половины XIX в. с русским фольклором, анализируются отдельные переводные сборники и подчеркивается роль Освободительной войны 1813—1815 гг., которая стимулировала интерес к русскому фольклору.

Частично упоминается о распространении русского народного творчества также в монографии пражского ученого А. Гофмана о журнале «Ost und West»⁶⁰ и в докторской диссертации Э. Рейснера о восприятии русской литературы в Германии в первой половине XIX в.⁶¹ Русским связям Я. Гримма посвящены статьи Х. Пойкerta и Э. Хексельшнейдера.⁶²

⁵⁵ H. Rennert. Die künstlerische Widerspiegelung der Rasinbewegung in der russischen Volksdichtung und Literatur. Diss. phil., Rostock, 1962 (рукопись). Под тем же названием был опубликован автореферат в: «Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock», Jg. XI, 1962 (Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, № 5).

⁵⁶ H. Raab. Zur Rolle der volksepiischen Traditionen in A. Twardovskij's Poem «Vasilij Terkin». «Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock», Jg. VIII, 1958/59 (Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, № 1).

⁵⁷ K. Kasper. Die Gestalt der Erzählerin in Galina Nikolaevas «Рассказы бабки Василисы про чудеса». «Zeitschrift für Slawistik», Bd. X, 1965.

⁵⁸ E. Hexelschneider. Die russische Volksdichtung in Deutschland bis 1848/49. Berlin, 1967 (Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin).

⁵⁹ E. Hexelschneider. 1) Die deutschen Befreiungskriege und ihr Einfluß auf die Verbreitung russischer Volksdichtung in Deutschland. «Zeitschrift für Slawistik», Bd. VIII, 1963; 2) К истории изучения русского фольклора в Германии в первой половине XIX века. В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования, VIII. Изд. АН СССР, М.—Л., 1962; 3) Немецко-русское боевое содружество в Освободительной войне 1813 г. и его влияние на культурную жизнь Германии. В кн.: Освободительная война 1813 года против наполеоновского господства. М., 1965. Немецкий вариант той же статьи в печати.

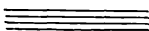
⁶⁰ A. Hofmann. Die Prager Zeitschrift «Ost und West». Ein Beitrag zur Geschichte der deutsch-slawischen Verständigung im Vormärz. Berlin, 1957, p. 184 и сл., 195 и сл. (Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 13).

⁶¹ E. Reißner. Die Aufnahme und Bewertung russischen Literaturgutes in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Berlin, 1962.

⁶² H. Peukert. Jacob Grimm und die Slawen. — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena». Jg. 13 (1964). Gesellschafts- und sprachwissen-

4

Подведем краткие итоги. В изучении русского народного творчества учеными Германской Демократической Республики за последние годы сделано немало. Был опубликован целый ряд ценных в научном отношении трудов, которые исходили из марксистских позиций и основывались на достижениях советской фольклористики (что ни в малейшей степени не умаляет самостоятельного характера немецких исследований). Но нельзя и закрывать глаза на то, что, несмотря на эти бесспорные успехи, фольклористика все еще отстает от других отраслей и дисциплин бурно в последние годы развивающейся славистики ГДР и по уровню достигнутого, и по числу специалистов. Несомненно одно: немецкие фольклористы-русисты должны в ближайшие годы решить — в тесном содружестве с представителями других дисциплин, прежде всего с немецкими этнографами — ряд важнейших задач. Назовем некоторые из них: составление нового фольклористического учебного пособия с учетом всех новейших научных завоеваний последних лет; составление антологии русского народного творчества; составление нового большого песенника для школьников с учетом и старых и новых песен; разработка специфических «немецких» тем, таких, как русско-немецкие связи в песенном традиционном и рабочем фольклоре, трансформация отдельных русских песен или их мелодий в Германии, бытование русского фольклора в Германии после 1945 г., и т. д.; целеустремленное исследование отдельных жанров и проблем, прежде всего — анализ происходящих в настоящее время новых процессов в развитии фольклора социалистического общества.



schäftliche Reiche, H. 3. E. Hexelschneider. 1) Fünf unveröffentlichte Briefe von Anton Dietrich an Jacob Grimm aus den Jahren 1830—1831. In: Jacob Grimm. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages. Berlin, 1963; 2) Deutsche Lubok-übersetzungen des 19. Jahrhunderts und ihre Bedeutung für die Forschung (в печати).

ГЕНРИКА ЧАЙКА

ИЗУЧЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН В НАРОДНОЙ ПОЛЬШЕ

Фольклористика в Народной Польше занимается главным образом, но не исключительно вопросами польского фольклора. Из области фольклора славянского относительно наиболее богатыми являются наши знания о народной литературе восточных славян, о чем речь пойдет дальше.

Термин «народная литература», считавшийся в Польше до недавнего времени наиболее соответствующим предмету изучения, указывает на непосредственную связь с письменной литературой. Изучением фольклора в Польше занимаются прежде всего историки литературы, а проблемы народной литературы не обособились от проблем общелитературных. Исследователи группируются вокруг учреждений Польской Академии наук, среди которых первое место занимает Институт литературоведческих исследований.

По окончании военных действий, во время возрождения всей польской культуры исследование фольклора встречало огромные трудности. Фольклорные тексты лежали рассеянными по разным учреждениям и музеям, не хватало подробных библиографий, недостаточно было соответствующих учреждений, которые могли бы подготовить почву для будущих фольклористических исследований. Польские ученые отдавали себе отчет в этих трудностях и уже с самого начала стремились уточнить наиболее важные задачи для фольклористики. Выдающийся знаток литературы и фольклора — академик Ю. Кжижановский в двух статьях «Предмет народной литературы»¹ и «Фольклористика в науке о литературе»² обобщил главные задачи польской фольклористики в трех пунктах: 1) создание архивного центра, в котором должны быть собраны все сохранившиеся материалы вместе с копиями и фотоснимками отдельных текстов, рассеянных по разным журналам; 2) возобновление собирательской деятельности и пополнение ценных собраний прежних собирателей фольклора; 3) систематизация фольклорных материалов и подготовка специализированной библиографии.

Предложения Ю. Кжижановского были приняты учеными. Была создана секция народной литературы в рамках Института литературоведческих исследований, руководство которой принял на себя Ю. Кжижановский. На первых порах немногочисленные фольклористические коллективы вынуждены были отказаться от работ теоретико-исторических в пользу

¹ J. Krzyżanowski. Sprawa literatury ludowej. «Nauka i Sztuka», 1947, № 5.

² J. Krzyżanowski. Folklorystyka w nauce o literaturze. Zjazd naukowy polonistów, 1958. Wrocław, 1960.

подготовительных работ по созданию солидной базы, необходимой для развития современной фольклористики.

Помимо Института литературоведческих исследований, изучением фольклора занимается также Государственный институт искусства, который осуществил широкую деятельность по собиранию народных песен и народной музыки на территории всей Польши. Особое внимание при этом уделялось возвращенным Польше западным и северным районам, где и после вековой неволи сохранились остатки народной культуры в области языка, песен, преданий, сказок и обрядов. Аналогичные задачи поставил перед собой также Силезский научный институт и Польское этнографическое общество.

Польская фольклористика, укрепившись в учреждениях Академии наук, не заняла, к сожалению, подобающего ей места в высшей школе. Университетские программы вообще не предусматривают преподавание фольклора, которое остается делом инициативы отдельных профессоров. Несколько лучше дело обстоит с фольклором других славянских народов, особенно с южнославянским фольклором. В программах по славистике фольклор, хотя и в скромных размерах, предусмотрен, и студенты имеют возможность прослушать цикл лекций, а также принять участие в фольклорных семинарах.

Поскольку речь идет об организации фольклористических исследований в Польше, необходимо упомянуть также такие неакадемические учреждения, как Государственный издательский институт, Краковское литературное издательство, Народное издательское сообщество, которые популяризируют фольклор.

Все вышеназванные учреждения, руководимые опытными специалистами, подготовили за двадцатилетие кадры молодых научных работников и любителей фольклора, создали необходимую атмосферу для исследовательской работы и благоприятные условия, в которых мог быть в 1957 г. создан первый фольклористический журнал в Польше — «Народная литература» («Literatura Ludowa»). До настоящего времени программа журнала осуществлялась по регионально-географическому и этнографическому принципу и реализовалась в характеристиках фольклора разных областей Польши. Дальнейшее развитие журнала предусматривает новые направления, такие, как изучение фольклора других народов, исследование художественности народной литературы, рецензирование важнейших фольклористических трудов, как отечественных, так и зарубежных, информация о фольклористической деятельности, и т. д.

Фольклористика в Польше имеет солидную базу в большом количестве музеев, которые собирают не только экспонаты материальной культуры, но также и песни, сказки и т. д. Богатый архив находится также при польском радио, которое организует передачи на основе оригинальных народных текстов. Упомянутая работа собирателей фольклора обусловила возможность деятельности польских местных ансамблей песен и танца, среди которых особое место в стране занимают ансамбли «Мазовше» и «Шлёнск», хорошо известные во всем мире.³

Фольклор восточнославянских соседей пользовался в Польше вниманием и в прошлом, но после войны интерес к нему особенно возрос, хотя ряды польских ученых за время войны значительно поредели.

На страницах польских научных журналов можно найти отголоски тех исканий, которые были характерны для советской фольклористики

³ Обзор основных направлений польской фольклористики и итогов изучения польского фольклора см. в статьях, опубликованных в журнале «Literatura Ludowa», 1964, №№ 4—6. Библиографию см. там же, 1965, № 1.

первых послевоенных лет, в частности отголоски дискуссии о месте фольклористики среди других наук. Одни специалисты трактовали ее как составную часть этнографии, другие зачисляли ее в область литературоведения. Нет ничего удивительного в том, что в 40-е годы этнографы не обособляли фольклор среди других этнографических исследований, а некоторые польские ученые, следуя примеру своих советских коллег, поступали таким же образом, информируя польскую общественность о современном состоянии науки и указывая на ее ближайшие задачи. В качестве примера может служить статья Е. Франковского «Советская этнография», опубликованная в 1947 г.⁴ Автор говорит о роли фольклора до Октябрьской революции, в межвоенные годы и в современности. Как вытекает из рассуждений Франковского, фольклористика переживала времена взлетов и упадка. Автор статьи высоко оценивает заслуги М. Горького перед фольклористикой, но его концепция представляется ныне несколько упрощенной. Он характеризует М. Горького как выдающегося теоретика фольклористики на основании его энтузиастического отношения к фольклору и отдельных высказываний, относящихся к народной литературе, по разным поводам. С точки зрения современного состояния науки такая оценка представляется преувеличенной.

Наиболее важными задачами советской фольклористики Е. Франковский считает: «1) Исследование идеологических преобразований, возникающих в рабочей среде, подтверждаемых фольклорными материалами; 2) исследование в фольклоре влияний, формирующих сознание нового человека, и одновременно чуждых и вредных идеологических влияний; 3) разработка средств борьбы с классово чуждыми тенденциями и содействие развитию ценных идеологических элементов путем воздействия на массовую художественную культуру трудящихся».⁵ Если действительно в те трудные для науки годы задачи фольклористики намечались таким образом, то они были слишком узкими и вскоре «треснули по швам», о чем можно судить по многочисленным научным публикациям, и прежде всего по трудам крупнейшей советских ученых — В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа, П. Г. Богатырева и других. Современная советская фольклористика может гордиться значительными научными достижениями в строгом смысле этого слова, статья же Франковского остается лишь документом прошлой эпохи, от которой советская фольклористика ушла далеко вперед.

Иначе обстояло дело в 50-е годы и в польской фольклористике. В это время появляется ряд новых работ о фольклоре восточных славян. М. Якубец, исследуя развитие украинской культуры, занимается также и исследованием фольклора.⁶ Автор отлично отдает себе отчет, что источником украинской культуры и искусства является именно фольклор. Польский ученый трактует народную литературу как род творчества, уходящий корнями в дохристианскую эпоху и непрерывно развивающийся во времена тяжелой неволи. По мнению автора, фольклор, как составная часть народной культуры, сыграл в духовной жизни Украины исключительно важную роль и в этом отношении с ним можно сравнить лишь фольклор южнославянских народов. Автор дает очерк истории украинского фольклора, который начинается с эпохи Киевской Руси. Именно там возникла богатырская эпика, которая в форме былин сохранилась до

⁴ E. Frankowski. Etnografia radziecka. «Lud», XXXIX, str. 1—42

⁵ Там же, стр. 12.

⁶ M. Jakóbiec. Źródła i drogi rozwojowe kultury ukraińskiej. «Kwartalnik Instytutu Polsko-Radzieckiego», 1955, № 1—2, str. 100—123.

нашего времени на Севере. На Украине возникли думы и исторические песни, в которых отразилась история народа. Украинский народ, по мнению М. Якубца, создал наиболее богатую в славянском фольклоре лирическую поэзию. Якубец подчеркивает заслуги поляков в истории собирания и публикации украинского фольклора. Некоторые издания, как например «Виленский дневник» («*Dziennik Wileński*») и «Виленский еженедельник» («*Tygodnik Wileński*»), опубликовали тексты народных украинских песен, собранные Л. Рогальским еще до появления в свет собраний М. Цертелева и М. Максимовича, а именно в 1818 г. Первые польские собиратели (З. Бродзинский, В. Залесский, К. Вуйцицкий) публиковали народные украинские песни наряду с песнями польскими. Автор сожалеет, что до сих пор польская наука не раскрыла влияния украинского фольклора на польскую поэзию, хотя ее влияние на таких поэтов, как Николай Сеп-Шажинский, Шимон Шимоновский и другие несомненно.⁷

Из работ сравнительного характера весьма интересна обстоятельная статья В. Клингера «Восточноевропейские русалки и близкие образы народной поэзии и греко-римская традиция».⁸ Русалки, часто встречающиеся в фольклоре разных народов, остаются для науки большой загадкой. Автор утверждает, что их происхождение не вполне ясно, неизвестно, являются ли они созданием фольклора отечественного, славянского или иных народов. Ученый дает научное обобщение исследований этой проблемы, начатых еще Миклошичем. Последний, как и позднейшие исследователи, пробовал найти некие аналогии к широко распространенному празднику, известному в Древнем Риме под названием «Розалия» или «Розария», в Древней же Греции — как «Родонисмус» либо как заимствование с латинского — «Русалия». Тем же самым путем шли русские ученые — А. Веселовский и А. Аничков, пришедшие к выводу, что название греко-римских торжеств оказалось перенесенным на души умерших. Клингер считает такое объяснение недостаточным. Невозможно понять, согласно такой точке зрения, почему все души умерших, независимо от пола, всегда воплощаются в образе молодых и прекрасных женщин. Более убедительным представляется польскому ученому объяснение русского этнолога Д. Зеленина, который несколько видоизменяет анимистическое понимание русалок. По Зеленину, в русалок превращается только определенная группа умерших, именно те, кто преждевременно либо трагически расстались с жизнью. Это толкование однако не объясняет отсутствия среди русалок юношей, которые также умирают трагически. У Клингера возникает предположение, что связь русалок с душами умерших является не исконной, а вторичной, и это сближение наступило вследствие позднейшей эволюции, что автор обстоятельно обосновывает. Вера в русалок широко распространена среди восточных славян, равно как и среди славян южных. Автор прежде всего характеризует восточнославянских русалок, затем южнославянских и, наконец, обращается к ново-греческим русалкам. Все они, независимо от различий названий и ст. географического места, весьма сходны между собою — стройны, прекрасны, молоды и отличаются друг от друга самое большее лишь типом красоты. На востоке это чаще всего светлые девушки, часто с зелеными волосами, голубоглазые; сербо-хорватские — золотоволосые, нагие

⁷ Журнал «*Literatura Ludowa*» информирует также о состоянии белорусской фольклористики, в данном случае предоставляя страницы белорусскому ученому И. В. Гуторову, который публикует очерк послевоенной белорусской фольклористики: *Iw. Gutorow. Folklorystyka białoruska. «Literatura Ludowa», 1966, № 1, str. 47—52.*

⁸ W. Klinger. *Wschodnioeuropejskie rusalki i pokrewne postaci poezji ludowej a tradycja grecko-rzymska. Lublin—Kraków, 1949.*

либо в легких белых тканях; болгарские отличаются белым светящимся цветом лица и сверкающими черными очами; греческие — тонкие, длинноволосые. Все они страстно любят петь, танцевать, привержены к характерным для женщин занятиям — прядению, стирке, стряпанию. Питаются они так же, как люди, но часто готовят пищу ночью. Вся их чародейская сила чаще всего заключена в их одежде.

Происхождение русалок, вил, самовил, nereид В. Клиндер выводит из древнегреческого культа нимф, который был известен еще Гомеру в форме, вполне устоявшейся, и в позднейшую пору лишь незначительно видоизменился. Клиндер делит их на три группы: одни покровительствуют истокам рек и болотам, поросшим травой, другие — прекрасным рощам, третьи господствуют над крутыми горными вершинами. Древние нимфы, как и современные русалки, вилы, самовилы, nereиды, в сущности являются богинями вод и остаются в тесной связи с вегетацией природы. В гористых местностях они подразделяются на водяных, горных, лесных либо полевых; в низинных местностях горные, разумеется, отсутствуют. Нимфы и русалки молоды, обаятельны, очаровывают не только своей красотой, но также пением, танцем и небезопасны для юношей, поддающихся их чарам. Соответствие славянского типа сверхъестественных существ древнегреческим нимфам позволяет Клиндеру высказать мнение, что оно есть результат длительного воздействия древних традиций, идущих непосредственно из Греции либо из Италии через Балканы и долину Дуная. Исследователь старается выяснить этимологию названий этих существ: *русалка*, по его мнению, слово позднего происхождения, в то время как *нереида* — производное от имени древнего бога Нереуса.

Теперь следует уделить внимание русским былинам, сведения о которых проникают в Польшу в 20-е годы прошлого века. В 1822 г. варшавская «Литературная газета» печатает о них заметку, а первые переводы были Л. Семеньского появляются в 1835 г. Польские читатели должны были после этого ждать почти сто лет, пока в 1933 г. Т. Лопалевский не приготовил избранные переводы и не издал их под названием «Древнерусские стихотворения». Необыкновенно трудное дело — перевод былин на польский язык. Они обладают специфической стихотворной формой, лексикой, специфическим стилем и способом создания образов, что с большим трудом передается средствами польского языка.

Юлиан Тувим, поклонник русской поэзии, писал в этой связи: «...четыре десятка лет (со школьной скамьи) размышлял я над тем, как бы передать на польском языке былины и ... до сих пор ни одной из них не перевел. А между тем довольно много шедевров русской поэзии — иногда лучше, иногда хуже — мне удалось переложить. Только былины, чудесных былин никогда я не тронул. Почему? Ответ прост: потому что они непереводаемы».⁹ Польский переводчик, по мнению Тувима, не располагает соответствующим «тылом», или «арсеналом», поскольку в польском языке отсутствуют аналоги, на которые можно было бы перевести эпитеты, освященные традицией, — «добрый молодец», «зелено вино» и т. п., а также огромное количество деталей, столь обязательных в былинах.

Несмотря на трудности, названные Тувимом, все же нашлись переводчики, которые попытались перевести былины на польский язык. В предвоенные годы это были Т. Лопалевский, Ч. Ястжембец-Козловский, а после войны — Т. Хрущелевский и Т. Монгерд. В 1946 г. Т. Хрущелевский печатает на страницах еженедельника «Деревня» («Wieś»)

⁹ Цитирую по книге: M. J a k ó b i e s. Byliny. Wrocław, 1955, str. 126.

былину о Сухмане (№ 4) и былину о Василии Пьянице (№ 24). В 1955 г. появляется 18 былин в переводе на польский язык под редакцией М. Якубца. Однако это не новые переводы. Составитель использовал ранее созданные переложения Ч. Ястжембца-Козловского, Т. Лопалевского и Т. Хрущелевского. Двумя же годами позднее появилось еще 14 былин в переводе Т. Монгерда, снабженных вступительной статьей С. Фишмана. Этим и ограничивается пока репертуар русских былин в польских переводах. В гораздо большей степени в Польше известна народная поэзия южных славян, из которой в 30-х годах было сделано много переводов Ч. Ястжембцем-Козловским, ныне же Государственный издательский институт выпускает в свет новую антологию в переводах А. Каменьской. То же самое можно сказать о болгарской народной поэзии, которая известна в прекрасном подборе А. Каменьской и Й. Спевака,¹⁰ не говоря уже о чешской и словацкой народной песне, изданной с обширным комментарием Й. Магнушевского,¹¹ а также о фольклоре лужичан.¹² Почему так мало переводчики обращаются к фольклору русского, белорусского и украинского народов? Возможно, их устрашают высказанные в свое время Тувимом соображения? А возможно, их привлекает больше профессиональная поэзия восточных славян?

Вместе с тем польские работы, посвященные русским былинам, представляют значительный вклад в область исследования народной эпики. В соответствии с темой статьи рассмотрим лишь работы послевоенного времени. Одной из них является вступительный очерк С. Фишмана к популярному изданию былин Т. Монгерда (1957 г.). Автор кратко характеризует историю собирания былин, сообщая, что до сих пор удалось записать около 500 былинных произведений в разных местностях России. Фишман отмечает, что эпическая традиция постепенно угасает, а новое содержание разрушает старую форму, и новые богатыри отличаются от традиционных былинных образов. Былины в версиях XVIII—XIX вв. напоминают автору старые иконы, особенно Владимирскую божью мать, где только лица Богородицы и младенца сохранились от XI—XII вв., а дополнения идут от последующих столетий. Однако в отношении иконы можно все же определенно утверждать, что именно осталось от старого времени, а что является привнесением позднейшим. Что же касается былин, самая тщательная реконструкция ничего бы не прояснила. Развитие былинного творчества не ограничивается пересказом древних сюжетов. Новая действительность предлагает новые темы, новых героев, но новые образы наследуют имена старых богатырей. Фишман проводит определенные параллели между былинами и героическим эпосом Западной Европы, в частности сравнивает князя Владимира с Карлом Великим. Западный герой является центральным персонажем, оборонителем отчизны, чего нельзя сказать о киевском князе, который весьма пассивен: не он выступает в бой, не он обороняет Киев от татар, не он является идеалом для народа. Определительные эпитеты не имеют ничего общего с подлинными чертами его характера. Богатырь в настоящем смысле этого слова — Илья Муромец. Это действительно герой, и он является олицетворением различных добродетелей, это несокрушимый рыцарь и воин, защитник народа и церкви. Фишман говорит и о других былинных образах, о их идентификации, которая доставляет немалые трудности исследователю русского эпоса, рассуждает о циклизации былин,

¹⁰ Oj lesie, lesie zielony. Warszawa, 1956.

¹¹ Czeska i słowacka pieśń ludowa. Wrocław, 1960.

¹² Ludowe pieśni, bajki i podania Łużyczan. Przełożył i opracował J. Magnuszewski. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1965.

которая не охватывает всей русской эпике. Высокая культура Новгорода создала цикл собственных былин, которым свойственна оригинальная, почти сказочная фантастика.

Значительно более обширной работой о былинной эпике является статья М. Якубца «Былины».¹³ Она содержит полную сумму сведений о русском эпосе и наряду с довоенным исследованием Ю. Кжижановского¹⁴ обогащает наши знания об этом важном виде фольклора. Работа Якубца состоит из двенадцати разделов: понятие былинной эпике, истории открытия былины, происхождение и развитие русского эпоса, былины киевского цикла, былины новгородского цикла, прочие былины, исполнители, художественность былин, русский эпос в Польше. Автор сжато рассказывает о проявлениях интереса к былинам, об истории их собирания и обработки. Якубец выясняет также происхождение названия «былина» и точно определяет время его проникновения в научный язык (1830). Автор характеризует состояние исследования богатырского эпоса и проводит аналогию между русскими былинами и эпическими песнями южных славян. Следуя за многими учеными, он относит возникновение былин ко времени раннего феодализма. С эпохой Киевской Руси он связывает их на основании места действия, имен исторических персонажей, черт местного ландшафта и т. д. Якубец интересуется контаминация сюжетов и циклизация песен. Одной из самых старых проблем фольклористики ученый считает проблему классификации былин и группировки богатырей, а также определение их взаимоотношений. Основным образом киевского цикла является князь Владимир, но наиболее популярным был и остается Илья Муромец, идентификация которого представляет большие трудности. Автор обращает внимание на то, что богатыри не изображаются однообразно. Одни из них обладают положительными и отрицательными чертами, другие преимущественно отрицательными. Былины новгородские в отличие от киевских приобрели характер песен новеллистических. Они отражают интересы средневекового Новгорода. Идеал богатыря в них иной, они идеализируют не рыцарские традиции, а богатство, торговлю, искусную политику. М. Якубец излагает различные гипотезы (ученых сравнительной школы, Ф. Миллера, Ю. Кжижановского), относящиеся к происхождению образа Садко. Теории, ведущие его от Орфея, из финской Калевалы, из сказок, не выдерживают критики, если сопоставить былины с действительностью. Былины о Святогоре, Микуле Селяниновиче и другие не заключают в себе, по мнению ученого, исторических фактов, которые в них стерлись. Все эти герои отличаются огромной величиной и несбыкновенной силой. В них особенно интенсивен чудесный элемент, гиперболизация часто сближает их со сказкой.

Исполнителей М. Якубец делит на три группы: одни усваивают песни возможно более точно, другие придерживаются лишь общих рамок сюжета, третьи являются импровизаторами. Довольно много места автор отводит анализу художественности былинной эпике, которая обладает своей, ей только свойственной системой художественных средств. Якубец интересуется структура былин, которые состоят чаще всего из трех частей: своеобразное вступление, редко связанное с содержанием, описание событий, развязка действия. К былинной поэтике ученый относит также стилистические средства, оперирующие традиционными формулами, такие, как описание пира у князя Владимира, подарков, стрельбы в цель, седлания коня и т. д. Он рассматривает также постоянные эпитеты, кото-

¹³ M. Jakóbiec. *Byliny*. Wrocław, 1955.

¹⁴ J. Krzyżanowski. *Byliny*. Wilno, 1934.

рыми так охотно пользуется народная песня. Весьма характерны для былины сравнения и гиперболы. Автор останавливается также на истории былинного стихосложения. Работу Якубца включает раздел о восприятии былин в Польше. Наибольшее место Якубец уделяет исследованию Ю. Кжижановского (1934), давая ему положительную оценку: многие части до настоящего времени сохраняют свою актуальность, ряд поставленных проблем удачно разрешен, лишь некоторые места, по мнению Якубца, устарели и требуют пересмотра.

Значительным фактом польской фольклористики является подготовка к изданию многотомного свода М. Федеровского — «Белорусский народ», который включает произведения из пограничной области двух национальных культур. Два капитальных тома (V и VI), содержащие 4171 песенный текст, служат одним из основных источников изучения белорусского фольклора.¹⁵ Белорусские песни заинтересовали польского исследователя Р. Войцеховского, который на страницах журнала «Народная литература»¹⁶ проводит аналогии между ними и польскими народными песнями. Автор сопоставляет их под углом зрения сходств и различий в содержании. Общей для них чертой автор считает «страшную страсть», хотя и выражена она в разных поэтических образах. И те и другие любят ужасы, в них можно заметить кровавые сцены, где принимают смерть нелюбимая жена, муж, любовница. Но белорусская песня сохраняет еще остатки феодальных жестокостей: возвращаясь из поездки, муж не только везет жене «нагай драцяны», но и привязывает неверную к конскому хвосту, чего польская песня не знает. Последняя сохраняет, однако, многочисленные проклятия и злоречия, с которыми чаще всего обращаются к молнии, чтобы она убила ненавистную особу. Своеобразие проявляется в свадебных песнях, связанных с обрядом, различающимся в достаточной степени в Польше и Белоруссии. У восточных соседей Польши встречается, например, каравай, который напрасно было бы искать в Польше. Зато у белорусов нет «очепин», столь характерных для польской свадьбы. Фольклор двух народов удивительно бедно представлен погребальными песнями, объяснения чему автор не находит. Характерной для белорусской песни особенностью является развитый параллелизм. Он состоит из сопоставления двух образов, из которых один берется из мира природы, а другой из жизни человека, что сближает белорусскую песню с южнославянской. Белорусские песни знают искусные формы развитого параллелизма: параллелизм логический, где связь между обеими частями является семантической; часто встречается параллелизм симметрический, использующий одинаковое количество стихов в обоих членах, хотя и замечается тенденция к разрушению второй части; параллелизм апострофический включает вопрос, обращенный к миру природы, и ответ на него, в другой же части вопрос обращен к человеку и предполагает его выяснение.

Р. Войцеховский обращает внимание на ряд существенных признаков белорусской песни, например на окостеневшие поэтические формы, выполняющие функцию символа, а также на механизм изменения содержания и структуры песни. Автора интересуют песни социального характера, содержащие и политические намеки, он рассматривает также связи фольклора с литературой, и т. д.

¹⁵ A. Obrębska-Jabłońska. Prace redakcyjne nad rękopisami Michała Federowskiego. «Literatura Ludowa», 1964, №№ 4—6, str. 48—52.

¹⁶ R. Wojciechowski. Pieśni ludu białoruskiego w zbiorze Federowskiego a polska pieśń ludowa. «Literatura Ludowa», 1963, № 1, str. 19—28.

В заключение — о публикуемых на страницах научных польских журналов рецензиях и информациях о важнейших фольклористических изданиях, вышедших в свет в Советском Союзе. Так, например, в 1953 г. сообщалось о ценном исследовании Н. П. Штокмара, посвященном русскому народному стихосложению.¹⁷ Автор рецензии М. Гжещук реферирует каждый раздел работы и дает ему оценку. Автор утверждает, что книга Штокмара «... является опытом изучения законов, управляющих народным русским стихосложением, и опытом применения этих законов в отношении современной русской поэзии».¹⁸ Гжещук подчеркивает заслуги Штокмара в систематизации знаний о народной версификации, вслед за исследователем рассуждает о теориях, которые порождают непростые споры между филологами и музыковедами о приоритете в фольклоре текста или музыки. Она обращает внимание на парадоксальное явление: филологи являются приверженцами музыковедческого, музыковеды же — филологического изучения ритмики народных русских песен. Суммируя вклад Штокмара, Гжещук замечает, что версификация народного творчества тесно связана с динамизмом древнерусского языка. Рецензент очень высоко оценивает работу советского ученого, считая ее «ценным образцом» для исследовательской работы и в области польского фольклора. Исследование Штокмара рецензент относит к числу лучших в области народного стихосложения.

Юзеф Мбсква информировал в 1959 г. об издании антологии русских народных песен, составленной А. М. Новиковой.¹⁹ По мнению рецензента, книга является художественной энциклопедией жизни и труда русского народа и дает читателю представление о развитии народных лирических песен. Автор информирует о систематизации песен и рассматривает каждый отдел, обращая при этом внимание на взаимосвязи между литературой и фольклором.

Мария Чурак сообщает о публикации материалов конференции, посвященной народному творчеству донских казаков.²⁰ Автор оценивает книгу как попытку всестороннего анализа творчества казаков, выделяя некоторые из тридцати трех опубликованных статей — Б. Н. Путилова, А. В. Позднеева, Б. М. Добровольского, В. К. Соколовой и др. Материалы, помещенные в сборнике, свидетельствуют о развитии исследований в области казацкой песни, об изменениях некоторых видов фольклора, о появлении новых произведений, о связях казацкого фольклора с былинной, исторической песней и т. д.

Польскую общественность охотно информируют о достижениях советской фольклористики не только молодые, но также и старейшие работники науки, например, такой ветеран фольклористики, как Ю. Кжижановский, который отрецензировал составленный Н. В. Новиковым сборник русских народных сказок.²¹ Это академическое издание польский ученый оценил очень высоко, обратив внимание на тщательность его подготовки, на его подлинно научное библиографическое и историческое оформление, говорит об обстоятельной вступительной статье, характеризующей историю русской сказки первой половины XIX в. Ю. Кжижановский указывает также на мелкие недостатки книги, которые не могут характеризовать ее в целом и объясняются причинами объективными. Ошибочным

¹⁷ «Polska Sztuka Ludowa», 1953, № 3, str. 192—196.

¹⁸ Там же, стр. 192.

¹⁹ «Język Rosyjski», 1959, № 4, str. 52—54.

²⁰ «Słavia Orientalis», 1965, № 1, str. 117—119.

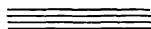
²¹ «Literatura Ludowa», 1965, № 2—3, str. 105—106.

Ю. Кжижановский считает, например, отнесение некоторых сюжетов к «народным анекдотам».

На страницах польских научных журналов рецензируются и другие фольклористические издания, на которых я не останавливаюсь. Говоря же о народной сказке, необходимо заметить, что переводы народной прозы вообще редки, хотя перевод этого фольклорного жанра не включает в себе таких трудностей, как перевод былин. Не считая нескольких сказок в журналах, отдельными изданиями в послевоенные годы вышло два небольших сборника, один из которых содержит сказки со всей территории Советского Союза, в том числе семь русских, две украинские и две белорусские, а другой сборник включает двадцать девять различных сказок из собрания А. Н. Афанасьева.

Подводя итоги нашего краткого обзора, можно сделать следующий вывод: состояние польских исследований в области народной поэзии восточных славян, как и состояние информации о советской фольклористике, можно считать удовлетворительным. В будущем следовало бы больше переводить на польский язык произведения русского, белорусского и украинского фольклора, развивать исследования восточнославянской народной прозы, а также сравнительно-историческое изучение польского фольклора и фольклора братских народов.

(Авторизованный перевод с польского В. Е. Гусева)



В. Е. ГУСЕВ

ИЗУЧЕНИЕ СЛАВЯНСКОГО ФОЛЬКЛОРА В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ НАУКЕ

Этническое родство, общность исторических судеб, совместная национально-освободительная и антифашистская борьба славянских народов, их братское сотрудничество в социалистическом строительстве — все это составляет объективные предпосылки для изучения процессов взаимодействия фольклора разных славянских народов и позволяет рассматривать соответствующие фольклористические исследования как неотъемлемую часть славяноведения. Русская фольклористика в этом отношении имеет давние и прочные традиции, которые наследуются и преобразуются советскими учеными на новой методологической основе. Был, правда, в истории нашей науки период, и довольно длительный, когда славистическая проблематика отодвинулась на задний план и разрабатывалась лишь немногими энтузиастами. Но в послевоенные годы интерес русских ученых к фольклору других славянских народов заметно возрос. Впрочем, недостаток подготовленных кадров в этой области и отсутствие соответствующего научного центра были причиной того, что славистические фольклорные исследования и в последнее десятилетие велись еще не с тем размахом и не столь организованно, как того требовали интересы науки.

На Первом координационном совещании по актуальным проблемам славяноведения (Москва, 1961) в докладе Н. И. Кравцова «Итоги и задачи изучения фольклора западных и южных славян» весьма резко указывалось на недостаточное внимание советских ученых к славянскому фольклору, которое сам докладчик объяснил в первую очередь неудовлетворительным состоянием научно-организационной структуры нашей науки.¹ Другие участники совещания также высказали озабоченность положением дел в области славистической фольклористики. Так, Ю. И. Смирнов обратил внимание на то, что Н. И. Кравцов, освещая разные научные проблемы, «меньше всего говорил о работах советских фольклористов»; на этом основании Ю. И. Смирнов остро сформулировал вывод: «Советская славистическая фольклористика — в качестве специальной отрасли славяноведения или фольклористики — находится в лучшем случае в стадии становления».² Характерно также, что Б. Н. Путилов в своем обширном выступлении не счел нужным говорить об изучении славянского фольклора в секторе народного творчества Института рус-

¹ В кн.: Актуальные проблемы славяноведения. Материалы Первого координационного совещания по актуальным проблемам славяноведения. Изд. АН СССР, М., 1961, стр. 147—148.

² Там же, стр. 163.

ской литературы, поскольку такая работа тогда, действительно, только начиналась.³

Названное совещание бесспорно способствовало дальнейшему развитию славистических исследований в области фольклора, так как обратило внимание научной общественности на важность и международное значение этой работы. Не случайно по сравнению с IV съездом славистов, где с докладами выступили лишь три советских фольклориста (П. Г. Богатырев, В. М. Жирмунский, В. Я. Пропп), к V съезду только учеными РСФСР было подготовлено гораздо больше докладов (В. Г. Базановым, В. Е. Гусевым, Н. И. Кравцовым, Э. В. Померанцевой, Б. Н. Путиловым, В. К. Соколовой, К. В. Чистовым) и было издано несколько специальных сборников: «Народная поэзия славян» («Русский фольклор», вып. VIII), «Славянский сборник» Воронежского университета (вып. II), «Славянский филологический сборник» Башкирского университета (г. Уфа).

Впрочем, перечитывая сейчас и доклад Н. И. Кравцова на упомянутом совещании, и выступления фольклористов, и решение секции литературоведения и фольклористики, невольно приходится констатировать, что многие идеи и предложения, касавшиеся изучения славянского фольклора, остались нереализованными: не создана группа славянского фольклора, не созывались специальные фольклористические конференции, не организовывались совместные исследования силами советских и зарубежных фольклористов, не проводились комплексные экспедиции по собиранию фольклора южных и западных славян в Советском Союзе и фольклора украинских и белорусских переселенцев на территории РСФСР, не налажено систематическое рецензирование работ в области славистической фольклористики.

Некоторые из отмеченных в докладе Н. И. Кравцова научных проблем сохраняют свою актуальность — критическое освоение наследия классиков славянской фольклористики, сравнительное изучение фольклора всех славянских народов, исследование славянского фольклора в связи с национально-освободительным и революционным движением, анализ современных процессов в фольклоре славянских народов. Вместе с тем ряд суждений и рекомендаций Н. И. Кравцова отражал его личную точку зрения на состояние и задачи науки, разделявшуюся далеко не всеми фольклористами, и поэтому вполне естественно, что дальнейшее развитие самой науки с большей полнотой и объективностью выявило сильные и слабые стороны славистической фольклористики, а реальная проблематика и результаты исследований в этой области во многом определялись научными интересами и позициями тех фольклористов, которые практически изучали фольклор славянских народов.

Теперь уже никем не оспаривается необходимость и плодотворность сравнительного изучения фольклора. Между тем поучительно было бы, оглянувшись на недавнее прошлое нашей науки, осветить отнюдь не ровный путь, по которому пришлось идти в этом направлении советским фольклористам. После известного периода, когда в ходе борьбы против буржуазного компаративизма была неправоммерно поставлена под сомнение некоторыми критиками сама возможность сравнительного изучения фольклора, с середины 50-х годов началась творческая разработка марксистских принципов сравнительно-исторического исследования взаимоотношений и взаимодействия фольклора разных народов.

На Всесоюзном совещании, посвященном эпосу восточных славян (Киев, 1955), к этой проблеме внимание было привлечено в докладах

³ См.: там же, стр. 164—165.

П. Г. Богатырева и Н. И. Кравцова. Критикуя буржуазную компаративистику, Кравцов вместе с тем подчеркнул, что на основе марксистско-ленинской методологии «историко-сравнительное изучение в области народного творчества закономерно, возможно и полезно».⁴ Докладчик говорил, что такое изучение поможет раскрыть как сходство, так и национальное своеобразие эпоса различных славянских народов, а также выяснить причины этого сходства и этих различий. Несмотря на декларативность, доклад Н. И. Кравцова знаменовал определенный перелом в сознании научной общественности. П. Г. Богатырев также заявил, что «одним из самых актуальных вопросов советской фольклористики... является сравнительное изучение различных жанров славянского фольклора, в частности эпоса»,⁵ и сам обратился уже к конкретному сопоставлению эпических произведений родственных народов, ограничившись, правда, анализом художественных средств эпических песен.

Проблема сравнительно-исторического изучения фольклора, лишь поставленная на совещании по эпосу восточных славян, затем была глубоко разработана в специальных исследованиях многих советских фольклористов. Особенно важное значение для утверждения в нашей науке новой методики такого изучения имели работы В. М. Жирмунского, в частности его доклад на IV съезде славистов «Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса». Хотя идеи В. М. Жирмунского встретили категорические возражения с догматических позиций (в другой аудитории), научная общественность решительно отвела эти возражения и признала ценность предпринятого В. М. Жирмунским критического пересмотра проблемы сравнительно-исторического изучения фольклора.⁶ Это не значит, разумеется, что в концепции, предложенной В. М. Жирмунским, было все бесспорно. Напротив, в творческой дискуссии на IV съезде славистов и в последующих работах были высказаны — наряду с одобрением принципиальных положений доклада — и суждения, существенно развивавшие, уточнявшие и дополнявшие эту концепцию.⁷

В докладе на IV съезде славистов В. М. Жирмунский разграничил историко-типологическое сравнительное изучение и «сравнение генетическое (заимствования)».⁸ Он убедительно доказал, что в героическом эпосе преобладает типологическое сходство, объясняющееся сходством объективных исторических и социальных условий, в которых формировался эпос разных народов. Однако, хотя В. М. Жирмунский и выделял собственно «историко-генетическое» сравнение и «сравнение, устанавливающее генетические связи между явлениями на основе культурных взаимодействий», но тут же оговаривался, что последние являются «дополни-

⁴ Н. И. Кравцов. Историко-сравнительное изучение эпоса славянских народов. В кн.: Основные проблемы эпоса восточных славян. Изд. АН СССР, М., 1958, стр. 301, 303—304.

⁵ П. Г. Богатырев. Некоторые очередные задачи сравнительного изучения эпоса славян. Там же, стр. 330.

⁶ См. информацию А. М. Астаховой об обсуждении доклада В. М. Жирмунского «Сравнительно-историческое изучение фольклора» на Всесоюзном совещании фольклористов (Ленинград, 1958) — «Советская этнография», 1959, № 3, стр. 105.

⁷ См. выступления Х. Вакарелского, Г. Д. Гачева, И. Н. Голенищева-Кутузова, М. Я. Гольберга, Н. И. Кравцова, Е. М. Мелетинского, А. Н. Робинсона, Цв. Романской, К. В. Чистова, И. М. Шептунова, Я. И. Шуста, В. Й. Эрнитса и др. на IV съезде славистов. В кн.: IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии, т. I. Изд. АН СССР, М., 1962, стр. 43—49, 478, 482—484, 509, 513, 515—516, 524.

⁸ В. М. Жирмунский. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. Изд. АН СССР, М., 1958, стр. 144.

тельным фактором генетического порядка».⁹ Объединяя, таким образом, термином «генетическое сходство» и факты генетически-родственные, и факты заимствований, Жирмунский невольно недооценил значение собственно генетического сходства, объясняющегося общим происхождением фольклора этнически родственных народов, затем разошедшихся в ходе своего дальнейшего исторического развития. Тем не менее выдвигание на первый план историко-типологического сравнения славянского эпоса было вполне оправдано как объективными свойствами этого жанра, так и естественным стремлением противопоставить общие объективные закономерности развития фольклора субъективистским, а подчас и националистическим концепциям, стремившимся во что бы то ни стало выискивать «влияния», «заимствования» там, где имело место сходство идей, образов, сюжетов, и на этом основании устанавливать первородство той или иной этнической среды. В этом смысле пафос доклада В. М. Жирмунского вполне соответствовал известным высказываниям В. И. Ленина о повторяемости явлений, методу сопоставления фактов культуры в книге Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», критическим замечанием П. Лафарга о буржуазном компаративизме в области этнографии и фольклористики. Другое дело, что само по себе историко-типологическое сходство не может быть универсальным методическим средством при изучении любых явлений фольклора, всех фольклорных жанров в равной мере. Абсолютизация типологического сравнения столь же односторонняя, как и сведение сходств в фольклоре к заимствованиям или к общему источнику. Однако мы не разделяем аргументацию, какой пользуется, например, Н. И. Кравцов. Критикуя преувеличение В. М. Жирмунским значения типологического фактора, Кравцов считает, что типологическое сравнение «приводит к стиранию своеобразия славянского народного творчества».¹⁰ Во-первых, если говорить конкретно о докладе Жирмунского, то такой упрек объясняется, очевидно, недоразумением — ведь сам В. М. Жирмунский не претендовал на выявление всех особенностей славянского эпоса, а предметом его исследования были только элементы сходства славянского эпоса сравнительно с эпосом других народов, и, противопоставляя типологический принцип идеям заимствования, Жирмунский тем самым как раз и утверждал самостоятельный характер славянского эпоса даже в тех его элементах, которые совпадают с эпосом других народов. Во-вторых, из рассуждений Н. И. Кравцова следует, что типологическое сравнение он понимает как изучение «общих закономерностей развития фольклора» самых разных народов, между тем типологическое сравнение может распространяться и на фольклор этнически родственных народов. Ведь и сам Н. И. Кравцов справедливо замечает, что «основой близости их творчества (славянских народов, — В. Г.) служит сходство их исторических путей», а это значит, что и многие сходные явления в эпосе славянских народов могут быть объяснены не общим их происхождением, не их этническим родством и заимствованиями, а прежде всего типологическим сравнением. Следовательно, сам по себе «типологический фактор» отнюдь не исключает возможности выявления своеобразия славянского фольклора; напротив, он может способствовать такому выявлению, если будет опираться на изучение специфических закономерностей социального и культурного развития славян или, точнее, —

⁹ Там же, стр. 7. См. также: В. М. Жирмунский. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. Гослитиздат, М.—Л., 1962, стр. 76—77.

¹⁰ Н. И. Кравцов. Итоги и задачи изучения фольклора западных и южных славян, стр. 149.

на изучение специфических для них форм общих исторических закономерностей общественного и культурного развития человечества. При этом типологическое изучение сходных произведений в фольклоре славянских народов может привести к установлению определенной стадийальной последовательности национальных версий, т. е. того, какое место занимает каждая из них в общем процессе эволюции жанра, как это, например, успешно исследует Б. Н. Путилов в своих этюдах по сравнительному изучению русских былин и южнославянских юнацких песен.¹¹

Мы полагаем, что выбор или предпочтение того или иного вида сравнительного изучения определяется не абстрактными соображениями о преимуществах или недостатках того или иного сравнения, а объективными свойствами сравниваемых явлений. Так, если речь идет о славянском фольклоре, то, очевидно, разные жанры, в зависимости от того, когда, в какую эпоху они возникли, какими условиями народной жизни они вызваны, должны сопоставляться по-разному, а сходства и различия между ними объясняться тоже по-разному. Когда речь идет об изучении обрядового славянского фольклора, возникшего в эпоху большой межплеменной близости славян, то, очевидно, предпочтение надо отдать историко-генетическому сравнению, хотя при исследовании дальнейших судеб этих жанров в фольклоре разных славянских народов не обойтись и без типологического сравнения. Если же речь идет о жанрах, формировавшихся и развивавшихся в условиях самостоятельного национального и государственного развития разных славянских народов, особенно о жанрах, непосредственно связанных с конкретным историческим опытом данного народа или с его конкретной социальной практикой, то на первый план выступает типологическое сравнение, как например при изучении героического эпоса, исторических песен, песен социального протеста и т. п. Но и здесь приходится считаться с общеславянской традицией, которая лишь по-разному перерабатывается в фольклоре разных народов, поэтому наряду с типологическими аналогиями и в этих жанрах могут быть элементы генетического родства. Вместе с тем во всех случаях, при исследовании любого жанра не могут игнорироваться факты возможных заимствований, особенно в этнически-пограничных районах или в результате миграций отдельных этнических групп, взаимных культурных общений разных народов, во время войн против общего врага и т. п.

Таким образом, очевидно, результаты сравнительного изучения фольклора во многом зависят от учета разных факторов и от гибкого, комбинированного применения разных методических приемов. Нельзя при этом не отметить одного коварного свойства типологического сравнения — кажущейся убедительности простой констатации того, что сходные явления возникли в результате действия общих закономерностей. Подчас такое утверждение оказывается исходным моментом исследования, а не его результатом, вытекающим из анализа историко-фольклорного процесса. Думается, что и типологическое сравнение должно быть доказательным, т. е. основываться не только на логическом допущении возможности возникновения сходных явлений в сходных историко-социальных условиях. Во всяком случае следует позаботиться об убедительном исключении

¹¹ Б. Н. Путилов. 1) Юнацкая песня «Марко находит сестру» в версиях с Хорватского приморья и островов и былина о Козарине. В кн.: Rad XI-og Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom 1964, Zagreb, 1966; 2) Юнацкие песни Косовского цикла и русский эпос. «Русская литература», 1966, № 2; 3) Типологические встречи южнославянского и русского эпоса. Доклад на XIII конгрессе фольклористов Югославии в 1966 г. (в печати). См. также статью Б. Н. Путилова в настоящем сборнике.

прочих возможных факторов — как генетического порядка, так и заимствований.

Наконец, необходимо заметить, что сравнительно-историческое изучение предполагает исследование разных компонентов фольклорного произведения. Сходства идей, персонажей, системы образов, сюжетов, ситуаций, мотивов, стилистических формул, символов и т. п. — все это аналогии разного порядка, и по отношению к ним не может быть единой методики, а каждое из этих сходств (или степень заполненности ряда сходств) свидетельствует о разном характере сходства фольклорных произведений в целом. Если В. М. Жирмунский оперирует наиболее сложными структурами — сюжетами, то П. Г. Богатырев применил сравнительную методику к микроструктурам — художественным средствам языка и стиля. Большой интерес представляют наблюдения П. Г. Богатырева над соотношением определенных изобразительных элементов (например, эпитетов и «антитез») в разных жанрах славянского фольклора, а также выдвинутый им тезис о значении генетического сходства «первичных элементов» в фольклоре этнически родственных народов для активного взаимовлияния в области сюжетосложения, взаимообмена произведениями и т. п.¹² Несмотря на некоторую фрагментарность изложения и спорность предложенной методики исследования, опыт П. Г. Богатырева, на мой взгляд, весьма ценен, поскольку он осуществлен в области, еще недостаточно исследуемой нашей фольклористикой.

С иной стороны к славянскому эпосу подошла В. К. Соколова — она рассмотрела, к сожалению несколько бегло, принципы изображения действительности в былинах, думах и юнацких песнях и пришла к выводу о типологическом сходстве в способах типизации и в принципах построения героических образов, отметив общее для эпоса южных и восточных славян свойство — «ярко выраженный историзм».¹³ Думается, что в этом направлении следовало бы продолжить и конкретизировать изучение славянского эпоса и ответить на ряд вопросов, до сих пор дискутируемых в нашей науке.

Новая сравнительно-историческая методика, впервые и в широких масштабах примененная на материале героико-эпических произведений, прочно утвердилась в русской советской фольклористике, распространившись постепенно и на другие жанры, захватывая не только факты отдаленного исторического или доисторического прошлого, но и близкие нам эпохи, вплоть до живых явлений народного творчества.

Проблема сравнительного изучения исторических песен славянских народов, поставленная В. К. Соколовой в дискуссии на IV съезде славистов, была затем обстоятельно разработана ею же в специальном докладе на V съезде. Правда, употребляя термин «историческая песня» в весьма широком значении (включая сюда и южнославянский гайдуцкий эпос, и «збойничьи песни» западных славян, и солдатские песни), В. К. Соколова не всегда точно устанавливает жанровую специфику исследуемого материала и специфику его историзма. Вместе с тем многие наблюдения

¹² П. Г. Богатырев. Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов. Изд. АН СССР, М., 1958. Наряду с проблемами изучения художественных средств П. Г. Богатырев затронул и ряд других существенных вопросов: о сравнительном изучении закономерностей образования разных жанровых форм, об изучении типов исполнителей и манер исполнения эпических произведений у разных славянских народов, и др.

¹³ В. К. Соколова. О некоторых закономерностях развития историко-песенного фольклора у славянских народов. В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов. В кн.: Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов (София, сентябрь, 1963). Изд. АН СССР, М., 1963, стр. 461—467.

В. К. Соколовой способствуют пониманию некоторых общих закономерностей отражения исторической действительности в песенном творчестве славянских народов и выявлению общего для всех славян процесса эволюции историко-песенного фольклора от эпических форм к лирико-эпическим и лирическим формам.¹⁴ Сравнительное изучение исторических песен, в сущности, только начато. Трудности такого исследования вызваны как неопределенностью самой области, именуемой этим термином, так и тем, что типологическое сравнение в этой области может привести, видимо, лишь к самым общим заключениям, а приемы исследования, оправдавшие себя на материале героического эпоса, не могут быть эффективными при обращении к историческим песням в собственном смысле. Предстоит еще творческая разработка методики сравнительного изучения по отношению к специфическим видам фольклора (песенным и прозаическим), которые хотя и не составляют единого жанра, но безусловно образуют особую область фольклора, поскольку они в самой действительности избирают сферу политической, военной, гражданской истории, социально-политических отношений и поскольку им свойственны некие общие способы отражения действительности, характерное именно для них специфическое сочетание интереса к фактам реальной истории народа и смелого художественного вымысла.

В связи с этим интерес представляет другая работа В. К. Соколовой, где вместо жанрового принципа сравнительного изучения исследовательница предлагает социологический аспект рассмотрения сходных у всех славян тем и образов, подсказанных классово-борьбой народных масс.¹⁵ Внимание исследователя привлекли два типических образа позднефеодального периода — идеальный государь и «благородный разбойник». В первом ряду рассматривается словацко-венгерский и украинский Матьяш, словацкий и чешский Стефан, во втором — чешский и польский Яношик (Яносик), польский Ондраш, западноукраинские опришки, Олекса Довбуш, Устим Кармелюк, Степан Разин. Сопоставление этих популярных персонажей антифеодального славянского фольклора приводит Соколову к интересному и убедительному выводу, что различия в трактовке образа «благородного разбойника» в фольклоре разных народов более существенны, чем в трактовке образа царя. Это свидетельствует о большей жизненности и конкретности социального идеала, сформировавшегося в ходе освободительной борьбы, по сравнению с отвлеченным образом идеального государя — продуктом народно-утопической фантазии и царистских иллюзий народных масс. В. К. Соколова отмечает: при типологическом сходстве образов «благородных разбойников» каждому из них свойственны свои особенности, что является следствием разных способов характеристики, разных приемов построения образов, разной мотивации поступков героев и т. п. Было бы важно объяснить различие в принципах изображения идеального государя и «благородного разбойника» в славянском фольклоре, чего, к сожалению, Соколова не делает. Несмотря на некоторую поверхностность ряда аналогий, работа В. К. Соколовой имеет значение как один из первых опытов историко-социологического сравнительного изучения славянского фольклора.

В последние годы возродился интерес к славянской народной балладе. Сравнительное изучение этого жанра предпринимается зарубежными и

¹⁴ Там же, стр. 469—471, 475.

¹⁵ В. К. Соколова. Антифеодальные предания и песни славянских народов. В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. Изд. АН СССР, М., 1965.

советскими фольклористами, и мы являемся свидетелями своеобразного соревнования в этой области. Русские фольклористы и изучают отдельные балладные сюжеты, и предпринимают исследования обобщающего характера. Д. М. Балашов, уделяя в основном внимание русской балладе, одновременно попытался определить и место возникновения некоторых сюжетов, известных всем восточным славянам.¹⁶ Ту же проблему, на более широком материале поставил И. И. Земцовский, охватив варианты одного сюжета, распространенного как среди восточных, так и среди западных славян. Исследователю удалось благодаря тщательно произведенному анализу опровергнуть принятый авторитетными фольклористами тезис о западном происхождении сюжета.¹⁷ Монографическое изучение отдельных балладных сюжетов открывает интересные и новые возможности применения сравнительно-исторической методики, и следует пожелать, чтобы в ближайшем будущем в советской фольклористике появились развернутые исследования такого типа, с учетом опыта в этой области фольклористов других славянских стран (М. Арнаутов, К. Горалек, Э. Кумер, Г. Романьска и др.).

Методика сравнительного изучения баллад всех славянских народов особенно широко и плодотворно разработана Б. Н. Путиловым в ряде работ¹⁸ и особенно — в его итоговом исследовании.¹⁹ Выделяя в весьма сложном и пестром по составу материале, относящемся к славянской балладе, так называемую «историческую балладу», Путилов устанавливает ее жанровую специфику, а также своеобразие самого историзма баллады сравнительно с историзмом героического эпоса или эпических исторических песен. Основное внимание исследователя сосредоточено на выявлении межнационального сходства между балладами разных славянских народов. Эта задача представляется весьма важной, поскольку при первом взгляде баллады отличаются резко выраженным национальным своеобразием, которое не отрицается и самим исследователем (с несколько излишней категоричностью он формулирует мысль о том, что баллады разных народов являются не единым жанром, а разными жанрами).²⁰ Б. Н. Путилов пошел по линии наибольшего сопротивления, сосредоточив внимание на общности сюжетов и поэтической системы исторических баллад славянских народов. При этом исследователь рассматривает эту общность в единстве интернациональных и национальных элементов. «Характер общности различен, — заключает свою книгу Б. Н. Путилов, — баллады отдельных народов представляют собой варианты, национальные редакции и версии общих сюжетов, а чаще всего — национальную разработку общих сюжетов».²¹ Таким образом, сама общность выступает не как абстрактная категория, а как некое единство национально-своеобразных произведений народного творчества. Хотя под пером Путилова выявление типологиче-

¹⁶ Д. М. Балашов. Баллада о гибели оклеветанной жены. В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963.

¹⁷ И. И. Земцовский. Баллада о дочке-пташке. Там же.

¹⁸ Б. Н. Путилов: 1) Русская историческая баллада в ее славянских отношениях. В кн.: Русский фольклор, VIII; 2) Типологическая общность и исторические связи в славянских песнях-балладах о борьбе с татарским и турецким игом. В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов; 3) Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. Изд. АН СССР, М., 1964; 4) Действительность и вымысел в славянской исторической балладе. В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность.

¹⁹ Б. Н. Путилов. Славянская историческая баллада. Изд. АН СССР, М.—Л., 1965.

²⁰ Там же, стр. 6.

²¹ Там же, стр. 168.

ского сходства между балладами разных славянских народов лишено априорного схематизма, однако исследователь все же, думается, преувеличивает значение этого сходства в ущерб иным возможным методическим подходам к сравнительному изучению баллады. То, что не вызывало бы сомнения в отношении эпоса, менее убедительно в отношении к балладе — жанру более мобильному, более способному к международной миграции. Но, независимо от известной односторонности подхода к балладе и спорности отдельных выводов, исследования Б. Н. Путилова привлекают критически обобщенным и тщательно проработанным большим материалом, точностью и свежестью наблюдений над художественным своеобразием этого жанра.

Последнее качество работ Б. Н. Путилова особенно ценно, если учесть трудности в определении самой жанровой специфики баллады. В связи с этим необходимо остановиться на статье Н. И. Кравцова «Славянская народная баллада», специально посвященной этому вопросу. В начале ее высказано решительное сомнение «в обоснованности и целесообразности применения» термина баллада к славянскому фольклору. Правда, в конечном счете Кравцов признает невозможность отказа от этого термина и говорит о необходимости его уточнения. Сам Н. И. Кравцов возражает против распространенных определений баллады как лирико-эпического жанра и доказывает, что ее следует считать жанром эпическим, отличающимся от других повествовательных песен драматизмом.²² Замечу, что такое понимание баллады совпадает с тем, какое сформулировал и Д. М. Балашов: «Баллада — эпическая (повествовательная) песня драматического характера».²³ Думается, что более полно и точно отражают природу этого жанра те исследователи, которые воспринимают ее как лирико-эпическую песню с драматическими элементами. Отрицание лирического элемента в балладе Н. И. Кравцов основывает на определении лиризма как «прямого выражения авторской мысли и чувства, авторского отношения к действительности».²⁴ Но любопытно, что приводимая самим Кравцовым в качестве образца народной лирики действительно лирическая словацкая песня «Vyletela holubenka» как раз совершенно лишена такого «прямого выражения». Именно этот пример доказывает, что лиризм может выражаться в фольклоре и в объективизированной форме, заключаться в «подтексте» и в мелодии песни. Поэтому отрицание лиро-эпической природы славянской баллады представляется неубедительным. Спорны и другие утверждения Н. И. Кравцова — будто нет у славян баллад мифических и героических, а также мысль, что «в основе баллады лежит не социально-исторический, а семейный конфликт...».²⁵ Тем самым неправомерно сужаются рамки жанра славянской баллады.

Новейшей и, на наш взгляд, содержательной работой, открывающей новые перспективы перед сравнительно-историческим изучением фольклора славянских народов, является статья Ю. И. Смирнова, анализирующая соотношение систем эпических жанров у южных, восточных и западных славян.²⁶ Статья эта заслуживает специального обсуждения, которое, вероятно, будет дискуссионным.

²² Н. И. Кравцов. Славянская народная баллада. «Ученые записки Института славяноведения АН СССР», т. XXVIII, М., 1964, стр. 223, 226—227.

²³ Народные баллады. Вступит. статья, подгот. текста и примеч. Д. М. Балашова. Общая ред. А. М. Астаховой. «Библиотека поэта», Большая серия. Изд. 2. М.—Л., 1963, стр. 7.

²⁴ Н. И. Кравцов. Славянская народная баллада, стр. 224—225.

²⁵ Там же, стр. 228, 230.

²⁶ Ю. И. Смирнов. Славянская эпическая общность. (Изменчивость уровней эпика). «Советское славяноведение», 1967, № 6, стр. 27—39.

В области сравнительного изучения песенной лирики славянских народов наиболее интересны работы фольклористов-музыковедов. Небольшая, но весьма содержательная и теоретически оригинальная книга Ф. А. Рубцова «Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов» посвящена в основном обрядовому фольклору (свадебным песням и колядкам). Развивая характерную для советской музыкальной фольклористики идею, что речевая интонация составляет основу музыкального языка народной песни, Рубцов изучает типологически сходные интонации в обрядовых песнях славянских народов. Автор учитывает разные возможности мелодического сходства песен: а) заимствование, б) случайные совпадения и в) исторически обусловленные интонационные связи.²⁷ На большом материале, относящемся преимущественно к фольклору восточных славян, и на соответствующих параллелях с фольклором южных и западных славян Ф. А. Рубцов выдвигает убедительно аргументированную теорию о том, что в основе многих славянских обрядовых песен лежит «праздничная попевка-интонация» (нисходящий квинтовый шаг, или «квинтовый возглас»), связанная с жизнеутверждающим, праздничным содержанием древнего языческого обряда славянских народов.²⁸ Кстати, книга Ф. А. Рубцова — еще одно убедительное опровержение психоаналитической фрейдистской концепции славянской обрядности, концепции, которая нашла отражение в известном докладе С. Пирковой-Якобсон на IV съезде славистов и тогда же была подвергнута научной критике со стороны советских ученых.²⁹

Другой работой, представляющей большой интерес, где сравнительное изучение ограничивается, правда, материалами русского и украинского фольклора, является книга Л. В. Кулаковского «Песня, ее язык, структура, судьбы». Автор этой книги известен как противник упомянутой теории интонации и поэтому, естественно, он применяет иную методику сравнительного анализа песенного фольклора, нежели Ф. А. Рубцов. Основное внимание исследователя сосредоточено на изучении мелодии и песни как художественного целого, на проблеме ладового строения, на выявлении «живых и инертных сил мелодии», на соотношении мелодических импульсов и мелодических схем, на установлении синтеза мелодии и текста народной песни.³⁰ В этой содержательной книге сопоставление русского и украинского материала подчинено решению теоретических проблем жанровой специфики народной песни, и в этом ценность и оригинальность исследования Л. В. Кулаковского, несмотря на то что, полемическая в своей основе, его книга сама в свою очередь содержит немало спорных выводов, требующих дальнейшей проверки на более широком материале песенного творчества всех славянских народов. Но думается, что пафос книги Л. В. Кулаковского — синтетическое изучение народной песни как сложного художественного целого, что характерно также для работ других советских фольклористов-музыковедов, — весьма плодотворен и пробуждает надежды, что последующие исследования песни преодолеют разорванность и односторонность анализа, столь свойственные соответствующим работам фольклористов-словесников. Кроме книг Ф. А. Рубцова и Л. В. Кулаковского, следует назвать доклад В. М. Беляева на Конгрессе

²⁷ Ф. Рубцов. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов. Л., 1962, стр. 6.

²⁸ Там же, стр. 43—45, 109—110, 114.

²⁹ См.: IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии т. I, стр. 409, 506—509.

³⁰ Л. Кулаковский. Песня, ее язык, структура, судьбы. (На материале русской и украинской народной, советской массовой песни). М., 1962, стр. 63—65, 126—155, особенно — стр. 201—248.

фольклористов Югославии, в котором содержится общая характеристика взаимосвязей музыкального фольклора славянских народов.³¹

Сравнительное изучение песенного фольклора славян позволило бы решить проблему жанровой классификации народной лирики — едва ли не самую сложную проблему международной фольклористики. Одной из первых попыток в этом направлении является работа Н. П. Колпаковой, которая сосредоточила внимание на сходстве основных, выделяемых самой исследовательницей, песенных групп у русского, белорусского и украинского народов. Всю песенную бытовую лирику Н. П. Колпакова делит на две основные группы — обрядовую и внеобрядовую, первая жанровая группа подразделяется на песни заклинательные, игровые и величальные, вторая — на «протяжные» и «частые».³² В характеристике этих групп Колпакова устанавливает как некоторые черты генетического сходства, так и элементы национальной специфики, объясняющиеся особенностями исторического пути каждого из трех братских народов.³³ Ярко выраженное своеобразие жанровой природы фольклорной лирики у разных народов обусловило то, что в каждой славянской стране применительно к национальному материалу разрабатываются свои, часто весьма различные систематизации народных песен. Особенно это относится к музыковедам: напомним, например, опыты В. Стоина, Р. Кацаровой, М. Качулева, Е. Стоин в Болгарии; А. Хибиньского, Л. Белявского, Г. Виндакевича, А. Чекановской в Польше; К. Веттерла, Ф. Полочека, супругов Эльшековых в Чехословакии; М. Василевича, В. Жганца, В. Водушека, Ц. Рихтмана в Югославии; Ф. Колессы, А. Людкевича, В. Гошовского на Украине, Ф. Ширмы в Белоруссии. Но, может быть, именно сейчас пришло время сопоставить эти и подобные классификации, а главное — объединить усилия фольклористов музыковедов, хореографов и филологов с целью комплексного сравнительно-исторического изучения состава песенной лирики славянских народов.

Прозаические жанры славянского фольклора подверглись в русской фольклористике сравнительному изучению в меньшей мере, нежели песенные. В историографическом аспекте рассмотрел восточнославянскую сказку Н. В. Новиков, что дает возможность выяснить в этой области проблемы, требующие усилий современных фольклористов.³⁴ Сам Новиков исследует систему образов восточнославянской сказки. Об этом он сделал доклад на VI Славистической конференции в Черновцах (1964).³⁵ Из подготовленной к печати монографии на эту тему Н. В. Новиков опубликовал этюд, свидетельствующий об интересных возможностях сравнительного исследования отдельных персонажей восточнославянской сказки.³⁶ Аналогичный опыт осуществил и Л. Г. Бараг, который проанализировал образ исполина (асилка) белорусских сказок и преданий в связи с некоторыми образами русского эпоса.³⁷ В других своих работах Бараг расширяет об-

³¹ В. М. Беляев. Музыкальный фольклор Дунайского бассейна. Rad Kongresa folklorista Jugoslavije u Varaždinu, 1957. Zagreb, 1959.

³² Н. П. Колпакова. К вопросу о жанровом соотношении бытовых народных песен восточных славян. В кн.: Русский фольклор, VIII, стр. 186—187.

³³ Там же, стр. 202—203.

³⁴ Н. В. Новиков. О собирании и сравнительном изучении восточнославянской сказки. В кн.: Русский фольклор, VIII.

³⁵ См.: «Тезисы VI Украинской славистической конференции. 13—18 октября 1964», Черновцы, 1964.

³⁶ Н. В. Новиков. О специфике образа в восточнославянской сказке (Кощей Бессмертный). В кн.: Специфика фольклорных жанров. Русский фольклор, X. Изд. АН СССР, М.—Л., 1966, стр. 149—175. См. также его статью в настоящем сборнике.

³⁷ Л. Г. Бараг. «Асілкі» белорусских сказок и преданий (к вопросу о формировании восточнославянского эпоса). В кн.: Русский фольклор, VIII, стр. 29—40.

ласть сравнительного изучения сказок. Исследователь приходит к выводу о «цельности восточнославянского сюжетного репертуара», отмечая вместе с тем «особую близость белорусского сказочного материала к украинскому», а также своеобразие поэтики восточнославянской сказки по сравнению со сказками других европейских народов.³⁸ Сопоставляя волшебные сказки с народными легендами, Л. Г. Бараг устанавливает, что ряд сюжетов, известных русскому, украинскому и западнославянскому фольклору только в сказочной традиции, в белорусском фольклоре встречается также в легендарных версиях.³⁹ На более широком материале проблему взаимоотношения преданий, легенд и сказок восточных и западных славян исследовал П. Г. Богатырев.⁴⁰

Сравнительному изучению сюжета о «неверной жене» (по Указателю Аарне-Томпсона, № 1380) посвящен доклад Э. В. Померанцевой на V съезде славистов. Не ограничиваясь уже славянским материалом, а привлекая и фольклорную традицию некоторых западноевропейских и азиатских народов, Померанцева устанавливает общие закономерности трансформации религиозного рассказа в антирелигиозную сказку. Сосредоточив внимание на типологической общности сюжета у разных народов, Э. В. Померанцева отмечает специфику разработки этого сюжета в славянском фольклоре, хотя, к сожалению, особенности славянских сказок раскрыты исследователем недостаточно конкретно.⁴¹

Особый интерес представляет сравнительное изучение Р. Р. Гельгардтом прозаических жанров рабочего (горняцкого) фольклора славянских и неславянских народов. Исследователь справедливо заметил, что «при современном состоянии изученности рабочего фольклора применение сравнительного метода не может вылиться в развернутые сопоставления целой системы признаков, которые являются типичными для устного творчества рабочих разных стран».⁴² Поэтому и сам автор ограничился некоторыми отдельными сопоставлениями — проявлений в горняцком фольклоре социальных воззрений и чувств, отражения условий труда рабочих и их протеста против угнетателей.⁴³ Наиболее полному и цельному анализу подверглись фантастические образы горняцкого повествовательного фольклора разных народов.⁴⁴ Обобщив и подытожив изучение рабочего фольклора в советской науке и в прогрессивной зарубежной фольклористике, Гельгардт наметил ряд существенных проблем, подлежащих уточнению — жанровый состав устной прозы, художественность рабочего фольклора, его историзм и др.⁴⁵ Для работ Р. Р. Гельгардта характерно, что, устанавливая черты типологического сходства, он не ограничивается славянским материалом, но и привлекает факты, характеризующие фольклор английских и немецких рабочих. Это имеет принципиальный смысл, поскольку

³⁸ Л. Г. Бараг. Белорусские народные сказки. В кн.: Славянский филологический сборник. Уфа, 1963, стр. 382, 398—399. См. также его статью в настоящем сборнике.

³⁹ Л. Г. Бараг. Сказочная фантастика и народные верования. (По материалам белорусского фольклора). «Советская этнография», 1966, № 5, стр. 22.

⁴⁰ П. Г. Богатырев. Образ народного героя в славянских преданиях и сказочная традиция. В кн.: Русский фольклор, VIII, стр. 51—55.

⁴¹ Э. В. Померанцева. К вопросу о национальном и интернациональном начале в народных сказках. В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов.

⁴² Р. Р. Гельгардт. О сравнительном изучении рабочего фольклора. «Советская этнография», 1962, № 5, стр. 5.

⁴³ Там же, стр. 6—7, 10—11.

⁴⁴ Р. Р. Гельгардт. Фантастические образы горняцких сказок и легенд. В кн.: Русский фольклор, т. VI. Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, стр. 193—226.

⁴⁵ Р. Р. Гельгардт. Об изучении рабочего фольклора. В кн.: Русский фольклор, VIII, стр. 215—228.

культура рабочего класса по своей природе интернациональна и обусловлена не столько теми или иными этническими особенностями, сколько новыми историческими условиями, возникающими у всех народов, вступивших в стадию капитализма. Расширение базы сравнительного изучения — совершенно необходимое условие правильного понимания некоторых существенных особенностей рабочего фольклора, особенно на позднейшем этапе международного рабочего движения. Однако особенности развития капитализма в славянских странах, вызванные некоторыми своеобразными историческими условиями, делают правомерной и постановку вопроса о национальной специфике фольклора рабочих этих стран, поскольку, по известному выражению В. И. Ленина, «интернациональная культура не безнациональна».⁴⁶ Поэтому, думается, сравнительное изучение рабочего фольклора славянских народов следовало бы развернуть в нашей науке в большей мере, чем это до сих пор имело место.

В последние годы в русской фольклористике обнаружилась тенденция применить сравнительно-историческую методику к исследованию современного, в широком смысле слова, фольклора, т. е. к исследованию процессов, протекающих в фольклоре в условиях революционно-освободительной борьбы славянских народов и социалистических преобразований общества. Характерно, что впервые эти опыты осуществлены именно на славянском материале. В исторической перспективе развития русского, белорусского и украинского фольклора проблему осветил А. Д. Соимонов.⁴⁷ На материале антифашистского фольклора разных славянских народов периода второй мировой войны эта проблема в разных аспектах конкретно рассмотрена в наших работах.⁴⁸ Наступило время, когда оказывается выполнимой более сложная задача — исследовать современное состояние фольклора всех славянских народов и общие закономерности его эволюции в наши дни.⁴⁹

Пожалуй, наименее разработанной и вместе с тем наиболее актуальной, на наш взгляд, проблемой современной фольклористики является комплексное изучение разных видов народного искусства, определение соотношения и взаимодействия прозаических, песенных, хореографических и драматических жанров фольклора, словесно-музыкальных и изобразительных форм народного творчества, а также изучение фольклора в связи с мифологией, обрядами, социальными институтами, бытом и обычаями народов. Только на этом пути, по нашему убеждению, фольклористика оправдывает свое существование как самостоятельная наука и принесет качественно новые плоды по сравнению со все еще преобладающим изолированным и односторонним изучением отдельных «сторон» фольклора — словесной, музыкальной и т. п. Разумеется, мы отдаем себе отчет в трудностях такого изучения фольклора — оно требует если не универсальных талантов и энциклопедических знаний, то хотя бы как минимум — умелого, хорошо

⁴⁶ В. И. Ленин, Сочинения, т. 20, стр. 8.

⁴⁷ А. Д. Соимонов. Новые процессы в фольклоре восточных славян. В кн.: Русский фольклор, VIII, стр. 241—272.

⁴⁸ В. Е. Гусев. 1) Партизанская поэзия у славян в годы второй мировой войны. В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов; 2) Идеино-эстетические особенности русского фольклора Великой Отечественной войны. В кн.: Русский фольклор Великой Отечественной войны, Изд. АН СССР, М.—Л., 1964; 3) Типизация действительности в партизанском фольклоре. VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, М., 1964; 4) Освободительная борьба славянских народов в партизанских песнях. В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность.

⁴⁹ См. подробно в нашем докладе для VI съезда славистов «Виды современного фольклора славянских народов» (в печати).

организованного сотрудничества специалистов в смежных областях фольклористики. Успех такого рода исследований во многом зависит от степени изученности разных видов народной культуры. Естественно, что наиболее доступным в этом отношении является фольклор одного народа (и в пределах национального фольклора такие опыты уже предпринимались в разных славянских странах, преимущественно фольклористами-музыковедами и хореографами), но вполне возможно и сравнительное изучение разных элементов фольклора на материале этнически родственных народов. В области славистики такие опыты еще, к сожалению, немногочисленны, но они тем более заслуживают внимания, поскольку доказывают практическую осуществимость комплексного изучения фольклора. Некоторые из них мы назвали в связи с изучением песенной лирики фольклористами-музыковедами. Симптоматично, что опыты сопоставительного изучения прозаических и песенных жанров предпринимаются и некоторыми фольклористами-словесниками.⁵⁰ Особенно примечательна и интересна своими наблюдениями статья П. Г. Богатырева.⁵¹ Принципиальный интерес представляют новейшие опыты сравнительного изучения славянской мифологии и связанной с последней образной системы. Опираясь на огромный материал, добытый славянской этнографией, фольклористикой и лингвистикой, и творчески применяя к исследованию этого материала структурально-типологическую методику, лингвисты В. В. Иванов и В. Н. Топоров осуществили смелую и весьма плодотворную по результатам реконструкцию древнеславянской мифологии и объяснили характерную для фольклора славянских народов символику и систему противопоставлений (антитез).⁵² Думается, что в этом направлении открываются новые заманчивые перспективы изучения фольклорных произведений, типических формул и их функций. Это тем более важно, что работы в области функциональной стилистики вообще малочисленны. Едва ли не единственным в русской фольклористике исследованием такого рода в последние годы остается статья П. Г. Богатырева о роли формулы «невозможного» в славянских пословицах и поговорках, заговорах и народной драме, особенно в лирических и лиро-эпических песнях.⁵³ Анализируя функцию этой формулы, П. Г. Богатырев показывает, как ее разрушение приводит к превращению произведения с печальным концом в произведение с концовкой счастливой, и справедливо подчеркивает, что изучение подобных явлений важно для понимания процесса творческих изменений в фольклоре.⁵⁴

Мы рассмотрели основные направления сравнительно-исторического изучения фольклора славянских народов. Из нашего обзора следует, что в этой области осуществляются интересные и перспективные поиски. Однако нельзя не заметить, что в большинстве названных работ важные проблемы пока поставлены, но еще не получили глубокую разностороннюю разработку, специальных законченных монографических исследований не так уж много. В тени остались некоторые жанры: после известных работ

⁵⁰ Б. П. Кирдан. О жанровой трансформации украинских дум. В кн.: Русский фольклор, VIII; В. К. Соколова. О некоторых особенностях исторических песенных и прозаических жанров. «Известия на Етнографски институт и музей», кн. IV, София, 1963.

⁵¹ П. Г. Богатырев. К вопросу о сравнительном изучении народного словесного, образительного и хореографического искусства у славян. Franku Wollmanovi k sedmdesátinám. Sbornik prací. Praha, 1958, str. 373—382.

⁵² Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). Изд. «Наука», М., 1965.

⁵³ П. Г. Богатырев. Формула невозможного в славянском фольклоре. В кн.: Славянский филологический сборник. Уфа, 1963, стр. 347—363.

⁵⁴ Там же, стр. 362.

П. Г. Богатырева о народном театре в русской фольклористике не появилось новых опытов сравнительного изучения драматического искусства разных славянских народов; еще недостаточно исследован в этом плане и обрядовый фольклор, в частности причитания; никто еще не попытался сопоставить монострофические жанры, известные всем славянским народам, что пролило бы новый свет и на генезис и природу русской частушки; весьма редки еще случаи сравнительного изучения других «малых» форм славянского фольклора — заговоров, пословиц и поговорок, загадок.⁵⁵

В ходе обзора мы затронули некоторые принципиальные вопросы сравнительно-исторического изучения. Самым важным достижением современной русской фольклористики являются настойчивые поиски новой методологии и совершенствование научной методики такого изучения. Это, разумеется, не означает, что мы уже владеем и тем и другим. В частности, не всегда еще отчетливо осознаются цели сравнительного изучения славянского фольклора и, как справедливо заметил Ю. И. Смирнов, межславянская общность зачастую еще смешивается с общностями других уровней — или ограниченными сходством фольклора двух-трех родственных народов, или более широкими, выходящими за этнические границы славянских народов.⁵⁶ Но и сама межславянская общность не может быть, строго говоря, установлена на основании сравнительного изучения фольклора только славянских народов. «Действительное же выделение этой фольклорной общности, истинное ее определение, — пишет Ю. И. Смирнов, — может быть достигнуто путем сопоставления с межнациональными общностями другого уровня и порядка».⁵⁷ Со своей стороны замечу, что и национальная специфика фольклора того или иного славянского народа не может быть окончательно установлена на основании изолированного изучения лишь фольклора данного народа — при этом всегда остается опасность выдать черты, свойственные всем славянским народам, за характерные для фольклора данного народа. Таким образом, задачи сравнительного изучения фольклора этнически разных народов, фольклора славянских народов и национальной специфики фольклора отдельных народов оказываются взаимобусловленными и диалектически связанными.

Однако было бы неверно на основании сказанного отказываться от изучения фольклора отдельных народов. Чем полнее будут характеристики национального фольклора, тем шире окажется поле сравнительного изучения, тем больше появится элементов, из которых в конечном счете образуется картина славянской общности, возникнут реальные очертания национальной специфики фольклора того или иного славянского народа. Поэтому наряду с опытами сравнительного изучения должны быть названы и специальные исследования в современной русской фольклористике, посвященные фольклору других славянских народов.⁵⁸

Пожалуй, наибольшее внимание до сих пор уделялось эпосу южных славян. В послевоенные годы несколько новых работ о сербском эпосе

⁵⁵ См., например: В. В. Митрофанова. О сходстве русских и болгарских загадок. В кн.: Русский фольклор, VIII.

⁵⁶ Ю. И. Смирнов. Проблема изучения межславянской общности. «Советское славяноведение», 1967, № 1, стр. 32.

⁵⁷ Там же, стр. 40. Ю. И. Смирнов обоснованно пишет также об объективных трудностях сравнительного изучения, вызванных неудовлетворительным состоянием систематизации славянского фольклора, и в качестве практического условия предлагает организованное создание фольклорных указателей, составленных на основе системы «логических уровней».

⁵⁸ Естественно, что русские фольклористы основное внимание уделяют исследованию русского фольклора. Обзор и оценка этих исследований могли бы стать предметом специальной статьи.

опубликовал Н. И. Кравцов, который самокритично отказался от своей прежней концепции происхождения и социальной природы юнацких песен.⁵⁹ Кравцов приходит теперь к выводу, что сербский эпос возник в народной среде и в нем «выражены именно народные взгляды на историю, общественные отношения, мораль».⁶⁰ Новейшим исследованием эпических сербских песен является статья И. Н. Голенищева-Кутузова, в которой они получают оригинальное истолкование, хотя в ряде случаев и спорное, но привлекающее глубоким пониманием своеобразия историзма в эпическом народном творчестве.⁶¹ Цикл исследований эпоса и баллад южных славян принадлежит Б. Н. Путилову.⁶² Из работ, посвященных отдельным произведениям югославского фольклора, можно отметить статью Л. С. Шептаева «Сербская песня о Куликовской битве»⁶³ и статью Ю. И. Смирнова «Сербская баллада на русском Севере»,⁶⁴ а также доклады Н. Н. Велецкой на VI украинской славистической конференции (1964 г.) и на XIII конгрессе фольклористов Югославии о македонских обрядовых игрищах и доклад В. Е. Гусева о символике македонской революционной песни (на XIII конгрессе фольклористов Югославии).

О болгарских эпических песнях писал И. М. Шептунов. В противоположность взгляду, господствовавшему в старой болгарской и русской фольклористике, он вслед за Н. С. Державиным выявил антифеодалную социальную направленность хайдуцких песен.⁶⁵ Убедительно, думается, И. М. Шептунов разграничил юнацкие, хайдуцкие и исторические песни как особые жанры, возникшие в разные исторические периоды и различающиеся своей формой.⁶⁶ Хайдуцкий болгарский эпос исследовала также Н. А. Гридасова.⁶⁷ Образу эпического героя Марко посвящена статья Н. Корнеевой.⁶⁸ Несколько работ о болгарском фольклоре принадлежит Н. И. Кравцову — о пословицах, о старых трудовых песнях и о новых песнях.⁶⁹

⁵⁹ Н. И. Кравцов: 1) Сербский эпос и история. «Советская этнография», 1948, № 3; 2) Идеиное содержание сербского эпоса. В кн.: Славянский фольклор. Изд. АН СССР, М., 1951; 3) Южнославенски, српско-хрватски и српски епос. «Народно стваралаштво», св. 3—4, 1962. См. также: Сербский эпос. Составление, вступительная статья и комментарии Н. И. Кравцова, т. I. М., 1960, стр. 15, 21, 25—26.

⁶⁰ Н. И. Кравцов. Идеиное содержание сербского эпоса, стр. 320.

⁶¹ Эпос сербского народа. Издание подготовил И. Н. Голенищев-Кутузов. Изд. АН СССР, М., 1963.

⁶² Б. Н. Путилов: 1) Исторические баллады в сборниках Вука Стефана Караджича. «Анали филолошког факултета», књ. IV, Београд, 1964; 2) Словенская баллада «Ribniška Jerica» в свете сравнительных данных. «Народно стваралаштво», св. 15—16, 1965; 3) К вопросу об отношениях эпического творчества славян и народов Юго-Восточной Европы. Первый конгресс балканских исследователей. Сообщения советской делегации. М., 1966.

⁶³ Русский фольклор, VIII.

⁶⁴ «Советское славяноведение», 1965, № 6.

⁶⁵ И. М. Шептунов. Болгарские хайдуцкие песни. В кн.: «Славянский фольклор», стр. 251—265.

⁶⁶ И. М. Шептунов. Об эпической традиции в болгарском фольклоре. В кн.: Основные проблемы эпоса восточных славян, стр. 335—345. См. также его выступления на дискуссии: «IV Международный съезд славистов», стр. 483. Ему же принадлежит очерк южнославянского эпоса в кн.: Эпос славянских народов. Хрестоматия. Под общ. ред. П. Г. Богатырева, М., 1959.

⁶⁷ Н. А. Гридасова. Хайдук и народ в болгарских народных песнях. «Ученые записки Тамбовского пединститута», 1958, вып. I.

⁶⁸ Н. Корнеева. Образ Крали Марко в болгарских народных песнях. В кн.: Литература славянских народов, вып. 7. Изд. АН СССР, М., 1962.

⁶⁹ Н. И. Кравцов: 1) Болгарские народные пословицы. «Ученые записки Тамбовского пединститута», 1957, вып. IV; 2) Песни жнецов в болгарском народном творчестве XIX века. «Советская этнография», 1951, № 4; 3) Современные болгар-

О фольклоре западных славян мы располагаем меньшим количеством работ. «Збойницкий цикл» преданий, легенд, баллад и народных картинок о Яношике обстоятельно охарактеризован в насыщенной материалами книге П. Г. Богатырева, которая является плодом его многолетних исследований словацкого фольклора и где для сравнения привлекаются моравский и польский материалы.⁷⁰ Ему же принадлежит и содержательный очерк западославянских баллад и исторических песен.⁷¹ О судьбе польских песен в русских рукописных песенниках XVIII в. писал А. В. Позднеев,⁷² о проникновении их в русский лубок и о переводах их на русский язык — П. Н. Берков.⁷³ Интересные гипотезы об отражении в русском фольклоре связей древней Руси с прибалтийскими славянами высказали В. Б. Вилинбахов и Н. Б. Энговатов.⁷⁴ Эскурсы в область польского и чешского песенного фольклора встречаются в капитальных исследованиях выдающихся советских музыковедов Р. И. Грубера и И. Ф. Бэлзы.⁷⁵ Поэзия польских партизан заинтересовала автора настоящей статьи.⁷⁶

Характерной особенностью советской славистики является последовательное изучение фольклорных истоков творчества выдающихся славянских писателей. Об этом пишут авторы сборников «Литература славянских народов», издаваемых Институтом славяноведения АН СССР, авторы коллективных «Очерков истории болгарской литературы XIX—XX вв.» (М., 1959), на болгарском же материале — Г. Д. Гачев в своей книге «Ускоренное развитие литературы» (М., 1964), Н. И. Кравцов в докладе на V Международном съезде славистов «Роль народного эпоса в развитии сербской литературы», И. Н. Голенищев-Кутузов в книге «Итальянское Возрождение и славянские литературы» (М., 1963), В. К. Зайцев в ряде статей об «Османи» Ивана Гундулича, С. В. Никольский в своих работах о Ф. Челаковском, Л. С. Кишкин в книге «Сватошук Чех» (М., 1959), В. Б. Оболевич в «Истории польской литературы» (Л., 1960) и авторы статей о польских писателях — Е. А. Слободская («Проблема реализма в творчестве А. Мицкевича»,⁷⁷ С. С. Советов («Борьба за реалистический метод изображения природы в поэме А. Мицкевича «Пан Тадеуш»»,⁷⁸ А. А. Савицкий («Дзяды» А. Мицкевича),⁷⁹ О. С. Острой («Проблема народности в эстетике польского революционного романтизма первой трети XIX в.»)⁸⁰ и др. Пока, к сожалению, немногочисленны ра-

ские народные песни. В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования, III. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958.

⁷⁰ П. Г. Богатырев. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни. Изд. АН СССР, М., 1963.

⁷¹ Эпос славянских народов. М., 1960, стр. 359—381.

⁷² Русский фольклор, VIII, стр. 206—214.

⁷³ П. Н. Берков. Русско-польские литературные связи в XVIII веке. М., 1958.

⁷⁴ В. Б. Вилинбахов и Н. Б. Энговатов. Где была Индия русских былин. В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность; В. Б. Вилинбахов. Балтийские славяне в русском эпосе и фольклоре. «Slavia Occidentalis», 1965, т. 25.

⁷⁵ Р. И. Грубер. История музыкальной культуры, т. II, ч. 2. М., 1959; И. Ф. Бэлза: 1) История польской музыкальной культуры, т. II. М., 1957; 2) История чешской музыкальной культуры, т. I. М., 1959.

⁷⁶ В. Е. Гусев. Песни польских партизан. «Советская этнография», 1964, № 3. В переводе на польский язык с примечанием от редакции перепечатана в журнале «Literatura Ludowa», 1964, № 4—6.

⁷⁷ «Ученые записки Ленинградского пединститута», 1960, вып. 12.

⁷⁸ «Ученые записки Ленинградского университета», 1957, № 231, вып. 34.

⁷⁹ «Ученые записки Орехово-Зуевского пединститута», 1958, т. IX, вып. 3.

⁸⁰ «Вестник Ленинградского университета», 1959, № 2, Серия истории и литературы, вып. I. — О связях югославских писателей с фольклором пишут авторы статей в кн.: Из истории критического реализма в литературе народов Югославии. М., 1958

боты об отражении в творчестве русских писателей фольклора других славянских народов.⁸¹

Изучение белорусского и украинского фольклора осуществляется прежде всего в соответствующих научных учреждениях братских республик, где наука получила новые стимулы для своего развития после Октябрьской социалистической революции и где сформировались свои национальные кадры. Тем не менее и некоторые фольклористы РСФСР также изучают фольклор других восточнославянских народов. Я уже отмечал, что этот материал широко привлекается в работах сравнительно-исторического характера. Можно назвать и отдельные специальные работы. Это прежде всего две книги московского фольклориста Б. П. Кирдана об украинских думах, где обстоятельно исследуется вся история народного эпоса,⁸² и содержательные работы уфимского фольклориста Л. Г. Барага о белорусской сказке,⁸³ а также статья и доклад Я. И. Гудошникова об украинских песнях Воронежской области и доклад Б. Н. Путилова о связях украинских колядок с историко-песенным фольклором, статья А. В. Позднеева об украинских песнях в русских песенниках XVIII в.⁸⁴ Производились некоторые наблюдения над судьбами фольклора украинских переселенцев на Урале.⁸⁵

В заключение необходимо сказать несколько слов об изучении истории славянской фольклористики. Известно, что в этой области в русской науке имеются давние и прочные традиции. Неудивительно поэтому, что деятельности фольклористов славянских народов уделено значительное внимание в известной двухтомной «Истории русской фольклористики» М. К. Азадовского, этому же посвящен ряд специальных исследований в современной русской науке. Так, об истории болгарской фольклористики писала Н. И. Гаген-Торн,⁸⁶ историографический обзор современной юго-

⁸¹ См., например: В. К. Соколова. Фольклорные и этнографические материалы в творчестве Н. В. Гоголя. «Советская этнография», 1952, № 2; О. А. Державина. Мотивы народного творчества в украинских повестях и рассказах Н. В. Гоголя. «Ученые записки Московского городского пединститута», 1959, т. 34, вып. 3; И. Я. Айзеншток. Гоголь — собиратель народных песен. «Звезда», 1959, № 4; П. Д. Ухов. Н. В. Гоголь — собиратель дум и украинских исторических песен. «Известия АН СССР», Отделение литературы и языка, 1959, т. XVIII, вып. 1; Н. Ф. Прийма. Из истории создания «Песен западных славян» А. С. Пушкина. В кн.: Из истории русско-славянских литературных связей XIX в. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963, стр. 95—123; А. Колмогоров. О метре Пушкинских «Песен западных славян». «Русская литература», 1966, № 1.

⁸² Б. П. Кирдан: 1) Украинские народные думы (XV—начало XVII в.). Изд. АН СССР, М., 1962; 2) Украинский народный эпос. Изд. «Наука», М., 1965.

⁸³ Л. Г. Бараг: 1) Белорусские сказки. В кн.: Славянский филологический сборник; 2) О традиционной стилистической форме белорусских сказок и ее изменениях. «Ученые записки Башкирского госуниверситета», вып. XVII, № 7, Уфа, 1964; 3) Фантастические белорусские сказки и реальные классовые противоречия XIX—начала XX в. В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность; 4) Belorussische Volksmärchen. Herausgegeben von L. G. Barag (Nachwort, S. 535—589; Anmerkungen, S. 590—644). Berlin, 1966.

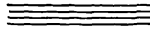
⁸⁴ О. В. Позднеев. Українські народні пісні в російських рукописних збірниках кінця XVII—першої третини XVIII ст. «Народна творчість та етнографія», 1963, № 3, стр. 49—56. Тезисы докладов Я. И. Гудошникова и Б. Н. Путилова опубликованы в кн.: Тезисы VI украинской славистической конференции 13—18 октября 1964. Черновцы, 1964. См. также: Я. И. Гудошников. Белорусские песни Воронежской области. В кн.: Славянский сборник. Воронеж, 1963.

⁸⁵ В. Е. Гусев. К изучению народного творчества Южного Урала. В кн.: Фольклорно-диалектический сборник. Челябинск, 1953, стр. 33—36.

⁸⁶ Н. И. Гаген-Торн. Из истории болгарской фольклористики. В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования, III.

славской фольклористики сделан Н. И. Кравцовым и др.⁸⁷ В год юбилея Вука Караджича его фольклористической деятельности и связям великого деятеля южнославянской культуры с русскими учеными были посвящены наши статья и доклады на Международном симпозиуме в Белграде и на XI конгрессе фольклористов Югославии.⁸⁸ Украинским и белорусским исследователям фольклора посвящены немногие работы.⁸⁹ Естественно, что наибольшее внимание уделяется взаимоотношениям фольклористов славянских народов,⁹⁰ а также деятельности тех русских ученых, которые интересовались фольклором других славянских народов.⁹¹ В последнее время освещение получила деятельность выдающегося польского фольклориста О. Кольберга, а также достижения современной польской фольклористики.⁹²

Даже по необходимости краткий обзор того, что сделано в современной русской науке для изучения фольклора славянских народов, позволяет утверждать, что эта работа ведется во все возрастающих размерах и дает все более и более ощутимые результаты. Если еще лет десять назад можно было сомневаться в существовании у нас славистической фольклористики, то теперь она является реальным фактом нашей научной жизни, и есть все основания надеяться, что исследование славянского фольклора у нас будет успешно развиваться.



⁸⁷ Н. И. Кравцов. Современная фольклористика Югославии. «Советская этнография», 1963, № 5, стр. 137—157. См. также: Б. Н. Путилов. Новейшие труды югославских ученых об эпосе. «Советская этнография», 1966, № 3; В. Е. Гусев. Б. Н. Путилов. Конгрессы фольклористов Югославии. «Советское славяноведение», 1965, № 5; В. Е. Гусев. Изучение антифашистского фольклора в Югославии. «Советская этнография», 1962, № 2.

⁸⁸ В. Е. Гусев: 1) Вук Караджич и русская фольклористика. «Русская литература», 1964, № 2; 2) Содействие русских ученых путешествиям Вука Караджича. В кн.: Rad XI-og Kongresa Saveza folklorista; 3) Фольклористическая деятельность Вука Караджича в оценке русской науки. «Анали филолошког факултета», кн. IV, Београд, 1964.

⁸⁹ В. Е. Гусев. Иван Франко — теоретик фольклору. «Народна творчисть та этнографія», 1965, № 4; Н. В. Новиков. Деятельность П. В. Шейна в 70-е годы (сборник «Белорусские народные песни»). В кн.: Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, вып. 2, М., 1963.

⁹⁰ К. И. Ровда. Русские связи чешского фольклориста. В кн.: Русский фольклор, VIII; М. Ф. Пьяных. Из истории создания «Энциклопедии славянской филологии». Там же.

⁹¹ Т. С. Карская. О поездке Е. Э. Линевой в Крайну. В кн.: Русский фольклор, III; И. М. Колесницкая. И. И. Срезневский как фольклорист. В кн.: Русский фольклор, VIII; М. Я. Мельц. А. Н. Пыпин — исследователь фольклора зарубежных славян. Там же.

⁹² Л. Н. Виноградова. 1) Место и значение Кольберга в польской фольклористике. «Советское славяноведение», 1967, № 6; 2) Рецензия на «Słownik folkloru polskiego». «Филологические науки», 1967, № 3; С. Н. Азбелев, В. Б. Вилинбахов. Журнал польских фольклористов. «Советское славяноведение», 1966, № 4; В. Е. Гусев. Славистическая конференция фольклористов. Там же, 1966, № 6.

З. И. ВЛАСОВА

ОБСУЖДЕНИЕ ДЕСЯТИ ВЫПУСКОВ «РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА»

12—13 марта 1968 г. в Ленинграде состоялось совещание фольклористов, организованное Институтом русской литературы (Пушкинским домом) АН СССР и Научным советом по фольклору Отделения литературы и языка АН СССР. Совещание было посвящено обсуждению десяти выпусков издания «Русский фольклор. Материалы и исследования» (1956—1966). В совещании приняли участие ученые Москвы, Ленинграда, Минска, Риги, Душанбе, Саратова, Челябинска, Сыктывкара, Ростова-на-Дону, Воронежа, Кемерово, Рязани, Нукуса, Петрозаводска, Астрахани.

Открывая совещание, А. Д. Соймонов отметил, что за десять лет существования ежегодника «Русский фольклор» в нем приняли участие свыше ста ученых Советского Союза и ряд известных зарубежных фольклористов. Издание поддерживало и укрепляло связи исследователей центральных научных учреждений с учеными краев и областей, а также с представителями фольклористики республик Советского Союза и братских социалистических стран. Задача совещания — учитывая имеющиеся достижения, вскрыть недочеты и выяснить стоящие перед изданием научные перспективы.

Анализу содержания и структуры всех выпусков «Русского фольклора» был посвящен доклад А. М. Астаховой,¹ который показал, каким образом издание отражало и направляло развитие научной фольклористической мысли в нашей стране. В нем ставились и решались коренные вопросы теории фольклора в связи с изучением современного состояния народного творчества и процессов, в нем происходящих (вып. I, V, VI, VIII, IX). Значительное место в выпусках ежегодника заняло освещение вопросов жанровой специфики и дифференциации различных видов фольклора (вып. V, X), решалась проблема взаимоотношения литературы и фольклора — и на исследовании конкретных фактов, и в статьях общего характера (на материале древнерусской и советской литературы — вып. II—IV, VII). Почти в каждом выпуске уделялось внимание исследованиям по истории фольклористики. Многие из них основаны на архивных разысканиях и обогатили историографию нашей науки новыми и значительными фактами (статьи о П. Н. Рыбникове, Г. И. Парихине, П. В. Шейне, Н. А. Иваницком, Г. И. Пономареве, П. В. Киреевском, С. И. Гуляеве, Е. Э. Линевой и др.). Затрагивались вопросы текстологии (вып. I, VI, VII), методики полевых исследований (IX); почти все выпуски сопро-

¹ Ввиду болезни А. М. Астаховой написанный ею текст доклада был зачитан В. Е. Гусевым.

вождались библиографическими обзорами, тематически связанными с их содержанием.

По своей структуре издание имело три раздела: «Статьи и исследования», «Материалы и публикации», «Хроника» (информация о научной фольклористической жизни учреждений страны, об экспедиционной работе и т. д.). Однако в последних выпусках третий раздел не представлен, исчезли и публикации материалов. В заключительной части доклада А. М. Астахова указала на следующие пробелы в освещении научной проблематики: почти не разрабатывались вопросы фольклорной поэтики; не изучались народные драматические жанры; недооценивалась работа по учету и собиранию фольклора и его картографированию; историко-сравнительный метод изучения русского фольклора был ограничен в основном исследованиями взаимоотношений внутри славянского фольклора.

В обсуждении приняли участие Т. М. Акимов (Саратовский университет), В. П. Аникин (Московский университет), А. В. Позднеев (Московский областной пединститут), И. Г. Левин (Институт языка и литературы им. Рудаки), Д. М. Балашов (Петрозаводский институт истории, языка и литературы), Ф. В. Тумилевич (Ростовский пединститут), И. И. Земцовский (Ленинградский институт театра, музыки и кинематографии), И. М. Колесникова (Ленинградский университет), Н. С. Мартинович (Цетинье, Югославия), В. М. Потявин (Карагандинский пединститут), К. П. Кабашников (Институт искусствоведения, этнографии и фольклора Белорусской АН), А. И. Лазарев (Челябинский пединститут), М. В. Воскобойников (Ленинградский пединститут), Н. И. Гаген-Торн (Институт этнографии АН СССР) и другие.

Участники совещания отмечали, что научные работники и преподаватели вузов ценят ежегодник как источник научной информации, как единственный специальный фольклористический печатный орган и как руководящее и направляющее развитие науки издание. В связи с этим упоминались и рецензии, опубликованные в зарубежных фольклорных изданиях (ГДР, Польша, Чехословакия, Югославия и др.). Вместе с тем был высказан и ряд научных претензий: говорилось о недостаточном внимании к вопросам методологии, о недоучете новых возможных путей изучения фольклора в аспектах социологии, структуралистики и семиотики, об ограниченности числа музыковедческих статей (И. И. Земцовский); мало публиковались материалы современного фольклора (В. П. Аникин, Н. И. Гаген-Торн); прекратилась регулярная информация о научной фольклористической жизни страны, о материалах областных архивохранилищ и коллекциях собирателей-любителей, отсутствовал за последнее время специальный раздел критических обзоров и рецензий (Т. М. Акимов, В. П. Аникин, И. Г. Левин и др.); почти не уделялось внимания фольклору народов СССР (М. В. Воскобойников); не было раздела, посвященного критическим обзорам советских и зарубежных фольклорно-этнографических журналов (И. Г. Левин); давно не рецензируются новейшие работы в области мировой фольклористики (А. В. Позднеев).

Наибольшее внимание участников совещания привлек вопрос о структуре выпусков. В. П. Аникин, А. И. Лазарев, Ф. В. Тумилевич отстаивали тематический принцип последних трех выпусков. Д. М. Балашов, И. И. Земцовский, А. Г. Громов, напротив, говорили о желательности помещения в каждом выпуске статей, не ограниченных тематическими рамками. Большинство высказалось за комплексный принцип: в центре внимания должна быть одна или две главные проблемы, они организуют основной состав выпуска, но не исключают присутствия в нем статей на

иние темы (А. М. Астахова, Т. М. Акимова, И. М. Колесницкая, А. В. Позднеев, И. Г. Левин, К. П. Кабашников и др.).

Был высказан ряд пожеланий по составу выпусков «Русского фольклора». В связи с работой некоторых республиканских институтов над подготовкой сводов национального фольклора было предложено посвятить несколько ближайших выпусков ежегодника проблемам жанровой и внутривидовой классификации фольклора и систематизации архивного материала, а также шире освещать вопросы фольклорной текстологии (К. П. Кабашников). В. М. Потявин предложил посвятить специальный выпуск методике полевых работ, вопросам картографирования, составления атласа фольклорных исследований и устранения «белых пятен» на фольклорной карте страны.

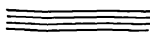
Большинство участников совещания высказались за возобновление постоянных разделов хроники и информации, за введение обширного раздела критических обзоров и рецензий, что должно придать «Русскому фольклору» большую полемичность и остроту. И. Г. Левин предложил свести до минимума раздел библиографии (организовав вместо него специальный выпуск фольклорных библиографических бюллетеней), снабдить ежегодник периодическим указателем содержания предыдущих выпусков, твердо установить постоянные разделы и их количественное соотношение в листах. Было предложено давать краткие сведения об авторах и резюме содержания на иностранных языках, а также восстановить на титульном листе название «Русский фольклор» в качестве основного заголовка.

Участники совещания говорили о крайней необходимости восстановить ежегодный выход «Русского фольклора» (высказывалось также пожелание издавать его дважды в год).

С ответом на некоторые вопросы и пожелания выступил член редколлегии В. Е. Гусев. А. Д. Соймонов подвел итоги обсуждению.

После обсуждения участники совещания заслушали информацию секретаря научного совета по фольклору А. И. Баландина о деятельности и планах Научного совета на ближайшие пять лет. Были также сделаны сообщения о работе ряда республиканских фольклорных учреждений, а также отдельных фольклористов — профессионалов и любителей. Ф. В. и Т. И. Тумилевич рассказали о сборании фольклора среди казаков-некрасовцев, вернувшихся из Турции на родину в 1962 г. И. Я. Рокачев сообщил об организованной им работе по собиранию и популяризации народных песен на Дону, продемонстрировав некоторые звукозаписи. С информацией выступили Х. Р. Рахматов (Душанбе), К. М. Мамбетназаров (Нукус), А. С. Федосик (Минск) и др.

Подводя итоги совещания, В. Г. Базанов отметил плодотворность прошедшего обсуждения, важность его результатов для совершенствования ежегодника «Русский фольклор» и дальнейшей успешной работы его редколлегии.



Л. В. ДОМАНОВСКИЙ

(некролог)

Умер Леонид Владимирович Домановский, известный фольклорист, наш сотрудник, наш товарищ. Умер в расцвете творческих сил, полный интереснейших научных замыслов и планов. Он трудился до последнего своего дня — многие из книг, создававшихся при его активном участии, выйдут в свет уже после его смерти.

Леонид Владимирович был ученым-фольклористом в самом полном и лучшем смысле этого слова. Фольклористом по призванию, по духу. По всему характеру своей жизни. Он принадлежал к числу тех чрезвычайно целеустремленных, беспредельно влюбленных в свое дело людей, чья научная деятельность в действительности начинается задолго до того, как они приходят в стены научных учреждений.



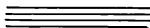
Л. В. Домановского фольклор увлек еще в школьные годы. Именно в это время (1930—1940 гг.) он делает первые в своей жизни фольклорные записи и помещает на страницах различных изданий публикации, которые получают высокую оценку известных специалистов. Особую ценность представляет собрание песен и частушек, записанных им в годы Великой Отечественной войны в Тихвинском районе Ленинградской области от находившихся в госпиталях бойцов Красной Армии (собрание хранится в Архиве ИРЛИ, отдельные материалы опубликованы проф. М. К. Азадовским в альманахе «Новая Сибирь» в 1945 г., а также В. А. Кравчинской и П. Г. Ширяевой в сборнике «Русские народные песни, записанные в Ленинградской области» (М.—Л., 1950)).

Собирательская работа, выявление новых, неизвестных науке материалов составляли вообще одну из характернейших особенностей научно-исследовательской деятельности Л. В. Домановского. Сильно стесненный в своих возможностях тяжелым физическим недугом, он находил тем не менее в высшей степени плодотворные и эффективные формы этой работы, главной из которых были его многолетние и обширные архивные разыскания. Эта черта отчетливо отразилась и на характере его исследований: все они отличаются исключительным богатством и новизной материала, строгостью и основательностью аргументации.

Л. В. Домановскому принадлежит более сорока научных трудов. Видное место среди них занимают издания произведений русского фольклора и литературы. Широкому читателю хорошо известны такие, например, издания, как «Русские пословицы и поговорки» (Лениздат, 1956), «Русское народно-поэтическое творчество против церкви и религии» (Изд. АН СССР, М.—Л., 1961). Л. В. Домановский принимал участие в подготовке к печати собраний сочинений А. А. Бестужева-Марлинского, Н. С. Лескова и А. И. Эртеля. Л. В. Домановским подготовлено к печати огромное собрание русских исторических песен XIX в., а также сборник «Крепостное право и освободительное движение первой четверти XIX в. в русском народном творчестве».

В системе научных интересов Л. В. Домановского тема освободительного движения в России вообще принадлежит особое место. В том или другом плане он обращался к ней на протяжении всей своей научной деятельности. Воссоздать историю развития революционного народного самосознания, выявить и проследить все его многообразные отражения в народно-поэтическом творчестве было сокровенной мечтой исследователя. Осуществить ее он смог лишь отчасти. Но и то, что он успел сделать, несомненно послужит надежным фундаментом для дальнейшего изучения этой большой и сложной проблемы.

Говорят, что в науку каждый идет своим путем. Свой путь у каждого оказывается и в самой науке. И сегодня, прощаясь с нашим товарищем, с Леонидом Владимировичем Домановским, мы, проработавшие рядом с ним более десятилетия, можем твердо сказать: он прошел чрезвычайно трудным, но удивительно прямым и светлым путем.



ПЕЧАТНЫЕ РАБОТЫ А. М. АСТАХОВОЙ С 1957 г.

Научная общественность отметила 80-летие Анны Михайловны Астаховой, доктора филологических наук, профессора, выдающегося ученого-фольклориста.

А. М. Астахову на протяжении всей ее научной деятельности отличала горячая заинтересованность во всех делах науки и глубокое осознание общественного значения фольклористики. Начиная с конца 20-х годов А. М. Астахова неизменно находилась в самом центре фольклористической жизни страны, принимая активнейшее участие в конференциях и дискуссиях, в разработке актуальных методологических проблем, в подготовке крупных обобщающих трудов, в серийных и периодических изданиях, и т. д. А. М. Астаховой принадлежат многочисленные выступления в печати, связанные с подведением итогов и выдвижением актуальных задач науки на различных этапах ее развития. Во всей этой своей многогранной работе А. М. Астахова являла пример научной принципиальности, строгости и доброжелательности, гражданского сознания исполняемого ею научного долга. Качества эти сделала имя А. М. Астаховой одним из самых уважаемых, авторитетных и обаятельных в нашей науке.

Личный вклад А. М. Астаховой в советскую фольклористику очень велик. Среди множества тем, какими она успешно занималась, особенно следует выделить одну, разработка которой поставила А. М. Астахову в ряд крупнейших ученых нашего времени: это — тема русского былинного эпоса.

В русской науке до А. М. Астаховой традиционно существовало довольно отчетливое деление на собирателей и исследователей эпоса. Крупнейшие исследователи вопросов генезиса и истории былин (Ф. И. Буслаев, Ор. Миллер, А. Н. Веселовский, Вс. Миллер и др.) сами не были собирателями и с живой былинной традицией не соприкасались. Крупнейшие собиратели эпоса (П. Н. Рыбников, А. Ф. Гильфердинг, А. Д. Григорьев, Н. Ончуков и др.) чаще всего ограничивались наблюдениями и выводами (нередко, правда, весьма существенными), непосредственно вытекавшими из их собирательской практики, и выполняли эти свои задачи обычно в рамках вступительных статей и примечаний к публикациям. Такой разрыв между теоретической мыслью и собиранием заметно сказывался на изучении эпоса. Преодолеть этот разрыв было суждено А. М. Астаховой. Превосходный собиратель, А. М. Астахова теснейшим образом связала свою собирательскую деятельность с большими и принципиально новыми научными проблемами. Творческие процессы в русском эпосе в позднейший период его бытования — вот главная тема А. М. Астаховой, обусловившая и методические принципы ее работы со сказителями, и характер ее публикаций, и пересмотр ряда методологических положений, и выработку нового взгляда на характер и судьбы русского эпоса.

Здесь нет возможности изложить результаты многолетних разработок А. М. Астаховой — они, впрочем, превосходно отреферированы ею самой в ее трудах, а также использованы в современных обобщающих работах и учебных пособиях. Я отмечу лишь основные (и то далеко не все), так сказать вещественные итоги ее трудов. Это, во-первых, три тома издания новых записей былин («Былины Севера», тт. I—II и «Былины Печоры и Зимнего берега»), которые дают почти исчерпывающую картину состояния эпической традиции на заключительном ее этапе и в то же время заключают библиографические итоги изучения и собирания былин. Это, далее, монография «Русский былинный эпос на Севере» (1948 г.) и ряд примыкающих к ней работ. Это, наконец, недавно вышедшая книга «Былины. Итоги и проблемы изучения» (1966 г.), критически обобщающая большой и сложный путь нашей науки в изучении русского эпоса.

Публикуемый список печатных работ наглядно демонстрирует разнообразие научных интересов А. М. Астаховой, ее исследовательскую энергию и целеустремленность.

Список представляет собой продолжение перечня трудов А. М. Астаховой за 1926—1956 гг. (103 номера),¹ опубликованного в кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования, I. Изд. АН СССР, М.—Л., 1956, стр. 305—310.

Б. Н. Путилов

¹ В перечне пропущена статья: Герико-патриотическое наследие в русском фольклоре. В кн.: Русский патриотический фольклор. Материалы научно-творческого совещания. М., 1945, стр. 59—72.

I. КНИГИ, СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ, РЕЦЕНЗИИ

1957

- 1 (103). Сатира и юмор в русском былинном эпосе. — Русский фольклор. Материалы и исследования, II. Изд. АН СССР, М.—Л., 1957, стр. 5—39.

1958

- 2 (104). Илья Муромец. Подготовка текстов, статья и комментарии А. М. Астаховой. Отв. редактор член-корр. АН СССР Д. С. Лихачев. Серия «Литературные памятники». Изд. АН СССР, М.—Л., 1958. 557 стр.
- 3 (105). К вопросу об отражении в русском былинном эпосе сказаний о Еруслане. — Труды Отд. древнерусск. лит., т. XIV, Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 504—509.
- 4 (106). Плач батрачки (к вопросу о народных внеобрядовых лирических импровизациях). — Вопросы изучения русской литературы XI—XX веков. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 28—37.
- 5 (107). Совещание по вопросам собирания и изучения народного творчества северных областей и республик европейской части СССР. — «Русская литература», 1958, № 1, стр. 274—275.
- 6 (108). Проблема взаимовлияния устной и книжной традиций у славянских народов. — Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов. Изд. АН СССР, М., 1958, стр. 288—291.
- 7 (109). Рец. на кн.: В. И. Ч и ч е р о в. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков. (Очерки по истории народных верований). Изд. АН СССР, 1957, 236 стр. — «Советская этнография», 1958, № 4, стр. 157—160.
- 8 (110). Главы о русском фольклоре в зарубежной книге по истории русской литературы. [Рец.]. — Русский фольклор. Материалы и исследования, III. Изд. АН СССР, 1958, стр. 400—403.
- 9 (111). Новые антологии былин. [Рец.]. — «Советская этнография», 1958, № 6, стр. 162—167.
- 10 (112). К семидесятилетию Варвары Павловны Адриановой-Перетц. — Русский фольклор. Материалы и исследования, III. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 369—371. (Соавтор Б. Н. Путилов).

1959

- 11 (113). Всесоюзное совещание фольклористов. — «Советская этнография», 1959, № 3, стр. 100—105.
- 12 (114). Совещание по вопросам собирания и изучения фольклора Севера. — Русский фольклор. Материалы и исследования, IV. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959, стр. 412—416.
- 13 (115). Рец. на кн.: Основные проблемы эпоса восточных славян. Изд. АН СССР, М., 1958, 347 стр. — «Советская этнография», 1959, № 4, стр. 137—142.
- 14 (116). Выступление по вопросам собирания и публикации произведений народного эпоса. — Вопросы изучения эпоса народов СССР. На правах рукописи (М., 1959), стр. 17—20.

1960

- 15 (117). Былины в записях и пересказах XVII—XVIII веков. Издание подготовили А. М. Астахова, В. В. Митрофанова, М. О. Скрипиль. Серия «Памятники русского фольклора». М.—Л., 1960, 320 стр.
- 16 (118). Былины в народной книге и других общедоступных изданиях конца XIX—начала XX века. (Роль книги в позднем былинном сказительстве). — «Советская этнография», 1960, № 4, стр. 137—146.
- 17 (119). Рец. на кн.: Е. М. М е л е т и н с к и й. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958, 264 стр. — «Советская этнография», 1960, № 4, стр. 189—192.
- 18 (120). Выступление по докладу В. Я. Проппа «Основные этапы развития русского героического эпоса на IV Международном съезде славистов». — Русский фольклор. Материалы и исследования, V. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960, стр. 314—317.
- 19 (121). Инструкция по собиранию произведений устно-поэтического народного творчества. Составлена А. М. Астаховой, М. И. Богдановой, Б. М. Добровольским и Н. П. Колпаковской. Горький, 1960, 38 стр.

1961

- 20 (122). Былины Печоры и Зимнего берега. (Новые записи). Издание подготовили А. М. Астахова, Э. Г. Бородинна-Морозова, Н. П. Колпакова, Н. К. Митропольская, Ф. В. Соколов. Серия «Памятники русского фольклора». Изд. АН СССР. М.—Л., 1961, 606 стр.
- 21 (123). Сказки о богатырях былинного эпоса. — Русский фольклор. Материалы и исследования, VI. Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, стр. 155—192.
- 22 (124). Былинная традиция в Поволжье. — Русская народная поэзия. Фольклористические записки Горьк. гос. университета, № 1. Горький, 1961, стр. 43—58.
- 23 (125). Вопросы изучения русского фольклора в послевоенный период (1945—1959). — Русский фольклор. Библиографический указатель. 1945—1959. Под ред. А. М. Астаховой и С. П. Луппова. Л., 1951, стр. 11—44.
- 24 (126). Научная конференция «Русский песенный фольклор Поволжья». — Русская народная поэзия. Фольклористические записки Горьк. гос. университета, № 1. Горький, 1961, стр. 157—162.
- 25 (127). Рефер.: Е. М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. М., 1958, 264 стр. — «Demos. Volkskundliche Informationen», Н. 1, 1961, S. 78—79, № 130.
- 26 (128). Рефер.: А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. Сборник Кириши Данилова. М.—Л., 1958, 665 стр. — «Demos. Volkskundliche Informationen», Н. 1, 1961, S. 77, № 129.
- 27 (129). Рефер.: В. Я. Пропп и Б. Н. Путилов. Былины в двух томах. тт. I и II. М., 1958, 564 стр. и 521 стр. — «Demos. Volkskundliche Informationen», Н. 1, 1961, S. 81—82, № 133.

1962

- 28 (130). Народные сказки о богатырях русского эпоса. Изд. АН СССР, М.—Л., 1962, 120 стр.
- 29 (131). Выступление по докладу В. Я. Проппа «Основные этапы развития русского героического эпоса» на IV Международном съезде славистов. — Международный съезд славистов. Материалы дискуссии, т. I. Изд. АН СССР, М., 1962, стр. 492—493
- 30 (132). К 70-летию В. М. Жирмунского. — Русский фольклор. Материалы и исследования, VII. Изд. АН СССР, М.—Л., 1962, стр. 377—381. (Без подписис. Авторы А. М. Астахова и Б. Н. Путилов).

1963

- 31 (133). А. А. Шахматов как фольклорист и этнограф. — Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, вып. II. Изд. АН СССР. М., 1963, стр. 132—155.
- 32 (134). Вопросы изучения донской былины. — Народная устная поэзия Дона. (Материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества 18—23 декабря 1961 г.). Ростов н/Д., 1963, стр. 50—69.
- 33 (135). Каковы связи и отношения между стихотворными и прозаическими произведениями с исторической и героической тематикой? (Ответ на вопрос для научной анкеты к V Международному съезду славистов). — Русский фольклор. Материалы и исследования, VIII, Изд. АН СССР, М.—Л., 1963, стр. 381—383.
- 34 (136). Какие виды традиционной народной лирики продолжают оставаться частью современного песенного фольклора? (Ответ на вопрос для научной анкеты к V Международному съезду славистов). — Русский фольклор. Материалы и исследования, VIII. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963, стр. 385—387.
- 35 (137). Каковы пути и возможности создания истории фольклора разных славянских народов? — Славянская филология. Материалы за V Международен конгресс на славистите, т. II. Изд. на Българската Академия на науките, София, 1963, стр. 267—269.
- 36 (138). Петр Дмитриевич Ухов. (Некролог) — «Известия Акад. Наук СССР», ОЛЯ, 1963, т. XXII, вып. 3, стр. 270—271.
- 37 (139). Рефер.: И. Р. Кошелев. Русская фольклористика Сибири (XIX—начала XX в.). Томск, 1962, 349 стр. — «Demos. Ethnographische und folkloristische Informationen», Н. 2, 1963, S. 132—133, № 182.

1964

- 38 (140). Відгомін переказу про Бову-королевича в російському былинному епісі. — Тези доповідей VI Української славічної конференції 13—18 жовтня 1964 р. Чернівці, 1964, стр. 182.

- 39 (141). Русский традиционный фольклор в годы Великой Отечественной войны. (Соавтор Н. В. Новиков). — В кн.: Русский фольклор Великой Отечественной войны. Изд. АН СССР, М.—Л., 1964, стр. 41—80.
- 40 (142). Патриотическая деятельность и творчество мастеров русского фольклора. (При участии Н. В. Новикова). — В кн.: Русский фольклор Великой Отечественной войны. Изд. АН СССР, М.—Л., 1964, стр. 81—102.
- 41 (143). Рефер.: Д. М. Балашов. Народные баллады. «Библиотека поэта». Большая серия. М.—Л., 1963, 447 стр. — «Demos. Ethnographische und folkloristische Informationen», Н. 1, 1964, S. 112, № 195.
- 42 (144). Рефер.: А. П. Евгеньева. Очерки по русской устной поэзии в записях XVII—XX вв. М.—Л., 1963, 348 стр. — «Demos. Ethnographische und folkloristische Informationen», Н. 1, 1964, S. 144—145, № 251.
- 43 (145). Рефер.: N. P. Kolpakova. Русская народная бытовая песня. М.—Л., 1962, 284 стр. — «Demos. Ethnographische und folkloristische Informationen», Н. 1, 1964, S. 123, № 217.
- 44 (146). Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. (Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнологических наук). Изд. «Наука», М., 1964, 11 стр. То же: The poetical image and elements of philology in russian exorcisms. «Наука», М., 1964, 15 p., 1965, 15 p.

1965

- 45 (147). Рефер.: Славянский фольклор и историческая действительность. Изд. «Наука», М., 1965, 327 стр. — «Demos. Ethnographische und folkloristische Informationen», Н. 2, 1965, S. 201—202, № 325.

1966

- 46 (148). Былны. Итоги и проблемы изучения. Изд. «Наука», М.—Л., 1966, 292 стр.
- 47 (149). Импровизация в русском фольклоре. (Ее формы и границы в разных жанрах). — В кн.: Специфика фольклорных жанров. Русский фольклор, X. Изд. «Наука», М.—Л., 1966, стр. 63—78.
- 48 (150). Вопросы изучения русского фольклора в годы 1917—1944. В кн.: Русский фольклор. Библиографический указатель. 1917—1944. Составила М. Я. Мельц. Под ред. А. М. Астаховой и С. П. Луппова. Л., 1966, стр. 11—50.
- 49 (151). Рец. на кн.: Б. Н. Путилов. Славянская историческая баллада. Изд. «Наука». М.—Л., 1965, 176 стр. — «Советская этнография», 1966, № 2, стр. 177—179.
- 50 (152). Новые работы по чувашскому фольклору. [Рец.]. — «Советская этнография», 1966, № 4, стр. 194—196.
- 51 (153). Георгий Семенович Виноградов. (К 80-летию со дня рождения). — «Русская литература», 1966, № 3, стр. 195—201.
- 52 (154). Рефер.: Б. Н. Путилов. Славянская историческая баллада. М.—Л., 1965, 175 стр. — «Demos. Ethnographische und folkloristische Informationen», Н. 1, 1966, S. 128—129, № 196.
- 53 (155). Карнаухова, Ирина Валерьяновна. — КЛЭ, т. 3, стлб. 415.
- 54 (156). Колпакова, Наталия Павловна. — КЛЭ, т. 3, стлб. 667.
- 55 (157). Крюкова, Аграфена Матвеевна. — КЛЭ, т. 3, стлб. 859.
- 56 (158). Крюкова, Марфа Семеновна. — КЛЭ, стлб. 859—860.

1967

- 57 (159). Regionale epische traditionen in Nordrussland. — Sowjetische Volkslied und volksmusicforschung ausgewelte Studien. Akademie-verlag, Berlin, 1967, S. 25—56.
- 58 (160). Микула Селянинович. — КЛЭ, т. 4, стлб. 829—830.
- 59 (161). Миллер, Всеволод Федорович. — КЛЭ, т. 4, стлб. 834—835.
- 60 (162). Литература по русскому фольклору за 1960—1965 годы. — В кн.: Русский фольклор. Библиографический указатель. 1960—1965. Составила М. Я. Мельц. Под ред. А. М. Астаховой и С. П. Луппова. Л., 1967, стр. 9—27.

II. РЕДАКТОРСКАЯ РАБОТА

1957

- 61 (163). Русский фольклор. Материалы и исследования, II. Изд. АН СССР, М.—Л., 1957, 373 стр. (Соредакторы В. Г. Базанов, М. О. Скрипиль — отв. ред.).

1958

- 62 (164). Русский фольклор. Материалы и исследования, III. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, 446 стр. (Соредакторы В. Г. Базанов — отв. ред., В. Е. Гусев, М. О. Скрипиль).

1959

- 63 (165). Русский фольклор. Материалы и исследования, IV. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959, 531 стр. (Отв. ред. Соредакторы В. Г. Базанов, В. Е. Гусев, Б. Н. Путилов).

1960

- 64 (166). Исторические песни XIII—XVI веков. Издание подготовили Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. Серия «Памятники русского фольклора». Изд. АН СССР, М.—Л., 1960, 696 стр. (Член главн. редакции).
- 65 (167). Былины в записях и пересказах XVII—XVIII веков. Издание подготовили А. М. Астахова, В. В. Митрофанова, М. О. Скрипиль. (Отв. ред.).
- 66 (168). Песни, сказки, пословицы, поговорки, загадки, собранные Н. А. Иваницким в Вологодской губернии. Подготовка текстов, вступ. статья и примечания Н. В. Новикова. Серия «Памятники русского фольклора». Вологда, 1960, 232 стр. (Член главн. редакции).
- 67 (169). Б. Н. Путилов. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960, 300 стр. (Отв. ред.).
- 68 (170). Русский фольклор. Материалы и исследования, V. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960, 471 стр. (Соредакторы В. Г. Базанов, В. Е. Гусев — отв. ред., Б. Н. Путилов).
- 68 (171). Инструкция по собиранию произведений устно-поэтического народного творчества. Горький, 1960, 33 стр. (Отв. ред.).

1961

- 70 (172). Былины Печоры и Зимнего берега (Новые записи). Серия «Памятники русского фольклора». Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, 606 стр. (Отв. ред. и член главн. редакции).
- 71 (173). Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XIX веков. Издание подготовили М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. Серия «Памятники русского фольклора». Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, 289 стр. (Член главн. редакции).
- 72 (174). Русский фольклор. Материалы и исследования, VI. Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, 390 стр. (Соредакторы В. Г. Базанов, В. Е. Гусев, Б. Н. Путилов — отв. ред.).
- 73 (175). Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова. Изд. подготовил В. Я. Пропп. Серия «Памятники русского фольклора». Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, 286 стр. (Член главн. редакции).
- 74 (176). Русская народная поэзия. Фольклористические записки Горьк. гос. университета, № 1. Горький, 1961, 196 стр. (Член редколлегии).
- 75 (177). Русский фольклор. Библиографический указатель. 1945—1959. Л., 1961, 402 стр. (Соредактор — С. П. Луппов).

1962

- 76 (178). Н. П. Колпакова. Русская народная бытовая песня. Изд. АН СССР, М.—Л., 1962, 284 стр. (Отв. ред.).
- 77 (179). Русский фольклор. Материалы и исследования, VII. Изд. АН СССР, М.—Л., 1962, 403 стр. (Соредакторы В. Г. Базанов — отв. ред., В. Е. Гусев, Б. Н. Путилов).

1963

- 78 (180). Русский фольклор. Материалы и исследования, VIII. Народная словесность славян. Изд. АН СССР, М.—Л., 1963, 436 стр. (Соредакторы В. Г. Базанов, В. Е. Гусев — отв. ред., Б. Н. Путилов).
- 79 (181). Песни Печоры. Издание подготовили Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. Серия «Памятники русского фольклора». Изд. АН СССР, 459 стр. (Член главн. редакции).
- 80 (182). Народные баллады. Вступ. статья, подготовка текста и примечание Д. М. Балашова. «Библиотека поэта». Большая серия. М.—Л., 1963, 447 стр. (Общая редакция).

- 81 (183). Народная устная поэзия Дона. (Материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества 18—23 дек. 1961 г.). Ростов н. Д., 1963. 433 стр. (Член редколлегии).

1964

- 82 (184). Проблемы современного народного творчества. Русский фольклор, IX. Изд. «Наука», М., 1964, 331 стр. (Соредакторы В. Г. Базанов, В. Е. Гусев, Б. Н. Путилов — отв. ред.).
- 83 (185). Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. Издание подготовили В. Г. Базанов и О. Б. Алексеева. Изд. «Наука», М.—Л., 1964. (Член главн. редакции).

1965

- 84 (186). Славянский фольклор и историческая действительность. Изд. «Наука», М., 1965, 327 стр. (Соредакторы Б. Н. Путилов, В. К. Соколова).
- 85 (187). Частушки в записях советского времени. Издание подготовили Э. И. Власова и А. А. Горелов. Серия «Памятники русского фольклора». Изд. «Наука», М.—Л., 1965, 496 стр. (Член главн. редакции).

1966

- 86 (188). Русский фольклор. Библиографический указатель. 1917—1944. Составила М. Я. Мельц. Л., 1966, 683 стр. (Соредактор С. П. Луппов).
- 87 (189). Специфика фольклорных жанров. Русский фольклор, X. Изд. «Наука», М.—Л., 1966, 356 стр. (Соредакторы В. Г. Базанов, Б. Н. Путилов, В. Е. Гусев — отв. ред.).
- 88 (190). Исторические песни XVII века. Отв. ред. Б. Н. Путилов. Серия «Памятники русского фольклора». Изд. «Наука». Л., 1967, 367 стр. (член главн. редакции).

1967

- 89 (191). Русский фольклор. Библиографический указатель. 1960—1965. Составила М. Я. Мельц. Л., 1967, 539 стр. (Соредактор С. П. Луппов).
- 90 (192). Песенный фольклор Мезени. Издание подготовили Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов. Серия «Памятники русского фольклора». Изд. «Наука», Л., 1967, 367 стр. (Член главн. редакции).

ТРУДЫ, НАХОДЯЩИЕСЯ НА 1 ЯНВАРЯ 1968 г. В ПРОИЗВОДСТВЕ

1. Николай Петрович Андреев в советской фольклористике 20—30-х годов.
Принято к печати Институтом этнографии АН СССР.
2. Петр Дмитриевич Ухов.
Принято к печати редакцией «Литературного наследства».
3. Отголоски сказания о Бове-королевиче в русском эпосе.
В издательстве Львовского университета.
4. Новины.
В редакции КЛЭ.
5. Пашкова, Анна Михайловна.
В редакции КЛЭ.
6. Рыбников, Павел Николаевич.
В редакции КЛЭ.
7. Рябинины, Трофим Григорьевич, Иван Трофимович, Иван Герасимович, Петр Иванович.
В редакции КЛЭ.
8. Сказители.
В редакции КЛЭ.
9. Один из старейших вариантов хороводной игры в женитьбу. Принято к печати Институтом русской литературы АН СССР.

ФОЛЬКЛОР ЗАПАДНЫХ И ЮЖНЫХ СЛАВЯН

МАТЕРИАЛЫ, ОПУБЛИКОВАННЫЕ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ В СОВЕТСКОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ПЕЧАТИ (1962—1966)

СОСТАВИЛА М. Я. МЕЛЬЦ

Предлагаемая библиография, не претендующая на исчерпывающую полноту, является продолжением обзора, помещенного в III и VIII томах данного издания. Так как учет публикаций по фольклору восточных славян ведется в исследовательских учреждениях РСФСР, УССР и БССР и доступен советским специалистам, в эту работу, как и в предыдущий указатель, включены разнообразные материалы только по устной поэзии западных и южных славян (научные публикации текстов, фольклористические исследования, статьи и заметки из периодической прессы, рецензии на непереведенные зарубежные книги, музыкальные и литературные обработки, пересказы для детей и т. д.). Помимо собственно фольклорных материалов, в обзор помещены работы, раскрывающие взаимосвязи западно- и южнославянского фольклора с профессиональным искусством.

Отечественные публикации просмотрены по обязательному экземпляру книжной палаты с последующей проверкой по книжной, журнальной, газетной летописям и Библиографическим бюллетеням Фундаментальной библиотеки общественных наук АН СССР. Привлечены также издания стран народной демократии: журналы, рассчитанные на советского читателя, и книги, снабженные резюме на русском языке. Научная зарубежная продукция отражена выборочно, в той мере, в какой она представлена в библиотеках Ленинграда.

Указатель разделен на пять частей: I. Традиционный и современный фольклор; II. Лингвистическое и текстологическое изучение фольклора. Проблема перевода; III. История фольклористики; IV. Взаимоотношение фольклора с профессиональным искусством; V. Библиография. I, III и IV рубрики имеют подразделы, построенные по жанрово-тематическому принципу. Описания расположены по хронологии; в пределах года сначала приводятся материалы из периодики, а затем по алфавиту книги и статьи из продолжающихся изданий.

Библиография завершается индексом имен и народов, фольклор и фольклористика которых рассматриваются в учтенных работах.

I. ТРАДИЦИОННЫЙ И СОВРЕМЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР

1. СБОРНИКИ ТЕКСТОВ

1. Путилов Б. Болгарское народное творчество. В двенадцати томах, тт. 1—4. София, 1961 (на болгарском яз.). [Рецензия]. — Сов. этнография, 1962, № 6, стр. 173—176.

2. Сказки, пословицы и песни лужицких сербов. Пер. с верхнелужицкого и нижнелужицкого. Составитель А. Романенко. Автор предисл. М. Ермакова. Ред. М. Павлова. М., изд. «Иностр. лит.», 1962, 160 стр.

Стр. 5—14: Предисловие; стр. 15—56: Песни. Верхняя Лужица. Пер. К. Богатырева; стр. 57—74: Песни. Нижняя Лужица. Пер. К. Богатырева; стр. 75—144: Сказки. Пер. А. Романенко; стр. 145—156: Пословицы, поговорки. Пер. А. Романенко.

Рецензия: Калнынь Л. Первое знакомство. — Иностр. литература, 1963, № 8, стр. 267—268.

3. Гусев В. Е. Болгарское народное творчество. В двенадцати томах, тт. 5—8. София, 1962 (на болгарском яз.). [Рецензия].—Сов. этнография, 1964, № 2, стр. 158—161.
4. Кравцов Н. И. Свод устного болгарского народного творчества.—Сов. славяноведение, 1965, № 1, стр. 99—102.
Рец. на кн.: Болгарское народное творчество. В двенадцати томах, тт. 1—12. София, 1961—1963 (на болгарском яз.).

2. ОБЩИЕ ВОПРОСЫ

5. Смирнов Ю. И. Первый обобщающий труд по болгарскому фольклору.—Литература славянских народов, вып. 7. Сб. статей. М., Изд. АН СССР, 1962, стр. 206—211. (АН СССР. Инст. славяноведения).
Рец. на кн.: П. Диневков. Болгарский фольклор, ч. 1. София, 1959 (на болгарском яз.).
6. Астахова А. М. Каковы пути и возможности создания истории фольклора различных славянских народов?—В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 267—269. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
7. Гусев В. Е. Каковы задачи и возможности исследования фольклора с помощью комплексно приложенных средств литературоведения, языкознания, истории, этнографии, музыковедения.—В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 284—285. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
8. Гусев В. Е. Каковы формы существования традиционного и нового фольклора славян в современных условиях?—В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 260—261. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
9. Гусев В. Е. Партизанская народная поэзия у славян в годы второй мировой войны.—В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады сов. делегации. V Междунар. съезд славистов (София, сентябрь 1963). М., Изд. АН СССР, 1963, стр. 291—347. (АН СССР. Сов. комитет славистов).
10. Игнатович С. Роль наших народных произведений в современном нравственном воспитании.—Анали филолошког факултета Београдски унив., 1963, кн. VII—II, с. 378 (резюме на русском яз.).
11. Путилов Б. Н. Каковы пути и возможности создания истории фольклора различных славянских народов?—В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 271—273. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
12. Смирнов Ю. И. Каков жанровый состав современного фольклора славян?—В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 259—260. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
13. Смирнов Ю. И. Каковы формы существования традиционного и нового фольклора славян в современных условиях?—В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 262. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
14. Смирнов Ю. И. Какое влияние на судьбу традиционного фольклора и на развитие современного фольклора оказывают книга, радио и телевидение?—В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 263. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
15. Атанасов Х. Воспитательные идеи в болгарском фольклоре.—Годишник на Софийския унив. Философско-исторически факултет. Т. 57. 1963. Кн. 1. Педагогика. София, 1964, стр. 10 (резюме на русском яз.).

16. Гачев Г. Д. Ускоренное развитие литературы. (На материале болгарской литературы первой половины XIX в.). М., изд. «Наука», 1964, 311 стр.

Стр. 20—41: Фольклорно-эпическое сознание; стр. 42—72: От фольклорно-художественного через религиозное — к рассудочному сознанию; стр. 180—191: пейзаж и любовь в фольклоре и литературе.

Рецензия: Бочаров С. Интересное исследование. — Иностран. литература, 1964, № 9, стр. 260.

17. Гусев В. Е. Идеино-эстетические особенности русского фольклора Великой Отечественной войны. — В кн.: Русский фольклор Великой Отечественной войны. М.—Л., изд. «Наука», 1964, стр. 293—309. (АН СССР, Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).

Сравни. рассмотрение фольклора славян.

18. Гусев В. Е. Типизация действительности в партизанском фольклоре. М., изд. «Наука», 1964, 8 стр. (VII Междунар. конгресс антропол. и этнограф. наук. (Москва, август 1964 г.)).

Сравни. обзор фольклора славян.

19. Народы зарубежной Европы, 1. Под ред. С. А. Токарева и Н. Н. Чебоксарова. М., изд. «Наука», 1964, 999 стр. (Народы мира. Этнограф. очерки. — АН СССР. Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая).

Стр. 144—158: Народное творчество [поляков]; стр. 220—223: Народное творчество [чехов]; стр. 226—262: Народное творчество [словаков]; стр. 353—361: Народное творчество [болгар]; стр. 425—429: Народное творчество [сербов]; стр. 448—452: Народное творчество [хорватов]; стр. 464—465: Народное творчество [словенцев]; стр. 477—479: Народное творчество [македонцев]; стр. 492—493: Народное творчество [черногорцев].

20. Гусев В. Словацкое восстание и народная культура. — Сов. этнография, 1965, № 6, стр. 168—170.

Рец. на журнал: Slovenský národopis, 1964, № 3, посвященный двадцатилетию антифашистского нар. восстания.

21. Живков Т. Замфир Попов в народном поэтическом творчестве. — Известия на Етнографския институт и музей, София, 1965, № 8, стр. 262 (резюме на русском яз.).

22. Гусев В. Е. Эстетический идеал в фольклоре. — Вопросы философии, 1966, № 2, стр. 47—58.

Сравни. рассмотрение фольклора славян.

3. МИФОЛОГИЯ. ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР

23. Топоров В. Н. Фрагмент славянской мифологии. — Кратк. сообщения Инст. славяноведения АН СССР, 1961, № 30, стр. 14—32.

24. Пин А. Беглеж танцует «Хоро». — Вокруг света, 1962, № 7, стр. 38—39.

Описание болгарского нар. обычая.

25. Рубцов Ф. А. Интонационные связи в песенном творчестве славянских народов. Опыт исследования. Под общ. ред. С. В. Аксюка. Л., изд. «Сов. композитор», 1962, 115 стр. (Ленинградский гос. инст. театра, музыки и кинематографии).

Сравни. анализ обрядовых песен славян.

Рецензия: Земцовский И. Новаторский труд. — Сов. музыка, 1963, № 2, стр. 138—140.

26. Зялинский О. К исторической классификации весеннего фольклора восточных и западных славян. — Slovenský národopis, Bratislava, 1963, Ročník XI, číslo 2—3, стр. 282—283 (резюме на русском яз.).

27. Кауфман Н. Обрядовые песни болгар магометан. — Известия на Института за музика Българска Акад. на науките, София, 1963, кн. IX, стр. 68—69 (резюме на русском яз.).

28. Рыбаков Б. А. Основные проблемы изучения славянского язычества. М., изд. «Наука», 1964, 9 стр. (VII Междунар. конгресс антропол. и этнограф. наук. (Москва, август 1964 г.)).
29. Рыбаков Б. А. Задачи изучения славянского язычества. — В кн.: Методологические вопросы общественных наук. (Сб. статей). М., Изд. Московского унив., 1966, стр. 369—380.

4. ПОСЛОВИЦЫ, ПОГОВОРКИ И ЗАГАДКИ

а) ТЕКСТЫ

30. Болгарские пословицы и поговорки. — Болгария, София, 1962, № 2, обл., стр. 3; № 3, обл., стр. 2.
31. У истоков народной мудрости. — Болгария, София, 1964, № 10, стр. 22—23.
32. Атенстические пословицы и поговорки народов мира. Составитель Т. И. Шаргородский. М., Госполитиздат, 1965, 144 стр.
- Стр. 11, 14—19, 24—33, 36, 39, 41, 42, 44, 47—49, 51, 54—57, 64—70, 74, 75, 78—80, 82, 85—87, 89—91, 100—103, 116, 128, 133, 135, 136: болгарские, словенские, польские, чешские, сербские, хорватские и лужицко-сербские пословицы.
- Рецензии:* У льянов Г. — Новый мир, 1965, № 10, стр. 285; Балакин А. Народы мира о религии. — Наука и религия, 1965, № 11, стр. 78—79; Крымылы Р. — Звезда Востока, 1965, № 11, стр. 166—167; Фюрстенберг А. Пословица бьет по религии. — В мире книг, 1966, № 7, стр. 12.
33. Горбачев И. Встреча с песней. Из югославского блокнота. — Сов. Россия, 1965, № 77, 2 апреля.

Приведены сербские пословицы.

б) ИССЛЕДОВАНИЯ

34. Богатырев П. Г. Формула невозможного в славянском фольклоре. — В кн.: Славянский филологический сборник. Посвящается V Международному съезду славистов. Уфа, 1962, стр. 347—364. (Башкирский гос. унив. им. 40-летия Октября, вып. 17, № 8).
- Сравнит. анализ чешских, словацких, сербских, русских, украинских пословиц и песен.
35. Митрофанова В. В. Каково происхождение, каковы типы и принципы классификации славянских народных пословиц и загадок? — В кн.: Славянская филология, т. II. Материалы за V Международен конгресс на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 276—278. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
36. Митрофанова В. В. О сходстве русских и болгарских загадок. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 160—174. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).

5. СКАЗКИ, ЛЕГЕНДЫ, ПРЕДАНИЯ, АНЕКДОТЫ

а) ТЕКСТЫ

37. Мудрые слова. [Сказка]. — Болгария, София, 1962, № 2, обл., стр. 3.
38. Кошачье масло. Чешская сказка. Перевел Ю. Куликов. — Неделя, 1962, № 39, 23—29 сентября, стр. 21.
39. Боевые подруги. Реперт. сборник. М., Воениздат, 1962. 128 стр.
- Стр. 110—111: сербская и болгарская сказки.
40. Волшебная кисть. Сказки зарубежных стран. Составление и общ. ред. В. Важаева. М., Детгиз, 1962, 478 стр. (Школьн. библ. для нерусских школ).

- Стр. 59—74: Болгария; стр. 339—352: Польша; стр. 399—417: Чехословакия; стр. 441—453: Югославия.
41. **Маршак С.** Сказки, песни, загадки. М., Детгиз, 1962. 735 стр.
Стр. 320—322: сербская сказка; стр. 469—470: Из чешских народных песенок.
42. По дорогам сказки. Сказки писателей разных стран. В пересказах Т. Габбе и А. Любарской. М., Детгиз, 1962, 540 стр.
Стр. 462—479: чешские сказки; стр. 479—492: болгарские сказки; стр. 493—525: польские сказки.
43. Волшебная свирель. Болгарская нар. сказка. Пер. Ю. Хазанова. — Музык. жизнь, 1963, № 3, стр. 18.
44. Польский юмор. Составитель В. Оболевич. М.—Л., изд. «Искусство», 1963. 201 стр.
Стр. 174—181: Веселые народные сказки; стр. 188—197: Из народного юмора.
45. Златовласка. Чешская нар. сказка. Пересказал К. Паустовский. М., изд. «Детск. лит.», 1964, 21 стр.
46. **Маршак С.** Сатирические стихи. Избранное. М., «Сов. писатель», 1964. 190 стр.
Стр. 91—95: сербская сказка.
47. Сказки золотой Праги. Изд. 2-е. Составитель Ф. П. Русецкий. Саратов, Приволжское кн. изд., 1964. 120 стр.
Чешские и словацкие сказки.
48. Кто смеялся последним. — Крокодил. 1965, № 13, стр. 14.
Антифашистские анекдоты Чехословакии периода II мировой войны.
49. Польские народные легенды и сказки. Составитель П. Глинкин. Ред. перевода и вступ. статья Я. Мацюсович. М.—Л., изд. «Худож. лит.», 1965, 382 стр.
Стр. 3—14: Я. Мацюсович. Польская сказка; стр. 15—98: Легенды и предания; стр. 99—128: Сказки о животных; стр. 129—212: Волшебные сказки; стр. 213—254: Сказки о черте; стр. 255—375: Бытовые сказки, анекдоты и шутки; стр. 376: Указатель источников.
50. Работящая Гана. Нар. сказка. Пересказал А. Спасов. — Болгария, София, 1966, № 2, стр. 13.
51. Грабовские анекдоты. — Болгария, София, 1966, № 6, стр. 22 и обл., стр. 3.
52. Про ленивых и радивых. Сказки. Составил А. Нечаев. М., Детгиз, 1966. 64 стр. (Книга за книгой).
Стр. 13—15: болгарская сказка; стр. 39—50: польская сказка.

б) ИССЛЕДОВАНИЯ

53. **Кузьмина В. Д.** Русский перевод польского текста «Истории о Магелоне» (повесть о Петре златые ключи) в XVII веке. — В кн.: Ленинградский гос. унив. им. А. А. Жданова. Всесоюзная конференция по славянской филологии 17—22 декабря 1962 года. Программа и тезисы докладов. Л., 1962, стр. 24—25.
54. **Богатырев П. Г.** Образ народного героя в славянских преданиях и сказочная традиция. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 51—55. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
55. **Богатырев П. Г.** Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни. («Збойницкий цикл»). Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., Изд. АН СССР, 1963. 192 стр. (АН СССР. Инст. мировой лит. им. А. М. Горького).

Рецензия: Соколова В. — Сов. этнография, 1964, № 2, стр. 156—158.

56. **Гашпарикова В.** Статья по исследованию общественного значения народной сказки. — *Slovenský národopis*, Bratislava, 1963, Ročník XI, číslo 2—3, стр. 376—377 (резюме на русском яз.).
57. **Климова Д.** Подготовка каталога чешских преданий. — *Slovenský národopis*, Bratislava, 1963, Ročník XI, číslo 2—3, стр. 476—480 (резюме на русском яз.).
58. **Михалек Я.** Вариант предания о пленном сыне-янычаре. — *Slovenský národopis*, Bratislava, 1963, Ročník XI, číslo 2—3, стр. 397 (резюме на русском яз.).
59. **Димитриевич Р.** Чертенки в сюжете фольклора. — *Народно стваралаштво folklor*, Београд, 1963, св. 7, стр. 563 (резюме на русском яз.).
60. **Капелушь Е.** Семь польских сказок русского происхождения. — В кн.: *Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян*. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 67—74. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
61. **Кржижановский Ю.** Девушка-юноша. (К истории мотива «перемена пола»). — В кн.: *Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян*. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 56—66. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
62. **Новиков Н. В.** Каковы судьбы героического эпоса и традиционной сказки в современных условиях у славянских народов? — В кн.: *Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите*. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 258. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
63. **Померанцева Э. В.** Каковы судьбы героического эпоса и традиционной сказки в современных условиях у славянских народов? — В кн.: *Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян*. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 385. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
64. **Линтур П. В.** Закарпатские народные сказания о Королевиче Марко. — *Сов. этнография*, 1965, № 1, стр. 43—50.
Бытование в Закарпатье юнацкой эпич. традиции.
65. **Полакова Я.** Материалы о развитии дуалистических народных сказок у славян. — *Slavia*, 1965, № 3, стр. 456—468.
Сравнит. обзор русских, болгарских и чешских текстов.
66. **Соколова В. К.** Антифеодалные предания и песни у славянских народов. — В кн.: *Славянский фольклор и историческая действительность*. М.—Л., изд. «Наука», 1965, стр. 173—207. (АН СССР. Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Инст. русск. лит.).
67. **Азбелев С. Н.** Проблемы международной систематизации преданий и легенд. — В кн.: *Русский фольклор, X. Специфика фольклорных жанров*. М.—Л., изд. «Наука», 1966, стр. 176—195. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
См. также № 304.

6. ЭПОС

а) ТЕКСТЫ

68. Эпос сербского народа. Издание подготовил И. Н. Голенищев-Кутузов. Отв. ред. В. В. Виноградов. М., Изд. АН СССР, 1963. 354 стр.

Стр. 5—43: Песни легендарные и сказочные; стр. 44—104: Цикл Королевича Марка; стр. 105—136: Косовский цикл; стр. 137—218: Песни из времен турецкого ига; стр. 219—317: И. Н. Голенищев-Кутузов. Эпос сербского народа; стр. 318—345: Примечания. Составитель И. Н. Голенищев-Кутузов; стр. 346—351: Библиография. Составитель И. Н. Голенищев-Кутузов; стр. 352: Список иллюстраций.

Рецензии: Кравцов Н. И. — *Вестник Московского унив. Серия X. Филология*, 1966, № 2, стр. 73—79; Мелетинский Е. — *Вопросы литературы*, 1964, № 9, стр. 208—210; Путилов Б. Н. — *Изв. АН СССР. Серия лит. и яз.*, 1964, т. XXIII, вып. 2, стр. 157—161.

б) ИССЛЕДОВАНИЯ

69. **Богатырев П. Г.** Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов. — В кн.: IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии, т. 1. Проблемы славянского литературоведения, фольклористики и стилистики. М., Изд. АН СССР, 1962, стр. 470—472. (АН СССР. Сов. комитет славистов).
Резюме доклада.
70. **Жирмунский В.** Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.—Л., Гослитиздат, 1962. 435 стр.
Стр. 75—194: Эпос славянских народов в сравнительно-историческом освещении.
Рецензии: Хамраев М. К. и Садырбаев С. Новый вклад в советскую фольклористику. — Вестник АН Казах. ССР, 1962, № 11, стр. 94—95; Мелетинский Е. Проблемы изучения народного эпоса. — Вопросы литературы, 1963, № 4, стр. 196—200.
71. Совецание по вопросам собирания и издания эпоса. — В кн.: IV Международный съезд славистов. Материалы дискуссии, т. 1. М., 1962, стр. 534—536. (АН СССР. Сов. комитет славистов).
72. **Наметак А.** Две подробности о связи народного эпоса с историей. — Народно стваралаштво folklor, Београд, 1963, св. 7, стр. 563 (резюме на русском яз.).
73. **Смирнов Ю. И.** Каковы судьбы героического эпоса и традиционной сказки в современных условиях у славянских народов? — В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 258—259. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
74. **Шаулич Н.** К вопросу о происхождении сербских героических песен Косовского цикла. Авторизован. пер. с сербо-хорватского М. Л. Бершадской. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 175—180. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
75. **Карбусицкий В.** Средневековая эпическая поэзия и начало чешской музыки. — Hudební věda, Praha, 1964, III, стр. 514—515 (резюме на русском яз.).
76. **Путилов Б. Н.** Народные эпические песни, кн. 1—2. Ред. О. Делорко и М. Бошковиц-Стулли. Загреб, 1964 (на сербском яз). [Рецензия]. — Сов. славяноведение, 1965, № 6, стр. 71—72.
77. **Путилов Б.** Новейшие труды югославских ученых об эпосе. — Сов. этнография, 1966, № 3, стр. 159—165.
78. **Путилов Б.** Юнацкие песни Косовского цикла и русский эпос. — Русская литература, 1966, № 2, стр. 129—143.
79. **Путилов Б. Н.** К вопросу об отношениях эпического творчества славян и народов Юго-Восточной Европы. М., 1966. 18 стр. (Междунар. ассоциация по изучению стран Юго-Восточн. Европы. Первый конгресс балканских исследований. Сообщения сов. делегации).
80. **Путилов Б. Н.** Юнацкая песня «Марко находит сестру» в версиях с хорватского Приморья и островов и Былина о Козарине. — Rad XI-g Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije v Novom Vinodolskom 1964. Zagreb, 1966, s. 61—68.
81. **Якобсон Р.** Новый труд о югославском эпосе. — В кн.: R. Jakobson. Selected writings. The Hague—Paris, Mouton, 1966, p. 38—50.
Рец. на кн.: А. В а л л а н. Эпос южных славян. Париж, 1932 (на французском яз.).
См. также №№ 68, 107, 298.

7. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕСНИ

82. **Куприн А. И.** Герцеговинец. — Литература и жизнь, 1962, № 119, 5 октября.
Очерк из цикла «Югославия» об исполнении сербских нар. исторических песен. На русском яз. публикуется впервые.

83. Корнеева Н. И. Образ Крали-Марко в болгарских народных песнях. — Литература славянских народов, вып. 7. Сб. статей. М., Изд. АН СССР, 1962, стр. 144—177. (АН СССР. Инст. славяноведения).
84. Петров С. Болгарские народные песни о России и русском народе. Русские народные песни о русско-турецкой войне 1877—1878 годов. — В кн.: Сборник статей болгарских музыковедов. Ред.-сост. К. Ангелов. М., Музгиз, 1962, стр. 93—127.
85. Соколова В. К. О некоторых закономерностях развития исторического песенного фольклора у славянских народов. — В кн.: Ужгородский гос. унив. Тезисы докладов V межвузовск. славистич. конференции 25—30 августа 1962 г. Ужгород, 1962, стр. 169—170. См. № 87.
86. Шептаев Л. С. Сербская песня о куликовской битве. (К вопросу о генезисе песни «Бож Руса са татарима»). — В кн.: Ленинградский гос. унив. им. А. А. Жданова. Всесоюзная конференция по славянской филологии 17—22 декабря 1962 года. Программа и тезисы докладов. Л., 1962, стр. 46—47. См. № 88.
87. Соколова В. К. О некоторых закономерностях развития историко-песенного фольклора у славянских народов. — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады сов. делегации. V Междунар. съезд славистов. (София, сентябрь 1963). М., Изд. АН СССР, 1963, стр. 461—482. (АН СССР. Сов. комитет славистов). См. № 85.
88. Шептаев Л. С. Сербская песня о Куликовской битве. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 181—185. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)). См. № 86.
89. Данчев Г. О поэтике хайдуцких народных песен. — Трудове на Висшия педагогически Институт «Братя Кирил и Методий». — Търново, София, 1965, № 2, стр. 270 (резюме на русском яз.).
90. Ноегородова Н. А. Роль сюжета в создании образа Хайдука в болгарских народных хайдуцких песнях. — В кн.: Проблемы критического реализма в зарубежной литературе XIX—начала XX веков. Свердловск, 1965, стр. 98—127. (Уч. зап. Свердловского гос. пед. инст., сб. 27).
91. Стойкова С. Традиции и новаторство в болгарском народно-песенном творчестве с историко-героической тематикой. — Известия на Етнографския институт и музей, София, 1965, № 8, стр. 138 (резюме на русском яз.).
92. Кацнельсон Д. Б. Польские песни о героях восстания 1863 года. — Сов. славяноведение, 1966, № 6, стр. 41—47.
См. также № 68.

8. БАЛЛАДЫ

93. Балашов Д. М. Постановка вопроса о балладе в русской и западной фольклористике. — В кн.: Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, Карельское кн. изд., 1962, стр. 62—79. (Труды Карельского филиала АН СССР, вып. 35).
94. Горалек К. Взаимосвязи в области славянской народной баллады. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 98—101. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
95. Земцовский И. И. Баллада о дочке-пташке. (К вопросу о взаимосвязи в славянской народной песенности). — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 144—159. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
96. Лянтур П. В. Народные баллады Закарпатья и их западно-славянские связи. Киев, Изд. АН УССР, 1963. 60 стр. (V Междунар. съезд славистов. София, сентябрь 1963 г. Доклады сов. делегации. АН УССР. Отделение обществ. наук. Укр. комитет славистов).
97. Путлов Б. Н. Русская историческая баллада в ее славянских отношениях. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 102—131. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).

98. Путилов Б. Н. Типологическая общность и исторические связи в славянских песнях-балладах о борьбе с татарским и турецким игом. — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады сов. делегации. V Междунар. съезд славистов. (София, сентябрь 1963). М., Изд. АН СССР, 1963, стр. 413—444. (АН СССР, Сов. комитет славистов).
99. Сироватка О. Моравская баллада о пропавшем сыне-янычаре. — Slovenský národopis, Bratislava, 1963, Ročník XI, číslo 2—3, стр. 389 (резюме на русском яз.).
100. Кравцов Н. И. Славянская народная баллада. — В кн.: Из истории классовой борьбы и национально-освободительного движения в славянских странах. М., изд. «Наука», 1964, стр. 222—246. (Уч. зап. Инст. славяноведения АН СССР, т. XXVIII).
101. Путилов Б. Н. Венгерские предания о матери-пленнице сына в свете славянских данных. — Különlengomat az ethnographia, Budapest, 1964, évi 1. Számából, ol. 56 (резюме на русском яз.).
102. Путилов Б. Н. Исторические баллады в сборниках Вука Стеф. Караджича. — Анали филолошког факултета Београдски унив., 1964, кн. IV, с. 403—409 (на русском яз.).
103. Путилов Б. Н. Исторические корни и генезис славянских баллад об инцесте. М., изд. «Наука», 1964. 10 стр. (VII Междунар. конгресс антропол. и этнограф. наук. (Москва, август 1964)).
104. Путилов Б. Фольклористика славянских стран. — Вопросы литературы, 1965, № 4, стр. 226—230.
- Рец. на кн.: 1) М. Арнаудов. Балладные мотивы в народной поэзии. София, 1964 (на болгарском яз.); 2) В. Гашпариков а. Разбойник Михаил Вдовец в истории и фольклоре Гемерщины. Братислава, 1964 (на словацком яз.).
105. Смирнов Ю. И. Сербская баллада на Русском Севере. — Сов. славяноведение, 1965, № 6, стр. 54—59.
- Баллада «Василий и Софья» как русский нац. вариант баллады «Йова и Мара».
- Отклик: Гольберг М. Я. Еще о сербской балладе на Русском Севере. — Сов. славяноведение, 1967, № 1, стр. 70—71.
106. Линтур П. В. Украинская балладная песня о сестре-отравительнице и ее славянские связи. — В кн.: Ужгородский гос. унив. Тезисы докладов и сообщения к XIX научн. конференции. Серия литературоведения. Ужгород, 1965, стр. 84—89.
107. Маскаев А. И. Славяно-мордовские связи по материалам эпической песни. — В кн.: Этногенез мордовского народа. (Материалы научн. сессии. 8—10 декабря 1964 года). Саранск, Мордовское кн. изд., 1965, стр. 290—302.
- Взаимосвязь мордовских баллад, песен и эпоса с болгарским и русским фольклором.
108. Путилов Б. Н. Венгерское предание об Илоне и Альберте и славянские исторические баллады. — Acta ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest, 1965, т. XIV, Fas. 3—4, ol. 349—362. (Резюме на русском яз. дано отдельно).
109. Путилов Б. Н. Действительность и вымысел в славянской исторической балладе. — В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. М.—Л., изд. «Наука», 1965, стр. 132—172. (АН СССР. Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Инст. русск. лит.).
110. Путилов Б. Н. Славянская историческая баллада. М.—Л., изд. «Наука», 1965. 176 стр. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).

Стр. 3—33: Общие особенности исторических баллад; стр. 34—97: Песни о татарском и турецком полоне; стр. 98—138: Баллады о трагических встречах родных; стр. 139—175: Исторические связи и типологическая общность в балладах.

Рецензии: Базанов В. Заметки фольклориста. — Русская литература, 1966, № 2, стр. 230—232; Смирнов Ю. И. На пути научного

поиска. — Сов. славяноведение, 1966, № 4, стр. 86—88; Астахова А. — Сов. этнография, 1966, № 2, стр. 177—179; Пропп В. Я. — Вопросы литературы, 1966, № 11, стр. 216—220.

111. Земцовский И. Песни-баллады. — Сов. музыка, 1966, № 4, стр. 89—95.

Сравнит. анализ напевов славянских баллад.

112. Смирнов Ю. И. Следы эпической поэзии на Буковине. — Сов. славяноведение, 1966, № 3, стр. 63—67.

9. ПЕСНИ

а) ТЕКСТЫ

113. Песня о частушках. Чешская песня. Обраб. М. Зива. — Пионерский музыкальный клуб, вып. 3. М., Музгиз, 1962, стр. 42—44 (с нот.).
114. Болгарские народные песни. Для голоса с ф-п. М., Музгиз, 1962. 7 стр. (Песни зарубежн. народов).
115. Золотые ворота. Чешские нар. игры с пением. Для детей младш. возраста в сопровожд. ф-п. или баяна. Обраб. Ан. Александрова. Русский текст В. Викторова. М., Музгиз, 1962. 36 стр.
116. Югославские народные песни. Для голоса с ф-п. М., Музгиз, 1962. 7 стр. (Песни зарубежн. народов).
117. А, Бе, Це. Чешские нар. песенки. Пересказал С. Маршак. М., изд. «Детск. мир», 1963, [16] стр.
118. Зачем тебя, мой милый, я узнала... Обраб. Н. Голованова. — Эх, пляши, пляши, плутовка. (Чешская песня). Обраб. К. Вейса. Русск. текст М. Арцыбашева. М., изд. «Сов. композитор», 1963, 7 стр. (Репертуар певца худож. самодеятельности. Вып. 32).
119. Люблю веселое солнце. Английская нар. песня. — Мне моя матушка... Чешская нар. песня. [Обраб. Я. Малата, пер. С. Болотина и Т. Сикорской]. М., Музгиз, 1963, 7 стр. (Вокальн. библ. худож. самодеятельности).
120. Молодость наша. Сб. женск. хоров с ф-п. Из репертуара ленинградского музык.-пед. училища. Составители Л. Раковицкий и П. Россоловский. Л., Музгиз, 1963, 60 стр.
Стр. 57: обраб. словенской нар. песни; стр. 58—59: обраб. польской нар. песни.
121. Народные песни под аккомпанемент шестиструнной или семиструнной гитары, вып. 1—3. Составитель П. Вещицкий. М., изд. «Сов. композитор» и «Музыка», 1963—1964.
Вып. 1. 45 стр. Стр. 28, 29: словацкая нар. песня; стр. 30—31: польская нар. песня.
Вып. 2. 55 стр. Стр. 25—29: польская нар. песня.
Вып. 3. 48 стр. Стр. 23, 24, 27, 28: чешские нар. песни; стр. 25: словацкая нар. песня; стр. 29—35: югославские нар. песни.
122. Народные песни Чехословакии. Обраб. для голоса и дуэта в сопровожд. ф-п. Л. Шварца. М., Музгиз, 1963. 35 стр. (Песни зарубежн. народов).
123. Наше поле. Словацкая нар. песня. Обраб. И. Павчича. Русский текст Н. Найденовой. — В кн.: Е. Гембицкая и В. Дышлевская. Методические указания к учебнику пения для V класса. М., 1963, стр. 10—12.
124. Как прилетели. Пер. В. Арсеньева. — Болгария, София, 1964, № 1, стр. 24.
Текст и ноты нар. песни.
125. Солоухин В. Вечер в Софии. — Театральная жизнь, 1964, № 7, стр. 16—18.
Приведены тексты болгарских песен, широко исполняемых в стране.
126. Зарубежные песни. Для детск. хора с сопровожд. ф-п. и без сопровожд. Составитель О. Очаковская. М., изд. «Музыка», 1964. 48 стр.

Стр. 8,9: Вот волынка заиграла. Чешская нар. песня. Обраб. Т. Потапенко, пер. О. Высотской; стр. 29: Кыш вы, гуси. Чешская нар. песня. Обраб. Р. Бойко, русский текст А. Машистова; стр. 42, 43: Раз, два, три, четыре, пять. Чешская нар. песня. Обраб. Р. Бойко, русский текст А. Машистова.

127. Польские народные песни. Обраб. для голоса с ф-п. В. Иванникова. М., изд. «Музыка», 1964. 7 стр. (Песни зарубежн. народов).

128. Попов Т. Родопские народные песни. Обраб. для голоса с ф-п. М., изд. «Музыка», 1964. 18 стр.

Текст паралл. на русском и болгарском яз.

129. Болгарские и румынские песни. Для смешанн. хора в сопровожд. ф-п. и без сопровожд. М., изд. «Музыка», 1965. 20 стр. (Песни друзей).

Стр. 1—14: болгарские песни.

130. Песни наших друзей. Для голоса в сопровожд. ф-п. (баяна). Вып. 1. М., изд. «Музыка», 1965. 22 стр. (Вокальн. библ. худож. самодеятельности).

Стр. 3—4: Хей, Балкан ты наш родной! Болгарская песня. Обраб. Н. Иванова, пер. И. Шалимовой; стр. 19—21: Сеяли жито. Польская нар. песня. Обраб. М. Низюрского, пер. В. Струева и Ю. Верниковской.

131. Песни Югославии. Для детей. Обраб. для голоса с ф-п. М. Иорданского. Пер. с сербо-хорватского Ю. Хазанова. М., изд. «Музыка», 1965. 30 стр.

132. Произведения для смешанного женского и мужского хора. Без сопровожд. и в сопровожд. ф-п. Составитель И. Лицвенко. М., изд. «Музыка», 1965, 40 стр. (Библ. хормейстера. Вып. 12).

Стр. 29—39: обраб. лирич. и свад. словацких песен.

133. С песней вокруг света. Зарубежные песни и хоры без сопровожд. и в сопровожд. ф-п. Для детей средн. и старш. школьн. возраста. Вып. 1. М., изд. «Музыка», 1965, 40 стр.

Стр. 31: Желтокрылая кукушка. Болгарская нар. песня. Пер. П. Градова; стр. 35—37: Спи моя деревня на заре. Польская нар. песня. Обраб. А. Ленского, пер. С. Кондратьева.

134. Ты играй, моя волынка. Детск. болгарские нар. песни и стихи. [Пение с ф-п.]. Русский текст В. Викторова. М., изд. «Музыка», 1965. 32 стр.

135. Александров А. Н. Чешские и словацкие народные песни. Обраб. для голоса в сопровожд. ф-п. Пер. С. Болотина и Т. Сикорской. М., изд. «Музыка», 1966. 26 стр. (Песни друзей).

136. Барток Б. Избранные песни. Для средн. голоса с ф-п. Составитель М. Вайсборд. М., изд. «Музыка», 1966. 35 стр.

Стр. 26—35: Словацкие народные песни. Русский текст Е. Елеонской.

137. Зарубежные песни. В сопровожд. ф-п. для детей младш. возраста. Составление и русский текст Ю. Хазанова. М., изд. «Музыка», 1966. 43 стр.

Стр. 38—39: Рыбка. Польская нар. песня. Обраб. В. Сибирского.

138. Новак В. Избранные песни. Для средн. голоса с ф-п. На слова из моравской нар. поэзии. Пер. Дм. Седых. Составитель Э. Леонов. М., изд. «Музыка», 1966. 29 стр.

Текст паралл. на русском и чешском яз.

139. Песни зарубежных народов. Для голоса в сопровожд. ф-п. Вып. 1. Составитель В. Сибирский. М., изд. «Музыка», 1966, 16 стр.

Стр. 2—4: Луковицкие девушки. Болгарская нар. песня. Обраб. Д. Христова, пер. М. Лапирова; стр. 7—8: Моя милая. Чешская нар. песня. Обраб. К. Вейса, пер. Ю. Хазанова.

140. Произведения для смешанного мужского и женского хора без сопровождения и с сопровождением фортепиано. Составитель А. Куликов. М., изд. «Музыка», 1966. 35 стр. (Библиограф. хормейстера. Вып. 20).
Стр. 33—34: Муж на базар ходил. Чешская нар. песня. Обработано О. Хиллигера, русский текст М. Лапирова.
141. Романсы и песни композиторов Болгарии. Для голоса в сопровождении ф-п. Составитель Т. Попов. М., изд. «Музыка», 1966. 71 стр.
Стр. 3, 4, 9, 10, 58, 59: обработка народных песен.
142. Фейнберг С. Е. Марица. Цикл песен на стихи из народной поэзии Югославии. Для голоса с ф-п. Пер. П. Эрастова. М., изд. «Музыка», 1966, 29 стр. (Песни и романсы советских композиторов).
143. Шварц Л. А. Народные песни: болгарские, румынские, венгерские, польские. В обработке для голоса с ф-п. Русский текст С. Болотина и Т. Сикорской. М., изд. «Музыка», 1966. 40 стр. (Песни друзей).
Стр. 3—17: болгарские песни; стр. 36—39: польская песня.

6) ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕКСТОВ

144. Богатырев П. Г. К вопросу изучения словацких разбойничьих песен. Мотив «Виселица-свадьба». — *Slavica pragensia*, v. IV, Praha, 1962, s. 707—712 (на русском языке).
145. Бояджиев Н. Т. Истоки социалистического реализма в болгарской поэзии и начальный этап его развития. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1962, 18 стр. (Академия общественных наук при ЦК КПСС).
Стр. 6: обзор болгарских народных песен.
146. Коев И. Быт партизан отряда им. Антона Иванова и песенное творчество, связанное с этим отрядом. София, изд. Болгарской Академии наук, 1962. 285 стр. (Болгарская Академия наук. Этнографический институт и музей).
Стр. 252—257: резюме на русском языке.
147. Горалек К. Небольшая заметка о поэтике словацкой народной песни. — *Slovenský národopis*, Bratislava, 1963, Ročník XI, číslo 2—3, стр. 406 (резюме на русском языке).
148. Горалкова Э. Архаические строфические формации в чешских и словацких народных песнях. — *Slovenský národopis*, Bratislava, 1963, Ročník XI, číslo 2—3, стр. 355—357 (резюме на русском языке).
149. Бутурович Д. Классификация и кодификация текстов югославских народных песен. — Народное стваралаштво folklor, Београд, 1963, св. 7, стр. 565 (резюме на русском языке).
150. Гольберг М. Я. Проблемы народно-песенной стилистики в работах А. А. Потебни. — В кн.: Русский фольклор. VIII. Народная поэзия славян. М.—Л. Изд. АН СССР, 1963, стр. 336—356. (АН СССР. Институт русского языка (Пушкинский дом)).
Сравнительное рассмотрение песен славян.
151. Гусев В. Е. Песни польских партизан. (По материалам научной командировки в Польшу в 1963 г.). — Сов. этнография, 1964, № 3, стр. 64—75.
152. Михалец Я. К происхождению партизанской песни «Тихая ночь, темная ночь». — *Slovenský národopis*, Bratislava, 1964, Ročník XII, číslo 3, стр. 456 (резюме на русском языке).
153. Горалек К. Заметки о поэтике сербо-хорватской народной лирики. — *Slavica pragensia*, v. VI, Praha, 1964, s. 42 (резюме на русском языке).
154. Кишкин Л. С. Гусицкая литература. — Краткая лит. энциклопедия, т. 2. М., 1964, столб. 461—462.

Обзор песен.

155. **Смирнов Ю.** Народные песни северо-восточной Болгарии. Составили Р. Кацарова, И. Качунев и Е. Стоин. Отв. ред. Х. Вакарельский. София, 1962 (на болгарском яз.). [Рецензия]. — Сов. славяноведение, 1965, № 4, стр. 111—112.
156. **Гусев В. Е.** Освободительная борьба славянских народов в партизанских песнях. — В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. М.—Л., изд. «Наука», 1965, стр. 208—231. (АН СССР. Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Инст. русск. лит.).
157. **Скрипка В. Н.** Украинские, чешские и словацкие народные лирические песни в их взаимосвязях. Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата филол. наук. Киев, 1965. 18 стр. (АН УССР. Отделение лит., яз. и искусствоведения). См. также №№ 34, 107, 297.

а) АНАЛИЗ НАПЕВОВ

158. **Андреев А.** Исторические заметки о музыке родопских болгар-магометан. — Известия на Института за музики Българска Акад. на науките, София, 1962, кн. VIII, стр. 12 (резюме на русском яз.).
159. **Вакарельский Х.** Язык песен Родопского края. В Институте музыки Болгарской Академии наук. — Известия на Института за музика Българска Акад. на науките. София, 1962, кн. VIII, стр. 255 (резюме на русском яз.).
160. **Динев П.** Народнопесенные элементы в болгарском церковном напеве. — В кн.: Сборник статей болгарских музыковедов. Ред.-сост. К. Ангелов. М., Музгиз, 1962, стр. 128—141.
161. **Карастоянов А.** Ладовые основы болгарской народной песни. — В кн.: Сборник статей болгарских музыковедов. Ред.-сост. К. Ангелов. М., Музгиз, 1962, стр. 160—175.
162. **Кауфман Н.** Песни болгар-магометан. — Известия на Института за музики Българска Акад. на науките, София, 1962, кн. VIII, стр. 107—109 (резюме на русском яз.).
163. **Тодоров Т.** Варианты песен в Родобах. — Известия на Института за музики Българска Акад. на науките, София, 1962, кн. VIII, стр. 160—161 (резюме на русском яз.).
164. **Тодоров Т.** Некоторые мелодические особенности родопской народной песни. — Известия на Института за музики Българска Акад. на науките, София, 1962, кн. VIII, стр. 194—195 (резюме на русском яз.).
165. **Бэлза И.** Пути развития русско-польских музыкальных связей. — В кн.: Русско-польские музыкальные связи. Статьи и материалы. Под ред. И. Бэлзы. М., Изд. АН СССР, 1963, стр. 7—47.
Стр. 7—11, 16, 17, 19—21, 34—36, 39, 42, 43: русско-польские фолькл. связи, русский фольклор в творчестве польских композиторов.
166. **Кауфман Н.** Песни малоазиатских болгар. — Известия на Института за музики Българска Акад. на науките, София, 1963, кн. IX, стр. 107—108 (резюме на русском яз.).
167. **Розеншильд К. К.** История зарубежной музыки до середины XVIII века. Вып. 1. М., Музгиз, 1963. 488 стр.
Стр. 135—137: Народно-музыкальное творчество [Польши].
168. **Илиева-Штырганова А.** Музыкально-фольклорные исследования в районе Своге. — Известия на Института за музики Българска Акад. на науките, София, 1964, кн. X, стр. 214—215 (резюме на русском яз.).
169. **Стоин Е.** Народные песни Средногорья. — Известия на Института за музики Българска Акад. на науките, София, 1964, кн. X, стр. 161—162 (резюме на русском яз.).
170. **Млодзеевский Е.** В польских Татрах. Пер. с польского Г. Блейза. — Музык. жизнь, 1965, № 3, стр. 22.
Анализ нар. песен.

171. Вапицкий Я., Йиранек Я. и Карасек Б. О чешской музыке. М., изд. «Музыка», 1965. 334 стр.
Стр. 27—32: Чешская песня и народное духовное пение; стр. 66—68: Народное пение [послегусистского периода]; стр. 73—75: Антигосподские песни [XVII века].
172. Ритман Ц. Народная полифония. Пер. с французского Н. Кравец. — Сов. музыка, 1966, № 3, стр. 135—136.
Анализ югославских нар. песен.
173. Софронова Л. А. Славянская музыкальная культура в общих работах советских музыковедов. — Сов. славяноведение. 1966, № 2, стр. 87—89.
174. Беляев В. Стих и ритм народных песен. — Сов. музыка, 1966, № 7, стр. 96—102.
Сравнит. анализ русских, узбекских, чувашских, сербских, марийских и белорусских песен.
175. Барток Б. Народная музыка Венгрии и соседних народов. Пер. Г. П. Коссей. Вступ. статья И. В. Нестьева. М., изд. «Музыка», 1966. 79 стр.
Стр. 16—17: Словацкая и венгерская народная музыка; стр. 17—19: Влияние словацкой народной музыки на венгерскую в прошлом; стр. 19—24: Влияние нововенгерской народной музыки на музыку словаков; стр. 39—42: Народная музыка сербов и хорват и венгерская народная музыка.
176. Вызлюиза И. Фольклор района Визовице. — Sborník praci Filoz. fak. Brněnské Univ. Rada hudebvedna, 1966, № 1, стр. 119 (резюме на русском яз.).
- г) НАРОДНАЯ ИСПОЛНИТЕЛЬСКАЯ КУЛЬТУРА.
ХУДОЖЕСТВЕННАЯ САМОДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
177. Чешева С. Любят в Болгарии песню! — Дошкольное воспитание, 1962, № 2, стр. 103—105.
178. Иоанид В. Фестиваль народного творчества Балкан и Адриатики [Бухарест, август 1962 г.]. — Нар. Румыния, 1962, № 7, стр. 27; № 9, стр. 43.
Участие в фестивале Болгарии и Югославии.
179. Вальдорфф Е. «Небеско-чарни». — Польша, Варшава, 1964, № 6, стр. 44.
Исполнение нар. песен ансамблем польских студентов «Сине-черные».
180. Петров С. Народные музыкальные фестивали [Болгарии]. — Сов. музыка, 1964, № 9, стр. 109—111.
181. Кръстев П. Песни гор. — Клуб и худож. самодеятельность, 1964, № 22, стр. 28.
Софийский самод. хоровой коллектив «Песня гор» (Болгария).
182. Столица фольклора. — Неделя, 1965, № 37, 5—11 сентября, стр. 17.
Смотр нар. творчества Болгарии в г. Копривштице.
183. Фестиваль капанского народного творчества. — Болгария, София, 1965, № 10, стр. 26—27.
184. Ковшаров В. Фестиваль в Стражнице. — Музык. жизнь, 1965, № 20, стр. 6—7.
Смотр нар. искусства Моравии.
185. Кузнецов В. Югославский молодежный хор. — Сов. культура, 1965, № 134, 11 ноября.
Нац. фольклор в самод. молодежн. хоре г. Загреба.
186. Коваль М. Торжество национального гения. — Сов. музыка, 1966, № 3, стр. 123—128.
Смотр нар. искусства Болгарии 1965 г.

187. Островский А. Полмиллиона друзей. — Сов. музыка, 1966, № 10, стр. 123—127.

Второй фестиваль сов. песни как завершение пятого всепольского конкурса певцов-любителей.

10. НАРОДНЫЙ ТЕАТР

188. Богатырев П. Г. Каквы специфические художественные средства народной драмы у славян? — В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София. Изд. на БАН, 1963, стр. 278—279. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).

См. № 217.

11. РАБОЧИЙ ФОЛЬКЛОР

189. Велецкая Н. Интересное исследование культуры и быта рабочих промышленной области. — Сов. этнография, 1962, № 4, стр. 212—215.

Рец. на кн.: Кладенско. Жизнь и культура людей промышленной области. Прага, 1959 (на чешском яз.). [Обзор фольклора].

190. Гельгардт Р. Р. О сравнительном изучении рабочего фольклора. — Сов. этнография, 1962, № 5, стр. 3—14.

191. Неделькович Д. Динамическая структура преобразования современного югославского фольклора и роль рабочего фольклора. — Народно стваралаштво folklor, Београд, 1963, св. 7, стр. 562 (резюме на русском яз.).

192. Велецкая Н. Рабочий фольклор и его место в национальной культуре [Чехословакии]. — Вопросы литературы, 1965, № 12, стр. 276—277.

193. Путилов Б. II Международный симпозиум по рабочему фольклору [Веленье, сентябрь 1965 г.]. — Русская литература, 1966, № 1, стр. 243—244.

194. Внимание рабочей песне. — Сов. музыка, 1966, № 6, стр. 131.

II Междунар. симпозиум по изучению рабочего фольклора в Веленье (Югославия), сентябрь 1965 г.

195. Друскин М. Интернациональные традиции в русской революционной песне. — В кн.: Русская музыка на рубеже XX века. Статьи, сообщения, публикации. М.—Л., изд. «Музыка», 1966, стр. 47—64. (Ленинградская гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова).

Стр. 52—54, 62: использование чешской и польской песенной традиции.

См. № 218.

12. СКАЗИТЕЛИ И НАРОДНЫЕ ПЕВЦЫ

196. Боревич Д. М. Ранел Коцич — народный поэт и рассказчик. — Лесковачки сборник, 1965, № 5, с. 114 (резюме на русском яз.).

197. Боревич Д. М. Певица Живка Благоевич. — Лесковачки сборник, 1965, № 5, с. 196 (резюме на русском яз.).

198. Менендес Пидаль Р. Югославские эпические певцы и устный эпос в Западной Европе. — Изв. АН СССР. Серия лит. и яз., 1966, т. XXV, вып. 2, стр. 100—117.

199. Тодоров Д. Народная певица Магдалена Божанкова. К вопросу об изучении носителей и распространителей народных песен. — Известия на Етнографския институт и музей, София, 1966, № 9, стр. 270 (резюме на русском яз.).

II. ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ И ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА. ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА

200. **Богатырев П. Г.** О языке славянских народных песен в его отношении к диалектной речи. — Вопросы языкознания, 1962, № 3, стр. 75—86.
201. **Якобсон Р. О.** О соотношении между песенной и разговорной речью. — Вопросы языкознания, 1962, № 3, стр. 87—90.
202. **Богатырев П. Г.** Добавочные гласные в народной песне и их функции. (О языке славянских народных песен и его отношении к разговорной речи). — В кн.: Славянское языкознание. Доклады сов. делегации. V Междунар. съезд славистов. (София, сентябрь 1963). М., Изд. АН СССР, 1963, стр. 349—398. (АН СССР. Сов. комитет славистов).
203. **Богатырев П.** Каково соотношение языка различных жанров и народно-диалектной речи? — В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 264—266. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
204. **Путилов Б. Н.** Каковы должны быть современные принципы и основы изучения фольклорных текстов и их изданий? — В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 281—283. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
205. **Ровда К. И.** Поэзия Эрбена в русских переводах. — В кн.: Из истории русско-славянских литературных связей XIX в. Ред. М. П. Алексеев. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 271—292. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
Перевод обработок фольклора.
206. **Топоров В. Н.** Каковы должны быть современные принципы и основы изучения фольклорных текстов и их изданий? — В кн.: Славянска филология, т. II. Материали за V Международен конгрес на славистите. София, Изд. на БАН, 1963, стр. 283. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
207. **Органджиева Ц.** О переводах сербских эпических песен на русский язык при жизни Вука Караджича. — Анали филолошког факултета Београдски унив., 1964, кн. IV, с. 333 (резюме на русском яз.).
208. **Бурнан Я.** Относительно цитации фольклорных видов в советской поэзии и их чешских переводов. — *Teorie veršé*, sv. 1. Brno, 1966, s. 117—124.
209. **Олехнович М.** Белорусские элементы в польских песнях первой половины XIX века. — *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki humanistyczne społeczne*. Łódź, 1966, № 43, s. 174 (резюме на русском яз.).

III. ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

а) V МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ

210. Проблематика и тематика V Международного съезда славистов. (София, 1963). — Изв. АН СССР. Отдельные лит. и яз., 1961, т. XX, вып. 1, стр. 89—93.
Стр. 92—93: Славянское народно-поэтическое творчество.
211. От советского комитета славистов. [К V Междунар. съезду славистов]. — Изв. АН СССР. Отделение лит. и яз., 1962, т. XXI, вып. 2, стр. 147—156.
Стр. 154—155: Вопросы для научной анкеты. Народно-поэтическое творчество.
212. **Соколова В. К.** Фольклор и этнография на V Международном съезде славистов. — Сов. этнография, 1964, № 1, стр. 144—150.
Стр. 144—149: обзор докладов по фольклору.

213. Гусев В. Пятый международный съезд славистов. (Сообщения участников съезда). — Русская литература, 1964, № 1, стр. 212—214.

Обзор докладов по фольклору.

б) VII МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕСС АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ НАУК

214. Научная проблематика секций [VII междунар.] конгресса [антропол. и этнограф. наук]. — Сов. этнография, 1963, № 4, стр. 176—179.

Стр. 177: Секция 5. Народное художественное творчество.

215. Аксюк С. Международный конгресс этнографов. — Сов. музыка, 1964, № 7, стр. 152.

Обзор докладов и выступлений на симпозиуме по нар. музыке на VII Междунар. конгрессе антропол. и этнограф. наук.

216. Элиаш, Н. Большой совет ученых мира. Заметки участника VII Междунар. конгресса антропол. и этнограф. наук. — Белгородская правда, 1964, № 200, 26 августа.

Обзор докладов по фольклору.

217. Гурвич И. С. О работе секций VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. — Сов. этнография, 1964, № 6, стр. 153—168.

Стр. 159—161: обзор докладов секций «Устное народное творчество», «Народная музыка», «Народный театр и хореография».

218. Соколова В. К. Работа симпозиумов на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. — Сов. этнография, 1965, № 1, стр. 143—151.

Стр. 149: симпозиум по рабочему фольклору; стр. 149—150: симпозиум по классификации жанров устного народного творчества.

219. Соколова В. К. Вопросы славистики на международном конгрессе этнографов. — Сов. славяноведение, 1965, № 2, стр. 113—117.

Стр. 116: обзор докладов по фольклору.

220. К итогам работы VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (МКАЭН). — Сов. этнография, 1965, № 3, стр. 3—11.

Стр. 8: обзор докладов по фольклору.

221. Аверкиева Ю. П. и Соколова В. К. VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., изд. «Знание», 1965. 32 стр. (История. Серия 1965, № 10).

Стр. 23—28: Сокровищница народного искусства.

в) VI МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ

222. Тематика VI Международного съезда славистов. — Сов. славяноведение, 1966, № 2, стр. 114—115.

Стр. 115: IV. Славянская народная словесность.

г) ДЕРЕВОЛЮЦИОННОЕ И СОВРЕМЕННОЕ ИЗУЧЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА

223. Виноградов В. Форум фольклористов. — Сов. культура, 1962, № 121, 6 октября.

Конференция в г. Готвальде, организованная Междунар. советом нар. музыки при ЮНЕСКО.

224. Градианская Н. Журнал словацких этнографов. — Сов. этнография, 1962, № 5, стр. 153—156.

Фольклор на страницах «Slovenský národopis».

225. Гусев В. Изучение антифашистского фольклора в Югославии. (Обзор исследований). — Сов. этнография, 1962, № 5, стр. 157—160.

226. Кирдан Б. В. А. Юзвенко. Украинское народное поэтическое творчество в польской фольклористике XIX в. Киев, 1961 (на украинском яз.). [Рецензия]. — Сов. этнография, 1962, № 6, стр. 171—173.
227. Линтур П. В. Интерес к славяноведению в Закарпатье XIX ст. — В кн.: Ужгородский гос. унив. Тезисы докладов V межвузовской славяноведческой конференции 25—30 августа 1962 г. Ужгород, 1962, стр. 172—174.
Обзор развития фольклористики.
228. Шумада Н. С. Украинско-болгарские фольклористические связи. (Период болгарского Возрождения). Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата филол. наук. Киев, 1962. 22 стр. (АН СССР. Отделение обществ. наук). См. № 234.
229. Кравцов Н. Современная фольклористика Югославии. — Сов. этнография, 1963, № 5, стр. 137—146.
230. Антоневич Д. Югославская фольклористика и ее вклад в изучение современного фольклора в Югославии. — Народно стваралаштво folklor, Београд, 1963, св. 7, стр. 564 (резюме на русском яз.).
231. Бэлза И. Ф. Древнейший памятник польского песнетворчества. — Кратк. сообщения Инст. славяноведения АН СССР, 1963, вып. 36, стр. 85—87.
Издание сводной публикации текстов «Богородицы» в серии «Библиотека польских писателей».
232. Смирнов Ю. И. Новые записи болгарского фольклора в Советском Союзе. — Литература славянских народов, вып. 8. Сб. статей. М., Изд. АН СССР, 1963, стр. 215—219. (АН СССР. Инст. славяноведения).
233. Стойкова С. Вклад ученых России в развитие болгарской фольклористики XIX века. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 273—287. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
234. Шумада Н. С. Украинско-болгарские фольклористические связи. (Период болгарского Возрождения). Киев, Изд. АН УССР, 1963, 164 стр. (АН УССР. Инст. искусстведения, фольклора и этнографии). См. № 228.
Стр. 151—161: резюме на русском яз.
Рецензия: Зленко Г. Страницы братского общения. — Черноморская коммуна, Одесса, 1964, № 103, 27 мая.
235. Гусев В. Издание югославских фольклористов. — Вопросы литературы, 1964, № 2, стр. 135—138.
Обзор журнала «Народно стваралаштво» за 1962—1963 гг.
236. Кузнецов В. Памятник ... песне. — Сов. культура, 1964, № 69, 11 июня.
Установка памятника песне «Шла Каролинка до Гоголи» — символа силезских женщин-патриоток Польши.
237. Народное творчество братской страны. — Вечерний Ленинград, 1964, № 134, 8 июля.
Изучение югославского фольклора в Пушкинском доме АН СССР.
238. Песни польских партизан. — Вечерний Ленинград, 1964, № 176, 27 июля.
Изучение песен польских партизан сотрудником Пушкинского дома В. Е. Гусевым.
239. Бэлза И. Ф. Музыковедение в западнославянских странах 1945—1962. — В кн.: Современное искусствознание за рубежом. Очерки. М., изд. «Наука», 1964, стр. 198—220. (АН СССР. Инст. истории искусств Мин. культуры СССР).
Стр. 207: фольклор в музыке Дворжака; стр. 211—212: сбор и изучение словацких нар. песен; стр. 214—218: развитие польской фольклористики.
240. Смирнов Ю. Издание по этнографии и фольклору Болгарии. — Сов. славяноведение, 1965, № 1, стр. 104—105.

Рец. на кн.: Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. L. София, 1963.

241. Якубовский В. А. От архивного документа к перфокарте. — Вопросы истории, 1965, № 3, стр. 194.

По поводу статьи В. Плетки «Современное состояние и перспективы машинной обработки этнографических и фольклорных материалов в ЧССР» (Ceský lid, 1964, № 4, s. 193—201).

242. Волков А. Р. Шестая украинская славистическая конференция (Черновицы, октябрь, 1964 г.). — Сов. славяноведение, 1965, № 2, стр. 108—113.

Стр. 111: обзор работы фольк.-искусствоведч. секции.

243. Бэлза С. Черновицкая конференция славистов [октябрь, 1964 г.] — Вестник Московского ун-ва. Серия VII. Филология. Журналистика, 1965, № 2, стр. 92—93.

Обзор докладов по фольклору.

244. Гусев В. Е. XI конгресс фольклористов Югославии. — Сов. этнография, 1965, № 2, стр. 181—182.

245. Фонотека болгарского фольклора. — Вечерний Ростов, 1965, № 122, 26 мая.

Запись болгарских песен молдавским композитором Н. Киоса.

246. Гусев В. Е. и Путилов Б. Н. Конгрессы югославских фольклористов [1952—1964 гг.]. — Сов. славяноведение, 1965, № 5, стр. 110—115.

247. Гайдай М. М. Чехословацко-украинские фольклористические взаимосвязи (XIX—первая половина XX ст.). Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата филол. наук. Киев, 1965. 24 стр. (АН УССР. Отделение лит., яз. и искусствоведения).

248. Романска Ц. Задачи современной болгарской фольклористики. — Известия на Етнографския институт и музей, София, 1965, № 8, стр. 36 (резюме на русском яз.).

249. Путилов Б. Н. В Секторе народного творчества Института русской литературы АН СССР. — Сов. славяноведение, 1966, № 1, стр. 115—117.

Изучение фольклора западных и южных славян.

250. Путилов Б. Н. XII конгресс Союза фольклористов Югославии [Целе, сентябрь 1965 г.]. — Сов. этнография, 1966, № 1, стр. 166—168.

251. Азбелев С. Н. и Вилинбахов В. Б. Журнал польских фольклористов. — Сов. славяноведение, 1966, № 4, стр. 78—81.

Обзор журнала «Literatura ludowa».

252. Кравцов Н. И. В Университетах Югославии. — Вестник Московского ун-ва. Серия X. Филология, 1966, № 3, стр. 89—90.

Изучение фольклора в Югославии.

253. Гусев В. Е. Славистическая конференция фольклористов [Варшава, май 1966 г.]. — Сов. славяноведение, 1966, № 6, стр. 107—108.

254. Гусев В. Е. Актуальные проблемы славянской фольклористики. (Конференция в Варшаве) [май 1966 г.] — Вестник АН СССР, 1966, № 11, стр. 70—73.

255. Живков Т. И. К вопросу о новых явлениях в болгарском народном поэтическом творчестве и изучении их фольклористами. — Известия на Етнографския институт и музей, София, 1966, № 9, стр. 180 (резюме на русском яз.).

д) ПЕРСОНАЛИЯ

256. Бэлза С. И. Ян Карлович и московский университет. — Вестник Московского ун-ва. Серия VII. Филология. Журналистика, 1962, № 2, стр. 59—67.

Интерес Я. Карловича к славянской этнографии и фольклору.

257. Кравцов Н. И. Арнаудов Михаил. — Краткая лит. энциклопедия, т. 1. М., 1962, табл. 319.

258. **Блок А. А.** Значение Вука Караджича в сербской литературе. — Вопросы языкознания, 1963, № 4, стр. 113—114.
Блок о собирании Караджичем нар. песен.
259. **Жганец В.** Степан Банович. — Народно стваралаштво folklor, Београд, 1963, св. 7, стр. 563 (резюме на русском яз.).
Обзор деятельности совр. фольклориста.
260. **Колесницкая И. М. И. И.** Срезневский как фольклорист (1840—1850-е годы). В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., изд. АН СССР, 1963, стр. 269—328. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
261. **Мельц М. Я.** А. Н. Пыпин — исследователь фольклора зарубежных славян. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 357—372. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
262. **Мыльников А. С.** Павел Шафарик — выдающийся ученый-славист. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, 112 стр. (АН СССР. Научно-попул. серия).
263. **Недо П. И. И.** Срезневский и сербо-лужицкая фольклористика. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 288—295. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
264. **Померанцева Э. В.** Фольклорная работа Цветаны Ст. Романской. — В кн.: Народная устная поэзия Дона. (Материалы научн. конференции по нар. творчеству донского казачества 18—23 декабря 1961 г.). Ростов н/Д., Изд. Ростовского унив., 1963, стр. 404—407. (Ростовское обл. упр. культуры).
265. **Пьяных М. Ф.** Из истории создания «Энциклопедии славянской филологии». Неизвестные письма В. Ягича к А. Н. Пыпину. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 373—380. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
266. **Радованович М.** Бранислав Нушич, этнограф и фольклорист. — Народно стваралаштво folklor, Београд, 1963, св. 7, стр. 563—564 (резюме на русском яз.).
267. **Ровда К. И.** Русские связи чешского фольклориста [К. Эрбена]. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 329—335. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
268. **Ровда К. И.** Эрбен и русско-чешские литературные связи. — В кн.: Из истории славянских связей XIX века. Отв. ред. М. П. Алексеев. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 23—57. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
Стр. 23—31, 34—46, 55: изучение, пропаганда, популяризация и перевод К. Эрбеном русского фольклора.
269. **Ровнякова Л. И.** Русско-польский этнограф и фольклорист Э. Доленга-Ходаковский и его архив. — В кн.: Из истории русско-славянских связей XIX в. Отв. ред. М. П. Алексеев. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 58—94. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
270. **Попова Т.** Великий реформатор. — Иностр. литература, 1964, № 1, стр. 245—246.
К 100-летию со дня смерти В. С. Караджича.
271. **Горак И. П. И.** Шафарик и славянская народная словесность. — Сов. этнография, 1964, № 1, стр. 102—111.
272. **Киселев В. И. Ф.** Бэлза. [Музыковед. К 60-летию со дня рождения]. — Сов. музыка, 1964, № 2, стр. 142.
273. **Пашаева И. М.** Первоиздания этнографических и фольклорных трудов Вука Караджича в фондах Государственной публичной исторической библиотеки. — Сов. этнография, 1964, № 2, стр. 139—142.
274. **Филин Ф. П.** 100-летие со дня смерти Вука Караджича. — Вестник АН СССР, 1964, № 5, стр. 132—133.

Обзор празднований в Югославии.

275. Гусев В. Вук Караджич и русская фольклористика. — Русская литература, 1964, № 2, стр. 149—165.
То же: Народно стваралаштво folklor, Београд, 1964, св. 11, с. 863 (резюме на русском яз.).
276. На родине Караджича. — Вечерний Ленинград. 1964, № 241, 10 октября.
Участие Б. Н. Путилова и В. Е. Гусева (Ленинград) в международном симпозиуме к 100-летию со дня смерти В. Караджича.
277. Кравцов Н. И. Вук Караджич — критик и фольклорист. — Изв. АН СССР. Серия лит. и яз., 1964, т. XXIII, вып. 6, стр. 510—513.
278. Гольберг М. Труды Караджича в оценке деятелей русской культуры первой половины XIX века. — Прилози за књижевност, јесук, историју и фолклор, Београд, 1964, књ. XXX, св. 3—4, стр. 191—209 (на русском яз.).
279. Граднанская Н. Н. Горак Ёиржи. — Краткая лит. энциклопедия, т. 2. М., 1964, стлб. 268.
280. Гусев В. Е. Фольклористическая деятельность Вука Караджича в оценке русской науки. — Анали филолошког факултета Београдски унив., 1964, књ. IV, с. 107—113 (на русском яз.).
281. Грица С. Основоположник музыкальной славистики. — Сов. музыка, 1965, № 6, стр. 137—138.
Рец. на кн.: И. Станислав. Людвик Куба. Прага, 1965 (на чешском яз.).
282. Вулетич В. Чернышевский о сербской народной поэзии. — Сов. славяноведение, 1965, № 5, стр. 53—59.
283. Гольберг М. Труды и дни Вука Караджича. — Вопросы литературы, 1965, № 12, стр. 230—237.
Обзор югославских работ, освещающих жизнь и деятельность В. Караджича.
284. Малаш Л. А. Пионер белорусский [и польской] этнографии и фольклористики Э. Я. Доленга-Ходаковский. — В кн.: АН БССР. Отделение обществ. наук. Доклады на IX конференции молодых ученых. (Вопросы права, литературоведения и искусствоведения). Минск, 1965, стр. 118—123. (Ротапринт).
285. Хек Ю. и Власин С. Переписка Людвигу Кубы и Иржи Магена. — Sborník národ-
ního muzea v Praze, 1965, v. X, № 3, s. 147—148 (резюме на русском яз.).
286. Вулетич В. Срезневский и Вук. — Анали филолошког факултета Београдски
унив., 1966, књ. VI, с. 96 (резюме на русском яз.).
287. Гусев В. Е. Содействие русских ученых путешествиям Вука Караджича. —
Rad XI-g Kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom 1964.
Zagreb, 1966, s. 263—273 (на русском яз.).
288. Кравцов Н. И. Караджич В. С. — Краткая лит. энциклопедия, т. 3. М., 1966,
стлб. 386—387.
289. Лазутин С. Г. Кравцов Н. И. — Краткая лит. энциклопедия, т. 3. М., 1966,
стлб. 793.
290. Малярчук Н. Исследовательская работа Ивана Франко над болгарскими народ-
ными песнями. (На основе его собрания болгарских фольклорных материалов). —
Известия на Етнографския институт и музей, София, 1966, № 9, стр. 228 (ре-
зюме на русском яз.).
291. Покропек М. Адам Хентник и его заслуги [по сбору фольклора своего края]. —
Rocznik białostocki. 6. 1965. Białystok, 1966, s. 25 (резюме на русском яз.).

IV. ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА С ПРОФЕССИОНАЛЬНЫМ ИСКУССТВОМ

1. ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

292. Народность Ярослава Гашека. — Иностранная литература, 1962, № 5, стр. 287.
Фольклор в творчестве Я. Гашека.
293. Славейков П. Р. — Болгария, София, 1962, № 11, стр. 26—27.
Фольклорность творчества писателя.
294. Державин К. Н. Христо Ботев. Отв. ред. И. М. Шептунов. М., Изд. АН СССР, 1962. 363 стр. (АН СССР. Инст. славяноведения).
Стр. 193—200: Хайдуцкая лирика.
295. Олонова Э. М. Проблемы реализма словацкого романа конца 40-х—начала 50-х годов XX века. Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата филол. наук. М., 1962. 20 стр. (Инст. славяноведения АН СССР).
Стр. 12: фольклор в романе Л. Ондрейова «Ергуш Лапин».
296. Азбелев С. Н. Каковы современные задачи фольклористики в изучении проблемы взаимоотношения народного поэтического творчества и литературы? — В кн.: Славянская филология, т. II. Материалы за V Международен конгрес на славистите. София. Изд. на БАН, 1963, стр. 286—287. (Българска Академия на науките. Български комитет на славистите).
297. Бэлва И. О славянской музыке. Избранные работы. М., изд. «Сов. композитор», 1963, 467 стр.
Стр. 113—138: Мицкевич и музыка; стр. 301—311: Образы чешских и словацких народных песен в рисунках Миколаша Алеша.
298. Кравцов Н. И. Роль народного эпоса в развитии сербской литературы. — В кн.: История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады сов. делегации. V Междунар. съезд славистов. София, сентябрь 1963. М., Изд. АН СССР, 1963, стр. 348—385. (АН СССР. Сов. комитет славистов).
299. Позднеев А. В. Песенная книжная поэзия в славянских странах. — В кн.: Русская литература XI—XVII веков среди славянских литератур. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 414—426. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом). Труды Отдела древнерусской лит., XIX).
300. Позднеев А. В. Польские книжные песни в русских рукописных песенниках XVIII в. — В кн.: Русская литература XVIII века и славянские литературы. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 158—167. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
301. Позднеев А. В. Польские песни в русских рукописных песенниках XVIII века. — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 206—214. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
302. Прийма Ф. Я. Из истории создания «Песен западных славян» А. С. Пушкина. — В кн.: Из истории русско-славянских литературных связей XIX в. Отв. ред. М. П. Алексеев. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 95—123. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
Рецензия: Кишкин Л. С. Вопросы чешско-русских и словацко-русских литературных связей в двух изданиях Пушкинского дома. — Сов. славяноведение, 1965, № 1, стр. 89.
303. Бобров С. К вопросу о подлинном стихотворном размере пушкинских «Песен западных славян». — Русская литература, 1964, № 3, стр. 119—137.
304. Голенищев-Кутузов И. Н. Косовская легенда. — Изв. АН СССР. Отделение лит. и яз., 1964, т. XXIII, вып. 3, стр. 213—228.

История сербской легенды о Косове и ее использование в литературе.

305. Бобров С. П. Опыт изучения вольного стиха «Песен западных славян». — Теория вероятностей и ее применения, М., 1964, т. 9, вып. 2, стр. 262—272. (АН СССР).
306. Панченко А. М. Чешско-русские литературные связи XVII века. Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата филол. наук. Л., 1964, 19 стр. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).
Стр. 8, 11: чешский фольклор в древнерусской письменности.
307. Трофимкина О. И. Народная лексика в произведениях С. М. Любиши. — В кн.: Исследования по эстетике слова и стилистике художественной литературы. Сб. статей. Л., Изд. Ленинградского унив., 1964, стр. 186—192. (Ленинградский гос. унив. им. А. А. Жданова).
308. Корнеева Н. И. Народно-поэтические традиции в творчестве болгарских поэтов Ламара и Благи Димитровой. — В кн.: Национальные традиции и генезис социалистического реализма (в литературе стран народной демократии). М., изд. «Наука», 1965, стр. 233—257. (АН СССР. Инст. мировой лит. им. А. М. Горького).
309. Колмогоров А. О метре пушкинских «Песен западных славян». — Русская литература, 1966, № 1, стр. 98—111.
310. Цанева М. Пенчо Славейков. — Огонек, 1966, № 19, стр. 16.
Интерес писателя к болгарскому фольклору.
311. Кравцов Н. И. Искусство и народное творчество. (К вопросу о примитивизме и стилизации в славянских литературах). — В кн.: О литературно-художественных течениях XX века. Сб. статей под ред. Л. Г. Андреева и А. Г. Соколова. М., Изд. Московского унив., 1966, стр. 177—202.
312. Сафронов Г. И. Жизнь и творчество Радое Домановича. Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата филол. наук. Л., 1966. 18 стр. (Ленинградский гос. унив. им. А. А. Жданова).
Стр. 8: фольклорность сатиры «Марко Кралевич второй раз среди сербов».
313. Спэтару Г. И. Мотивы фольклора восточных и южных славян в молдавском народном драматическом искусстве. — В кн.: Черновицкий гос. унив. Инст. яз. и лит. АН Молдавской ССР. Восточнославянско-восточнороманские языковые, литературные и фольклорные связи. Тезисы докладов и сообщений межвузовской научн. конференции 11—16 октября 1966 г. Черновицы, 1966, стр. 126—127.
См. также №№ 41, 42, 45, 46, 82, 117, 125, 205, 208, 258.

2. ФОЛЬКЛОР И ТВОРЧЕСТВО КОМПОЗИТОРОВ

314. Лисса Э. Выдающийся художник. К 25-летию со дня смерти Кароля Шимановского. — Сов. музыка, 1962, № 4, стр. 119—123.
Стр. 122: польская нар. музыка в произведениях Шимановского.
315. Фарбштейн А. Об эстетике К. Шимановского. — Сов. музыка, 1962, № 4, стр. 123—126.
Стр. 125: использование композитором фольклора польских горцев Подгаля.
316. Смирнов М. А. Фортепьянное творчество А. Дворжака. Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата искусствоведения. М., 1963, 16 стр. (Московская гос. консерватория им. П. И. Чайковского).
Стр. 8—11, 14, 15: фольклор в музыке Дворжака.
317. Томашевский М. Связи песенного творчества Шопена с польской народной бытовой и профессиональной песней. — Уч. зап. Инст. славяноведения АН СССР, 1963, т. 26, стр. 174—182.
См. также №№ 75, 113—116, 118—122, 126—143, 165, 239.

3. ФОЛЬКЛОР И ТЕАТР

318. **Бартошек Г.** Самый маленький театр. — Польша, Варшава, 1962, № 3, стр. 52—55.
Нар. традиции совр. польского кукольного театра.
319. **Вениг Я.** Кукольное царство. — Соц. Чехословакия, Прага, 1964, № 6, стр. 23.
Фолькл. сюжеты в кукольном театре чехов.
320. **Родионов А.** Песня становится спектаклем. Поиски режиссера Товстоногова. — Сов. Союз, 1966, № 2, стр. 33—35.
Инсценировка сербской и болгарской песен студентами Инст. театра, музыки и кинематографии г. Ленинграда.
321. **Куюмджиев Т.** Сказки становятся явью. — Болгария, София, 1966, № 6, стр. 20.
Спектакли для детей в Болгарском нар. театре г. Софии.
322. Песня отправляется в дорогу. — Вечерний Ленинград, 1966, № 192, 17 августа.
Инсценировка сербской и болгарской песен студентами Инст. театра, музыки и кинематографии г. Ленинграда.

4. ФОЛЬКЛОР И ИСПОЛНИТЕЛЬСКОЕ ИСКУССТВО

323. **Грох Я.** Мы едем к вам с песнями... — Сов. Молдавия, 1962, № 115, 18 мая.
Гастроли Чехословацкого гос. ансамбля песни и пляски в СССР.
324. **Дашичева А.** Краски народной палитры. — Сов. культура, 1962, № 67, 5 июня.
Гастроли Чехословацкого гос. ансамбля песни и пляски в СССР.
325. **Скорульская Н.** Выступает «Лад». — Правда Украины, 1962, № 216, 12 сентября.
Хорватский ансамбль нар. песни и танца.
326. **Шинкарук Е.** Знакомство с фольклором Югославии. — Рабочая газета, Киев, 1962, № 221, 20 сентября.
Хорватский ансамбль нар. песни и танца «Лад».
327. **Ангелов К.** Старейший болгарский хор [«Гусла»]. Пер. с болгарского Т. Тетхова. — Сов. музыка, 1962, № 9, стр. 125—127.
328. **Поляновский Г.** «Лад» — Сов. музыка, 1962, № 11, стр. 101.
Хорватский ансамбль нар. песни и танца.
329. **Иновемцева Г.** И содержательно, и интересно. — Сов. культура, 1964, № 87, 23 июля.
Польский ансамбль песни и танца «Шленск» в СССР.
330. **Серпиньский Э.** Посланцы польского фольклора. — Сов. музыка, 1964, № 7, стр. 114—116.
Гос. польский ансамбль песни и пляски «Мазовше».
331. **Попов М.** Песни, танцы, колорит. — Болгария, София, 1964, № 8, стр. 16.
Ансамбль нар. песни и танца г. Плевны.
332. **Кауфман Н.** Созданный народом. — Сов. музыка, 1964, № 9, стр. 108—109.
Гос. ансамбль нар. песни и танца Болгарии.
333. «Шленск» — консерватория народного искусства. — Музык. жизнь, 1964, № 18, стр. 6—7.
Интервью с руководителем ансамбля С. Хадыну.

334. Шумилов Г. Песни и танцы Югославии. — Сов. эстрада и цирк, 1964, № 10, стр. 20—21.

Обзор ансамблей.

335. Алексеева Г. «Слук». — Сов. культура, 1965, № 94, 10 августа.

Гастроли ансамбля Чехословакии в СССР.

5. ФОЛЬКЛОР И ТВОРЧЕСТВО ХУДОЖНИКОВ

336. Востокова С. Второй отец Швейка. — Огонек, 1962, № 50, стр. 24—25.

Иллюстрации И. Лады к чешскому фольклору.
См. также № 297.

V. БИБЛИОГРАФИЯ

337. Канов П. Х. и Вульх И. П. Зарубежная литература о музыке. Реферативный указатель книг за 1954—1958 гг., вып. 1. М., изд. «Сов. композитор», 1962. 266 стр.

Стр. 191—196: Музыкальная этнография.

338. История Болгарии до 9 сентября 1944. Литература. Искусство. Наука. Указатель литературы 1945—1958. Составители Н. В. Буссе, Д. Д. Иванов и В. В. Носкова. Под ред. Д. Д. Иванова. М., Изд. АН СССР, 1963. 307 стр. (АН СССР. Фундам. библ. обществ. наук. Болгарский библ. инст. им. Елина Пелина).

Стр. 22—31: Народное поэтическое творчество; стр. 268—270: Духовная культура.

339. Мельц М. Я. Фольклор западных и южных славян. Материалы, опубликованные на русском языке в советской и зарубежной печати (1957—1961). — В кн.: Русский фольклор, VIII. Народная поэзия славян. М.—Л., Изд. АН СССР, 1963, стр. 399—434. (АН СССР. Инст. русск. лит. (Пушкинский дом)).

340. Советское славяноведение. Литература о зарубежных славянских странах на русском языке. 1918—1960. Составитель И. А. Калоева. М., Изд. АН СССР, 1963, 402 стр. (АН СССР. Фундам. библ. обществ. наук).

Стр. 55, 56, 124, 186, 327: народно-поэтич. творчество.

341. Советское славяноведение. Литература о зарубежных славянских странах на русском языке. 1961—1962. Составитель И. А. Калоева. М., 1963. 261 стр. (АН СССР. Фундам. библ. обществ. наук).

Стр. 62, 121: народно-поэтич. творчество.

342. Новая литература по Болгарии. Библиогр. бюллетень. М., 1962—1966. (АН СССР. Фундам. библ. обществ. наук).

343. Новая литература по общим проблемам славяноведения. Библиогр. бюллетень. М., 1966. (АН СССР. Фундам. библ. обществ. наук).

344. Новая литература по Польше. Библиогр. бюллетень. М., 1962—1966. (АН СССР. Фундам. библ. обществ. наук).

345. Новая литература по Чехословакии. Библиогр. бюллетень. М., 1962—1966. (АН СССР. Фундам. библ. обществ. наук).

346. Новая литература по Югославии. Библиогр. бюллетень. М., 1962—1966. (АН СССР. Фундам. библ. обществ. наук).

См. № 68.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН¹

- Аверкиева Ю. П. 221
 Азбелев С. Н. 67, 251, 296
 Аксюк С. В. 25, 215
 Александров А. Н. 115, 135
 Алексеев М. П. 205, 268, 269, 302
 Алексеева Г. 335
Алеш М. 297
 Ангелов К. 84, 160, 161, 327
 Андреев А. 158
 Андреев Л. Г. 311
 Антониевич Д. 230
Арнаутов М. 104, 257
 Арсеньев В. 124
 Арцыбашев М. 118
 Астахова А. М. 6, 110
 Атанасов Х. 15
- Базанов В. Г.** 110
 Балакин А. М. 32
 Балашов Д. М. 93
Банович С. 259
 Барток Б. 136, 175
 Бартошек Г. 318
 Беляев В. М. 174
 Бершадская М. Л. 74
Благоевич Ж. 197
 Блейз Г. 170
 Блок А. А. 258
 Бобров С. П. 303, 305
 Богатырев К. П. 2
 Богатырев П. Г. 34, 54, 55, 69, 144, 188, 200, 202, 203
Божанкова М. 199
 Бойко Р. 126
 Болотин С. Б. 119, 135, 143
 Боревиц Д. М. 196, 197
Ботев Х. 294
 Бочаров С. 16
Бошковиц-Стулли М. 76
 Бояджиев Н. Т. 145
 Буриан Я. 208
 Буссе Н. В. 338
 Бутурович Д. 149
 Бэлза И. Ф. 165, 231, 239, 297
Бэлза И. Ф. 272
 Бэлза С. И. 243, 256
- Важдаев В. М.** 40
 Вайсборд М. 136
 Вакарельский Х. 159
Вакарельский Х. 155
Валлан А. 81
 Вальдорфф Е. 179
 Ваницкий Я. 171
Вдовец М. 104
 Вейс К. 118, 139
 Велецкая Н. Н. 189, 192
 Вениг Я. 319
 Верниковская Ю. 130
 Вещицкий П. О. 121
 Викторов В. 115, 134
 Вилинбахов В. Б. 251
- Виноградов В. В. 68
 Виноградов В. С. 223
 Власин С. 285
 Волков А. Р. 242
 Востокова С. 336
 Вулетич В. 282, 286
 Вульх И. П. 337
 Вызлюзил И. 176
 Высотская О. 126
- Габбе Т. Г. 42
 Гайдай М. М. 247
 Гачев Г. Д. 16
Гашек Я. 292
 Гашпарикова В. 56
Гашпарикова В. 104
 Гельгардт Р. Р. 190
 Гембицкая Е. 123
 Глинкин П. Е. 49
 Голенищев-Кутузов И. Н. 68, 304
 Голованов Н. С. 118
 Гольберг М. Я. 105, 150, 278, 283
 Горак И. 271
Горак И. 279
 Горалек К. 94, 147, 153
 Горалкова Э. 148
 Горбачев И. 33
 Градов П. 133
 Грацианская Н. Н. 224, 279
 Грица С. 281
 Грох Я. 323
 Гурвич И. С. 217
 Гусев В. Е. 3, 7—9, 17, 18, 20, 22, 151, 156, 213, 225, 235, 244, 246, 253, 254, 275, 280, 287
Гусев В. Е. 238, 276
- Данчев Г. 89
 Дашичева А. 324
Дворжак А. 239, 316
Делорко О. 76
 Державин К. Н. 294
 Димитриевич Р. 59
Димитрова Б. 308
 Динев П. 160
Динев П. 5
Доленга-Ходаковский Э. Я. 269, 284
Доманович Р. 312
 Друскин М. С. 195
 Дышлевская В. А. 123
- Елеонская Е. 136
 Ермакова М. 2
- Жганец В.** 259
 Живков Т. И. 21, 255
 Жирмунский В. М. 70
- Земцовский И. И.** 25, 95, 111
 Зив М. 113
 Зилинский О. 26
 Зленко Г. 234

¹ Курсивом выделены фамилии лиц, о которых есть библиографические материалы, а также о работах которых даны отзывы.

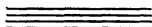
- Иванников В. С. 127
 Иванов Д. Д. 338
 Иванов Н. 130
 Игнатович С. 10
 Илиева-Штырганова А. 168
 Иноземцева Г. 329
 Иоанид В. 178
 Иорданский М. В. 131
 Иранек Я. 171
 Калнынь Л. 2
 Калоева И. А. 340, 341
 Канов П. Х. 337
 Капелушь Е. 60
 Караджич В. С. 102, 207, 258, 270, 273—
 278, 280, 283, 286—288
 Карасек Б. 171
 Карастоянов А. 161
 Карбусицкий В. 75
 Карлович Я. 256
 Кауфман Н. 27, 162, 166, 332
 Кацарова Р. 155
 Кацнельсон Д. Б. 92
 Качунев И. 155
 Киоса Н. 245
 Кирдан Б. П. 226
 Киселев В. 272
 Кишкин Л. С. 154, 302
 Климова Д. 57
 Коваль М. В. 186
 Ковшаров В. 184
 Коев И. 146
 Колесницкая И. М. 260
 Колмогоров А. Н. 309
 Кондратьев С. А. 133
 Корнеева Н. И. 83, 308
 Коссей Г. П. 175
 Коуич Р. 196
 Кравец Н. 172
 Кравцов Н. И. 4, 68, 100, 229, 252, 257,
 277, 288, 298, 311
 Кравцов Н. И. 289
 Кржижановский Ю. 61
 Кръстев П. 181
 Крымлы Р. 32
 Куба Л. 281, 285
 Кузнецов В. 185, 236
 Кузьмина В. Д. 53
 Куликов А. 140
 Куликов Ю. 38
 Куприн А. И. 82
 Куюмджиев Т. 321
 Лада И. 336
 Лазутин С. Г. 289
 Ламар 308
 Лапиров М. 139, 140
 Ленский А. С. 133
 Леонов Э. 138
 Линтур П. В. 64, 96, 106, 227
 Лисса Э. 314
 Лицвенко И. Г. 132
 Любарская А. И. 42
 Любиша С. М. 307
 Маген И. 285
 Малат Я. 119
 Малаш Л. А. 284
 Малярчук Н. 290
 Маршак С. Я. 41, 46, 117
 Маскаев А. И. 107
 Мацюсович Я. В. 49
 Машистов А. И. 126
 Мелетинский Е. М. 55, 68, 70
 Мельц М. Я. 261, 339
 Менандес Пидаль Р. 198
 Митрофанова В. В. 35, 36
 Михалек Я. 58, 152
 Мицкевич А. 297
 Млодзеевский Е. 170
 Мыльняков А. С. 262
 Найденова Н. 123
 Наметак А. 72
 Неделькович Д. 191
 Недо П. 263
 Нестьев И. В. 175
 Нечаев А. Н. 52
 Низюрский М. 130
 Новак В. 138
 Новгородова Н. А. 90
 Новиков Н. В. 62
 Носкова В. В. 338
 Нушич Б. 266
 Оболевич В. Б. 44
 Олехнович М. 209
 Олонова Э. М. 295
 Ондрейов Л. 295
 Органджиева Ц. 207
 Островский А. Л. 187
 Очаковская О. 126
 Павлова М. 2
 Павич И. 123
 Панченко А. М. 306
 Паустовский К. Г. 45
 Пашаева И. М. 273
 Петров С. 84, 180
 Пин А. 24
 Плетка В. 241
 Позднеев А. В. 299—301
 Покропек М. 291
 Полакова Я. 65
 Поляновский Г. А. 328
 Померанцева Э. В. 63, 264
 Попов Э. 21
 Попов М. 331
 Попов Т. 128, 141
 Попова Т. 270
 Потапенко Т. 126
 Потсбня А. А. 150
 Прийма Ф. Я. 302
 Пропп В. Я. 110
 Путилов Б. Н. 1, 11, 68, 76—80, 97, 98,
 101—104, 108—110, 193, 204, 246,
 249, 250
 Путилов Б. Н. 276
 Пушкин А. С. 302, 303, 305, 309
 Пыпин А. Н. 261, 265
 Пьяных М. Ф. 265
 Радованович М. 266
 Раковицкий Л. 120

- Ритман Ц. 172
 Ровда К. И. 205, 267, 268
 Ровнякова Л. И. 269
 Родионов А. 320
 Розеншильд К. К. 167
 Романенко А. 2
 Романска Ц. С. 248
 Романска Ц. С. 264
 Россоловский П. 120
 Рубцов Ф. А. 25
 Русецкий Ф. П. 47
 Рыбаков Б. А. 28, 29
- Садырбаев С. 70
 Сафронов Г. И. 312
 Седых Д. 138
 Серпинский З. 330
 Сибирский В. Е. 137, 139
 Сикорская Т. С. 119, 135, 143
 Сировадка О. 99
 Скорольская Н. 325
 Скрипка В. Н. 157
 Славейков П. Р. 293, 310
 Смирнов М. А. 316
 Смирнов Ю. И. 5, 12—14, 73, 105, 110, 112, 155, 232, 240
 Соколов А. Г. 311
 Соколова В. К. 55, 66, 85, 87, 212, 218, 219, 221
 Солоухин В. А. 125
 Софронова Л. А. 173
 Спасов А. 50
 Спэтару Г. И. 313
 Срезневский И. И. 260, 263, 286
 Станислав И. 281
 Стоин Е. 169
 Стоин Е. 155
 Стойкова С. 91, 233
 Струев В. 130
- Техова Т. 327
 Тодоров Т. 163, 164, 199
 Токарев С. А. 19
 Томашевский М. 317
 Топоров В. Н. 23, 206
- Трофимкина О. И. 307
 Ульянов Г. 32
- Фарбштейн А. 315
 Фейнберг С. Е. 142
 Филин Ф. П. 274
 Франко И. Я. 290
 Фюрстенберг А. 32
- Хадыну С. 333
 Хазанов Ю. 43, 131, 137, 139
 Хамраев М. К. 70
 Хек Ю. 285
 Хентник А. 291
 Хиллингер О. 140
 Христов Д. 139
- Цанева М. 310
- Чебоксаров Н. Н. 19
 Чернышевский Н. Г. 282
 Чешева С. 177
- Шалимова И. 130
 Шаргородский Т. И. 32
 Шаулич Н. 74
 Шафарик П. И. 262, 271
 Шварц Л. А. 122, 143
 Шептаев Л. С. 86, 88
 Шептунов И. М. 294
 Шимановский К. 314, 315
 Шинкарук Е. 326
 Шопен Ф. 317
 Шумада Н. С. 228, 234
 Шумилов Г. 334
- Элиаш Н. М. 216
 Эрастов П. 142
 Эрбен К. 205, 267, 268
- Юзвенко В. А. 226
- Ягич В. 265
 Якобсон Р. О. 81, 201
 Якубовский В. А. 241

УКАЗАТЕЛЬ НАРОДОВ

- Белорусы 17, 18, 25, 174, 209, 284
 Болгары 1, 3—5, 15—19, 21, 22, 24, 25, 27, 30—32, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 50—52, 65, 83, 84, 89—91, 104, 107, 114, 124, 125, 128—130, 133, 134, 139, 141, 143, 145, 146, 155, 158—164, 166, 168, 169, 177, 178, 180—183, 186, 199, 228, 232—234, 240, 245, 248, 255, 257, 264, 290, 293, 294, 308, 310, 320—322, 327, 331, 332, 338, 342
- Венгры 101, 108, 175
- Лужицкие сербы 2, 32, 263
- Македонцы 19, 25, 346
- Марийцы 174
 Молдаване 245, 313
 Моравы 99, 138, 176, 184
 Мордва 107
- Поляки 9, 17, 19, 22, 25, 32, 40, 42, 44, 49, 52, 53, 60, 92, 120, 121, 127, 130, 133, 137, 143, 151, 165, 167, 170, 179, 187, 195, 209, 226, 231, 236, 238, 239, 251, 253, 254, 256, 269, 284, 291, 297, 300, 301, 314, 315, 317, 318, 329, 330, 333, 344
- Русские 9, 17, 18, 22, 25, 34, 36, 53, 60, 65, 78, 80, 84, 107, 165, 174, 187, 190, 207, 208, 233, 237, 260, 261, 263, 265,

- 267—269, 272, 276, 282, 286—289,
300—302, 305—307, 309
- Сербы** 9, 17—19, 25, 32—34, 39—41, 46,
64, 68, 74, 76—79, 81, 82, 86, 88,
102, 105, 116, 121, 131, 142, 149,
153, 172, 174, 175, 178, 191, 196—
198, 207, 225, 229, 230, 235, 237,
244, 246, 252, 258, 259, 266, 273—
278, 280, 282, 283, 286—288, 298,
304, 307, 312, 320, 322, 334, 346
- Словаки** 19, 20, 25, 34, 40, 47, 48, 55,
104, 121—123, 132, 135, 136, 144, 147,
148, 152, 157, 175, 190, 224, 239,
295, 297, 323, 324, 345
- Словенцы** 19, 32, 120, 193, 194, 250
- Узбеки** 174
- Украинцы** 17, 18, 25, 34, 64, 96, 106,
112, 157, 226—228, 234, 242, 243, 247,
290
- Хорваты** 10, 18, 19, 22, 25, 32, 80, 116,
121, 131, 142, 153, 172, 175, 178,
185, 191, 198, 225, 229, 230, 237, 244,
246, 252, 259, 325, 326, 328, 334, 346
- Черногорцы** 19, 346
- Чехи** 9, 19, 22, 32, 34, 38, 40—42, 45,
47, 48, 57, 58, 65, 75, 113, 115, 117—
119, 121, 122, 126, 135, 139, 140, 148,
154, 157, 171, 189, 190, 192, 195,
205, 208, 223, 239, 241, 247, 256,
262, 267, 268, 271, 279, 281, 285, 292,
297, 306, 316, 319, 323, 324, 335, 336,
345
- Чуваши** 174



ПРИЛОЖЕНИЕ
(К ст. И. И. Земцовского)

ТАБЛИЦА I

Русская



Литовская



Украинская



Болгарская



Латышская



Румынская



Украинская



Болгарская



Словенская



Белорусская



Польская



Литовская



Русская



Румынская



Венгерская



ТАБЛИЦА III

Украинская



Болгарская



Румынская



ТАБЛИЦА IV

Русская



Белорусская



Украинская



Болгарская



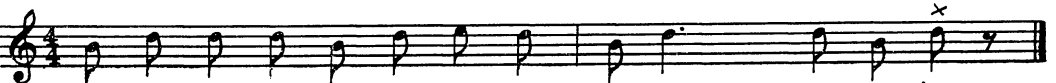
Сербская



Латышская



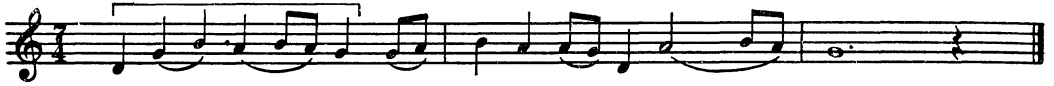
Эстонская



Венгерская



Русская



Белорусская



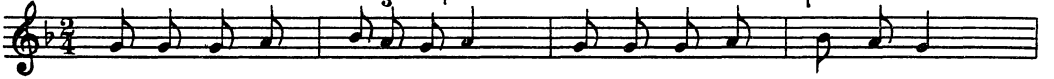
Украинская



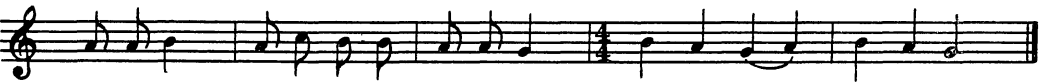
Польская



Словацкая



Сербская



Латышская



Венгерская



СО Д Е Р Ж А Н И Е

	Стр.
<i>И. Г. Прыжов</i> . Вечерницы, или женские общественные собрания	3
<i>П. А. Ровинский</i> . Копье мурземецкое	26
—	
<i>Б. Н. Путилов</i> (Ленинград). Русские и южнославянские эпические песни о змееборстве	31
<i>Ю. И. Смирнов</i> (Москва). Былина «Иван Гостиный сын» и ее южнославянские параллели	55
<i>П. В. Лингур</i> (Ужгород). Украинские балладные песни и их восточнославянские связи	67
<i>С. Н. Азбелев</i> (Ленинград). Куликовская битва в славянском фольклоре	78
<i>Н. П. Колпакова</i> (Ленинград). Восточнославянская лирическая песня. (Сравнительный анализ поэтики)	102
<i>В. В. Митрофанова</i> (Ленинград). Песня о девице-семилетке и ее славянские параллели	118
<i>И. И. Земцовский</i> (Ленинград). К изучению музыкальных связей в славянском обрядовом фольклоре	126
<i>Н. В. Новиков</i> (Ленинград). Образы русской и болгарской волшебнo-фантастической сказки	140
<i>Л. Г. Барг</i> (Уфа). Об особенностях украинской сказочной героики сравнительно с белорусской и русской	159
<i>В. Б. Вилинбахов</i> (Ленинград). Балтийско-славянский Руян в отражении русского фольклора	177
<i>А. И. Гербстман</i> (Ленинград). О звуковом строении народной загадки	185
<i>О. Зилинский</i> (Прага). Из истории восточнославянских народных игр (Кострома — Коструб)	198
—	
<i>А. А. Зимин</i> (Москва). «Слово о полку Игореве» и восточнославянский фольклор	212
<i>Ф. Я. Прийма</i> (Ленинград). Южнославянские параллели к «Слову о полку Игореве»	225
<i>А. Д. Соимонов</i> (Ленинград). П. В. Киреевский и русско-славянские связи первой половины XIX в.	240
<i>М. Я. Гольберг</i> (Дрогобыч). Сербский эпизод в «Повестях в повести» Н. Г. Чернышевского	259
<i>Э. И. Власова</i> (Ленинград). М. Федеровский как фольклорист	277
<i>Э. Хексельштейндер</i> (Лейпциг). Изучение русского фольклора в Германской Демократической Республике (1945—1966)	297
<i>Г. Чайка</i> (Варшава). Изучение фольклора восточных славян в Народной Польше	308
<i>В. Е. Гусев</i> (Ленинград). Изучение славянского фольклора в современной русской науке	318
—	
<i>Э. И. Власова</i> . Обсуждение десяти выпусков «Русского фольклора»	337
<i>Л. В. Домановский</i> (некролог)	340
Печатные работы А. М. Астаховой с 1957 г.	342
<i>М. Я. Мельц</i> . Фольклор западных и южных славян. Материалы, опубликованные на русском языке в советской и зарубежной печати (1962—1966)	348
Приложение (нотные таблицы)	377

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР, Т. XI
Исторические связи
в славянском фольклоре

*Утверждено к печати
Институтом русской литературы
(Пушкинский дом) Академии наук СССР*

Редактор издательства *А. Л. Лобанова*
Технический редактор *Н. А. Круликова*
Корректоры *Е. В. Вивчар, Э. В. Коваленко*
и *А. Х. Салтанаева*

Сдано в набор 19/II 1968 г. Подписано к печати
30/VII 1968 г. РИСО АН СССР № 79—145В. Формат
бумаги $70 \times 108^{1/16}$. Бум. л. 12. Печ. л. $24 = 33.60$
усл. печ. л. Уч.-изд. л. 34.02. Изд. № 3609. Тип. зак.
№ 902. М-14973. Тираж 2300. Бумага типографская
№ 1. Цена 2 р. 20 к.

Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1
Ленинградское отделение издательства «Наука»

1-я тип. издательства «Наука»
Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

<i>Страница</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Должно быть</i>
5	18 сверху	изданию	изданию в составе
5	2—3 снизу	прядиньки,	прядильни,
37	19 сверху	являются	является
96	10 „	рифме,	ритме,
222	6 снизу	den Slawen»	der Slawen
230	26 „	Игорь не	«Игорь же
279	1 сверху	1885 г.,	1895 г.,
294	8 снизу	его	это

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

В МАГАЗИНАХ „АКАДЕМКНИГА“ ИМЕЮТСЯ В ПРОДАЖЕ КНИГИ

Адам Мицкевич в русской печати. 1825—1955.

Библиографические материалы. 1957. 600 стр. 50 к.

Астахова А. М. **Народные сказки о богатырях русского эпоса.** 1962. 119 стр. 39 к.

Бернштейн И. А., Олонова Э. М. **Современный чешский и словацкий роман.** 1962. 172 стр. 56 к.

Бернштейн И. А. **Творческий путь Марии Пуймановой.** 1961. 263 стр. 70 к.

Библиография русского летописания. Сост. Р. П. Дмитриева. 1962. 254 стр. 1 р. 86 к.

Богатырев П. Г. **Словацкие эпические рассказы и лироэпические песни.** („Збойницкий цикл“). 1963. 192 стр. 60 к.

Богданов М. Б. **Сербская сатирическая проза конца XIX—начала XX века и некоторые вопросы теории сатиры.** 1962. 151 стр. 48 к.

Будовниц И. У. **Словарь русской, украинской и белорусской письменности и литературы до XVIII в.** 1962. 398 стр. 3 р. 34 к.

Венгерско-русские литературные связи. 1964. 283 стр. 88 к.

Взаимосвязи и взаимодействие национальных литератур. Материалы дискуссии. 11—15 января 1960. 1961. 439 стр. 2 р. 27 к.

Виноградов В. В. **Различия между закономерностями развития славянских литературных языков в донациональную и национальную эпохи.** V Международный съезд славистов. (София, сентябрь 1963 г.). 1963. 33 стр. 10 к.

Вопросы изучения эпоса народов СССР. 1958. 291 стр. 40 к.

Вопросы народно-поэтического творчества. Проблемы соотношения фольклора и действительности. 1960. 171 стр. 75 к.

Гачев Г. Д. **Ускоренное развитие литературы** (на материале болгарской литературы первой половины XIX в.). 1964. 312 стр. 90 к.

Голенищев-Кутузов И. Н. **Итальянское возрождение и славянские литературы XV—XVI веков.** 1963. 415 стр. 2 р. 35 к.

Горский И. К. **Польский исторический роман и проблема историзма.** 1963. 263 стр. 56 к.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

В МАГАЗИНАХ „АКАДЕМКНИГА“ ИМЕЮТСЯ В ПРОДАЖЕ КНИГИ

Гусев В. Е. **Проблемы фольклора в истории эстетики.** 1963. 205 стр. 82 к.

Данте и славяне. Сборник статей. 1965. 271 стр. 1 р. 20 к.

Державин К. Н. **Христо Ботев.** 1962. 363 стр. 1 р. 27 к.

Дмитриев Л. А. **История первого издания „Слова о полку Игореве“.** Материалы и исследования. 1960. 377 стр. 1 р. 93 к.

Древнерусские рукописи Пушкинского дома. Сост. В. И. Малышев. 1965. 230 стр. 50 к.

Евгеньева А. П. **Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII—XX вв.** 1963. 348 стр. 1 р. 71 к.

Злыднев В. И. **Русско-болгарские литературные связи XX века.** 1964. 220 стр. 57 к.

Из истории русско-славянских литературных связей XIV в. 1963. 374 стр. 1 р. 29 к.

Из истории связей славянских литератур. Сборник статей. 1959. 159 стр. 40 к.

История, фольклор, искусство славянских народов. V Международный съезд славистов. (София, сентябрь 1963 г.) 1963. 511 стр. 2 р. 22 к.

Кишкин Л. С., Сватошук Чех. **Очерки жизни и творчества.** 1959. 250 стр. 30 к.

Критический реализм в литературах западных и южных славян. 1965. 340 стр. 1 р. 08 к.

Лаврентий из Бржезовой. **Гуситская хроника.** 1962. 330 стр. 1 р. 17 к.

Литература славянских народов.

Вып. 5. Сборник статей. 1960. 276 стр. 1 р. 25 к.

Вып. 6. Сборник статей. 1961. 278 стр. 1 р. 45 к.

Вып. 7. Сборник статей. 1962. 220 стр. 1 р. 15 к.

Вып. 8. Сборник статей, посв. Международному съезду славистов. 1963. 266 стр. 1 р. 46 к.

Народная поэзия славян. Русский фольклор. Т. 8. 1963. 435 стр. 2 р. 45 к.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ НАПРАВЛЯЙТЕ ПО АДРЕСУ:

Москва, В-463, Мичуринский пр., 12, магазин „Книга — почтой“
Центральной конторы „Академкнига“ или Ленинград, Д-120,
Литейный пр., 56, „Академкнига“ магазин „Книга — почтой“