

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р  
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ  
ИСТОКИ  
ФОЛЬКЛОРНЫХ ЯВЛЕНИЙ

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР

XXIV



ЛЕНИНГРАД  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
1987

Редакционная коллегия

*С. Н. Азбелев, П. С. Выходцев, А. А. Горелов, В. И. Еремина*  
(отв. редактор), *В. В. Коргузалов, А. Ф. Некрылова* (секретарь)

Рецензенты:

*О. Н. Гречина, Т. Г. Иванова*

---

---

---

## СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

Т. А. НОВИЧКОВА

### ЭПИЧЕСКОЕ СВАТОВСТВО И СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД

Эстетические отношения эпоса и обряда, связи фольклора с традиционно-бытовой культурой постоянно находились в центре внимания фольклористов и этнографов. А. Н. Веселовский, А. М. Лобода, М. Е. Халанский, анализируя былины с брачными сюжетами, отмечали использование эпосом свадебной символики и образности, объясняя перенесение поэтических клише из одного жанра в другой общностью темы — сватовства. Так, А. Н. Веселовский полагал, что, поскольку поездка Соловья Будимировича брачная, «просьба Владимиру осветится символикой русских свадебных песен» («сад», «гусли», «шахматы» как символы, заимствованные эпосом у свадебной поэзии).<sup>1</sup>

В вопросе генезиса и дифференциации жанров А. Н. Веселовский считал эпическую поэзию жанром, выделившимся из обрядового хоро-вого синкретизма в такой степени, что, когда речь шла об общих для эпоса и свадебной поэзии элементах, символика и образность обрядовой поэзии в былинах рассматривались им как вторичные по отношению к эпическому нарративу, заимствованные былиной у свадьбы. В фольклоре лишь некоторых народов, например, карел, эпическая поэзия была еще функционально синкретична, тесно связана с обрядом (исполнение рун на свадьбе и при посеве). Отголоском былого синкретизма является использование «схематизма былинного стиля» в приговорах дружек на русской свадьбе.<sup>2</sup>

По мнению А. Н. Веселовского, фольклор и обряд, взаимно дополняя друг друга, дают представление о брачных нормах, обычаях и традициях далекого прошлого, они донесли до нас «отголоски форм брака, давно не существующих в практике, в виде обрядовых „переживаний“ и песенных „общих мест“». Этот процесс вообще был «одним из источников народно-песенной стилистики».<sup>3</sup>

Остальные исследователи, не вдаваясь в подробности генезиса фольклорных жанров, их связи с обрядовой практикой, ограничивались подбором межжанровых параллелей. Если исследование велось не от песни к обряду, а, напротив, от обряда к поэзии, то фольклорные факты привлекались наряду с этнографическими для доказательств существования того или иного брачного обычая в прошлом: например, обычая «умыкания» невест, «венчания» вокруг дерева и т. д.<sup>4</sup>

Для второй половины XIX в. принципиальной новизной отличалась позиция А. А. Потебни в вопросе отношения фольклора к традиционно-бытовой культуре. Устная поэзия не ставилась им в прямую зависимость

---

<sup>1</sup> Веселовский А. Н. Южно-русские былины. — Записки Русского географического общества по отделению этнографии (РГО). СПб., 1881, т. 39, кн. 1, с. 67—78.

<sup>2</sup> Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 202—206; 233.

<sup>3</sup> Там же, с. 234.

<sup>4</sup> Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881, с. 8.

от быта или обряда — и то и другое исследовалось ученым в общем потоке формулировки действительности. А. А. Потебню интересовал процесс реализации представлений, рожденных в практике общения человека с окружающим миром, в ряде символов — огня, пира, воды и других, — нашедших свое воплощение как в обрядовых комплексах, так и в фольклоре.<sup>5</sup>

Оказавшись весьма продуктивным, этот подход стал широко применяться в изучении архаических слоев народной культуры: в тридцатые годы «палеонтологической» школой Н. Я. Марра, затем в структурном исследовании фольклора. Современная фольклористика не ограничивается признанием существования общего фонда символов, «метафор», организованных в ряд оппозиций. Задачами исследования могут быть восстановление основного текста как системы, определяющей другие тексты и связанной с важнейшими параметрами духовной и материальной жизни славян, реконструкция ритуала, лежащего в основе мифа, а также исследование позднейших трансформаций элементов основного текста.<sup>6</sup>

Существенным недостатком структурных исследований является то, что «объект в процессе структурного описания не только упрощается, но и доорганизовывается, становится более жестко организованным, чем это имеет место на самом деле», отсюда — «статичность, которая продолжает ощущаться в целом ряде семиотических описаний».<sup>7</sup> Установка на определение общего текста, единой для ритуала и повествования структуры иногда связана с невниманием к вопросам жанровой специфики, жанровой дифференциации.<sup>8</sup>

Решение последней проблемы лежит на пути исследования связей фольклора с традиционно-бытовой культурой, поскольку именно «эти внутренние связи и зависимость пронизывают фольклор, обуславливают генезис и истоки жанровых систем, фольклорной сюжетики, образности и поэтической структуры, характер историко-этнографических процессов, способы создания и функционирования фольклора».<sup>9</sup> Подбирая ключ к жанру, нельзя не учитывать, что «важный разграничительный признак фольклорных жанров состоит в том, каким образом они „стыкуются“ с действительностью, то есть в каком качестве они воспринимаются и бытуют».<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.

<sup>6</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. 1) Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). М., 1965; 2) Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

<sup>7</sup> Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы. — В кн.: Семиотика культуры. Труды по знаковым системам. Тарту, 1978, с. 19—20 (Учен. зап. Тартуского ун-та; Вып. 463).

<sup>8</sup> Мотивировать немотивированные обрядовые или повествовательные элементы, подключая их к структуре общего текста, — значит заранее обусловить мотивировку жесткой схемой, диктующей сам отбор этих элементов. Исследуя соотношение: ритуал — нарратив (свадьба и волшебная сказка), А. К. Байбурин и Г. А. Левинтон исходят из того, что композиционная схема сказочного повествования отражает движение элементов от «низкого» к «высокому» и отвечает общему значению свадебного, в своей основе инициационного, ритуала («смерть—воскрешение»). Мотивы, не укладывающиеся в общее движение, опускаются или заменяются мотивами других жанров. Так, например, обрядовым моментам насилия над невестой авторы подыскивают аналогии уже не в жанре волшебной сказки, а в былинах и рассказах о колдуньях и мертвецах. Известно, что в волшебной сказке суженая, как правило, не антагонист, а помощник героя — эти мотивы оказались вне поля зрения авторов как не соответствующие общей концепции работы. — См.: Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба». — В кн.: Сборник статей молодых филологов к пятидесятилетию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972, с. 67—77.

<sup>9</sup> Путилов Б. Н. Основные аспекты связей фольклора с традиционно-бытовой культурой. — Сов. этнография, 1975, № 2, с. 3.

<sup>10</sup> Гацак В. М. Эпос и героические колады. — В кн.: Специфика фольклорных жанров. М., 1973, с. 34.

В каждом жанре свой ракурс отражения мира, свои принципы эстетического обобщения действительности: каждый аспект взаимоотношений человека с внешним миром требовал своей формы выражения. Взаимодействие между фольклорными жанрами, между фольклором и обрядом шло не столько по линии наложения, сколько в направлении отталкивания, дистрибуции, с обязательным соблюдением принципа дополнительности: то, что не находилось в компетенции одного жанра, оказывалось в фокусе другого. Одно и то же явление, факт социальной жизни коллектива по-разному освещались в разных жанрах не только с точки зрения формы, но и в смысловом отношении.

Также — дистрибутивно — распределены функции между словом, актом и предметом собственно в обряде: то, что существовало в действии или заключалось в обрядовом предмете, не изображалось словом, так как наличия предмета, совершения действия было достаточно. Словом изображалось то, что не мог содержать в себе обрядовый предмет; то, что не совершали, но хотели бы имитировать участники обряда (см., например, описания Купалы, Масленицы не как куклы, а как живого существа; в весенних закличках нет изображения выпеченных из теста птиц — за исключением потешек — зато рисуется их прилет с дарами; в свадебных песнях одушевляется «красота», дается описание ее путешествий). Обрядовый фольклор, родившийся из стремления «преодолеть ограниченные возможности обрядового действия»,<sup>11</sup> уже именно поэтому жанрово не свободен, подчинен ритуалу.

Таким образом, сопоставление общих для эпоса и обряда мотивов может быть продуктивным в том случае, если оно исходит из признания специфики освещения общего конфликта (в нашем случае — сватовства и брака) ритуалом, с одной стороны, и необрядовым жанром — с другой.

Свадьба (ритуал и поэзия) была драматической реализацией универсального для культуры любого этноса противопоставления «свой» — «чужой» с установкой на снятие противоположности, на превращение оппозиции в тождество. Смех, плач, агрессивные действия, способствуя нейтрализации противопоставления, в ритуальном контексте выполняли функцию очищения, адаптации «чужого» «своему».

Диссонанс между установкой свадебного обряда на благополучное соединение двух родов и ритуальными плачами невесты, взаимными обрядовыми корениями — кажущийся, так как главный стимул драмы, разыгрываемой на свадьбе, — оберег.<sup>12</sup> Оскорбления, наносимые обеими сторонами друг другу, изображение агрессивности по отношению к дому невесты, причитания девушки, оплакивавшей себя так, как если бы она проталась с жизнью, внутренне оправданы целью всего брачного обрядового комплекса: создать жизнестойкую ячейку рода, избежав при этом вредительства, порчи.

Будучи устнопоэтической формой выражения этнического самосознания, формой идеологии этноса, былина принципиально против «одного из радикальных путей включения в этнос чужеродных элементов»<sup>13</sup> — брака богатырей-героев с «чужим» «родом-племенем»: «Действие эндогамии как своеобразного „стабилизатора“, „защитного механизма“ этноса связано с тем, что замкнутость круга брачных связей обеспечивает ему сохранение семей однородного этнического состава», а «значительное нарушение эндогамии этноса — предвестник его разрушения».<sup>14</sup> Киевский, новгородский эпос в том виде, в каком он дошел до нас, был эпосом фор-

<sup>11</sup> Путилов Б. Н. Основные аспекты связей фольклора с традиционно-бытовой культурой, с. 4.

<sup>12</sup> Об обереговом значении свадебных обрядовых действий см.: Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. — В кн.: Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1929, т. 8, с. 152—195.

<sup>13</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973, с. 117—119.

<sup>14</sup> Там же.

мирующей народности, отстаивающей свою независимость с Запада и Востока. Конфликт между героем и его суженой из Литвы или Золотой Орды в былинах оказывается неразрешимым, заканчивающимся гибелью противостоящей богатырю невесты (в «Дунае», «Потьке», «Иване Годиновиче»).

Режиссером свадебной драмы был род, автором масштабных эпических песен о своем прошлом — этнос. Мы не можем говорить о генетической зависимости сюжеттики былин о сватовстве непосредственно от «сценария» свадебного ритуала, в то же время изоморфность композиционных схем, по которым развивается действие в обряде и эпическом повествовании, бесспорно существует. Эта изоморфность обнаруживает себя при сравнении эпических и летописных рассказов о сватовстве невесты для князя, давая повод возводить классическую былинную о сватовстве «Женитьба Владимира» и летописное повествование на этот сюжет к какому-то общему источнику;<sup>15</sup> благодаря ей былины о сватовстве характеризуются как сюжетный цикл. Морфологическое сходство обряда и эпического повествования на общую тему восходит, очевидно, к общим исторически сложившимся этносоциальным представлениям, по-разному, в зависимости от жанровой функции, интерпретируемых эпосом и обрядом.

Если принять за аксиому, что эпос есть поэтическая форма выражения этнического самосознания, то в цикле былин о сватовстве необходимо выделить два типа сюжетов соответственно двум типам конфликтов, развиваемых эпосом: это конфликты межэтнические (а также с потусторонними силами, поскольку сверхъестественное начало отождествлялось в верованиях с иноэтническим)<sup>16</sup> и внутриэтнические, не содержащие опасности нарушения стабильности этноса. К первому типу сюжетов относятся былины об Иване Годиновиче, Потьке, Дунае, бое богатыря с поленицей (Ильи и Латыгорки; Добрыни, Дуная и богатырши), ко второму — так называемые новеллистические былины о Хотене, Соловье Будимировиче;<sup>17</sup> если учитывать сюжеты с мотивами сватовства, то к первому типу относятся также былины о Добрыне и Маринке, о сватовстве Идолища, ко второму — былины о Ставре Годиновиче, женитьбе Алеши, о братьях Збродовичах, где сватовство лежит на периферии сюжета, являясь необходимым элементом фабулы, но не задачей сюжета.

В русском эпосе выделить былины с разными типами конфликтов не составляет большой сложности, поскольку каждая страница замкнута сюжетно, будучи рассказом об одном событии из жизни Киева (Новгорода), концентрируя внимание слушателей на действиях одного — двух героев.

Принадлежность к тому или иному сюжетному типу обуславливает не только особенности развития интриги, но и специфическое использование общих у эпоса со свадьбой образов. Насыщенность традиционной свадебной символикой особенно характерна для былин о внутриэтническом сватовстве (новеллистических), для сюжетов героического типа свойственно своеобразное обращение к общим у эпоса с обрядом метафорам, тенденция к подчинению их главной задаче конфликта — показать сватовство как героический с точки зрения этноса подвиг.

В то же время существование свадебных мотивов в эпическом тексте и в том и в другом случае требует их трансформации в соответствии с законами поэтики былинного жанра: «былина, используя обрядовую поэзию, разрушает символическую иносказательность свадебного ритуала, ситуаций и образов свадебных песен, переводя их в план художественной гиперболизированной реальности».<sup>18</sup> Гиперболизм, героическая мас-

<sup>15</sup> Лобода А. М. Русские былины о сватовстве. Киев, 1904, с. 249—250.

<sup>16</sup> Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1966, с. 101.

<sup>17</sup> О Соловье Будимировиче как национальном, этническом герое см. ниже.

<sup>18</sup> Селиванов Ф. М. Изображение человека в былинах. — В кн.: Фольклор. Поэтическая система. М., 1977, с. 202.

штабность в изображении сватовства в былинах соответствуют более высокому — этническому — уровню изображаемого: в эпосе сватовство связывается с важными событиями внешней и внутренней политики крупнейших центров Древнерусского государства — Киева и Новгорода; поездки за невестой начинаются обычно с благословения самого князя Владимира, а в «Добрыне и Алеше» он даже оказывается сватом.

Ниже будут рассмотрены эпические и обрядовые «свадебные» мотивы и образы, генетически взаимосвязанные, но по-разному истолкованные былинной и ритуалом.

Параллель «сват былинный» — «сват обрядовый» особенно ярко раскрывается из сопоставления старины о женитьбе Алеши с обрядовым контекстом. На свадьбе самым едким насмешкам подвергался сват жениха: невестина родня в корильных песнях изображала его незадачливым простофилей, а дружка в приговорах гротескно описывал его внешность: «. . . у вашего свата голова кудрява и хохлата. Рожа как кринка, нос как дубинка, вместо рук два ухвата, вместо ног клюка да лопата».<sup>19</sup> Обрядовый смех направлен на наиболее значимые с точки зрения цели брачного ритуала (создать прочную семью) объекты: высмеивались дом жениха, будущее жилище молодой семьи,<sup>20</sup> а также самое значительное лицо свадебного действия — сват, тысяцкий (его роль обычно выполнял крестный отец жениха). Так, например, после того, как невесту под покрывалом поведут к жениху и тысяцкий приоткроет ее, девушки поют свату:

«Положите судьбу-жалобу  
На свата на большаго,  
На изменника родительского.  
Ходил он высватал  
Не путем не дорогою,  
Все заулками переулками.

Вслед за этим поют песни ругательные по адресу сватов, причем такого содержания, что для печати они совершенно неудобны. Всюду раздается смех, а сваты обычно лишь ухмыляются».<sup>21</sup> Функционально такая насмешка сродни ритуальному смеху календарных и похоронных обрядов, юмору сказок о духовенстве.<sup>22</sup>

Подчиняясь народной традиции определять сватом наиболее почетное лицо, эпос избирает на эту роль князя Владимира, но в целом повествование, не связанное с ритуалом, обязано воплотить насмешку в сюжетной конструкции. Былина ставит свата-Владимира в чрезвычайно неловкое положение: князь сосватал замужнюю женщину и ее муж справедливо укоряет Владимира:

Кабы ты-де был а не Владимир князь,  
Назвал бы тебя я ужо сводником,  
Да государыню княгиню бы я сводницею.<sup>23</sup>

Мотивы выкупа, одаривания, общие у былины со свадьбой, своеобразно используются эпосом, причем специфика воплощения этих мотивов зависит от принадлежности старины к новеллистическому или героическому

<sup>19</sup> *Блоквест Е. Э.* Свадебные указы Ростовского уезда. — Художественный фольклор. М., 1927, вып. 2—3, с. 108.

<sup>20</sup> Например: «. . . у вашего жениха есть хоромы, летают там одни вороны, в полу круглые окошки, лазают одни кошки, в первом ряду порог, на втором потолок, четыре столба врыто и бороной покрыто» (там же).

<sup>21</sup> *Шмаков И. Н.* Свадебные обычаи и причитания населения Терского берега Белого моря. — Этнографическое обозрение, 1903, № 4, с. 65.

<sup>22</sup> *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 100—105.

<sup>23</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года / Подгот. текста и коммент. А. И. Никифорова и Г. С. Виноградова. 4-е изд. М.; Л., 1951, т. 3, № 222, с. 171 (далее — Гильф., с указанием тома, номера былины, страницы).

типу былин. Смысл выкупа в ритуале русской свадьбы не сводится к отголоскам уплаты калыма, хотя, безусловно, какое-то материальное возмещение за уход из семьи девушки-работницы подразумевался. Все же для обряда главное не возмещение, а обмен (одеждой, тканями, хлебом, вином, деньгами) между двумя семьями, вступающими в родственную связь. Собственно в день свадьбы особое значение приобретали сами моменты их передачи, например, купивший косу берет невесту за косу, кладет на стол деньги и прикасается монетой ко лбу девушки.<sup>24</sup>

В новеллистической былине о Соловье Будимировиче казна, дары, многочисленная свита, прибывшая на тридцати кораблях, — обязательны, сюжетно необходимы. В соответствии с эпическими масштабами род невесты, племянницы Владимира, — весь Киев. Соловей одаривает киевлян тем, чем было принято одаривать на свадьбе, — одеждой, тканями, но — по-царски богатыми:

Уж он в городе дарыл да все китаямы,  
Он за городом дарыл да каразеями,  
Он князей-бояр дарыл да все лисицями,  
Уж он солышка Владимира куньей шубой дарыл,  
Он молодую Апраксу золотой парпой дарил,  
Он Забаву, доць купецску, крущатой камкой дарил.<sup>25</sup>

Несмотря на свою конкретность, эпический образ или предметно-художественная деталь (кунья шуба, золотая парча) всегда многослойны — получая нередко случайное имя, они сохраняют свои корни в веками возделываемой почве традиции, и чем глубже и прочнее корни эпической метафоры, тем вероятнее ее приспособление к условиям новой эпохи. Важное значение, которое имела одежда и ее изготовление в быту людей, способствовало широкой ритуализации ткани, приобретению ею значения символа благосостояния. Ибн-Даста указывал, что славянские князья получали вместо подати материи, так называемые «паволоки».<sup>26</sup>

Использование тканей на свадьбе было исключительно разносторонним: это не только традиционный свадебный подарок, но и отличительный знак сватов и друзей (полотенце, повязанное через плечо); покрывало, скрывающее невесту; обрядовый холст, расстилаемый под ногами жениху и невесте.<sup>27</sup> Подвенечная скатерть приобретала магическое значение, когда в нее заворачивали заболевшего ребенка.<sup>28</sup>

Немало конкретных исторических переживаний вобрал в себя былинный образ корабля, на котором прибывает к невесте Соловей Будимирович: похожее на диковинного зверя, его судно богато убрано мехами:

А вместо бров было вдергивано  
А по дорогой куньей по пещерский,  
А вместо ушей было навешивано  
А по дорогом соболу заморскому,  
А вместо очей было врезывано  
А по дорогом камню самоцветному.

(Гильф., 3, № 199, с. 24—25)

<sup>24</sup> Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах. . . , с. 26.

<sup>25</sup> Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. СПб., 1904, т. 1, № 34, с. 119 (далее — Гр., с указанием тома, номера былины или страницы).

<sup>26</sup> Хвольсон Д. А. Известия о хозарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али-Ахмеда бен Омар Ибн-Даста: Перевод и комментарий. СПб., 1869, с. 143.

<sup>27</sup> Сумцов Н. Ф. О свадебных обрядах. . . , с. 199—200; Ср.: прикрепление к кресту полотенца как знак, что под крестом покоится неженатый человек (там же).

<sup>28</sup> Архив Государственного музея этнографии народов СССР (ГМЭ), ф. 7, оп. 1, д. № 676, с. 10 (Новгородск. губ.).



Известно, что в Древней Руси (в Новгороде — вплоть до XV в.)<sup>29</sup> меха играли роль денег, что не могло не привести к их символизации. Городской обычай, удивлявший иностранцев еще в XVII в., согласно которому свадебный поезд был обвешен мехами,<sup>30</sup> в той же мере, что и изукрашенный корабль Соловья Будимировича, обязан своим происхождением традициям долго сохранявшейся в средневековой России меновой торговли, использовавшей шкурки или просто куньи мордочки в качестве универсального эквивалента товаров, символа.

В героических былинах богатыри, отправившиеся сватать иноземную королеву, не пользуются ни большой свитой, ни казной, ни дарами, необходимыми для благополучного заключения союза, — им важно насильно увести невесту. Если о казне и свите упоминается в связи со сборами сватов, то в дальнейшем повествовании этот мотив не получает развития. Так, в былине об Иване Годиновиче жених просит у Владимира:

Дай-ка мне силы сорок тысячей,  
Казны-денег другую сорок тысячей,  
Поеду я, Иванушка, жениться, —<sup>31</sup>

чтобы впоследствии начисто забыть о деньгах и своем воинстве и никак их не использовать. Дунай обычно прямо отказывается от казны и свиты:

Уж я силой-то пойду не воевать стану,  
Казной твоей не торговать стану;  
Уж я силой возьму богатырскою,  
А грозой возьму княженецкою.<sup>32</sup>

Его свадебный поезд — три товарища:

А и первой товарищ — сабля вострая,  
А и второй товарищ — колье булатное,  
А и третьей товарищ — конь, лошадь добрая.<sup>33</sup>

В то же время в былине-сказке о царе Соломане, там, где перед «сватом» Ивашкой Поварениным встает задача обманом, хитростью увести жену царя Соломана, «сват» просит не только богатые подарки, но и «силы по надобью, И без счёту золотой казны».<sup>34</sup>

Большая свита жениха в обряде, с одной стороны, — залог успешного сватовства: многочисленность свадебного поезда, состоявшего из «бояр», «дружек», шаферов и поезжан, была, по мнению Е. Г. Кагарова, «одной из форм ограждения жениха и невесты от чар и злых духов».<sup>35</sup> С другой стороны, возможно более полное участие рода жениха и рода невесты в свадебном обряде обеспечивало официальное признание новой семьи, наделяло ее определенными правами и обязанностями.

В период рождения семьи, в дни свадьбы, жених и невеста были особенно уязвимы для злых сил; по карельским народным поверьям, молодые

<sup>29</sup> Полонский М. И. Новгородская памятка для туристов. Новгород, 1908, с. 118—119.

<sup>30</sup> Олгарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / Введ., пер. и примеч. А. М. Ловятина. СПб., 1906, с. 218.

<sup>31</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1861, т. 1, № 33 (далее — Рыбн., с указанием тома, номера текста, страницы).

<sup>32</sup> Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894, № 32, с. 118 (далее — РСНЗ).

<sup>33</sup> Былины Печоры и Зимнего берега: (Новые записи) / Изд. подгот. А. М. Астахова, Э. Г. Бородина-Морозова, Н. П. Колпакова. Отв. ред. А. М. Астахова. М.; Л., 1961, № 26, с. 110 (далее — БПЗБ).

<sup>34</sup> Былины Севера / Подгот. текстов и коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951, т. 2, № 112, с. 95 (далее в тексте — БС).

<sup>35</sup> Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности, с. 166.

в это время еще не имеют «владыки», лишены духов-покровителей.<sup>36</sup> С этой точки зрения вполне объяснимо стремление наделить молодых новой судьбой, добрыми покровителями. Все новое имело в свадебном обряде особое значение — специально приготовленное приданое, благословение новыми<sup>37</sup> иконами, заключение браков на новолуние. В былине Дунай, собираясь за невестой для князя Владимира, просит жеребчиков «не езжанных», седла «не держаны», «узды обе неузданные», «плеточки обе нехлыстаны» (Гильф., 2, № 102). Такие предметно-художественные детали свойственные эпосу, но общие у последнего со свадебным ритуалом, могут быть поняты в ключе последнего.

Конечно, далеко не все аксессуарно-обстановочные или предметно-художественные детали, внешние подробности сборов за невестой используются в былинах с тем же знаком, что и в обряде. Многие из них присущи только эпическому нарративу; пытаться объяснить их из свадебного обрядового контекста — заведомо идти по ложному следу. Так, в некоторых сюжетах сват, отправляясь за невестой, просит написать «ерлыки» о сватовстве (см., например: Рыбн., 2, № 12; Гр., 1, № 18). Рассматривать «скору грамоту» как отголосок каких-то свадебных обычаев договорного характера нет оснований, во-первых, потому что письменные документы не имели большого распространения в народной традиции сватовства, а во-вторых, потому что мотив использования грамот, «ерлыков» прекрасно подкрепляется эпическим контекстом, функция этого мотива в былинах о сватовстве та же, что и в других эпических сюжетах.

Былинный «ярлык скорописчатый», написанный «на бархате — красным золотом», — символ угрозы: такое письмо, брошенное на стол «грозным послом», уже само по себе знаменует начало конфликта. «Ярлык скорописчатый» не раз появлялся на столе киевского Владимира: его привозил посол царя Калина, требуя немедленной сдачи Киева, им пользовалась Василиса, жена Ставра, приехавшая в Киев в посольском обличье. Царь Калин наказывал послу нарушить благополучие мирного киевского пира:

И Владимиру князю не кланяйся,  
А ты кидай ерлык на дубовый стол,  
Проси силы сорок тысячей,  
А не то проси стольный Киев-град,  
А не то проси дочь любимую.<sup>38</sup>

Здесь важно не то, что содержится в грамоте — требование войска, города или невесты; — а самый факт угрозы Киеву, материализованный в «ярлыке».

«Ярлык» в «Дунае-свате», как и в других былинах, — конкретный знак угрозы, брошенный на стол политовского короля. Иногда одного этого жеста достаточно, чтобы король, оскорбившись, назвал Владимира нищим, «уродливым» (Рыбн., 2, № 12), а Дунай разнес стол в щепки. Самый акт бросания на стол грамоты является демонстрацией богатырской мощи киевского посла:

Тут бросил он ерлык о дубовый стол, —  
Да дубовая дощечка пригибаласе.  
(Гр., 1, № 18, с. 78)

Таким образом, уже в момент выезда богатырей за невестой нам, по ряду признаков, ясны их далеко не мирные намерения. Отказ от приличествующей сватам и жениху силы, от золотой казны, необходимость в сопроводительном «ерлыке», символе угрозы — все эти подробности

<sup>36</sup> Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977, с. 123.

<sup>37</sup> Архив ГМЭ, ф. 7, оп. 1, № 706, с. 16 (Новгородская губ.).

<sup>38</sup> Сидельникова В. М. Былины Сибири. Томск, 1968, № 29, с. 187.

указывают на то, что конфликт сватовства в героической былине будет развиваться в определенном русле, под знаком борьбы с «чужой» стороной, враждебным «родом-племенем».

Метафора «брак» — «битва» широко используется былиной, находя воплощение в мотивах покорения города через брак с женой или дочерью киевского князя (царь Калин, сватающий Апраксию, Вахрамей — племянницу Владимира),<sup>39</sup> в мотивах заключения брака в результате богатырского поединка (Дуная, Добрыни и поленицы, Ильи и Латыгорки).

В изображении брака, заключенного в ходе поединка, ощущается влияние более древнего пласта сюжетов о борьбе с чужаком, врагом вообще. Описание поединка между богатырем и суженой-воительницей строится по такой же схеме и использует те же «loci communes», что и повествование о богатырском бое как таковом (но не повествование о бое с чудовищами — Тугариним, Змеем, Идолищем: здесь тенденции к использованию общих формул не наблюдается). Речь идет о формулах: демонстрации богатырской силы (играние палицей); испытания силы противника ударом палицы; боя разными видами оружия, заканчивавшегося рукопашной; выспрашивания имени побежденного, узнавания. Эти типические места с большими или меньшими совпадениями используются не только в сюжетах об Илье и Латыгорке, Добрыне, Дунае и поленице, но и в «Илье и Сокольнике», «Илье и Святогоре», «Королевичах из Крякова».<sup>40</sup>

В ряде героических былин с сюжетом или мотивами сватовства суженая богатыря непосредственно связана с врагами Киева: невеста Ивана Годиновича обручена с Кощеем, Авдотья Лебедь Белая уезжает из Киева в Вахрамеево царство, «милый друг» Маринки-еретницы оказывается змеем.

Совершенно иначе обстоит дело, если речь в эпосе идет о внутрикиевском или внутриновгородском браке. Внутриэтнический конфликт сватовства в былинах лишается героического ореола, рассказ о нем выдержан в тоне авантюрно-новеллистического повествования. В «Хотене», «Соловье Будимировиче», а также в «Добрыне и Алеше», «Алеше и сестре Петровичей», «Ставре» широко использована символика и образность, свойственная национальным традициям свадебного обряда.

Обратимся к былине о Хотене Блудовиче: в ней можно найти гораздо больше совпадений с семантикой и внешней формой брачного ритуала, чем в былинах о богатырском, героическом сватовстве. Традиционные свадебные символы здесь «на месте», они органически сливаются с эпическим повествованием даже в тех случаях, когда текст перегружен большим количеством бытовых подробностей, как это имеет место, например, у М. С. Крюковой.<sup>41</sup>

Довольно единодушно исследователи признавали исторической основой сюжета о Хотене Блудовиче один из городских скандалов: москов-

<sup>39</sup> В «Повести временных лет» брак может оказаться метафорой овладения городом и принятия новой веры: рассказ летописи под 988 г. переклюкает проблему принятия христианства на задачу героического сватовства к Анне и завоевания Корсуни. В «Слове о полку Игореве» Киев, предмет воцелений Всеслава, назван невестой: «. . . врьже Всеславъ жребий о девицу себе любу» (Слово о полку Игореве / Под ред. чл.-кор. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц; коммент. Д. С. Лихачева. М.; Л., 1960, с. 25; коммент. с. 455).

<sup>40</sup> См., например: бой Дуная и поленицы — Былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1908, № 63 (далее в тексте — БННЗ, с указанием номера былины, страницы); Онежские былины / Подбор былин, науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; Подгот. текстов В. И. Чичерова. М., 1948, № 149 (далее в тексте — Чич.); БС, 2, № 110; бой Добрыни и поленицы — Рыбн., 1, № 24; БПЗВ, № 81; бой Ильи с Сокольником — Гильф., 1, № 46; БС, 1, № 70; Ильи и Святогора — Гильф., 3, № 265; королевичей из Крякова — БС, 2, № 135.

<sup>41</sup> Былины М. С. Крюковой / Записи и коммент. Э. Г. Бородиной и Р. С. Липец. М., 1939, т. 1, № 59.

ский<sup>42</sup> или новгородский.<sup>43</sup> Очевидно, это действительно так, но не в том смысле, что ядром сюжета является раздор между двумя конкретными семьями. Сюжет в целом, как и составляющие его мотивы, важны эпосу с точки зрения их родовой значимости: брачный конфликт оказался наиболее подходящей формой для изображения распри двух семей (ср.: использование метафоры «брак» — «битва» в героических былинах).

В. Я. Пропп относит эту былинку к «позднейшим» на том основании, что «жених и невеста не разъединены никаким далеким пространством», а «борьба за невесту в этой былине есть чрезвычайно ярко и реалистично описанная борьба социального порядка».<sup>44</sup> О каком социальном неравенстве может идти речь в былине, если спор происходит между двумя богатыми купеческими вдовами («перва славная Часовая вдова, Вторая богатая Збудова жена» — Гильф., 3, № 308, с. 565), одинаково почетными гостями на киевском пиру, раздетыми в собольи шубы, одни пуговки на которых «в челу тысичю» (Гр., 1, № 175, с. 612)? Не случайно сказитель спутал имена, приписав сватовство Хотена Дюку Степановичу, самому богатому герою русского эпоса (Рыбн., 1, № 52). Общая для эпоса и обряда тенденция к идеализации жениха не давала возможности представить его в эпосе бедным и униженным. Упрек Часовой в бедности предложенного ее дочери жениха сродни реплике политовского короля в «Дунае» (ваши князья — «уродливыи», т. е. нищие: Гильф., 2, № 102, с. 223) и обрядовой насмешке над нищетой дома жениха:

Что изба-то безугольная,  
Что дверь-от на семи шагах,  
Что скотинушки — одна коза,  
Среди двора пестерь стоит.<sup>45</sup>

«Быт, семейные отношения, обряды, представления попадают в поле зрения фольклора и становятся элементами его структуры преимущественно теми сторонами, функциональными особенностями, которые уже заключают в своей „сюжетике“ явный или потенциальный заряд конфликтности», «при этом традиционная бытовая ситуация заостряется до крайности, фольклорное творчество как бы домысливает заключенные в ней конфликтные возможности, переформирует скрытые в ней коллизии в сюжетную огромного внутреннего напряжения».<sup>46</sup> Один момент в этом безусловно справедливом наблюдении все же вызывает некоторое сомнение: вероятно, в эпосе заостряется не обязательно «традиционная бытовая ситуация», но ситуация, в чем-то не согласующаяся с общепринятой традицией, что придает особую занимательность интриге; в фокус новеллистических былин особенно часто попадает отклонение от того, что принято считать нормой.

Если в героических сюжетах сватовства богатыря к иноэтнической невесте сам по себе факт съатовства рассматривался в целом как нарушение социально-бытового канона, то в авантюрно-новеллистическом повествовании о конфликте, не содержащем угрозы нарушения стабильности киевского (новгородского) мира, особую значимость приобретают отступления от бытующей традиции, от условностей общепринятой обрядовой формы заключения браков.

<sup>42</sup> Халанский М. Е. Великорусские былины киевского цикла. Варшава, 1885, с. 144.

<sup>43</sup> Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности: Былины. М., 1897, т. 1, с. 232.

<sup>44</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955, с. 413.

<sup>45</sup> Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900, т. 1, вып. 2, с. 405.

<sup>46</sup> Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976, с. 214.

В «Хотене» сватает мать жениха, причем сватает публично. Известно, что миссия сватовства возлагалась на женщин преимущественно в несеве- рных губерниях России (Владимирской, Вятской, Казанской, Пермской), на Русском Севере «сватают исключительно мужчины».<sup>47</sup> Важно то, что сватовство в былине совершается на глазах у всех, на пиру, — таким образом, возникла опасность публичного бесчестья для дома жениха, отказ невесты был позором вдвойне.

В действительности сваты старались прийти в дом незамеченными: на севере «идут сватать в сумерках, в простой одежде, задворками. Родители невесты угадывают сватов лишь по поведению: после взаимных приветствий пришедшие не выходят из-под матицы».<sup>48</sup> Перед отъездом в дом невесты сваты несколько минут молчат, держась за дверную скобу;<sup>49</sup> на побережье Белого моря (от г. Онеги до Кемского уезда — ареал основного распространения былины) сват — крестный отец жениха — вообще не заходил дальше сеней, куда он и вызывал отца невесты, сообщая о цели своего прихода.<sup>50</sup>

В былине все происходит иначе. На пиру у Владимира две «купчѣвыи вдовы»

Але поблизку сидели, да право порядку,  
При веселой они право при публице,  
А одна-де с другой да разговор вели,  
Говорила-то Овдотья Блудова вдова:  
«Уж ты ой еси, Марина, Чусова вдова!  
У меня-ле как есь да сын Фатѣнушко,  
У тя-то-ле есь да дочи Аннушка —  
Уж не можно-ле как право посвататься?  
.....  
А не можно-ле как да их вместях свести?  
А вместях-де свести, да большой род завести?»

Предложение Блудовой вдовы пришлось не по душе Чусовой: «А крута она, рьена, была спесивая» — «оскорбляла-де она на пиру при публики»:

Але твой-от жаних, да не жаних он нам,  
А моя-то ведь девка не невеста вам.

Оскорбленная Авдотья Чусова вдова готова обидеться и на устроителя пира — князя Владимира, низко кланяясь князю, она благодарит его за «пир»:

Те спасибо-де солнышко Владимир-князь!  
Я довольна твоим право честным пиром.<sup>51</sup>

Определенный заряд конфликтности содержится уже в столкновении канонического былинного зачина — общественного пира — с принятой в обиходе традицией сватовства. Сыну Блудовой приходится расплачиваться за необдуманное сватовство на пиру, платить обидой за обиду.

Сватовство происходит за чарой. Былина использует чару как символ предложения: тот, кто предлагает чару, одновременно просит о совершении какого-то действия, кто ее выпивает — согласен выполнить поручение (ср.: Владимир, излагая свою просьбу, подносит чару богатырям). В свадебной поэзии невеста, выпив чару из рук жениха, рождает сына:

<sup>47</sup> Богословский П. С. К номенклатуре свадебных чинов. Пермь, 1927, с. 6. Впрочем, это не относится к городской традиции: в Пинеге свахой могла быть мать жениха — Шейн П. В. Великоорусс в своих песнях, обрядах. . . , с. 386.

<sup>48</sup> Озаровская О. Э. Северная свадьба. — Художественный фольклор, с. 97.

<sup>49</sup> Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности, с. 165.

<sup>50</sup> Шейн П. В. Великоорусс в своих песнях, обрядах. . . , с. 377.

<sup>51</sup> Ончуков Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904, № 46, с. 193 (далее — Онч., с указанием номера текста).

(Имя) подошла,  
 (Отчество) чару приняла,  
 Выпила, выкушала всю до дна,  
 Родила сына — ясна сокола.<sup>52</sup>

Мотив выпитой чары, метафоры соединения и подчинения, приобретает здесь эротический подтекст. Не выпить — отказаться, не послушаться: на сговоре невеста еще не подчиняется жениху:

Не твое я ела-кушала,  
 Не тебя да я и слушала.  
 (Рыбн., 3, с. 387)

В обрядовой практике огромное значение имела совместная трапеза:<sup>53</sup> так, например, на свадьбе вино, принесенное из дома жениха, смешивалось с невестиним вином, символизируя соединение двух семей кровными узами.<sup>54</sup>

В «Хотене» отказ Часовой от предложения Блудовой вдовы обязательно предполагает отказ от протянутой ей чары:

И она хлоп по подносу и стакан улетел.  
 И так-де вдову ведь обесчестила.  
 (Гильф., 3, № 282, с. 447)

Выплеснутая чара становится символом позора: мать невесты выплескивает вино в очи Блудовой, обливает ей соболью шубу:

Бросила она чару зелена вина,  
 А платьё-то все перепозорила.  
 (Гильф., 3, № 308, с. 566)

Интерес к платью в эпосе — далеко не беспредметный; функция одежды в былинах — быть «знаком» героя, характеризовать его. Это представление наглядно выразилось в мотивах, связанных с унижением личности героя или героини, — оскорбление наносится как человеку, так и его платью; можно даже свою одежду представить врагом и таким образом посмеяться над ним: Илья Муромец, «позорит» собственную соболью шубу, вообразив ее царем Калиным, — он обливает ее вином, таскает по лугу, приговаривая:

Уливайся, моя шуба, зеленым вином.  
 Судит ли мне бог волочить собаку царя Галина  
 Да по этому лужочку зеленому,  
 А ёму от моих белых рук плакати.

(Гильф., 3, № 257, с. 354)

Символика платья используется в формулах поспешности, нетерпения (надел шляпу на «одно ушко», шубу на одно плечо). Чужая одежда в доме служит указанием на проникновение в дом, а следовательно, и в жизнь хозяев, постороннего лица: вернувшись из церкви, Пермья видит в своем доме сначала сапоги, затем шапку и «сибироцьку», а после и самого Чурилу на своей постели (БННЗ, № 81, с. 228).

Свадебному обряду взаимобмен одеждой был необходим так же, как смешение вина и хлеба: на невесту надевали шапку жениха, на жениха пытались надеть намитку; невеста одаривала своей работой родню жениха,

<sup>52</sup> Чирцов Д. Свадебные песни в Пинежском уезде. — Изв. Архангельского о-ва изучения Русского Севера, 1916, № 10, с. 410.

<sup>53</sup> О значении совместной еды см. в кн.: Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. (Период античной литературы). Л., 1936, с. 53—70.

<sup>54</sup> Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности, с. 182.

стремясь одеть как можно больше членов семьи, в которой ей предстоит жить.<sup>55</sup>

Итак, свой отказ выдать замуж Блудова вдова подкрепляет действием: отказом от чары и порчей платья матери жениха. Дальнейшее повествование использует целый ряд символов, общих у эпоса со свадебной поэзией и ее ритуалом. Как и одежда, дом в былине может стать обозначением героя или героини: Хотен отомстил невесте, разрушив ее терем копьём:

...разъехался Котянко из циста поля,  
Как в нов терем он — тупым концём,  
Как упал новой терём — виноград сломал,  
Ишше фси верей да помитусились.  
Едва Цяйна Цясовисьна на ногах стоит:  
— Как и не было не ветерка, не вихорю,  
Терем пал, да виноград сломал!  
Отместил только обидушку родительску.

(БННЗ, № 89, с. 253)

Необходимость в использовании символики терема возникала на свадьбе перед приездом поезжан в дом невесты, в момент их приезда, а также в плачах, описывающих их приход. Как и Хотен, сват, стучащий в терем невесты, разрушает его: в первый раз «поколотился» —

Высок терем пошатился, —  
В другой раз поколотился —  
Зауголки отпадали;  
В третий раз поколотился —  
Все оконеньки выпали.<sup>56</sup>

И в обрядовой поэзии, и в былине подчеркивается, что причина разрушений в доме невесты — не стихийные силы природы, не обстоятельства, не зависящие от человека, а воля людей, жениха или его свиты:

Не от ветра, от вихоря,  
Да не от божьей милости  
Да верей-та пошатиласе,  
Да ворота-то отворилисе,  
Да широкие распахнулисe,  
А бояра на двор съехали.<sup>57</sup>

Хотен спиб терем Чайны «во зеленый сад», Чайна удивлена:

Не было ни ветра, ни вихоря,  
Не было погоды полуденныя,  
А летел терем во зеленый сад.

(Рыбн., 2, № 22, с. 122)

Как в обрядовой практике и свадебной поэзии, так и в былинах отразились общие этносоциальные представления о доме как материализованной сущности его обитателей. Такие представления закономерны, так как «на основании внешнего вида дома мы можем определить национальность его владельца, его экономическое и социальное положение», «крестьянский дом является не только вещью, но и знаком».<sup>58</sup>

Эпический терем — знак, и как метафора он используется эпосом, но — до определенного предела. Представив нам своего хозяина, терем в сюжетном повествовании превращается в дом, в котором разворачиваются

<sup>55</sup> *Сумцов Н. Ф.* О свадебных обрядах., с. 33—34.

<sup>56</sup> *Тереженко А.* Быт русского народа. СПб., 1848, ч. 2, с. 234.

<sup>57</sup> Институт русской литературы (Пушкинский Дом) ИРЛИ) АН СССР. РО, кол. 266, п. 11, № 53.

<sup>58</sup> *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства М., 1971, с. 363.

какие-то события. Особенно наглядна сюжетная реализация этой метафоры в «Добрыне и Маринке». Добрыня выезжает на поиски Маринкина двора, Илья предупреждает его, что Маринка — колдунья, описав ее жилище:

Маришкин двор середь Киева стоит,  
Середь Киева стоит, середь площади.  
Круг Маришкина двора все шелковая трава,  
Шелковая трава и железный тын.  
На каждой тынинке по головушке есть,  
По головушке есть — богатырской,  
На одной лишь тычинке нет головушки.

(РБСНЗ, № 23, с. 79)

Не касаясь вопросов генезиса сложного поэтического образа дома колдуньи, отметим лишь, что терем не только характеризует ее как вредительницу, но и указывает на ее любовную связь с миром чудовищ и змей. На окне терема сидят два голубя — это тоже знак:

Не два голубя сидят целуются, —  
Да целуются они милуются,  
Да Маришка <. . .> с полубовником.

(РБСНЗ, № 24, с. 81)

Направив свою стрелу в голубя, Добрыня тем самым целится в друга Маринки, змея, и по ее требованию должен заместить последнего:

Ты застрелил моего нонци мила дружка,  
Ты возьми-де меня да за себя замуж.<sup>59</sup>

(Опч., № 21, с. 100)

По мере развития сюжета терем приобретает все более конкретные очертания, повествование как бы вслед за стрелой, пущенной в окно дома, переносит нас в его внутренние покои:

Проломил он оконницу стекольчатую,  
Отшиб все причелины серебряныя,  
Росшиб он зеркала стекольчатое,  
Белодубовы столы пошатилися,  
Что пята мядьяныя восплеснулися.<sup>60</sup>

В этой былине, как и в «Хотене», используется символ разрушенного терема как поруганной девичьей чести (ср.: в «Алеше и сестре Збродовичей» — ком снега, брошенный в окно). Маринка обижена тем, что Добрыня сватается к ней не как положено, не по чину:

Ты пошто, Добрыня, сам не сватаешься,  
Посылаешь ко мне свата калену стрелу?

(БННЗ, № 24, с. 47)

<sup>59</sup> Ср. мотив убийства стрелой, повлекший за собой мотив замещения жертвы женихом в свадебной поэзии: «громова стрела» из «тучи грозной» залетела в светлицу,

Во столу нову горницу,  
Отыскала она восхоже да солнце красное,  
Родимого отца-батюшку,  
Она прострелила его ретиво сердце, —

отец, рассердившись, выдает дочь замуж (Тонков В. Свадебные песни и обряды г. Мезени. Казань, 1931, с. 17).

<sup>60</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. 2-е изд. М., 1958, с. 33. (далее в тексте — КД, с указанием номера текста, страницы).



Добрыня входит в терем Маринки — в дальнейшем это обычный дом с лавками и печью, топящейся дубовыми дровами (БННЗ, № 23, с. 43).

Былинный сюжет, с его установкой на достоверность, требует изображения обстановки, которую можно было бы наглядно представить себе. Двусмысленность иносказания, символика образов, фантастика в обрисовке того, что не есть человеческий мир, соседствует в былинах с вполне реалистическими картинами быта. Эпос отличает удивительно точно найденное равновесие между фантастикой и реальностью, равновесие, позволяющее воспринимать самые необыкновенные эпические ситуации, самые гиперболизированные образы как достоверные.

Возведение теремов — кульминационный момент былины о Соловье Будимировиче. Этот мотив в былине — сюжетообразующий: герой приехал, чтобы построить терем в «саду» Забавы и, заманив в свой терем девушку, уехать с невестой. Сюжетная концепция былины, возможно, обусловила притяжение в былину имени Соловья Будимировича: «буда» — постройка.<sup>61</sup> Связь имени героя с бужением невесты (от глагола «будить»<sup>62</sup>) маловероятна: не только в эпосе, но и в обряде невесту в ее доме будит не жених, а мать или подруги; в былине Забава просыпается сама, удивляясь бесшумному появлению теремов. «Дядюшка» Владимир объясняет удивленной племяннице их значение:

И засмотрисе на теремы высокия,  
Высокия да златоверховаты, —  
Увизёт тибя удалой доброй молодець,  
Ище сильней могуцёй руськой богатырь.

(БННЗ, № 85, с. 245)

Имя «Соловей», безусловно, относится к числу «говорящих», но закрепилось оно в былине не столько по аналогии с традицией свадебной поэзии изображать жениха птицей, сколько из-за совпадения с символической весенних хороводных, игровых, а также лирических народных песен. В свадебных песнях жених изображается хищной птицей, обычно орлом, соколом, губящим лебедь, утку, и т. д. В то же время в русских народных, прежде всего весенних, песнях образ соловья, лесной певчей птицы, «как и в мировой поэзии, неотделим от любви, он символизирует ее романтическую, незавершенную (в смысле брака) сторону или откровенное неприятие брака как такового. Соловей „поёт любовь“, обещает любовь, сманивает на любовь. . . В целом образ соловья символизирует холостого парня, не желающего брака, или молодого мужчину, несчастного в браке».<sup>63</sup>

Образ идеализируемого возлюбленного — соловья — типичен для весенних игровых песен; но «соловей» не был иносказанием конкретного «милого друга», это был символ любви и сладкой, вольной жизни вообще:

Выходили красны девицы-души  
Из ворот гулять на улицу,  
На зеленую поляночку.  
Выносили красны девицы-души  
Соловейка на белых руках,  
Соловеюшко рассвящется,  
Красны девицы разыграются.<sup>64</sup>

Идеализируя жениха Забавы, былина рисует его как возлюбленного героини, как предел ее мечтаний; Забава сама просватывает себя:

<sup>61</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981, т. 1, с. 136.

<sup>62</sup> Лобода А. М. Русские былины о сватовстве., с. 142.

<sup>63</sup> Бернштам Т. А. Орнитоморфная символика у восточных славян. — Сов. этнография, 1982, № 1, с. 29.

<sup>64</sup> Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах. . . , т. 1, вып. 2, № 1252, с. 357.

— А и я-де, девица, на выданье,  
Пришла-де сама за тебя свататься.  
Тут оне и помолвились.

(КД, № 1, с. 14)

Использование весеннего образа в былине о сватовстве лишней раз убеждает нас в том, что свадебный обряд был некогда сам частью календарного цикла.<sup>65</sup> Во вьюнишних величальных песнях на каждой маковке тына, окружающего дом молодых, «Соловеюшко поёт, | Он поёт-таки поёт, | Всё высвистывает, выговаривает. . .»<sup>66</sup>

Вопрос о конкретных источниках «Соловья Будимировича» до сих пор окончательно не решен: мы не можем назвать определенно ни исторического факта, приведшего к возникновению сюжета, ни сюжетного повествования (сказочного, эпического или литературного), к которому бы восходила былина, хотя попытки обнаружить историческую или литературную основу былины предпринимались.<sup>67</sup> Положительным итогом изучения былины было то, что «в результате многочисленных работ хорошо освещен своеобразный характер былины».<sup>68</sup>

Своеобразие старины видели в основном в освещении эпического сюжета «символикой русских свадебных песен»,<sup>69</sup> причем свадебную символику рассматривали как привнесенную из обряда. Интересное предположение было высказано В. Ф. Миллером: он считал, что не былина заимствовала символику свадебной поэзии, а, напротив, мотивы свадебных песен восходят к эпическим мотивам и образам (приезд на корабле, постройка теремов за одну ночь).<sup>70</sup>

И эпическая, и обрядовая песни шли в одном направлении в «постройке» поэтических теремов. Общие художественно-выразительные средства, которыми пользовались оба песенных жанра, не могли не привести к сходству в «архитектуре». Общим был и фундамент: собственно семантика терема в конечном счете связана с традиционными представлениями о доме как постоянном «знаке» его обитателей.

Метафорой судьбы, образом души человека в фольклоре чаще всего является дерево, растение или живое существо, обычно птица<sup>71</sup> — т. е. то, что растет, движется, живет, изменяется и, следовательно, вообще способно к трансформациям.

Горькая доля в былинах связывается с представлениями о ракитовом кусте: ракитов куст — душа изгнанного из дома Козарина (Гр., 1, № 76, с. 250); Добрыня венчается с Маринкой «во чистом поле окол кустышка ракитова»; обеда Маринку вокруг куста, он казнит ее (Гильф., 2, № 122, с. 335—336). Олицетворение судьбы самого Добрыни — «сахарнее деревце»: уезжая, он наказывает жене:

Да ходи-тко ты тогда во мой зеленой сад,  
Ты посматривай-тко на сахарне мое деревце;  
Если беде прилетать-то голуб со голубушкой,  
Станет голуб со голубушкой на деревце прогуркивать,  
А что нет жива Добрынюшки Микитинца,  
Ай побит Добрынюшка в чистом поли.

(Гильф., 2, № 80, с. 76)

<sup>65</sup> *Ивашева Л. Л.* О взаимодействии календарной и свадебной поэзии. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1976, т. 16, с. 191.

<sup>66</sup> Архив ГМЭ народов СССР, ф. 7, оп. 1, п. № 56.

<sup>67</sup> *Лобода А. М.* Русские былины. . ., с. 156 и след.; *Лященко А. И.* Былина о Соловье Будимировиче и сага о Гаральде. — В кн.: *Sertum bibliologicum* в честь проф. А. И. Малеина. Петроград, 1922, с. 94—136; *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963, с. 84.

<sup>68</sup> *Астахова А. М.* Примечания к сюжетам. — В кн.: Былины Севера, т. 1, с. 631.

<sup>69</sup> *Веселовский А. Н.* Южно-русские былины. . ., с. 67.

<sup>70</sup> *Миллер В. Ф.* Очерки. . ., т. 1, с. 213.

<sup>71</sup> *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии, с. 188—243.

Привольная жизнь девушки в фольклоре — «зеленый сад»: на свадьбе холостому «припевают» невесту песней с мотивами уничтожения девичьего сада конем: «Сад повымял, повытоптал, Мураву траву повыщипал!». <sup>72</sup> Выстроив в саду Забавы терема, выломав «повырощенные» деревья, Соловей заявляет о себе как хозяин судьбы героини, причем он стремится показать себя достойным женихом: каждый его терем свидетельствует о его определенных положительных качествах — в первом тереме считают «казну» жениха, таким образом демонстрируя его богатство; во втором молится богу матушка, что служит наглядным доказательством принадлежности жениха к истинной вере и его почтительности к матери; в третьем играет в гусли Соловей.

Жених-гуслияр, избранник-музыкант — типичный образ народной поэзии, заключающий в себе, помимо явных эротических реминисценций, скрытый магический смысл. В Орловской губернии во время поездки в церковь все поезжане должны были «кривляться» и «кричать песни», а сваха, едушая с невестой, «должна в продолжение всего пути, стоять, держась за будку, и петь песни». <sup>73</sup> На русской свадьбе XVII в. музыка сопровождала почти каждый акт обряда. <sup>74</sup> На словенской свадьбе музыка помогала жениху узнать невесту: невестин старейшина выводил жениху разных девушек, но с появлением невесты музыканты играли что-нибудь веселое; там же был распространен обычай музыкантам играть под окном молодых в брачную ночь — пока они не получают от невесты денег, не уходят. <sup>75</sup> Мотив предпочтения музыканта другим претендентам-женихам (мещанину, купцу) свойствен не только хороводным и лирическим песням, но и сговорной, исполнявшейся при женихе. <sup>76</sup>

Важное, сюжетно обусловленное значение присуще «гуслиям» русского эпоса. Гусли необходимы Добрыне (в «Добрыне и Алеше»: узнавание мужа женой — «Заиграл он в гудки скомороховы, Тут Настасьюшка да догадалася: Уж как быть тем гудкам да Никитушки», РБСНЗ, № 27, с. 92); Соловью Будимировичу, Ставру Годиновичу. Жена Ставра помогает мужу узнать себя, напоминая о том, что он был отличным музыкантом: «А ты же был гудильщик прекрасны». (Чич., № 90, с. 403). Чтобы заманить на корабль жену царя Соломона, «Таракашка, гость заморенин», советует Василию Окульевичу построить посреди корабля «самогуслие»:

Сами гудят, сами тонцы водят,  
Да тонцы ли водят до самого Царя-града,  
А стихи-те поют от Ерусалима.

(Чич., № 218, с. 773)

В былине-балладе гусли как обозначение «роковой страсти» оказываются причиной злодейского убийства двух влюбленных: поводом для отравления Василия и Софьи послужила покупка гуслей Василием для своей возлюбленной (Гр., 1, № 65). Забава дает согласие на брак с Соловьем Будимировичем тем, что входит в тот терем, где он играет на гуслях.

Мотивы предварительных испытаний жениха не характерны ни для русской свадьбы, ни для былин. Если они и появляются, то мотивируются причинами, не относящимися прямо к сватовству. Так, в «Ставре

<sup>72</sup> Дилакторский П. А. Свадебные обряды Вологодской губернии. — Этнографическое обозрение, 1903, № 1, с. 38.

<sup>73</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества. Пг., 1915, т. 2, с. 959.

<sup>74</sup> Олеарий Адам. Описание путешествия в Московию. . ., с. 216.

<sup>75</sup> Янко Р. Свадебные обычаи у белых крайнцев. — Живая старина, 1890, вып. 1, с. 26—28.

<sup>76</sup> Агренева-Славянская О. Х. Описание русской крестьянской свадьбы: В 3-х ч.

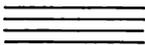
Годиновиче» испытания жениха-Василисы обусловлены задачей выяснения пола претендента (Забава или Апраксия догадываются, что жених — переодетая женщина). Возможно, непопулярность мотива испытания жениха трудными задачами связана с общим негативным отношением эпоса к браку богатыря с иноземной королевной, раскрывающей себя как антагонист героя: трудные испытания, в результате которых герой добывает «супротивницу», выглядели бы малоубедительно. Может быть, дала знать о себе национальная традиция. Новеллистической былине, повествующей о внутреннем конфликте без тенденций к его героизации, этот мотив не необходим.

Можно было бы возразить, что в «Соловье Будимировиче» речь идет как раз о межэтническом конфликте: герой приезжает из-за моря. Но представителям исторической школы не удалось снабдить Соловья Будимировича бесспорным «заграничным паспортом». Предположение А. И. Лященко об отражении в былине факта сватовства к русской принцессе норвежского викинга Гаральда скорее всего ошибочно, так как автор оперировал в основном второй частью былины о Соловье Будимировиче из сборника Кирши Данилова, частью, явно присоединившейся к основному тексту довольно поздно.<sup>77</sup>

Но у нас есть достаточно весомое доказательство того, что в прошлом Соловей Будимирович воспринимался как национальный славянский эпический герой, не менее популярный, чем Илья Муромец. В 1574 г. оршанский староста Кмита Чернобыльский писал в письме о своей надежде на то, что «придет час, когда понадобятся Илья Муромец и Соловей Будимирович, придет час, когда будет нужна наша служба».<sup>78</sup>

Несмотря на сложность взаимоотношений действующих лиц новеллистического эпоса, проблема принципиальной «несовместимости» суженых в старинах этого типа не ставится. Благодаря использованию чрезвычайно емкой по содержанию темы сватовства и брака в новеллистической былине раскрываются разные внутризэтнические конфликты: торжество женской «догадки», хитрости в былине о Василисе Микуличне; раздор между родовитыми семьями в «Хотене», наказание за тайные связи в «Алеше и сестре Петровичей», «Чуриле и Катерине»; мечта о счастливом браке «по любви» в «Соловье Будимировиче». Многозначность представлений, связанных с понятием «брак», позволяла включать разное содержание в форму сюжета эпического сватовства.

Общая обрядово-эпическая поэтическая символика восходит, в конечном счете, к единство этносоциальных представлений, формировавшихся и усложнявшихся по мере становления и развития этноса. Но, будучи помещенными в разные системы — повествовательную и ритуально-драматическую, — традиционные художественные образы (тэрема, сада, птицы и другие) моделируются в соответствии с эстетическими законами своего жанра.



<sup>77</sup> Астахова А. М. Примечания к сюжетам. — В кн.: Былины Севера, т. 1, с. 631.

<sup>78</sup> Веселовский А. Н. Южно-русские былины. . . , с. 64.

---

---

В. И. ЕРЕМИНА

К ВОПРОСУ  
ОБ ИСТОРИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ  
СВАДЕБНОЙ И ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ  
(НЕВЕСТА В «ЧЕРНОМ»)

У всех славянских народов брак и погребение, любовь и смерть имеют между собой таинственную аналогию.

Н. И. Костомаров<sup>1</sup>

А. ван Геннеп рассматривал и свадебный и похоронный обряды как «обряды перехода» из одной социальной категории в другую.<sup>2</sup> В. Тернер вслед за ним показал, что все лиминальные существа «ни здесь, ни там, ни то, ни се; они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом».<sup>3</sup> Эта переходная фаза, как правило, уподобляется смерти.<sup>4</sup>

Реликтовые формы, сохранившиеся в восточнославянском свадебном обряде и поэзии, его сопровождающей, дают возможность за многовековыми напластованиями и смысловыми трансформациями реконструировать начальные представления, которые некогда связывались с одним из главных действующих лиц свадебного обряда — невестой. М. Фасмер возводит слово «невеста» к единственному значению — «неизвестная» от «не-вед» (ведать),<sup>5</sup> видя в данном слове только табуистическое название, которое должно было защищать женщину, вступающую в брак, от злых сил. Исследование более широкого материала дает возможность и в этимологии этого слова увидеть двоякий смысл. Опираясь на фольклорные и этнографические данные восточнославянских народов, попытаемся показать основные представления, которые связывались в глубокой древности с образом невесты, проследить исторические изменения, вызванные развитием материальной и духовной жизни этноса, и смысловые трансформации образа, неизбежно за ними последовавшие.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Костомаров Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843, с. 34.

<sup>2</sup> Геннеп А. ван. The rites of passage. London, 1961.

<sup>3</sup> Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 169.

<sup>4</sup> «Каждая социальная позиция обладает, по существу, несколькими сакральными особенностями. Однако этот „сакральный“ компонент приобретает именно в период rites de passage, посредством которых старый статус меняется на новый» (там же, с. 170).

<sup>5</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. М., 1967—1974, т. 2.

<sup>6</sup> Ограничивая материал исследования данными восточнославянских народов, мы отдаем себе полный отчет в том, что предмет нашего изучения не может иметь четкой национальной специфики. Мы полностью разделяем и более общее положение, высказанное Ю. Ю. Сурхаско о том, что «попытка выделить „в химически чистом виде“

С момента просватанья невеста оказывается на особом положении: она становится в собственном доме «совершенной гостьей, ничего не делающей, обязанной казаться грустной».<sup>7</sup> По данным Ярославской области, «невеста ходит в темном платье до свадьбы, на улицу почти не показывается. До конца свадебного обряда считается как святая».<sup>8</sup>

Существует достаточное число внешних и на первый взгляд кажущихся показательными данных в пользу предположения о единых представлениях, лежащих изначально в основе свадебного и похоронного ритуалов. К ним относится, например, хорошо известный как по записям XIX в., так и по современным записям факт, что в досвадебный период невеста ходит в темной, «печальной» одежде,<sup>9</sup> т. е. совершенно так, как того требуют траурные обычаи. Невеста венчалась иногда «в девичьем сарафане и в легком шерстяном кафтане черного цвета с белым платком на голове, которые обычно надевали при трауре»<sup>10</sup> (Маслова, с. 31). Сваты, обращаясь к родителям невесты, просят назвать приметы дочери-невесты. Родители отвечают: «У нас на девице приметы: белобисерный почелок, сидит в белом шатре, высоком терему, в девьей беседе, в женском порядке, на брусевой лавке, под черной фатой»<sup>11</sup> и т. д. Когда невесте в бане заплетают косу, она поет:

Черным шелком, черным шелком перестроченная,  
Алой лентой, алой лентой перевязанная.

(Шаповалова, № 778)

По материалам Калининской, Костромской, Ярославской областей невеста до свадьбы «сидит в темном траурном платье < . . . > Как сосватают, невеста до венца ходит во всем черном» (Шаповалова, № 597)<sup>12</sup> и покрыта черным платком (Шаповалова, № 524, 530, 596, 774, 635, 794). За ней приезжает черная карета.<sup>13</sup> Невеста, одетая в первый период свадебного обряда в траурные одежды, просит смерть скорую:

Стану я перед господа,  
Стану просить я у господа  
С небеси смёртки скорые,  
Себе скорби тяжелые.<sup>14</sup>

Сама невеста, если судить по текстам причитаний, становится «как неживая»:

национальную специфику культуры любого народа не только практически трудно осуществима, но и малопродуктивна — она ведет к обеднению ее подлинной специфичности, ибо основой оригинальности, своеобразия народной культуры служат наряду с наличием в ней отдельных действительно уникальных явлений также и мера, и степень заимствования, конкретная переработка в местной среде». — *Суржаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность. Л., 1977, с. 26.

<sup>7</sup> Шейн П. В. Великоорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900, т. 1, вып. 2, с. 460.

<sup>8</sup> Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова, Л. С. Лаврентьева. Л., 1985, с. 114, № 628 (далее — Шаповалова, с указанием номера).

<sup>9</sup> Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984, с. 33 (далее — Маслова, с указанием страницы).

<sup>10</sup> Аналогично в Тверской, Олонецкой, Архангельской, Рязанской губ. — Там же.

<sup>11</sup> Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ., собранные П. С. Ефименком. М., 1877, ч. 1, с. 94.

<sup>12</sup> См.: Там же, № 599, 600, 639 (Калининская обл.), № 614, 615, 801 (Костромская обл.), № 624, 629, 630 (Ярославская обл.).

<sup>13</sup> Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1893, т. 2, № 317 (далее — Добровольский, с указанием номера).

<sup>14</sup> Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба. М., 1985, № 65 (далее — Балашов, с указанием номера или страницы).

Маё сердца ни'баротитца,  
 Очи ясныи ни глядят на свет,  
 Бельи ручуныки апустились,  
 Резвыи ноженъки подламились.

(Добровольский, № 638)

Можно на этом остановиться и не нализывать более новые аналогичные факты, в которых заманчиво усмотреть отражение исторических корней, сближающих представления смерти и брака. Приведенные данные позволяют нам констатировать лишь весьма поздние представления, возникшие на стадии забвения и переосмысления содержательной основы обряда. Невеста в своих траурных одеяниях<sup>15</sup> не уходит (даже мысленно) «в смерть», а лишь уподобляет свою тяжкую долю (совершенно реальную в определенных исторических условиях) смерти. Это не более как художественный образ. Потому-то символика черного цвета так легко раскрывается как цвет горя в прямых оценочных характеристиках. Невестасирота зовет своих умерших родителей на свой «горький праздничек» — свадьбу (Шаповалова, № 1053, 1055). Черная одежда невесты называется часто «печальной». Просватанная девица надевает «горемычную» поневу <...> которую носили „по печали“, в случае смерти кого-либо из родных» (Маслова, с. 31). Черная фата именуется злой («Я слёзам умываюе, Да злой фатой утираюе» — Балашов, № 87). Черный шелк в косе (или коса) расшифровывается в ряду общей символики горя типичным для народной поэзии приемом — разгадыванием сна:

Мы тваиму сну придумаим:  
 Черный шолк — руса каса,  
 Бел зямчуг — горячи слезы.

(Добровольский, № 583)

Для ранних представлений, которые были связаны с главным действующим лицом свадебного обряда — невестой, важно не то, что ее фата была черной,<sup>16</sup> а то, что невеста покрывается фатой, прячет свое лицо. Всю неделю до свадьбы «невеста сидит с подругами завешанная и даже спит, как говорилось, „не сымая фаты“» (Балашов, с. 46). «Наряд, в котором невесту закрывали, как и фатку, не полагалось менять до свадебного дня» (Балашов, с. 35). Запрет видеть невесту подтверждается и данными Домостроя.<sup>17</sup> Аналогичный факт был отмечен Н. И. Костомаровым: «В Московии женщина закрыта до того времени, как делалась женой». Только перед самой поездкой к венцу, когда дружка кричал: «Мы не фату приехали смотреть, а невесту!»<sup>18</sup> — невесте открывали лицо. Этот обычай скрывать лицо невесты зафиксирован во многих записях прошлого века.<sup>19</sup> Суть обычая покрывания головы невесты проясняется в волшебной сказке,

<sup>15</sup> В народной культуре белый и красный цвета являются цветами траура. Черный цвет как цвет траура, очевидно, позднего происхождения и связан с культурой периода христианства. (См., например: *Гернер В.* Символ и ритуал, с. 102 и след.; *Арцизовский А. В.* Одежда. Очерки русской культуры XIII—XV вв. М., б. г., ч. 1, с. 278—279; *Данилов В.* Красный траур в малорусском погребальном обряде. — Живая старина. СПб., 1909, вып. 4 (отд. 1); *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—нач. XX в. — В кн.: *Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы.* Л., 1978, с. 31 и др.).

<sup>16</sup> В свадебном обряде и в причитаниях сохранился и более древний символический цвет фаты — белый (см., например, Шаповалова, № 799).

<sup>17</sup> Домострой по списку Общества истории и древностей российских. М., 1882, с. 170, 179.

<sup>18</sup> *Костомаров Н. И.* Исторические монографии и исследования. СПб., 1872, т. 1, с. 158, 159.

<sup>19</sup> *Жекулина В. И.* Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии (по материалам Новгородской обл.). — В кн.: *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982, с. 240, 241—252.

где мотивируется охранительная роль свадебного покрывала.<sup>20</sup> Нарушение в сказке запрета показывать невесте свое лицо приводит ее к смерти (или ее сказочному эквиваленту — попаданию в тридесятое царство к Змею, Коцею и пр.). Так происходит в «Сказке о Василисе Золотой Косе, Непокрытой красе и об Иване-Горохе»: «Царевна рвала цветочки лазоревые, отошла она немного от магушек — в молодом уме осторожности не было, лицо ее было открыто, красота без покрывала. . . Вдруг поднялся сильный вихрь, подхватил царевну, понеслась она по воздуху».<sup>21</sup>

Историческая связь свадебной фаты с маской покойного была отмечена П. С. Ефименко, наблюдавшим в Архангельской губернии невесту, голова которой была закрыта куколем (головной убор, в который обряжали и покойников).<sup>22</sup> Г. С. Маслова предполагает, что куколь — «это одна из древнейших форм одежды».<sup>23</sup> Маска, прикрывающая лицо невесты, сохраняет в обряде свое исконное значение. Слово «маска» у целого ряда народов означает «предок», «изображение мертвого», «смерть».<sup>24</sup> Маска (эквивалент слепоты) свидетельствовала об особой магической силе, свойственной только представителям мира мертвых.<sup>25</sup>

По свидетельству Джильяса Флетчера, подробно описавшего русскую свадьбу XVI в., жених не мог не только видеть, но и слышать невесту до самого того момента, как она окончательно становилась его женой. В течение всего свадебного пира невеста должна была по преимуществу молчать и не снимать покрывавшую ее лицо фату.<sup>26</sup> Запрещалось молодым и есть за общим столом: жених и невеста «до свершения брака не вкушают пищи».<sup>27</sup> Тот же охранительный смысл заключал в себе и запрет новобрачным касаться друг друга или брать что-либо голой рукой. Отсюда широко известный и строго соблюдаемый в России обычай, по которому новобрачные обязаны держаться друг с другом только через платок.

<sup>20</sup> Мнение о том, что маска служит средством предохранения невесты от воздействия злых сил или от сглазу, высказывалось неоднократно (Кагаров Е. Г. Роль и происхождение свадебной обрядности. — В кн.: Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1929, т. 8, с. 152 и след.; Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981, с. 108; Откупщиков Ю. В. Этимологические исследования по русскому языку. М., 1963, т. 4, с. 95 и след.).

<sup>21</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х т. М., 1957, т. 3, № 560 (далее — Афанасьев, с указанием номера).

<sup>22</sup> Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименком. М., 1878. ч. 2, с. 102; см. также: Конька У. С. Карельская свадебная причитальница — *ikettäjä* «возбудительница плача». — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1974, с. 241.

<sup>23</sup> Маслова Г. С. Народная одежда. . . , с. 55.

<sup>24</sup> Авадеев А. Д. Происхождение театра. М.; Л., 1959. О маске покойного: Забойко Г. К. В Костромских лесах по Велуге-реке. — В кн.: Тр. Костромского научного о-ва по изучению местного края. Кострома, 1917, вып. 8, с. 24.

<sup>25</sup> «В сельских местностях еще недавно сохранялись маски, происхождение которых было связано с древними верованиями (< . . . >). По мнению швейцарских этнографов Р. Вейсса, К. Ханземанна, К. Мейли, эти маски служили в древности воплощением умерших, были связаны с культом предков» (Листова Н. М. Народы Швейцарии. — В кн.: Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: Весенние праздники, с. 178). О функции слепоты в фольклоре: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 58 и след.; Иванов В. В. Глаз. — В кн.: Мифы народов мира. 1980, т. 1, с. 306—307; Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, с. 89 и след.

<sup>26</sup> Флетчер Д. О государстве русском. СПб., 1906, с. 112; см. также: Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах. . . , с. 460, 468; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 61. Запрет на слово в свадебном обряде — явление типологическое: у осетин, например, девушка до засватанья не должна говорить с женихом (Борисевич К. Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа. — В кн.: Этнографическое обозрение, 1899, № 1—2, с. 232); у адыгов, таджиков жених после створа не говорит не только с невестой, но и с будущим тестем и тещей (Андреев М. С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953, с. 126).

<sup>27</sup> Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах. . . , с. 486; Балашов Д. М. и др. Русская свадьба, с. 106; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья, № 1237, 1231, 357, 927, 1194, 1226 и так далее.



Г. С. Маслова связала с обычаем покрывания рук, распространенным во многих центральных и северных губерниях России, особый здесь покрой одежды (свадебной рубахи и даже шубы) с удлиненными рукавами, спускающимися ниже кисти, надевание новобрачными рукавиц в любое время года и т. п.<sup>28</sup>

Все эти ограничительные меры — необходимость закрывания лица, запрет слова, прикосновения и совместной еды — имели кроме охранительного для самих новобрачных еще и другой дополнительный смысл, который раскроется нам постепенно. Многочисленные запреты, которым должна была подвергаться невеста, как бы суммируются в одном из свадебных причитаний:

Прикрыл меня батюшка  
Злой фатой-то слезливаю.  
Не велел мне-ка батюшко  
Широко-то расхаживать,  
Далеко-то поглядывать.  
Только велел мне-ко батюшко  
Ходить по светлой-то свитлице,  
Да по одной половищине,  
Мне ступать-то мельтёхонько  
Да говорить-то тихохонько.

(Балашов, № 13)

Запрет для невесты выходить из дома, отраженный и в данном причитании, широко соблюдался в разных областях России. Для свадебного обряда г. Пинеги было характерно, что с момента «смотрения» невесты (после сговора) она «не выходит из дому до самого венца и кроме рукобития и „посадки“ не показывается никому из посторонних».<sup>29</sup> В Олонецкой и Архангельской губерниях было принято не занимать просватанную девушку никакой работой, невеста «не выходила из дома, не показывалась посторонним, иногда даже не садилась за общий стол».<sup>30</sup>

Обряд не объясняет, с чем связан для невесты запрет выходить из дома. Сказка сохраняет утраченную мотивировку — нарушение данного запрета приводит к смерти, к попаданию в «иной» мир. «В одно прекрасное время царская дочь вышла на улицу гулять». . . Налетел «нечистый дух, подхватил ее и утащил»<sup>31</sup> — таково типичное для волшебной сказки объяснение, почему нельзя невесте в предбрачный период покидать пределы своего дома. Запрет для невесты выходить из дома, связанный со стремлением оградить ее от влияния внешних сил, представляет собой, очевидно, одну из интерпретаций древнего представления о необходимости временного удаления невесты еще до бракосочетания в отдельное помещение, т. е. полностью изолировать ее от окружающего мира. Остаточные моменты этой обрядовой изоляции сохранились во многих областях России. Невеста с момента просватанья, если и не постоянно, то достаточно много времени находится в чулане, «где по обычаю заводится официальное вытье».<sup>32</sup> В Центральных областях, в Среднем Поволжье невеста до приезда поезжан на время удаляется в чулан, откуда ее и выводит жених, при этом, как правило, инсценируется насилие.<sup>33</sup> В свадебном обряде восточных славян отчетливо присутствует и момент удаления жениха, так же, как и момент его обрядового очищения. С утра, в день свадьбы, «мать собирает жениха к венцу в холодной хате. Она берет святой воды,

<sup>28</sup> Маслова Г. С. Народная одежда. . . , с. 39—40.

<sup>29</sup> Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах. . . , с. 386.

<sup>30</sup> Маслова Г. С. Народная одежда. . . , с. 32; см. также: Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименком, ч. 1, с. 75, 116, 126.

<sup>31</sup> Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова. М.; Л., 1961, № 103.

<sup>32</sup> Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах. . . , с. 460.

<sup>33</sup> Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье, с. 105.

обрызгивает всю одежду, которую должен надеть жених».<sup>34</sup> По обычаю белорусов, прибывший в дом невесты жених тоже уходит в особую избу: «Тесть ведет жениха и подкняжаго в особую избу или амбар, и снова угощает. Затем жениху дают водку и пирог и отправляют домой».<sup>35</sup> В день свадьбы «до приезда отца, матери, братьев, сестер и других родственников невесты молодая чета должна сидеть в особом чулане, куда приглашаются к ним священник и только самые главные лица села или деревни».<sup>36</sup> Чулан, сарай и любое другое помещение, куда удаляется невеста до свадьбы, так же как хлев, подклеть, где (обычно в средней полосе России) устраивалось «брачное ложе» для новобрачных, — это варианты более древней «свадебной хижинь», которая у многих народов специально строилась для новобрачных. Если для восточных славян обычай удалять невесту до брака в специально для нее построенное жилище сохранился лишь в сказках («И приказал царь в земле выстроить комнаты, чтоб она (дочь) там жила, день и ночь всё с огнем и чтоб мужского пола не видала»),<sup>37</sup> то в Сибири и на Крайнем Севере стойко удерживается древний обычай строить для новобрачных особое временное помещение: «Для свадебного пира ставили специальное жилище <...> Над жилищем прикрепляли ветви березы и лиственницы. Внутри жилища устраивали очаг, стелили постель, вешали занавески <...> Занавеска представляла собой единое полотнище, отгораживающее постель супругов. В случае смерти одного из них от занавески отрывали часть <...> и клали с умершим».<sup>38</sup> Существование «особого чума для жениха и невесты» было отмечено в начале XX в. у эвенков, тувинцев, шорцев, аянских тунгусов охотского побережья.<sup>39</sup>

Отсутствие (или забвение) представлений у славянских народов о необходимости полной изоляции невесты от окружающих было заменено разными формами скрывания невесты. Речь шла уже о том, что до самой свадьбы невеста не показывала своего лица. Чаще, однако, невесту скрывали до какого-то определенного момента: в Вологодской области, например, жених не видел своей невесты до вывода ее «перед столы»,<sup>40</sup> в Новгородской области зафиксирован обычай, по которому невесту на «сговоре» не показывали жениху.<sup>41</sup> В ряде северных областей России (Олонецкой, Архангельской и др.) обычай скрывания невесты получил название «хоронить» (в значении «прятать»). Обычай прятания невесты имел и игровое оформление: жених должен был отыскать свою невесту среди одинаково одетых, безликих (лица закрыты) девушек.<sup>42</sup> В Оренбургской губернии обычай «узнавания невесты среди равных» был сопряжен с гаданием о судьбе молодой.<sup>43</sup> Обычай, по которому жених должен отыскать свою безликую, равную среди равных суженую, был широко известен и в европейском свадебном обряде. В ряде областей Франции, в Сардинии и пр.

<sup>34</sup> Дер. Веретякина (Орловской губернии). Сватанье. (Зап. со слов крестьянки Дарьи Глотовой). — В кн.: Живая старина. СПб., 1905, вып. 1 и 2, с. 111.

<sup>35</sup> Романов Е. Р. Быт белоруса. — В кн.: Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8, с. 414.

<sup>36</sup> Шейн П. В. Великоорусс в своих песнях, обрядах... , с. 467.

<sup>37</sup> Худяков И. А. Великоорусские сказки. М.; Л., 1964, № 83.

<sup>38</sup> Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980, с. 22.

<sup>39</sup> Там же, с. 9, 27, 35, 57.

<sup>40</sup> Балашов Д. М. и др. Русская свадьба, с. 134; У сибирских татар, хантов и манси часто новобрачные впервые видели друг друга на брачном ложе. — В кн.: Семейная обрядность народов Сибири, с. 33, 37.

<sup>41</sup> Архив Русского географического общества (РГО), разряд 21, оп. 1, № 33, л. 2.

<sup>42</sup> Шейн П. В. 1) Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887, т. 1, ч. 1, с. 157; 2) Великоорусс в своих песнях, обрядах... , с. 746, с. 573, 381; 3) Белорусские песни. СПб., 1873, с. 620 (Записки Имп. РГО по отделению этнографии, т. 5); Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья, с. 210.

<sup>43</sup> Шейн П. В. Великоорусс в своих песнях, обрядах... , с. 753.

жених обязан был узнать невесту или по обнаженным ногам среди выстроенных в ряд девушек, или среди девушек, сидящих в полном молчании.<sup>44</sup>

Момент поисков спрятанной невесты осложняется иногда и разыгрыванием похоронной игры на свадьбе. Жених приходит в дом к невесте и ищет ее, его не пускают под предлогом, что в доме мертвец лежит. При этом плачут как по покойнику:

А родима ты моя (а) да тетьнька,  
 а Евдокия Ивановна,  
 А куда это ты собралась (а) да нарядилась?  
 А мы ведь, моя миленькая, (а)  
 мы шли ни ко той беседушки-ти,  
 А мы думали: ведь у нас свадьба (а) веселая,  
 А тут у нас горюшко (а) великое!<sup>45</sup>

И если игра все же в отдельных реликтовых формах (безликость, одинаковость искомой, что характерно только для существ «иноного» мира или намеки на присутствие покойника на свадьбе) сохраняет отдаленную связь с теми представлениями, на основе которых она возникла, то в свадебных причитаниях уже полностью утрачивается начальный смысл поисков суженой женихом, который сводится к реальному нахождению спрятанной невесты и только (например, Добровольский, № 5, 6).

Начальный смысл обрядового удаления невесты был, по-видимому, не однозначен: невеста была подвержена влиянию злых сил, а потому ее оберегали и в то же самое время ее боялись, она была опасна для окружающих как существо нечистое, уходящее в «иной» мир. Прямых свидетельств «нечистоты» новобрачных практически нет, но зато у разных народов мира мы широко сталкиваемся с явлением «очищения» новобрачных как следствием их временной «нечистоты». Один из многочисленных примеров. Свадебный пир в Симбирской губернии. В доме шум и веселье. Перед наступлением сумерек «дружка идет в подклеть и осведомляется о здоровье молодых. Когда по возвращении он объявит, что дети здоровы, то свахи тотчас же отправляются в подклеть с водой — обмывать новобрачных».<sup>46</sup>

Во время свадебной церемонии у русских были отмечены случаи ритуального обмывания (кропления) не только молодых, но и всех, кто присутствовал на свадьбе, — здесь прямая аналогия с «очищением» всех участников родин и похорон. Перед отправлением в церковь «невеста подает жениху воды < . . . > тот пьет и остаток льет через свою голову назад на окружающую толпу».<sup>47</sup> Для северо-западной свадьбы был характерен обычай, когда мать невесты выходит навстречу жениху с ведром воды, поит женихова коня и брызгает на жениха.<sup>48</sup> На юге России мать невесты «кропит весь поезд свадебный свяченой водой пучком васильков». При возвращении из церкви кто-нибудь в селе «поджидает и переливает, то есть под ноги лошадям и на колеса повозки льет ведро воды».<sup>49</sup> Свадебный поезд очищается и

<sup>44</sup> Samter E. Geburt, Hochzeit und Tod, Beiträge zur vergleichenden der Volkskunde. Leipzig, 1911, p. 98. См. также: Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929, вып. 8, с. 152—192.

<sup>45</sup> Архив ИРЛИ, кол. 263, п. 8, л. 26, м/ф 2/2 (Горьковская обл., Большеболдинский р-н, с. Кистенево, 1980).

<sup>46</sup> Дилакторский П. Свадебные обряды и обычаи у великоруссов. — Этнографическое обозрение, 1899, № 3, с. 142.

<sup>47</sup> Казимир Е. П. Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии. — Там же, 1907, № 1—2, с. 204.

<sup>48</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, с. 175.

<sup>49</sup> Казимир Е. П. Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда. . . , с. 205.

огнем: «на дороге или у ворот молодого родные его разводят костер, через который молодые должны проехать».<sup>50</sup>

Итак, очищение как следствие представлений о «нечистоте» новобрачной, так же как и ее удаление (скрывание) косвенно могут свидетельствовать о былых архаических представлениях, связанных с невестой как существом чужим и опасным, временно уходящим в потусторонний мир. Отсюда невестой, как и всеми другими лиминальными существами, выполнялись специальные, особые обряды. Так, смерть, роды и вступление в брак сопровождалось особым ритуалом «прощания». Обряд «прощания» с умирающим и «прощание» невесты перед вступлением в брак был опозитивирован и доведен до высшей степени художественного совершенства свадебными и похоронными причитаниями. Невеста прощается со своим домом (Добровольский, № 322), подруги прощаются с невестой (Шаповалова, № 921, 928, 989 и многие другие). Менее известны такие факты ритуального характера, как «прощание» жениха с семьей. В записи первой половины XIX в. «прощание» жениха в день свадьбы выглядит следующим образом: «Все кричат: „Бог благословит!“

— Тогда князь нареченный прощается со всеми: кланяется в ноги отцу с матерью, родным, посаженным братьям и сестрам, плачет, целует их и просит у них прощения, как будто он собирается не жениться, а умирать».<sup>51</sup>

«Чужая сторона», куда уходит невеста (восточнославянских материалов недостаточно, чтобы сказать — и жених), первоначально соответствовала, очевидно, «иному» миру. Трудности попадания туда, препятствия, возникающие на пути в послебрачный или загробный мир, совершенно идентично рисуются народной фантазией:

Отдаете вы меня младу-младешеньку  
 Во чужую дальню во сторонущку,  
 Ко чужому, веродному батюшке,  
 Ко чужой, неродной мамоньке,  
 Во чужую во семеюшку  
 Через горы да через высокие,  
 Через реки да через глубокие,  
 Через леса да через темные.<sup>52</sup>

Невеста-сирота ждет с «того» света в гости родителя.<sup>53</sup> Живой, равно как и мертвый, призваны в свадебной поэзии благословить невесту,<sup>54</sup> причем свадебным подарком может служить и саван:

Уж, подруженьки мои сплюбовны,  
 Да уж, соседушки мои приближенны,  
 Да как вам спится, да как вам ложится?  
 Уж как мне-то, горькой, бедной,

<sup>50</sup> Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894, с. 116. См. также: Шейн П. В. Материалы для изучения. . . , с. 40.

<sup>51</sup> Архив РГО, р. 24, оп. 1, № 33, л. 96.

<sup>52</sup> Русские свадебные песни Сибири / Сост. Р. П. Потанин. Новосибирск, 1979, № 272 (также № 280). — Далее в тексте — Сибирь.

<sup>53</sup> Севернорусские, среднерусские и сибирские похоронные и рекрутские причитания сохраняют устойчивые представления о госте-покойнике. См.: Второй этнографический сборник. — Тр. Костромского научного о-ва по изучению местного края. Кострома, 1920, вып. 15, с. 68, 78, 105, 107, 108, 114, 117; рекрут-гость-покойник — с. 7. В лирике та же формула реализуется: Русская свадьба Карельского Поморья. Петрозаводск, 1980, с. 80, № 25; Обрядовая поэзия Пинежья. М., 1980, с. 124, № 137; Сибирь, № 241, 242, 246.

В специальном исследовании Л. Петцольдта, посвященном данной теме, рассматриваются разные формы изображения (заместителя) гостя-покойника. См.: Petzoldt L. Der Tote als Gast — Volkssage und Exempel. — Folklore Fellows Commencation. Helsinki, 1968.

<sup>54</sup> Мертвый благославляет невесту: Добровольский, № 476, 499, 653; Шаповалова, № 870, 884 (благославляет жениха) и т. д.

Да не спится, мне не ложится.  
 Уж прошла-то моя родима мамонька  
 Да мимо кутного-то окошечка,  
 Да принесла-то она в руках белый саван,  
 Да на устах-то ее благословение.

(Сибирь, № 222)

Обычай, утраченный в обряде, но сохраненный в фольклоре, присылать перед свадьбой девушке «рубашку на смерть» (сказка), саван или «умиральную рубашку» (свадебные причитания) восходит, по всей вероятности, к определенному моменту обряда инициации, где «на посвящаемых надевали одеяния мертвых, после чего они считались умершими. Там, где одежда вообще не известна, посвящаемого в знак смерти обмазывали белой глиной».<sup>55</sup>

Всевозможные одноплановые запреты, налагаемые на невесту, — табу видеть, говорить, есть, физическое удаление невесты от сторонних глаз, саван в качестве свадебного подарка — все это вместе взятое говорит о том, что истоки этих запретов ведут к определенному моменту системы инициации (в данном случае женской),<sup>56</sup> связанной с обязательным временным укрыванием посвящаемого, с одеванием «смертной одежды».

Девушка, достигшая половой зрелости, впоследствии в свадебном обряде — невеста, переходила в новую социальную категорию. По древним представлениям такой переход был возможен только через прекращение добрачного существования, т. е. через умирание.<sup>57</sup> Таким образом, совершенно очевидна функциональная близость положений невесты в свадебном обряде и посвящаемого в обряде инициации. Несмотря на то что древние славяне, по-видимому, не знали инициации как ритуального действия в целом, основные представления этого комплекса тем не менее получили у них отражение в различных обрядах.

«Уходом» невесты в «иной» мир заканчивается первый период свадебного обряда. За «временной смертью» следует ее «воскрешение» в новом качестве. Траурные одежды предсвадебного периода меняются на праздничные, светлые (Маслова, с. 33; Шаповалова, с. 207).<sup>58</sup> «Горемычную»

<sup>55</sup> *Пропл В. Я.* Исторические корни волшебной сказки, с. 112.

<sup>56</sup> В пределах индоевропейской системы сведения о женской инициации см., например: *Краснодембская Н. Г.* Традиционное мировоззрение сингалов. Обряды и верования. М., 1982. У сингалов, выходцев из Северной Индии, «очень серьезным и ответственным с магической точки зрения считается момент достижения девушки половой зрелости <...> Девочку изолируют так, чтобы ее не мог видеть ни один мужчина. Прежде для нее сооружали специальную хижину <...> Теперь выделяют особую комнату, уголок, вход куда позволен лишь женщинам дома <...>. После омовения девушке дают новую одежду» (с. 167, 168).

Беглые сведения о женской инициации встречаются у народов Сибири и Севера. См.: *Прокофьева Е. Д.* Старые представления селькупов о мире. — В кн.: *Природа и человек в религиозных представлениях Сибири и Севера*, с. 128. О женской инициации см. также: *Тернер В.* Символ и ритуал, с. 90; *Берндт Р. М. и К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981, с. 130—134 и др.

<sup>57</sup> На основе анализа историко-культурных реалий языческого времени, которые приобрели в дальнейшем символический характер, Т. А. Бернштам пришла к очень важному для нас выводу о том, «что во время сидения у стола и происходила символическая „смерть души“ невесты в „саду-рае“ перед „столом-престолом“». — *Бернштам Т. А.* Обряд «расставания с красотой» (к семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде). — В кн.: *Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР*. Л., 1982, т. 38, с. 63.

<sup>58</sup> Каждый из компонентов трехчленной цветовой классификации имеет двойственное значение и представляет собой антитетические пары: белый и красный — это цвета жизни и смерти, черный символизирует страсть и смерть. В. Тернер отнес классическую цветовую триаду к числу древнейших символов, которые были созданы человеком, потому что они ассоциируются с продуктами человеческого тела (*Тернер В.* Символ и ритуал. М., 1983, с. 102, 103). Красный и белый (цвета траура), частично сохраняя в славянских народных обычаях свой начальный смысл (см.: *Данилов В.* Красный траур в малорусском погребальном обряде. — *Живая старина*, СПб., 1909, вып. 4, (отд. 1); *Кулиши Ш., Петрови П. Ж., Пантели Н.* Српски мито-

поневоу замужня женщина меняет на праздничную (Маслова, с. 31). «Срезана» девичья коса, волосы убраны под повойник, у многих народов женщина меняет и свое имя, которое, по народным представлениям, как бы воплощало в себе рождение новой души. У карел, например, было широко принято женщину, перешедшую в семью мужа, называть не по ее собственному имени, а по имени мужа или даже свекра (реже — свекрови).<sup>59</sup> У удмуртов существовал обычай, по которому «девочек до крещения зовут вершудным (родовым) именем (Эбга, Бигра), после крещения христианским. После замужества женщина опять зовется родовым именем матери». <sup>60</sup> Теряла свое собственное имя при выходе замуж и женщина-марийка. «Со дня свадьбы до самой смерти она звалась именем < . . . > жена Петра, старуха Эгана» и т. д.<sup>61</sup> Замужняя женщина — это уже новый человек с новым именем. Однако «переходный» период для невесты с замужеством не кончается. Начинают действовать для молодоженов послебрачные запреты, во многом идентичные досвадебным. Так, «по существующему обычаю после бракосочетания молодые не выходят на улицу три дня». <sup>62</sup> Если следовать сказке, несчастьем грозит женщине ослушание, запрет покидать раньше времени «свадебное жилище»: «Много князь ее уговаривал, запоев, заподевал не покидать высока терема», не послушалась княгиня и превратилась в белую уточку. (Афанасьев, № 265). Продолжает действовать в послесвадебный период и запрет видеть мужа (жену). Обычай, по которому скрывается жених,<sup>63</sup> «можно сопоставить с обычаем некоторых народностей, что первое время после брака муж посещает жену тайком, долгое время не видит ее». <sup>64</sup> Запрет видеть супруга, объяснимый из брачных обычаев ряда народов, нашел свое отражение в фольклоре и в литературных обработках фольклорных произведений. Классический и весьма показательный пример подобного рода — сказка Апулея, где бог-муж запрещает Психее видеть его, когда запрет нарушается, он исчезает навсегда.<sup>65</sup> Аналогичный мотив о любви богини к смертному нашел свое отражение в «Ригведе» и шире — в индуистской мифологии. Богиня Урваши остается на земле до тех пор, пока усилиями богов не нарушается условие, что она никогда не будет

лошки речник. Београд, 1970, с. 164; *Сумцов Н. Ф.* Этнографические заметки. Символика красного цвета. — Этнографическое обозрение, 1889, кн. 3, № 3, с. 130; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского русского географического общества (Пг., 1914—1916, вып. 1—3, с. 311), в свадебном обряде позднего времени получают и прямо противоположный смысл. Они начинают символизировать жизнь, праздничность, что и подчеркивается свадебной одеждой невесты второго периода: красный сарафан «был символом замужества» (*Бернштам Т. А.* Девушка-невеста. . . , с. 31. См. также: *Труворов А.* Свадебные обряды крестьян Сердобского уезда. — В кн.: Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачовым. СПб.; М., 1861, кн. 3, отд. 6, с. 35; *Шейн П. В.* Великоорусс в своих песнях, обрядах, обычаях. . . , с. 467, 575, 607; *Зорин Н. В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье, с. 99; *Молотова Л. Н.* Шенкурские свадебные головные уборы. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 226 и т. д.

<sup>59</sup> *Суржаско Ю. Ю.* Карельская свадебная обрядность, с. 196; см. также: *Конька У. С.* Имя, волосы и «белая воля» невесты — главные объекты оплакивания в карельских свадебных плачах. — В кн.: Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1978, с. 78, 79.

<sup>60</sup> *Христолюбова Д. С.* Из истории изучения семейных обрядов удмуртов. — В кн.: Записки. Вып. 12. История. Экономика. Ижевск, 1970, с. 186.

<sup>61</sup> *Смирнов И. Н.* Положение женщины в марийской семье (конец XIX—начало XX в.). — В кн.: Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981, с. 129.

<sup>62</sup> Материалы по этнографии. . . , ч. 1, с. 80.

<sup>63</sup> *Дилакторский П.* Свадебные обряды и обычаи у великоруссов. — В кн.: Этнографическое обозрение. М., 1899, № 3, с. 148.

<sup>64</sup> *Веселовский А. Н.* Поэтика сюжетов. — В кн.: Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1948, с. 514 (см. также: *Пропл В. Я.* Русская сказка. Л., 1984, с. 318).

<sup>65</sup> Сюжет Амура и Психей объясняется Лэнгом из некогда существовавших в действительности брачных запретов: *Lang A. 1) Custom and myth. London, 1884; 2) Myth, ritual and religion; In 2 vols. London, 1887.*

видеть мужа обнаженным. Исчезновение бога-супруга для смертного эквивалентно его умиранию. В сказках (тип 400)<sup>66</sup> поиски исчезнувшего супруга завершаются всегда в тридесатом государстве, т. е. в «ином мире».

Переходный период для невесты очень редко заканчивался вместе с окончанием ее временного «заточения» в свадебном жилище. Он длился для нее иногда от нескольких дней до шести месяцев, года, а иногда и до двух лет. Переход из одного жизненного состояния в другое не может быть, по народным воззрениям, резким. Сознательное продление лиминального состояния было у многих народов канонизировано особым обычаем «возвращения домой».

По материалам свадебных обрядов, записанных во второй половине XVIII в.,<sup>67</sup> известно, что невеста после свадьбы обязательно возвращалась домой, где и жила от шести месяцев до одного года. Дочь возвращается к матери, но мать не узнает ее:

Не ўвыйзнала мати свыяго дитяти:  
— А у майго дитяти голоўка пачашона,  
Голоўка пачашона, каса заплятёна.  
— А, матушка мья, ужу я ни твья:  
А таго сяго пана, с которым звинчана:  
Матвейва пана — з Матвеим звинчана.

(Добровольский, № 177)

Обычай «возвращения» замужней женщины в родительский дом был широко распространен в прошлом у многих народов: он известен у башкир, туркмен, кавказских народов, удмуртов, бурят, коми и многих других. У вотяков, например, «возвращение к прежнему месту» совершалось через месяц—два после заключения брака. Молодушка с этого времени как бы «возвращается к прежней жизни, садится обратно на свое место»,<sup>68</sup> как прежде, в девичьем наряде. Только спустя определенное время она вновь (и уже окончательно) возвращалась в дом мужа. Но и после окончательного возвращения в дом мужа она еще целый год не разговаривала со свекром.<sup>69</sup> Сроки пребывания молодой в доме родителей были несравненно меньшими у сибирских народов. Так, например, у кетов «молодая возвращалась в чум своих родителей и жила там еще три дня. В эти дни обязательным было избегание молодоженов».<sup>70</sup> Неукоснительно по отношению ко всем выходящим замуж действовал этот брачный обычай и в Южной Осетии. Он назывался здесь «в гостях сидение», а гостящая таким образом молодая — «сидящая девушка».<sup>71</sup> По всей вероятности, брачный обычай «возвращения домой» молодой замужней женщины был в свое время известен и восточнославянским народам. Его отголоски видны в заключительном моменте великорусской и белорусской свадеб — «отводинах». Символическим «возвращением» заканчивалось «сказочное» путешествие невесты в мир «иной» — дальше начиналась жизнь. . .

<sup>66</sup> Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

<sup>67</sup> Рычков Н. П. Журнал или дневные записи путешествия капитана Н. Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770—1772; Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш, вотяков. СПб., 1791; Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. СПб., 1799.

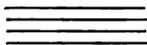
<sup>68</sup> Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда. — Этнографическое обозрение, 1897, № 2, с. 86. См. также: Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976, вып. 3, с. 54; Семейная обрядность народов Сибири, с. 34 (Сибирские татары), с. 43 (ненцы), с. 83 (чукчи).

<sup>69</sup> Миропольский А. Крещеные вотяки Казанского уезда. Их языческие поверья, обряды и обычаи. — Православный собеседник, 1876, № 12, с. 358 и сл.

<sup>70</sup> Семейная обрядность народов Сибири, с. 53.

<sup>71</sup> Косвен М. О. Обычай возвращения домой. (Из истории брака). — В кн.: Институт этнографии. Краткие сообщения. 1946, вып. 1, с. 30.

Фольклорный материал, как можно было видеть, далеко не однородно сохраняет древний смысл представлений, на основе которых сформировался свадебный обряд. Причитания, сопровождающие обряд, практически полностью утратили свое магическое значение, они не выражают древнего содержания обряда, а лишь комментируют порядок обрядовых действий, закрепляя тем самым новый смысл обряда, его новое социальное содержание. Многие религиозно-магические обрядовые элементы, утратив свои начальные функции, приобрели иной, как правило, символический смысл. В отличие от причитаний, которые переосмыслились вместе с обрядом, сказка — жанр совершенно самостоятельный, изначально не прикрепленный к обряду, — калькируя древние брачные отношения и их живой смысл, сохраняет значительно дольше не только отжившие в обряде представления, но и их мотивировку. Таким образом, именно сказка в данном случае оказывается неоценимым источником при реконструкции религиозно-магической обрядности.





---

---

---

В. Е. ВЕТЛОВСКАЯ

ЛЕТОПИСНОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КНЯЖЕСКИХ ПИРОВ  
И ДАРЕНИЙ В СВЕТЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ  
И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ДАННЫХ\*

Вопрос о природе княжеских пиров и дарений в Киевской Руси до сих пор привлекает внимание науки. Закljučая в своей книге рассуждение на эту тему, И. Я. Фроянов пишет: «Собранные нами рассказы летописцев о пирах указывают на распространенность публичных застолий в быту древнерусского общества. Эти рассказы убеждают в том, что на княжеских пирах XI—XII вв., как и раньше, частыми гостями были представители рядового населения Руси. На пирах простые и знатные — в одной компании < . . > в древнерусских пирах и дарениях нет того, что было характерной чертой поглата (обычай североамериканских индейцев. — В. В.): перераспределения богатств по принципу коллективизма, противоборства индивидуального и общинного начал, хотя какие-то следы всего этого еще проступают. В них действовал преимущественно престижный фактор < . . > Прибегая к пирам и раздачам сокровищ, князья Древней Руси преследовали конкретную политическую цель — заручиться расположением и поддержкой масс населения».<sup>1</sup>

Престижный характер княжеских пиров и дарений, а также утилитарная (политическая) цель такого рода действий, судя по всему, действительно имели место. Впрочем, думается, оттенок престижности изначально присущ общему застолью (дается пир одним лицом или группой лиц, или целым селеньем), поскольку никто, конечно, не устраивает пир с тем, чтобы ударить лицом в грязь и осрамиться. Надо особо подчеркнуть, что честь здесь воздается и тому, кто организует праздник, и тому, кто в нем участвует; и тому, кто одаривает, и тому, кто принимает подарки. Ведь каждый обойденный приглашением или подарком в той ситуации, когда он мог бы быть полноправным членом общего застолья, воспринимает свою отверженность как бесчестье.<sup>2</sup>

Реальный авторитет и влияние князя очевидны однако не тогда, когда он сам созывает всех на пир и всех одаривает, а как раз тогда, когда пир и подарки для князя организует город. И. Я. Фроянов приводит и такие факты: «„Кыяне же почаша звати Давыда на пир и подаваючи ему честь велику и дары многи. Давыд же позва кыяне к себе на обед и ту бысть с ними в весельи мнозе и во любви велици и отпусти их“. В 1159 г. полочане позвали князя Ростислава на городской пир — „братщину“, по терминологии

---

\* В основу статьи положен доклад, прочитанный на конференции, посвященной памяти В. Я. Проппа, 10 февраля 1981 г. в ИРЛИ (Пушкинский Дом) АН СССР.  
<sup>1</sup> Фроянов И. Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. Л., 1980, с. 148—149.

<sup>2</sup> Почетность приглашения усиливалась запретом являться на пир незваным. Об этом см., например: Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969, с. 57, 147—149, 207.

летописи». <sup>3</sup> Пригласив на свой пир князей, «кыяне» и полочане воздавали (или делали вид, что воздавали) им честь, но в данном случае не принимая подарки, а одаривая. Престижный смысл такого почитания князя более серьезен: ведь этот смысл здесь выступает в чистом виде. Что же касается княжеского пира, то в нем или существует, или естественно допускается элемент корысти и заискивания, а это не может способствовать чьему бы то ни было авторитету. Характерно, что былины киевского цикла с их двойственным отношением к князю Владимиру удержали именно последнюю, менее почетную для него форму общего застолья, где организатором пира является не город, но сам князь. Престижный фактор княжеских пиров и дарений в Киевской Руси вряд ли стоит выдвигать на первый план. Но другая сторона явления, подчеркнутая И. Я. Фрояновым и органично согласующаяся с основной мыслью его исследования (демократический характер княжеских застолий), заслуживает более детального и пристального обдумывания. <sup>4</sup> К этому обстоятельству несколько ниже мы вернемся.

Приводя летописный рассказ о пирах и дарениях Владимира Свято-славича, современные исследователи не склонны придавать объяснениям летописца серьезного значения. Так, Р. С. Липец пишет: «На пирах Владимира новое их содержание (оно выразилось, насколько можно понять автора, в сплочении вокруг киевского князя представителей социальной верхушки и служило его и их интересам. — В. В.) маскировалось в обветшалое одеяние прошлого и было данью еще сильным общинным традициям, почему князь, по летописи, и „устави пир творити“ по старому обычаю. Летописцы давали объяснение коллективистическим пережиткам на пирах в духе христианской морали: якобы благотворного влияния на князя — недавнего язычника — чтения церковных книг о пользе „милостыни“ для спасения души». <sup>5</sup>

И. Я. Фроянов видит две линии в летописной интерпретации пиров и дарений Владимира. Одна — где доброта князя обращена к социальной верхушке общества (дружине) и где повествование летописца остается вполне реалистичным. <sup>6</sup> Другая — где эта доброта обращена к народу. Здесь исследователь соглашается с Р. С. Липец: «Тут он (летописец. — В. В.) отходит от исторической правды и выводит Владимира неким просветленным неопитом, охваченным чувством нищелюбия, согревающего бедный и убогий люд. Перед нами явная стилизация, исполненная в духе христианского вероучения. И эту особенность летописи как источника исследования, изучающий Русь эпохи крещения, должен держать в памяти. К счастью, важную услугу, восполняющую указанный недостаток летописи, ему оказывают эпические произведения Древней Руси, в которых нет того налета религиозности, какой заметен в летописных записях, принадлежащих иноку-летописцу». <sup>7</sup>

<sup>3</sup> Фроянов И. Я. Киевская Русь, с. 148. Приглашение князя Ростислава было, правда, подвохом: полочане собирались убить князя на этом пиру. Однако такой подвох был бы невозможен, если бы убийство князя, приглашенного на пир, не являлось из ряда вон выходящим событием.

<sup>4</sup> Именно эта основная мысль о важнейшей роли народных масс в живой динамике исторических событий древнего периода Киевской Руси нам кажется главным достоинством и цитируемой книги, и других работ И. Я. Фроянова. Что же касается княжеских пиров и их исконно демократической природы, то в позднейших статьях И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина (1) Исторические реальности и былинная фантазия. — В кн.: Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. Л., 1983, с. 39—58; 2) Отражение социальной борьбы в русских героических былинах. — В кн.: Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1985, с. 3—17) этот вопрос был рассмотрен как раз в том направлении, которое предлагалось в нашем докладе.

<sup>5</sup> Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь, с. 59, ср. с. 57.

<sup>6</sup> «... щедрость князя по отношению к дружинникам чужда легкомысленной расточительности и душевспасительной благотворительности. Это прекрасно осознанное средство сплочения дружинных элементов и поддержания княжеского авторитета в дружинной среде» (Фроянов И. Я. Киевская Русь, с. 141).

<sup>7</sup> Там же, с. 141—142.

Толкование конкретной стороны дела в общем виде, как оно выразилось в работах ученых прошлого века и настоящего времени, вполне обосновано и не вызывает сомнений: пиры и самые широкие застолья являлись важным социальным институтом в жизни Киевской Руси, формой общения княжеской власти с дружиной и народом.<sup>8</sup> Но интерпретация этих пиров с точки зрения князя (маскировка нового содержания в ветхие одежды былых общинных традиций) и с точки зрения летописца (произвольное навязывание новой трактовки древнему языческому обычаю), предложенная современными исследователями и предполагающая в результате лицемерие или недомыслие либо князя, либо летописца, не представляется убедительной. Ситуация, по-видимому, была сложнее. Необходимо более внимательно взглянуть в имеющийся у нас материал.

Рассуждая о княжеских пирах и дарениях (реальных или эпических), мы не можем ограничиться одной ссылкой на древность обычая, приходится идти в глубь явления, поскольку пиры и застолья появились, как известно, не в X в. (то время, которое фиксирует летопись). Забыв об исконном смысле такого рода явлений, мы не поймем или невольно исказим пути их исторических трансформаций. Так думает и И. Я. Фроянов. Но то, что он пишет о древнейшем истоке княжеских пиров и дарений, имеет отношение исключительно к дарениям (первоначальное распределение богатств между членами общины на основе коллективизма). Исследователь не говорит о пирах. А между тем распределение в принципе могло бы состояться и без общего пира (так, по-видимому, в известных случаях и было). Миновать этот момент без всяких оговорок нельзя. Тем более нельзя, что эпическая песня, к которой обычно отсылают исследователи, чаще повествует о пирах, чем о подарках:

Во стольном городе во Киеве,  
У ласкова князя у Владимира  
Было пированьице почестен пир  
На многих князей, на бояр,  
На могучих на богатырей,  
На всех купцов на торговых,  
На всех мужиков деревенскихх.  
Красно солнышко на вечере,  
Почестен пир идет на веселе.  
Испроговорит Владимир стольно-киевский. . .<sup>9</sup>

Таково распространенное начало былин киевского цикла. Обычно в них речь идет только об общем пире и не говорится о подарках. Нередко эпический герой отказывается от княжеских пожалований, с какой бы целью они ни предлагались. Богатырю в первую очередь важна честь, а не материальная поддержка или награда. Например, в приведенной былине:

Ай же ты Дунаюшка Иванович!  
Возьми ты у меня силы сорок тысячей,  
Возьми казны десять тысячей  
И поезжай < . . . >  
И < . . . > посватайся

Проговорит Дунаюшка Иванович:  
Солнышко ты Владимир стольно-киевской!  
Не надо-ка-ва силы сорок тысячей,  
Не надо казны десять тысячей,  
Дай-ка ты мне любимого товарища,  
Любимого товарища Добрыню Никитича.<sup>10</sup>

Из эпического материала следует со всею очевидностью, что пир более важен, чем дарения, хотя, разумеется, ничто не мешает тому и другому

<sup>8</sup> См.: там же, с. 142—143. Здесь указана и основная литература вопроса.

<sup>9</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1950, т. 2, с. 183.

<sup>10</sup> Там же, с. 185.

сочетаться. Так же обстоит дело в волшебной сказке. Формулы пира часто заключают ее («С того времени жил он с своею женою по-царски, ездил в коляске, пиры задавал; на тех пирах и я бывал, мед-вино пивал; сколько ни пил — только усы обмочил!»<sup>11</sup>), а указание на подарки, комически-уничижительно обыгранное сказочником («Я там был, пиво пил, по губам текло, в рот не попало. Дали мне синь кафтан, ворона летит да кричит: „Синь кафтан! Синь кафтан!“ Я думаю: „Скинь кафтан!“ — взял да и скинул. Дали мне колпак, стали в шею толкать. Дали мне красные башмачки, ворона летит да кричит: „Красные башмачки! Красные башмачки!“ Я думаю: „Украл башмачки!“ — взял да и бросил»<sup>12</sup>), может появляться и не появляться.

Представляется, что финальный пир волшебной сказки и княжеский пир распространенного начала эпической песни восходят к одним и тем же историческим истокам, и исследователи напрасно оставляют в стороне сказочный финал, говоря о княжеском пире.

«Княжеский пир, — пишет Е. В. Аничков, — как и братчина, — акт обрядовый, установленный издревле. Неразрывно связаны на нем с угощением и подарки. Это проявление щедрости, былинная шуба со своего плеча, серебряные ложки дружины Владимира».<sup>13</sup> Обрядовое, ритуально-магическое происхождение пира и общего праздничного застолья, будь оно княжеским или нет, безусловно.<sup>14</sup> Обрядовое происхождение могут иметь и, судя по всему, имели подарки: например, «былинная шуба» и как раз «со своего плеча». «Щедрость» же князя и «серебряные ложки» вместо деревянных в данном случае ни при чем. Полемизируя с Л. Н. Майковым, который говорил о той же «щедрости» князя по отношению к своим дружинникам,<sup>15</sup> Р. С. Липец пишет: «Правильно здесь лишь то, что форма вознаграждения дружины на пирах — подарок — сохранялась древняя, хотя и прикрывала она уже совсем иное содержание — наем дружины. Дары — замаскированная оплата ратной и иной деятельности богатырей».<sup>16</sup> Княжеские дары богатырю, имеющие смысл оплаты за ратный и иной труд, действительно отражены в былине. Но это явление сравнительно позднего времени. Такие дары-оплаты могли происходить и не на пиру, так как органически и безусловно они вовсе к нему не привязаны. Другое дело, что князь и в позднее время, оплачивая чужой труд, считал почему-то нужным придерживаться древней формы.

Как известно, обрядовый пир, общая трапеза уходят своими корнями в доклассовый, догосударственный строй и связаны с родо-племенными отношениями. Киевская Русь XI—XII вв. не настолько оторвалась от этих отношений, чтобы совсем забыть языческую природу некоторых привычных для нее явлений. Оригинальные и глубокие соображения на этот счет (в дополнение к тому, что уже отмечалось отечественной наукой) были высказаны в работах И. Я. Фроянова.<sup>17</sup> «В одиннадцатом веке, — пишет Е. В. Аничков, — христиане называли себя на Руси „новыми

<sup>11</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х т. / Подгот. текста и примеч. В. Я. Проппа. М., 1957, т. 2, с. 15.

<sup>12</sup> Там же, с. 401.

<sup>13</sup> Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914, с. 178.

<sup>14</sup> Отголоски таких широких ритуальных застолий еще долго удерживаются в русском быту. Сохранились свидетельства об этом для XIX в. Так, С. В. Максимов, говоря о праздновании дня Аграфены-купальницы (23 июня ст. ст.), пишет, что во многих местностях в этот день ставятся для нищей братии столы среди деревни с постными яствами. Нищих является до трехсот человек, и все они едят и пьют на счет деревни. См.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 471.

<sup>15</sup> Майков Л. О былинах Владимирово цикла. СПб., 1863, с. 89.

<sup>16</sup> Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь, с. 246.

<sup>17</sup> Фроянов И. Я. 1) Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории. Л., 1974; 2) Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 190.

людьми". Выражение это встречается в летописи множество раз. Иногда <...> оно встречается и в таком виде: „новии людѣи хрестьяньстии“ или просто „людии хрестьяньстии“ в перемежку с „новии людие“». <sup>18</sup> Древние языческие верования и обряды в ту пору только-только начинали или искореняться, или адаптироваться новой религией — христианством. То и другое (язычество и христианство) тогда, да и много веков спустя, сосуществовало.

Исконный смысл пиров и общих трапез ясно выражен в том их наименовании, которое сохранилось в летописи, — это «братчина». Люди, участвующие в общей трапезе и сидящие за одним столом, объединены особыми узами. Это *свои, родные* люди. Родство по пище, наряду с родством по крови известно самым разным народам. Оно основывается на магических представлениях, уходящих для европейских народов в глубокую древность. <sup>19</sup> Совместная еда (и питье), иногда с примесью общей крови, или устанавливала, или закрепляла когда-то родство. В. Я. Пропп, ссылаясь на многочисленные свидетельства этнографов, приводит подобные примеры в «Исторических корнях волшебной сказки». <sup>20</sup> «...Общность еды создает общность рода. „Только члены семьи или рода могут участвовать (в трапезе). Если чужеземцу разрешается принимать участие, то этим он принимается в род или становится под его защиту“». <sup>21</sup> Цитируя Н. Н. Харузина, В. Я. Пропп подчеркивает тот факт, что «братский союз» создается «не только путем смешения крови (и совместной еды. — В. В.), но и отдачей чего-нибудь неотъемлемо принадлежащего лицу, как, например, волос, частей одежды и др.». <sup>22</sup> Позднейшие подарки во время княжеского пира (ср. «былинная шуба со своего плеча») восходят в конечном счете именно к таким языческим обрядам. Заметим здесь же, что и обмен крестами — знак нового, «крестового» братства, столь распространенный в былинах, — в истоках своих той же самой магической природы.

Особый характер еды, приобщающей человека к тому или иному роду, был внимательно рассмотрен В. Я. Проппом в связи с пребыванием сказочного героя в лесной избушке яги. «По верованию маори, — пишет В. Я. Пропп, — даже переправившись через реку, отделяющую живых от мертвых, еще можно вернуться, но кто вкусил пищи духов, тот не вернется никогда. Эти случаи совершенно ясно показывают, что, приобщившись к еде, назначенной для мертвецов, пришелец окончательно приобщился миру умерших». <sup>23</sup> Главное, что следует сделать, чтобы вернуться назад, с того света, как замечает Э. Тэйлор, поясняя сходные верования, — это отказаться от пищи умерших. <sup>24</sup> Таким образом, совместная еда по-разному, но в равной мере объединяет особым родством (и одновременно — разделяет) как умерших, так и живых.

Общая трапеза представляется иногда настолько серьезной по своим возможным последствиям, что, например, и теперь, при кастовом строе (на юге Индии) в тех случаях, когда допускаются брачные отношения между мужчиной и женщиной разных каст, совместная еда им, однако, запрещена. Иначе говоря, совместная еда здесь предполагает такую степень близости и родства, какую брак совсем не означает, а потому эта еда недопустима. И в настоящее время «кухня — то место в доме, в отношении

<sup>18</sup> Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь, с. 37.

<sup>19</sup> Эти представления покоятся на законе «симпатической», «заразительной» магии, по терминологии Д. Фрэзера. См.: Фрэзер Д. Золотая ветвь. Вып. 1. Магия и религия. М., 1928, с. 37. В своем обширном труде Фрэзер ссылается на многочисленные примеры магии такого рода.

<sup>20</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 279—281.

<sup>21</sup> Там же, с. 296.

<sup>22</sup> Там же, с. 281.

<sup>23</sup> Там же, с. 54.

<sup>24</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 321.

которого особенно строго соблюдается ритуальная чистота: сюда закрыт вход человеку чужой касты. Считается, что прикосновение человека более низкой касты, а если это „неприкасаемый“, т. е. человек низшей касты, то даже один его взгляд, оскверняет еду и питье».<sup>25</sup>

Согласно другим свидетельствам о древних верованиях, ритуальное застолье и совместная еда родственно объединяют людей не только в жизни, но и по смерти. Такие свидетельства приводит Э. Тэйлор: в отдельных местностях южной Азии еще в IX в. при вступлении царей на престол устраивалась общая трапеза, на которую собирались добровольно. Участие в трапезе означало готовность отдать себя на сожжение в случае смерти монарха. В Японии и в XVII в. от десяти до тридцати слуг «еще при жизни торжественным обрядом совместного питья вина обязывались отдать свои тела господину при его смерти».<sup>26</sup>

Подобные верования легко разглядеть и в русском летописном рассказе о мести Ольги древлянам за убийство Игоря (945 г.), как этот рассказ толкует Б. А. Рыбаков: «Ольга расправилась с двумя посольствами древлянской знати (которую она рассматривала как подвластную Киеву) по всем правилам погребального ритуала: Игорь умер во время пути, и поэтому часть древлян была убита и похоронена в ладье < . . . > Второе посольство древлян было сожжено в бане (вспомним небольшую постройку на ладье, в которой сожгли знатного руса). Третьим эпизодом посмертных почестей Игорю было убийство огромного количества лучших древлянских мужей во время погребального пира на кургане < . . . > Вполне возможно, что расправа Ольги с древлянами не только акт мести убийцам ее мужа, но и отражение древнего ритуала человеческих жертвоприношений на княжеской могиле < . . . > Введение христианства резко оборвало давнюю традицию „соприносимых в жертву“ княжеских слуг. Для нас, вероятно, навсегда останется загадкой тот контингент лиц, из числа которых в первобытные языческие времена формировалась своеобразная гвардия племенного вождя или князя, разделявшая с ним тяготы и успехи военной жизни и сопровождавшая его в потусторонний мир < . . . > Необходимо исключить < . . . > пленных иноплеменников, так как Геродот очень определенно говорит о *природных* скифах».<sup>27</sup> Иначе говоря, князя-вождя и при жизни, и по смерти некогда сопровождали люди, близкие ему по крови.

В летописном рассказе о мести Ольги древлянам важен заключительный эпизод, безусловно имеющий отношение к погребальному обряду.<sup>28</sup> Вот как сказано об этом в летописи: «И посла (Ольга. — В. В.) къ деревлянѣмъ, рѣкучи сице: „Се уже иду к вамъ, да пристроите меды многи в градѣ, идеже убисте мужа моего, да поплачюся надъ гробомъ его, и створю трызну мужю своему“. Они же, то слышавше, съвезоша меды многи зѣло, и възвариша. Ольга же, поимши мало дружины, легкъ идуци приде къ гробу его, и плакася по мужи своему. И повелѣ людемъ своимъ съсуги могилу велику, и яко соспоша, и повелѣ трызну творити. Посемь сѣдоша деревляне пити, и повелѣ Ольга отрокомъ своимъ служити предъ ними < . . . > И яко упишася деревляне, повелѣ отрокомъ своимъ пити на ня (за ихъ честь. --

<sup>25</sup> Краснодембская Н. Г. От Львиного острова до Обитали снегов. М., 1983, с. 29.

<sup>26</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура, с. 282—283.

<sup>27</sup> Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981, с. 282.

<sup>28</sup> Ведь для того, чтобы утверждать, что два предыдущих тоже означали «погребальные почести» Игорю, нужно допустить, что Ольга заранее знала о двух последующих друг за другом древлянских посольствах и потому приурочила к каждому из них разные моменты одного погребального ритуала. Между тем, если бы Ольга действительно вдруг решила соединить месть и торжественные поминки, а похороны в ладье и сожжение виновных входили в ее поминальные планы, она, разумеется, осуществила бы их сразу и до конца при первом же появлении древлян, поскольку о втором посольстве (хотя на этот раз она его и приглашала) Ольга, как и о первом, заранее и наверняка не знала.

В. В.), а сама отъиде кромѣ, и повелѣ дружинѣ своей съѣчи древяны; и исѣкша ихъ 5 000». <sup>29</sup> Прежде чем отправиться вслед за Игорем в посмертный путь, древяне, хотя и бывшие данниками Киева, но служившие другому князю, пируют вместе с отроками Игоря на его могильном кургане. Общее ритуальное застолье связывало лучших древянских мужей и окружение убитого ими князя («малая дружина») теснейшей родственной связью. Это и давало возможность заменить своих чужими, с тех пор как эти чужие стали тоже «свои».

Не только финальные формулы волшебной сказки, но и описание пира в начале былины (при всех изменениях, внесенных временем или жанром) удерживает исконный смысл. Эпический пир, разумеется, не повествует о веселом времяпрепровождении киевского князя. Владимир и не подкупает богатырей, пируя с ними. Эпический пир означает другое — самое близкое родство всех собравшихся, потенциально (а в древнейшем истоке только так) он объединяет всех вообще. Как и в сказке, это «пир на весь мир».

Противопоставляя летописное повествование о пирах Владимира Святославича былинному рассказу, Р. С. Липец пишет: «Народный же эпос XIX—XX вв. (имеется в виду время записи фольклорных текстов. — В. В.), сохранив в преобладающей массе вариантов ограниченный состав участников пира, в остальных вариантах создает утопическую картину подлинно всенародного пира, что удовлетворяло и у сказителей, и у их аудитории жажду социальной справедливости и равенства, будто бы возможных при сохранении господствующих классов. В их изложении пир Владимира Святославича стал сказочным „пиром на весь мир“». <sup>30</sup> Такое толкование эпического пира вполне согласуется с общей концепцией книги Р. С. Липец, <sup>31</sup> но, думается, оно не отвечает реальному положению дела. Правильно было бы сказать как раз наоборот. Эпический пир не «стал» сказочным пиром, он им был с самого начала, и «остальные варианты» это подтверждают. Они не являются поздним для былины привеском, которого могло бы и не быть; напротив, они указывают отправную точку — изначальную суть вещей, отражающую логику эпического рассказа. Ведь если эпический певец и перечисляет участников пира на языке сословной иерархии (от князей до мужиков деревенских), то самая полнота этого перечисления свидетельствует не о всесословном (и в этом смысле — действительно «утопическом»), а прежде всего — одосословном или, точнее, внесословном характере пира. На нем представлен весь мир, т. е. одна земля, один народ.

Сословный состав участников праздничного застолья в начале былины киевского цикла означает, что бывшая родо-племенная общность уже осмысливается в более широких пределах — как общность людей, объединенных идеологически и территориально новыми узами сверхплеменной и только складывающейся русской государственности. Родственная связь, мыслившаяся прежде в границах племени или рода, теперь обнимает всех и каждого в границах целого государства. Разумеется, в этом же плане следует понимать разносословное происхождение героев-богатырей (при главенствующем значении старшего из них — крестьянского сына — Ильи Муромца). На них и возложена в былине почетная обязанность хранить и защищать эту новую (сверхплеменную и государственную) родственную общность. Вот почему эпическому герою естественно отправиться в свой героический путь именно с княжеского пира: ведь ради блага тех (и в прин-

<sup>29</sup> Повесть временных лет. — В кн.: Памятники литературы Древней Руси (XI—начало XII века). М., 1978, с. 70—72.

<sup>30</sup> Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь, с. 59.

<sup>31</sup> Анализ былинных реалий, то и дело уводящий автора в область глубокой архаики, обернулся перечнем отдельных избранных деталей, которые (вместе с поясняющими их историческими экскурсами) не дают никакого представления о былине как идейном и художественном целом.

ципе — всех, кого пирующие представляют), кто собрался там и к кому он тоже сопричислен, герой и предпринимает свой ратный и иной труд. И вот почему так жестоко оскорблен Илья, забытый однажды Владимиром на одном из пиршественных его застолий. При всей любви к киевскому князю, олицетворявшему русскую государственность, эпический певец сознавал, что если кто и изменит общему родству и общему патриотическому делу, то уж никак не эпический герой.<sup>32</sup>

Дальнейшая социальная дифференциация и усиливающийся сословный антагонизм, как видим, привносит в былинку новые оттенки. Идея государственного единства и необходимости противостоять внешним врагам со временем осложняется пониманием внутренних противоречий — глубокой разницы сословных интересов, неизбежной вражды противостоящих друг другу и уже сформировавшихся классов. Этим обстоятельством и объясняется умолчание о низшей братии среди ближайшего окружения князя Владимира в поздних записях былин киевского цикла.

Что же касается летописного толкования княжеских пиров и дарений в XI—XII вв., то в нем усматривается тот же, что и в былинке, древний смысл. Но народный эпос выражает его, опираясь преимущественно на понятия и верования, принадлежащие языческой и все еще живой старине,<sup>33</sup> а летописец — опираясь на понятия новой идеологии молодого государства.

Первое же сообщение о пире Владимира Святославича дано в летописи без всякой отсылки к каким бы то ни было личным качествам князя. Оно появляется в другой, гораздо более важной и характерной связи. В 996 г. завершилось строительство церкви, которую Владимир решил создать вскоре по крещении Руси (988 г.): «Въ лѣто 6497 (989) < . . . > помысли создати церковь пресвятая богородица, и пославъ приведе мастера от Грекъ. И наченшу же здати, и яко сконча зижя < . . . > поручи ю Настасу Корсунянину».<sup>34</sup> «Въ лѣто 6504 (996). Володимеръ видѣвъ церковь свершену, вшедъ в ню и помолися богу, глаголя: „Господи боже! Призри с небесе, и вижь. И посѣти винограда своего. И сверши, яже насади десница твоя (и охрани то, что насадила правая рука твоя. — В. В.), новыя люди си < . . . > И призри на церковь твою си, юже создах, недостойный рабъ твой, въ имя рожьшая ты матере, приснодѣвныя богородица. Аже кто помолитися въ церкви сей, то услыши молитву его молитвы ради пречистыя богородица“. И помолившюся ему, рекъ сице: „Даю церкви сей святѣй богородици от имѣнья моего и от градь моихъ десятую часть“ < . . . > И вдасть десятину Настасу Корсунянину. И створи праздникъ великъ въ ть день боляром и старцемъ градским, и убогим раздая имѣнье много».<sup>35</sup>

Из сказанного ясно видна цель, с которой Владимир устроил пир по окончании церковной постройки. Новая государственная религия (ср. введение церковной десятины) в привычных для недавних язычников фор-

<sup>32</sup> В образе былинного князя Владимира В. Я. Пропп не случайно усматривает соединение двух типов князей, принадлежащих разным эпохам существования Древней Руси: «По мере роста классовой дифференциации и классового антагонизма, киевский князь все больше становится главой не только государства, но главой своего класса. Отсюда впоследствии двойное отношение в эпосе к Владимиру. С одной стороны, он — красное солнышко, стольно-киевский князь, и все богатыри стремятся служить ему и служат ему верно. С другой стороны, он окружен князьями и боярами, между ним и богатырями создается глухой антагонизм < . . . > Богатыри попадают в опалу, изгоняются из Киева, и Владимир обрисовывается как сторонник князей и бояр, как трус и даже изменник. Высокий образ Владимира — более древний образ, сниженный образ принадлежит более поздним векам обостренной классовой борьбы» (Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955, с. 60).

<sup>33</sup> Преимущественно, но, конечно, не абсолютно. Киевская Русь былин киевского цикла — это все-таки Русь, уже принявшая христианство, и вовсе не замечать реалий и мотивов такого рода (как бы редки они ни были) исследователю никак нельзя.

<sup>34</sup> Повесть временных лет, с. 136.

<sup>35</sup> Там же, с. 138.



мах древнего обряда должна была скрепить и освятить новую общность (с сложившимися и еще складывающимися социальными связями), возникшую на почве молодого Киевского государства.<sup>36</sup>

Мораль и догматы новой веры должны были вытеснить из сознания людей любые изводы прежних языческих представлений, уже не удовлетворявших идеологическим требованиям времени ввиду изменившихся обстоятельств. Но князь пояснял эту веру новообращенной пастве с помощью привычных для нее понятий. Ведь княжеский пир в данном случае лишь повторял (неожиданно выявляя его исконную природу) одно из важнейших таинств христианской церкви — таинство причащения, распространив его (уже вне церкви и церковного обряда) одновременно на всех и каждого.<sup>37</sup>

Естественно, что, приучая народ к новой государственной религии, Владимир выдвигал вперед самые демократические и привлекательные для большинства (всей массы киевского люда) ее идеи. Отсюда мотивы милосердия, нищелюбия, бескорыстия, которые в дальнейшем рассказе летописца выступают и как важнейшие заповеди принятого Русью христианства, и как личные свойства стоящего во главе Руси киевского князя.<sup>38</sup>

В летописном рассказе о княжеских пирах и дарениях мы не видим насилия над фактами и произвола. Судя по всему, летописец добросовестно следовал политической мысли князя Владимира, переводя понятную всем основу языческого обычая на язык новой морали. Родство и братство былых ритуальных застолий он обозначил родством другой идеологической природы; оно должно было быть тем более притягательным для массы новопосвященных, что князь, пируя со всеми и всех одаривая, перед лицом крещенного им мира, «новых людей христианских, избранных богом»<sup>39</sup>, перед лицом самого этого бога как бы обязывался (реально и одновре-

<sup>36</sup> Владимир устраивал такие пиры и по такому же (или сходному) поводу не один раз. Во время битвы с печенегами Владимир дал обет построить церковь «во имя святого Преображения», так как в день этого праздника и «произошла та сеча». Избегнув опасности, Владимир действительно «постави церковь», и створи праздник великъ, варя 300 проваръ меду. И съзваше боляры своя, и посадники, старъйшины по всём градомъ. и люди многи, и раздая убогомъ 300 гривень. Праздновавъ князь дний 8, и възвращашеться Къеву на Успенье святыя богородица, и ту паки сотворяше праздник великъ, съзвая безчисленое множество народа. Видя же люди хрестьяны суща, радовашеса душою и тѣломъ. И тако по вся лѣта творяше» (там же, с. 140).

Постройка новой церкви, большой христианский праздник (здесь к тому же посвященный богородице — новой высокой покровительнице матери-земли), избавление от внешних врагов — язычников — всё это события равной общегосударственной важности для той поры. Как раз такие события Владимир и считает нужным отметить всенародным пиrom, исподволь и неуклонно внушая подвластным ему людям, что их объединяет новая, но по-прежнему неразрывная и теперь уже поистине святая связь.

<sup>37</sup> То обстоятельство, что таинство причащения в позднейшее время и воспринималось верующими как знак общего родства и братства, находит характерное отражение в истории средневекового антикатолического и антифеодального движения чешских таборитов (XV в.). Требование единого причащения едой и питьем (хлебом и вином) как для лиц мирских, так и для духовных (вопреки католической традиции, оставляющей право на причащение вином исключительно за духовенством), стало символом более глубоких требований социальных перемен — реального равенства и братства. Не случайно в новое время эти факты истории таборитов привлекли сочувственное внимание Ж. Санд, и она использовала их, развивая на этой основе идеи утопического социализма, в одном из самых знаменитых своих романов — «Консуэло» (1842—1843 гг.).

<sup>38</sup> «Бѣ бо любя словеса княжная, слыша бо единою еуангелле чтомо: „Блажени милостивии, яко ти помилувани будутъ“; и паки: „Продайте имѣнья ваша и дадите нищимъ“; и паки < . . . > „Вдаяй нищему, богу в заимъ даетъ“. Си слышавъ, повелѣ всякому нищему и убогому приходити на дворъ княжь и взимати всяку потребу, питье и яденье, и от скотыницъ кунами. Устрой же и се < . . . > повелѣ пристроити кола, и въскладше хлѣбы, мяса, рыбы, овощъ розноличный, медь въ бчелкахъ, а въ другихъ квась, возити по городу, въпрашающимъ: „Кде болнии и нищъ, не моги ходити?“ Тѣмъ раздаваху на потребу. Се же паки творяше людемъ своимъ: по вся недѣля устави на дворѣ въ гридъницѣ пиръ творити и приходити боляромъ, и гридемъ, и съдьскимъ, и десядьскимъ, и нарочитымъ мужемъ, при князи и безъ князя. Бываше множество от мясъ, от скота и от звѣрины, бѣше по изобилью от всего» (Повесть временныхъ лет, с. 140).

<sup>39</sup> «. . .Новии людье хрестьянстии, избрании богомъ» (там же, с. 136).

менно — символически) отеческим попечением, любовным участием всем и каждому на всем пространстве его земли. Являясь государственной (общерусской) верой, новая религия должна была объединить киевский люд (от князей до мужиков деревенских) независимо от сословных различий и вопреки им.

С этих пор и могло в народном эпосе утвердиться представление о Руси как земле христианской, святой и светлой, в противовес любым иным враждебным ей землям, так или иначе объявляющимся (в изображении народного певца) в виде непросвещенном, нечистом и языческом. Так, в былине «Илья Муромец и Калин царь» князь Владимир говорит Илье:

А не мошь ли постоять да ты за Киев град,  
А за матушку стоять да свято-Русь землю,  
А постоять ли-то за церкви за соборныя,  
А тыи за кресты животворящие,  
А спасти нас теперь всех князей-бояр?<sup>40</sup>

Развитие русской государственности и углубляющаяся вражда сословий внесли серьезные коррективы в народное восприятие и деятельности князя Владимира (как и его преемников), и новой религиозной идеологии, противоречивой по своему существу. Либо князь Владимир (и ближайшее его окружение) оказывались чуждыми новой вере, исключенными из нового родства и братства, и тогда ясно, что эта вера осознается эпическим певцом как религия меньшей, униженной братии. Так, в указанной былине «Илья Муромец и Калин царь» в ответ на призыв князя «постоять» и «за матушку <. . .> свято-Русь землю», и за «всех князей-бояр» Илья, приглашая одного из богатырей помочь ему, характерным образом уточняет сказанное князем:

Ай же ты ведь крестный мой батюшко!  
А поедем-ко ты на помочь великую,  
Супротив поедем царя Калина,  
А не ради ведь мы князя да Владимира,  
А не ради мы княгины да Апраксии,  
А и ради матушки поедем свято-Русь земли,  
А ради той ли-то веры православныя,  
А для ради церквей да мы соборных,  
А для матушки да богородицы.<sup>41</sup>

Либо, напротив, новая вера обозначается как вера «князей-бояр», как религия социально благополучной верхушки. Это представление достаточно четко усматривается в былине «Илья в ссоре с Владимиром», где Илья, гневаясь на князя, забывшего о нем на своем пиру, сначала стреляет «по божьим церквам»:

И тут-то Илья да роззадорился,  
А тут-то Илья да розретивился,  
Как скоро натянул он свой тугой лук,  
А клал он тут стрелочку каленую. . .  
. . . . .  
А стрелил-то он тут по божьим церквам,  
А по тым стрелил по чудным крестам,  
А по тым маковкам да золоченым, —

а затем собирается стрелять по пиршественной гридне князя:

Ай же ты князь стольно-киевской!  
. . . . .  
А скоро натянул бы я свой тугой лук,

<sup>40</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949, т. 1, с. 527.

<sup>41</sup> Там же, с. 529.

Да клал бы я стрелочку каленую,  
 Да стрелил бы ти в гридню во столовую,  
 А я убил бы тя князя со княгиною.<sup>42</sup>

Месть князю за забытое им родство здесь многозначительно пачинается с вызова Ильи новой вере. Было бы явным упрощением толковать это сбивание золоченых церковных маковок и крестов одним желанием Ильи добыть средства, чтобы заплатить за пир, устроенный богатырем всем тем, кто, как и он, не был приглашен в гридню князя. Ведь Илья мог добыть эти средства любым иным путем или не добывать их вовсе. В былине «Илья Муромец и голи кабацкие», тесно соотносящейся с былиной «Илья в ссоре с Владимиром», богатырь, угощая «голей кабацких» и «мужиков деревенских», за это угощение не платит. Он предоставляет такую возможность князю Владимиру (напоминая ему тем самым о его прямых обязанностях — отеческом попечении о благополучии и довольстве всех подвластных ему людей)<sup>43</sup>, а сам отправляется исполнять свой долг — богатырскую ратную службу:

Да пошел старик по городу по Киеву,  
 Мимо этие палаты княженецкие.  
 И кричит старой громким голосом:  
 — Ай ты Владимир князь столен-киевской!  
 Получай-ко сумму за зелено вино  
 Ты с донского казака ли с Ильи Муромца.  
 Я пойду теперь старик во чисто поле,  
 И на ту пойду дорогу на Латынскую,  
 И на ту пойду заставу богатырскую,  
 Да под тот пойду старой под сырой дуб.<sup>44</sup>

Стреляние Ильи по церквам в былине «Илья в ссоре с Владимиром» (этот мотив варьируется и в былине «Илья Муромец и голи кабацкие») означает разрыв с той социальной общностью, которая не принимает («забывает») народного богатыря и которую, однако, эти церкви освящают.<sup>45</sup>

Но в любом случае (противопоставлены ли они новой вере или, напротив, именно этой верой, в частности, и обособлены) киевский князь и его окружение неодобрительно оцениваются народным певцом, выражающим взгляды тех, кто в конце концов был все-таки обойден на общем пире.

<sup>42</sup> Там же, с. 423—424, 426—427.

<sup>43</sup> Заметим, что князь как бы сознает всю законность этого напоминания. В ответ на жалобу целовальников:

Да собрал (Илья. — В. В.) мужиков деревенские,  
 И собрал голей он и кабацкие,  
 И распил вино да и безденежно,  
 И где мы эту сумму, сударь, будем взыскивать? —

князь говорит:

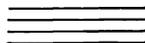
— Ай же чумаки вы целовальники!

.....  
 Да за это я вам росчитаюсе

(там же. М.; Л., 1951, т. 3, с. 283—286).

<sup>44</sup> Там же, с. 286.

<sup>45</sup> Несколько иначе об этом см.: Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Отражение социальной борьбы в русских героических былинах, с. 9—10.



---

---

З. И. ВЛАСОВА

## СКОМОРОХИ И ФОЛЬКЛОР

Искусство скоморохов в его различных проявлениях как особая историко-культурная проблема привлекает с середины XIX в. и до последних десятилетий все более пристальное внимание ученых в области общественных наук: историков религии и театра, философов, искусствоведов, музыковедов и фольклористов.

Тщательно изучаются и комментируются упоминания о скоморохах в древних литературных памятниках, церковных и исторических документах. Изображение скоморохов в фресковой живописи Киевского Софийского собора вызывает неиссякаемый интерес ученых, о чем свидетельствуют исследования с объяснениями фресок и экскурсами в историю византийских календарных празднеств.<sup>1</sup> И только богатейший фольклорный фонд до настоящего времени изучен далеко не достаточно в свете рассматриваемой проблемы. Фольклор как устный документ истории, создаваемый народом в течение столетий, сохранил различные свидетельства участия скоморохов в общественной жизни. Ценность фольклорных свидетельств была вполне ясна уже ученым XIX века. А. С. Фаминцын предпринял попытку учесть возможно более полно фольклорные материалы, упоминающие о скоморохах, в своей известной книге «Скоморохи на Руси» (СПб., 1889).

За столетний период, истекший после выхода этой книги, наши представления о скоморохах значительно расширились и за счет выявления новых фольклорных сюжетов, и за счет более полного учета свидетельств древнерусской литературы и рукописной литературы средневековья. Новые тексты с упоминанием скоморохов в качестве действующих лиц были записаны А. Д. Григорьевым, Н. Е. Ончуковым, О. Э. Озаровской, П. С. Богословским, В. Н. Серебrenниковым, А. И. Никифоровым. Достаточно вспомнить, что знаменитая уника «Путешествие Вавилы со скоморохам», записанная дважды от М. Д. Кривополеновой, была неизвестна А. С. Фаминцыну. Трудными фольклорными экспедициями, начиная с 1920-х гг., накоплен довольно большой материал, дающий представление о фольклорных традициях Севера, Урала, Удмуртии, Рязанского, Тверского, Смоленского и Ярославского краев и содержащий различные упоминания о скоморохах и их действиях.

---

<sup>1</sup> Кондаков Н. П. О фресках лестницы Киево-Софийского собора. — Записки имп. Археологич. общества. СПб., 1888, т. 3; Айналов Д., Редин Е. Киево-Софийский собор: Исследования древней мозаической и фресковой живописи. СПб., 1889; Толстой П., Кондаков Н. П. Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1890—1898, вып. 4—5 и след.; Прахов А. Киевские памятники византийско-русского искусства. — В кн.: Древности, издаваемые Московским археологическим обществом. М., 1887; Лихачев Д. С. Древнейшее изображение скомороха и его значение для истории скоморошества. — В кн.: Сборник статей к 70-летию В. М. Жирмунского: Проблемы сравнит. филологии. М.; Л., 1964; Высоцкий С. А., Тоцкая П. Ф. Новое о фреске «Скоморохи» в Софии Киевской. — В кн.: Культура и искусство Древней Руси. Л., 1967.

lib.pushkinskiydom.ru

В аспекте данной проблемы остаются неисследованными малые формы народной драмы (комические диалоги и пр.), сказки и топонимические предания, которые не были учтены А. С. Фаминцыным и к которым современные исследователи специально не обращались.

Все это говорит о необходимости пересмотра, нового учета и изучения фольклорного материала. Нужность этой большой работы осознавалась советскими учеными уже в 1920-е гг. В послевоенный период первым открыл тему А. А. Морозов в своей известной статье «Скоморохи на севере», положившей начало работам по скомороховедению.<sup>2</sup> Попытки выявить репертуар скоморохов и оценить их значение в общественном народном быту были предприняты в работах Л. С. Шептаева, В. П. Федоровой, А. А. Белкина и др.<sup>3</sup>

В 1970-х гг. А. А. Морозов вновь выступил в печати, подвергнув анализу работы по скомороховедению последних десятилетий и подводя итог сделанному. Он высказал ряд критических замечаний, указав прежде всего на отсутствие надежных критериев в подходе к материалу при определении его как наследия скоморохов и на «недифференцированность исторического изучения».<sup>4</sup>

Действительно, активное участие скоморохов в общественной народной жизни охватывает период в восемь столетий. За это время в корне изменилось не только положение скоморохов и их роль, но и сама народная жизнь претерпела коренные изменения, коснувшиеся не только экономики, политики и социального устройства, но и традиционных обычаев, обрядов, всей системы общественных отношений.

Обратившись к наследию скоморохов с целью его изучения, исследователь сталкивается с трудно разрешимыми проблемами. В сущности наследия скоморохов как такового не существует, хотя в то же время известно, что «скоморохи сочетали в своем искусстве мастерство исполнения с злободневным репертуаром, который включал шуточные песни, драматические сценки, „игрища“, социальную сатиру — „глумы“, исполняемые в масках и „скоморошьем платье“ под аккомпанемент домры, сопели, волынки, сурны, бубна. Скоморохи непосредственно общались со зрителями, с уличной толпой, вовлекали в игру».<sup>5</sup> Целый ряд явлений народной культуры объясняется влиянием традиций скоморохов и их дальнейшей эволюцией: кукольный театр, раешник, самодеятельные цирковые номера и выступления с дрессированными животными, народная драма и т. д. Наследие скоморохов исчезло, растворилось в общем фольклорном репертуаре, оставив на поверхности лишь отдельные сюжеты, мотивы, фрагменты, относящиеся уже к позднему этапу существования скоморохов. Поэтому дифференцированность подхода при отсутствии материала трудно осуществима. Именно потому представляют несомненный научный интерес любые попытки выявить уцелевшие, хотя

<sup>2</sup> Морозов А. А. Скоморохи на севере. — В кн.: Альманах «Север». Архангельск, 1946, с. 193—245.

<sup>3</sup> Шептаев Л. С. 1) Русское скоморошество в XVII веке. — Учен. зап. Уральского ун-та. Свердловск, 1949, вып. 6, филологический, с. 47—68; 2) Русский раешник XVII в. — Учен. зап. Ленингр. педагогического ин-та. Л., 1949, т. 87, с. 17—43; 3) О репертуаре русской народной бытовой песни XVII века. — Учен. зап. Ленингр. педагогического ин-та. Л., 1957, т. 134, с. 91—112; Федорова В. П. 1) Скоморошьи песни в народной лирике. Автореф. дис. . . канд. филол. наук. М., 1974; 2) Небылицы. — В кн.: Проблемы изучения русского устного народного творчества. М., 1975. Вып. I, с. 85—99; 3) «Калязинская челобитная» и народные песни. — В кн.: Литература Древней Руси: Сборник трудов. М., 1975, вып. 1, с. 90—96; Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975; Садоков А. И. Веселые скоморохи. — Сов. этнография, 1976, № 5, с. 126—145 и др.

<sup>4</sup> Морозов А. А. К вопросу об исторической роли скоморохов. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1976, т. 16, с. 35.

<sup>5</sup> Савушкина Н. И. Скоморохи. — Краткая литературная энциклопедия. М., 1971, т. 6, с. 894.

и трансформировавшиеся с течением времени произведения, представляющие уже не столько наследие скomoroxов, сколько его отзвуки, следы. Важно установить также фольклорные сюжеты былин, песен, сказок, которые сохранили следы творческой обработки, художественного вмешательства, исполнения их скomoroxами.

Ученые уже в XIX в. высказали предположение, что ряд былинных сюжетов бытового плана создан именно скomoroxами, а в ряде случаев обработан ими. К ним относятся «Смерть Чурилы», «Ставер», «Василий Игнатьевич и Батыга», «Сорок калик», «Старина о большом быке», «Путешествие Вавилы со скomoroxами». Такой точки зрения придерживались А. Н. Веселовский, В. Ф. Миллер, А. С. Фаминцын, А. В. Марков, к ним присоединились при анализе отдельных сюжетов современные исследователи А. А. Морозов, В. П. Аникин, А. А. Горелов и др. Известные собиратели эпоса на севере безоговорочно сочли скomoroxскими сравнительно поздние песенные и балладные сюжеты. Поскольку это мнение не было никем оспорено, этот факт считается установленным. Так, А. Д. Григорьев писал: «Есть целая группа старин, назначение которых рассмешить слушателей. Пение их должно было составлять преимущественно репертуар наших веселых людей, скomoroxов» (перечислены «Терентий-муж», «Ловля филина», «Кострюк», «Усища грабят крестьянина», «Вдова и три дочери», «Дурень-валень», «Проделки Васьки-Шипка», «Старина о льдине и бое женщин», «Добрыня и Маринка» — в некоторых вариантах). «Большая часть скomoroxских старин этого вида, — пишет далее Григорьев, — отличается не только своим шутивным содержанием, но и складом, и быстрым, веселым напевом; <...> меньшая же часть их при шутивном содержании по складу и напеву сходна с серьезными старинами, но эта противоположность между содержанием старины и ее внешностью вместе с тоном напева также приводит слушателей в веселое настроение». <sup>6</sup> Особо останавливается собиратель на «Путешествии Вавилы со скomoroxами». Из названных Григорьевым сюжетов наиболее тщательно рассмотрены в науке «Терентий-муж», «Усища грабят крестьянина», «Путешествие Вавилы со скomoroxами». <sup>7</sup> «Одиннадцать сюжетов принадлежат к числу скomoroxских, что указывает на значительное влияние на здешний эпос скomoroxов», — утверждал Григорьев, отмечая, что в дер. Шатогорке несколько семейств сохраняют даже фамилию Скomoroxовы. <sup>8</sup>

Н. Е. Ончуков предполагал, что весь былинный эпос распространялся профессиональными певцами древней Руси, — возможно, скomoroxами и отчасти каликами: «Если Пустозерск служил местом ссылки боярам, иногда знатным, иногда даже временщикам, и если жили они на Печоре не без своих людей, то что же удивительного, что из тридцати человек челяди, жившей в Пустозерске с боярином Матвеевым, было несколько знатоков старин. Можно допустить даже, что Матвеев, отправляясь

<sup>6</sup> Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1900 годах. М., 1904, т. 1, с. XIX; см. также: *Сумцов Н. Ф.* Песни о госте Терентии и родственные им сказки. (К истории сказаний о неверной жене). — Этнографическое обозрение, 1892, № 1, кн. 12, с. 106—119.

<sup>7</sup> *Богословский П. С.* Песня об Усах из Сборника Кирши Данилова и Камская вольница. — В кн.: Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928; вып. 4, с. 1—116; *Лихачев Д. С.* Возможный случай скрытой полемики фольклорного произведения с книжным. — В кн.: Из истории русских литературных отношений XVIII—XX вв. М.; Л., 1959, с. 335—336.; *Александрова Е. А.* Заметки о философии искусства в эпосе. — В кн.: Проблемы изучения русского устного народного творчества. М., 1976, вып. 2, с. 37—52; *Топоров В. Н.* Мифологические истоки и историческая подкладка былины о Вавиле и скomoroxах. — В кн.: Балто-славянские этно-языковые отношения в историческом и ареальном плане: Тез. докл. 2-й балто-славянской конференции. М., 1983, с. 56—61.

<sup>8</sup> Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым..., с. XXII.

в ссылку, нарочно взял с собой побольше людей, могущих утешить и развеселить его «в суровой стране льда и ночи». То же можно сказать и про Голицына, и про Щербатова, и прочих неизвестных невольных жителей Москвы в Пустозерске».<sup>9</sup>

Собиратель обратил внимание на следы профессионального исполнительства в былинных текстах: «Следы певцов-профессионалов найдутся и в печорских старинах <...> Петр Поздеев три из одиннадцати спетых мне старин <...> оканчивал так:

Кабы всем нам, молодцам, на послуханье,  
Кабы старым старухам да на долгой век.

<...> Предпоследний стих говорит, что пели старины молодцы, — прием, может быть, заимствованный от скоморохов».<sup>10</sup>

Конечно, основанием для суждений и Григорьеву и Ончукову служили личные впечатления, и в этом отношении их позиция несколько уязвима, что отнюдь не снижает значения сделанных ими наблюдений. Позднее исследователи расширили круг произведений, причисляемых к наследию скоморохов, но надежные критерии для их выявления не выработаны до настоящего времени. Авторы статей последних лет, руководствуясь общими представлениями о скоморошьем стиле, относят к наследию скоморохов любые шуточные произведения.

Между тем выработка критериев имеет существенное значение для изучения вопроса о том, как влияли скоморохи на фольклорный процесс, на формирование общерусского фольклорного фонда и его специфических качеств. При этом важно иметь в виду не только текстовой состав песенных жанров, но и напевы.<sup>11</sup>

Прежде чем установить художественные критерии для определения произведений, несущих на себе печать творческого воздействия скоморохов, необходимо возможно полнее изучить такое явление народной общественной жизни, как скоморошество, в целом, учитывая его эволюцию в ходе исторического развития и профессиональную специфику, которая определяет некоторые особенности художественных приемов скоморошьего искусства и характер их творчества. Генезис искусства скоморохов тесно связан с мифологическим периодом в истории устной народной поэзии и уходит корнями в многовековые глубины синкретического искусства. Исторический обзор судеб русского скоморошества дает возможность определить, во-первых, регионы, где наиболее интенсивно проявлялась деятельность скоморохов, во-вторых, объяснить изменения, которые претерпело их искусство в ходе длительной эволюции и многовековой борьбы с церковными и государственными запретами.

\* \* \*

Документы, фиксирующие борьбу со скоморохами в Европе и на Руси, сначала были направлены на утверждение авторитета церкви и христианских пастырей. Положение скоморохов оставалось пока незыблемым.

<sup>9</sup> Ончуков Н. Е. Былинная поэзия на Печоре. — В кн.: Печорские былины. Записал Н. Е. Ончуков. СПб., 1904, с. XVII.

<sup>10</sup> Там же, с. XX—XXI. Ср. также: Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г.: В 3-х т. М.; Л., 1949—1951, т. 3, № 215, с. 109; № 222, с. 156 и др. (Далее в тексте: Гильф).

<sup>11</sup> Ряд скоморошьих напевов установил Н. Ф. Финдейзен в известном исследовании «Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVII в.» (М., 1928—1930, т. 1—2, вып. 1—7); См. также: Панич-Соломонова О. Б. Музыкальное искусство скоморохов и его претворение в отечественном музыкальном театре. — В кн.: Актуальные проблемы изучения музыкального фольклора. Ростов-на-Дону, 1983, с. 66—78.

В церквях допускались песни и пляски во время праздника дураков. Решения Турского (843 г.) и Парижского (829 г.) соборов указывали лишь, что святым отцам не следует осквернять уста свои смехом, вызываемым «грязными играми шутов и скоморохов». Аналогичный факт отмечен в «Житии Феодосия Печерского»: застав князя Святослава, слушающего игру на музыкальных инструментах, Феодосий поник головой и сказал: «Тако ли будет на том свете?». Князь приказал прекратить игру и всегда прекращал ее при посещении Феодосия.<sup>12</sup>

И в Европе, и на Руси еще не посягают на естественную живую стихию народного искусства, в которой самую активную роль играют скоморохи. В XIII в. появляются первые увещания с осуждением скоморохов. Если митрополит Иоанн еще запрещает развлечения только «священству и мнихам», то Григорий Черноризец уже учит «бегать скомороха», а Рязанская Кормчая XIII в. осуждает их как «глумцов» и насмешников; митрополит Кирилл в поучении 1274 г. запрещает ходить на русалии, слушать там скоморохов и их «диавольские игры». С XIII в. отцы церкви проявляют себя непримиримыми врагами скоморохов, однако в народе еще очень сильна инерция стихийного сопротивления постепенно усиливающейся христианизации быта. В XIV в. в «Слове о житии св. Нифонта» вновь осуждается участие скоморохов в русалиях и сам обряд. Летопись сообщает под 1358 г., что новгородцы хотят «утвердиться крестным целованием», чтобы «играния бесовского не любити», но все последующие документы о судьбах новгородского скоморошества свидетельствуют о том, что обет не был соблюден.<sup>13</sup>

В XV в. появляются первые территориальные запреты (жалованная грамота 1470 г. относительно монастырских вотчин), но в целом княжеская власть почти не вмешивается в действия скоморохов, предоставляя церкви увещания и проповеди. В XVI в. запреты становятся многообразнее, касаются уже не только монастырских, но и некоторых княжеских вотчин, а церковные деятели все более категорично требуют решительных запретов народных празднеств (известное послание игумена Памфила 1505 г. к псковскому наместнику требует прекращения народных игрищ в Иванов день, рисуя при этом их грандиозный размах: «Мало не весь град взматется и взбесится»). В уставных грамотах 1506, 1509 гг. — увещания «не играти силно», ослушников же высылать вон без штрафа, полностью запрещается игра в «бобровых» деревнях. Из пределов действий скоморохов исключаются обширные монастырские вотчины (например, жалованная грамота 1518 г. Чухломскому Покровскому монастырю с запретом играть в волостях и селах Галицкого уезда). С 1520-х гг. появляются указания «имати» играющих и «давати на поруки и ставити перед собою, великим князем (1522, июня 1)». В 1548 г. старицкий князь Владимир Андреевич вновь запрещает скоморохам появляться в деревнях Троице-Сергиевого монастыря, а в 1554 г. — в дворцовых селах Афанасьевском и Васильевском. Целый комплекс запретов выносит Стоглавый собор 1551 г., где многие вопросы 41-й главы касаются скоморохов: 16 — запрещено «ходить перед свадьбою»; 19 — необходимость принять меры против больших скоморошых ватаг; 23 и 24 — запрещение участвовать в похоронных обрядах, в вечерних и ночных игрищах на святках и «о Иванове дни», запрещение переряживаний, скоморошеских позорищ и т. п.<sup>14</sup> Отрицательное отношение к искусству скоморохов выражено и в «Домострое» Сильвестра. Проповеди, грамоты, слова, поучения стремятся закрепить

<sup>12</sup> Памятники литературы Древней Руси XI—начала XII веков. М., 1978, с. 381.

<sup>13</sup> См. сводку упомянутых документов в кн.: *Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси, с. 159—165; *Харузин Н. К.* вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVIII века. — Этнографическое обозрение, 1897, № 1, с. 143—151.

<sup>14</sup> Стоглав. СПб., 1863.



за скоморохами и их искусством репутацию «диавольских», «бесовских», и в то же время рисуют полнокровную жизнь народных обрядов, в которых скоморохи играют самую активную роль: ни одно «слово» или проповедь, направленные против общественных народных развлечений, не обходятся без упоминания скоморохов. Поэтому представляется немотивированным противопоставление некоторыми исследователями искусства скоморохов творческой стихии народной жизни в ее традиционных проявлениях, поскольку именно скоморохи, как явствует из дошедших до нас документов, были наиболее активными выразителями и хранителями обрядовых и иных художественных традиций.

Начало жестокого и неуважительного отношения к скоморохам положено Приговорной грамотой Троице-Сергиевского монастыря, касающейся Присецкой волости. Грамота достаточно известна по многократному цитированию. Она поражает резкостью тона и жесткостью рекомендуемого наказания: «У которого сотского в его сотной выймут скомороха или волхва, или бабу-ворожею < . . . > бив да ограбив да выбити из волости вон; а прохожих скоморохов в волость не пущать».<sup>15</sup>

Если до середины XVI в. скоморохи еще имели большое значение в народной общественной жизни (документы отмечают их живущими в городах и селах, на посадах и в деревнях, где они участвуют в свадьбах и похоронах, обрядовых братчинах, русалиях, в святочных увеселениях и в развлечениях господствующего слоя населения — жили при дворах великих князей, входили в состав челяди у наместников, воевод, богатых и знатных бояр), то с середины века картина меняется. При Иване Грозном, несмотря на категорическое требование духовенства («Бога ради, государь, вели их извести, кое бы их не было в твоём царстве», — писал митрополит Иоасаф Грозному, и это письмо цитируется в материалах Стоглавого собора<sup>16</sup>), скоморохи еще находились в какой-то мере под защитой государственной власти, хотя в монастырских и церковных вотчинах преследования их ужесточаются.

С начала XVII в. преследования скоморохов со стороны церкви начала активно поддерживать государственная власть. В борьбу включаются и религиозные фанатики, и раскольники, и любители легкой наживы.

Челобитная скоморохов князей И. И. Шуйского и Д. М. Пожарского на приказного Андрея Крюкова, который «вымучивал у них деньги», убедительно показывает последствия церковного повеления «бити и ограбити».<sup>17</sup> Это лишь единичный факт, случайно зафиксированный документом, каких немного сохранила история. Мы не можем даже приблизительно представить размеры преследования скоморохов. Не случайно, именно в середине XVI в. документы Стоглавого собора сообщали о появлении огромных скоморошьях ватаг (до шестидесяти и более человек). Их организация, возможно, была ответом на усилившиеся притеснения.<sup>18</sup>

О серьезности преследований говорит статья Судебника 1626 г.: «Государь указал тех людей имать и за ослушанье бить кнутом по торгом» (речь идет об участниках «безлепицы» за Старым Ваганьковым). Патриарх Филарет в 1628 г. приказал «кликать по рядом, и по улицам, и по слободам, и в сотнях», чтобы с кобылками «не ходили и на игрища б мирские люди не сходились».<sup>19</sup> Преемник Филарета, патриарх Иоасаф в «Памяти» 1636 г. называл надруганием над святым праздником «игры и кошуны бесовския».

<sup>15</sup> Акты, собранные Археологической экспедицией (далее — ААЭ). СПб., 1836, т. 1, с. 267.

<sup>16</sup> Стоглав, с. 311.

<sup>17</sup> Акты исторические. СПб., 1842. т. 3, № 92, с. 95; ААЭ, т. 3, № 264, с. 402.

<sup>18</sup> Существует иная точка зрения на количество скоморохов в ватагах, иное толкование цифр, приведенных в Стоглаве. См., например: *Белкин А. А. Русские скоморохи*, с. 71—73.

<sup>19</sup> Акты исторические, т. 3, № 92, с. 95.

повелевающе медведчиком и скомрахом на улицах и на торжищах, и на распутьях сатанинские игры творити, и в бубны бити, и в сурны ревети, и руками плескати, и плясати, и иная неподобная деяти».<sup>20</sup> Он запретил держать музыкальные инструменты, следствием чего было их массовое изъятие, о чем сообщал Олеарий. Морозов считает это небольшой бедой, так как «„гудебные сосуды“ были примитивны и легко восстанавлимы».<sup>21</sup> Нельзя однако не учитывать значительные размеры штрафов и стоимость изготовления инструментов.

Живучесть искусства скоморохов, как и вообще народных традиций, рассматриваемых как проявление язычества, доказывает лишь крепость и жизненность корней этого искусства. Если бы оно было чуждо народу, как считает А. А. Морозов, то не уцелело бы вплоть до начала (а кое-где и до конца) XIX в. Л. С. Шептаев, справедливо полагая, что выступления скоморохов имели громадный общественный резонанс, подтверждает это цитатой из «Слова Иоанна Златоуста о христианстве»: «Не токмо дивятся зряще, но и слова их изучили».<sup>22</sup> Чрезвычайно важное свидетельство того, что народ не только охотно сбегался на зрелища, но и запоминал, заучивал их репертуар.

Чем больше живучести обнаруживало искусство скоморохов, тем шире становился круг запрещаемых «памятми» и грамотами явлений. Грамота 1648 г., сыгравшая роковую роль в судьбе скоморошества, известна по нескольким документам, отправленным в декабре в Белгород и в Шую, а в 1649 г., видимо, — в сибирские города, в частности, в Тобольск, Ирбит и Верхотурье. В ней неоднократно говорится о скоморохах. Жителям прямо указано, чтобы «скоморохов с домрами, и с гуслими, и с волынками, и со всякими играми < . . . > в дом к себе не призывали. < . . . > А где объявятся домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гудебные бесовские сосуды < . . . > то все велеть выимать и, изломав те бесовские игры, велеть жечь». Виновных же «бить батоги; а которые люди от такова бесчиния не отстанут и выймут у них богомерзские игры вдругорядь < . . . > тех ослушников < . . . > бить батоги».<sup>23</sup> В одной из грамот рекомендовалось «бить кнутом нещадно» и брать штраф 5 рублей, который по тем временам, когда жизнь бедноты ценилась на полушки да полденьги, был громадным. Грамоты рассылались для чтения «всяких чинов людям по многие дни», надо полагать, по всему государству, но сохранились лишь некоторые из них.

После 1648—1649 гг. скоморохи исчезли из центра страны, оставшиеся же, видимо, должны были искать себе другое ремесло. Следующий немаловажный в истории скоморошества документ — указ ростовского и ярославского митрополита Ионы приставу Матвею Лобанову. Это известная «Память» 1657 г. о запрещении скоморохам и медвежьим поводчикам промышлять играми. Документ интересен тем, что направлен конкретно только против скоморохов и вожаков медведей.

К 1657 г. скоморохи, видимо, нашли убежище на северных окраинах страны и на Урале. В «Памяти» сказано: «Ехати ему (приставу Лобанову. — З. В.) в Устюжской уезд в Двинские во все станы и волости и к Соле Вычегодской на посад и в Усольской уезд по всем волостем и по погостам», где «учинить заказ крепкой». В случае ослушания рекомендуется «наказание без пощады и отлучение от церкви божии» не только виновных, но и жителей, оказавших гостеприимство или хранящих музы-

<sup>20</sup> ААЭ, т. 3, № 264, с. 402.

<sup>21</sup> Морозов А. А. К вопросу об исторической роли и значении скоморохов, с. 57.

<sup>22</sup> Шептаев Л. С. Русское скоморошество в XVII веке. — Учен. зап. Уральского ун-та. Свердловск, 1949, вып. 6, с. 51.

<sup>23</sup> Акты исторические. СПб., 1842, т. 4, № 35, с. 124—125. Ср.: Иванов П. Описание государственного архива старых дел. М., 1850, с. 296—298.

кальные инструменты.<sup>24</sup> Чтобы понять, насколько тяжелым и позорным было наказание, надо вспомнить, что кнутом (по судебникам 1497 и 1549 гг.) наказывали за очень тяжелые преступления: разбой, грабеж, укрывательство, участие в бунтах, а к битью батогами приговаривали (по Уложению 1649 г.) за мошенничество, крамолу, ябедничество, религиозные преступления.<sup>25</sup> Скоморохи ставились на один уровень с разбойниками, еретиками, объявлялись вне закона. Каралось и всякое заступничество со стороны населения. Естественно, что слово «скоморох» исчезает к концу XVII в. со страниц писцовых, переписных и таможенных книг. Походные скоморохи становятся «гулящими людьми». Только любовью народа к искусству скоморохов можно объяснить существование на окраинах страны медвежьих поводчиков, а в деревнях и поселках, в особенности при горных заводах Урала и в Поволжье, сохранение части их творчества.<sup>26</sup> Длительная борьба скоморохов за существование закончилась для них трагично, но должна была оказать определенное влияние на характер их мировоззрения и творчества. В ходе борьбы вырабатывалась острота социальной ориентации, и их выступления постепенно получали не только развлекательный характер, но и антипоповскую и социальную направленность. При этом скоморохи могли использовать известные фольклорные произведения, например, антипоповские сказки, бывальщины, песни стихийного протеста и т. п., придавая им, благодаря своему профессионализму, более острое звучание. Можно оспаривать авторство их в песне «Усы», но многие ее варианты сохраняют печать скоморошьего исполнения.<sup>27</sup>

Чем труднее становилось положение скоморохов, тем чаще встречаются они в переписных книгах рядом с различными мелкими ремесленниками. Они искали способы к существованию, присоединялись к переходным группам швцов, «пимокатов», к бурлацким и рыболовным артелям, где их искусство получало признание и оплату. Но они же участвовали в действиях разбойничьих шаек и были не прочь обворовать простоватого хозяина, что отразилось в песенных диалогах о воре-гудочнике (о чем речь пойдет дальше).

Скоморохи оседали в городских поселках при заводах, в посадах. Следы их творчества обнаруживаются в записях фольклора от горнозаводского населения Урала. Ярчайшим доказательством тому служит известный сборник Кирши Данилова. П. А. Демидов, сообщая Ф. И. Миллеру про песню об Иване Грозном, добавляет: «Понеже туды всех разумных дураков посылают, которые прошедшую историю поют на голосу».<sup>28</sup> Кто же эти

<sup>24</sup> ААЭ. СПб., 1836, т. 4, № 98, с. 138.

<sup>25</sup> Тимофеев А. Г. История телесных наказаний в русском праве. СПб., 1904, с. 222—224.

<sup>26</sup> В. И. Даль знал крестьянина в Нижегородской губернии, который существовал за счет скоморошьего ремесла; содержал семью, исправно платил подати, зарабатывая игрой на волынке, «спитой из цельной шкуры телянка, свища всеми птичьими повистами, беседуя один за троих и пр.» (Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 4, с. 203). У белоругов сельский скрипач и в XIX в. назывался скоморохом. (Булич С. К. Россия. — Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона, т. 55 (XXVIII), с. 676—677.

<sup>27</sup> В. Н. Перетц вспоминал: «Песню про „Усы“ я слышал также в 1890-х гг. в Ямбургском уезде, в д. Мануйлово — в типично скоморошьем исполнении < . . . »:

Ай да усы, усы мои, усы, разбористы усы!  
Наш хозяин — он богатой,  
Говорит, что денег нет. — Врет он.  
Деньги в кладовой,  
Засыпаны мукой. — Разроем!».

(Перетц В. Н. Рец. на кн.: Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен. . . Т. I, II. — Изв. отд-ния рус. яз. и словесности. Л., 1930, т. 3, с. 331—341).

<sup>28</sup> Сборник Кирши Данилова / Под ред. П. Н. Шеффера. СПб., 1901, с. 195.

«разумные дураки», как не скоморохи? Демидов называет их сибирскими людьми, но ведь известно, что с начала XVIII в. Урал и Зауралье официально входили в состав Сибирской губернии, а топонимика сборника свидетельствует о его уральском происхождении.

Сохранению былинного эпоса на Урале, в Поволжье и на Двине, как и на севере, история обязана скорее всего именно скоморохам, укрывавшимся там с XVII в. и обогатившим фольклор местного населения не только эпическими сюжетами, но и веселыми скоморошинами, затейливыми плясовыми песнями-небылицами, озорными припевками, веселыми присказками и рифмованными сказочными формулами, которые потом хранились населением и передавались из поколения в поколение, постепенно искажаясь и разрушаясь. К сожалению, ни Урал, ни Двина, ни Поволжье не были своевременно обследованы. Случайные записи на Двине в районе Шенкурска, сделанные в первой половине XIX в. Н. Борисовым и А. Харитоновым, приславшими в собрание П. В. Киреевского около трех десятков былин, не менее случайные записи Языковых в Поволжье, собравших в своих имениях, расположенных в Оренбургской и Симбирской губерниях, около полутора ста текстов, полностью до нас не дошедших из-за печальных превратностей в судьбе собрания П. В. Киреевского, доказывают существование в этих краях не только былин, но и скоморошин, и плясовых небылиц. Замечательный вариант баллады «Герентий-гость» с ее классическим определением скоморохов («Вы много по земле ходоки, | Вы много всем скорбям знатоки») записан П. М. Языковым 25 мая 1838 г. в с. Головино Симбирской губернии. Многие записи из Оренбургской и Симбирской губерний, бывших ареной действия вольных ватаг, сохраняют следы поэтических традиций скоморохов.

Фольклор Новгородского края также не изучался специально в плане выявления какого-либо влияния художественных традиций скоморохов, хотя материал для этого имеется даже в самых поздних записях 1960—1970-х гг. В плясовых и игровых песнях нередки вкрапления небылиц, необычные для традиционных художественных текстов образы, созданные либо путем чрезмерной гиперболизации (черта средневековой поэтики), либо путем чрезмерного преуменьшения:

Мой-то миленький во щи упал,  
Из-под крошева выглядывает.<sup>29</sup>

Семь рек обсушила —  
Пряжу не смочила.

(НФ, № 242)

Заметное место в новгородском фольклоре занимают драматизированные диалоги шуточного содержания. Они произносятся нараспев, речитативом:

— Симон Поликарпович, сколько тебе лет-то?  
— Семьдесят, бабушка, семьдесят!

(НФ, № 235)

Существует также цикл шуточных песен о комаре, одна из них известна только в Новгородской области. Ей присущи те же черты гиперболизации:

Сел комарище на дубище,  
Свесил ноги на сучище,  
Обломилось сучище. . .

(НФ, № 239)

Хорошо сохранившиеся баллады с достаточно древними сюжетами, уводящими также в эпоху средневековья, более редкие, чем на севере, но еще

<sup>29</sup> Традиционный фольклор Новгородской области. Л., 1979, № 97. (Далее ссылки даются в тексте сокращенно — НФ, с указанием номера песни).

сохранившиеся кое-где эпические духовные стихи также свидетельствуют о прежнем существовании в новгородском крае разножанровой эпической традиции. Как уже отмечалось, исполнение эпических произведений певцами-профессионалами в XIX в. в какой-то мере представляет продолжение традиций бродячих скоморохов. Следы их влияния можно проследить в святочных игровых песнях, потешках, частушках, отличающихся большим разнообразием напевов и ритмических типов. Допустимо предположение, что эпические произведения, записанные на уральских заводах Демидовых Киршею Даниловым в конце XVIII в., скорее всего занесены были на Урал, как и на северные окраины государства, странствующими скоморошьями ватагами. Об этом свидетельствует достаточно богатое и разнообразное фольклорное наследие Урала. В песенном игровом фольклоре, свадебных наговорах дружек, в сказках сохранились образы скоморохов и гудочников, игрецов и плясунов.

Ученые (О. Ф. и В. Ф. Миллеры, А. М. Лобода и др.) не раз высказывали мнение, что Урал в прошлом был хранилищем богатой эпической традиции. Следы ее есть в позднейших записях разных лет. В с. Сива сохранилась живая традиция гудошной игры.<sup>30</sup> П. Н. Рыбников услышал от крестьян-пермяков побывальщину про Ермака, близкую по мотивам к песне из сборника Кирши Данилова. На Богословском заводе пели старины про Святогора, Илью Муромца и Алешу Поповича. В Нижне-Сергинском демидовском заводе и в Михайловском Красноуфимского уезда пели про Добрыню-змееборца, Илью на Соколе-корабле, Добрыню и Маринку.<sup>31</sup>

Не был своевременно обследован обширный район Прикамья, включавший территорию Вятской, Пермской, Оренбургской областей и Камско-Воткинского округа, где лишь в 1962 г. был записан фрагмент «Старины о большом быке». Там же в 1920-х гг. В. Н. Серебренников записал весеннюю хороводную песню с мотивом выкупа из татарской неволи и песню о свадьбе И. Грозного, а также два отрывка былины про Добрыню в с. Ножовка и дер. Желнята Оханского уезда.<sup>32</sup> Ф. С. Шемякину удалось услышать прозаический вариант былины о Святогоре в дер. Емельяновой.<sup>33</sup> В Оренбургской губернии обнаружена «небывальщина» с традиционными эпическими мотивами (впрочем, запись имеет следы литературной обработки):

Не спеть ли вам, братцы, про старинушку,  
 Про старинушку стародавнюю,  
 Небывалую, неслыхалую?  
 Я спою про нее по-старинному:  
 На старинный лад, на давнишний склад,  
 Как певал удалец-вор Алешенька  
 В стольном городе во Киеве,  
 За столом сидючи у Владимира  
 У того ли у Красного солнышка.<sup>34</sup>

Былинные сюжеты встречаются и в сказках Урала: Д. К. Зеленин записал сказку об Илье Муромце и Святогоре.<sup>35</sup> Из старших исторических песен на Урале распространены «Взятие Казани», «Женитьба Грозного».

<sup>30</sup> Садоков А. И. Веселые скоморохи. — Сов. этнография, 1976, № 5, с. 126—145.

<sup>31</sup> Китайник М. Г. Устное поэтическое творчество Урала. — Учен. зап. Уральского ун-та. Свердловск, 1949, вып. 6, с. 10.

<sup>32</sup> Серебренников В. Н. Из Оханского фольклора. — В кн.: Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924, вып. 1, с. 62—63.

<sup>33</sup> Богословский П. С. Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине. — Там же, с. 75.

<sup>34</sup> Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, т. 1, вып. 1, № 1023, с. 300—301.

<sup>35</sup> Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. Пгр., 1914, № 16; Там же, № 96 — «Князь Владимир и Ильюшка, сын матросов».

Три варианта песни о Кострюке записаны Н. Е. Ончуковым.<sup>36</sup> В. Н. Серебренников обнаружил сюжет про Кострюка в виде наговора дружки.<sup>37</sup> М. Г. Китайник в указанной ранее статье сообщал, что на Урале в XIX в. и первой четверти XX в. записано всего 30 былинных текстов. В 1962 г. в пос. Завод Михайловский Чайковского района записан фрагмент «Старины о большом быке» в 140 стихов.<sup>38</sup>

Можно считать, что в XX в. окончательно доказано уральское происхождение сборника К. Данилова, в защиту которого в конце XIX в. выдвигались два основных аргумента: 1) сборник составлен в горнозаводских владениях Демидова, т. е. на Урале; 2) топонимика сборника указывает главным образом на уральские владения Строгановых. Пермский краевед А. А. Дмитриев сопоставлял песню «Ермак взял Сибирь» с уральскими преданиями, которые уясняют истоки песни.<sup>39</sup> П. С. Богословский на широком сравнительном материале доказал, что песня «Усы, удалы молодцы» возникла на Урале в среде Камской вольницы, поддерживавшей связь и с волжскими «воровскими» казаками и с горнозаводским крестьянством.<sup>40</sup> Окончательно подтвердили уральское происхождение сборника разыскания А. А. Горелова.<sup>41</sup>

Гипотеза Н. Е. Ончукова и А. Д. Григорьева, предполагавших, что хранителями и исполнителями эпоса были скоморохи, подтверждается, таким образом, локальным распределением остатков эпоса в тех краях, которые служили последним убежищем для гонимых представителей народной художественной интеллигенции — как очень верно определил значение скоморохов в народной общественной жизни А. В. Марков. Именно поэты-скоморохи могли вставлять в былинные сюжеты поэтические картины русской земли, исхоженной ими вдоль и поперек. Пространственные представления о родине выражены в былинах с высокой степенью таланта и искренней любовью. В них восхищение раздольем Руси и конкретные характеристики ее городов, рек, гор, лесов, полей, озер:

Ай, чисты поля были ко Опскову,  
А широки раздольица ко Киеву,  
Реки-то, озера ко Новугороду,  
Мхи-то, болота — ко Белоозеру.  
А высокия-ты горы Сорочинский,  
А церковно-то строенье в каменной Москве.

Далее не без веселой иронии упомянуто, что «тертые калачики валдайские, Ай шапливы-щеголивы в Ярославль-городе, А дешевы поцелуи в Белозерской стороне, А сладки напитки во Питери. . .» (Гильф., 1, с. 554).

В зачине одной из песен прямо указана эта особенность репертуара скоморохов:

Благослови, сударь-хозяин, благослови, господин,  
Поскакати, поплясати, про все города сказати.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Ончуков Н. Е. Три варианта песен о Кострюке. — В кн.: Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928, с. 423.

<sup>37</sup> Серебренников В. Н. Свадебные обычаи и песни крестьян Андреевской волости Оханского уезда Пермской губернии. Пермь, 1911, с. 67—68.

<sup>38</sup> Бласова З. И., Мартынова А. Н. Современный фольклорный репертуар одного района. — Русский фольклор. М.: Л., 1964, т. 9, с. 252—253.

<sup>39</sup> Дмитриев А. А. К истории сибирского вопроса. — В кн.: Пермский край. Пермь, 1895, т. 3, с. 79—81.

<sup>40</sup> Богословский П. С. Песня об Усах из Сборника Кирши Данилова и Камская вольница. — В кн.: Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928, вып. 4, с. 1—116. Уральское происхождение сборника было темой докторской диссертации Богословского. Материалы к ней сохранились в его архиве: РО ИРЛИ, ф. 690.

<sup>41</sup> Горелов А. А. Трилогия о Ермаке из Сборника Кирши Данилова. — Русский фольклор. М.; Л., 1961, т. 6, с. 344—373.

<sup>42</sup> Соболевский А. И. Великорусские народные песни. СПб., 1899, т. 6, № 449.

От веселых и ироничных характеристик и оценок, данных скоморохами отдельным селам и городам, пошла, видимо, давняя песенная традиция давать этнически меткие прозвища деревням и поселкам вблизи уральских заводов, вдоль северных рек, выразившаяся также в бурлацких волжских и камских песнях. Эта традиция до настоящего времени еще живет в памяти старшего поколения на Каргопольщине, на Мезени, в Вятской и Вологодской областях.<sup>43</sup>

Оказавшись в положении изгоев, скоморохи далеко не все охотно меняли профессию. Немногие тексты XVIII в. еще свидетельствуют об их живом слове. Но в это время их творчество резко изменило свой характер. Лишенные каких-либо социальных иллюзий, они вынуждены были пренебрегать лицемерными нормами общественной морали. Часть скоморохов примкнула к Волжской и Камской вольнице, наиболее активной в XVII в. «Мятежный» (по определению В. Н. Всеволодского-Гернгросса) XVII век отличался крупными движениями народного протеста: крестьянская война под руководством Болотникова 1606—1607 гг., городские восстания 1648 г., восстание С. Т. Разина, которому предшествовали и которое сопровождали вспышки народных волнений, движение раскольников, местами принимавшее оппозиционный характер.

Скоморохи не упоминаются среди участников восстаний, но это не доказывает их непричастности. Им легче удавалось замести следы благодаря мастерству перевоплощения. Существуют исторические свидетельства их участия в действиях разбойничьих шаек (в частности, Камской вольницы), что подтверждается произведениями фольклора. О песнях уже говорилось, пословицы же констатируют случай наказания: «Заиграл в сурну да попал в тюрьму», «Придет беда — не спасет дуда», «Удалые на Волге да в тюрьме, умные в келье да в кабаке, дураки в попы ушли», «Я за кочан — меня по плечам, я за вилок — меня за висок».<sup>44</sup>

Песенные сюжеты, названные ранее, и отдельные фрагменты комических диалогов рассказывают о ловкости, смелости и находчивости скоморохов, умевших использовать искусство импровизации, чтобы отвлекать хозяев. Песенные фрагменты чаще всего включались в небольшие бытовые рассказы, бывальщины и анекдоты, содержание которых при записи обычно опускалось, а текст песен фиксировался собирателями:

— Денной разбой! Погоди, постой!  
 Постой, не иди! Ай, тпру, погоди!  
 Ведь и лошадь не твоя, да и сбруя не твоя!  
 — А, сани не наши, хомут не свой,  
 Погоняй, не стой!<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Образец «сказа про все города» записан на р. Чусовой от 83-летнего Ф. Б. Верещагина: «Преславное чудо: небо украшено звездами, земля — цветами, Петербург господами, Москва церквами, Дон — казаками, Казань — татарами, Вятка — слепянами, Оренбург — башкирами, Красноуфимск — черемисами, Екатеринбург — торгашами, Верх-Исетский — мастерами, Шарташ — варнаками <...> Невьянский — голу-бятниками, Нижний Тагил — хохлами, Верхний Тагил — кошелями. <...> Пермь — сятами, а мы, братья, здесь — добрыми делами» (Предания реки Чусовой. Свердловск, 1961, с. 33). Несколько вариантов длиннейших песен записаны на Алпатьевском заводе и приведены В. В. Блажесом в статье «Коллективные прозвища и этнические эпитеты в жанрах русского фольклора Урала» (В кн.: П. И. Чайковский и Урал. Ижевск, 1983, с. 96—97). В бурлацких волжских песнях даны характеристики всем населенным пунктам по Волге от Астрахани до Рыбинска (см.: *Родня Ф. Н.* Опыты восстановления бурлацкой песни по нескольким вариантам. — В кн.: Труды Нижегородского научного общества краеведения. Саратов, 1928, вып. 35, ч. 5, с. 11—15).

<sup>44</sup> Древняя Российская Вивлиофика, изданная Н. Новиковым. М., 1789, с. 365—366; *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1957, с. 62, 141; ср.: *Симоны П.* Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и пр. XVII—XIX столетий. СПб., 1899, вып. 1, с. 79, 84, 86, 106, 148.

<sup>45</sup> То же — в записях И. В. Ефремова из Пермской области. Личный архив его хранится в Рукописном отделе ИРЛИ (Пушкинский Дом) АН СССР, часть записей — у его вдовы Е. П. Ожеговой. Ср.: «Небось: лошади чужие, хомут не свой, погоняй не стой» (*Пушкин А. С.* Собр. соч.: В 10-ти т. М., 1957, т. 6, с. 408).

Такова «воровская песенка», неоднократно зафиксированная в первой половине XIX в. Один из ее вариантов под названием «Песня из сказки об воре-гудочнике» опубликован М. А. Стаховичем.<sup>46</sup> Вариант этой же песни из архива П. В. Киреевского представляет беловую копию, на которой место и время записи не указаны. Поскольку почерк похож несколько на почерк Д. А. Валуева, можно полагать, что текст из Поволжья. Приведем его полностью: «Воры пришли окрасть мужика; двое входят в избу под видом гудочников, третий крадется воровать мимо окон. Бабы пляшут. Гудочник поет:

Ох ты, Ванька, нагнись!                   Твоя шапочка алá —  
Ох ты, Ванька, нагнись!                   Видно с красного окна.  
Пру яго! Пру яго! Пру яго, яго, яго!

Вор влез в клеть и обшаривает ее. Гудочник смотрит на масло:

И того не забудь,  
Что у кашицу кладуть! (припев)

Вор не знает, куда положить краденое:

А и бабья рубашка  
А и чем не мешок?  
Рукава завяжи —  
Да что хошь положи! (припев)

Вор подходит к лошадям:

А ты каряго бяри!                   А гнядаго ня бяри —  
А ты сераго бяри!                   Он не годен никуды!  
Пру яго! Пру яго! Пру яго, яго, яго!»<sup>47</sup>

Куплет о бабьей рубашке пелся и в Томской губернии при сходных обстоятельствах музыкантом, когда его товарищи шарили по амбару, а в Тамбовской губернии он зафиксирован уже как пословица: «Бабья рубашка чем ня мяшок? Рукава завяжи — то щё хошь положи».<sup>48</sup>

Устойчивость песенной композиционной схемы видна по записям ее в разных и далеко отстоящих одна от другой губерниях. Схема позволяла импровизировать, варьировать слова применительно к обстоятельствам. Видимо, подобные схемы были одним из художественных средств поэтического арсенала, сложившегося на последнем этапе существования скоморошьего искусства. Способ подавать советы в форме песни глубоко традиционен и отчасти характеризует особый профессиональный прием, известный по балладе «Про гостя Терентишпа», более древней по происхождению: скоморохи пришли в дом к Терентию, спрятав его самого в мешок («шелковый мех»):

Веселые скоморохи  
Садилися на лавочку,  
Заиграли во гусельцы,  
Запели они песенку:  
— Слушай, шелковый мех  
. . . . .  
Вставай-ка, Терентишпа,  
Лечить молодую жену,  
Бери червеной вяз <sup>49</sup> —

советуют они после того, как Терентий узнал о характере «болезни» жены.

<sup>46</sup> Стахович М. А. Собрание русских народных песен. СПб., 1851—1854, тетр. 2, с. 9. Место записи не указано. Текст близок к публикуемому варианту: нет куплета о бабьей рубашке и есть двуступище о коне: «Оставляй его ребятам | Только воду возить».

<sup>47</sup> ОР ГПБ, Архив П. В. Киреевского, ф. 125, п. 27, № 258.

<sup>48</sup> РО ИРЛИ. Разряд V, фонд 162, оп. 2, № 2. Далее — ИРЛИ, с указанием шифра архивных фондов.

<sup>49</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.; Л., 1958, с. 21.



Чтобы влиять на настроение слушателей, скоморохи должны были владеть серией хорошо отработанных приемов и определенной системой художественных средств.

Разножанровые произведения на различные темы исполнялись, видимо, в зависимости от обстоятельств. А. А. Морозов ставит под сомнение антиклерикальную направленность творчества скоморохов. Однако в фольклоре существует значительная группа песенных, сказочных и иных сюжетов, возможно, созданных скоморохами на уже существующей фольклорной основе. Поэтика их сохраняет мотивы и формулы, присущие фольклору средневековья и не свойственные ему черты особой конкретности изображения.

Глум скоморохов был когда-то официально дозволенным проявлением социальной критики и одним из выражений существовавшего в древности обычая справедливого суда. Ярчайшим свидетельством длительного сохранения этого обычая были европейские «праздники дураков», устраивавшиеся в церквях и представлявшие в свою очередь в преображенном виде еще более древние традиции.

Глуму подвергались и служители церкви, и верховная государственная власть. Письменная литература, созданная с использованием наиболее популярных фольклорных мотивов, сохранила ряд антиклерикальных сюжетов, а в тексте те особые словесные формулы, которые указывают на причастность скоморохов. Даже в произведениях XVII в., происхождение которых связывается в науке с авторством скоморохов, высмеивались боярские тяжбы и ссоры, спесь и чванство, монастырский разгул и лень. Злоупотребление властью, жадность и другие пороки попадали под меткий огонь скоморошье сатиры.

Такие фольклорные сюжеты, как «Игумен и телочка», «По загуменью игуменя идет» (упоминаемая М. В. Ломоносовым), «Из монастыря Боголюбова старец Игренище» и другие несут в своей образной ткани черты традиционного глума скоморохов.

Элементы атеизма придавали большую остроту их шутливым пословицам: «Господи, прости, в чужую клеть пусти, пособи нагрести да и вынести!», «Бог суди твои костыли» (т. е. притворство); «На дудку есть, а на свечку денег нет» (более поздний вариант: «На балалайку станет и на кабак станет, а на свечку не станет»); наконец, популярнейший мотив в пословицах и анекдотах многих европейских народов: «„Ну, порося, обратись в рыбу-карася!“ — сказал монах, нарушавший пост».<sup>50</sup> Конечно, нельзя с полной уверенностью считать все эти пословицы, записанные В. И. Далем, сочинением скоморохов, пословица многолика, многоаспектна и многопланова, ее содержание нельзя толковать однозначно. Но и исключить полностью влияние скоморохов на содержание данных пословиц невозможно, в них не только отразилась лукавая насмешка и озорная шутка, свойственная народному юмору, но и некоторые черты профессиональной принадлежности и превратности исторических судеб.

Искусство поздних скоморохов сохранило черты народной художественной культуры средневековья. Как уже отмечалось, одним из приемов, присущих средневековой письменной литературе, был прием гиперболизации. Он заимствован из средневекового фольклора, глубоко древен и представлен в различных произведениях с комическими сюжетами: славлениях и препираниях Семика и Масленицы, юмористических росписях приданого, в антицерковном и антиклерикальном фольклоре. Допустимо предположение, что названные произведения входили в репертуар скоморохов, разыгрывались ими. Песня про старца Игренища известна (в вариантах) в Пермской, Оренбургской и Самарской губерниях (напомним, что Прикамье и Поволжье было ареной деятельности скоморохов), в дру-

<sup>50</sup> Даль В. И. Пословицы русского народа, с. 39, 42, 50.

гих регионах этот сюжет, насколько известно, не встречается. Возьмем, к примеру, начало ее в записи П. С. Богословского из с. Голубята Пермской губернии:

У нас ноньче, ребята, манах побывал,  
 На полатях спал, семь бед сбеждал:  
 Семь бед сбеждал, семь девок украл!  
 В кошелишпо склал, на плечишша поднял,  
 На льдишпо снес, по льдишпу рострёс!  
 Девки на льду расположилися,  
 Расположилися, разъелозилися.  
 А старая девчишша Василисишша  
 Залезла в дуплишпо, в осиновишпо.  
 Калачом иё манили — не выманили,  
 Топором вырубали — не вырубали.  
 А старого старика, ево чорт догадал.<sup>51</sup>

Насмешка по адресу монаха заключена в первой части песни. Подчеркнутая гиперболизация, элементы необычного типа, эротические намеки сближают текст с произведениями позднего средневековья и дают возможность в то же время допустить влияние на данный текст творчества скоморохов.

В варианте этого сюжета, выписанном А. Н. Афанасьевым из рукописного сборника XVIII в., начало иное, текст ближе к сюжету из сборника Кирши Данилова:

Из монастыря Боголюбова  
 Шли старцы станицами,  
 Станицами, вереницами.  
 Наперед идет Демид-чернец,  
 Демид-чернец, сын Захарьевич.  
 Он на гору идет — спотыкается,  
 А под гору колесом он катится.

Он подходит ко двору боярскому,  
 Он просит милостыни.  
 Увидала княжна-боярыня  
 Из высокова терема . . .<sup>52</sup>

Боярыня посылает милостыню с девицей, но Демид берет не милостыню, а девицу, кладет ее в мешок и идет в свой монастырь. Шустрые ребята Десятильниковы проявляют пристальный интерес к содержимому мешка: «У меня капуста беленькая да свеколка красенькая <. . .» Они стали «в сумочку тыкать, а в сумочке стало пикать. Из белой капусты рассол потек» (заметим, что шилья были раскалены в кузнице). Видимо, Десятильниковы не простые встречные, а люди, питающие особое «пристрастие» к монахам. Не скоморохи ли?

Образная система произведений, сохранивших следы влияния скоморохов, заметно отличается от традиционной поэтической системы фольклора, хотя во многом родственна ей. Здесь как будто та же формульность (красная девица, белая капуста) то же цепное строение строф («Шли старцы станицами, Станицами, вереницами»), но в тексте появляется зримая конкретность образа, подчеркнутое изображение действия, жеста, насмешливо-иронический тон в конце песни, еле уловимый в начале. Конкретность изображения в соединении с неформульными художественными средствами и ироническим тоном повествования как бы подтачивают традиционную поэтику, стремясь разрушить ее устои. Эти особенности прослеживаются как раз в произведениях, довольно единодушно причисляемых исследователями к произведениям скоморохов.

Смеховые жанровые формы, выражающие то или иное комическое содержание, различны. Они дошли к нам из позднего средневековья, когда имели вполне определенное и серьезное значение в жизни народа. На об-

<sup>51</sup> РО ИРЛИ, ф. 690, оп. 2, п. 1, л. 17 а. См. также: Сборник песен Самарского края / сост. В. Варенцовым. СПб., 1862, с. 251, № 7.

<sup>52</sup> Шейн П. В. Пародия в народном песнотворчестве. — Ежемесячные сочинения И. И. Ясинского, 1903, № 3, с. 188.

щественное значение средневекового смеха указал М. М. Бахтин: «Целый необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной и серьезной по своему типу культуре церковного и феодального средневековья».<sup>53</sup>

Прием гиперболизации, когда-то применявшийся в эпосе как средство художественной образности, стал одним из способов пародирования в комических жанрах средневековья, отметив тем самым стадию начавшегося отмирания эпоса. Как известно, с пародирования начинаются поиски новых методов изображения.

В комических песенно-речитативных диалогах пародируются отдельные моменты церковной службы. Они иногда содержат те или иные косвенные намеки на скоморохов. Один из таких диалогов записан также в Поволжье и известен в нескольких вариантах:

- Баба ли ты бабица в больших новых лаптицах  
 . . . . .  
 Что у тебя в пестерище, али пирожище?  
 — Пирожище, мой батюшка, пирожище.  
 — Баба ли ты бабица, с чем у тебя пирожище,  
 Али с мясищем?  
 — С мясищем, мой батюшка, с мясищем  
 . . . . .  
 — Баба ли ты бабица, кого ты идешь поминать-то,  
 Али мужа, мужа свою?  
 — Мужа, мой батюшка, мужа.  
 — Баба ли ты бабица, как у тебя его звали?  
 . . . . .  
 — Вавилой, мой батюшка, Вавилой.  
 — Каким он у тебя ремеслом-то занимался?  
 — Скрыпичным, мой батюшка, скрыпичным.<sup>54</sup>

Следует заметить, что имя Вавилы было, видимо, популярно в скоморошьей среде. Помимо известной былины есть сказка «Вавило-скоморох».<sup>55</sup> В лубочной картине XVII в. «Как мыши кота погребают», сюжет которой относится к XVI в., две мышки играют роль скоморохов на похоронах кота: «1. Вавило Веселой в волюнку играет, песни распевает. 2. Чурилко-сурнач в сурну играет, а ладу не знает».<sup>56</sup>

Одной из жанровых форм народного смеха были краткие комические диалоги. Они могли исполняться на игрищах даже одним человеком, умеющим говорить на разные голоса. Их записывали чаще всего вместе с пословицами, они и публиковались в сборниках среди пословичного материала, даже не выделялись в особый раздел, так как встречались они редко. В сущности это особый тип народного анекдота, построенного на своеобразной игре ума, включающего шутку, своеобразный каламбур:

- |                          |                                |
|--------------------------|--------------------------------|
| — Федул, что губы надул? | — Акуль, Акуль,                |
| — Кафтаң прожег.         | Что шьешь не оттуль?           |
| — Да велика ли дыра-то?  | — А я, матушка,                |
| — Один ворот остался.    | Еще пороть буду. <sup>57</sup> |

Это как бы зародышевые формы простейших видов народной драмы, состоящих из развитого диалога, наподобие известного «Разговора барина с Афонькой»:

<sup>53</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 92.

<sup>54</sup> Можаровский А. Ф. Очерки жизни крестьянских детей Казанской губернии в их потехах, остротах, стихах и песнях. — Изв. общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Казанском ун-те: Труды этнографического отдела. М., 1977, кн. 4, с. 118.

<sup>55</sup> Сказки и предания Самарского края, собр. Д. Н. Садовниковым. — Записки Русского географического общества. СПб., 1884, т. 12, № 98, с. 289—291.

<sup>56</sup> Финдейзен Н. Ф. Очерки по истории русской музыки. М., 1928, т. 1, вып. 2, с. 200.

<sup>57</sup> РО ИРЛИ, ф. 690, записи П. С. Богословского в дер. Голубята.

- |                   |                                |
|-------------------|--------------------------------|
| — Медведя поймал! | — Так сам иди!                 |
| — Веди сюда!      | — Да не пускает! <sup>58</sup> |
| — Да нейдет!      |                                |

Это шутка медвежьих поводчиков. Сюжеты таких микродиалогов особенно разнообразны в сборниках Поволжья:

- |                     |                                       |
|---------------------|---------------------------------------|
| — Хочу есть!        | Поесть приказали.                     |
| — Откуда эта весть? | — Ешь солонее, пей кислее,            |
| — Из города Казани: | Умрешь — не сгниешь. <sup>59</sup>    |
| — Куды?             | — За что?                             |
| — На стары труды,   | — За то: не ходит пузата,             |
| К кошке по дуды.    | Не носи брюхо в пазухе. <sup>60</sup> |

В древности на обрядовых игрищах звучал, видимо, обрядовый смех в различных его формах. С такой целью — смех ради смеха — возникли, вероятно, разнообразные формулы небылиц. Они дошли до нас в виде «шутовых старин» и в составе плясовых песен. Композиционно они представляют цепь, состоящую из свободно соединяющихся текстовых фрагментов, что позволяет менять их местами, сокращать и удлинять текст. Позднее образы небылиц использовались в драматизированных сценках, создателями которых первоначально были, возможно, скоморохи:

- Брат, челом! — Брат, здорово! Где был?
- В городе Ростове. — Что в Ростове делается?
- Все старо, вновь ничего. — Я слышал, что архирей женится?
- Я видал, что у архирейского двора коровы оседланы, свиньи розряжены, у куриц хвосты подвязаны — должно, женится.
- Я, брат, поверю. — А я, брат, не солгу.<sup>61</sup>

В другом варианте этой сценки, записанной А. Ф. Можаровским в Казанской губернии, сообщается, что Ростовское озеро выгорело, у рыб лбы сожжены, что в Ростовской роще свинья на семи дубах гнездо свила, поросята по сучкам желуди собирают, а на бахчах такая капуста, что один кочешок закрыл весь городок, а в одном огурце жеребец трои сутки бегал.<sup>62</sup>

Образы небылиц, построенные на абсурдных положениях, сочетаются опять-таки с приемом преувеличенной гиперболизации. Сценка имеет цепочную структуру, выраженную в форме диалога. Ее можно начать шуткой про женитьбу архирея, но если почему-либо такая шутка неудобна (скажем, в присутствии духовенства), то ее можно опустить и начать со случая с жеребцом и т. д.

Образы небылиц в скоморошинах, видимо, возникли в глубокой древности. Еще Даниил-заточник использовал их как формулы невозможного, неисполнимого. Они претерпели эволюцию в ходе столетий и, как старинные кирпичики удивительной прочности, продолжали служить для построения тех или иных смеховых жанров, назначение которых просто развлекать и смешить. В последнем случае они соседствуют с импровизацией, включаются в индивидуальный творческий процесс. Таковы импровизированные сценки с вождением ручных медведей. С. В. Максимов, специально изучавший и записывавший репертуар медвежьих поводчиков, писал: «От скоморохов они и происходят по прямой линии как законное

<sup>58</sup> Даль В. И. Пословицы русского народа, с. 69.

<sup>59</sup> Магницкий В. К. Нравы и обычаи крестьян Чебоксарского уезда Казанской губернии. Казань, 1888, с. 116, 118.

<sup>60</sup> Там же, с. 103, 105.

<sup>61</sup> Из архива Е. Ф. Грушина. Архив передан в 1983 г. в Рязанский краеведческий музей.

<sup>62</sup> Можаровский А. Ф. Очерки жизни крестьянских детей. . . , с. 117.

и кровное потомство».<sup>63</sup> Репертуар так называемых медвежьих комедий пришел к ним, по мнению писателя, также по традиции от скоморохов. У него есть одна из наиболее полных записей медвежьей потехи. Монолог медвежьего поводчика состоит из набора заданий, которые следуют одно за другим без определенной последовательности, в любом порядке. Комментарии к действиям медведя содержат шутки, пословицы, рифмованные приговорки; медведь показывает, как ребяташки ползут за горохом, а поводчик приговаривает: «Где сухо — тут брюхом, а где мокро — там на коленочках». Особый успех, по свидетельству писателя, имела сценка, где мишка показывал, как бабы на барщину ходят: «Михаил Иванович прихрамывает и, опираясь на палку, продвигается тихонько вперед, наконец, оседлал ее и попятился назад, возбудив неистовый хохот».<sup>64</sup>

В веселых и озорных скоморошинах, т. е. произведениях, авторство которых сам народ в названии закрепил за скоморохами, можно наблюдать широко применяемый метафорический стиль, позволяющий полнее выразить различные оттенки юмора, иногда удалство и беспашабашность:

Пошел Матвей на разбой с топором,  
Разбил Матвей кисель с молоком,  
А кашу-горюшу в полон он взял,  
Яичницу на шестке сказал.  
А блины-горюны испужались,  
По пазухам разбежались.<sup>65</sup>

О судьбе хозяев очищаемого дома в этой сценке как бы намекают лишь эпитеты: «каша-горюша», «блины-горюны».

К художественному арсеналу скоморохов можно отнести прием чрезмерного преуменьшения, антигиперболы, редкий в произведениях позднего фольклора:

Поехали б в Москву, купили б коровку —  
Коровка-то с кошку, а удой-то с ложку.<sup>66</sup>

Разнообразные смеховые формулы, ставшие типичной чертой скоморошьего стиля, со временем наполнялись и грустным содержанием. Произведениям поздних скоморохов присуща горькая ирония в форме едкой насмешки над самим собой:

У дородного доброго молодца  
Много было на службе послужено:  
На поварнях было посижено,  
Кусков и объедков попрошено,  
Потихоньку без спросу натаскано,  
Голиками глаза были выбиты.<sup>67</sup>

В некоторых произведениях метафорические образы имеют значение художественного символа и получают смысл широких социальных обобщений, как, например, в известной сатире «Птицы за морем» или сказке «Суд птиц», стихотворно-раешных вариантах «Ерша» и др.

«Скоморошья формулы рассыпались по различным фольклорным жанрам, сохранились в виде обломков, ходячих затейливых выражений и прибауток», — справедливо отмечал в свое время А. А. Морозов.<sup>68</sup> Верность этого наблюдения подтверждают многие записи, сделанные на территории бывшего Камско-Воткинского округа. В традиционных песнях с хорошо известными сюжетами останавливают внимание вставки и зачины, похожие на фрагменты небылиц, иногда — на озорные шутки.

<sup>63</sup> Максимов С. В. Сергач. — Собр. соч. СПб., 1909. т. 13, с. 101.

<sup>64</sup> Там же, с. 80.

<sup>65</sup> Соболевский А. И. Великорусские народные песни. СПб., 1902, т. 7, № 318.

<sup>66</sup> Феоктистов П. Обряды крестьян при свадьбах в Пензенской губернии. — Пензенские губернские ведомости, 1861, № 4—7.

<sup>67</sup> Можаровский А. Ф. Очерки жизни крестьянских детей. . . , с. 118.

<sup>68</sup> Морозов А. А. Скоморохи на Севере, с. 241.

Святочная игровая «У молодца-сокола кудревата голова» начинается мотивом про зайку, образ которого как будто создан по законам поэтики небылиц:

Я вечер молоденька поздненько шла,  
Поздненько шла, диво видела,  
Диво видела, сдивовалася,  
Сдивовалася, с дива палася:  
Будто зайко из рички водичку пьет,  
На частые на коленочки припадывает,  
Ишо сам ко воде приговаривает:  
«Ричка тиновая, вода ребиновая».

(ИРЛИ, кол. 229, п. 2, № 147;  
ср. НФ, № 75, 76, 95)

Плясовая «Не велят Маше за реченьку ходить» имеет такие зачины в разных деревнях Фокинского сельсовета:

Нынче нечего на девок дивовать, Ныне начали старушки баловать, Старички-те забаловывать!	Кума к куме в решете приплыла, Веретенами по Каме-то гребла, Холстенной юбкой парусила.
--	---

(ИРЛИ, там же, № 102, 102а; ср.: НФ, № 244)

Близки к скоморошинам некоторые запевы плясовых песен:

Ох, теща к зятю шла, Пестерь пирогов несла, Еще курицу нежареную, Поросенка нетеребленного!	Мимо Кариных-Кукариных ворот Солучилася немалая беда: Разыгралась бондариха с бондарем, Потеряла кошель с пузырем. <sup>69</sup>
--	---

Игровая песня «Как под кустышком олень» в момент взимания фантов сопровождается припевкой, не связанной по содержанию с сюжетом про оленя:

Со старые старушки рубашку снять,  
С мужичка-дурачка опоясочку,  
А с малого робеночка — пеленочка.  
Волочу, волочу — на кабак стащу,  
Я на рыбке съем, на калужинке,  
Поем треску — замену тоску.<sup>70</sup>

В песне, названной колыбельной, оказываются стихи:

Колачи-то пекут не про нас, про бояр,  
Бояры-то не съили — собакам стравили.

(ИРЛИ, кол. 229, п. 3, № 87)

В плясовой появляется двустипшие, изображающее приход скоморохов:

За рекою собачка потявкивает,  
А медведь на ремешке порявкивает.<sup>71</sup>

(там же, № 86)

<sup>69</sup> Пузырем в Прикамье, а также у чувашей и мари называлась волынка, а играющий на ней — пузырником: «Дороже дуды пузырь» (о волынке) — *Даль В. И.* Толковый словарь. . . , т. 3, с. 558; «Старые бородачи, старики-пузырники» (приговор дружки) — *Серебрянников В. Н.* Из произведений народного словесного творчества. — В кн.: Кунгурско-красноуфимский край. Кунгур, 1925, вып. 1, с. 38.

<sup>70</sup> Те же стихи в онежской небылице:

«На кабак иду да на вино пропью,  
На остатний грош да табаку возьму»

(Гильф., т. 3, № 295, с. 159).

<sup>71</sup> *Бессонов П. А.* Детские песни. М., 1876, № 52, с. 39.

В плясовых и игровых песнях встречаются вставки и зачины, похожие на лирические отступления, выражающие тоску по другим краям:

Ах, свет моя родима сторона,  
Московска, славна Киевска!

Пивца и винца не пивать,  
Сладкой водочки не кушивати.

(ИРЛИ, ф. 690, записи 1920-х гг.)

Еще более выразителен следующий фрагмент, где слово «бурлаченки» несколько странно и, скорее всего, заменило слово «скоморохи», когда последнее также практически оказалось под запретом:

Удалые бурлаченки,  
Веселые головушки,  
Ретивым серьцом крушились,  
Слезами обливались,  
С каменной Москвой прощались:  
— Ты прости, прости, каменна Москва,  
Нападала со всего свету тоска.

(ИРЛИ, кол. 229, п. 3, № 2)

Заметим также, что в Поволжье слово «скоморохи» имело ударение на втором слоге.

Следы поэзии скоморохов сохраняют произведения, начало которых представляет как бы имитацию наигрыша на народных инструментах: «Ай, диди, диди, диди, диди, диди!» («Старина о большом быке»), «Ах, тара-тара, тара-тара, тара!» (песня о Кострюке в исполнении М. Д. Кривополеновой). Два следующих запева записаны П. С. Богословским в с. Голубята Соликамского уезда:

Ох ты дудочка, дуй, дуй, дуй!  
Сподуванчик, дувай, дувай, дувай,  
Наша барыня, гуляй, гуляй, гуляй,  
Не гляди на людей, на людей.

Трынки, трынки — три полтинки,  
Заиграй, моя волюнка,  
Не стуча, моя дубинка,  
Сколько браженьки не пили —  
Все нам пьяненьким не быти.<sup>72</sup>

Скоморошья формулы дали жизнь многим игровым песням, а через них — частушкам. Даже в сильно трансформированном виде тексты привлекают внимание необычностью метафорической образной системы и уже упоминавшимся приемом антигиперболизации. Сравним скоморошину и частушку:

Как у нас на Дону, в избе на полу,  
На крутых горах — на печи в углах,  
Под зеленою дубровою — под вениками,  
Под кудрявым деревом — под ступою.

Мы на печке молотили,  
На шесточке веяли!  
Мы зерно-то нагребали —  
Чайной ложкой меряли.<sup>73</sup>

Прием преуменьшения образа подхвачен и использован частушкой. Песенные формулы, идущие от искусства скоморохов, встречаются до настоящего времени даже в поздних по времени записях плясовых и игровых песен:

У нас Иван-от беду сбеждал:  
У приказчика жену сторговал,  
За бесчестье 50 рублей платил.

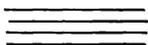
Мать моя вежливая  
На свинье к обедне еживала,  
На баране сено важивала.

(НФ, № 85, 230)

<sup>72</sup> РО ИРЛИ, ф. 690, оп. 2, п. 1, л. 17а; *Соболевский А. И.* Великорусские народные песни, т. 7, № 307.

<sup>73</sup> Из личного архива И. В. Ефремова. Записи из Пермской области.

В произведениях фольклора, сохранивших черты поэтических традиций скоморохов, привлекает свобода и трезвость мысли, непринужденность поэтического выражения. Их юмор, то проникнутый горькой иронией, то веселой бесшабашной удалью, порой переходит в злую и гневную сатиру, как бы доносит до нас живое дыхание далеких и бурных эпох. В них неувыдаема вольность и свежесть народного слова, каких-то глубоко лежащих, забытых его пластов, где звучал особый ритмический строй и лад. Они сохраняют живую прелесть далекой от нас художественной культуры, древнего мира наших предков. Среди полустертых от долгого и частого употребления и потому примелькавшихся поэтических образов фольклора художественное слово скоморохов внезапно поражает блеском и неожиданной силой. Необходимо поэтому объединенными усилиями выявлять и изучать сохранившиеся в фольклорном фонде произведения с печатью художественного влияния этих безымянных народных поэтов.





---

---

---

Л. М. ИВЛЕВА

**МИР ПЕРСОНАЖЕЙ В РУССКОЙ ТРАДИЦИИ РЯЖЕНЬЯ**  
(К ВОПРОСУ О РЯЖЕНЬЕ КАК ТИПЕ ИГРОВОГО ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЯ)

Отказавшись от традиционного понимания игры как неисконной и вторичной формы существования обряда, мы предлагаем рассматривать ряженье как драматизированное воплощение мифологических представлений, как их изначально игровую версию. Для подобного подхода не безразличен тот факт, что ряженье выявляет существенное свойство любого игрового действия, театрално-игровой модели вообще: оно представляет все события как совершающиеся в данный момент. Именно это и позволяет ему особым образом актуализировать мифологический сюжет во времени, что всегда связано с наиболее ответственными, переходными моментами природного или индивидуального жизненного цикла, когда от нового проигрывания известного мотива зависит нормальный, желательный ход событий на определенном отрезке будущего.

Важно подчеркнуть, что смысловая направленность ряженья исторически могла меняться, не затрагивая при этом основ его игровой природы. Конкретный характер игры также мог видоизменяться в зависимости от той или иной актуализации обрядового действия, но сущность ряженья как *игровой* формы обрядовой деятельности оставалась при этом величиной постоянной, измеряемой комплексом *перевоплощения и действия*. Иначе говоря, нам представляется перспективным взгляд на ряженье как на миф по содержанию, как на игру — по форме. Перевоплощение и действие оказываются для него специфическими категориями формы, другими словами, содержание воспроизводится здесь путем лицедействия: оно разыгрывается, представляется в лицах, актуализируясь во времени по законам игры.

По существу такое понимание ряженья является логическим следствием почти всех этнографических его концепций. Понимается ли оно как символ обновления природы,<sup>1</sup> как «обычай лично представлять богов — покровителей земледелия»<sup>2</sup> (в том числе их животные олицетворения); как отражение культа предков — с акцентом на изображении богов-предков, вообще покойников или тотемных их заместителей;<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Степанов Н. П. Народные праздники на Святой Руси. СПб., 1900 (гл. «Святки»); Поспелов П. Русские народные праздники с их обрядами. — Руководство для сельских пастырей, 1881, кн. 1, № 5, с. 174.

<sup>2</sup> Сулцов Н. Ф. Культурные переживания. — Киевская старина, 1889, т. XXVI, с. 414.

<sup>3</sup> Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям: литературно-исторический опыт исследования древнерусского миросозерцания. Сергиев Посад, 1913, с. 88 (там же — литература вопроса); Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1919, с. 39; Соколов Б. М. Святочные обряды с точки зрения истории культуры. — Центральный гос. архив лит-ры и искусства, ф. 483, оп. 1, № 3290; Путинцев Ф. Происхождение религиозных праздников. М., 1924, с. 80.

идет ли речь о ряженье как об олицетворении мира нечистой силы — в его магической или апотропеической разновидности<sup>4</sup> — всюду подразумевается при этом один и тот же игровой язык: создание иллюзии присутствия божеств природы, богов-предков, мертвецов, духов-оборотней и пр. — их персонафикация посредством выступления от их лица.

В данном случае наша попытка сосредоточиться на игровой природе ряженья ограничена лишь одной из основных театроведческих проблем, а именно, проблемой игрового перевоплощения. В пределах изучаемого фольклорно-этнографического комплекса перевоплощение характеризуется системой специфических значений ряда этнографических признаков, поскольку последние рассматриваются в их игровой модификации. При этом особое место принадлежит миру персонажей. В системе признаков перевоплощения *мир персонажей* специально акцентируется нами, хотя принципиальное значение он имеет далеко не для всех игровых явлений.

Есть в русском фольклоре игры, которые нельзя описать адекватно их сущности на уровне действующих лиц: каждое из действующих лиц по-настоящему осмысливается здесь только в контексте целого, каким оказывается для него сюжет, и соответственно значение свое обнаруживает в первую очередь именно в сюжетных сцеплениях с другими персонажами.

К примеру, персонажи детской игры появляются в сюжетно обусловленных связях, иначе говоря — не обязательно все персонажи всех детских игр сразу. Взаимосвязи между ними как раз и устанавливаются на сюжетном уровне, а полный круг персонажей выявляется лишь при сравнении всего комплекса сюжетов, известных детскому репертуару той или иной традиции. При этом в определенном коллективе детей могут быть свои излюбленные сюжеты, разыгрываемые наиболее часто, а остальные принадлежат некоторому резервному фонду. Непосредственно же в игровом процессе персонажи детской игры выступают лишь в той мере, в какой они имеют отношение к разыгрываемой в данный момент конкретной игре. По сути дела, мы лишь с изрядной натяжкой можем говорить о мире персонажей детской игры — реально здесь существует лишь мир сюжетов.

На фоне этих игр безусловным исключением оказывается ряженье, для которого и потребовалось ввести специальное понятие мира персонажей. Вопрос о мире персонажей ряженья можно ставить без всяких оговорок: каждый персонаж существует здесь именно в контексте всего этого мира, и парадигматика ряженья, как мы постараемся показать, не менее важна, чем его синтагматика.

Действительно, представляемый ряженными мир обычно измеряется и качественно оценивается не сюжетно, а номенклатурой персонажей, взятых изолированно, в перечислении, вне разыгрываемых ряженными сценок: не случайно рассматриваются они, как правило, в произвольной линейной последовательности. Во многих случаях это обусловлено тем, что имеющиеся описания ряженья отличаются недостаточной полнотой и собственно сюжетный уровень (как микросюжеты, охватывающие отдельные персонажи ряженья в пределах какой-либо сценки, так и «сценарий» каждой локальной традиции в целом) отражают слабее всего. Кроме того, нельзя не заметить, что отдельные сценки, т. е. сюжетно оформленные связи между персонажами, варьируются в большей мере, чем сами персонажи: возможны, например, разные сюжеты, объединяющие один и тот же круг персонажей; возможно, напротив, разыгрывание

<sup>4</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869, т. 3, с. 698; Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838, вып. 2, с. 32—33; Забелин И. История русской жизни с древнейших времен. М., 1879, ч. 2, с. 313; Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880, с. 12 и след.

одной и той же сюжетной схемы разными группами персонажей. Таким образом, для нас несомненно, что проблема мира персонажей в пределах ряженья достаточно объективно выявляет свое право на существование.

Когда персонажи ряженья рассматриваются как синтагматически выстроенный ряд, они обычно группируются чисто логически, а ряжение в целом представляется на этом фоне как пестрая и причудливая мозаика, состоящая будто бы из любого произвольного числа элементов (ряд мыслится неограниченным). Однако тщательное изучение материала разбивает это представление и позволяет охарактеризовать мир персонажей как относительно стабильный: он выявляется с достаточной полнотой и может быть зафиксирован в виде соответствующего списка или указателя. Трудно не заметить, что постулируемое разными работами положение о произвольности этого «мира» в пределах каждой отдельной традиции вступает в явное противоречие с материалом, и на проверку эта произвольность оказывается мнимой: мир персонажей предстает не только количественно ограниченным, но и постоянным, воспроизводимым. И обновления — вопреки мнению Н. И. Савушкиной<sup>5</sup> — происходят в нем, как правило, не путем раздвижения его рамок и дополнительного внедрения ранее неизвестных персонажей, а путем переименования и некоторого переосмысления уже существующих (таким образом, стабильным оказывается и глубинный пласт идей, на которых эта традиция от случая к случаю «возрождается»).

В этом отношении во многом не похож на ряжение мир детской игры (особенно импровизационной), в какой-то своей части постоянно обновляемый за счет вытеснения одних сюжетов некоторым числом других, подсказанных жизнью: он в значительно большей мере характеризуется «текучестью» как следствием непосредственной реакции на действительность, и это понятно в связи с обучающей и тренирующей функцией детской игры. В мире последней возможны не только инновации, которые происходят при подстановке актуальных значений на место обветшавших и переставших осмысливаться и связаны с перетолкованиями, перелицовками и пр., но в нем нередки случаи прямого перенесения в игру всего подсмотренного и подслушанного в самой жизни: наряду с ориентацией на миф здесь весьма ощутима ориентация на быт. Действительность повседневного зачастую входит в сюжетику детских игр в виде «истории», факта (война, бытовые сцены, случаи уголовной хроники и пр.), которые игра пытается дублировать в своих формах, но — случается — при «перевode» на детский язык несколько деформирует или редуцирует их.<sup>6</sup>

Мир персонажей детской игры не регламентирован в целом и не задан неким списком, пронизанным, как в ряжении, сложными многоуровневыми отношениями (это нам еще предстоит показать). Но, заданный по сюжетно, он и обновляется вместе с сюжетами, которые то исчезают, то приходят в детский репертуар по мере освоения детьми новых сфер жизни, т. е. изменяется в меру их интереса к социальной истории.

Что касается мира персонажей ряженья, то в этнографической и театроведческой литературе он традиционно описывается как комплекс зооморфных и антропоморфных существ с дифференциацией последних на фантастические и бытовые (в том числе профессиональные, сословные, этнографические, сатирические). Эта классификация — в ее собственных традициях — может быть дополнена еще одним, специфически фольклорным разрядом «персонажей»: это изображаемые людьми неодушевленные

<sup>5</sup> Савушкина Н. И. Народные драматические и театральные традиции в современной деревне. — В кн.: Народный театр. Л., 1974, с. 163—164, 167.

<sup>6</sup> Общая концепция восприятия детьми мира взрослых предложена в работе: Лотман Ю. М. О редукции и развертывании знаковых систем. (К проблеме «Фрейдизма и семиотической культурологии»). — В кн.: Материалы Весозного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974, вып. 1 (5), с. 100—108.

предметы (девушки-деревья, кузнечные мехи, раздувание которых представляется поочередным сгибанием ног обнаженного человека, до определенного времени скрытого под пологом, и пр.).<sup>7</sup>

Являясь формально-логической, данная классификация базируется на буквальном восприятии ряженья, на отношении к нему как к искусству реалистическому (искусству подражания), а не символическому, наконец — на чрезмерном доверии либо к собирателю, описывающему мир ряженых так же бегло, как театральная программка знакомит зрителя с миром действующих лиц драмы,<sup>8</sup> либо к отдельному информанту, который в объяснении ряженья и в выдвигаемых им мотивировках не обязательно является носителем коллективного сознания.<sup>9</sup>

Вместе с тем безоговорочное вычленение названных типов персонажей вообще далеко не всегда оказывается возможным и содержательно оправданным: предельная условность такого деления связана как с множественной семантикой игр ряженых, так и с реализацией в них отвлеченных идей путем их персонификации.<sup>10</sup>

С нашей точки зрения, ошибка многих исследователей в том именно и состоит, что персонажи ряженья воспринимаются ими как типы, непосредственно взятые из жизни, — в обедняющей их одноплановости социальных качеств и признаков, вне призмы отражаемой ими мифологической концепции мира. Персонажи ряженья до конца не уловимы и трудно объяснимы в деталях (в комплексе того, что с ними происходит, что они говорят и делают), если подходить к ним с рассматриваемых позиций. Все известные интерпретации «бытовистического» толка малопродуктивны для объяснения ряженья. В этом смысле не случайна, например, ошибка Н. И. Савушкиной, которая называет солдата в числе «отражающих новые общественные отношения» и появившихся в советские годы персонажей, а барина и барыню — вопреки многочисленным ранним свидетельствам других европейских культур — относит к «сатирическим персонажам позднего происхождения».<sup>11</sup>

В том-то и дело, что ряженье — не подражание жизни, не элементарное ее отражение, но воплощение определенного представления о мире, т. е. отражение более высокого порядка. Совершенно невозможно рас-

<sup>7</sup> П. Г. Богатырев говорит также о перевоплощении животных и неодушевленных предметов в человека, называя так, к примеру, обрядовое ряжение петуха в одежду или наряжение снопа и наделение его именем (*Богатырев П. Г.* Народный театр чехов и словаков. — В кн.: *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 15), что в терминологическом отношении является, на наш взгляд, недостаточно строгим.

<sup>8</sup> Непротиворечивость и компетентность (как этнографическая, так и театроведческая) описаний — достоинства очень немногих собирателей ряженья. С этим и связана одна из главных трудностей в его изучении, отмеченная в свое время В. Я. Проппом (*Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963, с. 110).

<sup>9</sup> Вопрос о соотношении «носитель фольклора — фольклорный текст» рассмотрен в статье: *Левинтон Г. А.* К проблеме изучения повествовательного фольклора. — В кн.: Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975, с. 303—319.

<sup>10</sup> Нередко участники ряженья стремятся просто замаскироваться, «сменить» индивидуальность своего облика на некую аморфность (рядятся, например, в безобразные лохмотья), но только не получающую имени собственного, но и вообще не имеющую какого бы то ни было определенного названия: лишенные морфологической определенности, они своим участием в ряженье не создают никакого конкретного образа, хотя вместе с тем способствуют выявлению общей атмосферы «инферральности», подчеркивая характерную для ряженья в целом амбивалентность карнавального типа. В семантике этих «персонажей» очень важна обыгрываемая ими неузнаваемость. Играющему в этих случаях ясно, что он изображает нечто страшное или смешное, поэтому трактовка подобных примеров не может сводиться лишь к радости метаморфозы и объяснению неузнаваемости как театрального приема.

<sup>11</sup> *Савушкина Н. И.* Народные драматические и театральные традиции в современной деревне, с. 163—164, 167.

смагивать эти персонажи как индивидуализированные образы, целиком мотивированные определенной средой и состоящие из социальных качеств в чистом виде: в русской среде бытования они дают множество параллелей инокультурным традициям. Тут фактически нет национальной специфики в содержании, нет бытового плана в точном смысле слова, а обнаруживаются общезначимые для многих фольклорных традиций карнавализованные стереотипы мышления и поведения.<sup>12</sup>

Распространенное объяснение «бытовых» персонажей, называемых по социальному (иерархическому), профессиональному или этническому признаку, как отражающих будто бы черты определенного класса, сословия, цеха или народа при обращении к материалу выявляет свою несостоятельность. Ведь барин и барыня ряженья — не просто копии соответствующих социальных типов, но прежде всего связанная с ними ритуально-карнавальная идея; доктора, мельника, кузнеца нельзя назвать персонажами, «изображающими представителей наиболее типичных для дореволюционной России профессий»;<sup>13</sup> турки, испанцы, остяки и прочие «национальные» типы могут быть наряжены совершенно одинаково («разрисовывают собственные физиономии пробками и прикладывают усы»<sup>14</sup>), и смысл их соответственно нужно видеть отнюдь не в достоверной передаче каких-то специфических этнических признаков, а в общей их противопоставленности русским как чужих, как иностранцев или иноверцев. Точно так же одна деталь — гусиное крыло — одинаково служит знаком и гусара, и улана, и козачка,<sup>15</sup> делая их всех в равной мере представителями «каких-то фантастических армий».<sup>16</sup>

Ряженье дает много аналогичных примеров, и в каждом таком случае, дело, вероятно, не только в условности игры, не только в нарочитом пародировании или шаржировании как художественном принципе создания образа (именно в них исследователи обычно предлагают видеть единственно возможную разгадку несоответствий между их собственными отсылками к реалиям в целях трактовки данного материала и самим материалом, которому среди этих реалий тесно).

Все попытки понять ряженье лишь в его соотношении с ближайшим жизненным пластом, как и попытки найти все ответы непосредственно в плоскости языка (в тех названиях, которые приводятся собирателями), неизбежно оставят нас во многих случаях на «уровне наблюдения», т. е. на поверхности ряженья: эти персонажи не могут рассматриваться каждый в отдельности — в одномерном соотношении с его названием или только с определенным жизненным прототипом, иначе говоря, — вне объединяющей их идеи. Здесь нужен особый ключ к глубинным пластам материала, который позволил бы выявить связи между отдельными персонажами, выраженные не столько сюжетно, сколько семантически.

<sup>12</sup> В сравнительном плане представляет интерес ряд персонажей (кузнец, дурак, смерть и др.), описание которых содержится в кн.: *Winterstein A. An der Ursprung der Tragödie. Leipzig etc., 1925, S. 11, 16—17, 22.* См. также: *Lehmann H. Volksbrauch im Jahreslauf. München, 1964, S. 23* (кузнец и врач); *Толстой Н. И. Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности. — В кн.: Театральное пространство. М., 1979, с. 315—317* (вооруженные персонажи русалийской дружины); *Kuret N. K fenomenologiji maske: nekaj vidikov. — In: Traditiones. Acta Instituti ethnographiae slovenorum. Ljubljana, 1973, T. 2, S. 97—118* (ряд терио-орнито-антропоморфных масок).

<sup>13</sup> *Савушкина Н. И. Народные драматические и театральные традиции в современной деревне, с. 163.*

<sup>14</sup> *Шадрин А. Летние и зимние гулянья Шенкурского народа и околгородных крестьян. — В кн.: Труды Архангельского статистического комитета за 1865 г. Архангельск, 1866, кн. 1, отд. этногр., с. 111.*

<sup>15</sup> [*Кораблев С. П.*] Этнографический и географический очерк г. Каргополя Олопецкой губ. М., 1851, с. 61.

<sup>16</sup> *Бартенева В. На крайнем северо-западе Сибири: Очерки Обдорского края. СПб., 1896, с. 124.*

Существенное значение приобретают при этом обобщенные названия ряженых (типа старчихи,<sup>17</sup> пугалашка, кулики и пр.), которые обнаруживают безусловную связь ряженья с демонологическим и потусторонним миром. Весьма интересный в этом отношении материал может, как нам кажется, дать и сопоставление деревенской и городской традиций святочного ряженья, которые одинаково удерживают его общее значение, но актуализируют его разными «списками» персонажей. Здесь имеется в виду следующее: некоторая часть персонажей в любой традиции ряженья служит отражением того, что мыслится в данной среде как чужое, инородное, внеположное ей.<sup>18</sup> Для крестьян к этому разряду лиц относятся барин, пан, солдат, офицер, генерал, начальник, чиновник, писарь, купец, сбитенщик и прочие «герои» ряженья, многие из которых взаимозаменяемы функционально, отличия которых друг от друга зачастую сводятся именно к разному названию (названия, кстати, не всегда принадлежат самой традиции — нередко они даются собрателем). В мещанской, купеческой среде, по существующим описаниям, к этому кругу персонажей относились крестьянин, дворовый, кухарка, одетый «в народное».

Продолжая сказанное, можно отметить, что для русского к числу таких инородных типов в равной мере принадлежали и татарин, и турок, и малоросс, и другие так называемые «этнические» персонажи, которые обычно не были даны в одной местной традиции одновременно, не дублировали друг друга, но появлялись избирательно, будучи всякий раз своеобразным конкретным выражением одной и той же идеи (их можно рассматривать как варианты, принадлежащие плану выражения).

Параллельное изучение разных локальных «списков» персонажей приводит к выводу о том, что для ряженья в любой его разновидности — деревенской, городской (мещанской, купеческой) — чрезвычайно характерна и важна демонстрация некоторого числа противопоставлений: мужского — женского, своего — чужого, молодого — старого и пр. Один из членов такого противопоставления бывает отмечен особо: он воплощается в определенных персонажах как оппозиция реально данному, исходному. Не случайно один из наиболее распространенных видов ряженья — это карнавальное по своей природе переодевание молодых стариками (и наоборот), женщин мужчинами (и наоборот);<sup>19</sup> не случайно в нем велик удельный вес таких персонажей, как нищие, странники, разбойники, бродяги-уроды — всякого рода изгои и захожие чужаки, лишённые определенной пространственной и социальной закреплённости и вследствие этого нередко наделявшиеся, как известно, сверхъестественной силой.

Таким образом, некоторая группа персонажей действительно оказывается обусловленной социально, но отнюдь не в строго бытовой определённости этого понятия: их социальный характер вызван тем, что принцип ритуально значимой оппозиции реализуется здесь в его социальном выражении (в социальной интерпретации своего — чужого, верха — низа и пр.) и конкретизируется с помощью социальной терминологии. Здесь опять приходится сталкиваться с осмыслением социальных различий мифологическим сознанием, а не с их непосредственным слепком с действительности.

Те же закономерности можно обнаружить и в мире ряженых животными. Большинство «зооморфных» действующих лиц, как будто наделен-

<sup>17</sup> За сообщение об этом названии, зафиксированном в Смоленской области, автор благодарит М. Н. Власову.

<sup>18</sup> Для традиции сельского ряженья впервые это было отмечено В. Я. Проппом, который писал: «Можно видеть, что наряжаются лицами, не принадлежащими к кругу деревенской молодежи» (*Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования*, с. 111).

<sup>19</sup> Ритуальные формы травестизма вызвали особое осуждение церкви и, как свидетельствуют многие канонические источники, находились под особым запретом.

ных конкретными признаками определенного зоологического вида (голова-маска лошади, рога и борода козла, клюв журавля, гуся или курицы), не отличаются, однако, стремлением ряженого отразить соответствующее животное во всей его видовой неповторимости.<sup>20</sup> Легко показать, что внутри таких групп, как 1) журавль, курица, гусь, петух; 2) лось, бык, корова; 3) волк, собака, лисица, медведь, — даже в пределах одной локальной традиции средства изображения персонажей не разнообразятся, а унифицируются (не случайно, кстати, ряженный медведем облачается не в медвежью, а — подобно ряженому козой, лошадью, волком и пр. — в ритуальную овечью шкуру). Условность же в изображении животного в данном случае не может быть отнесена исключительно за счет определенной художественной тенденции. Дело здесь не в условности жанра, а в том, что корова (бык), свинья, собака, лошадь (конь), медведь, лисица, гусь, журавль, коза, баран, лось, лягушка, пчелы — вопреки широко распространенному мнению — не являются в ряженье «выхваченными непосредственно из жизни».<sup>21</sup> Они воспроизводятся не как копии соответствующих животных с оглядкой на специфически видовые черты последних, но как мифологически окрашенная идея этих животных, т. е. берутся они в данном случае в тех значениях, которые несут печать мифологии и имеют ритуальный смысл. По существу это всего лишь игровое воплощение их значения в мифологическом смысле, а мифологически многие из них служат эквивалентами друг друга.<sup>22</sup> Именно поэтому в облике и поведении «равнозначных» персонажей ряженья можно отметить много сходного, поэтому и многие совершаемые ими действия оказываются совсем не оправданными с реалистической точки зрения, которая всегда бывает связана с подражательностью и ориентацией непосредственно на действительность — в то время как они получают истолкование лишь в мифологическом контексте.<sup>23</sup>

Сказанным отчасти объясняется и особое отношение к некоторым персонажам в среде зрителей, в том числе и чувство страха, по свидетельству С. В. Максимова, часто перерастающее собственно «эстетические» рамки, имеющее для участников представления самые серьезные последствия.<sup>24</sup> Все это лишний раз доказывает, что прагматика ряженья не может быть без остатка сведена к прагматике праздничного развлечения и удовольствия; последнее подтверждается и фактами «строгости отношения к обычаю рядиться» со стороны стариков,<sup>25</sup> и позволительностью вольностей и шалостей, и обрядом крещенского купания рядившихся, распространенным практически повсеместно.

<sup>20</sup> Напомним, что во многих описаниях специально подчеркивается такая, например, деталь, как нарочито страшная маска «лошади»; интерес же игр ряженных в козла, медведя, гуся, журавля состоит вовсе не в подражании повадкам перечисленных животных, а в том, чтобы «подолы поднимать девкам» (архив ЛГИТМиК, эксп. Кириши-север, тетр. 1, с. 98), «клевать девок по ногам» (*Завойко К.* В костромских лесах, по Ветлуге реке: этнографические материалы, записанные в Костромской губернии в 1914—1916 гг. — В кн.: Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1917, вып. 8 (1), с. 26).

<sup>21</sup> *Варнеке Б. В.* История русского театра. 2-е изд. Б/г, с. 5.

<sup>22</sup> Эти отношения описаны в кн.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974 (см., в частности, с. 78, где перечисляется ряд персонифицированных, в том числе зооморфных, образов коровьей смерти).

<sup>23</sup> Вряд ли надо доказывать, что представление с ряженой козой, падающей замертво и затем воскресающей, действия быка, бодающего зрителя так, чтобы им «было не только больно, но и стыдно» (*Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 298), или гуся, клюющего «девок по голове (иногда пребольно)» (там же), не являются подражательными движениями, не связаны с воспроизведением характерных свойств названных животных в гротескной манере.

<sup>24</sup> См., например, описание игры «В покойника»: «Один вид покойника производит на девушек удручающее впечатление: многие из них плачут и даже заболевают после этой игры» (*Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 301).

<sup>25</sup> Там же, с. 328.

В связи с этим остановимся на одном примере. Кузнец святочной игры ряженных чрезвычайно далек от того деревенского кузнеца, с которым как с прототипом сближает его, например, Н. И. Савушкина. Последний не может считаться прямым прототипом ряженого, который лишь до известного предела «подражает» ему в его профессиональных действиях, а за этим пределом начинаются существенные расхождения, глубинные и принципиальные, но в посвященных ряженью исследованиях не учитываемые. Достаточно вспомнить и «костюм» ряженого, не содержащий чего-либо профессионально-типичного (нередко, по выражению собирателя, «не скрывающий ничего из организма», так как с ряженым кузнецом связан мотив обрядового обнажения), и предметы, которые он кует (венцы и кольца), и саму ковку, часто направленную на превращение старых в молодых. Добавим, что иногда омолаживание стариков, которое в данной игре соединено с кузнечной терминологией, становится результатом перемалывания, т. е. выступает как функция мельника.<sup>26</sup> Таким образом, кузнец и мельник ряженья подчас сопоставимы даже с большим основанием, чем ряженный и реальный кузнец.

Из сказанного напрашивается вывод о том, что «профессиональная» специфика в изображении ряженных кузнеца и мельника подчиняется мифологической трактовке кузнечного и мельничного ремесла (в их отношении к браку, плодородию, акту творения) и, следовательно, сложным образом опосредована. В равной мере это может быть распространено и на другие персонажи, которые принято рассматривать в связи с отдельными «земными» профессиями.

Отмеченные свойства мира персонажей делают актуальным поиск такого ключа к ряженью, который привел бы нас к неискаженному его толкованию и позволил бы убедиться в том, что «святочное ряженье — отнюдь не маскарад»,<sup>27</sup> как бы это ни противоречило мнению многих собирателей о маскарадной сути ряженья. В этом свете первостепенного внимания заслуживает проблема методической перестройки, связанная с переходом от традиционного вычленения персонажей из общего списка (для последующего их отождествления с жизненными прототипами) к определению смысловых границ персонажа в его соотношении с другими персонажами. Это означает, что наряду с синтагматикой ряженья изучению подлежит и его парадигматика, что формальной законченности и внешней цельности каждого «героя» может быть противопоставлена его принципиальная пограничность с другими персонажами и его внутреннее с ними единство — при всей кажущейся отграниченности от них.

То, что ряженье не было ориентировано на действительность в ее непосредственных формах, и обеспечило ему достаточно высокий уровень устойчивости, стабильности. Предметом его изображения была вневременная «действительность» мифологических представлений, а не изменчивая и подвижная действительность быта и истории: став отражением последней, ряженье неизбежно превратилось бы в игру на отдельные местные или исторически актуальные темы, как это случилось с некоторой частью детского репертуара. Это привело бы к постоянному произвольному обновлению мира персонажей. С таким нарушением границ этого мира, со свободой вторжения в него всего неклассифицируемого и единичного (стиляга, полоумная Варвара, спекулянт) и было связано, по существу, наблюдаемое в ряде случаев разрушение традиции. Фиксации перечисленных персонажей носит случайный характер, а появление их не дает регулярности и находится за пределами предсказуемого — в то

<sup>26</sup> См.: *Абрамович В.* Простонародный полисский календарь. — Архив Всероссийского географического общества (ВГО), разр. 8, № 6.

<sup>27</sup> *Пропл В. Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования, с. 110.



время как традиционный мир персонажей ряженья дает известную повторяемость в записях, относящихся к разным времени и месту.

Говоря о повторяемости, следует анализировать все случаи несовпадения отдельных традиций, а саму повторяемость понимать не как возможность буквального наложения одной традиции на другую. Во многих случаях частные несовпадения традиций могут оказаться теми различиями, которые, во-первых, касаются не содержательных характеристик местных вариантов ряженья, а только их терминологии (под разными названиями могут скрываться функционально и семантически сводимые друг к другу персонажи) и которые, во-вторых, связаны с выражением одной и той же идеи разным, для каждой традиции своим, количеством персонажей (на месте улана одной традиции появляются два в принципе тождественных ему — улан и драгун).

Таким образом, проблема неполного совпадения традиций имеет два аспекта. С одной стороны, однообразная картина ряженья в описаниях как бы разнообразится за счет близких, но не до конца совпадающих обозначений персонажей (купец, продавец, сбитенщик и прочие — разные местные названия одного и того же персонажа, символизирующего определенную мифологическую идею в терминах купли-продажи;<sup>28</sup> солдат, матрос, гусар, генерал, вооруженный стражник — это местные «вариации» на одну тему, местные модификации единого в сущности образа, который иногда бывает «размножен» и представлен как иерархический ряд внутри одной традиции).

С другой стороны, каждая традиция знает определенный набор персонажей, в большем или меньшем объеме воспроизводимый ею каждый раз:<sup>29</sup> она имеет как бы собственный «список» персонажей и определенные границы возможного отклонения от него в реальной практике ряженья, т. е. создает свой максимум персонажей, а также законы и условия его редукции до известного минимума — в тех рамках, вероятно, которые способны обеспечить реализацию всего комплекса актуальных значений ряженья и достижения основной его цели.<sup>30</sup>

Мир ряженных, представленный максимальным набором персонажей, обладает при этом рядом избыточных возможностей: особенность его, как и специфика любой обрядовой семиотической системы, связана с принципом дублирования, иногда многократного, и соответственно с синонимией отдельных явлений. Полный набор персонажей обладает определенным запасом возможностей магического воздействия в нужном направлении. Сокращенный его вариант, хотя и лишен таких сверхгарантий, должен тем не менее выражать основное значение ряженья и обладать его действительностью. В этом и заключается, видимо, проблема традиции и импровизации применительно к ряженью. Вероятно, поэтому в традиционном ряженье новые персонажи не присоединяются и не примыкают к уже существующим, а исторически вытесняют их, наследуя их место в системе и связанную с ними идею.

Именно в свете намеченных здесь закономерностей трудно согласиться с мнением П. Г. Богатырева, который видел сущность ряженья собственно

<sup>28</sup> О значении «лавки со всяким ломом и хламом (для продажи)» см.: *Бахтин М. М.* Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 427.

<sup>29</sup> К сожалению, собирательных наблюдений такого рода мало, как и вообще повторных записей ряженья, относящихся к одной местности. Поэтому особого внимания заслуживает сообщение В. Александрова, учитывающего некоторые колебания в пределах списка персонажей одного села (см.: [Александров В.] Деревенское веселье в Вологодском уезде. Этнографические материалы. — Современник, 1864, т. 103, № 7 (июль)).

<sup>30</sup> Наиболее отчетливо это прослеживается в описании на латышском материале: *Волтер Э. А.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. — В кн.: Записки Русского географического общества (РГО) по отд-нию этнографии. СПб., 1890, т. 15, вып. 1, с. 101—102.

в радости переодевания, в обновлении, связанном с перевоплощением в другое лицо. Это представление выросло, в свою очередь, из устоявшегося суждения о том, что для участников игры не имеет значения, в когорядиться, а важен лишь сам процесс переряживания. Ряженье предстало при таком подходе к нему как полный произвол вкусов, как состязание в области остроумных находок и изобретательности, как проявление индивидуального творчества — оно рассматривалось как маскарад.

Любопытно отметить, что подобный взгляд на ряженье — это своего рода проекция собирательских его оценок: он находит «подкрепление» в большом количестве свидетельств, принадлежащих разным информантам. Имеются в виду многочисленные данные в пользу того, что выбор роли целиком был предоставлен фантазии ряжущегося и что импровизационное начало ряженья прежде всего обнаруживается именно в выборе роли: «вечером лица обоего пола, от мала до велика, „машкаруютца“ <. . .> кто во что горазд»,<sup>31</sup> «молодые ребята переряжаются кому как пришлось»<sup>32</sup> и пр.

Однако подобная психологическая установка, многократно повторяемая как общее место всех почти описаний ряженья, вызывает у нас серьезное сомнение в достоверности такого рода выводов, так как она не согласуется с конечным результатом ряженья. Мир персонажей, такими свидетельствами утверждаемый как неканонический и хаотичный, на самом деле всегда оказывается традиционно очерченным и тождественным самому себе. Если даже принять во внимание относительную ценность подобного взгляда на ряженье и видеть в нем отражение точки зрения отдельного участника обрядовой игры или отдельного ее «зрителя», то в целом он, конечно, не может считаться достоверным: он слишком явно противоречит очевидной закрытости традиционного ряженья для индивидуальных фантазий, не санкционированных обществом.

С точки зрения всего коллектива, заботящегося о соблюдении и сохранении традиций, такой подход нельзя назвать оправданным. При этом весьма существенно подчеркнуть и то, что помимо списка персонажей особую роль играет и принципиальная узнаваемость каждого из них (узнаваемость персонажа, а не исполнителя!), т. е. речь должна еще идти и об использовании в ряженье традиционных, привычных средств перевоплощения, о воспроизведении персонажа в рамках свойственного данной традиции игрового языка.

Все это и составляет ту основу, на фоне которой в ряженье на всех уровнях господствует принцип повторяемости: повторяются — с некоторыми вариациями — идея, сюжетная схема, персонажи, наконец, сами приемы воплощения последних.

Таким образом, понятие мира персонажей объединяет несколько разных проблем, в том числе подразумевает и необходимость выявления характерной для русской традиции в целом совокупности действующих лиц, каждое из которых своим ближайшим контекстом имеет определенный микросюжет, и попытку идентификации отдельных местных традиций с этой точки зрения. Помимо этого оно предполагает также обнаружение некоторых закономерных взаимосвязей между персонажами внутри одной локальной традиции, т. е. выдвигает проблему «сценария» игрового действия.

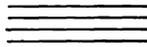
По сравнению с микросюжетными связями, которые здесь иногда можно обнаружить (лошадь—цыган, коза—доктор, цыган—цыганка, медведь—поводильщик и др.), наибольшее значение получают сверх-

<sup>31</sup> Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. — В кн.: Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1913, т. 36, с. 47.

<sup>32</sup> [Кораблев С. П.]. Этнографический и географический очерк г. Каргополя Олонёцкой губернии, с. 61.

сюжетные нити, которыми персонажи объединяются в довольно крупные комплексы особого рода. Игры ряженных имеют в основе сравнительно неразвитое действие и в большинстве случаев не требуют для своего разыгрывания ни специальных «актерских» данных, ни продолжительного отрезка времени. Более или менее четкие формальные границы между отдельными играми и сюжетно связанными группами персонажей не мешают им укрупняться особым образом в едином мозаичном «полотне» — почти без перерыва следовать друг за другом и в итоге создавать довольно пестрое «многоактное» представление, в котором отдельные сценки и образы связаны уже не сюжетно, а семантически. В своей совокупности они и могут рассматриваться как тот контекст, в пределах которого обособленные сюжеты зачастую оказываются семантическими эквивалентами друг друга.

Эту ситуацию во многом проясняет параллельный обзор ряженья и ряда детских игр, которые можно назвать одноименными (детские и взрослые «жених и невеста», «покойник», изображение животных и пр.): они связаны не только с разной средой бытования, но с принципиально разным отношением к одним и тем же игровым сюжетам, с разной трактовкой одинаковых, казалось бы, персонажей. Игры детей в большинстве своем сосредоточивают внимание на сюжете, за каждым таким персонажем имеют легко узнаваемый прототип, их сюжеты замыкаются в наблюдаемой эмпирической действительности, которая и служит их основной питательной средой. Игры ряженных, которые поначалу тоже обманывают нас видимостью такой связи, на самом деле обнаруживают сложную структуру опосредований: их поверхностный пласт может соотноситься с социальными формами жизни, а глубинный при этом будет просвечивать ритуально-мифологическими значениями социальных форм и отношений. Таким образом, подражательной природе импровизационных детских игр, в основе которых — событие, можно противопоставить способ мифологической интерпретации социальных, этнических образов, животных персонажей, который при исследовании и выявляет ряжение, создающее в целом недискретный, пронизанный особым единством мир персонажей.



---

---

---

С. Б. РЮХИНА

## МОТИВ ОХОТЫ В РУССКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ

При рассмотрении сказочных текстов близких сюжетных типов легко выделяются семантические элементы, обладающие высокой устойчивостью. В отношении к морфологической модели сказки это можно определить так: несмотря на то, что функцию (например: помощника) может выполнить ряд персонажей (бабушка-задворенка, волшебный конь, двое из сумы и т. д.), для каждого сюжета выбор исполнителя этой функции достаточно жестко ограничен. Появление в сходных сюжетах одних и тех же персонажей при теоретической возможности их свободного варьирования свидетельствует о том, что выбор их каким-то образом обусловлен. В данном случае правомерной, на наш взгляд, представляется вводимая С. Ю. Неклюдовым аналогия диахронического отношения между мифом и сказкой и синхронического отношения между планом выражения и планом содержания повествовательного фольклора: «Древний образ функционирует по-новому в русле иных эстетических задач, в реликтовой форме сохраняя черты прежнего облика. При этом уход в план выражения подчас оказывается фактом сохранения весьма древних смыслов (оставляющих в некоторых случаях даже возможность реактуализации)».<sup>1</sup>

Рассмотрим один из такого рода семантических элементов сказки.

В указателе сюжетов «Восточнославянская сказка» под номером 315 обозначен тип сюжета «звериное молоко».<sup>2</sup> Сюжет заключается в следующем: во время отлучки героя женщина (мать / сестра / жена) сговаривается со змеем / идолищем и т. п. погубить героя. Для этого, притворившись больной, она посылает его за звериным молоком, надеясь на то, что он погибнет, добывая его. Вместо этого сила его лишь крепнет, так как каждый из зверей дает ему для охоты своего детеныша. Женщина с любовником обманом запирают зверей-помощников, но они вырываются и спасают героя. На этом заканчивается первый ход.

Устойчивым семантическим элементом сказок этого типа является охота. Герой же обладает профессиональным признаком: он охотник — его слушаются дикие звери. «Власть над зверьми» может вводиться как признак, присущий герою, что, видимо, отражает раннее состояние мотива. «Не только собаки да ястреба, но и лисицы, и зайцы, и всякие звери и птицы дань ему приносили. Кто чем мастерил, тот тем ему и служил: лисица хитростью, заяц прыткостью, орел крылом, ворон клевом».<sup>3</sup> Или же разворачивается в последовательное столкновение героя со зверьми,

---

<sup>1</sup> Неклюдов С. Ю. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора. — В кн.: Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). М., 1975, с. 182—183.

<sup>2</sup> Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979, с. 115.

<sup>3</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х т. М., 1957, т. 2, с. 206.

реализуя функцию предварительного испытания: «Вот идет он лесом. И белый заяц навстречу ему. Он прицелился только стрелять — заяц вспрыгнул на дыбашки и кричит: — Иван — великий русский богатырь, не бей меня, я тебе пригожуся»,<sup>4</sup> и т. д.

Вводимое Е. С. Новик отделение действующего лица от предмета в сказке по признаку действия<sup>5</sup> (в рамках синхронного анализа) с точки зрения диахронии может быть представлено следующим образом: признак, характерный для героя (в данном случае — охота, власть над зверьми), имеет тенденцию к выделению в самостоятельное действующее лицо (звери-помощники).

Мотив чудесной власти над животным миром присутствует не только в сказке. Во многих славянских текстах различных жанров этой властью наделяется Георгий. Например, в заговоре: «Егора Харабрева, этого святого мужа, все считают богом волков. Он волками распоряжается по своему усмотрению». <sup>6</sup> А отсюда и две другие функции Георгия. К его помощи прибегают охотники, отправляясь за добычей: «... посылает меня сам Иисус Христос к Егорию Храброму Чудотворцу <...> Я пришел к Егорию Храброму Чудотворцу, он сидит выше тридевяти апостолов: научи меня ловить и промыслять зверей кривоногих, черноухих. . . Егорий Храбрый берет от меня раба божьего веревки, капканы, тугие луки и самострелы, становит и сам святым духом наговаривает: ой еси зверя, лисицы, подьте, побежите от тридевяти ловцов к рабу божьему по своим полевым тропам».<sup>7</sup>

В подобных заговорах Егорий сам выступает в роли охотника. Вторую функцией, основанной на его власти над хищниками, является способность Георгия оберегать скот от них. «Егорий ты наш Храбрый! Ты спаси нашу скотинку, в поле и за полем, в лесу и за лесом, от волка хищного, от медведя лютаго, от зверя лукаваго».<sup>8</sup> Или: «Вышел святой Георгий на высокую гору и заиграл в медную трубу, и собрал волков с волчатами, медведицу с медвежатами, лисицу с лисятами, зайца с зайчатами и великую животную дичину и отошел к трем кузницам, и сковал триста замков, и замкнул великую дичину. . .»<sup>9</sup> «Гора», «труба» в этом тексте актуализуют ситуацию двоемирия, в которой протекает действие заговора. «Гора» — очень часто маркирует тот свет в сказке (обозначения «переходов из одного мира в другой <...> прежде всего характеризуются изменением уровня (понижение / повышение), на котором находится герой»<sup>10</sup>). Образ трубы типичен для похоронных причитаний: «Заиграй ты, золотая труба, ты откинись, гробова доска», — звук трубы служит ключом для размыкания границы между жизнью и смертью. Таким образом, общение с животным миром и общение с миром потусторонним смыкаются.

Подобная связь реализуется и в сказке: чудесным персонажам приписывается власть над животным миром (Баба-яга, Елена Премудрая, колдун и т. д.).

<sup>4</sup> Сказки Ленинградской области / Под ред. М. Бахтина и П. Ширяевой. Л., 1976, с. 54.

<sup>5</sup> Новик Е. С. Система персонажей русской волшебной сказки. — В кн.: Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970). М., 1975, с. 214—246.

<sup>6</sup> Добровольский В. Н. Нечистая сила в народных верованиях. — Живая старина, 1908, вып. 12, с. 80—82.

<sup>7</sup> Забылин М. Русский народ, его обычаи, предания, суеверия и поэзия. М., 1880, с. 338.

<sup>8</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. М., 1865, т. 1, с. 707.

<sup>9</sup> Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884, с. 220.

<sup>10</sup> Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке. — В кн.: Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895—1970), с. 200.

Во всех приведенных выше примерах интересующий нас мотив лежит в плане выражения текстов, является элементом их художественной формы. Попробуем рассмотреть его на таком материале, где он будет содержанием, — на фольклорно-этнографическом материале общностей раннего уровня развития. Возможность сопоставления основывается на том, что и обрядовое действо, и интересующий нас фольклорный мотив исходят из мифологической картины мира,<sup>11</sup> общей для них в том смысле, что она предполагает ситуацию наличия двух миров и, следовательно, возможность перехода, контакта между ними.

В мифах примитивных народов первопредок, основатель рода, предстает как первый из рода, способный пересечь границу между миром живых и миром духов. Основание для этой его способности — чудесное рождение. К первопредку (или посредством его к хозяину душ животных) обращаются за помощью перед охотой: «Большой отец, большая мать, горы, реки, узнайте, услышите, пожалейте, дверь открывайте, чтобы души соболей вышли».<sup>12</sup>

Действие (выраженное в слове и/или образе) направлялось не непосредственно на животных, а на их души, которые нужно было получить из страны духов. Как в аграрных обществах контакт с предками имел целью получение хорошего урожая, так в обществах, где основным промыслом была охота, к предку обращались за душами промысловых животных для того, чтобы охота была удачной.<sup>13</sup>

Итак, чтобы получить удачу на охоте, нужно было вступить в контакт с потусторонним миром, так как страна душ животных находится там же, где и страна предков. Одним из способов контакта был переход, он и репрезентировался шаманом во время камланий.<sup>14</sup> Так, например, провожая душу умершего в загробный мир, шаман выводил оттуда души животных: калуг, изюбря, соболей.<sup>15</sup>

Таким образом, власть над животными и способность путешествовать в страну духов взаимосвязаны.

Представление это уже в качестве элемента художественной формы живет в различных жанрах развитого фольклора, когда обрядовая основа его уже давно утрачена. В русском фольклоре наиболее последовательно оно представлено в былине о Волхе-Вольге. В качестве свидетельства его «героичности» приводится способность его оборачиваться и быть поэтому лучшим охотником. Он отправляется за добычей, обернувшись тем животным, в чьих пределах он собирается охотиться, что сохранило архаичское представление о членении мира. Перемещение в верхний мир:

Повернулся Вольга сударь Буслаевич науй-птицей,  
Полетел по подоблачью.  
Заворачивал гусей, лебедей, ясных соколей  
И малую ту птицу пташицу.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Различие их в том, что для рассматриваемых далее обрядов она является актуальной, а для фольклора существует в качестве изобразительной формы, что связано с утратой ее сакрального характера.

<sup>12</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, с. 496.

<sup>13</sup> Возможно, пережитком этого является то, что Егорий в славянском фольклоре, когда он выступает как хозяин волков, наделяется обликом, отличным от христианского, он — старец с длинными белыми волосами и бородой. Этим же признаком надделено и изображение Перуна в «Повести временных лет», перед которым отправлял требы князь Владимир.

<sup>14</sup> Прибегая к фольклорно-этнографическому материалу шаманистских общностей, мы основываемся на выводах Е. С. Новик относительно нецелесообразности противопоставления шаманских камланий родовым или промысловым обрядам, так как они характеризуются единой структурой и общностью мифологической системы (Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984, с. 17 и далее, с. 109).

<sup>15</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи. . . , с. 496.

<sup>16</sup> Гильфердинг А. Ф. Онежские былины: В 3-х т. М., 1938—1940, т. 2, с. 150.

Отправление в верхний мир шаманом изображалось следующим образом: (Речь шамана): «Подымаюсь! — Синюю тучу проехал! — Белая туча! (При этом палками вращает как крыльями, подражая утке). — Уткой летаю».<sup>17</sup>

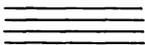
Охота Вольги сохранила вид перемещения в другие миры, для того чтобы попасть туда, необходимо изменить облик, чему учится Вольга («обвертываться» ясным соколом, серым волком, гнедым туром) и о чем сообщают шаманы, отправляясь в «путь»: «Станем ехать по бунистской дороге. . . Я в бунии поеду в виде медведя. . . Руки, ноги, хвост как у медведя. . . сердце, печень, грудь как у медведя. . . По киленской дороге поеду медведем или как олень. . . Дверь в бунии открыта предо мною».<sup>18</sup>

Вернемся к волшебной сказке. Так же как и в других развитых фольклорных жанрах (эпосе, заговоре и др.), интересующий нас мотив стал в ней частью художественной ткани текста, элементом плана выражения. Но при этом он сохранил часть своего архаического значения.

Мотив охоты, зверей-помощников в сказке служит знаком исключительности героя. Вывод этот делается также и на основании того, что признак «звери-помощники» находится в сказках в отношении дополнительности с признаком «чудесное рождение». Оба этих признака практически не сталкиваются в текстах с предварительным испытанием. Если представить всю совокупность сказочных мотивов как словарь, то мотивы «охота» и «чудесное рождение» будут стоять в ряду синонимов мотивов, оформляющих предварительное испытание, с пометой «архаизм».

<sup>17</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи. . . , с. 496.

<sup>18</sup> Там же, с. 484.



---

---

---

О. А. ЭЙХЕНБАУМ

*ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОКИ  
МОТИВА ЕЗДЫ НА МЕДВЕДЕ*

Одной из характерных функций героя сказок типа 650А,<sup>1</sup> известных под названием «Иван Медвежье ушко», является езда на медведе. Сюжет сказки развивается так. Юноша, нередко сын медведя, проявляет необыкновенную силу, вредит семье и окружающим, его изгоняют из дома, и он совершает подвиги. В зависимости от того, кто является героем сказки, она распадается на 2 подтипа. Если героем оказывается сын медведя, то развивается мотив его чудесного рождения и подвигов. Во втором случае герой — батрак, и основное внимание обращается на его соперничество с хозяином. Этот подтип напоминает пушкинскую «Сказку о попе и работнике его Балде». Мотив езды на медведе объединяет разнообразные подтипы рассматриваемой сказки: на медведе может путешествовать и чудесный богатырь Медвежье ушко, и батрак.

Езда на медведе тесно связана с другими мотивами сюжета. Обычно та часть сюжета, где присутствует этот мотив, развивается следующим образом. Батрака или Ивана Медвежье ушко в страхе перед его непомерной силой пытаются сжить со свету и посылают в лес на съедение медведям. Предлогом изгнания служит просьба хозяев привезти дров или найти пропавшую корову. Герой не погибает, а вместо коровы приводит из леса медведя и запирает в хлеву. Медведь задирает скот. В некоторых случаях батрак убивает или отпускает медведя, но чаще всего ему дают новое задание — посылают на чертову мельницу (или к царю) за оброком. Туда герой отправляется на медведе.

Приводим пример из сказки сборника Никифорова «Палфил Медвежий сын».<sup>2</sup>

«У них Палфил Попович, как был человек огромнейший, он хлебов много ел. Они думают с матушкой:

— Куда же нам девать такого человека? У нас хлебов мало предвидятся нам.

Все это они обсудили, а как раз в деревне в этот год медведь скота ел, даже людей ели медведи. Они и придумали отправить Палфила Поповича коров караулить в лес. Палфил Попович утром взял и пошел в лес коров караулить. Коров днем ничего, покараулили хорошо. Домой погнал, видит: бежит медведь, корову хочет заисть. Он схватил медведя за хвост, забросил через плечо и понес домой. Принес медведя домой, коров во двор запустил и медведя во двор запустил с коровами. . . Подбежали, а уж медведь корову доедает. Они еще пуще на него разгневались. Поп говорит:

— Вот что, Палфил Попович, я, говорит, служу у царя-батюшки 25 лет, а от него никакой дани не получал. Поезжай, попроси у него дань за 25 лет.

---

<sup>1</sup> Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

<sup>2</sup> Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова. М.; Л., 1961, № 109.



Палфил Попович запрет медведя и поехал на медведи».

Иногда медведь сопровождает героя почти на протяжении всей сказки. Чаще всего езда на нем ничем не мотивирована. В качестве ездового животного медведь присутствует и в некоторых сказках иного типа. На нем разъезжает герой сказки «Звериное молоко» (тип 315);<sup>3</sup> езда на медведе является центральным мотивом сюжета «Сила хмеля» (тип 485С).<sup>4</sup> В сказке «Солдат и смерть» (Зеленин, Перм., № 25) конем-медведем одаривает солдата Иисус Христос. Герой путешествует на своем «буром мерине», «бурке», изгоняя из домов чертей.

Мотив езды на медведе распространен и среди анекдотических сказок: крестьянин, проезжая через лес, засыпает; на лошадь нападает медведь, съев ее, он сам оказывается в хомуте и как конь привозит мужика в деревню (тип 1910).

В книге В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» мотив ездового животного рассматривается на примере птицы и коня — животных, наиболее часто встречающихся в этой функции в русских народных сказках. По мнению Проппа, мотив ездового животного — частный случай мотива переправы героя в тридевятое царство, исторически восходящий к представлениям о пути умершего в страну предков. Эти представления связаны с идеей единосущия человека и тотемного животного. Мотив переправы развивался в сторону утраты этой идеи. Древнейшей формой переправы было превращение в тотемное животное. Езда на животном — вторая стадия развития мотива. Последняя форма переправы выглядит как ведение животным героя. Анализируя мотив ездового животного, В. Я. Пропп указывает на то, что функция орла и коня всегда заключается в переносе героя в иное царство (орел выносит героя из подземного мира, конь взлетает на стеклянную гору). Далее исследователь обращает внимание на то, что в сказке переправе на животном обязательно предшествует кормление героем своего помощника (царь вскармливает орла 3 года, герой пасет жеребца). Внешне функции орла и коня одинаковы, но происхождение этих образов различно. В. Я. Пропп соотносит мотив переправы, в данном случае на орле, с еще недавно распространенным у северных народов Евразии охотничьим обрядом кормления и убийства орла. «Кормление, — пишет В. Я. Пропп, — есть подготовка к убийству жертвенного животного, т. е. к отсыланию его к хозяину с целью возбудить расположение этого хозяина. В сказках убивание переосмыслено в пощаду».<sup>5</sup> «Момент улетания в сказке соответствует отсыланию через смерть в обряде».<sup>6</sup> Таким образом, в сказке и обряде орел выступает в качестве посредника между двумя мирами. На нем, как на перевозчике, отправляется в тридевятое царство герой. Посредническую функцию орла В. Я. Пропп подтверждает и ролью этой птицы в шаманском культе, где орел выступает как «непременный спутник и помощник» шамана, сопровождая его в странствиях в иной мир.

Что касается коня, то это вторичный образ, появляющийся с новой формой хозяйства — скотоводством. Конь принимает функцию посредничества между двумя мирами, первоначально присущую тотемным и производственным животным. Подобно орлу, конь вскармливается и переносит

<sup>3</sup> Сказки Ф. П. Господарева / Запись текста, вступ. статья и примеч. Н. В. Новикова. Петрозаводск, 1941, № 7; Верхнеленские сказки: Сборник М. К. Азадовского. Иркутск, 1938, № 5.

<sup>4</sup> Зеленин Д. К. 1) Великорусские сказки Вятской губернии. — Записки Русского географического общества по отчасти этнографии. Пг., 1915, т. 42, № 133 (далее — Зеленин, Вятск, с указанием номера сказки); 2) Великорусские сказки Пермской губернии. — Там же, 1914, т. 41, № 42 (далее — Зеленин, Перм., с указанием номера сказки).

<sup>5</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 152.

<sup>6</sup> Там же, с. 151.

сит героя в тридевятое царство. Ассимиляция коня и орла приводит к появлению образа крылатого коня.

Обратимся непосредственно к мотиву езды на медведе. Его место и значение в структуре сюжета аналогично положению и роли мотивов езды на коне и орле. В сказках «Медвежье ушко», «Звериное молоко» и варианте из сборника Зеленина «Солдат и Смерть» герой приобретает коня-медведя в результате предварительного испытания. Так, в сюжетах 650А и 315А герой изгоняется в лес на съедение медведю-людоеду, испытывается им и получает чудесного помощника — медведя, которого он приводит домой (иногда герой возвращается из леса на медведе). На медведе герой отправляется совершать свои основные подвиги: едет на чертову мельницу, за молодильными яблоками и т. д. Перемещение на медведе соответствует, таким образом, переносу героя в иное царство.

В сказке «Сила хмеля» (тип \*485С) езда на медведе (или льве) входит в число мотивов дополнительного испытания. Медведь (лев) помогает герою вернуться из заморской страны, в которой герой оказался по злому умыслу завистливых братьев. Этот эпизод можно сравнить с возвращением героя из нижнего мира на орле (тип 301). В сказках типа 650А и 485С езде на медведе предшествует кормление зверя — традиционный мотив, связанный с ездой на животном.

Помимо установления функционального соответствия образов медведя, коня и орла в пределах данного мотива важно выяснить историческую основу мотива езды на медведе путем соотнесения его с представлениями медвежьего культа. Значительное типологическое сходство в почитании медведя у многих народов Евразии позволяет нам обратиться к широкому этнографическому материалу.

Наиболее полно представления медвежьего культа в своих различных формах — производственной, шаманской и тотемной — сохранились у народов Сибири и Дальнего Востока. В обрядах и поверьях этих народов устойчиво проявляется идея о посредничестве медведя между двумя мирами. В первую очередь эта идея реализуется в так называемых «медвежьих праздниках» — тотемно-производственном обряде умирающего и воскресающего зверя, смысл которого заключается в задабривании медведя и отсылании его к могущественным предкам людей и животных с целью сохранения покровительства с их стороны и обеспечения удачной охоты.<sup>7</sup>

«Медвежий праздник» состоит из убийства медведя, сопровождающегося запретами и извинениями, торжественной разделки туши, трапезы и захоронения медвежьих костей и внутренностей, за которым, по мнению первобытных охотников, следует неизбежное воскрешение медведя. У некоторых народов убийству предшествует длительное вскармливание зверя, содержащегося для этого в специальных клетках при селении.

«Медвежий праздник» аналогичен другим промысловым обрядам подобного рода, в частности, ритуалу убивания и воскрешения орла, с той лишь разницей, что во время «праздника» обыгрывались также родственные связи человека и медведя. В этих обрядах медведь и птица выполняют функцию посредничества между коллективом людей и духами, от которых зависит благополучие и удача на промысле. Эта роль медведя была замечена Дж. Фрэзером. Анализируя «медвежий праздник» у одной из северных народностей, он писал: «Айны рассматривали медведя не как бога, а как посланца, отправляющегося к богам».<sup>8</sup> На то, что «убиение медведя —

<sup>7</sup> Пилсудский С. На медвежьем празднике у айнов острова Сахалина. — Живая старина, 1914, вып. 1—2, с. 67—160; Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934, с. 16, 17, 26; Богораз В. Г. Миф об умирающем и воскресающем звере. — Художественный фольклор, 1926, № 1; Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933, с. 59—72, 297; Васильев Б. А. Медвежий праздник. — Сов. этнография, 1948, № 4.

<sup>8</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980, с. 572.

не жертва богам <...> медведь лишь почетный посол», указывал Л. Я. Штернберг.<sup>9</sup> Убивая медведя, люди обращались к нему с просьбой отправиться к хозяину леса и гор, рассказать ему о хорошем приеме у людей, а потом присылать на эту землю новые поколения медведей.<sup>10</sup> Медведь передавал духам-хозяевам не только просьбы людей, но и всевозможные дары (собак, рыбу, сахар...)<sup>11</sup>

Представление о медведе как посреднике между двумя мирами характерно и для других сторон медвежьего культа. Подобно орлу, медведь является одним из главных духов-покровителей шамана.<sup>12</sup> Фигурки орла и медведя украшали шаманские костюмы. По мнению Е. С. Новик, эти зооморфные символы не только изображали помощников шамана, но и указывали на его социальную роль как посредника-медиатора между мирами.<sup>13</sup> В отличие от птицы, сопровождающей шамана в камлании к верхним духам, медведь помогал шаману в переправе в нижний мир. «Медведь изображает лучших помощников шамана, его коней и проводников при путешествии по тайге ночью, в поисках души больного человека, затерявшегося на черных дорогах».<sup>14</sup>

Роль медведя в обменных отношениях хозяйственных и шаманских обрядов Сибири<sup>15</sup> может быть непосредственно соотнесена со значением, которое придавалось медведю в похоронных ритуалах народов Севера и Северо-Востока Европы. Речь идет о находках медвежьих костей, чаще всего лап и когтевых фаланг (или их глиняных изображений), в неолитических и более поздних (1 тыс. н. э.) захоронениях на территории Скандинавии, Прибалтики, Приладожья, верховьев Волги, Оки.<sup>16</sup> Ярославские, Владимирские, Суздальские курганы VIII—XI вв., содержащие подобные находки, рассматриваются Н. Н. Ворониным и некоторыми другими учеными как славянские.<sup>17</sup> Положение медвежьей лапы у головы покойного и особая форма глиняных изображений лапы свидетельствует, по мнению Н. Н. Воронина, о культовом значении предметов. «Несомненно, что это не амулеты, носившиеся покойным при жизни, — лапа не имеет сверлин, сделана грубо и плохо обожжена, что говорит скорее об изготовлении ее специально для погребального ритуала, в котором она занимала определенное место».<sup>18</sup> Б. А. Успенский приводит объяснение этого обычая у литовцев: «... тогда при них [покойниках] кладывали ногти рыси, або медвежьи для того, иже имели веру тую . . . иж бы бог мел приити и седети на горе высокой судити живых и мертвых, на которую ж гору трудно будет узойти без ногтей тых рысих, або медвежьих: для того подле них тые ногти кладывали, на которых мели на тую гору лезти и на суд бога

<sup>9</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи. . . , с. 70.

<sup>10</sup> Пилсудский С. На медвежьем празднике у айнов. . . , с. 120—121.

<sup>11</sup> Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи. . . , с. 70.

<sup>12</sup> Анисимов А. Ф. Культ медведя у эвенков и проблема эволюции тотемических верований. — В кн.: Вопросы истории и атеизма. М., 1950, с. 311; Иванов С. В. Медведь в религии и искусстве народностей Амура. — В кн.: Памяти Богораза 1865—1936. М.; Л., 1937, с. 9; Алексеенко Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984, с. 80, 86, 90, 149; Новик Е. С. Обряды и фольклор в Сибирском шаманизме. М., 1984, с. 69—70, 26—27 и др.

<sup>13</sup> Новик Е. С. Обряды и фольклор в Сибирском шаманизме, с. 68.

<sup>14</sup> Иванов С. В. Медведь в религии и искусстве народностей Амура, с. 9.

<sup>15</sup> Новик Е. С. Обряды и фольклор в Сибирском шаманизме, с. 217.

<sup>16</sup> Воронин Н. Н. 1) Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в. — В кн.: Краеведческие записки Государственного Ярославско-Ростовского историко-археологического музея-заповедника. Ярославль, 1960, вып. 4, с. 47—58; 2) Раскопки в Ярославле. — В кн.: Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1949, т. 1, с. 191; Крайнов Д. А. Волосо-Данилевский могильник фатьяновской культуры. — Сов. археология, 1964, № 4, с. 68, 81.

<sup>17</sup> Воронин Н. Н. 1) Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в., с. 49, 51—52; 2) Раскопки в Ярославле, с. 191; Спицын А. А. Владимирские курганы. — Изв. Императорской археологической комиссии, 1905, вып. 15, с. 91.

<sup>18</sup> Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в., с. 57.

пти»<sup>19</sup> (ср. аналогичные представления, связанные с человеческими понятиями у русских).<sup>20</sup> К кругу тех же поверий восходит скандинавская легенда об избавлении от беспокойного мертвеца при помощи накинутой на него медвежьей шкуры.<sup>21</sup> Таким образом, роль медведя в похоронном обряде состояла в переправе души покойного в иной мир.

Экскурс в область медвежьего культа, раскрывающий представление о медведе как посреднике-медиаторе, позволяет объяснить происхождение мотива езды на медведе в сказке. Рассмотрим некоторые изменения данного мотива. В основном они связаны с появлением новой формы хозяйства — скотоводства.

Медведь прежде всего начинает ассимилироваться с собственно ездовым животным — конем, который постепенно приобретает в сказке основную роль среди животных-перевозчиков.<sup>22</sup> Сближение образов коня и медведя проявляется в сказке довольно четко. «Работник узяу лыка и пошоу. Пришли к яму медведи, дык ён самого старшаго уловуи, сеу на яго и едет у двор к попу. „Куда мне этакого коня поставить?“ „Поставь яго с конями“». <sup>23</sup> Таких примеров, когда работник приводит из лесу медведя и называет его конем, очень много. Часто в сказке медведь называется конем-медведем, бурым мерином, буркой, лошадю буринькой. В результате сближения двух образов более древний способ передвижения, когда герой садится на медведя (хвать медведя за уши, сел на него и поехал), заменяется впряжением в телегу. Примеров последнего типа больше.

Трансформация мотива была вызвана, кроме того, изменением в самом характере медвежьего культа. С появлением скотоводства медведь принимал некоторые функции скотьего бога, сближаясь с Волосом—Велесом.<sup>24</sup> Как покровитель скота медведь выступает во многих скотоводческих обрядах (вождение медведя вокруг двора со скотиной, обнесение медвежьего черепа вокруг деревни при падеже скота и т. д.).<sup>25</sup> Существовали специальные медвежьи амулеты, хранившиеся в хлеву: медвежьи лапы и голова, о которой писали в травнике: «. . . вкопать ее среди двора и будет скот водиться». <sup>26</sup> Скотоводческая сторона медвежьего культа проявляется в сказке (главным образом в сюжете 650А) в тесной связи медведя со скотом. За скотом посылают работника в лес («Митроша, иди в лес, бурая коровка убежала»). В ответ на это герой приводит медведя и ставит в хлев («он думал буренка, а ин медведь, цоп его кнотом, захватил за шею и к попу тащит. В конюшню поставил»).

Учитывая связь медведя со скотом, привод медведя в деревню можно рассматривать как наложение нового скотоводческого обряда (вождение медведя вокруг хлева и т. д.) на более древние представления о посредничестве медведя между двумя мирами.

<sup>19</sup> Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, с. 109.

<sup>20</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865, т. 1, с. 120—121.

<sup>21</sup> Воронин Н. Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в., с. 59.

<sup>22</sup> В. Я. Пропп проследивает ассимиляцию образов коня и медведя на примере американского мифа. (Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 153).

<sup>23</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук, 1893, т. 57, № 137.

<sup>24</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 46; Успенский Б. А. Филологические разыскания. . . , с. 85—86.

<sup>25</sup> Успенский Б. А. Филологические разыскания. . . , с. 99—100; Воронин Н. Н. Медвежий культ. . . , с. 61; Черепнин Л. В. Из истории древнерусского колдовства в XVII в. — Этнография, 1929, № 2, с. 88, 92; Шереметьева М. Е. Вожаки медведей в Калуге. — В кн.: Сборник Калужского музея. Калуга, 1930, вып. 1, с. 64—65.

<sup>26</sup> Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае. — Сов. этнография, 1932, № 3, с. 40—41.

---

---

---

Е. Л. ДЕМИДЕНКО

## ЗНАЧЕНИЕ И ФУНКЦИИ ОБЩЕФОЛЬКЛОРНОГО ОБРАЗА КАМНЯ

Устойчивые, повторяющиеся образы представляют собой один из основных художественных элементов фольклорных текстов. Таким многосторонним и малоисследованным является образ камня.<sup>1</sup> Общефольклорный «камень» связан с определенным кругом устойчивых мотивов, которые отражают единый мировоззренческий комплекс, связанный с народными представлениями о смерти, о царстве мертвых. Характерное расположение дерева и камня рядом друг с другом, довольно часто встречающееся в фольклоре, напоминает могилу с надгробным камнем и деревом.<sup>2</sup> Связь образов камня и дерева в этом смысле подкрепляется этнографическими материалами: «Мотив дерева явственно отражен в символике архаических славянских надгробий в форме дерева с распустившейся кроной или изображения его на средневековых надгробиях. Мотив дерева на могиле — один из распространеннейших в устнопоэтической и художественно-изобразительной традиции славян. В декоративном оформлении надгробных сооружений он проявляется в разных формах „процветших крестов“, несущих на себе спускающиеся ветви дерева внутри креста и т. п. Мотив дерева на могиле устойчиво держится в обычае сажать на могиле дерево или куст».<sup>3</sup> Поскольку могила представляется входом

---

<sup>1</sup> О камне: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. 2, с. 142—143, 548; М., 1869, т. 3, с. 800—801; *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1881, вып. 3—5, с. 1—45; *Коробка Н. И.* «Камень на море» и камень алатырь. — Живая старина, 1908, вып. 4, с. 409—426; *Жданов И. Г.* Русский былевой эпос. Киев, 1881, с. 95—96, 100, 107—108, 134, 230; *Миллер Ор.* Опыт исторического обозрения русской словесности. 2-е изд. СПб., 1866, вып. 1, с. 337; *Бодуэн де Куртене*; *Фасмер Ц. П.* Камень латырь и город Алатырь. — Изв. ОРЯС АН, 1914, т. 19, кн. 2, с. 90—107.

В тексте образ камня имеет смысловые эквиваленты, т. е. образы, синонимичные ему по значению и функциям. К ним относятся: столб (каменный, чугунный, дубовый), плита (каменная, чугунная, железная), двери в горе или в стене (чугунные, железные и т. д.), дерево, каменная гробница, каменный сундук, яйцо и другие. О некоторых из них будет сказано ниже, но в целом анализ системы эквивалентных образов представляет собой отдельный вопрос, который в данной статье рассматриваться не будет.

<sup>2</sup> В таком случае функции этих образов идентичны. Так, волшебные предметы в сказке могут находиться как под камнем, так и под деревом (кустом) — см., например: Народные русские сказки. А. Н. Афанасьева: В 3-х т. / Подгот. текстов, предисл. и примеч. В. Я. Проппа. М., 1957, т. 2, с. 233 (№ 233). В заговорах оба образа представляют собой те сакральные объекты, к которым совершается мысленное путешествие произносящего заговор. Здесь также эти образы идентичны и взаимозаменяемы — см.: *Бурцев А. Е.* Полное собрание этнографических трудов. Мой досуг: Художественно-этнографический сборник: В 11-ти т. СПб., 1911, т. 8, вып. 35, с. 24 (далее — Бурцев, Мой досуг); Знахарство. Русские народные заговоры. М., 1911, с. 15. О дереве на могиле: *Пропп В. Я.* К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле). — Сов. этнография, 1934, № 1—2, с. 128—151.

<sup>3</sup> *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978, с. 149—150.

в загробный мир,<sup>4</sup> то камень является границей между двумя мирами. В этом смысле важен мотив замков, связанных с камнем, в заговорах: «Лежит ли бел камень Алатырь в мори-окияне, круг того камня тридесят замков железных. . .»<sup>5</sup> Причем камень сам иногда может быть замком: «Казанская Богородица печать свою приложила златым своим перстнем. Всегда отныне и до веку. Замок камень. Аминь, аминь, аминь».<sup>6</sup>

Так как местопребывание умерших является связанным с «жилищем темной силы»,<sup>7</sup> образ камня, будучи соотносимым с понятием могилы, есть в то же время центр, вокруг которого сконцентрированы всевозможные магические силы; к ним в заговорах обращаются за помощью либо отсылают их именно под камень, откуда выхода нет: «Подите вы всякие порчи < . . . > в синее море, в морскую пучину, под бел камень, под белой остров, и тамо выходу нень».<sup>8</sup> Силы эти могут быть как просто некие абстрактные (сила могучая, окаянная сила) или болезни, порчи (ломоты, щепоты, переполохи, тоска), так и зооморфные (щука, змея) и антропоморфные (красная девица, чемерь-чемерица-красная девица, огненные отроковицы, стар матер человек и т. п.). Позже это христианские образы: святая Мария, святой Николай, пресвятая богородица, Иисус Христос, евангелисты и ангелы и т. д. В сказках горе, подобно указанным образам из заговоров, прячут под камнем на поле или запирают в сундук и закапывают в землю.<sup>9</sup> Волшебные противники в сказках, существа потустороннего мира, тоже обычно живут под камнем: «Доводит (старик) их (героев) до огромной плиты, вот под етой-то плитой и живет змей».<sup>10</sup>

В мифологии казанских и западносибирских татар, казахов, башкир встречается представление о том, что вход в чертоги антропоморфных духов — хозяев воды находится на дне водоема под камнем,<sup>11</sup> в русских сказках вход во владения волшебных противников также бывает под камнем. По представлениям нанайцев, отверстие в загробный мир (буня) находится за камнем, лежащим в определенном месте, которое видит только шаман.<sup>12</sup>

Непосредственно из камня появляется иногда и волшебный помощник. Именно на камне стоит коробочка с невидимым помощником Мурзой: Стрелок «наклонился, увидел, что трава закрывала глубокую пропасть, из той пропасти высунулся камень, а на камне кубышечка лежала. Тут стрелок услышал слабый голос: „Добрый человек прохожий! Освободи меня“».<sup>13</sup> По всей вероятности, камень выступает здесь как посредник между мирами. Появление помощника (стоит лишь подумать о нем) может

<sup>4</sup> В. А. Чистяков отмечает, что «могильное пространство раздваивается: объем его одновременно и строго ограничен и безграничен. Вследствие этого появляется объяснение могилы-пещеры, могилы-погребка как входа в загробный мир, через который умершие проникают в зону мертвых». (Чистяков В. А. Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 121). В основе постройки могил лежали, вероятно, представления об устройстве мира.

<sup>5</sup> Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. — Живая старина, 1908, вып. 3, с. 45 (№ 42).

<sup>6</sup> Бурцев А. Е. Мой досуг, 1911, т. 8, вып. 36, с. 144 (№ 244).

<sup>7</sup> Никифоровский М. Русское язычество. СПб., 1875, с. 15.

<sup>8</sup> Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. — Живая старина, 1907, вып. 2, с. 36, № 46.

<sup>9</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 2, № 304.

<sup>10</sup> Азадовский М. К. Верхневеленские сказки. Иркутск, 1938, с. 48.

<sup>11</sup> Мифы народов мира: В 2-х т. М., 1982, т. 2, с. 474. М. Никифоровский также отмечает, что у водяных под водою есть, по поверью, каменные палаты (Никифоровский М. Русское язычество, с. 43).

<sup>12</sup> Гаер Е. А. О некоторых пережитках прошлого в быту нанайцев. — В кн.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 132.

<sup>13</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 3, с. 350 (№ 567).

быть результатом соприкосновения с камнем: «Идет Иван-царевич доро- гою и горько плачет. Сел на камешек, чтобы отдохнуть, и вспомнил о Дивьем муже. Глядит, а Дивий муж стоит перед ним, словно из земли вы- рос, и говорит ему: „Здравствуй, Иван-царевич! Я давно тебя дожидаюсь. Прошу пожаловать ко мне отдохнуть и хлеба-соли покушать“». <sup>14</sup> Камень в данном случае очень похож на магический предмет, вызывающий появ- ление именно того, кто герою нужен.

Следует также отметить, что волшебные предметы, которые, по мысли В. Я. Проппа, «представляют собой лишь частный случай помощника», <sup>15</sup> обычно находятся под камнем, что указывает на их загробное происхожде- ние. Так в былине об Илье Муромце:

Отправлялся Илей к стольному городу Киеву.  
Пришел к тому камени неподвижному,  
На камени была подпись да подписана:  
«Илей, Илей, камень сопри с места неподвижного,  
Там есть конь богатырский тебе,  
Со всеми-то доспехами богатырскими,  
Там есть-то шуба соболиная,  
Там есть-то плеточка шелковая,  
Там есть-то палица булатная».<sup>16</sup>

Многочисленные аналогичные примеры имеются и в сказках.

Волшебные предметы разнообразны. Это и богатырские кони, и меч- кладенец, и железные когти, которые необходимы герою, чтобы залезть на гору в тридевятом царстве, и т. д. Место, где находятся волшебные предметы, обычно указывают помощники; иногда они же и дают эти пред- меты, из которых наиболее распространенными являются кремешок, кре- мень и кресало. Магическое свойство их состоит в том, что при определен- ных действиях с ними герой немедленно получает поддержку. Из камня, брошенного за спину, вырастают горы, преграждающие преследователям путь. При соприкосновении кремня и кресала появляются помощники, которые выполняют все желания своего героя.<sup>17</sup>

Как магический предмет камень может наделять какими-либо завид- ными качествами. Так, с помощью камня герой получает богатырскую силу. В сибирской сказке «О трех богатырях — Вечернике, Полуношнике и Световике» герои встречают волшебного противника: «Сидят ане. Ста- рик и гаварит Световику: здесь выдался из скалы белай каминь гарючий, лизни вот, и сила вдвойя прибудит».<sup>18</sup> Камень, дающий силу, выполняет ту же функцию, что и сильная вода (разновидность живой воды), кото- рая, по мнению В. Я. Проппа, принадлежит миру мертвых и находится в тридесATOM царстве.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> *Иваницкий Н. А.* Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные в Вологодской губернии / Подгот. текстов, вступит. статья и примеч. Н. В. Новикова. Вологда, 1960, с. 145 (№ 638). Мотив слез в сказке часто совместим с образом камня. Герой плачет, обычно сидя на камне. В этом можно увидеть связь с мотивом «тешиться на камне» (т. е. на могиле) в причитаниях. Возможно, в обоих случаях в основе лежат представления о получении помощи от всемогущих предков.

<sup>15</sup> *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 173.

<sup>16</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.: Л., 1950, т. 2, с. 315—316.

<sup>17</sup> См., например: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 2, с. 273—274 (№ 243).

<sup>18</sup> Сказки из разных мест Сибири / Под ред. М. К. Азадовского. Иркутск, 1928, с. 91 (№ 14). Сначала старик обманывает богатырей: камень оказывается не тем, который дает силу: «Даходят ани да камня, старик первава талкунул х камню — Вечерника, ево так всево и припенуло х камню, ни атарваца никак... „Извинити“, — гаварит старик. — „Эта я ни на тот каминь, ашибса...“ Старик тут нашел воду, жива абрызгал то места, аткнуул Вечерник» (там же, с. 91—92). В данном случае камень обладает способностью задерживать и лишать действия того, кто к нему прикоснется.

<sup>19</sup> *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки, с. 179—181.

Камень может также давать герою недоступное ему ранее знание, силу. В самарской сказке герой Стенька убивает чудовище Волокдира и лижет камень, найденный в его желудке. Это дает ему знание всего, что есть на свете: «...и узнал все, что есть на свете».<sup>20</sup> Нечто подобное происходит в сказках с сюжетом «Змеинный камень»: человек попадает к царю змей; тот дает ему лизнуть камень, после чего человек чувствует себя целую неделю сытым.<sup>21</sup>

В фольклоре (в частности, в сказках и былинах) достаточно широко распространен мотив камня, способного предсказывать судьбу герою, отправившемуся на поиски сестры или невесты (обычно в сказке) или для совершения подвига (в былине). По дороге, как правило, в чистом поле или на горе, герой встречает камень с надписью-предсказанием:

Едет добрый молодец да во чисто поли,  
И увидел добрый молодец да латырь камешок,  
И от камешка лежит три ростани,  
И на камешке было подписано:  
«Во первую дороженьку ехати — убиту быть,  
Во другую дороженьку ехати — женату быть,  
Третью дороженьку ехати — богату быть».<sup>22</sup>

Сказка дает внешне аналогичный былине материал: приехал Иван-царевич «в чистое поле, в зеленые луга. А в чистом поле стоит столб, а на столбу написаны эти слова: „Кто поедет от столба сего прямо, тот будет голоден и холоден; кто поедет в правую сторону, тот будет здоров и жив, а конь его будет мертв; а кто поедет в левую сторону, тот сам будет убит, а конь его жив и здоров останется“».<sup>23</sup>

Таким образом, герою нужно выбрать одну из дорог и тем самым определить свою судьбу, камень же выступает здесь в роли границы, за которой должно происходить то, что обозначено на нем. В сказке предначертанная судьба обычно сбывается. Несколько иначе все это происходит в былине с сюжетом «Поездки Ильи Муромца», где придорожный камень является обязательным элементом сюжета. Когда жизненный путь Ильи Муромца близится к завершению, перед ним вплотную встает вопрос об испытании судьбы. Знаменательно, что именно в это время он и наезжает на придорожный камень. Богатырь испытывает все три дороги. В первый и во второй раз он вынужден возвращаться и исправлять надпись на камне, поскольку предписанное не исполняется (быть убиту, быть женату). Это происходит, видимо, потому, что Илья Муромец оба раза выбирает не свою судьбу. Сбывается лишь третье предсказание (быть богату). Отправляясь по третьей дороге, богатырь находит золото и драгоценные камни. Важно отметить, что все три дороги, отходящие от камня, независимо от того, что на нем предначертано, ведут к смерти: путников, выбравших дорогу, где «убиту быть», убивают разбойники, другие попадают в терем к королеве, в результате коварства которой проваливаются в «погреб... сорок сажон»,<sup>24</sup> т. е. оказываются пропавшими для живых, что равнозначно смерти. В этой связи любопытно само место изоляции — подвал. Как отмечал В. Я. Пропп, «для сказки это просто подвал или погреб, иногда даже „казенный погреб“, но детали

<sup>20</sup> Цит. по кн.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 211.

<sup>21</sup> Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979, тип 674\* К674. (Далее указание на тип сказки дается в тексте).

<sup>22</sup> Онежские былины, т. 2, с. 639. (Ср.: там же, с. 168, 311, 432, 726; М.; Л., 1951, т. 3, с. 16, 109, 128, 161, 287, 392, 468, 484, 55).

<sup>23</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 1, с. 416—417 (то же: Худяков И. А. Великоорусские сказки. М.; Л., 1964, с. 69, 239; Сказки Магая (Е. И. Сороковникова). Л., 1940, с. 104; Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 2, с. 163; т. 3, с. 11).

<sup>24</sup> Онежские былины..., т. 3, с. 489.



не оставляют никакого сомнения, что этот погреб — могила».<sup>25</sup> С подпольем (погребом) вообще «связывается культ предков», отмечает А. К. Байбурин, «подполье — обычное место захоронения некрещеных младенцев, детского места даже там, где полом называлось возвышение, предназначенное для сна».<sup>26</sup> Интересно, что в былине «погребца . . . сорок сажон» находятся непосредственно под кроватью. Таким образом, и вторая дорога связана со смертью.

При рассмотрении вариантов «Поездки Ильи Муромца» обнаруживается, что и третья дорога («богату быть») всегда приводит к смерти: Илья Муромец находит клад, строит церкви (или одну церковь), после чего и умирает. Смерть здесь, вероятно, связана с полной реализацией жизненного пути Ильи Муромца (как отмечалось выше, богатырь совершает эти поездки в старости).

В сказках встречается не только камень, по которому можно узнать, что ожидает героя впереди (как в былине), но и камень, с помощью которого становится известно, что герой уже умер. Оба они близки по сути своей. Последний встречается чаще в сюжете «Два брата» (Ук. 303 = К300). Долгое время братья путешествуют вместе и однажды решают разъехаться в разные стороны. Расстаются они около дерева, каменного столба или камня, от которого расходятся две дороги. Когда один из братьев чувствует, что с другим произошло несчастье, он возвращается к этому месту и узнает судьбу брата: «Выехал он на ростани, откуль с братом разъехались, слез с добра коня, посмотрел сер-горюч-камень, на камне подпись подписана: „Брата живого нет“».<sup>27</sup>

Подобное явление находим и в сказках, где герой волшебного происхождения наказывает своим товарищам следить за ходом боя его и змея или другого противника: «Сучье рождение в сумерках выкопал у моста яму и поставил столб, взял рюмку, разрезал у себя палец и капнул одну каплю крови в рюмку и поставил на столб».<sup>28</sup> По количеству крови в рюмке или по крови, которая стекает по полотенцу, висящему на ноже, который, в свою очередь, воткнут в стену (эквивалент камня), братья должны узнавать о ходе боя. Во всех этих случаях происходит метонимическая замена по принципу принадлежности предмета герою. Соприкасаясь с камнем (или его заместителями: столб, стена, дерево), предметы сообщают о судьбе героя, в чем опять-таки проявляется потусторонняя природа камня. В этой связи интересно отметить, что в последнем примере герой ставит столб именно на мосту, т. е. как раз в том месте, которое традиционно является границей между мирами.

Прикосновение к камню, который находится на границе с загробным миром, может привести к попаданию героя в царство мертвых. Так происходит в легенде о пьяном старике: «Жил-был старик, да такой горький пьяница, что и сказать нельзя. Вот забрался он как-то в кабак, упился зелена вина и поплелся во хмелю домой, а путь-то лежал через реку: подошел к реке, не стал долго думать, скинул с себя сапоги, повесил на шею и побрел по воде; только дошел до середины, спотыкнулся о камень, упал в воду, да и поминай как звали».<sup>29</sup> Для окружающих этот старик погиб, умер. На самом деле он попал в потусторонний мир, где черти превратили старика в коня. Интересно, что старик набрел на камень, когда он напился зелена вина (ср. с былиной о Потыке; Т. А. Новичкова

<sup>25</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 157.

<sup>26</sup> Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983, с. 182.

<sup>27</sup> Ончуков Н. Е. Северные сказки. — Записки Русского географического общества, 1908, т. 33, с. 21—22 (№ 4).

<sup>28</sup> Иваницкий Н. А. Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные в Вологодской губернии, с. 139.

<sup>29</sup> Бурцев А. Е. Мой досуг, 1910, т. 6, вып. 22, с. 39.

отмечает, что «окаменение Потыка вызвано опьянением и сном»<sup>30</sup>). Камень здесь находится посреди реки, которая традиционно считается границей между мирами. С подобной же ситуацией встречаемся в сказке. Сказочный герой, попадая в загробный мир, для живых оказывается уже мертвым. Герою предсказано, что он окаменеет, т. е. умрет: «Немного проехал Василий, как перед ним оказалась каменная стена (эквивалент образа камня), он к ней, она расступилась, и он скрылся из глаз».<sup>31</sup>

Таким образом, мы непосредственно подошли к анализу мотива окаменения, широко распространенного в русском эпосе. В связи с этим мотивом обращает на себя внимание образ Святогора. Как известно, Святогор отличается от других русских богатырей тем, что его не может носить мать сыра земля: так велика его сила. Отсюда постоянное место, где находится Святогор, — святые горы, которые связываются в древнем представлении с потусторонним миром: «Святые горы, как и их обитатель и хозяин, противопоставлены в былинах Святой Руси», отмечают В. В. Иванов и В. Н. Топоров.<sup>32</sup> В былинах Святогор говорит о себе:

— Я бы ездил тут на матушку сыру землю —  
Не носит меня мать сыра земля,  
Мне не придано тут ездить на Святую Русь,  
Мне позволено тут ездить по горам да по высоким,  
Да по щелейкам по толстым.<sup>33</sup>

В ряде былин Святогор вступает в противоборство с земной тягой, но не может осилить ее; ноги его уходят в каменную плиту, на которой лежит сума с земной тягой. Земля и Святогор выступают как противоположные начала, которые не могут одолеть друг друга. Поскольку сила Святогора остается без применения, а земля не может носить его, ему остается одно: покинуть белый свет. И он сам отправляется умирать на Святые горы. По дороге в потусторонний мир Святогор находит свое место в каменной гробнице (эквивалент образа придорожного камня):

Они поехали ко городу ко Киеву,  
Лежит-то ведь о путь о дороженьку  
Да гробница тут да каменная,  
Она обнята обручами да железными.<sup>34</sup>

Примерив гроб, Святогор уже не в силах выйти оттуда; он умирает замурованным в камне. В былинах, где Святогор пытается поднять земную тягу, гибель его связана с землей или с камнем. Святогор уходит ногами в камень и, окаменевая, гибнет.

Для анализа данного мотива важна также былина о Потыке. В ряде вариантов былины окаменение героя происходит в результате прикосновения к нему камнем, который находится в чистом поле:

Приказала она (Марья лебедь белая — жена Потыка)  
Запрячь пару коней богатырских,  
Отвозила его (Потыка) да во чисто поле,  
Хватала тут да бел горяч камень,  
Колотила его да по правой щеки:  
Окаменей ты, Михайла, ровно на три годышка,  
Как три года пройдет, пройди да сквозь землю!  
Повернула его большим камнем.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Новичкова Т. А. К истолкованию былины о Потыке. — Русская литература. Л., 1982, № 4, с. 160.

<sup>31</sup> Ярославский фольклор. Дооктябрьский / Сост. Б. Н. Быстров, Н. Е. Новиков. Ярославль, 1938, с. 51 (№ 6), см. также: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 2, с. 390 (№ 288, 289).

<sup>32</sup> Мифы народов мира, т. 2, с. 421 (статья «Святогор»).

<sup>33</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949, т. 1, с. 98.

<sup>34</sup> Там же, т. 2, с. 311—312.

<sup>35</sup> Там же, т. 1, с. 357.

Камень здесь является непосредственным орудием смерти, а в сказках таким орудием чаще выступает пест (прутик, хворостина).<sup>36</sup> Герою сказки из сборника Ончукова предсказано на камне, что он погибнет: «...побежала птичка (герой за нею) до избушки, забежала в избушку, выскочила из избушки баба-Яга с пестом и хлопнула Федора Водовича в голову: „Быдь, ты, Федор Водович, серым камнем, лежать отныне до веку“». <sup>37</sup> И камень, и пест в подобных текстах несомненно являются магическими предметами. Причем, очевидна их связь со смертью. Прикосновение к камню приводит к смерти былинного или сказочного героя; к окончательной смерти — Василия Буслаевича, к временной смерти — Потыка. В связи с этим можно отметить и упомянутую выше легенду о горьком пьянице, который попадает в потусторонний мир, прикасаясь к камню.

Близким по функции камню (песту и т. д.) представляется яйцо, в котором заключена смерть противника (Кощей-бессмертного, царя и т. п.).<sup>38</sup> Интересно, что смерть эта находится на острове, под деревом, причем одна из оболочек, облекающих смерть (яичная скорлупа — утка — заяц и т. д.), — каменная. Утка или заяц находятся обычно либо в камне, либо в сундуке или ящике (эквиваленты образа камня). В сибирской сказке орел рассказывает герою, как уничтожить Ягу-Ягишну: «А ты иди за Серебрянку-реку, там есть остров Буян, па тропке пайдешь, встретишь дуб; дуб падсеки, там сундук; мечом атшиби замок, там заиц — пушистый, белый; в зайце — утка, в утке — яйцо, ейце и смерть. Ты разбей его, и ана (Яга-Ягишна) ослабнет». <sup>39</sup> Смерть может находиться непосредственно в камне: змей говорит: «Есть на острове камень, а в том камне заяц, а в том зайце вутка, а в той вутке яйцо, в том яйце жавток, а в том жавтке каменёк: то мая смерть!». <sup>40</sup> Во всех этих случаях мы встречаемся с непосредственной материализацией смерти в предмете (яйцо, камень). Чтобы умертвить противника, герой либо раздавливает яйцо, либо кидает яйцо или камень ему в лоб.

Итак, во всех рассмотренных выше сказочных и былинных текстах камень (яйцо) выступает как орудие смерти. Эту же функцию выполняет камень в балладе с сюжетом «Мать Михайлы губит его жену». <sup>41</sup> Обращает на себя внимание то, что камень находится в бане. С баней вообще (и в частности с каменкой) связано много обрядов. Так, например, чтобы новорожденный не кричал, его моют в воде, в которую кладут три камня; один из них — из бани. <sup>42</sup> Как отмечает А. К. Байбурин, периферийное положение бани по отношению к дому, ее специфическая связь с водой и огнем «послужили основой для формирования представлений о бане и определили ее особую роль прежде всего в обрядах жизненного цикла (родильных, свадебных, похоронных), гаданиях <sup>43</sup> и т. д. Каменка, камни имеют непосредственное отношение к огню, который, представляется связанным с потусторонним миром. В заговорах, наряду с образами камня, гробницы, церкви и т. п., «баня» выступает как по-

<sup>36</sup> О функциях прутьев (оловянных) см.: Новичкова Т. А. К истолкованию былины о Потыке, с. 155—156.

<sup>37</sup> Ончуков Н. Е. Северные сказки, с. 21 (№ 4).

<sup>38</sup> Б. А. Успенский отмечает связь яйца в ряде обрядов с культом мертвых. (Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, с. 73).

<sup>39</sup> Сказки из разных мест Сибири / Под ред. М. К. Азадовского. Иркутск, 1928, с. 107. Ср. белорусское предание, где «могучий осилок разбил огромным молотом большой камень и добыл заключенную в нем жизнь змея» (цит. по: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкций текстов. М., 1974, с. 86).

<sup>40</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 1, с. 386 (№ 160).

<sup>41</sup> Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни, собранные в 1899—1901 гг. М., 1904, т. 1, № 64; То же: № 31, 55, 64, 71, 80, 95, 99, 106.

<sup>42</sup> Бурцев А. Е. Мой досуг, т. 8, вып. 36, с. 136—137 (№ 228).

<sup>43</sup> Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян, с. 36.

следний пространственный объект при ступенчатом сужении образов. Причем параллельно с образом бани выступает и образ тоски, что само по себе весьма показательно: «. . . на море-окияне, на острове Буяне, стоит тут мыльня, а в той мыльне лежит доска, а на той доске лежит тоска».<sup>44</sup> Мотив смывания тоски, горя в бане традиционен.

Вернемся к анализу окаменения в былине о Потыке, где один из способов окаменения — прикосновение к герою камнем. Окаменение Потыка происходит от чар и волшебных сил его невесты (Марьи, Лыбеди и т. д.), которая, как отмечает Т. А. Новичкова, является «существом, связанным со смертью»,<sup>45</sup> а обращение героя в камень является орудием самой смерти.<sup>46</sup> Лыбедь превращает Потыка в камень, перекинув его через плечо:

Он (Потык) и выпил чару единым духом.  
А как выпил, тут и в сон заснул,  
А ведь Марья лебедь белая  
Ухватила Михайлу за желты кудри,  
Потащила Михайлу во чисто поле,  
Бросила Михайлу во чисто поле,  
А сама она да проговорила:  
— А ты стань-ко беленький горячий камешок.<sup>47</sup>

В этом тексте обращают на себя внимание несколько моментов. Во-первых, Марья выводит Потыка в чисто поле, связанное с представлениями о загробном мире. Причем по ходу действия выясняется, что камень, в который запечатан Потык, находится на распутье (именно от него собираются разойтись калика переходящая и друзья Потыка) — частом месте захоронений.

Другим важным моментом является то, что Марья лебедь белая перекидывает Потыка через свое плечо (волшебное плечо).<sup>48</sup> Оживление Потыка также происходит посредством перекидывания камня через плечо, но уже через плечо волшебного помощника (калики переходящей). Плечо противника или помощника выступает как бы границей смерти и жизни героя. В связи с мотивами оживления камня и бросания камней за спину следует упомянуть древнегреческий миф о Девкалионе и Пирре. После потопа Девкалион и Пирра по повелению Зевса бросают через голову камни, из которых создался «новый род людей, происшедших из камня».<sup>49</sup>

<sup>44</sup> *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. — Живая старина, 1907, вып. 1, отд. 2, с. 6 (№ 16).

<sup>45</sup> *Новичкова Т. А.* К истокованию былины о Потыке, с. 154.

<sup>46</sup> Там же, с. 160.

<sup>47</sup> *Онежские былины...*, т. 2, с. 564.

<sup>48</sup> Там же, т. 1, № 6.

<sup>49</sup> *Кун Н. А.* Легенды и мифы Древней Греции. М., 1957, с. 85—87. Мотив происхождения людей от камня распространен у многих народов. Представляется, что в непосредственной связи с античным мифом находится старинное верование о том, что «Перун бросает зародыши детей в утробу матери», а также представление о Роде, вероятно, боге громовнике, который мечет груды, «отчего рождаются дети» (*Никифоровский М.* Русское язычество, с. 32, 50). Важно отметить, что и в мифе, и в данных верованиях не последнюю роль играют именно боги — громовники. В этой связи можно упомянуть также каменного мужа, встречающегося в заговорах.

Итак, камень может выступать в функции семени. Все это отразилось в фольклоре; например, в сиротских причитаниях, где весьма часто встречаются метафоры типа «родиться от камня»:

Уж как мы, да горькие сироты,  
С тобой, моя мила сестра,  
Как в лесу да были брошены  
.  
.  
.  
Как от камышка родилися,  
От березы откатилися!

(Причитания. Л., 1960, с. 310)

или:

Я раздумаюся, дитя бедное:  
У меня нет ни роду, ни племени,

Происходит оживление Потыка. Таким образом, окаменение в былинке или в сказке — это временная смерть, которую можно сравнить со сном; «смерть как сон — широко бытовавшее в народе представление». <sup>50</sup> Так, Михайло Потык всегда после превращения из камня говорит, что долго спал. То же в сказке. Один брат оживляет другого: «Тогда пошел ко своему брату — родителю. Приходит и смазывает (живой водою <sup>51</sup>) горячий камень; раз смазал — камень подогнул, другой смазал — Федор Водович на ноги встал. Говорит Федор Водович: „Фу-фу-фу, долго спал, да скоро стал“». <sup>52</sup>

Такая временная смерть — сон, окаменение, имеет определенную цель — лишить героя действия.

Рассмотренные выше материалы показывают, что образ камня, как правило, имеет негативную окраску (он связан со смертью). Однако превращение в камень может и спасти героя от смерти: «Дед (помощник) — „Да тут у нас в лесу волшебница живет с бабой Ягой, всех убивает, тебе тоже не миновать“. — „Нельзя ли, дедушка, мне как-нибудь избыть?“ — „Можно, — говорит старик, — тебя спрятать“. Взял палочку и пошел из избы на двор, старик ударил палочкой по собаке, собака превратилась в камень, ударил по коню, конь превратился в камень, ударил по человеку и человек стал камнем». <sup>53</sup> Здесь камень служит местом укрытия. Образ камня в функции укрытия достаточно распространен в фольклоре. Однако мотив прятания встречается чаще не в форме окаменения, а в форме укрытия под камнем. В сказке с сюжетом «Елена Премудрая» (Ук. 329) герой, чтобы стать мужем царевны, прячется чудесным образом, так, чтобы она не смогла увидеть его в волшебном зеркале. Камень оказывается одним из тех мест, куда прячется герой: «Пошел он в чисто поле, развязал другой узелок, и бежит лев-зверь: „Садись на меня!“ И лев-зверь ушел на дно морское и сел с ним под камень». <sup>54</sup> Иногда царевна отыскивает героя под камнем. Причина этого в том, что животное, заглатывающее героя, оставляет открытой часть его тела: «Только у ноги одной палец не захватила щука: палец выдать». <sup>55</sup> Обычно под камень герой прячется последний из трех раз, и царевна, как правило, его не находит.

В заговорах сохранилось представление о волшебном камне, который обладает способностью быть невидимым даже для тех, кто обладает ма-

Нет честных, видно, моих родителей.  
Я, видно, от камешка-то засеяна,  
Я от сырой-то земли спорожена.

(Там же, с. 300)

Здесь вновь возникает мотив рождения от камня и земли (т. е. мужского и женского начал), который сохранился также в былинке «Бой Ильи Муромца с сыном», где сын Ильи, не зная своего отца (=сирота), отвечает ему:

Отвечал нахвальщичок да Ильи Муромцю:  
«Зародился я от сырой земли,  
Я от батюшка всё от камешка,  
От камешка да от горюцаго».

(Архангельские былины и исторические песни,  
собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг.  
СПб., 1904, т. 1, с. 33 (№ 5)).

<sup>50</sup> Новичкова Т. А. К истолкованию былинки о Потыке, с. 160.

<sup>51</sup> Камень здесь оживляется так же, как убитый, разрубленный на куски герой, — с помощью живой воды. Это свидетельствует о том, что окаменение и разрушение героя — явления одного порядка.

<sup>52</sup> Ончуков Н. Е. Северные сказки, с. 23 (№ 4).

<sup>53</sup> Там же, с. 371 (№ 152).

<sup>54</sup> Иваницкий Н. А. Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные в Вологодской губернии, с. 141.

<sup>55</sup> Русская сказка. Избранные мастера: В 2-х т. / Ред. и коммент. М. Азадовского. Л., 1932, т. 1, с. 229 (№ 13).

гическими силами: «Ключи в море брошу под бел-горюч камень Алатор, не видный ни колдуну, ни колдунце, ни чернецу, ни чернице». <sup>56</sup> Камень не просто не виден никому, о нем никто не знает, вероятно, по причине сакральности этого образа: «На море на Окияне есть бел-горюч (светящийся) камень Алатырь, никем не ведомой». <sup>57</sup> Поэтому все ключи и замки, которыми запираются заговоры, кидаются в море под камень: «Замыкаю мои приговорные словеса замком и ключ кидая в Окиан-море под горюч камень Алатырь. Как морю не услышать (вероятно, выдыхать. — *Е. Д.*), камня не увидеть, ключей не достать, так меня пулями не убивать». <sup>58</sup> То, что попадает под камень, становится скрытым, невидимым, <sup>59</sup> об этом не могут узнать другие люди. Возможно, поэтому в похоронных причитаниях о горе рассказывается именно безмолвному камню, так как люди могут осудить за жалобы:

И этот камешек со чиста поля не скатится,  
И кручина в добры люди не расскажется. <sup>60</sup>

Возможно, что с этим особым качеством камня — делать невидимым, с его способностью скрыть что-либо — связан и мотив изоляции царских детей. <sup>61</sup> Детей прячут в башню, столб, под камень и т. д. В сказке Афанасьева Баба-Яга утаскивает у Марфы Прекрасной всех сыновей, кроме одного. Последний разыскивает своих братьев: «Долго ли, коротко ли шел добрый молодец <...> пришел к старому дубу — у того дерева лежит большой камень; отвалил камень, глянул и увидел своих братьев: сидят вокруг стола в подземелье. Он спустил им по единому хлебцу, братья съели и заплакали: „Эти хлебцы кабыть на молоке нашей матушки!“ Он спустил им ремня и вытащил всех на вольный свет». <sup>62</sup> Пример явно доказывает, что изолируются дети в загробное царство; причем камень закрывает туда вход. Кроме того, есть примеры, где царские дети забрасываются на остров, <sup>63</sup> который в народной традиции также сопоставляется с царством мертвых.

Почти все запреты в волшебной сказке, на которые обращает внимание В. Я. Пропп, <sup>64</sup> не могут быть нарушены, если герой находится в загробном мире. Туда не проникают солнечные лучи, этим не нарушается запрет показываться солнцу. То же с запретом взгляда. Никто не может проникнуть в царство мертвых и увидеть героя. <sup>65</sup>

Как укрытые камень присутствует почти во всех сказках, где происходит бой героя с противником. Под камень прячут знаки победы: головы, языки убитого змея.

<sup>56</sup> Шолохов М. А. Тихий Дон. — Собр. соч.: В 8-ми т. М., 1975, т. 1, с. 263.

<sup>57</sup> Бурцев А. Е. Мой досуг, т. 8, вып. 35, с. 22 (№ 19).

<sup>58</sup> Там же, с. 49—50 (№ 67).

<sup>59</sup> Ср. пропадание героя в горе, где герой, попадающий в загробный мир (в горе), становится невидимым другим людям.

<sup>60</sup> Барсов Е. В. Причитания Северного края. М., 1882, ч. 2, с. 172—173

<sup>61</sup> См.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 26—29 (отд. «Фрэзер об изоляции царей», «Изоляция царских детей в сказке»).

<sup>62</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 2, с. 379 (№ 285). Ср. со второй дорогой Ильи Муромца, где он спасает богатырей, находящихся в погребке.

<sup>63</sup> Там же, с. 380 (№ 285).

<sup>64</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 26—29 (отд. «Изоляция царских детей в сказке»).

<sup>65</sup> С запретом видеть то, что есть в загробном мире, вероятно, связан мотив смерти тех, кто узнал тайну царства мертвецов. Так, в сказке Афанасьева умершая мать приходит ночью к своему ребенку: «...покойная мать <...> стоит на коленях, наклоняясь к люльке, и кормит ребенка мертвой грудью. Только осветилась изба — она тотчас поднялась, печально взглянула на своего малютку и тихо ушла, не говоря никому ни слова. Все, кто ее видел, превратились в камень, а малютку нашли мертвым» (Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 3, с. 123). Соприкосновение с миром мертвых, знание их тайны приводит к смерти (окаменению).

Камень, под которым прячут головы, часто является жертвенником. До того, как под него кладут головы, на нем дожидается смерти царевна в сказках многих народов: «Царевну отправили на морской берег и посадили на каменный столб, куда сажали и раньше всех девушек». <sup>66</sup> Этот жертвенный камень находится в определенном месте (чаще всего на берегу моря) — на границе с загробным миром, куда прилетает или выплывает за жертвой змей. Мысль о том, что жертвенный камень является также границей между мирами, подтверждается также материалом сказок, где в этой же функции выступает образ избушки: «Приходит (герой) не в наше царство, не в наше государство, стоит изба, сажали туда по человеку Змею Горынычу на съедение». <sup>67</sup>

Эту избушку можно сравнить с избушкой Бабы-Яги, которая тоже находится на границе между миром живых и миром мертвых. Только через эту избушку герой может проникнуть в царство смерти.

Итак, мы вновь вернулись к рассмотрению представлений о том, что камень является границей между мирами. В основе этих представлений лежат верования о проникновении душ умерших в загробный мир через могилу, где камень является надгробным. Надгробная плита отделяет умершего от живых. Это свойство А. А. Котляревский обозначает как старейшую функцию камня в обрядах, и в частности, в брахманских ритуалах: «Жрец, совершив заклинание смерти <...> полагает камень между трупом и кругом живых как видимый знак границы царства жизни и смерти, которую не смеет преступить последняя <...> На тело полагали плиту и над нею воздвигали курган». <sup>68</sup>

Камни играли большую роль в похоронных обрядах. Так, у древних бодричей «над прахом усопшего воздвигали из земли и камней огромный холм, его окружали правильными рядами торчащих камней, а на верху могилы полагали огромный камень». <sup>69</sup> Подобные представления о постройке могил отразились в причитаниях:

Позакрыли нам надежду с гор желтым песком,  
Накатили тут катучи белы камешки. <sup>70</sup>

Определение собою границы между царствами — одна из самых важных функций образа камня в фольклоре. Большинство функций данного образа (одни из которых уже были рассмотрены, другие — еще будут), являются производными именно от этой функции. В сказке появление камня на пути героя почти всегда означает то, что ему придется побывать в царстве смерти: подходит Мартынка «к тридцатому царству и видит огромный камень. Тут соскочила с его шеи змея, ударилась о сырую землю и сделалась по-прежнему красной девицей. „Ступай за мной!“ — говорит красная девица и повела его под тот камень». <sup>71</sup> Иногда есть прямое указание, что путь в загробный мир ведет через кладбище, через могилу: «Пришел вон на пагост, нашел магилу обваленную, бросил клубочек, глядеть, па клубочку дарога <...> Пашли на тот свет». <sup>72</sup>

Являясь границей между царством живых и царством мертвых, камень превращается в преграду, которую должен преодолеть герой, чтобы

<sup>66</sup> Ярославский фольклор, с. 52.

<sup>67</sup> Худяков И. А. Великорусские сказки / Изд. подгот. В. Г. Базанов и О. Б. Алексеева. М.; Л., 1964, с. 173.

<sup>68</sup> Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868, с. 178.

<sup>69</sup> Там же, с. 140.

<sup>70</sup> Причитания, с. 103 (то же см.: там же, с. 110, РО. ИРЛИ АН СССР, кол. 130, п. 1, с. 7 (№ 3)).

<sup>71</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 2, с. 46 (№ 191).

<sup>72</sup> Калинин И. Ф. Сборник сказок Орловской губернии. Орел, 1939, с. 87.

попасть в загробное царство.<sup>73</sup> Отсюда появляется мотив испытания силы, часто связанный с камнем.<sup>74</sup> Герой должен сдвинуть камень, перекинуть через плечо, закинуть на гору. Так, в одной из сказок Афанасьева герой отправляется разыскивать свою мать: «доехал до горы; пребольшущая гора, крутая, взъехать на нее никак нельзя < . . . > Доезжает до чугунного камня пудов в полтораста, на камне надпись: кто этот камень бросит на гору, тому и ход будет < . . . > Иван-царевич с одного маху забросил на гору — и тотчас в горе показалась лестница».<sup>75</sup>

Камень, который закрывает собой вход в потусторонний мир, представляет собою лишь один из видов преград. Преграды предстают перед героями сказки не только на границе царств. Так, камень становится одним из символов преграды вообще. При преследовании герой кидает через себя камешек (или кремешок), из которого вырастает гора, которая становится преградой для преследующего:<sup>76</sup> «. . . позади тучи и погоня. Взяла „жена“ Ивана-царевича камушек в руки, чиркнула им по дощечке и сказала: „Протянитесь горы из кремня с запада на восток, да будьте такими высокими, чтобы черту не пройти и соколу не пролететь“».<sup>77</sup> Или героя преследуют караулы царь-девицы: «. . . царевич кинул кремешок и проговорил тройжды: „Стань, гора каменная, от земли до небес, от востоку до западу!“».<sup>78</sup> Таким образом, гора является производным от камня. Мотив происхождения гор от камня сохранился в лирике:

Ой, горы-горочки, эх, и горы

Горы Валдайские.

И на что же вы, горочки, эх, и горы,

Да вы споро..., вы споро..., вы спорожены,

Горы спорожены?

Спородил ли вас, горочки ли, ох, и с вами

Да был бел-горю..., бел-горю..., бел горючь камень,

Серинький камешик.<sup>79</sup>

Это позволяет поставить в один ряд и рассматривать как однородные камень, гору, каменную стену и т. п. Любое царство (золотое, серебряное и т. д.) находится за каменной (за железной или соответственно за золотой, серебряной и т. д.) стеной.<sup>80</sup> Эта стена также становится прегра-

<sup>73</sup> Надгробный камень является преградой не только для живых (героев), которые стремятся попасть в царство смерти, но и для покойников; по А. А. Котляревскому, смерть не может переступить границы. В этой связи интересно представление курдов-езидов о том, что «покойник после того как все уходит с кладбища, встает, чтобы пойти за ними, но ударяется об < . . . > камни (два плоских камня над головой) и только тут впервые осознает, что он умер» (*Руденко М. Б.* Курдская обрядовая поэзия. (Похоронные причитания). М., 1982, с. 61.)

<sup>74</sup> В сказке неоднократно происходит выявление настоящего героя именно с помощью испытания силы камнем. Только настоящий герой может попасть в царство смерти, пределав необходимую операцию с камнем. Только ему под силу отвалить камень, под который положены головы убитого им змея: «„Вот, дурак, где голова: под камнем“». Подходит дурак к камню и не может его с места тронуть. Сказал Василий-царевич: „Напрасно судьбу, дурак, взял: не ты змея убивал“. Поднял Василий-царевич камень и вытащил голову» (Русская сказка. Избранные мастера, т. 1, с. 150 (№ 5)).

<sup>75</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 1, с. 358—359 (№ 156).

<sup>76</sup> В сказке преследование обычно тоекратное. Герой при этом бросает один за другим три предмета (например, клубок, гребенку, щетку), которые превращаются в гору, непроходимый лес, огненную реку, т. е. в то, что традиционно отгораживает от героев загробный мир (см., например: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 1, с. 446—447 (№ 175)).

<sup>77</sup> Сказки и предания Магая. Улан-Удэ, 1963, (№ 12).

<sup>78</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева, т. 1, с. 446 (№ 175). (То же см.: *Ончуков Н. Е.* Северные сказки, № 7; *Корзуев М. М.* Сказки. Кн. 1—2/ Запись, вступит. статья и коммент. А. Н. Нецаева. Петрозаводск, 1939, № 18.

<sup>79</sup> Традиционный фольклор Новгородской области. Л., 1979, № 30, с. 30.

<sup>80</sup> *Худяков И. А.* Великорусские сказки, с. 240 (№ 113).



дой для героя, которую обычно помогает преодолеть волшебный конь или другой помощник.

Определенным образом камень в функции преграды сохраняется и в других жанрах фольклора. В причитаниях надгробный камень является преградой для разговора, встречи с умершим. Поэтому в похоронных причитаниях часто обращение:

Вийте буйны, вийте ветры, столько ветрушки!  
 . . . . .  
 На эту на могилу на умершую!  
 Раскатите-тко катучи белы камешки,  
 Разнесите-тко с могилушки желты пески!<sup>81</sup>

В связи с мотивом преграды в материале былины важен прежде всего сюжет: смерть Василия Буслаевича. Герой со своей дружиной заезжает либо на гору (Сорочинская гора, Сивонь, Фавор-гора и т. п.), либо в чисто поле, где валяется сухоялова кость, на месте которой потом появится камень. И гора, и поле, как выяснилось в ходе работы, традиционно связаны с загробным миром. Здесь нет ничего: ни людей, ни зверей, как в царстве мертвых; лишь кость (голова) валяется. Она предсказывает герою судьбу (смерть).<sup>82</sup> Это говорит о том, что кость тоже является элементом потустороннего мира. Сухоялова кость (глава) напоминает охранителей входа в загробное царство, которые представляют собой различные части животных.<sup>83</sup> Здесь, на горе или в поле, Василию Буслаевичу нужно прыгнуть через камень, который должен рассматриваться как могила, поскольку находится в месте, связанном с иным миром (гора, поле).<sup>84</sup> Камень в данном случае является могилой: Василий Буслаевич прыгает вдолг нее, отсюда можно установить, что прыжок совершается по линии «запад-восток». Именно это направление сохраняется в заговорах при мысленном путешествии в загробный мир: «Стала благословесь и пошла перекрестесь из дверей в двери, из ворот в ворота в чисто поле, в восточну сторону под ясное голубое небо < . . . > под красным солнышком окиян море, на окияне море стоит ладон камень, на ладанном камне стоит апостольская церковь, в этой церкви стоит гробница».<sup>85</sup>

Следовательно, прыжок — испытание богатыря. Важно количество прыжков. Былина дает два варианта: 1) два прыжка; первый — для попадания в загробный мир, второй — для выхода из него; 2) прыжок один, когда герой беспрепятственно заходит на гору, в чисто поле (т. е. в потусторонний мир):

Приезжал Васильюшка Буслаевич  
 Ко белу горючу ко камешку.  
 На этом камешке подписано:  
 «Кто на эту гору захаживал,  
 Тот оттуль жив не выхаживал;  
 Кто скочит через этот бел горюч камень,  
 Тот будет жив,  
 А не скочит, не бывать живу».<sup>86</sup>

Камень закрывает, преграждает собою выход из царства мертвых. Чтобы остаться живым, выйти оттуда, нужно преодолеть камень, перепрыгнув через него. Следует отметить, что через камень прыгает и дру-

<sup>81</sup> Причитания, с. 110.

<sup>82</sup> «Ой же ты Василий да Буславьевич! Ты меня кости не попинывай... Я ведь кости была крестьянская. Ай же ты Василий да Буслаевич! Уж как тут будешь ты катиться, тут же будешь ты валиться» (Онежские былины, т. 1, с. 107—108).

<sup>83</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, с. 46—53.

<sup>84</sup> Былины: В 2-х т. / Подгот. текста, вступит. статья и коммент. В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1958, с. 539—540.

<sup>85</sup> Бурцев А. Е. Мой досуг, т. 8, вып. 35, с. 32 (№ 34).

<sup>86</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1861, т. 1, с. 113—114.

жина Василия Буслаевича, но прыгает она не вдоль камня, не в направлении к загробному миру, а поперек камня, т. е. вдоль границы с миром мертвых. Таким образом, дружина туда не попадает и поэтому беспрестанно перепрыгивает через камень.

Прыжок же Василия Буслаевича из мира мертвых не удается. Прикосновение к камню при прыжке (каблуком сапога, копытом лошади) оказывается причиной смерти героя.<sup>87</sup> Такую смерть можно сравнить со смертью-окаменением Потыка вследствие прикосновения камня к его щеке. В обоих случаях смерть вызвана соприкосновением с камнем.

В варианте былины у Кирши Данилова камень, через который прыгает Василий Буслаевич, становится могилой для героя:

Захотелось Василью вдоль скакать,  
Разбежался, скочил вдоль по каменю  
И не доскочил только четверти.  
И тут убился под каменем,  
Где лежит пустая голова,  
Там Василья схоронили.<sup>88</sup>

Неудача прыжка может иметь нравственную мотивировку: герой оказывает неуважение существу потустороннего мира, сухояловой кости, подкидывая ее ногой. (Ср.: сказочный герой всегда заботится о подобного рода существах). Позднее эта мотивировка приобретает христианскую окраску: герой совершает грех с точки зрения христианской морали, толкая ногой останки бывшего христианина:

Ай, же ты Василий да Буславьевич!  
Ты меня кости не попинывай

Я ведь кости была крестьянская<sup>89</sup> (христианская).

Другой грех Василия Буслаевича — купание в реке Иордане.

В статье были рассмотрены особенности образа камня, а также ряд функций, которые он выполняет. Исследование показало, что образ камня оказывается полифункциональным и является важным элементом во всей системе фольклорных жанров. Несмотря на кажущееся разнообразие функций и на то, что каждый жанр накладывает свой определенный отпечаток на данный образ, представляется несомненной тесная взаимосвязь функций этого образа. В своей основной, наиболее общей функции «камень» выступает как граница между царством живых и царством мертвых. С этой основной функцией связаны все остальные. Это происходит потому, что многочисленные функции камня имеют единую основу. Так или иначе мотив камня связан с представлениями о смерти, загробном существовании, о путешествии в страну предков. В связи с этим можно отметить, что образ камня является многоплановым. Выполняя одну и ту же функцию, он может иметь как положительные, так и негативные качества.

В данной статье охватываются далеко не все вопросы, касающиеся образа камня. Представляется интересным рассмотреть соотношение образов, являющихся смысловыми эквивалентами образа камня, определить условия их взаимозаменяемости. Важно также проследить положение данного образа в пространстве. Представления об образе камня, особенности которого рассмотрены в основном на материале русского фольклора, может дополнить исследование его в других фольклорных традициях.

<sup>87</sup> «Скочил Вольга Всеславьевич через всю длину сего камня, задевал конь подковыма за длинный за камешок. Застрадал Вольга Всеславьевич, не доехал Вольга до Ореховца, скончался на той пути-дороженьке и тот же Вольга Всеславьевич» (Онежские былины, т. 1, с. 109—110).

<sup>88</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1958, с. 124.

<sup>89</sup> Онежские былины, т. 1, с. 107—108.

---

---

---

С. В. СЕЛИВАНОВА

РОЛЬ АРХАИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В АПОКРИФЕ  
«СКАЗАНИЕ ОТЦА АГАПИЯ»<sup>1</sup>

Среди проблем взаимодействия устной и письменной традиций особое место занимает исследование древнерусского текста с точки зрения его архаичности. Связь литературного текста с устным народным творчеством обнаруживается не только при сопоставлении сюжетов, мотивов, но и на архаических пластах повествования, так как они имеют одни и те же истоки: мировоззрение человека, его космогонические представления, его обряды. Особая сложность исследования древнерусского текста заключается в двойном его прочтении, которое связано одновременно с наличием христианской символики и древних представлений. Так, выполняя функцию сказочного дарителя в рассматриваемом апокрифе, Илья Пророк остается христианским святым, а чудесный предмет — хлеб может быть и христианским символом проповеди и учения. Старая сказочная форма наполняется новым содержанием, христианский дидактический смысл апокрифа воплощается в сюжетно-композиционной структуре сказки; в апокрифе присутствуют мотивы испытания, предсказания, препятствий на пути героя, персонажи-помощники и т. д. Следует назвать некоторые сюжеты легенд, напоминающие сюжет апокрифа: путешествие к богу за наградой (№ 460А),<sup>2</sup> крестник Христа идет к богу за наградой, отвечает на вопросы, видит место в раю (№ 471). Агапий, задавшийся вопросом: «Для чего люди оставляют дома и семьи свои и < . . . > следуют за Господом»,<sup>3</sup> напоминает пустынноика из следующей легенды: «Жил-был святой пустынноик, и вычитал он в писании: все, что ни пожелаешь, и все, чего ни попросишь у Бога с верою, — то господь тебе и дарует. Захотелось ему испытать: правда ли это?»<sup>4</sup>

Цель путешествия в рай в апокрифе, в отличие от сказки, где герой идет в «другой» мир, в «тридцатое» царство за чудесными предметами или мудрой царевной, — приобретение божественного знания. С одной стороны, приобретение тайны, истины подразумевает преобразование, духовное воскресение монаха, приобретение им «неземных» качеств (спо-

---

<sup>1</sup> Первый список апокрифа, датируемый XII в., включен в Успенский сборник. В данной работе анализируются списки двух редакций текста: семь списков из собрания Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки АН СССР (далее — БАН, с указанием шифра рукописи) и два списка из собрания Древлехранилища Института русской литературы АН СССР — коллекция В. Н. Перетца (далее — ИРЛИ, Пер., с указанием листа). Для анализа привлекается также текст первого списка апокрифа по изданию: Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980, с. 154—165 (далее — ПЛДР, с указанием страницы).

<sup>2</sup> Номер дается по кн.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

<sup>3</sup> ПЛДР, с. 155.

<sup>4</sup> Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. Казань, 1914, с. 141 (далее — Афанасьев, Легенды).

способность совершать чудеса), его другую, более совершенную жизнь. Кроме того, с точки зрения христианства, человек не умирает, а лишь попадает в другой, лучший мир, поэтому в «Сказании» Илья воспринимает Агапия как живого человека: «Зде невходимо члѣко без позволения Божия во плоти».<sup>5</sup> С другой стороны, прежде чем попасть в загробный мир, человеку все же необходимо умереть. Смерть монаха легко реконструировать в апокрифе, обратив внимание на мотив сна: Агапий засыпает на корабле, перевозящем его через море. Известно существование древних представлений о том, что душа во время сна выходит из человека и путешествует по раю и аду.<sup>6</sup> В сказках встречаются примеры буквального отождествления сонного и мертвого человека: «Вы тогда были бы добрые рыцари, если бы выехали с ним в чистое поле, да живого победили, а то убили сонного и тем какую похвалу получите? Сонный человек, что мертвый».<sup>7</sup> Отождествление сна и смерти подтверждается и многочисленными лингвистическими параллелями: спать — почитать — почитать — успе (в тексте апокрифа читаем: «...и воздремався и успе...»<sup>8</sup>). Принимая во внимание «мифическую» смерть героя, становится ясным, почему монах проникает в рай, обнесенный высокой стеной, и выходит оттуда через оконце: «Илия же простре руку в оконце и введе его во град сей».<sup>9</sup> («низведе ма изъ оконьца»<sup>10</sup>), или сквоззъ стену (отверстие в стене): «Проведѣ сквоззъ стену и вниде Агапия внутрь»,<sup>11</sup> («прошеде стену»<sup>12</sup>), в Успенском сборнике Илья выводит Агапия через «отверстие в стене».<sup>13</sup> Существуют данные, что покойника выносили или через окно, или через отверстие в стене дома, это делалось для того, чтобы умерший не мог вернуться в дом, не знал дороги обратно.<sup>14</sup>

Амбивалентность понятий жизни и смерти присутствует и в других мотивах апокрифа. Хлеб, плоды, кладезь, вода из источника, испив которую монах испытывает «просветление» («испив и возвеселися вельми и забыв минушую печаль»<sup>15</sup>), являясь аналогами чудесных предметов, излечивающих или прибавляющих силу,<sup>16</sup> могут трактоваться и как особое представление о кормлении в загробном мире. Еда в «царстве мертвых» дается умершему для приобретения им загробных качеств, для превращения в душу; еда делает его мощным: «. . .перешагнув за порог сего мира, прежде всего нужно есть и пить».<sup>17</sup> Герой волшебной сказки, попавший в лес, в таинственный дворец, прежде всего «взял с каждого блюда по куску, выпил и закусил».<sup>18</sup> В сказочном сюжете «В гостях у мертвеца» герой, навещая друга в могиле, пьет у него вино, при возвращении выясняется, что он пробыл в могиле 300 лет. Таким образом, ситуация

<sup>5</sup> БАН. Тагильск. 17, л. 73; то же см.: Архангельск. 553, л. 247.

<sup>6</sup> Афанасьев, Легенды, с. 67.

<sup>7</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х т. М., 1957 (далее — Афанасьев, Сказки, с указанием тома и номера сказки), т. 1, № 168, то же: № 161.

<sup>8</sup> БАН. Каргоп. 20, л. 56; БАН. 21.11.2, л. 163.

<sup>9</sup> БАН. 42.6.25, л. 291; то же: ИРЛИ, Пер., л. 303.

<sup>10</sup> БАН. Каргоп. 20, л. 61 об.

<sup>11</sup> Там же, л. 59 об.

<sup>12</sup> БАН. Архангельск. 553, л. 247.

<sup>13</sup> ПЛДР, с. 161.

<sup>14</sup> Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. — В кн.: Сочинения А. А. Котляревского. СПб., 1891, т. 3, с. 223.

<sup>15</sup> БАН. 23.4.1 (Колоб. 92), л. 153; то же: БАН. 42.6.25 (Колоб. 422), л. 291 об.; БАН. Тагильск. 17, л. 74; трапеза — ИРЛИ, Пер. 500, л. 304 об. С точки зрения христианской символики источник в раю может трактоваться как «божественная истина»: «Кто жаждет, иди ко мне и пей» (Евангелие от Иоанна, 7, 37).

<sup>16</sup> В сказке «Илья Муромец и Змей» чудесная вода дается «старичком господним» и прибавляет Илье силы (Афанасьев, Сказки, 1, № 175).

<sup>17</sup> Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 55—56.

<sup>18</sup> Афанасьев, Сказки, 2, № 214.

попадания монаха Агапия, живого человека, в рай аналогична сюжету «В гостях у мертвеца»: Агапий, попадая в загробный мир, ест для приобретения качеств покойника. Общая трапеза с умершим лежит в основе похоронного обряда поминовения, где ситуация «живой в гостях у мертвых» преобразовывается в ситуацию «мертвец в гостях у живых». Разница в том, что герой волшебной сказки воспринимается «как бы мертвым», а объект поминовения «как бы живым». Иллюзия присутствия покойника на поминках достигается его кормлением (на стол ставится лишний прибор, отливается вино, на тарелку кладется еда<sup>19</sup>). Возможно, что общая трапеза Ильи Пророка и Агапия в раю, а также кормление Агапием голодных людей на корабле одним куском хлеба<sup>20</sup> есть трансформация обряда поминовения, где хлеб играет особую роль: «Во время похорон в головы мертвеца кладут кусок хлеба, который делают потом между теми, кто был на погребении».<sup>21</sup> Соединяя в себе качества и живого, и мертвого человека, герой «Сказания» является ярким примером двуединой природы апокрифа, что, в свою очередь, демонстрирует специфическую многогранность «Сказания», сосуществование в тексте различных мировоззрений и систем. С одной стороны, религия, сталкиваясь со сказкой, «не создает ее, а только меняет ее материал»,<sup>22</sup> и христианско-дидактическая мораль апокрифа вписывается в сюжетную канву волшебной сказки, используя весь ее арсенал (помощные персонажи, чудесные предметы, мотивы узнавания, предсказания и т. д.). С другой стороны, сказочные мотивы текста, несущие глубокий архаический смысл (еда в загробном мире, сон героя), сближаются с христианско-этическим планом памятника, не противоречат ему, сосуществуя благодаря основной идее текста, в равной мере относящейся и к христианской морали «Сказания», и к его архаическим представлениям. Таким образом, средним звеном, в котором сосуществуют две разные системы, является сюжет, возникший по образцу волшебной сказки. Это предположение можно проиллюстрировать еще одним мотивом текста. Сказочная ситуация препятствия на пути к желанной цели выражена в апокрифе мотивом «диких зверей», намеревающихся поглотить монаха. Эти звери (змеи, львы рыкающие) или обитают в море («звери лютые зде в лугах морских изъедят тя. . .»<sup>23</sup>), или встречаются Агапия на берегу («одесную страну звере страшныхъ рыкаючи, и на другой стране змии свистаючи множество»<sup>24</sup>). Мотив поедания человека чудовищем (диким зверем, змеем, драконом) характерен для обряда инициации. «Предполагалось, что мальчик во время обряда умирал, а затем воскресал уже новым человеком. Это — временная смерть. Смерть и воскресение вызывались действиями, изображавшими поглощение, пожирание мальчика чудовищным животным. Он как бы проглатывался этим животным и, пробыв некоторое время в желудке чудовища, возвращался, т. е. выхаркивался или извергался».<sup>25</sup> Имитация смерти и воскресение человека, идея приобщения к тотему, рождение в новом качестве сближают этот обряд с религиозной подоплекой «Сказания».

<sup>19</sup> Обрядовое кормление усопшего подробно рассматривается В. Я. Проппом в книге «Русские аграрные праздники» (Л., 1963, с. 3—24 и др.).

<sup>20</sup> БАН. 42.6.25 (Колоб. 422), л. 293; БАН. Каргоп. 20, л. 63; ИРЛИ. Пер. 500, л. 306 об.; ПЛДР, с. 163.

<sup>21</sup> Котляревский А. А. О погребальных обычаях..., с. 221.

<sup>22</sup> Пропп В. Я. Трансформация волшебной сказки. — В кн.: Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 158.

<sup>23</sup> БАН. Архангельск. 553, л. 244 об.; то же: БАН. Каргоп. 20, л. 55; ПЛДР, с. 155.

<sup>24</sup> Образы змей и львов появляются во второй, более поздней редакции памятника (БАН. 42.6.25 (Колоб. 422), л. 288 об.—289; то же: БАН. Тагильск. 17, л. 67 об., ИРЛИ. Пер. 500, л. 299 об.; БАН. 21.11.2 (Сев. 706), л. 162 об.).

<sup>25</sup> Пропп В. Я. Исторические корни..., с. 43—44.

Эта тема — жизни и смерти, сменяющих друг друга, — оказывается основной темой памятника, с ней соотносятся все функционально значимые образы апокрифа, в первую очередь, образ Ильи Пророка, встретившего монаха в раю. Святой Илья, Бог-Громовник (замена языческого Перуна), не случайно исполняет в тексте роль ключника, привратникарая. А. Н. Веселовский отмечал, что «в сербо-болгарских песнях ключи от неба оказываются у Ильи, ими он замыкает семь небес, кладет печать на облака, так что на грешную землю не падает ни дождей, ни росы».<sup>26</sup>

Илья Пророк — святой, способный дождем оплодотворить землю, заставив ее плодоносить, дающий урожай и благоденствие, имеет прямое отношение к идее «плодоносящей смерти», вечного круговорота природы, в основе которой лежит все та же тема амбивалентности жизни и смерти: ничто не умирает до конца, все возрождается в новом качестве.<sup>27</sup> Общая идея похоронного и аграрного обрядов подтверждается украинской игрой при умершем — м а л а н к о й.<sup>28</sup> В связи с этим интересно отметить, что основные функционально значимые образы «Сказания», с одной стороны, соотносятся с темой смерти, с похоронным обрядом (подчас являясь его элементами), с другой — с образом Ильи Пророка как Бога-Громовника, с идеей «воскресающей смерти», вечного круговорота природы. К этим важным элементам текста относятся образы, связанные с дорогой в царство мертвых: орел, ведущий монаха, корабль, переправляющий его в рай и израя, море, являющееся границей между миром живых и мертвых.

Орел или любая другая птица обычно провожает героя в загробный мир<sup>29</sup> (как и в «Сказании»), в загадках распространен образ орла-смерти:

Висит котел,  
Над котлом орел,  
Под котлом цветы.  
Орел цветы срывает,  
В котел полагает,  
В котле не прибывает,  
И цветов не убывает.<sup>30</sup>

Связь образа орла с потусторонним миром отмечали в своих исследованиях А. Н. Соболев,<sup>31</sup> Л. Н. Штернберг,<sup>32</sup> В. Я. Пропп,<sup>33</sup> Н. Н. Велецкая<sup>34</sup> и др. В то же время образ орла, издавна олицетворяя громы и вихри, был связан с грозой, дождем, бурей, являлся атрибутом бога-громовника (Зевса, Юпитера). Этот образ известен по русским сказкам<sup>35</sup> и загадкам: «Летит орлица по синему небу, крылья распластала, солнышко застлала (туча)» (Садовников, № 1963).

<sup>26</sup> Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1883, с. 314. (Сборник Отделения русского языка и словесности (ОРЯС), т. 32).

<sup>27</sup> Например, хлебное зерно умирает и воскресает в загадке: «Покойник, покойник, умер во вторник, пришел поп кадить, а он в окошко глядит» (Ивануцкий Н. А. Песни, пословицы, загадки, собранные в Вологодской губернии. Вологда, 1960, с. 200).

<sup>28</sup> Седакова О. А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (Погребальный обряд восточных славян). М., 1983, с. 15. Автореф. дис. . . . канд. филол. наук.

<sup>29</sup> См., например: Сказки Карельского Беломорья. Петрозаводск, 1939, № 6, 7, 8; Афанасьев, Легенды, с. 62—66; Афанасьев, Сказки, 1, № 130.

<sup>30</sup> Садовников Д. Н. Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач. М., 1959, № 2124А (далее — Садовников, с указанием номера).

<sup>31</sup> Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев-Посад, 1913, с. 32.

<sup>32</sup> Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи и лекции. Л., 1936, с. 390.

<sup>33</sup> Пропп В. Я. Исторические корни. . . , с. 186—187.

<sup>34</sup> Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978, с. 37.

<sup>35</sup> См., например: Афанасьев, Сказки, 1, № 159 и др.

Образ корабля, плывущего по морю, является элементом похоронного обряда,<sup>36</sup> но море также может отождествляться с небом, откуда льется вода (дождь). Д. Д. Фрэзер приводит данные о вызывании дождя, где вода источника отождествляется с небом: «...когда посева и деревья гибли от засухи, жрец Зевса в Аркадии обмакивал дубовую ветвь в источник на горе Ликей. Из потревоженной воды поднималось мглистое облако, и вскоре на землю проливался дождь».<sup>37</sup> Это отождествление присутствует и в русских заговорах: «...Михаил Архистратиг, Святой Петр и Павел верховнии апостолы, ставьте тридесять тынов медных от земли подошвы и до небесной, до морской глубины».<sup>38</sup> Если море тождественно небу, то корабль воспринимается как облако или туча, плывущая по нему. Образ тучи-корабля часто встречается в загадках,<sup>39</sup> по данным А. А. Котляревского, уже в Ведах корабли называются *pānuah* (т. е. корабли небесного океана), а у немецких племен, начиная с эдды, облако носит название «корабля-ветра» (*vindflot*).<sup>40</sup> Русским сказкам известен образ корабля, летящего по небу, — «летучего корабля»: «Вдруг лодка поднялась по воздуху и мигом, словно стрела из лука пущенная, привезла их к большой каменной горе».<sup>41</sup>

Связь образов орла, корабля и моря с образом Ильи Пророка и с темой смерти-воскресения объясняет неслучайность появления этих образов в «Сказании». Соотносясь с идеей смерти-воскресения, круговорота жизни и смерти в природе и в повседневности, образы орла, корабля и моря автоматически включаются в архаическую схему мирового дерева. Дерево издавна было посредником между миром живых и царством мертвых,<sup>42</sup> функцию посредника выполняет могильное дерево, шаманское дерево, сказочное дерево, по которому можно забраться на небо: «...дерево все растет да растет и доросло до самого неба. Не стало у старика со старухой желудей, взял он мешок и полез на дуб. Лез-лез и взобрался на небо».<sup>43</sup> Дерево, имеющее отношение к представлениям об извечном переходе от жизни к смерти и от смерти к жизни, нескончаемой цепи перевоплощений, является, с одной стороны, аналогом смерти:

На рубеже на татарском  
Стоит дуб веретянский,<sup>44</sup>  
Никто не обойдет, не объедет:  
Ни царь, ни царица,  
Ни красная девица —

(Садовников, № 2114е)

а с другой — связывается с темой возрождения через образ бога-громовника, являясь его атрибутом:<sup>45</sup>

<sup>36</sup> Об этом в связи с текстом «Сказания» см.: *Соболев А. Н.* Загробный мир... с. 112, 173—174. Море как дорога в загробный мир встречается в сказках и легендах: *Афанасьев, Сказки*, 2, № 216; *Афанасьев, Легенды*, с. 63 и др.

<sup>37</sup> *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь. М., 1980, с. 93.

<sup>38</sup> *Бурцев А. Е.* Полное собрание этнографических трудов. Мой досуг. СПб., 1911, т. 8, вып. 35—37, с. 46.

<sup>39</sup> *Худяков И. А.* Великорусские загадки. М., 1961, № 607, 919, 1503.

<sup>40</sup> *Котляревский А. А.* Скандинавский корабль на Руси. — В кн.: *Котляревский А.* Сочинения. СПб., 1890, с. 563. (Сб. ОРЯС; Т. 48).

<sup>41</sup> *Афанасьев, Сказки*, 1, № 138.

<sup>42</sup> Дерево, по которому попадают на небо см.: *Пронн В. Я.* Исторические корни... с. 193, 194; сюжет дерево — посредник между мирами см.: *Thompson St.* Motiv Index of Folk-literature, vol. 1—6. Bloomington, 1955—1958 — v. 3—41. F. 54, v. 2—505, E. 750. 2.3.

<sup>43</sup> *Афанасьев, Легенды*, с. 196—197.

<sup>44</sup> Ср. загадку о птице-смерти, где она называется Вертяница — *Садовников, № 2115, 2119а, б.*

<sup>45</sup> Тема возрождения, перевоплощения обнаруживается в связи образа дерева с темой смены времени года. См.: *Садовников, № 2085, 2093, 2094, 2095.*

На поле царинском  
Стоит дуб саратынский,  
В дубу — гробница,  
В гробе — девица,  
Огонь высекает,  
Сыру землю зажигает.

(Садовников, № 2042)

Дерево громовника — дуб, и птица — орел оказываются вместе в модели мирового дерева: «На мировом древе, или древе жизни, место птицы — на его вершине. В качестве птицы мирового древа в каждой конкретной традиции обычно выступает наиболее царственная птица — чаще всего орел <...>. Птица вершины мирового древа <...> в разных традициях соотносится с громовержцем: Зевсом, Юпитером, Перкунасом и др.»<sup>46</sup> Внизу, у корней древа жизни, находится змея, дракон (хтоническое животное), в середине — копытные животные (конь, бык).<sup>47</sup> Борьба двух противников (орла и змеи) в их различных воплощениях является главным мотивом змеборчества, архаический смысл которого заключается в освобождении дождя. Связь образов бога-громовника и змеи можно увидеть в русских сказках: «Сказывайте, что стадо это Козьмы Скоробогатого, а то едут царь Огонь и царица Маланья; они всех вас сожгут и спалют, коли станете поминать царя Змиуланя».<sup>48</sup> Редкий пример — борьбы самого св. Ильи со змеем — приведен в книге Ю. И. Смирнова «Славянские эпические традиции»: «Желтый змееныш кличет себе супротивника, отзывается только святой Илья. Они стали бороться, змееныш

Та побия свет Илия,  
Побия го в бели камь,  
До пояса копринени. . .  
(И вбил св. Илию,  
Вбил его в белый камень,  
До пояса (камень) шелковый).»<sup>49</sup>

В связи с этим хотелось бы напомнить, что образ змеи присутствует в тексте памятника во второй, более поздней редакции «Сказания», здесь же появляется и образ пещеры, который В. В. Иванов и В. Н. Топоров, перечисляя атрибуты змея, относят к пространственному фону, обязательному для змеборчества.<sup>50</sup>

Следует упомянуть также еще один элемент, присутствующий в апокрифе и непосредственно связанный со средней частью мирового дерева. Речь идет о колеснице, постоянно присутствующей в тексте «Сказания». В первой редакции колесница встречается лишь в связи с образом Ильи, который объясняет Агапию, что его «огненные кони в колеснице вознесли на небо» (ПЛДР, с. 161). Во второй редакции образ появляется безотносительно к кому-либо, совершенно самостоятельно: Агапий, направляясь по тропинке, видит место проходимое, «тамо же на колесницахъ ездяху».<sup>51</sup> Это указывает на значимость образа для текста апокрифа. В колесницу всегда запрягались кони, кони же являются одним из возможных вариантов среднего звена трехчастной модели мира. Взаимодействие этих образов (змей, конь, орел) можно обнаружить в иконографии, в сказках

<sup>46</sup> Мифы народов мира. М., 1981, т. 2, с. 346—347.

<sup>47</sup> О трехчленной структуре мирового дерева см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 79—81 и др.

<sup>48</sup> Афанасьев, Сказки, 1, № 164, с. 399.

<sup>49</sup> Смирнов Ю. И. Славянские эпические традиции. М., 1974, с. 72.

<sup>50</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте. — В кн.: Труды по знаковым системам. Тарту, 1977, т. 8, с. 117 (Учен. зап. Тартуского ун-та; Вып. 411).

<sup>51</sup> БАН. Тагильск. 17, л. 70; то же: БАН. 42.6.25 (Колоб. 422), с. 112.



(«На седьмой день утром северный орел опустился на землю как раз в ту минуту, когда лошади < . . . > вышли из пасти змея»<sup>52</sup>), в различных народных представлениях (молния возникает из-под огненной колесницы, поддерживаемой змеями<sup>53</sup>); у якутов связь образа орла с образом коня прослеживается в шаманских обрядах: если причина болезни — убийство покровителя (того животного, от которого произошел), шаман изготавливает изображение этого животного; «если это был орел, то < . . . > в жертву приносится в этом случае темной масти лошадь»<sup>54</sup>; в представлениях, связанных с причинами болезни человека: «Один политический ссыльный убил орла, вскоре после этого у него пропал конь, и он сам заболел».<sup>55</sup> А взаимодействие образов змеи и коня в доисламских верованиях адыгейцев и кабардинцев еще раз подтверждает связь этих образов с Богом Грозы: «Широко было распространено почитание бога-громовержца Шибле (Шыбла). Интересно отметить, что это слово, кроме того, значит „лошадь, змея“ или „лошадиная змея“».<sup>56</sup> Связь элементов мирового дерева особенно хорошо просматривается при анализе вышивки. Основными мотивами русской вышивки оказываются: «конская ладья»,<sup>57</sup> которая «часто как бы сливается с птичьей или же полностью является птичьей»,<sup>58</sup> мотивы птиц,<sup>59</sup> деревья с птицами,<sup>60</sup> лев.<sup>61</sup>

Взаимодействие этих образов в анализируемом тексте,<sup>62</sup> а также в других текстах, обрядах, представлениях объясняется включением их в единый архаический комплекс. Взаимосвязь этих образов и зависимость их друг от друга можно объяснить действием закона, благодаря которому один элемент, входящий в общую архаическую систему, влечет за собой все остальные. Этот закон косвенно упоминается в исследовании В. В. Иванова и В. Н. Топорова «Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте», где, выявляя «консервирующие механизмы» культуры, исследователи пишут о том, что определенная устойчивость обеспечивается «наличием единой структуры, где каждый элемент (или функция) предполагают наличие другого, за ним следующего в цепочке».<sup>63</sup>

Текст «Сказания» подтверждает действие этого закона, дополняя апокриф во второй редакции элементами, входящими в тот же архаический комплекс, что и образы, присутствующие в текстах первой редакции. Присутствие в апокрифе различных архаических представлений не про-

<sup>52</sup> Крейцвальд Ф. Р. Сказки. Таллин, 1983, с. 31. Пример приведен как наиболее удачный, это не значит, что аналогичных примеров не существует в русских текстах.

<sup>53</sup> Иванов И. Культ Перуна у южных славян. — В кн.: Изв. ОРЯС. СПб., 1903, т. 8, кн. 4, с. 165.

<sup>54</sup> Ионов В. М. Орел по воззрениям якутов. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. СПб., 1913, вып. 16, с. 3.

<sup>55</sup> Там же, с. 6.

<sup>56</sup> Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. — В кн.: Исследования и материалы по вопросам первобытно-религиозных верований. М., 1959, с. 216.

<sup>57</sup> Образ корабля также входит в архаический комплекс мирового дерева (по аналогии: мачта — дерево). Об этом см.: Ревуненкова Е. В. «Корабль мертвых» у батаков Суматры. — В кн.: Культура народов Австралии и Океании. Л., 1974, с. 167—181.

<sup>58</sup> О «конской ладье» как элементе вышивки см.: Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978, с. 115.

<sup>59</sup> Там же, с. 65.

<sup>60</sup> Там же, с. 99—101.

<sup>61</sup> Этот образ также присутствует в апокрифе: На берегу моря рядом со змеями и «зверями страшными» Агалий видит и «львов рыкающих» — ИРЛИ, Пер. 500, с. 299—299 об.; БАН. 21.11.2 (Сев. 706), л. 162 об.; О льве в вышивке см.: Маслова Г. С. Орнамент. . . , с. 84.

<sup>62</sup> Как еще один яркий пример взаимодействия отмеченных образов в тексте апокрифа следует упомянуть рисунок в конце текста «Сказания», где изображены птицы, сидящие на деревьях, и «птичьи ладьи», прорастающие ветками (БАН 21.11.2 (Сев. 706), л. 166).

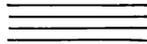
<sup>63</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход. . . , с. 108.

тиворечит его христианскому содержанию, так как они сближаются с ним в основных мировоззренческих вопросах, касающихся вечных проблем жизни и смерти. Имеет ли смысл предполагать здесь использование архаических законов, представлений или моделей, если речь идет об идеях вечных, свойственных обеим сторонам, если в основе лежит проблема, до сих пор не потерявшая свое особое значение в системе любого мировоззрения. Исследуя роль архаического мировоззрения в христианском тексте, не следует возводить текст к архаической модели, ставя архаическую основу в оппозицию к христианской. Необходимо допустить возможность самостоятельного, вторичного воспроизведения архаической модели, возникающей, по мнению А. Н. Веселовского, «вследствие единства психического процесса»,<sup>64</sup> из-за бессознательного повторения того мифического процесса, «который участвовал и в создании первобытного мифа».<sup>65</sup> Мифический процесс, по словам А. Н. Веселовского, присущ человеческой природе, в позднейшие века он продолжает творить, отправляясь не от первичных впечатлений, а от богатства объективных знаний, накопившихся веками в человечестве, творит же он при сходных условиях, принимая одинаковые формы.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> *Веселовский А. Н.* Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса. — В кн.: *Веселовский А. Н. Собр. соч.* М.; Л., 1938, т. 16, с. 11.

<sup>65</sup> Там же, с. 12.

<sup>66</sup> Там же, с. 10—11.



---

---

---

Д. Н. МЕДРИШ

## ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ ОТРИЦАТЕЛЬНОГО СРАВНЕНИЯ<sup>1</sup>

Песенному творчеству многих народов известен троп, получивший на разных этапах его изучения самые различные наименования.<sup>2</sup> В данной статье трехчленное сопоставление с отрицанием (в двух его модификациях — утвердительно-отрицательно-утвердительно и вопросительно-отрицательно-утвердительно) именуется славянской антитезой, двухчастное отрицательное построение — отрицательным сравнением; термин «метафорическая антитеза» включает в себя оба этих понятия.

В поэзии южных и западных славян двучленная антитеза практически отсутствует.

Русскому фольклору известны оба вида метафорической антитезы, но отрицательному сравнению отдается явное предпочтение. В произведениях Пушкина, Некрасова, А. К. Толстого, Н. Тихонова и других русских поэтов встречается только одна из этих форм — отрицательное сравнение: именно двухсоставную антитезу связывают они с русской фольклорной традицией. Причины такого выбора не установлены. Искать их, на наш взгляд, следует в области исторической поэтики.

Прежде всего необходимо иметь в виду несколько моментов, характеризующих родословную метафорической антитезы. Кратко сформулируем их, прежде чем подвергнуть более подробному рассмотрению.

1. Метафорическая антитеза генетически восходит к диалогу.

2. Позиция прямой речи в фольклорном произведении в принципе определяется его родовой характеристикой, т. е. его принадлежностью (или близостью) к эпосу, лирике или драме.

---

<sup>1</sup> См. также статью на данную тему: Медриш Д. Н. Метафорическая антитеза в фольклоре и литературе. — В кн.: Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник. Уфа, 1983, вып. 10, с. 112—119.

<sup>2</sup> Сведения о возникновении и применении различных терминов по интересующему нас вопросу (подчас противоречивые), а также обширная (хотя и далеко не полная) библиография содержится в исследованиях В. М. Гацака (*Гацак В. М. Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении.* — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VII Международный съезд славистов. Варшава, август 1973. Доклады советской делегации. М., 1973, с. 286—306), М. М. Плисецкого (*Плисецкий М. М. Положительно-отрицательное сопоставление, отрицательное сравнение и параллелизм в славянском фольклоре.* — В кн.: Славянский фольклор. М., 1972, с. 125—163), О. Зилинского (*Зилинский О. Психологический параллелизм и его место в развитии песенного стиля.* — *Slavia, Praha, 1963, № 1*). Обильный, тщательно выверенный фактический материал имеется в работе: *Weiber E. Der negative Vergleich in der russischer Volkspoesie.* München, 1972. Среди последних публикаций отметим следующие: *Popovič A. K poetike hádanky.* — *Slavica slovaca, 1976, N 4, s. 364—368*; *Баевский В. С. Психологический параллелизм в поэтическом мировоззрении Некрасова.* — В кн.: Н. А. Некрасов и его время: Межвузовский сборник. Калининград, 1977, вып. 3; *Дей О. І. Композиція слов'янської народної пісні.* — *Народна творчість та етнографія, 1978, № 1, с. 39—50*; *Табакьян П. В. Сопоставительная характеристика русского и немецкого фольклора.* Київ, 1980.

Термин «метафорическая антитеза» впервые был введен В. М. Гацаком: *Гацак В. М. Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении.*

3. Русский фольклор, в ряду поэзии других славян, отличается относительной поляризацией жанров по их родовым характеристикам (эпической или лирической — с их монологической основой), тогда как песни южных и западных славян в основном лиро-эпичны по характеру и диалогичны по структуре.<sup>3</sup>

Рассмотрим каждый из этих моментов поочередно.

Возникновение метафорической антитезы — важный факт в развитии поэтики, «своего рода разрушительная критика»,<sup>4</sup> по выражению А. А. Потебни, «подвиг сознания»,<sup>5</sup> по А. Н. Веселовскому. Предшествовавшие этому акту архаические повествовательные структуры знали одно — всеобщее, общепризнанное видение. Если различия в восприятии людьми окружающего мира архаическое сознание и признает, то лишь постольку, поскольку допускает, что человек либо может быть наделен извне магическим даром видеть то, что не дается другим, либо, наоборот, может быть лишен способности наблюдать то, что доступно обычному восприятию. Так, по представлению древних индийцев, при определенных условиях человеку даровалась свыше возможность увидеть «черное солнце»; у абхазцев бог охоты Атвейша мог сделать дичь невидимой для охотника. Обычным же зрением предмет можно увидеть по-другому только в том случае, если он станет чем-то другим.

С воздействием опять-таки внешней, чудесной силы связаны превращения, со временем из мифа проникшие в сказку и изредка в былинку. В определенной ситуации тот или иной персонаж может быть не осведомлен о случившейся метаморфозе, и тогда перед ним предстанет видимость предмета, а не его сущность. Так, в сказке «Заклятый царевич» мертвый змей, после того как его поцеловала девица, «встрепенулся и вмиг обратился в доброго молодца: „Спасибо тебе, красная девица! — говорит ей молодец. — Ты меня избавила от великого несчастья; я не змей, а заклятый царевич!“».<sup>6</sup> Собственно говоря, подобный диалог не воспринимается как образное сопоставление — он элемент фавулы. И все же именно здесь уже проступают очертания будущего построения — метафорической антитезы, особенно в былинке — жанре песенном:

Хочет стрелить белую лебедушку,  
Лебедушка ему да испроговорит:  
«Ай Михайла Потык сын Иванович!  
Не стреляй-ка ты же белою лебедушки!  
Я есть же нонь не белая лебедушка,  
Есть же я да красна девушка,  
Марья лебедь белая да королевична».<sup>7</sup>

Со временем магический туман, окутывавший конструкцию, первоначально связанную с чудесными превращениями, постепенно рассеется, и предметом диалогического выяснения станут явления, уже никак к волшебству не причастные. В ходе разговора на различные, в том числе и бытовые, темы, отбросив ошибочные предположения собеседников (у южных славян они обычно принимают форму альтернативного вопроса), осведомленный персонаж характеризует истинное положение дел. Например, в болгарских песнях, исполняемых при приготовлении свадеб-

<sup>3</sup> Подробнее см.: Медриш Д. Н. Литература и фольклорная традиция. — В кн.: Вопросы поэтики. Саратов, 1980, с. 193—207.

<sup>4</sup> Потебня А. А. Мысль и язык. — Полн. собр. соч. Одесса, 1922, т. 1, с. 180.

<sup>5</sup> Веселовский А. Н. Психологический параллелизм и его формы в отражении поэтического стиля. — В кн.: Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 188.

<sup>6</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х т. М., 1957, т. 2, № 276, с. 359.

<sup>7</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949, т. 1, № 6, с. 159.

ного хлеба (так называемые «засевки»), мать и подруги, величая невесту, спрашивают, отчего так белы ее руки; невеста отклоняет их догадки и дает свое объяснение:

Мий си, Ружо, бяли ръце!  
Ружен ли си брала, Ружо,  
или ми си къйткьи вила?  
— Ни сам ружен брала, мамо,  
нито си съм къйткьи вила.  
Кравае съм вила, мамо,  
бяли пченъчени, мамо,  
за кумове, за сватове.<sup>8</sup>

Мой, Роза, белые руки!  
Брала ли ты (белый) цветок, Роза,  
сплетала венки?  
— Нет, мама, не брала я цветок,  
Не сплетала венки.  
Сплетала я булку, мама,  
Белую пшеничную, мама,  
Для кумов и сватов.

Здесь налицо все компоненты полной, т. е. трехсоставной метафорической антитезы в ее вопросительной разновидности. «Положительный» вариант этой конструкции, судя по всему, также восходит к диалогу. Еще А. Н. Веселовский обратил внимание на то, что диалог, по своему строению отвечающий славянской антитезе, встречается в альбе,<sup>9</sup> позднее Ю. Магнушевский, проследивший становление жанра альбы у западных славян, определил его место на скрещении литературных и фольклорных традиций и тем самым показал, что поэтика этого жанра может быть объяснена только с учетом его народных истоков. Так, в приведенных им двух лужицких текстах исследователь обнаруживает наложение на местные фольклорные традиции литературных представлений, которые, в свою очередь, восходят к фольклору.<sup>10</sup> Знаменитый диалог Ромео и Джульетты у Шекспира не что иное, как гениально построенная альба.

Примечательно, что диалог влюбленных в ряде вариантов альбы заменяется разговором одного из них не только со стражником, возвещающим наступление утра, но и с выступающей в той же роли птицей (у чехов это ласточка), что придает диалогу уже откровенно условный характер.

Ситуация альбы встречается и в песнях южных славян — сербов, например:

— Зора зори, петли поју,  
Пуштај ме, душо, да идем.  
— Није зора, већје месец,  
Поспавај, јагъве, код мене.<sup>11</sup>

— Заря загорается, петухи поют,  
Пусти, душа, пора идти мне.  
— Это не заря, а месяц,  
Поспи, ягненок, у меня.

Диалог этого типа интересен еще и тем, что не столько выяснение факта (заря светит или месяц), сколько выражение чувств (девушке хочется, чтобы это был еще только месяц, а не заря, которая разлучит ее с милым) служит его целью.

Антитезные конструкции, которые мы находим в «засевках» или в альбе, по своему содержанию еще несколько отличаются от собственно метафорической антитезы. Недаром А. А. Потемня утверждал, подчеркивая внефабульный характер заключенного в славянской антитезе противопоставления, что она появляется «как бы (курсив наш. — Д. М.) в силу того, что дело рассмотрено вновь и лучше», в результате чего первоначальный образ отрицается «с тем, чтобы на место его поставить его значение».<sup>12</sup> Очевидно, диалог-выяснение послужил исходным «строительным материалом» для славянской антитезы. Это косвенно подтверждается и сходством

<sup>8</sup> Сборник за народни умотворения и народопис. София, т. 39, № 154, с. 70.

<sup>9</sup> Веселовский А. Н. Психологический параллелизм и его формы в отражении поэтического стиля, с. 371—372.

<sup>10</sup> Magnuszewski J. Od alby trubadura do ludowej pieśni slowiańskiej. — In: Literatura. Komparatystyka. Folklor. Warszawa, 1968, s. 677—687.

<sup>11</sup> Карашић В. С. Народне пјесме. Београд, 1932, кн. 1, № 477.

<sup>12</sup> Потемня А. А. Из записок по теории словесности: Поэзия. Проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Приложения. Харьков, 1905, с. 286.

(также отмеченным А. Н. Веселовским<sup>13</sup>) метафорической антитезы с загадкой, жанром диалогическим по своей сущности.

Становясь все более условной, диалогическая форма в песне приобретает со временем риторический характер. Приведем пример уже хрестоматийный — начало баллады «Янычар тоскует по дому»:

Що ми се белее, белее, молее,  
белее, молее ствѣд през бял Дунав?  
Дали са лебеди, или са снегове,  
дали са ледове, или са дъждове?  
Да бяха лебеди, подхвъркнали бяха,  
да бяха снегове, стопили се бяха,  
да бяха дъждове, отекли се бяха,  
за два, за три деня, за неделя, за две!  
Не бяха лебеди, не бяха снегове,  
не бяха ледове, не бяха дъждове,  
най ми цар кондисал, цар голяма войска,  
цар голяма войска бели еничари.<sup>14</sup>

Это если и прямая речь, то уже не обозначенная, т. е. не распределенная по лицам. Диалог, если вспомнить определение А. А. Потебни, стал как бы диалогом.

Таким образом, диалогическая форма не только разновидность славянской антитезы, но и исходный этап ее развития. Признание этого факта должно помочь разобраться в дальнейших судьбах метафорической антитезы и прежде всего в тех явлениях поэтики, которые при ином подходе не поддаются объяснению. Имеются в виду, в частности, два момента: во-первых, различия в позиции метафорической антитезы в тексте; во-вторых, условия замены полной (трехсоставной) антитезы неполной, двухсоставной.

В. М. Гацак едва ли не первым обратил внимание на «аномалию», объяснение которой он, однако, не предложил, — быть может, потому, что занят судьбой антитезы только в эпических жанрах.<sup>15</sup> Наряду с «необычайной», по его мнению, позицией славянской антитезы в болгарских юнацких песнях, где она «ни разу не выступает в роли зачина», В. М. Гацак фиксирует и ее привязанность в этом случае к диалогической речи. Наблюдения справедливы и тонкие, однако ничего необычного в обнаруженных явлениях нет. Ю. И. Смирнов, обративший внимание на несовпадение позиции метафорической антитезы в русском и болгарском фольклоре (при несколько ином, чем у В. М. Гацака, отборе сопоставляемых текстов), также не ищет объяснения этому, отметив лишь сам факт и охарактеризовав его как «любопытный».<sup>16</sup> Как позиция антитезы в середине повествовательных (типологически более ранних) текстов и в начале структур с явным присутствием лирического элемента (более поздних), так и употребление антитезы в первом случае в диалоге, а во втором в «авторской» речи подчинены общей закономерности, а именно: не в пример литературному («Евгений Онегин», «Тарас Бульба», «Война и мир») фольклорное повествование (в отличие от лирического высказывания — монолога) не может начинаться прямой речью (относительно сказки это уже было нами отмечено),<sup>17</sup> следовательно, пока антитеза является частью повествования и имеет доступ только в диалог, она не может стоять в зачине произведе-

<sup>13</sup> Веселовский А. Н. Психологический параллелизм. . . , с. 184.

<sup>14</sup> Болгарская народная поэзия. Избранные произведения / Сост. И. Шептунов. М., 1953, с. 90.

<sup>15</sup> Гацак В. М. Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении.

<sup>16</sup> Смирнов Ю. И. Сходные описания в славянских эпических песнях и их значение. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1971, с. 105.

<sup>17</sup> Медриш Д. Н. Прямая речь в структуре повествования волшебной сказки. — В кн.: Вопросы русской литературы. Волгоград, 1970. (Учен. зап. Волгоградского педагогического ин-та им. А. С. Серафимовича; Вып. 30), с. 136.

ния. Трехступенчатая антитеза в диалоге — это обычно еще не столько образ, сколько описанное событие — столкновение персонажей, спор, и как всякое событие оно может быть введено только в счет времени, отпущенного на действие, которое уже началось, т. е. которое диалогу предшествует. В начало произведения из его середины трехсоставная конструкция могла подниматься по мере того, как приглушался событийный характер сообщения: реальный партнер вытеснялся воображаемым собеседником, диалогическая форма становилась все более условной. Антитеза, все же появившаяся в начале песни, уже в «авторской» речи, — свидетельство сдвига во всей художественной системе фольклора, важный шаг на пути к лирическому образу.

Со временем одной из функций метафорической антитезы в фольклоре стала — начинать произведение или эпизод в произведении. Это ее свойство было воспринято и по-своему переосмыслено поэзией нового времени. Инициальное положение отрицательной конструкции — результат длительной эволюции фольклорной поэтики — в литературе не просто подчеркивается, но и приобретает новую, специфическую функцию. Теперь это еще и установочный сигнал — знак ориентации на фольклорный стиль, на фольклорную ситуацию, переносящий читателя в мир народной поэтики. Таково, например, начало поэмы Пушкина «Братья-разбойники»:

Не стая воронов слеталась  
На груди тлеющих костей,  
За Волгой, ночью, вокруг огней  
Удалых шайка собиралась.<sup>18</sup>

В «Полтаве» отрицательным сравнением ознаменовано появление Марии:

Не серна под утес уходит,  
Орла послыша тяжкий лет;  
Одна в снях невеста бродит,  
Трепещет и решенья ждет.<sup>19</sup>

«Тихий Дон» М. А. Шолохова открывается эпитафией с отрицательным сравнением. При этом вряд ли случаен факт, отмеченный В. В. Гурой: сокращая фольклорный текст, Шолохов снимает риторические вопросы, — а в результате этого, добавим, отрицание «оголяется» и выступает на первый план. В сборнике А. Пивоварова песня начиналась строкой «Чем-то наша славная землюшка распахана», Шолохов начинает прямо с отрицания

Не сохами-то славная землюшка наша распахана...  
Распахана наша землюшка лошадиными копытами...<sup>20</sup>

Инициальная роль фольклорного отрицательного сравнения, вынесенного в начало четырехтомной эпопеи, автором подчеркнута и усилена.

Избыванием диалогичности, на наш взгляд, обусловлено и превращение трехсоставной (славянской) антитезы в двухсоставное отрицание. Именно в монологической речи появляется возможность обойтись без утвердительной или вопросительной ступени, своеобразной преамбулы, провоцировавшей ответ и возражение-отрицание партнера, и такое превращение трехступенчатой конструкции в двухступенчатую может быть и завершающим шагом на пути от диалога к монологу. Таким образом, высказанное В. М. Гацаком предположение о том, что отрицательное сравнение сложилось в середине произведения и только затем началось

<sup>18</sup> Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10-ти т. М., 1975, т. 3, с. 120.

<sup>19</sup> Там же, с. 172.

<sup>20</sup> Гура В. В. Как создавался «Тихий Дон». — В кн.: Творческая история романа М. Шолохова. М., 1980, с. 103.

«вытеснение» метафорической антитезы из повествования в зачин,<sup>21</sup> как и его мысль о том, что «исчезновение утвердительной или вопросительной преамбулы», а также «перенесение некоторых антитез в песни лирического характера» произошло уже на более позднем этапе развития этой конструкции,<sup>22</sup> — не только оказываются справедливыми, но и находят дополнительное объяснение, если учесть обусловленность позиций прямой речи жанровой спецификой произведения.

Остается, однако, без ответа вопрос: почему трехчленная метафорическая антитеза преобладает в южнославянском фольклоре, а двучленное отрицательное сравнение известно только восточнославянской народной песне, прежде всего русской, отсутствуя у южных славян и западных?

Разумеется, мы не можем принимать всерьез объяснения полуторавековой давности, возводящие эти конструкции к суровым природно-бытовым условиям, в результате которых русский человек незаметно приучался, «отказывая себе во многом < . . . > смотреть на большую часть, так сказать, отрицательными глазами и выражаться о нем отрицательным же образом».<sup>23</sup>

Казалось бы, кое-что проясняет этногенез славян. Тот факт, что одно явление известно поэзии всех славянских групп (например, «положительный» параллелизм знаком поэзии всех славян, за исключением болгар, у которых он чрезвычайно редок), другое же — только одной их группе, например южным (вопросительная трехсоставная антитеза) или восточным (двучленное отрицание) славянам, дал М. М. Плисецкому основание приурочить первое — к эпохе общеславянского единства, второе — к периоду выделения трех славянских групп — восточной, западной и южной. Уникальные явления, следовательно, должны бы быть отнесены ко времени становления отдельных славянских народностей. Вот как прокомментирована в труде М. М. Плисецкого эволюция метафорической антитезы: «Мы не находим пока другого объяснения кроме того, что отрицательные сравнения возникли и распространились только на востоке славянской этнической территории. В творчестве же других славянских народов эта трансформация положительно-отрицательного сопоставления в отрицательное сравнение не произошла».<sup>24</sup> Предположение Плисецкого отмечает, в сущности, лишь сам факт сходства или расхождения и устанавливает границы распространения отрицательного сравнения в народной поэзии славян. Причины же его возникновения остаются невыясненными. И уже вовсе неясно, отчего случилось так, что отпадение первой ступени отрицания охватило поэзию восточных славян, миновав южных и западных, а не наоборот, и почему двучленная антитеза нашла в русском фольклоре почву более благоприятную, нежели в столь близких ему белорусском или в украинском, в котором славянская антитеза все же явно преобладает. Словом, одних только сведений о генезисе славянства недостаточно, чтобы объяснить интересующие нас явления поэтики. Более того, и существующие предположения подобного рода подчас не выдерживают критики. Так, почти полное отсутствие «положительного» параллелизма в болгарском фольклоре, вероятно, можно было бы, как это делает Плисецкий, объяснить сравнительно поздней славянизацией болгар, — если бы этот троп являлся исключительной принадлежностью славян (в действительности дело обстоит иначе, на что справедливо указал Н. Ге-

<sup>21</sup> Гацак В. М. Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении, с. 306.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Бодянский О. О народной поэзии славянских племен. М., 1837, с. 122.

<sup>24</sup> Плисецкий М. М. Положительно-отрицательное сопоставление, отрицательное сравнение и параллелизм в славянском фольклоре. — В кн.: Славянский фольклор. М., 1972, с. 157—158.



оргиев<sup>25</sup>). Ясно, что решение подобных вопросов невозможно без обращения к внутренним закономерностям развития народной поэзии. Попытки, сделанные в этом направлении, нельзя признать вполне успешными: они становятся все менее убедительными по мере того, как происходит переход от констатации фактов к выяснению причин.

Общепризнанно, что двучленное отрицание восходит в фольклоре к трехчленному. Ссылаясь на А. А. Потебню и упомянув О. Зилинского, Плисецкий заявляет: «Само существование отрицательного сравнения невозможно было бы объяснить, если бы в фольклоре не существовало положительно-отрицательного сопоставления. Многие столетия оно должно было просуществовать в устном бытовании для того, чтобы в определенный момент можно было, оставив вовсе в стороне первую часть формулы, заставить воспринимать одну негативную его часть как сравнение».<sup>26</sup> В. М. Гацак также выделяет в истории метафорической антитезы ступень, когда происходит исчезновение утвердительной или отрицательной преамбулы и утверждение в эпосе отрицательного параллелизма как такового».<sup>27</sup> Разногласия начинаются позже: О. Зилинский процесс преобразования метафорической антитезы характеризует как движение «от более натуральной трехчленной формы к более искусственной двучленной»;<sup>28</sup> М. М. Плисецкий этот переход объясняет стремлением фольклора избавиться от громоздких построений.<sup>29</sup> С какими бы из приведенных объяснений мы ни согласились, главное остается неясным: почему же эта тенденция — к искусственности ли, как полагает Зилинский, к простоте ли, как считает Плисецкий, — проявилась только в восточнославянском, особенно в русском, фольклоре и в то же время не затронула южных славян, песенная поэзия которых обильно насыщена трехчленной метафорической антитезой. Выскажем некоторые соображения на этот счет.

В процессе развития словесного искусства каждого народа — в результате своеобразия его исторических судеб — складывается своеобразный «жанровый климат». В русском фольклоре он формировался таким образом, что способствовал поляризации двух родовых жанровых начал — лирического и эпического; в фольклоре западных и южных славян (а отчасти и в украинском) эпические и лирические начала тесно переплелись в лиро-эпических жанрах. Здесь берет свое начало особая роль так называемого «балладного импульса» в развитии литератур южных и западных славян. В русской литературе дело обстоит иначе. Пушкин — «начало всех начал» — на реалистическом этапе своего творчества не случайно исключительное значение придавал прежде всего двум жанрово-полярным созданиям русской народной поэзии — сказке и лирической песне.<sup>30</sup>

Развитие метафорической антитезы в фольклоре славянских народов протекало по-разному в зависимости от того, насколько четко эпические и лирические жанры разграничиваются между собой национальной фольклорной традицией. Лирическая песня и эпос (сказка, былина) монологичны, хотя и по-разному: в первом случае — это монолог персонажа, во втором — «монолог» повествователя. Баллада или альба, напротив, по своей природе диалогичны. Не удивительно, что, например, в болгарском

<sup>25</sup> Георгиев Н. Българската народна песен. Изобразителни принципи. Строеж. Единство. София, 1976, с. 232.

<sup>26</sup> Плисецкий М. М. Положительно-отрицательное сопоставление. . . , с. 152.

<sup>27</sup> Гацак В. М. Метафорическая антитеза в сравнительно-историческом освещении, с. 306.

<sup>28</sup> Зилинский О. Психологический параллелизм и его место в развитии песенного стиля, с. 81.

<sup>29</sup> Плисецкий М. М. Положительно-отрицательное сопоставление. . . , с. 163.

<sup>30</sup> Медриш Д. Н. Литература и фольклорная традиция, с. 193—207.

фольклоре, в котором доминирует лиро-эпическое начало, диалогический принцип буквально пронизывает основные песенные жанры, проникая во все элементы, все клеточки художественной структуры. И потому здесь преобразование диалогического спора в образ-сопоставление не привело к переходу трехчленной конструкции в двучленную: диалогизм песни не исчез, он только приобрел иной характер. Прав Н. Георгиев, полагая, что у болгар «диалогичность не только охватывает большие отрезки народно-песенных произведений, но пронизывает их как строительный принцип».<sup>31</sup> Не случайно речь персонажа в болгарской песне обычно вводится личными формами глагола «отговарям» (отвечать), хотя далеко не всегда этому предшествует вопрос или вообще речь другого персонажа. А из этого следует, что трехчленная антитеза в диалогической структуре так же проста и естественна, как двучленная в структуре монологической. Нельзя не согласиться с замечанием Н. Георгиева о том, что громоздким выглядит описание славянской антитезы, но не сама эта конструкция в живом песенном контексте.<sup>32</sup> Ведь, по существу, упоминание в славянской антитезе одного и того же явления дважды — сначала в утвердительной (или вопросительной), а затем в отрицательной форме — это один из видов повтора (обычного и ретардации) — характерного для народной песни композиционного приема, от которого она вовсе не стремится избавиться. Вторая ступень славянской антитезы как бы повторяет первую — но в иной модальности и как бы иным голосом.<sup>33</sup>

Итак, на наш взгляд, бесспорное предпочтение, отдаваемое в болгарской песне славянской антитезе перед песенным параллелизмом (эта тенденция, пусть не всегда столь ярко, проступает в фольклоре всех южных славян), — явление, которое М. М. Плисецкий пояснил весьма неубедительно, а новейший исследователь поэтики болгарской песни Н. Георгиев оставляет необъясненным, возлагая надежды на исследователей будущего,<sup>34</sup> — это явление если не целиком, то, вероятно, в значительной степени объясняется диалогической природой первого построения и монологизмом второго.

Иная картина в русском фольклоре. В его ведущих жанрах преобладает монологический по своей природе параллелизм — как в «положительной», так и в отрицательной форме — форме отрицательного сравнения.

Избегая диалогичности в повествовании, русская былина стремится сохранить двучленное строение отрицательной конструкции даже тогда, когда она начинается с вопроса — обычной преамбулы славянской антитезы. В этом случае опускается возражение — отрицательная часть ответа (подобная конструкция отмечена как несколько необычная еще М. Сперанским, который, однако, не заинтересовался причинами ее возникновения<sup>35</sup>).

В былине Костянтин Боголюбович так возвещает о прибытии богатыря:

Да не красно ль то солнышко поротекло,  
Не млад ли zde светел месяц пороссветал.

<sup>31</sup> Георгиев Н. Българската народна песен. . . , с. 90.

<sup>32</sup> Там же, с. 92.

<sup>33</sup> Диалогизм народной песни у западных славян складывался под сильным воздействием литературы, и у них такое чисто фольклорное средство, как славянская антитеза, развито меньше, чем у славян южных. Здесь свои формы диалогичности — обращения, своеобразные повторы. Так, в польской песне и «обычный» повтор зачастую принимает на себя диалогическую функцию, хотя и в ином, чем в славянской антитезе, модальном ключе — утвердительном, а не отрицательном. Батминьский обратил внимание на это свойство повтора и проиллюстрировал его рядом примеров (*Batmiński J. Struktura językowa incipitu pieśni ludowej.* — In: *Semiotyka i struktura tekstu.* Wrocław etc., 1973, s. 93—95).

<sup>34</sup> Георгиев Н. Българската народна песен. . . , с. 90.

<sup>35</sup> Сперанский М. Русская устная словесность. Введение в историю устной русской словесности. Устная поэзия повествовательного характера. М., 1917, с. 149.

Как нуечку-топеречку zde еще  
 Как нам еще сюда показался бы  
 Как старый казак здесь Илья Муромец.<sup>36</sup>

Тройственные отрицательные конструкции в известных нам записях были довольно редки и, как правило, откровенно диалогичны, так что метафорическую антитезу напоминают скорее по строению, чем по функции.

Отрицательное же сравнение в его обычном виде, как заметил Ф. М. Селиванов, в прямой речи не встречается<sup>37</sup> (хотя, уточним, единичные исключения отыскать все же можно — например, в приведенном выше монологе Костянтина Боголюбовича). Иначе говоря, в русском фольклоре происходит «поляризация» приема, причем трехчленная конструкция сохраняет свою первоначальную прикрепленность к диалогу (а потому подчас за троп не принимается — отсюда утверждение П. Г. Богатырева: русская былина не знает славянской антитезы<sup>38</sup>, а метафорическая функция связывается почти исключительно с конструкцией двучленной.<sup>39</sup>

Итак, двучленное отрицательное сравнение в русском фольклоре возникло в процессе формирования его своеобразной жанровой системы. Распространенность этого вида отрицательного параллелизма и у других восточных славян (меньшая — у белорусов, большая — хотя и менее значительная, чем в русском фольклоре, — у украинцев) может быть объяснена не только генетическим родством трех народов, но и типологической близостью их культур.

Для понимания закономерностей использования метафорической антитезы в русской литературе очень важно установить, когда именно, на каком историческом этапе произошло вытеснение трехсоставной антитезы двучленным отрицательным сравнением. М. М. Плисецкий, исходя из наличия этого тропа только у восточных славян, образование метафорической антитезы «неполного» типа относит к эпохе Киевской Руси.<sup>40</sup> О. Зилинский, напротив, предполагает, что еще в XV в. трехчленная конструкция преобладала.<sup>41</sup> Косвенные свидетельства об этом находит он в «Задонщине». Сопоставление различных по времени списков «Задонщины» показывает, что удельный вес трехчленной конструкции со временем снижался: если в списке XV в. она составляет примерно 80 % всех сравнительно-сопоставительных конструкций, то в списках XVII в. — менее 40 %. Именно в списке XVII в. отмечена О. Зилинским форма с отрицанием вначале — как в былинах и других эпических песнях: «Не турови рано возрули на поле Куликове, возрули воеводы, сильные бояре».<sup>42</sup> Такова аргументация О. Зилинского. В пользу отнесения отрицательных сравнений к более раннему периоду говорит, казалось бы, «Слово о полку Игореве», в котором

<sup>36</sup> Илья Муромец. М.; Л., 1958, с. 157.

<sup>37</sup> Селиванов Ф. М. Поэтика былин. М., 1977, с. 29.

<sup>38</sup> Богатырев П. Г. 1) Некоторые очередные вопросы сравнительного изучения эпоса славян. — В кн.: Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958, с. 331; 2) Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов. — В кн.: Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. М., 1960, с. 223—224.

<sup>39</sup> Подчеркнуто монологично двучленное отрицательное сравнение в стихах современного поэта:

Не видел я спящих царевен,  
 висящих в хрустальном лесу,  
 но видел, как спит современница  
 в автобусе на весу.

<sup>40</sup> Плисецкий М. М. Положительно-отрицательное сопоставление. . . , с. 162.

<sup>41</sup> Зилинский О. Психологический параллелизм и его место в развитии песенного стиля, с. 81.

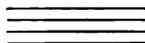
<sup>42</sup> Там же, с. 81.

встречаются уже оба вида метафорической антитезы.<sup>43</sup> Не исключено, однако, что это следствие позднейшей тенденции к вытеснению трехчленного построения двучленным, которая отразилась и в более поздних списках «Задонщины»: ведь та единственная рукопись «Слова», на основании копий с которой мы судим о тексте гениальной поэмы, ориентировочно датируется последними десятилетиями XVI в. Как бы то ни было, если наши представления об исторической приуроченности начала процесса вытеснения славянской антитезы отрицательным сравнением весьма неопределенны, то с большой степенью вероятности мы можем указать время, когда последствия перемен уже ощущались настолько, что отразились и в литературе, — это XVI—XVII вв. Следовательно, процесс утверждения отрицательного сравнения в русском фольклоре совпал по времени с формированием жанра русской необрядовой лирической песни.

Как мы уже имели возможность убедиться, метафорическая антитеза — принадлежность песенного фольклора прежде всего. А потому и воздействие ее на литературу распространялось прежде всего на аналогичные, т. е. стихотворные жанры. На Западе построения, известные по народной балладе или альбе, были подхвачены поэтами; проникли они и в драматургию (достаточно вспомнить шекспировскую «Ромео и Джульетту»). Русская же литература до второй половины XVII в. не знала ни светских стихов, ни театра. А когда русская поэзия, сложившаяся уже в новое время, обратилась к фольклорной традиции, в русской народной песне — как в эпической (былина), так и в лирической — уже преобладало двучленное отрицательное сравнение. Отдавая явное предпочтение двучленной метафорической антитезе перед трехчленной, русская литература не просто следует фольклору, которому известна и трехчленная конструкция, но и закрепляет тенденцию, издавна действующую в национальной фольклорной поэтике.

---

<sup>43</sup> *Адрианова-Перетц В. П.* «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII веков. Л., 1968, с. 19—20.



---

---

И. И. ЗЕМЦОВСКИЙ

О МЕЛОДИЧЕСКОЙ «ФОРМУЛЬНОСТИ»  
В РУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В последнее время все большее внимание фольклористов привлекает мобильность народной музыки и разрабатываются проблемы мобильности на всех уровнях — вариантности, импровизационности, «свободы» различного рода (строя, интонирования, ритма, фактуры, формы и мн. др.). В этом можно усмотреть, в частности, естественную реакцию на появление нотировок, все более точно фиксирующих реальное фольклорное исполнение. В современных музыкальных транскрипциях внимание сосредоточено на специфических деталях, которые прежними фольклористами вообще не фиксировались. В результате применения новейших средств записи народная музыка все яснее предстает перед наукой во всей своей трудно уловимой изменчивости, исполнительской свободе, во всем том бесконечном разнообразии возможностей, которым всегда богато живое явление народного искусства.

Нельзя не признать прогрессивности такого развития этномузыкального знания и вместе с тем нельзя не заметить, что подобное внимание к мобильным сторонам фольклора, будучи преувеличенным, невольно искажает действительную картину. Изменение, возведенное в абсолюты, так же далеко от диалектики, как и абсолютизирование устойчивости: и то, и другое суть формы метафизического способа мышления. Акцент на мобильном в фольклоре явно отодвигает на задний план сферу стабильности, устойчивости, повторяемости, факта узнаваемости и даже своего рода «формульности». Очевидно, что сейчас как никогда необходимо соблюдение реальной диалектики стабильности-мобильности, которая лежит в самом существе фольклорной традиции, на всех ее уровнях.<sup>1</sup>

Об устойчивой сфере музыкального фольклора написано немало. Одни следуют общеизвестной теории «формульной поэтики» А. Лорда и М. Пэрри (1951), другие — сравнительным штудиям В. Виоры (1951). Наиболее продуктивны в этом направлении послевоенные исследования финно-угорского этномузыкального знания (Б. Сабольчи, П. Ярдани, Д. Сомьяш-Шпиферт, И. Рюйтел) и музыкальной славистики (Ф. Рубцов, В. Гоповский, В. Елатов, З. Можейко, Л. Мухаринская, С. Грица, Ст. Джуджев, Н. Кауфман, А. Эльшекова и др.).

Понятно, что все исследования стабильных черт фольклора должны исходить из каких-то наиболее общих представлений о сущности народной музыки, следствием которых такие исследования и выступают. Думаю,

---

<sup>1</sup> Подробнее о коррелятивной паре «стабильность—мобильность» и ее диалектическом выражении в музыкальной паре «мелодический тип—вариант» см.: *Земцовский И. И.* 1) Народная музыка и современность (к проблеме определения фольклора). — В кн.: Современность и фольклор. М., 1978, с. 28—75; 2) Проблема варианта в свете музыкальной типологии. — В кн.: Актуальные проблемы современной фольклористики. Л., 1980, с. 36—50.

не ошибусь, если признаю лучшим среди известных асафьевское определение фольклора как «музыки устной традиции». В этой предельно краткой формулировке прочитывается и столь существенная для нас диалектика стабильности и мобильности народного музыкального искусства. В самом деле, если традиция предполагает прежде всего доминирование устойчивого, стабильность передачи, то устность в первую очередь предполагает постоянную изменчивость, упорную сопротивляемость «идолу мнимой точности» (М. Блок), мобильные черты традиционной передачи фольклора.

Сам Б. В. Асафьев понимал устность как диалектически сложный фактор традиции и видел в ней не одну тенденцию к мобильности, но и существенный стимул к стабильности. Вспомним, что писал Асафьев о фольклоре: «... так как в первобытных культурах опыты и вся практика интонирования происходят *устно*, то повторение или движение от первотолчка, а также моменты тождества (узнавание сходства) *доминируют* как опорные моменты над моментами контрастов, потому что в противном случае память не в состоянии была бы кристаллизовать текучий процесс звучания. Заметим, что всей музыке устной традиции (народному творчеству) присуща импровизационная манера продвижения на основе комбинаций и перестановок мелодических образований (попевки), усваиваемых памятью в каждый данный момент развития слуха».<sup>2</sup> А в более ранних работах (середины 1920-х гг.) Асафьев писал о специфике бытования и распространения народной музыки, особо подчеркивая в этих процессах повторяемые, устойчивые моменты. Бытовая музыка, по Асафьеву, «консервативна и традиционна». «Ее признак: тяготение к привычным формулам и приемам выражения, которые становятся общеизвестными и общеупотребительными». И дальше: «Эти излюбленные формулы словно бы становятся хранителями и передатчиками эмоционального тока, который начинает функционировать от соприкосновения с эмоциональной настроенностью исполнителя».<sup>3</sup> Асафьев справедливо связывал эту устойчивость музыки с социальной устойчивостью, с темпом народной жизни («чем медленнее темпы жизни, тем дольше сохраняются простейшие звуко-формулы»<sup>4</sup>). Он же указал на важнейший для устной традиции феномен — «странствующих» по различным мелодиям попевок<sup>5</sup> — и в связи со всем этим ввел чрезвычайно существенное понятие «интонационного фонда эпохи» («интонационного запаса» эпохи, среды): музыка «творится и интонируется <...> в постоянном стремлении к выработке устойчивых, уравновешенных звукоотношений, которые образуют своего рода основной фонд интонаций».<sup>6</sup>

Для фольклористики это имеет первостепенное значение. Наличие устойчивых для данного этноса в данный период его истории музыкально-интонационного и жанрового фондов, а также своего рода устного «словаря» — фонда поэтических мотивов и музыкальных попевок, т. е. в известном смысле фольклорной «фоносферы», — определяет как саму жизнь народных художественных традиций, так и актуальную проблематику этномузыкознания. Современная наука о фольклоре уже не может обойти своим вниманием разнообразные «бродячие музыкальные формулы», мелодические и ритмические стереотипы, исполнительские клише, общие места и «стандартные

<sup>2</sup> Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс. Л., 1971, с. 199—200.

<sup>3</sup> Асафьев Б. В. [Глебов И.]. Бытовая музыка после Октября. — В кн.: Октябрь и новая музыка. Л., 1927, с. 20 и след. Ср. известную мысль А. Н. Веселовского о поэтических формулах (Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 376).

<sup>4</sup> Асафьев Б. В. [Глебов И.]. Музыка города и деревни. — Музыка и революция, 1926, № 3, с. 6.

<sup>5</sup> Асафьев Б. Книга о Стравинском. Л., 1977, с. 204.

<sup>6</sup> Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс, с. 24, 58 и др. С этим сопоставимо менее известное высказывание В. Вюрора о «формулобогатстве [музыкального] языка того или иного времени» (Zur Methode der vergleichenden Melodienforschung. — In: Methoden der Klassifikation von Volksliedweisen. Bratislava, 1969, S. 38).

фразеологические формулы». <sup>7</sup> Более того: мера устойчивости традиционной музыки связывается с подлинностью и органичностью соответствующего фольклорного региона (диалекта). Б. Барток еще в 1925 г. точно сформулировал эту важнейшую для нас зависимость: «В период расцвета стиля возникает необыкновенно много мелодий одинакового строения. Большое количество очень похожих друг на друга мелодий есть решающий критерий того, что мы имеем дело с совершенно зрелым стилем, с крестьянской музыкой в узком смысле слова». <sup>8</sup> Эта закономерность неоднократно подтверждена исследованиями фольклористов разных стран, в том числе всеми региональными изданиями советских этномузыковедов, начиная с фундаментальных работ Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд на Русском Севере — работ, так удачно инспирированных академиком Б. В. Асафьевым. Прекрасное подтверждение сказанному находим и в известных книгах В. И. Елатова, обобщивших многолетние исследования белорусской народной музыки. Особенно знаменательна, например, следующая констатация Елатова относительно обрядового фольклора белорусов: «Уже само существование музыкальных жанров, которые угадываются по мелодике, говорит о том, что этот тип интонирования представляет собой закрепленный свод интонационно-мелодических формул». <sup>9</sup> Сегодня мы можем с полным основанием присовокупить к этому справедливому выводу и многочисленные наблюдения, сделанные на материале других этнических культур, включая лучше всего знакомую нам русскую крестьянскую традицию. <sup>10</sup>

Еще в 1860-е гг. В. Ф. Одоевский, исследуя русскую народную музыку, утверждал: «... на один напев у нас, смотря по местности, по десятку различных слов». <sup>11</sup> В этом лаконичном утверждении удачно отражены два важнейших признака того явления, которому и посвящена настоящая статья, — мелодической «формульности». В самом деле, «напевам-формулам» <sup>12</sup> присуще, по-первых, существование со многими текстами и, во-вторых, территориальная определенность, подлежащая картографированию. К сожалению, эта самая ранняя и самая точная констатация мелодической формульности в русском фольклоре, как и многое другое из выдающегося наследия В. Одоевского, до сих пор не вводилась в научный обиход при исследовании напевов-формул. Сам Одоевский не предложил какого-либо термина для прозорливо подмеченного им явления.

По моим наблюдениям, одно из самых ранних употреблений соответствующего термина дал Б. В. Асафьев в первой книге «Музыкальная форма как процесс» (написана в 1925 г., издана в 1930 г.) при изложении своей теории мелодических ладов, когда писал о характерных «мелодических формулах-напевах». <sup>13</sup> Теоретическая разработка применительно к фольк-

<sup>7</sup> См. об этом в кн.: *Джуджев Ст.* Теория на българската народна музика. София, 1961, т. 4 (особенно с. 280).

<sup>8</sup> *Bartok B.* Das Ungarische Volkslied. В[erlin]; Leipzig, 1925, S. 9.

Ср. с этим наблюдение Гете над народнопесенной поэтикой, вполне аналогичное бартоковской идее: «... все подлинно национальные стихотворения вращаются в небольшом кругу тем, в замкнутых пределах которого они неизменно пребывают» («О народной поэзии» — В кн.: Собр. соч.: В-10 т. М., 1980, т. 10, с. 346).

<sup>9</sup> *Елатов В. И.* Мелодические основы белорусской народной музыки. Минск, 1970, с. 108.

<sup>10</sup> Подробнее см.: *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен. Л., 1975.

<sup>11</sup> *Одоевский В. Ф.* Музыкально-литературное наследство. М., 1956, с. 463.

<sup>12</sup> Будем пользоваться этим ранним термином Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд, воздержавшись пока от введенного Е. В. Гиппиусом нового термина «политекстовые напевы» (см. в кн.: *Русская свадьба Карельского Поморья.* Петрозаводск, 1980, с. 198). Несмотря на всю условность старого термина, он прижился, устоялся, обрел самостоятельную жизнь и как емкое рабочее обобщение оказался плодотворным. Автор этих строк предлагает сохранить оба термина, но в разном значении: «формульность» для обозначения *сущности* («музыкально-формульное мышление») и «политекстовость» для обозначения *проявления* этой сущности.

<sup>13</sup> *Асафьев Б.* Музыкальная форма как процесс, с. 23. Ср. там же о «ставших как бы звукоформулами интонациях» (с. 25).

лору осуществлена на рубеже 1920—30-х гг. Е. Гиппиусом и З. Эвальд.<sup>14</sup> Позже наряду с «напевом-формулой» стали употреблять термины «формульный напев», «типовой», «напевы-стержни группового прикрепления» и т. п.<sup>15</sup> К двум признакам, отмеченным В. Одоевским, прибавилось еще два — структурный (четкая кристаллизация как следствие магической функции, по Е. Гиппиусу и З. Эвальд) и семантический (по З. Эвальд). И несмотря на критику «универсальности» концепции мелодических формул в фольклоре<sup>16</sup> я продолжаю считать полезным временное расширение этого понятия, которое затем может быть вновь сужено и детализировано с учетом накопленного широкого (территориально, жанрово и типологически) материала. Проблема типовых интонационных клише, кардинальная для фольклора, в явлении напева-формулы как бы персонализируется и тем становится удачным объектом для исследований.<sup>17</sup>

Конечно, напевы-формулы разных этнических традиций требуют к себе дифференцированного подхода — хотя бы потому, что генезис их различен. Одно дело, например, русские мелодические формулы, структурно определенные в каждой данной локальной системе и последовательно используемые с разными текстами на протяжении одного обряда или сезона. Другое дело — мелодическое родство однородных по стиху и строфике песен некоторых тюркских или финно-угорских народов, не всегда связываемое с конкретной функцией конкретного локального стиха (таков, например, полижанровый рунический стих или тюркский семисложник).

В западно-русской и белорусской фольклорных традициях существует целая система напевов-формул, сложившаяся в недрах всех основных песенных жанров, прежде всего обрядовых. Согласно Л. С. Мухаринской, их несколько групп в каждой местности,<sup>18</sup> и бывают они, говоря обобщенно, трех основных типов: 1) ритмо-синтаксически отечканенные при относительно простоте звуковысотности, в стиле *parlando*, т. е. с явным преобладанием ритмической формульности (таковы многие свадебные напевы-формулы — болгар и словаков, восточных славян); 2) мелодически отечканенные, в которых кантиленность уживается с кричащей манерой пения вплоть до так называемых «гуканий», т. е. с явным преобладанием ладо-мелодической формульности (таковы многие календарные напевы-формулы, обладающие при этом и очевидной ритмической характерностью); 3) относительно свободные в ритмическом отношении, «полумпровизационные напевы речитативного склада» (таковы напевы-формулы многих белорусских жнивных песен и плачей).

Помимо названных трех типовых групп напевов-формул, фиксируемых преимущественно в обрядовом фольклоре, имеются и другие группы формульных мелодий, сложившихся среди песен других жанров. Благодаря современным полевым открытиям фольклористов РСФСР, феномен мелодической формульности предстает перед нами как фронтальный для русской традиционной песенности. В той или иной мере, в тех или иных регио-

<sup>14</sup> См. подробнее: *Эвальд З. В.* Песни белорусского Полесья / Под ред. Е. В. Гиппиуса. М., 1979, с. 7, 9, 17—18 и др.; ср. рабочий термин «формула-афоризм» (там же, с. 36).

<sup>15</sup> Подробнее см.: *Мухаринская Л. С.* Некоторые вопросы типологии народных напевов. — В кн.: Труды Государственного музыкально-педагогического ин-та им. Гнесиных. М., 1978, вып. 29 (особенно с. 58—69). См. также: *Салимова Л. А.* Элементы формульности в свадебных песнях. — В кн.: Взаимообогащение музыкальных культур народов Средней Азии и Казахстана. Ташкент, 1977, с. 165—178.

<sup>16</sup> См., например, рецензию С. И. Грицы на книгу З. Я. Можейко «Песенная культура белорусского Полесья» (Минск, 1971) в журнале «Сов. этнография», 1973, № 6, с. 178.

<sup>17</sup> Подробнее о музыкальной формульности как явлении международного фольклора см.: *Земцовский И. И.* О системном исследовании фольклорных жанров в свете марксистско-ленинской методологии. — В кн.: Проблемы музыкальной науки. М., 1972, вып. 1, с. 169—197.

<sup>18</sup> *Мухаринская Л. С.* Некоторые вопросы типологии народных напевов, с. 66.



нах, но он зафиксирован буквально во всех основных группах жанров — трудовых, календарных, свадебных, эпических, причитаниях, хороводных-игровых («вечерочных», по сибирским данным А. М. Мехнецова),<sup>19</sup> плясовых, частушках всех форм и даже среди лирических протяжных! Последнее утверждение сделано во время экспедиции 1978 г. студентов Ленинградской консерватории в Устьянском районе Архангельской области (к северу от Вологодчины).<sup>20</sup> Факт исполнения разных по тексту лирических протяжных песен на одну мелодию осознается и самими народными исполнителями. «Мотив такой же», — говорят устьянцы. До сих пор считалось бесспорным, что именно отсутствие мелодической формульности, именно нерасторжимая связь данного поэтического текста (сюжета, образа) с индивидуально-определенной, узнаваемой по вариантам мелодией служит самым надежным отличительным признаком крестьянских песен лирического жанра. Оказывается, в ряде локальных традиций и эта норма может иметь исключения. Во всяком случае, факт эпизодической мелодической формульности сенсационен именно для русских протяжных лирических песен, но не для русской лирической песни вообще. Несколько ранее экспедициями на Смоленщине, например, отмечалось наличие музыкальной формульности лирических песен. Московский этномузыковед Е. Кустовский в своей неопубликованной работе 1974 г. справедливо отмечал специфичность даже самого понятия лирики при узкообъемных формульных напевах, исполняемых резким, напряженным звуком, почти без внутрислоговых распевов, что никак не ассоциируется с обиходным представлением о лирической мелодичности и мягкости. Конечно, феномен музыкальной формульности требует не только структурной, но и непременно эстетической оценки. Да и вообще все аналогичные данные прежде всего нуждаются в дополнительных и самых тщательных полевых исследованиях. В частности, остается неизученной такая важная проблема, как типология систем формульных напевов разных жанров, функционирующих в качественно различных локальных традициях (например, имеющих или не имеющих в своем составе календарный фольклор).

Учитывая, что русско-белорусские календарные напевы-формулы изучались чаще, чем другие (например, в работах К. В. Квитки, З. В. Эвальд, З. Я. Можейко, В. И. Елатова, Л. С. Мухаринской, Ф. А. Рубцова и автора этих строк), кратко остановимся здесь в качестве примера на свадебных напевах-формулах.

Полные записи свадебного обряда со всеми сопровождающими его песнями, время от времени осуществляемые в последние годы в разных русских областях (преимущественно северо- и западно-русских), показывают, что во многих локальных традициях исконный обряд шел всего под несколько формульных напевов.<sup>21</sup> Например, по свидетельству Е. Н. Разумовской, много лет работающей с экспедициями Музыкального училища при Ленинградской консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова в Усвятском районе Псковской области,<sup>22</sup> в среднем на свадьбе звучит от 5 до 12 напевов-формул, хотя бывает и всего один напев-формула, звучащий с самыми разными поэтическими текстами различных обрядовых функций на протяжении всей многодневной свадьбы! Поют эти «формульные» песни

<sup>19</sup> См.: Хороводные песни, записанные в Томской области. Запись, нотация, сост., предисл. и примеч. А. Мехнецова. Л., 1973.

<sup>20</sup> См.: Устьянские песни / Сост. А. Мехнецов, Е. Мельник, Ю. Марченко. Л., 1983—1984, вып. 1—2.

<sup>21</sup> Руднева А. Песни Кировской области, напевы А. А. Кениной. М., 1977; Пьянкова С. Свадебные песни родины Глинки. М., 1977; Свадебные песни Томского Приобья / Запись, сост., предисл., примеч. А. Мехнецова. Л., 1977; Ефименкова Б. Б. Севернорусская причет. М., 1980; Народные песни Вологодской области. Песни средней Сухоны / Сост. А. Мехнецов. Л., 1981 и др.

<sup>22</sup> Ивашева Л., Разумовская Е. Усвяцкий свадебный ритуал в его современном бытовании. — Сов. этнография, 1980, № 1, с. 80—95.

всегда стоя, притопывая, покачиваясь и скандируя каждую ритмическую долю. В целом преобладают два типа напевов-формул: 1) ритмически и структурно относительно свободный, при неперенном несовпадении цезур напева и текста; 2) ритмически четкий, сопровождаемый пританцовыванием и каким-либо шуточным текстом.

По моим наблюдениям, в близком регионе (Усмьнь) одна свадьба имеет 5 песенных напевов-формул.<sup>23</sup> Их драматургическое соотношение с функционально определенными текстами весьма красноречиво. Если мы проанализируем все 24 свадебные песни, воспроизводящие реальный ход свадебной игры («полный комплект свадьбы», по выражению исполнительницы А. А. Степановой, ведущей свадебной запевалы), то получим следующую картину: 1) первые три напева звучат на девичнике (если невеста не сирота, то напева два); 2) следующие четыре исполняет поезд жениха по дороге к невесте, причем два из них повторяют главную мелодическую формулу песен девичника; 3) во время застолья у невесты появляются три новые мелодии, две из которых снова зазвучат на общем свадебном пиру; 4) совместный поезд жениха и невесты поет четыре песни, одна из которых повторяет мелодию девичника, две другие — мелодии женихова поезда, а четвертая превосходит одну из песен свадебного пира; 5) наконец, на свадебном пиру исполняется десять обязательных песен, из которых только четыре имеют самостоятельные напевы, впервые появляющиеся именно здесь; остальные же заимствуют мелодический материал буквально из всех предыдущих этапов свадебной игры, тем самым как бы связывая их воедино и синтезируя в кульминационный момент свадьбы. Открывающий свадьбу первый напев звучит на всем ее протяжении пять раз с разными текстами, отсутствуя только во время сравнительно краткого застолья в доме невесты. Этот сквозной напев-формула может быть определен в данной свадебной традиции как ее главный напев, как ее музыкальный символ. Тем самым архаичный элемент обряда (опора ведущих песен на одну мелодию) объединяется здесь с музыкально развитым циклом напевов-формул, своего рода системой мелодических формул, между собой интонационно связанных по разным принципам. Такая музыкальная драматургия свадебных напевов-формул до сих пор не получила должного освещения в нашей науке. Знаменательно, что ведущая мелодическая формула, основанная на сложной,

но запоминающейся ритмометрике (по устойчивой схеме  $\begin{matrix} 6 & 4 & 5 & + & 3 \\ 8 & 8 & 8 & & \end{matrix}$ , повторенной в строфе дважды), относится к определенному мелодическому типу русских свадебных песен, имеющему весьма широкий ареал распространения и тем самым связывающему узко локальную традицию одной деревни с целым региональным типом западнорусской (смоленско-псковско-калининской) свадьбы.<sup>24</sup>

Формульность западнорусских свадебных песен отмечалась и ранее: например, И. Фридрих указывал в своем сборнике: «... мелодии свадебных песен отличаются однообразием. Все песни исполняются, как № 517 и 527; величания, как № 578. . .».<sup>25</sup> В белорусском собрании М. Федоровского на один большепетерцовый напев-формулу исполняются 128 различных свадебных текстов!<sup>26</sup> Факт, конечно, поразительный. Однако он не означает, что данные (по тексту) песни, известные в разных деревнях, всегда поются на один и тот же напев-формулу. Например, в русско-карельском

<sup>23</sup> См.: Русские народные песни, напетые Анной Андреевной Степановой / Запись, нотация, сост., предисл. и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1975, № 10—33 (формулу свадебного плача здесь не рассматриваю).

<sup>24</sup> См., например, образцы и комментарий данного мелодического типа в сборнике: *Земцовский И. И.* Торопецкие песни. Л., 1967.

<sup>25</sup> *Фридрих И.* Фольклор русских крестьян Яунлатгальского уезда. Кн. 1. Песни. Рига, 1936, с. 436.

<sup>26</sup> *Federowski M.* Lud białoruski. T. 5. Pieśni. Warszawa, 1958, str. 370, № 722 (исп. Анна Масалова).

селе Колежме на один напев исполняются 5 свадебных песен, а в соседнем селе Нюхча те же (по сюжету) 5 песен исполняются на другие напевы!<sup>27</sup>

В диссертации «Русские свадебные песни поморов как музыкально-этнографическая система» (Л., 1976) В. А. Лапин показал, что сфера действия напевов-формул (или «функциональных напевов») оказывается столь широкой, что «охватывает не только песенные тексты, но и обрядовые действия, и их участников» (автореферат, с. 15), что позволяет ему поставить вопрос о совершенно неизученном явлении персонификации формульных напевов.

Формульность свадебных напевов обычно служит хорошей основой для импровизации поэтических текстов. Однако бывают и формульные единства напева с текстом: например, в свадебных величаниях, когда всем холостым гостям многократно исполняют одну и ту же песню, лишь заменяя в ней конкретное имя и отчество того, кого в данный момент «проздравляют» (так, например, говорят и делают в том же Беломорье).

Вырисовывается сложная картина: при наличии общерусских (или областных) текстов существуют формульные напевы разной степени распространения (от узко-локальных до региональных), хотя сам феномен музыкальной формульности выступает общерусским (чтобы не сказать международным). Как и во всем, типология формульности неотрывна от разнообразия ее конкретного жизнепроявления. Это разнообразие касается не только естественной вариантности как нормы бытия фольклора, но и его жанровой специфики. Дальнейшие изыскания смогут показать, я думаю, своеобразие «территориального развертывания» напевов-формул разных жанров. Уже сейчас ясно, например, что некоторые календарные формулы (вроде мелодического типа западнорусской масленицы) имеют более широкое распространение, чем свадебные. В то же время напевы-формулы разных песенных жанров показывают неодинаковую меру устойчивости: в одних более устойчивы ладо-интонационные структуры, в других — слогоритм, и т. п., т. е. сама формульность определяется разными компонентами формы. За этим различием допустимо усматривать функционирование неких существенных, системообразующих свойств традиционного музыкального языка разных народно-песенных жанров. Так, очевидно, что при всем сходстве русских календарных и свадебных напевов-формул многое в их интонационно-творческой природе различно и должно получить, видимо, разное объяснение. Формульный «ландшафт» фольклора не только вскрывает, но и скрывает сложнейшую «внутреннюю» систему творческого порождения той или иной жанровой системы каждой фольклорной традиции — систему, все еще малоисследованную.

Как видим, изучение мелодической формульности в фольклоре целесообразно во многих отношениях. За ней лежат бесконечные факты мощной повторяемости, грандиозной устойчивости народно-музыкального языка. Существенно, что эта формульность — не наша, чисто научная, аналитическая абстракция, а реальность фольклора, обладающая своей специфической семантикой. Поэтому нельзя хотя бы кратко не затронуть важнейший — семантический — аспект феномена мелодической формульности.

Л. С. Мухаринская справедливо подчеркивала, что напевы-формулы составляют «родную речь» крестьянина «в наиболее цельном ее выражении»: такой напев «неотторжим от действительности, глубоко понятен эмоционально».<sup>28</sup> Не случайно З. В. Эвальд в своей ставшей классической статье «Социальное переосмысление жнивных песен белорусского Полесья» употребляла еще один рабочий термин: «образ-интонация», т. е. некая сугубо музыкальная система, «определенным образом осмысливаемая

<sup>27</sup> Русская свадьба в Карелии. Петрозаводск, 1980, с. 198.

<sup>28</sup> Мухаринская Л. М. Некоторые вопросы типологии народных напевов, с. 59.

конкретной социальной средой». При этом различное осмысление данных интонаций связывалось ею с разнообразием их функций<sup>29</sup>.

Показательно, что для Эвальд музыкальная формульность определялась не только несвязанностью с каким-либо конкретным поэтическим текстом, но и «четкостью контуров короткого повторяющегося мотива».<sup>30</sup> Мало того, Эвальд объясняла формулообразность напева экстрамузыкальными и, в частности, социальными причинами, которые усматривала в «преобладающей социальной функции»<sup>31</sup> народного искусства (в данном случае это — производственная магия жатвенных песен). Она же не ограничивала явление мелодической формульности календарным фольклором, отмечая преобладание напевов-формул и среди свадебных песен.<sup>32</sup> Таким образом, Эвальд показала полижанровость феномена музыкальной формульности и его как структурную, так и социальную определенность. Из такого понимания термина целесообразно исходить и сегодня.

Благодаря этому термин «напев-формула» оказывается предпочтительнее всех других аналогичных терминов, ибо он отражает явление как внешне, так и содержательно: формула не только имеет четкие контуры, кратка и повторяема, например, но и концентрирована по смыслу. В термине «политекстовой напев» этого нет, как нет в нем даже структурной ясности, ибо еще не исследовано, что лежит в основе такого напева: либо один напев «обслуживает» многие тексты, либо напев принципиально способен легко «отрываться» от текста, так как вне текстов он вообще вряд ли существует, либо он связан с совершенно определенным кругом текстов, либо же его связь с текстами вообще есть вторичное явление, обусловленное связью напева с внетекстовой функцией.<sup>33</sup>

Согласно Е. Гиппиусу и З. Эвальд (продолжающих в этом Г. Вернера, 1924), именно магическая функция выработала напевы-формулы. Не оспаривая этой трактовки их генезиса, я все же не могу не высказать принципиального сомнения относительно универсальности такого пути осмысления музыкальных формул, — хотя бы потому, что формульная поэтика лежит в основе практически всякого устного творчества, а не только магически-обрядового.

Высказывались и другие точки зрения на генезис обрядовых напевов-формул. Например, согласно концепции Ф. А. Рубцова формульный напев короток не потому, что носит заклинательный характер, а потому, что простейшим образом отражает определенную речевую интонацию, причем всегда одну, и при этом не развивает ее, а лишь повторяет. Магической природе формул здесь противопоставлена их речевая природа. Я не думаю, что такое прямолинейное противопоставление оправданно. Однако, не вдаваясь в эту дискуссию, все-таки недостаточно аргументированную с обеих сторон и основанную, по-моему, больше на интересных гипотезах, чем на строго документированных фактах, я поставлю вопрос несколько иначе. Меня интересует, можно ли ограничиться семиотическим толкованием напевов-формул как исчерпывающим их феноменологическую сущность. Иначе говоря, справедлива ли высказываемая иногда мысль (например, В. А. Лапиным) о том, что у музыкальной формулы нет семантики, а есть только функция: напев-формула не столько представляет себя, сколько свидетельствует собой. Но, спрашивается, а что же делает формулу формулой по существу собственно музыкальной семантики? Что такое музыкальная формула как явление музыкального сознания? Вот

<sup>29</sup> Эвальд З. В. Социальное переосмысление жнивных песен белорусского Полесья. — Сов. этнография, 1934, № 5, с. 20, 23.

<sup>30</sup> Там же, с. 23, 37.

<sup>31</sup> Там же, с. 21.

<sup>32</sup> Там же, с. 20, сн. 2.

<sup>33</sup> См. сн. 12 данной статьи.

в чем, на мой взгляд, заключен вопрос вопросов теории мелодической формульности в фольклоре.

Феномен мелодической формульности соответствует исторически определенному уровню музыкального сознания, для которого характерно мышление формулами. Именно потому, что это не просто «структурное», но «мыслительное» явление, оно и относится ко всем традиционным жанрам фольклора соответствующей стадии развития без исключения. Поэтому же только как стадияльное явление оно и может быть до конца понято нами.<sup>34</sup>

Целостное изучение этого феномена еще впереди. Но если мы уже сегодня признаем синкретичность самого сознания традиционных носителей фольклора, для которого все функции полиморфны, а все формы полифункциональны и соответственно полиморфна функция формульности, то мы должны будем определить, какая именно формульность — музыкальная, словесная, ритуальная или другая — выступает в качестве интегрирующей в рассматриваемой системе обряда. Для календарных и свадебных обрядов такой интегрирующей силой выступает именно музыкальная формульность. А если мы учтем, что интеграция имеет не только количественную, но и качественную сторону, то поймем, что в музыкальной формульности сказывается специфическое завоевание исторически складывающегося музыкального мышления. Именно это дает нам основание усматривать в мелодической формульности уже обрядового фольклора одну из первых и самых мощных исторических побед музыкальной семантики. Другое дело, что осмыслить эту семантику нам легче всего со стороны функциональности музыкального компонента обряда.

Историко-диалектический взгляд на напевы-формулы показывает, что они, с одной стороны, свидетельствуют об известной музыкальной ограниченности, бедности, о подчиненности музыки тексту, о расцвете поэзии на фоне музыкально одно- и единообразия и даже о примате текста над мелосом, что с очевидностью обнаруживает, например, культура европейского средневековья. Большее развитие музыкального компонента вокальных жанров словно не представлялось еще тогда целесообразным. С другой же стороны, мелодическая формульность свидетельствует о важнейшем историческом этапе становления музыки как искусства, о важнейшем завоевании собственно музыкального мышления. Напевы-формулы — могучее обобщение, доступное только музыке. В них допустимо усматривать структурное осознание силы музыки, ибо в них рождалась музыкальная форма, не только связанная с песенной поэзией, но в известном смысле и не зависящая от «текучести» конкретных текстов, обобщающая целый пласт поэзии, единый функционально и стилистически, и тем самым потенциально могущая существовать самостоятельно. Благодаря формульности музыка стала восприниматься и мыслиться как особый язык, отличный от вербального. Это вело к созданию мелодической типологии. Мелодический тип как формула демонстрирует не только подчинение музыки тексту, но и подчинение текста музыке, что справедливо и с исторической, и с эстетической точек зрения.

Но диалектика напевов-формул определяется не одной двусторонностью их рассмотрения — то с позиций музыки, то с позиций текста. Сущность их может быть осмыслена лишь после того, как мы, не ограничиваясь внутренним соотношением напева и текста (иногда принимающим форму мелодии и стиха), взглянем на них обоих как бы со стороны, ибо очевидно, что и напев, и текст песенных формул подчинены неким законам, стоящим над ними обоими, а не одним имманентным закономерностям

<sup>34</sup> Ср. важную статью Г. И. Мальцева «Традиционные формулы русской необрядовой лирики. (К изучению эстетики устнопоэтического канона)». — В кн.: Русский фольклор. Л., 1981, вып. 21, с. 13—37.

песенного интонирования. Имеются в виду суперзаконы жанра, функции и семантики соответствующего бытового и этнографического контекста, соответствующего обряда, праздника, действия, игры в целом, т. е. законы, отчасти лежащие уже за пределами чисто художественной эстетики. Именно эти суперзаконы определяют ту или иную повторяемость мелодических типов (но, разумеется, не их конкретный интонационный состав, признание чего было бы крайней вульгаризацией этого сложного процесса). Также и само соотношение «напев—текст», сам факт мелодической формульности должны быть рассмотрены не только эстетически изнутри, но и со стороны того, что определяет их обоих — функционально, эстетически, семантически.

Однако и отмеченного мало для раскрытия реальной диалектики формульности как исторического феномена фольклора. Необходимо учитывать еще и обратное действие сложившихся напевов-формул на сам обряд, в недрах которого они выковывались, — хотя бы по закону так называемого опережающего отражения действительности. С моей точки зрения, феномен музыкальной формульности, обладающий и саморазвитием, — ярчайший пример действия этого закона. Мелодические формулы, повторяясь, существуют не только для разных поэтических текстов, но и как бы *до* них и символически обобщают действие, лишь постепенно описываемое серией соответствующих ему текстов.<sup>35</sup>

Крайне существенно, что исследование напевов-формул — это не типологическое изучение якобы хаотического по природе фольклора, а типологическое изучение типологической же природы фольклора. При этом имеется в виду фольклор в целом, а не только обрядовый. Например, в русской народно-музыкальной культуре формульность свойственна даже не одной лишь крестьянской песенности, но и городской.<sup>36</sup> Болгарский исследователь Боян Ничев не без афористической запальчивости предложил даже такое определение: «Формула — жанр фольклора, жанр — формула литературы».<sup>37</sup> Однако эта запальчивость представляется мне ближе к типологической природе фольклора, нежели то отрицание типологии, которое, по сути, отстаивает, например, Л. В. Кулаковский.<sup>38</sup>

Л. В. Кулаковский бездоказательно усматривает в жизненности мелодических формул «инертные силы» фольклора и ругает за изучение индивидуального в народной музыке, неповторимого, неожиданного. Признавая возможность и такого аспекта исследования, мы призываем все же никогда не забывать подлинную диалектику индивидуального — коллективного в фольклоре. Нельзя подходить к фольклору как к индивидуальному композиторскому творчеству письменной традиции новоявропейского типа. В создании «формул», «моделей» и т. п. мы видим проявление немеркнущей силы народного гения — неизмеримо большей, чем в самых талантливых индивидуальных отклонениях от якобы инертных «схем» (а точнее говоря — типов). Мелодическая формульность бесспорно относится к ярчайшим проявлениям типологической природы фольклора, и это нисколько не отрицает того, что конкретные проявления ее могут носить (и носят) индивидуально-вероятностный характер.

<sup>35</sup> Важное значение закона «опережающего отражения действительности» в историческом становлении музыкальной формы народно-песенного творчества и прежде всего в феномене мелодической формульности рассматривается мною в специальной работе, еще не опубликованной.

<sup>36</sup> Об этом интересно и перспективно писал композитор В. А. Гаврилин: «Соединение городской формулы с новым поэтическим содержанием в песнях „бардов“ чревато новыми художественными идеями» (Путь музыки к слушателю. — Сов. музыка, 1967, № 5, с. 4). Дискуссионность этой позиции не снимает ее актуальности.

<sup>37</sup> Ничев Б. Жанровете във фолклора и в литература. — В кн.: Проблеми на българския фолклор. София, 1972, с. 92.

<sup>38</sup> Кулаковский Л. В. Уроки народного творчества. — В кн.: О музыке. Проблемы анализа. М., 1974 (см. особенно с. 377 и 388).

Формы и сферы проявления устойчивости в фольклоре чрезвычайно разнообразны, и мелодическая формульность — лишь одна из них. Однако нельзя забывать, что повторность даже формульных напевов никогда не бывает буквальной. Абсолютно точные совпадения не столько радуют фольклориста, сколькостораживают его: а нет ли здесь фальсификации? Поэтому на всех этапах аналитической работы этномузыковеда необходимой и актуальной остается теория «интонационного поля» — того предела мобильности, вне которого не реализуемо ни одно явление фольклора.<sup>39</sup> Фольклорные стереотипы всегда динамические. Тотально стабильных формул не бывает. Механическая повторность чужда музыкальному фольклору. Напевы-формулы также обладают своим «интонационным полем», в пределах которого они, постоянно варьируясь, легко узнаются.

Примеры тому многочисленны. Достаточно обратиться к тем областным сборникам русских народных песен, которые содержат более или менее полные публикации свадебных напевов, чтобы убедиться в том, как многим различаются очень похожие друг на друга свадебные мелодии — напевы-формулы.<sup>40</sup>

В еще неопубликованных материалах экспедиций Музыкального училища при Ленинградской консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова (руководитель Е. Н. Разумовская) на псковско-смоленское пограничье имеется один свадебный напев-формула, звучащий у разных исполнителей то с мажорной, то с минорной, то с нейтральной терцией (особенно характерно это для формул ритмически свободного типа). Там же встречались случаи исполнения одного и того же напева-формулы одной и той же исполнительницей в разных ладовых наклонениях. Аналогичные образцы известны и автору настоящих строк из его собственного экспедиционного опыта на Псковщине.

Очевидно, существование напевов-формул во времени и в пространстве предполагает их известный «полиморфизм», по крайней мере, в деталях. Не думаю, чтоб это хорошо сочеталось с магической природой формульности. Во всяком случае, наряду с историческим процессом «нарастающей точности [магических] формул»<sup>41</sup> действителен, видимо, и обратный процесс нарастания эстетической и психологической функции формул, который сопровождался увеличением их структурного расплывания. Другое дело, что в фольклоре многое из существующего не воспринимается активно, тогда как многое же, практически не фиксируемое, оказывается для народа принципиально важным.<sup>42</sup> Этот феномен, более чем заслуживающий внимания ученых, до сих пор не изучен. Между тем с ним связано реалистическое определение и устойчивых компонентов народного музыкального языка — основного объекта настоящей статьи.

Действительно, то, что считаем устойчивым мы, и то, что считают устойчивым сами носители фольклора, не всегда совпадает. Иногда очевидные для нас отличия их не тревожат („и так можно!“), иногда же почти неразличимые нами детали представляются им решающими („нет, так только в других селах поют, это не наше!“). Все это имеет прямое отношение к сложнейшей проблеме осознанности и восприятия напевов-формул.

<sup>39</sup> Подробнее см.: Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975, с. 41—49.

<sup>40</sup> См., например, сборник брянских песен К. Свитовой или сборник кировских песен В. Харькова, И. Мохирева, С. Браз (оба сборника опубликованы издательством «Музыка» в 1966 г.).

<sup>41</sup> См.: Ямпольский З. И. О безрелигиозности первобытной магии. — Сов. этнография, 1971, № 1, с. 72—77.

<sup>42</sup> На это обратил внимание Д. Покровский в статье «Фольклор и музыкальное восприятие» (Восприятие музыки. М., 1980, с. 251). См. также: Земцовский И. Теория восприятия и этномузыковедческая практика. — Сов. музыка, 1986, № 3, с. 62—68.

Изменчивость напевов-формул в тех или иных исполнительских деталях допустима, видимо, еще и потому, что они, будучи относительно краткими, воспринимаются как неделимое целое. Следовательно, стабильным должно оставаться именно это структурное целое, некий ладо-ритмический «костяк» формулы, но не обязательно все детали интонационного становления. Для узнаваемости необходим некий стилистически нормативный минимум реализации, варьирование которой в рамках данного интонационного поля не делает ее другой формулой.

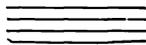
В таком восприятии напевов-формул можно видеть известную аналогию восприятия некоторых словесных фразеологизмов. Эта аналогия представляется мне столь существенной, что я позволю себе привести соответствующее наблюдение американского лингвиста Г. Хоккета из его интереснейшей статьи «Грамматика для слушающего»: «Некоторые из предложений, которые мы слышим, представляют собой длинные „идиомы“, и они вовсе не нуждаются в синтаксическом анализе. Правда, они обладают внутренней организацией, поддающейся анализу грамматиста, но слушающий, если только он узнает, что произносится такая-то и такая-то идиома, может рассматривать ее как единую лексическую единицу».<sup>43</sup>

Для музыкального восприятия фольклора как «музыки устной традиции» (Б. Асафьев) чрезвычайно важен отмеченный механизм целостного запечатления в памяти напевов-формул. Дело в том, что существует большое число так называемых сдвоенных формул, т. е. структур, основанных на повторе кратких напевов и их слиянии в один, более крупный напев. Именно восприятие *мелодическими «идиомами»* позволяет обойти трудности устного заучивания протяженных музыкальных форм. Повтор таких «идиом» оказывается и средством усвоения и творческим приемом. Позже и сдвоенные структуры могли восприниматься целокупно, что давало основание для их дальнейшего сдваивания-развития, создающего новую, более протяженную «единицу» мелодической формулы.<sup>44</sup> Тем самым устное творчество блестяще справилось с труднейшей проблемой преодоления ограниченного объема восприятия и памяти. В обрядовом фольклоре этому способствовал также ясный функциональный контекст (функция как сигнал формы) и отточенный «стихотворный» текст (строка такого текста совпадает с неделимой музыкальной единицей формульного напева).

В заключение подчеркну, что понятие мелодической формульности, коренное для музыки устной традиции, органически следует из всеопределяющей диалектики вариантности и типологичности фольклора: в нем типологично все, включая вариантность как основу реального бытия.

<sup>43</sup> Хоккет Г. Грамматика для слушающего. — В кн.: Новое в лингвистике. М., 1965, вып. 4, с. 142.

<sup>44</sup> На материале русских лирических песен см. подробнее: Земцовский И. И. О композиции русских «квартовых» лирических песен. — В кн.: Вопросы теории и эстетики музыки. Л., 1965, вып. 4, с. 133—159 (эволюционные схемы:  $\frac{H}{T}$ ;  $\frac{H}{T} \times 2$ ;  $\frac{H \times 2}{T}$ ;  $\frac{H \times 2}{T} \times 2$ ;  $\frac{(H \times 2) \times 2}{T}$ ). О формульности в частушке см.: Земцовский И. И. Проблема русской частушки. — Сов. музыка, 1987, № 7.





## ПУБЛИКАЦИИ

В. Е. ГУСЕВ, Ю. И. МАРЧЕНКО

### «СТРЕЛА» В РУССКО-БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

(К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ЛОКАЛЬНЫХ ПЕСЕННЫХ ТРАДИЦИЙ)

В обрядовом фольклоре восточных славян особый интерес представляет песня весеннего цикла, получившая у исполнителей и собирателей название «Стрелы». Сферой наиболее активного и устойчивого ее бытования до настоящего времени остаются пограничные районы Белоруссии, Украины и России (Брянская область), расположенные в среднем Поднепровье, в бассейнах рек Десна и Сож, причем только в этом регионе (восточном Полесье) она связана с обрядом.

Ранние записи «Стрелы» произвели на Украине З. Доленга-Ходаковский в 1814—1819 гг.,<sup>1</sup> Я. Ф. Головацкий в 1830-е гг.<sup>2</sup> и поэт-романтик А. Л. Метлинский в конце 1840—начале 1850-х гг.<sup>3</sup> Позже «Стрелу» записали украинский собиратель песен музыковед А. И. Рубец в конце 1860—начале 1870-х гг.<sup>4</sup> в Новозыбковском уезде Черниговской губернии,<sup>5</sup> белорусский этнограф и фольклорист Е. Р. Романов в середине 1870-х гг. в Гомельском уезде Могилевской губернии<sup>6</sup> и В. Н. Добровольский в 1880-е гг. в трех уездах Смоленской губернии.<sup>7</sup> Тексты песни, записанные на Украине, опубликованы в классическом собрании П. П. Чубинского.<sup>8</sup> «Стрела» вошла также в сборники песен З. Ф. Радченко.<sup>9</sup> Описание обряда и текст песни содержатся в кратком сообщении М. Коршукова «Похороны стрелы».<sup>10</sup>

В послевоенные годы записи «Стрелы» производили: М. Я. Гринблат в 1947 г.,<sup>11</sup> Я. А. Василевская и Г. И. Цитович в 1950 г.<sup>12</sup> — в Белоруссии; Л. А. Бачинский и К. Г. Свитова в 1953 г.<sup>13</sup> — в Брянской области;

<sup>1</sup> Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. . . Київ, 1974, с. 514—515.

<sup>2</sup> Головацкий Я. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878, т. 1, с. 192.

<sup>3</sup> Метлинский А. Народные южно-русские песни. Киев, 1854, с. 307.

<sup>4</sup> Рубец А. И. Двести шестнадцать народных украинских напевов. [М., 1872], № 61.

<sup>5</sup> Ныне этот район находится в составе Брянской области РСФСР.

<sup>6</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник. Киев, 1886, вып. 2, № 16, с. 276. По современному административному делению — Гомельская область БССР.

<sup>7</sup> Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. М., 1903, т. 4, № 81, а, б, в, г, с. 122—123.

<sup>8</sup> Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. СПб., 1874, т. 5, с. 835—837.

<sup>9</sup> Радченко З. 1) Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). Записаны в Дятловицкой волости Гомельского уезда Могилевской губернии. . . СПб., 1888, № 9, с. 39; 2) Сборник малорусских и белорусских песен Могилевской губернии (Гомельского уезда Дятловицкой волости). . . СПб., 1911, № 92, с. 39.

<sup>10</sup> Каршукоў М. Пахаванне стралы. — Наш край, Менск, 1926, № 1 (4), с. 41—42.

<sup>11</sup> Веснавья песні / Складальнікі: Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей; складальнік муз. часткі В. І. Ялатаў. Мінск, 1979, № 291, с. 227.

<sup>12</sup> Там же, № 292, с. 228.

<sup>13</sup> Свитова К. Г. Народные песни Брянской области. М., 1966, № 16, с. 37—38.

З. Я. Можейко в 1967, 1970 гг.<sup>14</sup> — в Белоруссии; Т. П. Лукьянова в 1969 г.<sup>15</sup> — в Брянской области; А. С. Федосик в 1973 г., В. Ч. Скидан в 1975 г., Г. А. Барташевич, К. П. Кабашников, И. И. Крук в 1978 г. — в Белоруссии.<sup>16</sup> Научную ценность сохраняют полевые исследования В. И. Елатова в Гомельской области БССР, Черниговской области УССР и Брянской области РСФСР, отразившиеся в его книге «Песни восточнославянской общности»<sup>17</sup> и в его вступительной статье к одному из томов Свода белорусского фольклора,<sup>18</sup> а также материалы экспедиций белорусских и украинских фольклористов.<sup>19</sup> Большой материал собран фольклорными экспедициями Московской консерватории под руководством Н. М. Савельевой в Брянской и Гомельской областях (1966—1983). Авторам настоящей статьи также удалось неоднократно записать и песню, и обстоятельные рассказы обо всем обряде от самих его участников и наблюдать обряд в Ветковском районе Гомельской области БССР.<sup>20</sup>

Песня сопровождает весенние хороводы (с Великдня) и обряд проводов весны, сохранивший весьма архаические черты («похороны» куклы или чаще — закапывание в землю других предметов, катание женщин или детей по земле). Обряд приурочен к первому выходу в поле для осмотра озимых хлебов (календарно, как правило, — к празднику Вознесения, который называется здесь «Ушэсце»). Начинается он с того, что женщины и девушки группами выходят на улицы села и после хороводов широкими рядами («шарунками»), взявшись под руки или за руки, направляются

<sup>14</sup> *Можейко З. Я.* Песни белорусского Полесья. М., 1983, вып. 1, № 54, 55, с. 69—70.

<sup>15</sup> Народные песни Брянщины (песни старинных народных праздников) / Сост. Т. П. Лукьянова. Брянск, 1972, с. 62.

<sup>16</sup> Веснавыя песні, № 293, 295—297, с. 228—229, 231—234.

<sup>17</sup> *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности. Минск, 1977, № 27—29, с. 115—117.

<sup>18</sup> *Ялатаў В. І.* Музыка беларускіх веснавых песень. — В кн.: Веснавыя песні, с. 62—63.

<sup>19</sup> *Барташевіч Г. А., Кабашнікаў К. П.* Аб выніках фальклорнай экспедыцыі ў Гомельскую вобласць. — Весці АН БССР. Сер. грамадскіх навук. Мінск, 1980, № 5, с. 137—138; *Барташевіч Г. О.* Обряд «водіння стрілі» в Білорусіі. — Народна творчість та этнографія, 1983, № 4, с. 56—58. Здесь и выше указаны лишь публикации. Неопубликованные тексты и магнитофонные записи хранятся в архиве Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР (Минск), в архиве Института искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рыльского АН УССР (здесь, в частности, находятся записи В. И. Харькова 1920—начала 1930-х гг.), а также в архивах Белорусского университета (Минск) и Гомельского университета, в личных собраниях некоторых собирателей. Доступные нам материалы учтены в карте-схеме (см. Приложение 1). На карте отмечены и населенные пункты, где, по имеющимся у нас сведениям, производились записи «Стрелы» экспедициями Института славяноведения и балканистики АН СССР, Московской консерватории, Музыкально-педагогического института им. Гнесиных, Нежинского педагогического института и отдельными собирателями. Полный список населенных пунктов см. также в Приложении 1.

<sup>20</sup> Записи песни «Стрела» и материалов, связанных с обрядом похорон «Стрелы», производились в августе 1981 г., в феврале и августе 1982 г., в июне 1983 г., в июле 1984 г., в июле—августе 1985 г. в следующих населенных пунктах: д. Бартоломеевка, д. Победа (Шалуховка), с. Казацкие Болсуны, пос. Залядье, с. Яново, с. Столбун, д. Рудня Столбунская, д. Старое Закрыжье Ветковского р-на Гомельской обл.; д. Будище Чечерского р-на Гомельской обл.; д. Бутовка, д. Староселье, д. Хотивля Городнянского р-на Черниговской обл.; д. Мишковка, с. Курковичи Стародубского р-на Брянской обл., а также в Ленинграде от участников этнографических коллективов: д. Бартоломеевка (декабрь 1981 г.), с. Казацкие Болсуны (апрель 1982 г.), с. Столбун (ноябрь 1982 г., март 1983 г., сентябрь 1983 г. — в Москве), с. Яново (февраль 1983 г.).

16 июня 1983 г. в с. Столбун экспедиционная группа Института русской литературы (ИРЛИ) в составе Ю. И. Марченко, Л. И. Петровой и А. В. Осипова наблюдала и записывала весь обряд в день его свершения (именно в этом селе наблюдал обряд М. Коршуков — см. примеч. 10).

Материалы хранятся в фонограммархиве Института русской литературы АН СССР. В дальнейшем даются ссылки на следующие шифры: ЭР (экспедиционный реестр), с указанием года записи, места записи (Гом. — Гомельская обл.; Ч — Черниговская обл.; С — стереофонд: запись производилась в Ленинграде) и номеров кассет и записи.

за околицу к полю с озимыми под пение «Стрелы». <sup>21</sup> Подобно веснянкам, она, как правило, поется также с «гуканьем». <sup>22</sup>

Наиболее полный тип основной версии «Стрелы» представлен Черниговским (Городнянским) вариантом, вошедшим в книгу «Песни восточнославянской общности» (№ 27). В большинстве же вариантов этой версии (в том числе и в записанных нами) выпал мотив отрицательного параллелизма — «сокол — молодец», сохранившийся в тексте, записанном В. И. Елатовым:

Да не убей, страла,  
Ясна со. . . (У!). . . кала,  
А (й) убей, страла,  
Добра мо. . . (У!). . . ладца.  
Што па сокалу  
Некаму (У!) плакать,  
А па моладцу  
Есть каму (У!) плакать. <sup>23</sup>

Следствием этого пропуска в большинстве вариантов основной версии ощущается некоторый алогизм: после утверждения, что «по молодцу некому плакати» (вместо исконного «по соколу некому плакати») неожиданно развивается замечательный по поэтической силе мотив оплакивания молодца его матерью, сестрой, детьми, женой. Акцент в песне переместился с мотива преднамеренного убийства молодца на мотив его оплакивания. Однако даже в этих вариантах сохраняется экспрессивный зачин, сближающий песню с заклинанием: «Як пуцу стралу да удолю сяла, | Як убъе страла добра молайца» или «Як пуцу стралу через улицу, | Ты убей, страла, добра молодца» и т. п.

В одном из самых лаконичных (и, очевидно, исконных) вариантов этой версии, записанном на Украине (Семеновский р-н Черниговской обл.), развитие сюжета переведено из отрицательного параллелизма в положительный параллелизм и вместо сокола появляется ворон, а мотив оплакивания лишь намечен:

Убыла стрыла чорна ворана,  
Чорна ворана — добра моладца.  
Па чорнаму ворану некам кракаты,  
Па добраму моладцу девкам плакаты. <sup>24</sup>

<sup>21</sup> Впервые этот эпизод отмечен З. Ф. Радченко (*Радченко З. Ф.* Гомельские народные песни. . . , с. 29), однако она пишет о «рассаживании толпами». Ср. точное описание у К. Г. Свитовой: «Танок идет вдоль улицы широкими рядами по 10—12 человек» (*Свитова К. Г.* Народные песни Брянской области, с. 11). Описание обряда см.: *Барташевич Г. А.*, *Кабашнікаў К. П.* Аб выніках фальклорнай экспедыцы ў Гомельскую вобласць, с. 137—138; *Борташэвіч Г. О.* Обряд «водіння стрілі», с. 56—58; *Гусев В. Е.* 1) На окраине белорусского Полесья. — Сов. этнография, 1982, № 5, с. 82—89; 2) Вождение «стрелы» («сулы») в восточном Полесье. — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986, с. 63—76.

<sup>22</sup> Записанные нами варианты «Стрелы» опубликованы в книге «Славянский и балканский фольклор» (М., 1986) и в альбоме грампластинок с приложением текстов и расшифровок напевов (Из собрания фонограммархива Пушкинского Дома. Календарные песни белорусского Полесья. «Мелодия», 1983, С 20, 19893—001, № 7).

<sup>23</sup> *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности, с. 115—116. Здесь и далее в цитируемых текстах сохраняется орфография и строфика собирателей (в публикации или архивной записи). Знак (У!) обозначает «гуканье». Разные тексты отражают орфоэпические различия в местных диалектах («страла», «стрыла», «стрила», «стрыла»), причем редукция гласных в безударном положении при распеве исчезает.

<sup>24</sup> Там же, с. 117. Сравни отрицательный параллелизм в близком к этому варианту, записанном Л. А. Бачинским и К. Г. Свитовой в Стародубском районе Брянской области (*Свитова К. Г.* Народные песни Брянской области, с. 37—38):

Ох, не убей, стрела, черного ворона:  
Как по ворону некому крякати.  
Ох, убей, стрела, красного молодца:  
А по молодцу есть кому плакати.

В некоторых вариантах отмеченный алогизм устраняется опущением параллелизма и мотива оплакивания и усечением тем самым всего текста, а упоминание матери, жены, детей воспринимается как сожаление по поводу того, что по молодцу «некому плакати»:

Ой, ишла стрела ю конец села  
Ой, лёли, ю конец се. . . (У!)

Ю конец села, конец Неглюбки  
Ой, лёли, конец Неглюб. . . (У!)

Юбила стрела доброго молодца  
Ой, лёли, доброго молод. . . (У!)

По том молодцу некому плакати  
Ой, лёли, некому плака. . . (У!)

Матка старая, сестра малая  
Ой, лёли, сестра мала. . . (У!)

Дети дробные, жена молода  
Ой, лёли, жена моло. . . (У!) <sup>25</sup>

Или:

Ой, ишла стрела ю конец сяла  
Ой, лёли, ю конец ся. . .

Ю конец села, юдож вулицы  
Ой, лёли, юдож вули. . .

Юдож вулицы, удож широкие  
Ой, лёли, удож широки. . .

Юбила стрела доброго молодойца  
Ой, лёли, доброго молодой. . .

По том молодойцу плакать некому  
Ой, лёли, плакать неко. . .

Матка старенька, сестра маленька.<sup>26</sup>

Вместе с тем и теперь можно услышать полные и целостные варианты «Стрелы», построенные на поэтическом параллелизме, о чем свидетельствуют не только приведенные выше опубликованные варианты из сборников В. И. Елатова и К. Г. Свитовой, но и новые полевые записи. Приведем один из наиболее интересных вариантов, где особенно выразительна концовка:

Ты ляти, стряла, упавдоль сяла,  
Ох и ох, люли, упавдоль сяла.

Упавдоль сяла, по загуменю,  
Ох и ох, люли, по загуменю.

Не вбивай, стряла, добра молодойца,  
Ох и ох, люли, добра молодойца.

А вбивай, стряла, чорна ворона,  
Ох и ох, люли, чорна ворона.

Чорнага ворона да й у полечки,  
Ох и ой, люли, да й у полечки.

<sup>25</sup> Записала Н. М. Савельева в с. Неглюбка Ветковского района Гомельской области в 1978 г. от группы из 4-х женщин в возрасте от 43 до 50 лет.

<sup>26</sup> Записала Н. М. Савельева в с. Верещаки Новозыбковского района Брянской области в 1983 г. от хора женщин (14 человек) в возрасте от 48 до 79 лет. Оба текста представлены собирателем. Записи хранятся в Кабинете народной музыки Московской консерватории.

Добра молодойца да й на конячки,  
Ох и ой, люли, да й на конячки.

По чорному ворону некому кряхати,  
Ох и ох, люли, некому кряхати.

По доброму молодойцу е кому плакати,  
Ох и ох, люли, е кому плакати.

Мати старая, дети малыя,  
Ох и ох, люли, дети малыя.

Сестра молода, жена гордая,  
Ох и ох, люли, жена гордая.

Иде мати плаче, там колодязи,  
Ох и ох, люли, там колодязи.

Иде сестра плаче, там криниченьки,  
Ох и ох, люли, там криниченьки.

Иде дети плачут — ручайки бягать,  
Ох и ох, люли, ручайки бягать.

Иде жана плаче — сухавей вея,  
Ох и ох, люли, сухавей вея.

Сухавей вея, трава высахла,  
Ох и ох, люли, трава высахла.<sup>27</sup>

Поэтическая семантика полного текста «Стрелы» воспроизводила древнеславянскую мифологическую антитезу «огонь — вода» («стрела» — метафора молнии, слезы — метафора воды), и мотив оплакивания убитого молодца (восходящий к древним представлениям о жертвоприношении) имел магическое назначение (отвести грозу и вызвать дождь, необходимый посевам).

Наряду с основной версией известны еще пять: а) версия с развитым финальным мотивом — жена не горюет, идет в хоровод и избирает себе нового мужа;<sup>28</sup> б) версия с финальным мотивом чудесных похорон убитого молодца («сама земля отворилася, само тело схоронилося»);<sup>29</sup> в) версия, ограничивающаяся мотивом оплакивания молодца — в сущности близкая русским протяжным лирическим песням типа «Горы Воробьев-

<sup>27</sup> Записали Ф. Т. Евсеев, А. Апанасько и И. Стась 15 июля 1982 г. в с. Курковичи Стародубского района Брянской области от С. К. Шевцовой (1913 г. рожд.), А. И. Рубайло (1934 г. рожд.), А. М. Рубайло (1922 г. рожд.). — Архив кафедры русской и зарубежной литературы Нежинского педагогического института, ед. хр. 9/82, л. 26 (Запись представлена Ф. Т. Евсеевым). Ср. концовку в белорусских вариантах:

Ой, дзе мамка жыве — там рэкі пльвуць,  
Дзе сястра жыве — ручаі пльвуць,  
А дзе жонка жыве — пажары гараць.

(Веснавыя песні, с. 229)

Де жена плаче, там расы нема  
Ой ли, ой ли пожары горят.

(Радченко З. Сборник малорусских  
и белорусских песен. . ., с. 39)

<sup>28</sup> Записи З. Доленги-Ходаковского на Браславщине, А. Метлинского в с. Радомысль Киевской губ., Е. Р. Романова в с. Круговец Гомельского уезда и З. Ф. Радченко в с. Дятловичи Гомельского уезда, наши записи в с. Казацкие Болсуны Гомельской области.

<sup>29</sup> Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського, с. 98. В наших записях этот мотив зафиксирован как самостоятельно бытующая песня. Та же версия представлена в записи В. И. Харькова в с. Лисцьвин Гомельского района, произведенной в 1929 г. (Архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР, ф. 6, собр. 86, арк. 5).

ские» и сходным белорусским балладам (в некоторых вариантах этой версии появляется даже аналогичная символика: три пташки над телом убитого — три женщины, с разной степенью горя его оплакивающие);<sup>30</sup> г) версия, ограничивающаяся мотивом убийства сокола или черного ворона (без их оплакивания); д) шуточная, пародийная версия.<sup>31</sup>

Характерно, что основная версия и версия «а» особенно устойчивы в русско-белорусско-украинском пограничье. Последние две версии, как и усеченные варианты без оплакивания молодца, свидетельствуют о разрушении традиции и отрыве песни от обряда.

К какому же жанру относится «Стрела»? В некоторых записях она определяется собирателями как весенняя хороводная (З. Ф. Радченко, З. Я. Можейко), иногда — как оторвавшаяся от обряда, превратившаяся в хороводную (М. Я. Гринблат), иногда — как «козацкая» (А. И. Рубец), иногда — как превратившаяся в распетую лирическую песню: таким, по определению В. И. Елатова,<sup>32</sup> является один из вариантов, опубликованный З. Ф. Радченко.<sup>33</sup> В местной казачьей среде песня могла восприниматься как воинская: заклинание стрелы и метание ее в молодца-черного ворона, убийство его подле «города» (городской стены), стих «никто к телу не приступится», отсутствие мотива оплакивания — все это позволяло в символической фигуре молодца-ворона угадывать обобщенный образ подступившего к стене врага, а в самой песне — отзвук сражений (Стародубские казаки охраняли границу Руси с Речью Посполитой).

Но в большинстве случаев «Стрела», по нашим наблюдениям, исполняется как песня, под которую девушки идут по селу, собираясь на хороводы или расходясь после них (о том же пишут Романов, Коршуков, Елатов, Савельева, Барташевич и Кабашников); поэтому некоторые наши информаторы называют ее «ходовой». К. Г. Свитова относит песню к «таночным», характеризуя ее «моторностью, стремительностью темпа».<sup>34</sup> Именно такое жанровое определение соответствует основной версии песни и объясняет четкую структуру ее поэтической и музыкальной строф.<sup>35</sup>

Большинство опубликованных напевов «Стрелы» отличается трехдольным метром и композицией, основанной на четырехкратном повторе одной ритмоформулы.<sup>36</sup> Приводим один из таких напевов в нашей записи (напев № 1).<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Радченко З. Ф. Сборник малорусских и белорусских песен. . . , с. 39; та же версия — в записи В. И. Харькова в с. Макишин Черниговского района в 1927 г. (Архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР, ф. 6—3, собр. 73, арк. 35—36).

<sup>31</sup> Веснавыя песні, № 296, с. 233.

<sup>32</sup> Ялатаў В. І. Музыка беларускіх веснавых песень. — В кн.: Веснавыя песні, с. 58.

<sup>33</sup> Радченко З. Ф. Сборник малорусских и белорусских песен. . . , с. 28; перепечатано в кн.: Веснавыя песні, с. 230. По свидетельству А. И. Дея в письме В. Е. Гусеву, в бытовую лирическую песню превратились, как правило, и украинские варианты «Стрелы».

<sup>34</sup> Свитова К. Г. Народные песни Брянской области, с. 11.

<sup>35</sup> Ялатаў В. І. Музыка беларускіх веснавых песень. — В кн.: Веснавыя песні, с. 62—63; Елатов В. И. Песни восточнославянской общности, с. 34.

<sup>36</sup> См.: Веснавыя песні, № 291—293 (299, 300); Елатов В. И. Песни восточнославянской общности, № 29; Можейко З. Я. Песни белорусского Полесья, № 55; Свитова К. Г. Народные песни Брянской области, № 16 (14, 17); Народные песни Брянщины, № 18.

<sup>37</sup> Записали В. В. Коргузалов и Ю. И. Марченко 19 октября 1981 г. в Ленинграде от этнографического коллектива д. Бартоломеевка Ветковского района (12 женщин в возрасте от 39 до 79 лет). Нотировка Ю. И. Марченко. С—1981, 08. Тексты записанных нами песен см. в Приложении 2.

1

♩ = 72

Як пу- щу стра- лу дай па ўсём ся- лу, вох и  
вой лё- ли, дай па ўсём ся- лу.

В основе ритмо-синтаксического членения<sup>38</sup> этого напева — шестимерный пятисложник<sup>39</sup> с силовым акцентом на третьем слоге:

Як пу- щу стра- лу  
дай па ўсём ся- лу,  
вох и вой лё- ли,  
дай па ўсём ся- лу.

Напев характеризуется строфической рефренной формой с повтором второго полустиха, повторной периодичностью музыкальных фраз, узкообъемной диатоникой (амбитус лада не превышает квинты) с элементами ангемитонной системы в попевах, бурдонным типом многоголосной фактуры, согласованием музыкальной долготы и стиховой акцентности, преобладанием принципа соответствия одного звука слогу стиха. Таким образом, по своим структурным характеристикам он может быть отнесен к группе песен, связанных с движением, а по особенностям мелодического строения — к музыкальным формам, направленным на произнесение слова (напевно-декламационный тип).

По нашим наблюдениям, в каждой местной традиции восточного Полесья на напев «Стрелы» исполняются и другие песни: он объединяет группу поэтических текстов с характерными сюжетами, связанных общим назначением и приуроченных к определенному времени года. Образуется своеобразный песенный цикл, который исполняется весной от «Великдня» до «Ушэсця» и во время обряда «похорон стрелы» (последний раз в году). Чаще всего этот цикл сопровождает шествие по селу. Порядок исполнения песен произвольный. Допускается одновременное звучание двух и более песен у разных групп исполнителей. При большом скоплении народа традиционной формой исполнения песен становятся хоровые антифоны. Приводим нотную расшифровку фрагмента заключительной части обряда — шествия из села в поле (напев № 2).<sup>40</sup>

Количество песен, сопровождающих шествие, в каждом селе различно. Наиболее полные циклы записаны в Столбуне, в Казацких Болсунах, в Яново. В с. Столбун: «Ай у садику пад игрушаю | Там ляжыць тела як папер бела», «Ай у Кияве, у Чарнигаве | Там пава ткала, палатно стлала», «Ай у Кияве, у Чарнигаве | Канюхи свищуть, трох каней ищуть», «Мой арэшничак, мой зялёненький», «У майго татачки харашо жыти», «У свайго татачки красавалася». В с. Казацкие Болсуны: «Чаго, милень-

<sup>38</sup> Банин А. А. К изучению русского народно-песенного стиха. (Методологические заметки). — В кн.: Фольклор. Поэтика и традиция. М., 1982, с. 109.

<sup>39</sup> Там же, с. 124—125.

<sup>40</sup> Записали Ю. И. Марченко, А. В. Осипов и Л. И. Петрова 16 июня 1983 г. в с. Столбун Ветковского района от хора женщин в возрасте от 48 до 73 лет. Нотировка Ю. И. Марченко. ЭР—1983, Гом., 7, 05.

## 2

♩ = 64

1 Ой и - ди стра - ла да (й)у - доль ся - ла, ох и

ой лё - ли, да (й)у - доль се ... [у] 2. Ай ў -

до - л(ы) ся - ла, ўперад ву - ли - цы, ох и

1 ой лё - ли, ўперад ву - ли ... [у]

2

## 1. Ў май го

та - тач - ки ха - ра - шо шы - ти, ох и

ой лё - ли, ха - ра - шо

2 жыць... [у]

1 2. Двор над га - ро - ю, сад над ва - до - ю, ох и

ой лё - ли, сад над ва - дой ... [у]



кий, долга сердисся», «У варот сасна калыхалася», «У майго татачки да жыть харашо», «Ох вы ветрыки, ветры буйныя», «Ох ты ластаўка, ты касистая», «А ў поли, у поли пад игрушаю | Канюшок свища, трох каней ища», «Из-пад Кяява, з-пад Чарнигава | Там ляжать брусся, брусся новыя», «Ой миж вишаняў, миж чарэшаняў | Ганна Паўлаўна рушники ткала», «Ох ты снытачка, щамялиначка». В с. Яново: «Вы падуите-ка, ветры буйныя», «Ай у бару сасна калыхалася», «Ай у Кяяве, у Чарнигаве | Там ляжать брусся, брусся новыя», «Ты мой татачка, ты мой родненький, | Руби дераўца куды хилитца», «У майго татачки да жыть харашо», «Ох ты ластаўка, ты касистая», «У поли, поли пад игрушаю | Ганна Паўлаўна рушники ткала», «У поли, поли канюшок свища, | Канюшок свища, трох каней ища», «А мой миленький из Масквы прыйшоў, | Из Масквы прыйшоў, занедужаўшы». К этим текстам следует добавить специфические тексты, записанные в д. Бартоломеевка: «Мы на сена идом, мы на новае», «У сада вишанька распускаецца, | Кароль на вайну сабраецца»; в д. Бутовка и Староселье Городнянского района Черниговской области: «А у поли, у поли пад игрушаю» (девушка стелет постель старику-мужу), «Як пайду, млада, у лес па ягадки», «А була ў матки да й адна дачка, | Громкагбласна земля стогне».

Экспедиционные материалы свидетельствуют о том, что в обряде «похорон стрелы» существовала группа специальных песен, связанных с организацией действия. Они также исполнялись на напев «Стрелы», предваряя и комментируя основные события. Так, в д. Шалуховка (Победа) Ветковского района перед тем, как встать в хоровод, женщины поют: «Завядем, деўки, мы крывы танок, | Ох и ой лёли, мы крывы та. . .»; <sup>41</sup> в д. Яново заключительная часть обряда — собственно «похороны стрелы» — предваряется песней:

А павяду стрялу да й па ўсём сялу,  
Ох и ой лёли, да й па ўсём ся. . . (У).

Да й па ўсём сялу, прями ў жытечка,  
Ох и ой лёли, прями ў жыте. . . (У).

Закапаю стрялу я ў том жытечку,  
Ох и ой лёли, я ў том жыте. . . (У).

А ты ляжы, стряла, да налетячка,  
Ох и ой лёли, да налетя. . . (У).<sup>42</sup>

Итак, напев «Стрелы» имеет несколько назначений: он открывает обряд, сопровождает шествие и организует действия. Такая «полифункциональность» отразилась на мелодике местных вариантов. Большинство из них характеризуется сложным переплетением музыкально-стилевых особенностей, свойственных «загукальным» и хороводным («таночным») песням. Вместе с тем своеобразие напевов различных локальных традиций проявляется в том, что какое-либо из интонационных качеств оказывается преобладающим. Например, в напеве из Бартоломеевки (№ 1) усилено «хороводное» начало; в напеве из Столбуна (№ 2) появляется новый элемент — протянутый тон на словообрыве, составляющий треть времени звучания напева и завершающийся «гуканием» — типично «календарный» каданс, усиливающий специфический «обрядовый» колорит звучания.

Генетическая зависимость мелодики календарных песен от интонации возгласа <sup>43</sup> получает выражение в следующих принципах формообразования, которые характеризуют обрядовые песни весенне-летнего цикла.

<sup>41</sup> Записали В. Е. Гусев и Ю. И. Марченко 28 августа 1981 г. в д. Шалуховка Ветковского района от П. Н. Камневой (1928 г. рожд.). ЭР—1981, Гом., 16, 05.

<sup>42</sup> Записали Ю. И. Марченко и Л. И. Петрова, 20 июня 1983 г. в с. Яново Ветковского района от группы из 8-ми женщин в возрасте от 48 до 68 лет. ЭР—1983, Гом., 12, 12.

<sup>43</sup> См.: Рубцов Ф. А. Основы ладового строения русских народных песен. — В кн.: Статьи по музыкальному фольклору. Л.; М., 1973, с. 34—36.

1. Принцип расширения акцентного слога — от «ферматного» расширения и образования внутрислогового распева (№ 2) — до появления составной акцентной зоны за счет внедрения самостоятельного элемента — мелодически оформленного гукания-возгласа большой протяженности (№ 4).

2. Принцип ускоренного интонирования — связан с двойным ритмическим «сжатием» какого-либо звена напева (чаще всего предакцентной зоны). Усиливает декламационное начало, разрушает ритмическую симметрию, тем самым обостряется эффект контрастности музыкально-периодических структур (напев № 3).<sup>44</sup>

3

(й)У по - ли, по - ли ка - ню - шок \* сви - ща,  
ой лё - ли, ка - ню - шок сви ... [у]

3. Принцип опорности на минимально коротких промежутках звучания — особый вид ритмической пульсации, идущий непосредственно от интонации возгласа. В известных нам напевах «Стрелы» такая опорность улавливается в ритмике простейших слогораспевов, отражается на интонировании неакцентных слогов. Образуется пунктирная фигура, внешне напоминающая звено ломбардского ритма. Ее варианты могут встретиться как в различных парах соседних звуков в одной мелодической строфе, так и в аналогичных музыкально-временных позициях различных строф одной песни. Например:

Як пу - щу стря - лу дай па ўсём ся-лу...

Закрепление этого ритмического качества в напевах «Стрелы» связано с появлением новой ритмо-синтаксической структуры с элементами хемической ритмики (по А. А. Банину, суть хемической ритмики в том, что длительность дву- и односложных сегментов излагается не целыми, а полуторными единицами музыкального времени):

О ля - лей, ва - да  
ка - ла го ... [ра - да]

Такой тип ритмической организации музыкального материала объединяет большую группу обрядовых песен на обширной территории. На севере и юге России он встречается преимущественно в свадебных песнях, а на Смоленщине, Псковщине, в Белоруссии и в районах Полесья также

<sup>44</sup> Зап. Н. М. Савельева в с. Вережаки Новозыбковского района Брянской обл. — Ленинградская консерватория, УФ, 167—05.

и в календарно-обрядовых. На наш взгляд, появление хемиольных и смешанных ритмо-синтаксических структур и в напевах «Стрелы» является косвенным свидетельством исконной связи песни с обрядом.

Пример концентрированного выражения этих принципов формообразования мы находим в Черниговской (Городнянской) версии:<sup>45</sup>

♩ = 96-104      4      [у]

Як пу- шу стре- лу че- ре з у - ле- цу,

о ля - лей, ва - да ка - ла го ...

Возрастание формообразующей роли интонации возгласа сопровождается в нашем примере изменением важных мелодико-интонационных характеристик. Исчезает однообразие ритмо-синтаксических структур, а вместе с ним и типичный для хороводов ритмический параллелизм музыкальных фраз. Повторность мелодических фраз заменяется их контрастным сопоставлением. Или, говоря словами З. В. Эвальд, усиливаются признаки «афористичности напева».<sup>46</sup>

В Городнянском районе Черниговской области «Стрела» входит в цикл «грязных» песен<sup>47</sup> и в некоторых селах исполняется на характерные «грязные» напевы. Ниже приводим один из таких вариантов в записи из д. Хотивля (напев № 5)<sup>48</sup> вместе с напевом «грязной» песни из д. Яново (напев № 6).<sup>49</sup>

Обратим внимание на то, что новое интонационное качество, характеризующее оба напева, частично сказывалось и на мелодике варианта из д. Бутовка Черниговской обл. (№ 4), который мы можем рассматривать как промежуточное звено между музыкальными формами «таночных» и «грязных» песен. В целом сравнение городнянских вариантов показывает, что в них усиливается музыкальное начало, идущее от песен магического характера. Вместе с тем наблюдаются явные признаки жанрового смешения. Это отражается на особенностях музыкальной формы и предопреде-

<sup>45</sup> Записали Ю. И. Марченко и Н. Н. Попова 22 июня 1984 г. в д. Бутовка Городнянского района Черниговской области от М. Я. Аврааменко (1922 г. рожд.), А. С. Гончаренко (1913 г. рожд.), А. Я. Пинчук (1913 г. рожд.) и Е. А. Сикоро (1925 г. рожд.). Нотировка Ю. И. Марченко. ЭР—1984, Ч., 1, 01.

<sup>46</sup> Эвальд З. В. Песни белорусского Полесья! / Под ред. Е. В. Гиппиуса; Сост. и текстологическая подгот. к печати З. Я. Можейко; Ред. белорусских текстов М. Я. Гринблата. М., 1979, с. 33.

<sup>47</sup> «Грязные» песни связаны с заключительным этапом троицко-семицкой весенней обрядности — на русальной неделе. Подробнее см.: Барташевич Г. А. Веснавыя абрады I песні. — В кн.: Веснавыя песні, с. 27—28; Виноградова Л. Н. Мифологический аспект полесской «русальной» традиции. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.

<sup>48</sup> Записали Ю. И. Марченко и Н. Н. Попова 25 июня 1984 г. от М. П. Мироненко (1920 г. рожд.), П. М. Трошенко (1914 г. рожд.), П. П. Трошенко (1922 г. рожд.). Нотировка Ю. И. Марченко. ЭР—1984, Ч., 8, 01.

<sup>49</sup> Записал Ю. И. Марченко 12 августа 1982 г. от группы из 5-ти женщин в возрасте от 47 до 67 лет. Нотировка Ю. И. Марченко. ЭР—1982, Гом.-2, 2, 05.

ляет «переходный» характер простейших ритмо-синтаксических структур, составляющих основу городнянских напевов «Стрелы»:

Як пу- щу стра- лу ...

Як пу- щу стре- лу ...

Як пу - щу ст ре -лу...

На гря- ной ня- де - ли ...

Следовательно, полифункциональная природа «Стрелы» получает выражение в контрастных музыкальных версиях, которым свойственно сложное переплетение выразительных средств, характеризующих различные группы календарно-обрядовых песен. В этой связи полезно сравнить два напева, записанные в Сумской области (Шосткинский район) УССР (№ 7)<sup>50</sup> и в Гомельской области (Ветковский район) БССР (№ 8).<sup>51</sup>

Шосткинский напев характеризуют многообразие ритмических фигур, объединенных в одной музыкальной строфе; мелодика декламационного типа, отсутствие внутрислоговых распевов; гетерофонное многоголосие (бурдонная диафония), узкообъемные мелодические образования, гукания-возгласы, подчеркнутые мелодическими ходами на широкие интервалы; музыкальная строфа, основанная на сопряжении контрастных элементов; форма координации стиха и напева, идущая от принципа соответствия напева строке поэтического текста:  $\frac{\text{напев } a + b}{\text{стих } A + B} + \frac{c}{R}$ . В стиховом напеве с контрастным однофразовым рефреном улавливаются особенности композиции, свойственные песням магического характера.<sup>52</sup>

Ветковскому напеву присущи преобладание ритмической повторности; мелодика распевного типа, подчеркнутая увеличением слогораспева вдвое; простейший вид терцового двухголосия, квинтовая диатоника с кварто-квинтовой координацией опорных тонов, отсутствие мелодических элементов, свойственных календарным песням; признаки строфической мелодии, основанной на повторности музыкальных элементов; структурные характеристики, свойственные хороводным песням:  $\frac{\text{напев } a + B}{\text{стих } A + B} + \frac{A + B}{A + B}$ . В противопоставлении скорого сольного зачина подчеркнута замедленному хоровому распеву и в особенностях фактуры улавливаются черты, близкие песням более позднего слоя.

<sup>50</sup> Музыка народов СССР. Народные хоры. Вып. 2. Украинские народные песни / Сост. Н. Савельева. М., 1978, с. 8. (Тактовая редакция моя. — Ю. М.)

<sup>51</sup> Елатов В. И. Песни восточнославянской общности, № 28, с. 116. (Тактовая редакция моя. — Ю. М.)

<sup>52</sup> Такая структура часто встречается в обрядовых песнях. В частности, на белорусском материале она типична для колядок. См.: Мажэйка З. Я. Напевы вімовых песень (сучасны стан; тыпы калядных напеваў і раёны іх пашырэння). — В кн.: Зімовыя песні / Укладанне, сыстэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментары А. І. Гурскага; Укладанне, сыстэматызацыя, характарыстыка і рэдагаванне напеваў З. Я. Мажэйкі. Мінск, 1975, с. 35.

5

$\text{♩} = 54$

Як пу - щу стре - лу че - рез у - ле - цу, о - й(и)

ра - на - ра - на, че - рез у - ле - цу.

6

$\text{♩} = 84$

На гря - ной ня - де - ли ру - сал - ки ся - де - ли, эй

ра - на - ра - на, ру - сал - ки ся - де ...

7

$\text{♩} = 92$

Ле - те - ла [у] стре - ла (й)у - по - доль се - ла,

лу - ги, луг зе - лё ... [у]

8

$\text{♩} = 64$

Як пу - шчу стра лу ўдоль па ву - лі - цы, ды вол і

вой лю - лі, ды ўдоль па ву - лі... [цы]

Как видим, диапазон характеристик напева «Стрелы» чрезвычайно широк. С одной стороны — ряд признаков, указывающих на его несомненную обрядовую природу, с другой — черты, присущие песням позднего происхождения.

Нам кажется возможным следующее предположение. Истоки напева «Стрелы», вероятно, восходят к древним интонационным формулам магического характера, которые были свойственны славянской музыкальной культуре ранних формаций. Эти формулы являлись частью музыкально-семантического комплекса весенне-летних аграрных обрядов. В процессе дальнейшего исторического развития они получали художественное обобщение в напевах песен весенне-летнего цикла.

Одним из таких напевов стал напев «Стрелы». Он входил в музыкальную систему одного из весенних обрядов и сопровождал несколько различных обрядовых действий, выполняя при этом ряд сигнально-организующих функций. Полифункциональность напева получила выражение в интонационной структуре, отразилась на принципах формообразования и привела к сложным характеристикам его музыкальной формы.

Дальнейшая эволюция напева, вероятно, связана с закреплением одной из присущих ему функций как специфической. Причем этот процесс, по-видимому, имел свои особенности в каждой локальной традиции. В результате возникли контрастные музыкальные версии, каждая из которых характеризуется сложным и своеобразным соотношением мелодико-структурных признаков, свойственных различным группам календарно-обрядовых песен. В новых историко-культурных условиях, в отрыве от обряда, напев мог испытывать прямое воздействие музыкальной стилистики песен более позднего происхождения, а в случае миграции — и воздействие стилистики местных песенных культур.

География распространения песни «Стрела» чрезвычайно широка: от районов русско-белорусско-украинского пограничья — до русских старожильческих поселений Горного Алтая и Забайкалья; имеются записи, сделанные в районах Дальнего Востока.<sup>53</sup> Различны приуроченность и региональные варианты интересующей нас песни, сравнение которых заслуживает отдельного исследования и не входит в нашу задачу. Ограничивая анализ материалами, собранными в Полесье, мы устанавливаем, что в этом регионе «Стрела» входит в цикл песен, составляющих музыкально-поэтическую систему одного из весенних обрядов. Причем доминирующей музыкальной формой в этой системе является напев самой «Стрелы».

Варианты этого напева зафиксированы в различных календарно-обрядовых песнях.<sup>54</sup> Еще чаще встречается ритмо-формула «Стрелы» как один из простейших элементов, входящих в структуру песен раннего

<sup>53</sup> Мы опираемся на результаты экспедиционных обследований Московской консерватории — в Глубоковском и Шемонаихинском районах Восточно-Казахстанской области (руководитель В. М. Шуров); см. также: Из собрания Фонограммархива Пушкинского Дома. Русские песни Южного Алтая / Сост. В. М. Шуров. Мелодия, 1983, С20 19883 005, № 15. В августе 1984 г. экспедиционной группе ИРЛИ в составе Ю. И. Марченко и Г. В. Маркелова удалось записать и песню «Стрела», и рассказы о ней в Красночикийском районе Читинской области — у семейских; в декабре 1974 г. «Стрела» была записана сотрудниками ИРЛИ В. В. Коргузаловым и Г. В. Матвеевым в с. Олеча Приморского Края. См. также: *Савельева Н. М.* Музыкальная стилистика песен весеннего обрядового цикла «Стрела». — В кн.: Музыка народного календаря: Тез. докл. науч.-практ. конференции (14—17 ноября 1985 года в г. Куйбышеве). М., 1985, с. 56—57.

<sup>54</sup> См., например: *Мажэўка З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мінск, 1981, № 17, 18, 197, 198; *Банин А. А., Вадакарія А. П., Канчавели Л. Г.* Музыкально-поэтический фольклор Новгородской области / Сост. и коммент. А. А. Банина. Новгород, 1983, № 16.

слоя.<sup>55</sup> Вместе с тем возможно ритмо-структурное переосмысление напева «Стрелы», однако до определенных пределов: композиция напева всегда сохраняет особенности, связанные с календарно-обрядовыми песнями.<sup>56</sup>

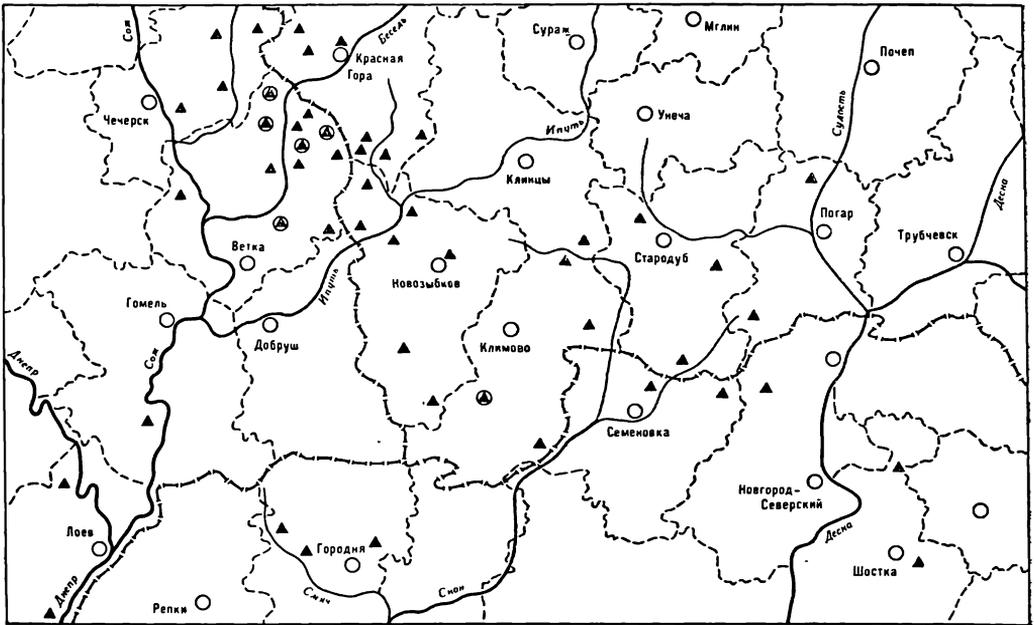
Таким образом, организация структуры напева «Стрелы» на основе простейших ритмо-формул, свойственных песням раннего слоя, вариативное использование этих ритмо-формул в напевах разных традиций, а также использование шестимерного пятисложника и напева «Стрелы» в различных обрядовых песнях — все это служит дополнительным свидетельством того, что «Стрела» исконно входила в музыкально-поэтическую систему календарных обрядов. Очевидно, ее основная музыкальная форма — рассмотренный нами напев, бытующий в районах пограничья России, Украины и Белоруссии. Именно такой напев в одинаковой степени типичен для ранних форм песенной культуры русских, украинцев и белорусов. Но сама «Стрела» занимает особое место в системе обрядовых песен: только она и занимает весь цикл весенних «таночных» песен и непосредственно предваряет сам обряд «похования (похорон) стрелы». Тем самым устанавливается и общая для ряда песен сигнальная функция «Стрелы» как «ходовой» или «сборной» песни и специфическая, присущая ей одной функция — магическая. С этим связано и мифологическое переосмысление поэтического мотива убийства и оплакивания доброго молодца, а весь обряд приобретает значение охранительной магии от летней грозы.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> См.: Банин А. А. К изучению русского народно-песенного стиха. . . — В кн.: Фольклор: Поэтика и традиция, с. 125; Можейко З. Я. 1) Песні беларускага Паазер'я, с. 9; 2) Напевы зімовых песень. . . — В кн.: Зімовыя песні, с. 43—45.

<sup>56</sup> Ср.: Можейко З. Я. Песни белорусского Полесья, № 54; Веснавья песні, № 295 (331).

<sup>57</sup> Нами была завершена серия полевых исследований и подготовлена к печати настоящая статья, когда появились новые работы, в которых также анализируется «Стрела»: Барташэвіч Г. А. Беларуская народная паэзія веснавага цыкла і славянская фальклорная традыцыя. Мінск, 1985; см. с. 108—134; Можейко З. Я. Календарно-песенная культура Белоруссии (опыт системно-типологического исследования). Минск, 1985 (см. с. 103, 128—132); Пашина О. А. Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1986, с. 44—54.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 1



Карта-схема распространения «Стрелы».

Карта-схема составлена Н. М. Савельевой и В. Е. Гусевым. В ней отражены известные публикации, а также неопубликованные материалы экспедиций Московской консерватории, Института русской литературы АН СССР, Института им. Гнесиных, Института славяноведения и балканистики АН СССР, Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР, Института искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР, Белорусского государственного университета (сведения предоставлены Н. П. Антроповым) и другие.

Карта охватывает лишь регион, исследуемый в статье. Треугольниками обозначены места, где производились записи песни «Стрела», кружочками — места записи обряда похорон «стрелы».

СПИСОК НАСЕЛЕННЫХ ПУНКТОВ<sup>1</sup>

## БССР

## Брестская область

Лунинский район: Лунин.

## Гомельская область

1. Брагинский район: Койновщина, Микуличи, Чемерисы, Юрковичи; 2. Буда-Косиловский район: Гавли, Ивановка, Морозовичи; 3. Ветковский район: Бартоломеевка, Беседь, Большие Немки, Глыбовка, Даниловичи, Железняки, Залядье, Казацкие Болсуны, Неглюбка, Перелёвка, Победа (Шалуховка), Присно, Рудня Столбунская, Старое Закружье, Старые Громыки, Столбун, Ухов, Яново; 4. Гомельский район: Листьявин, Старые Дятловичи; 5. Добрушский район: Демчынка, Дубровка, Нивки, Роца; 6. Жлобинский район: Кабановка, Китин, Проскурки; 7. Кормянский район: Зятьковичи, Студенец; 8. Лоевский район: Волкошанка, Деражичи, Казимировка, Ручаёвка, Переделка; 9. Наровлянский район: Смолеговская Рудня; 10. Петриковский район: Белин, Голубицы, Лясковичи, Снядин, Турок; 11. Речицкий район: Заспа, Лазаревка, Макановщина, Озерщина, Ровенская Слобода; 12. Рогачёвский район: Омельно; 13. Светлогорский район: Боровики, Якимова Слобода; 14. Хойницкий район: Рашев; 15. Чечерский район: Будище, Залесье, Нисимковичи, Полесье, Рудня Бартоломеевская.

<sup>1</sup> В тех случаях, когда записи производились в дореволюционное время, а расположение мест по современному административному делению установить не удалось, сохраняются их прежние наименования (б. — бывший). В списке обозначены лишь населенные пункты Европейской части СССР.



Минская область

1. Березинский район: Микуличи; 2. б. Борисовский повет (без назв. нас. пункта);  
3. Минский район: Заславль.

Могилевская область

Бобрыйский район: Коврин.

РСФСР

Брянская область

1. Климовский район: Каменский Хутор, Петрова Гута, Челхов, Чернооково; 2. Кли-  
цовский район: Бутовск, Великий Тополь; 3. Красногорский район: Колюды, Команы,  
Красная Гора, Несвоевка, Перелазы, Смяльч, Увелье, Фошное, Яловка; 4. Новозыб-  
ковский район: Верещаки, Катичи, Новые Бобовичи, Самоволка, Старый Вышков,  
Петряжинка; 5. Стародубский район: Курковичи, Мишковка, Мохоновка; 6. Сузем-  
ский район: Денисовка, Челюскин; 7. Погарский район: Андрейковичи, Голяшовка.

Смоленская область

1. б. Духовищинский уезд: Никола Ядрич; 2. б. Поречский уезд: Иньково; 3. б. Смолен-  
ский уезд: Даньков, Медведково.

УССР

Винницкая область

Гайсинский район: Брацлав, Дмитренки.

Волинская область

Колки.

Донская область

Мариуполь.

Житомирская область

Радомышльский район: Радомышль.

Ровенская область

Костопильский район: Погориливцы.

Сумская область

Шосткинский район: Калиевка, Локотки.

Черниговская область

1. Городнянский район: Бутовка, Дроздовица, Староселье, Хоробичи, Хотивля;  
2. Новгород-Северский район: Воробьевка, Полюшкино; 3. Семеновский район: Косто-  
бров, Николаевка; 4. Черниговский район: Макишин.

Черновицкая область

Сокирянский район: Грубно.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

ТЕКСТЫ ПЕСЕН

(к напеву № 1)

Як пуцу стралу дай па ўсём сялу,  
Вох и вой лёли, дай па ўсём сялу.

Ты ляти страла дай удоўж сяла,  
Вох и вой лёли, дай удоўж сяла.

Ты (й) уби ж, страла, добрага молайца.  
Вох и вой лёли, добрага молайца.

Добра молайца на варонам конику,  
Вох и вой лёли, на варонам конику.

Па том молайцу некаму плакати,  
Вох и вой лёли, некаму плакати.

Мамка старэнька, сястра маленька,  
Вох и вой лёли, сястра маленька.

Жана молада, детки дробныя,  
Вох и вой лёли, детки дробныя.

Детки дробныя, ниўгамонныя,  
Вох и вой лёли, ниўгамонныя.

(к напеву № 2)

Ой иди страла дай удолю сяла,  
Ох и ой лёли, дай удолю се. . . (У)

Ай удола(ы) сяла, ўперад вулицы,  
Ох и ой лёли, ўперад вули. . . (У)

У майго татачки харашо жыти,  
Ох и ой лёли, харашо жыть. . . (У)

Двор над гарою, сад над вадою,  
Ох и ой лёли, сад над вадой. . . (У)

Двор над гарою, сад над вадою,  
Ох и ой лёли, сад над вадой. . . (У)

Пусти, татачка, ў сад пагуляти,  
Ох и ой лёли, ў сад пагуля. . . (У)

Пусти, татачка, ў сад пагуляти,  
Ох и ой лёли, ў сад пагуля. . . (У)

Ня буду тваих вишань щыпати,  
Ох и ой лёли, вишань щыпа. . . (У)

Ня буду тваих вишань щыпати,  
Ох и ой лёли, вишань щыпа. . . (У)

Панясу к татку на парадачку,  
Ох и ой лёли, на парада. . . (У)

Хоть и выщыпну винаградчку,  
Ох и ой лёли, винаграда. . . (У)

Скажы, мой татка, як з нялюбым жыть,  
Ох и ой лёли, як з нялюбы. . . (У)

Панясу к татку (й) на парадачак,  
Ох и ой лёли, на парада. . . (У)

Парай, мой татка, як з нялюбым жыть,  
Ох и ой лёли, як з нялюбы. . . (У)

— Дитятка маё, паслухай мяне,  
Ох и ой лёли, паслухай мя. . . (У)

Парай, мой татка, як з нялюбым жыть,  
Ох и ой лёли, як з нялюбы. . . (У)

Хоть нямил табе — зави миленьким,  
Ох и ой лёли, зави миле. . . (У)

Як з нялюбым жыть, нелюбу наравить,  
Ох и ой лёли, нелюбу нара. . . (У)

Хоть нялюб табе — зави любеньким,  
Ох и ой лёли, зави любе. . . (У)

— Хоть нелюб табе — зави любеньким,  
Ох и ой лёли, зави любе. . . (У)

Хоть немил табе — зави миленьким,  
Ох и ой лёли, зави миле. . . (У)

(к напеву № 4)

Як пуцу стрелу через улецу,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

Да ляти стрела (й)у канец села,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

Да ня ўбий стрела добра моладца,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

Ай убий стрела ясна сокала,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

Шо па моладцу е каму плакать,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

А па сокалу некаму плакать,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

Есть батька-матка, есть жена млада,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

Де матка плачэ — там речка тячэ,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

Де сестрычанька — там крыничанька,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

Де жена млада — там вады нема,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

Сухи вей вее, сухи доц иде,  
О лялей, вада кала го. . . (У)

(к напеву № 5)

Як пушу стрелу через улецу,  
Ой рана-рана, через улецу. . . (У)

Ой лети стрела (й)у канец села,  
Ой рана-рана, (й)у канец села. . . (У)

Да не ўбей стрела ясна сокала,  
Ой рана-рана, ясна сокала. . . (У)

Да(й) убей стрела добра молодца,  
Ой рана-рана, добра молодца. . . (У)

Шо па сокалу некаму плакать,  
Ой рана-рана, некаму плакать. . . (У)

А па молодцу е каму плакать,  
Ой рана-рана, е каму плакать. . . (У)

Матка, сестра, трэтья есть жена,  
Ой рана-рана, трэтья есть жена. . . (У)

Де матка плачэ — там рэка тячэ,  
Ой рана-рана, там рэка тячэ. . . (У)

Де сястрычанька — там крыничанька,  
Ой рана-рана, там крыничанька. . . (У)

Де жена плача — сухавей вей,  
Ой рана-рана, сухавей вей. . . (У)

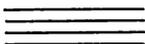
(к напеву № 6)

На гряной нядели русалки сядели,  
Эй рана-рана, русалки сяде. . . (ли).

Русалки сядели, на девак глядели,  
Эй рана-рана, на девак гляде. . . (ли).

— Девачки-сястрыцы, падайтя вадіцы,  
Эй рана-рана, падайтя ваді. . . (цы).

Падайтя вадіцы з халоднай крыніцы,  
Эй рана-рана, з халоднай крыні. . . (цы).



---

---

---

Г. Л. ВЕНЕДИКТОВ

*АНАДЫРСКИЕ И КОЛЫМСКИЕ ЗАПИСИ БЫЛИН*  
В. Г. БОГОРАЗА

Распространение былин на крайнем северо-востоке нашей страны, казалось, ограничивалось районами низовий Индигирки и Колымы. На Колыме первые записи производились В. Г. Богоразом.<sup>1</sup> Однако в его архивном фонде обнаруживаются записи еще и анадырских былин — целых сюжетов и отдельных фрагментов. Этим новым регионом расширяется ареал документированного распространения русского эпоса.

I

Анадырские записи представлены тетрадью, названной в описи «Фонограф. Тексты к записям в Марково. 1901», и несколькими страницами из полевого дневника за 1900—1901 гг.<sup>2</sup> Тетрадь «Фонограф» содержит множество текстов свадебных, игровых, лирических, балладных песен, исторических баллад и былин (помимо сказок). На одном листе (л. 11) есть помета: «записана на цилиндре». Очевидно, тетрадь в целом не является расшифровкой фонозаписей — судьба же валиков с записями не известна. Записи в тетради произведены без разбивки на стихи, в дневнике — с разбивкой. Тексты даны почти без знаков препинания и местами с необоснованным написанием заглавных букв («змея Голову», «Конце Копье», «Стремя Стремя») и слиянием существительных с предлогами («не зашто счотала», «пополетки и попоездочки»). Все былинные тексты не паспортизованы, при трех есть неопределенные пометы: «Млихи записана», «Алиха», «Аниха». Известно, что В. Г. Богораз отличался исключительной памятью, но анадырские тексты не были им подготовлены к печати, и паспортизация не была восстановлена. Дневниковые же тексты помещены между 6 и 13 ноября 1900 г. 13 ноября или чуть ранее В. Г. Богораз приезжает в Марково. По-видимому, все былинные тексты можно паспортизировать селом Марковым и 1 ноября 1900 г.

Анадырские былины оказываются представленными четырьмя полными сюжетами («Алеша и Тугарин», «Сокол-корабль», «Иван — гостинный сын» и былиной о малолетнем богатыре Даниловиче) и несколькими фрагментами («Добрыня и змей», «Добрыня и Маринка», «Садко», «Дюк»).

---

<sup>1</sup> Миллер В. Ф. Новые записи былин в Якутской области. — Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности Академии наук (ОРЯС), 1900, т. 5, кн. 1; Богораз В. Г. Областной словарь колымского русского наречия. — Сб. ОРЯС, 1901, т. 68, № 4; См. также: Селюкова Т. А. Новые записи произведений устного народного творчества русского нижне-колымского населения (по следам В. Г. Богораз). — В кн.: Записки Чукотского краеведческого музея. Магадан, 1967, вып. 4.

<sup>2</sup> Ленинградское отделение Архива Академии наук (ЛЮ ААН), ф. 250, оп. 1, № 118а, № 115.

Тексты не имеют вариантов (исключая виноградья с мотивом «Сокола-корабля»), и только одна запись переходит в прямой пересказ. Из этого следует, что В. Г. Богораз не стремился к исчерпанию анадырской традиции. Между тем он отмечал бытование русских былин здесь, как, впрочем, и на Колыме, даже у нерусского населения.<sup>3</sup>

Анадырские былины обнаруживают явное сходство с колымскими. Особенно близкими оказываются варианты былин о Мишеньке Данильевиче и об Иване Кулакове («Иван — гостиный сын»), что переходит в идентичность былинных формул (в былине о Мишеньке Тит похвальноется взять Киев «без щита», князь просит богатыря встать за веру и за богородицу, герой рубится с врагом «со добра коня не вставауче»). Близость текстов подчас такова, что их темные места проясняются сличением: так, анадырское «по поездочки знатного ясного сокола» проясняется через колымское «еще знатно молодца по поездочке» («Алеша и Тугарин»), скоморошничество Ивана Кулакова: «Много я полонил киселю с молоком», — проясняется опять же через колымский вариант.<sup>4</sup> Такие наблюдения позволяют предполагать одну — колымо-анадырскую традицию.

При ближайшем сравнении с сибирскими записями<sup>5</sup> обнаруживается сходство этой традиции как с индигирскими,<sup>6</sup> так и с иркутскими былинами, но не единство. Особенно следует подчеркнуть расхождение с былинами близкого географически региона Индигирки, что подкрепляется и расхождением сказок этих регионов (в сюжетах, соотношении волшебной и бытовой сказки, сказочной обрядности).

Анадырские тексты не всегда соразмерны с былинной строкой. Такие переходы на прозаические пересказы В. М. Сидельников рассматривал как проявление некой сибирской традиции в исполнительстве.<sup>7</sup> Рассмотрение анадырских текстов подсказывает более простое объяснение: былины несут следы того, что они не пелись, а проговаривались собирателю, что, естественно, и приводило к срывам на пересказывание.

Ценность анадырского материала определяется двумя вещами. Во-первых, несмотря на некоторые сюжетные пропуски и спутанности, они часто выигрывают против колымских в художественности. Так, анадырский вариант «Мишеньки Данильевича» чаще несет красочные формулы (например: «Он шубочку одел чернобархатну, На ножки сапожки зелен сафьян, Шапочку надел сабачиную», — вместо колымского: «Надевал он шубу черных соболей»; «Падал-то Миша к добру коню, Он добру коню на сиву гриву, Приезжал-то Михуша к отцу, матери», — вместо колымского: «Поворачивал коня к своему двору»), в то же время анадырский вариант, сокращая, и с тактом, старые формулы, подает сюжет более емко, динамично.

Во-вторых, открываются новые реалии в содержании эпоса. Отметим, возможно, древние реалии в сюжете «Добрыня и змей». Змей здесь выступает в облике широко известного Скимена-зверя — «узки рожка золочены, глазки жемчужны», над спрятавшимся Добрыней он пролетает, как вихрь! Именно такой облик, сочетающий ужасное и прекрасное, характерен для древнего мифологического пласта народного мирозерцания. Скимен не простой зверь, он явно претендует на роль мифологического

<sup>3</sup> Там же, № 115, л. 44.

<sup>4</sup> Скоморошый зачин былины отмечал В. Ф. Миллер, см.: Миллер В. Ф. Новые записи. . . , с. 59.

<sup>5</sup> Сидельников В. Былины Сибири. Томск, 1968.

<sup>6</sup> Там, «думные министры» («Мишенька Данильевич») — явная параллель «думных сенаторей» индигирского варианта (Этнографическое обозрение, 1913, № 1—2) и проходного мотива сказок Русского Устья. Весьма близки варианты «Олеши и Тугарина» (см.: Русский фольклор, 1956. т. 1), причем анадырский текст проясняет финал индигирского — бросание головы Тугарина.

<sup>7</sup> Сидельников В. Былины Сибири, с. 106.

владыки звериного царства. И характерно, что выбегает он к реке (иногда Днепру), где его ожидает герой-поединщик (иногда именно Добрыня). Перед нами сюжет, типологически параллельный с сюжетом змеборства, и, возможно, его древний протовариант — сюжет в основе своей былинный, а не балладный.

В-третьих, обычно в сюжете застигнутый в реке Добрыня, спасаясь от змея, ныряет и выныривает у берега. В анадырском варианте он прячется еще «под зелен траву». К сожалению, запись неясная, комментарии собирателя нет. Неясно, что означает «мать отводила» (в тексте трижды). Но текст подчеркивает сокрытие Добрыни. Может быть, первоначально мать Добрыни, обычно предвещающая и предостерегающая его о змее, своими чарами прячет сына — выступая вещью, волшебной фигурой? Тогда бой Добрыни — мотив вторичный, результат героизации древнего мифологического сюжета.

Сюжет «Ивана Кулакова» тоже, возможно, содержит удревнение: герой не просто соревнуется в конном состязании, но бьется с Князем «об велик заклад — об любимой его племянницы». Если это не нововведение, то былина оказывается восходящей к кругу сюжетов о сватовстве.

Анадырская редакция «Алеша и Тугарина» необычно высоко развивает тему социального протеста: Алеша не только обличает княгиню словами, но и бросает голову Тугарина ей на белую грудь и демонстративно отказывается от княжеского почета. Князь же здесь не только выступает сводником, как обычно, но и пытается образумить возмущенного Алешу. Интересно, что в этом варианте Алеша молится о дожде не богу и не в церкви, а самой «туче грозной».

Интересен и фрагмент о Сауре (Садко). «Святое» море останавливает его корабль, и корабль стоит «три года», пока не кончатся запасы хлеба и воды — мотив неясный в колымских вариантах.

Публикуется также виноградь с редким для этого жанра мотивом о Соколе-корабле (колымские виноградь такого мотива не имели).

Тексты издаются в порядке исторической последовательности сюжетов и места героев в эпосе. Озаглавлены они, как в рукописях, а где названий не было, они заключаются в скобки. Описки и неясности оговариваются в сносках. В некоторых словах рукописей трудно различимы «о» и «а», сочетания типа «ал» — «ол» и «им» — «ин» — неразличимы.

## 1. [ДОБРЫНЯ И ЗМЕЙ]<sup>8</sup>

Поклонился детинушка к матери:  
 Ой ты мати моя Данильевна!  
 Дай благословенье на Сафат-реку.  
 — Ах, дитятко мое роженое,  
<sup>5</sup> Добруня Микитьевич!  
 На Сахат тебе ехать —  
 Измнеть тебе зори Петровския.  
 Проложена дороженька на Святы горы.  
 Отъезжал Добруня по дороженьки:  
<sup>10</sup> Еще ли эта дороженька глубока —  
 Глубока дороженька коню до стремь.  
 Да ишо та дороженька широка,  
 Ишо-то < . . . > та дороженька,  
 Широка дороженька — лучной перестрел.  
<sup>15</sup> Приворачивал детинушка коня насад,<sup>9</sup>  
 Он и ехал, детинушка, помалешеньку,  
 Он и ехал, детинушка, потихошенько,  
 Он не знал себе сзади вора-собаку.  
 Презжал детинушка на прикрут бережок,

<sup>8</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 115, л. 15.

<sup>9</sup> Так в тексте.

- <sup>20</sup> Прияли <sup>10</sup> ему зори Петровския,  
Захотелось ему покупатися.  
Забредал вор-собака до колен воду —  
Узки рожка золочены, глазки жемчужны.  
Уж скричал тут вор-собака
- <sup>25</sup> Страшным, зверским голосом —  
Сине море сколыбалось, морски золты <sup>11</sup> песочки.  
— Морски золты песочки состопляю!  
Тут спратался дегинушка под зелен траву —  
Пролетел вор-собака, как осенной <sup>12</sup> вихор.

Он это спратался . . . <sup>13</sup> тот человек, ехал то, значит, богатырь. Ну да чего это — пустился, значит, на смерть, а мать-то отводила, то измыслила вор-собаку, (в) роде порчу, <sup>14</sup> то и захотел он купатися, только стал розуватися, стал забрести, а тот омрачил, скричал звероцком, тот и осерцал, сто море сколебалось, да и говорит: где это кто кричит, стобу, значит, я его зарублю, — туда, где найдет, тот запратался. Эдак мати отводила, стобу не купался, потому — стал бу купатися, его бы снесло на Сафат-реку, то его бы и съел Змей Тугарин, т. е. Идол Поганой, нечистой дух.

## 2. ДОБРЫНЯ И МАРИНКА <sup>15</sup>

- Сидели две голубки на Маринином терему,  
Носиком они целовалися, крылушками обнималися,  
Ножками они оплеталися.  
Показался Добрыне
- <sup>5</sup> За великую беду и за досадину.  
Хватал Добрыня тугой лук и калену свою стрелу  
И налаживал на шелкову титеву.  
Его резвая ножка повернулася,  
А белая ручка покользнулася.
- <sup>10</sup> Калена-то стрела не путем пошла,  
Она падала в Маринкино косяшето окно.

## 3. АЛЕША ПОПОВИЧ, ЕКИМ ИВАНОВИЧ <sup>16</sup>

- Ездят по полю два удалые молодца,  
Они подъезжали ко крестеку и богу помолилися,  
А к Адамовой головы <sup>17</sup> приложилися.  
— Ну поедем, Яким, во Кистрим-город. <sup>18</sup>
- <sup>5</sup> — Алешенка Попович, нам дедь <sup>19</sup> во Кистреми-городе  
делать нечего.
- Там есть девки и бабы приманчивые —  
По-пустому а мы завалеяемся,  
И пойдет слава про нас нехорошая.  
— Ну поедем во Пучин-город.
- <sup>10</sup> Там во Пучене-городе есть сильные и богатые, <sup>20</sup>  
А нам с ним ездесть не наездит(ь)ся.  
— Алешенка Попович, поедим лучше <sup>21</sup> на Киев-град:  
Киев-град Змей Тугарин завладел,  
Солнышко Владимира на придворничка взяла.
- <sup>15</sup> — Ты пошто, Яким, давно мне не сказываешь?  
Они поехали во стремя стремя,

<sup>10</sup> Неразборчиво, может быть, — «прояли».

<sup>11</sup> Т. е. желты.

<sup>12</sup> Неразборчиво, может быть, — «санный».

<sup>13</sup> Неразборчиво, слово читается как «назором», или «позором», или «на зорей».

<sup>14</sup> Неразборчиво. Читается как «раде поргу».

<sup>15</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 118а, л. 4. Разбивки на строки нет, сверху помета — «Алихи записана».

<sup>16</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 118а, л. 29—32. Текст не разбит на стихи.

<sup>17</sup> Голгофский крест над могилой Адама — мифологический центр мира «Стиха о голубиной книге» и былины о гибели Буслаева.

<sup>18</sup> Неразборчиво, может быть, — Кистрем.

<sup>19</sup> Может быть, — «ведь»?

<sup>20</sup> Вероятно, не «богатые», а «богатыри» — оговорка.

<sup>21</sup> В тексте описка: личше.

- Буржумецкими копые об копые,  
 А богатырскими плече об плече.  
 Они поплеску давали молодетскую,  
 20 А они ускоки-то давали боготырские,  
 А они поездку держали-то во Киев-град.  
 Добрых коней они не привязывали  
 Да и не приказывали.  
 А у ворот они не спрашивались,  
 25 Отворяли они пято на пето,  
 А закрывали они крепко-накрепко.  
 Уходили они во покои княженетские.  
 Они в кресть-то клали по-писанам,  
 А поклоны-то давали по-ученому,  
 30 Они кланялися на все-то три стороны,  
 А душечки Апраксеной на особицу.  
 — Ах вы ребята удалые,  
 Алешенька Попович и сын Яким Иванович!  
 Вот вам перове место переднее,  
 35 А второе место подли меня,  
 А третье, где вы сами хочите.  
 Яким, садися, а ты — под самые двери.  
 И несут они на обед Змея Тугарина,  
 Двенадцать сильных богатырей,  
 40 И посодили его за стол дубовый и на золотой стул.  
 И садили ему на колене душечку Апраксену.  
 Он ее белую грудь утрепливат,  
 А сахарны уста выцелавливат.  
 И поднесли ему чару-меру на запивочку  
 45 И белу лебедь на закусочку.  
 — Яким, у моего батюшки была корова обжериста,  
 Она по улице валялася да львой захлебнулася,  
 От того и смерть случилася —  
 И Тугарину не миновать!  
 50 Солнышко Владимир сказал:  
 — Не шути, Алешечка, шутками несносными,  
 И ты шути легками.  
 Поднесли ему испекеннаго быка —  
 Он вилкой хватил да косътье назад выхаркнул.  
 55 Яким говорит: <sup>22</sup>  
 — У моего деда Ростовскаго  
 була костка обжерестая,  
 Она по-под лавочкой каталася и волялася,  
 Оттуль она косткой подовилася,  
 60 Смерть приключилася —  
 И етому собаки будет такая ему смерть!  
 Змей Тугарин стрелил вилкой Алешену белою грудь,  
 Яким не допустил до груди Алешеной да и подхватил:  
 — Алешенько Папович, куда же я этот подарок —  
 65 Себе ли возьму или назад отошлю?  
 — Не скверни столы князнетские,  
 Я сам с ним, со собакой, спереведуся —  
 Божья помочь в чистом поле.  
 Выезжал Алешенька Папович во чисто поле.  
 70 Как малая он пташачка, по полю он перелетоват.  
 Надлетел над него Змей Тугарин на бумажных крылашках:  
 — А где святы отцы писали, да прописалися,  
 А волшебницы, они ворковали и проворковалися:  
 Еще будет тебе от Алеши смерть.  
 75 Нончи-то, Алешенька, ты во моих руках:  
 Захочу — я тебя дымом задушу,  
 А захочу — тебя пламям обожгу!  
 Тут взмолился Алеш(енька) Поп(ович):  
 — Эй, тучи грозная,  
 80 Возми и подмочи у Тугара-то крылья бумаж(ные)!  
 И лилася туча грозная на Змея Тугарина,  
 И подмочили бумажные крылушки,  
 И падал на мать сыру землю.  
 И подчек вострой саблей Тугарину Змея голову,

<sup>22</sup> Оговорка или описка — говорит явно Алеша.



- <sup>85</sup> И понес он на востре канце копье.  
По полетки и по поездочки  
Знатнаго яснаго сокола.<sup>23</sup>  
Душечка Апраксина говорит Якиму:  
— Несет Тугар Алешену голову.
- <sup>90</sup> Не ошибается <sup>24</sup> д(ушечка) А(праксена) —  
И по полеточки знатно А(лешеньку) П(оповича),  
И несет Змея Тугарина на востром коп(ье) голову.  
И бросил А(лешенька) П(опович) кнегини на белую  
грудь голову Тугарина:  
— Где ты со Змеем волочилась и волялася,
- <sup>95</sup> А нашего ты князя не за што <sup>25</sup> считала.  
Не княгиня ты бы була —  
Назвал я бы тебя сукой сволочажницей.  
— Проходити в покое князенецкие! —  
Говорит к(нязь) В(ладимир) С(олнышко).
- <sup>100</sup> — По приезде ты не пригласил,  
А на отъезди тут нечего, сами.  
Спархнули, поднялись.

#### 4. ИЛЬЯ МУРОВИЧ <sup>26</sup>

- Сдунидай мой, дундаюшк(о)! <sup>27</sup>  
Бегае Сокол-караб по тридцать лет, все по три года,  
Дунидай мой, дунидай мой, дундаюшко.  
У него корма-то, у каробля, по-каниному,  
<sup>5</sup> Дунидай мой, дунида(й) мой, дундаюшко.  
А нос-то у него по-туриному,  
Машка <sup>28</sup> — по-змеиному.  
Дунидай мой, дунидай мой, (дундаюшко).<sup>29</sup>  
Кормой-то владеет-то Алешенка Попов,<sup>30</sup>  
<sup>10</sup> А носом-то владеет Добрыня Никитевич,<sup>31</sup>  
Середкой владеет-то Илья Мурович.<sup>32</sup>  
Он ко морскому бережечку приславивался.<sup>33</sup>  
Тут на них злые татары нападали.<sup>34</sup>  
Тут Илья Мурович по кораблику погуливает.<sup>35</sup>  
<sup>15</sup> У него рытый бархатный кофтан повесывает,<sup>36</sup>  
А на кофтани пуговки расстигались.<sup>37</sup>  
А на пуговках лютые звери рассержались.<sup>38</sup>  
Тут злые татары испугались,  
Кто в воду, кто в гору побрасались,  
<sup>20</sup> Сдунидай мой, сдунидай мой, сдундаюшко.

#### 5. ВИНОГРАДЬЕ <sup>39</sup>

Как по морю, по морю, по синему —  
Виноградье красное, зеленое! —  
По синему, по Хвалынскому  
Там плавали тридцать и один корабель.

<sup>23</sup> Дальше зачеркнуто: «а по поез уш. И несет Алеш. П. на востром копье Тугарина Змея голову. Княгиня».

<sup>24</sup> В тексте оговорка: должно быть «ошибается».

<sup>25</sup> В тексте описка: «не за што».

<sup>26</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 118а, л. 5. Разбивки на стихи нет. Сверху помета «Алиха». Название можно прочесть и как «Муровиче».

<sup>27</sup> В тексте вместо «о» — «ер».

<sup>28</sup> Неразборчиво, может быть, — «матка».

<sup>29</sup> В тексте оставлено пустое место.

<sup>30</sup> Прочерк, далее — припев?

<sup>31</sup> Далее пропуск места.

<sup>32</sup> Пропуск места.

<sup>33</sup> Далее прочерк.

<sup>34</sup> В тексте: «наподоли». Далее прочерк.

<sup>35</sup> Далее прочерк.

<sup>36</sup> Так в тексте. Может быть, — «посвистывает»?

<sup>37</sup> Неясно, может быть, — «ростигались»?

<sup>38</sup> Далее прочерк.

<sup>39</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 115, л. 21. Текст разбит на стихи. Скоропись. Внизу сбоку помета «С. Плескова» и неразборчивое слово.

- <sup>5</sup> Хорошо тот корабль изукрашен бул:  
Корма-то звездена по-змеиному,  
Бока-то звездены по-туриному,  
Корма-то звездена по-кояинуму.  
Вместо глазки було врезано
- <sup>10</sup> По дорогу по камешку по яхонтю,  
Как росницы було врезано  
По ножику по булатному,  
Брови-то — соболи сибирские,  
Ушки-то — бобры камчатские,
- <sup>15</sup> Гловка <sup>40</sup>-то — лисицы бурнастыя.  
На середке-то сидит Иван Иванович,  
Рядом с ним сидит Анна Ивановна.  
Как Ивановна сулит: я те сына рожу.  
А Иванович сулит парчу на золоти:
- <sup>20</sup> Парчу золоту сошью, во горенку проведу,  
Во горенку проведу, на лавочку посадю.  
Во горенку проводил — на лавочку посадил.  
Он коробки отпирал — он рублевки вынимал.  
Он рублевки вынимал да певицам отдавал.
- <sup>25</sup> Певицам отдавал <sup>41</sup>, за убыток не считал.

## 6. САУР-БОГАТЫРЬ <sup>42</sup>

- Асаур бегаёт тридцать лет,  
Ровно 30 лет и три года,  
Ничем он моря не даривал.  
Становился кораб на якоря.
- <sup>5</sup> Стал катить бочки златом-серебром,  
Стал бочки катить златом-серебром —  
Ничего святое море не примат.  
Стоял корабль три года,  
Стоял корабль три года,
- <sup>10</sup> Три года, три дня,  
Три года, три дня.<sup>43</sup>  
Не достало у них хлеба,  
Не достало у них хлеба,  
Не достало у них и воды,
- <sup>15</sup> Не достало у них и воды —  
Осталось до кончины три часа,  
Осталось до кончины три часа.<sup>44</sup>  
Оставал Саур на ноженьки,  
Он на ноженьки ставал на резвые,
- <sup>20</sup> Он кланялся на все на сторонки,  
Команде своей на особо статьи.  
— Ах вы офицеры мои любимыя,  
Не вели нам (в) море погибать,  
Зделаемте, братцы, по зеребу:
- <sup>25</sup> Кому последует моро идти?  
Со командой спущат — как гоголь, плывет,  
Сам Саур ни бросит — как ключ, ко дну.  
Прослезился Саур он горько,  
Так прошался Саурин со командой,
- <sup>30</sup> Оставался у Микиты житье-бытье,  
Оставалась у Микиты молода жена,  
Оставалось у Микиты мало детизе —  
Как по имени Добруня Микитьевич.  
Ах, спускался Микитушка во сине море,
- <sup>35</sup> Как спустился во море — как и ключ, ко дну.  
Побезал корабль ветром попутным.

<sup>40</sup> Начало слова неразборчиво.

<sup>41</sup> В тексте этих двух слов нет, в конце предыдущей строки стоит «2».

<sup>42</sup> ЛЮ ААН, ф. 250, № 115, л. 16. Текст разбит на стихи.

<sup>43</sup> Эти два повтора в рукописи означены прочерком.

<sup>44</sup> Эти три повтора в рукописи означены сбоку строки цифрой «2».

7. ИВАН КУЛАКОВ<sup>45</sup>

- Сделал Солнушко Владимир потешный пир —  
 С полсыта они наедались,  
 С полпьяно они напивались.  
 Вставал Солнушко Владимир-князь  
<sup>5</sup> На те на ноженьки на резвые  
 И на сапожки на зелен сафьян,  
 И на гвоздечки золоченые,  
 А на скобычки еберчатые.  
 И кланяется он:  
<sup>10</sup> — Бьюся я об велик заклад,  
 Об своей я об племянницы, —  
 От Киева до Чернигова  
 И съездить и принести кольцо  
 Между утреней и обедней.<sup>46</sup>  
<sup>15</sup> Младшей прячется за средняго,  
 Средняй прячется за старшаго,  
 А от старшаго ответу нет.  
 Тут встает Иван Кулаков:  
 — Много я полонил кисилю с молоком.<sup>47</sup>  
<sup>20</sup> И бьюся-рублюся о велик заклад,  
 О твоей об любимой об племянницы,  
 А об своей о буйной-то головы.  
 Он дал всем поклон и пошел к себе домой.  
 Еще его Сивочка-Сивогривочка:  
<sup>25</sup> — И, хозяин ты мой ласковой и приветливой,  
 А ты на пир шел — ты весел бул,  
 А с пира идешь — ты не весел стал.  
 Кто тебя местом обошел или тебя чаруй обнес,  
 Или кто тебя словом нашел?  
<sup>30</sup> — Ах ты моя Сивочка и Сивогривочка!  
 Никто меня местом не обошел и чарой меня не обнес,  
 и словом меня не нашел,  
 А пьянским я делом призахвастался,  
 Бился-рубился я со Солнушком  
 Об велик заклад, об любимой об его об племянницы,  
<sup>35</sup> Об своей я об буйной головы —  
 И съездить от Киева до Чернигова  
 Между заутреней и обедню,  
 И принести золото кольцо.  
 Стала его Сивочка поскаковат,  
<sup>40</sup> Добраго своего хозяина подерговат,  
 Из черной шубы по соболу выбрасывать.  
 Князи, бояры позавидовали:  
 — Ах, Ванюшка, ты богат!  
 — Жив я буду, да я не это наживу,  
<sup>45</sup> А не буду, дак я все это проживу.  
 — Есть у князя Кологрив жеребец —  
 То большой мой брат,  
 А есть конек Воронок —  
 То мой средный брат.  
<sup>50</sup> А на сдор дело пойдет —  
 Я и им не уступлю.  
 И слетал между утреню и обедню,  
 И принес золото кольцо.<sup>48</sup>  
 Кологрив жеребец о трех ножках заскакал,  
<sup>55</sup> А конек-горбунок<sup>49</sup> в чисто поле ускакал.

<sup>45</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 118а, л. 13—14. Текст на стихи не разбит. Сверху помета «Аниха». На первой странице: «Иван Кулаков. Бился, рубулся Иван Кулаков об любимой он князя племянницы, а об своей он о буйной головы». Далее страница пуста, на обороте — начало былины.

<sup>46</sup> Так в тексте.

<sup>47</sup> В колымском варианте этот мотив — скомороший запев былины: «Бился, рубился Иван Кулаков, он много полонил киселя с молоком, чашки и ложки он по мед склонил, шаньги, пироги во полон полонил», — далее говорится, что у князя идет пир. См.: Изв. ОРЯС, 1900, т. 5, кн. 1, № 4. Здесь мотив переносится на героя прямо.

<sup>48</sup> В ркп.: «кольць».

<sup>49</sup> Оговорка, переход на сказочный мотив.

8. МИШЕНЬКА ДАНИЛЬЕВИЧ <sup>50</sup>

Еще сделал Солнышко Владимир-князь <sup>51</sup> потешень пир  
И собирал он всех своих бояр, и всех думных министеров,  
и сильных-могучех богатырей.

С полсыта бояры наедались,  
С полпьянства напивались.

<sup>5</sup> По тот час пришла Калига переходя,  
И садилася она по канец стола,  
Поднасили Калиги чару зелена вина в <sup>52</sup> полтрети видра.<sup>53</sup>

— А ты пьешь, ак ты ешь, не ведуешь:

Поднималася на тибя сила несчетная —

<sup>10</sup> Сорок царей со царевичами,  
Сорок каролой со каролевичами,  
У каждаго царя и каралевича  
По три тмы и по три тысячи.

Есть у них набольший,

<sup>15</sup> Что на большене Тит Хоравотевиц.

Хвалится Тит, похваляется:

— Я Киев-град без щита возму,  
А Солнышко Владимира живком хвачу,  
Молодую его княгиню за себя возму,

<sup>20</sup> Я его церква всех в огне сожгу,  
Я его-то попов всех на блуд спущу.  
Тут встает на резвые ножки Владимир-князь,  
На все сторо(о)ны. . .<sup>54</sup> (кланяется:)

— Еще кто встанит за царя и за бога, за веру  
христианскую?

<sup>25</sup> Все они сидят, призадумались.

Тут стояла скамеечка беладубая,  
На скамеечки сидела Донилушка Игнатевиц.  
Еще вставал-то Донилушко на резвые ножки:

— Ах ты Солнышко Владимир-князь,

<sup>30</sup> Еще я тебе служил дивьяносто лет,  
Теперяча Данилушко состарился,  
А состарился — в монастырь пошел.  
Прежде был у тебя в поле дубочек,  
Есть у дубачка отросель —

<sup>35</sup> У меня, у Данилушки, отродие

По имени Мехушечка Донилович.  
Только очень мой Мехушка во младых летах,  
Отродясь Мехушеньки двенадцать лет.

Кабы бул мой Мехушка пятнадцати лет,

<sup>40</sup> Он бу мог у меня сидеть на добром коне,  
Он бу мог рубит(ь)ся острой саблей,  
Он бу знал все ухватки богатырские.

Посылали за ним кареты царские, думных министеры:

— Подъезжайте к нему потехошеньку, помолешеньку,

<sup>45</sup> Подходите к нему со молитвую —

Он испугается, растеряется.

— Иди-ка, Мехуша, тебя царь зовет,

Не знаем, на чего тебя царь завет.

Он шубочку стал-то на одно плече одевать.

<sup>50</sup> Он шубочку одел чернobarхотну,  
На ножки сапожки зелень сафьян,  
Шапачку надел собачиную.

Выходит тут Мяхуша Солнышку Владимиру.

Стали-то Мехушу просить-кланяется

<sup>55</sup> Все думные министеры и Солнышко Владимир-князь,  
Донилушка Игнатьевич:

— И стань, ты, Мехуша, за веру христианскую,

Еще за мать божию за богородицу.

И сказал ему Донилушка Игнатьевич:

<sup>50</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 118а, л. 8 и 34—37. На л. 34: «Доспел Солнышко Владимир потешный пир», далее страница пуста. На обороте: «Мишенька Данильевич — предложение». Текст на стихи не разбит.

<sup>51</sup> Здесь, как и выше, «князь».

<sup>52</sup> Нечетко «в» или «о».

<sup>53</sup> Нечетко, может быть, — «ведра».

<sup>54</sup> Конец 8 л.

- <sup>60</sup> — А ты бейся-рубися трое суток(ок),  
 Не пиваючи, Михуша, не едаюче,  
 Со добра коня не вставаюче.  
 Выезжал Михуша тут во чисто поле.  
 Тут увидел Тит Хорахотевич:
- <sup>65</sup> — Еще что, братцы, в поле за комар лятат,<sup>55</sup>  
 Какая малая пташка перелетавать  
 Уж по имене Михушенька Данильевич?  
 Наперед-то взмахнет — туда улица,  
 Назад-то взмахнет — с переулками.
- <sup>70</sup> Он бился-рубился двое сутокки,  
 На третье-то сутокки приходи(л)и раночки несносные.  
 Падал-то Миша-то к добру коню,  
 Он добру коню на сиву гриву,  
 Приезжал-то Михуша к отцу, матери.
- <sup>75</sup> Выходил тут Донилушка Игнатъевич,  
 Брал-то он Михушу со добра коня,  
 Он вносил его во светлу гридню,  
 Еще клал его на столичек беладубовой.  
 Побежал-то Данилушко к Солнышку Владимиру:
- <sup>80</sup> — Подвосточная звезда высоко в(з)ошла,  
 Красна солнышко закатается,  
 Мой Михушенька кончается.  
 И расходился Донилушка по светлице,  
 Он в кирпичной-то пол по колено вязнет.
- <sup>85</sup> С тем садился на добра коня,  
 Выезжал в чисто поле —  
 Увидал тут Тит Харихонтьевич:  
 — Что, братцы, за черный ворон лятат  
 По имени Донилушко Игнатъевич?
- <sup>90</sup> Наперед-то взмахнет — туда улица,  
 А назад-то взмахнет — переулочки с переул(отчам),  
 Косит силу, аки траву.  
 Тут хватил Тита Херихон(тьевича)  
 За буйну голову, за черные кудри,
- <sup>95</sup> Он связал его за добра коня за хвост.  
 Поезжал тут Дон(илушка) к Солн(ышку) Владимиру.  
 Отвязал <sup>56</sup> он Титово-то голову,  
 Он бросал ее к Солнушку Владимиру:  
 — Вот вам Титова буйна голова —
- <sup>100</sup> Что хотите, то и делайте,  
 А я, Донилушка, в монастырь пошел.

### 9. [ДЮК СТЕПАНОВИЧ]<sup>57</sup>

Ах ты Дюк, Дюк Степанович,  
 Он охот бул стрелять гусей, лебедей,  
 Серых уток перелетн(ых).  
 С полуден стрелят — с полуноченке сберат.  
 Где стрела лежит, тут как свеча горит,  
 Свеча горит воску ярого.

## II

В архиве обнаруживается и неопубликованный колымский материал. Прежде всего это очень близкие к напечатанным варианты семи былин.

В тексте былины «Добрыня и Маринка»<sup>58</sup> по сравнению с опубликованным вариантом резко сокращено начало — до прямого знакомства героя с Маринкой. Зато в самом конце после слов: «Обернула Маринку сорокою», — добавлено:

Ипо спустила Маринку со чисто поле:  
 — Уж тебя-то я, Маринка,  
 Есто дале того — за сине море.

<sup>55</sup> Неясно, может быть, — «лежат».

<sup>56</sup> Неясно, может быть, — «отвезал».

<sup>57</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 118а, л. 8. Разбивки на стихи нет.

<sup>58</sup> Там же, № 125, л. 216.

Былина об Илье и Калиге<sup>59</sup> помимо мелких разночтений дает немного более полный и лучший текст.

Былина о Соколе-корабле представлена более коротким и искаженным вариантом.<sup>60</sup> Упоминание Полкана на корабле и припев «Сдудина ты, сдудина» говорят о колымской традиции, но формула «кто в гору, кто в воду» — та же, что и на Анадыре.

«Шальма (псалом)», или Запев о турах,<sup>61</sup> — путанный и более короткий вариант, чем опубликованный. Все основные мотивы запева здесь повторены. Среди колымских тетрадей В. Г. Богораза встречается и небольшой отрывок запева.<sup>62</sup> Он начинается с обращения к детям, которые молились в каменной Москве, — выходила к ним богородица. На одном из листов среди отрывков стоит: «Два тура златорогие землю вымеривали».<sup>63</sup>

В былине о Садко,<sup>64</sup> кроме незначительных расхождений с опубликованным текстом, имеется четыре важные прибавки, перемежаемые пропусками строк (после предупреждения о том, что будет на морском дне):

Весна говорит ему вьявь человек. . .<sup>65</sup>

Ляжете спать с молодой женой —  
Не касайся рукой, ни ногой.

Вот он стал на гусельцы поигрывать.

Таким образом, на Колыме был известен весь этот сюжет. Кроме названного, обнаружен другой, незначительный отрывок начала былины.<sup>66</sup>

Текст былины о Сухмане<sup>67</sup> представляет собой сокращенный вариант опубликованного (38 строк). Под текстом стоит помета «повторение» и под ней росчерк — очевидно, В. Г. Богораз имел в виду, что далее повторяется уже известный текст. Далее на той же странице после пропуска строки идет новый вариант «Мишеньки Данильевича». По-видимому, собиратель воспринимал былины о Сухмане и о Мишеньке как одно целое, объединенное нашествием царя Тита, — целое, где Сухман сообщает о враге, а Мишенька разбивает врага. Но случай, где бы богатырь уклонился от боя, наш эпос не принимает, и объединенного текста ни здесь, ни в ином месте не записано. Скорее, следует видеть в этом только сближение сюжетов в сторону сращения, при котором бы одно из имен выпало.

Новый вариант былины о Мишеньке расходится с опубликованным в большей степени, чем все выше рассмотренные, и публикуется ниже.

Кроме этого, обнаружено несколько фрагментов — вариантов известных былин. Из них особо следует отметить фрагменты с образом чудесного зверя (типа Скимена). Зверь предчувствует рождение богатыря (ср. выше «Добрыня и Змей») — явная параллель мотиву былины о Вольге: все живое страшится и прячется, предчувствуя себе гибель от рук нового богатыря.

## 10. [АЛЕША И ТУГАРИН]<sup>68</sup>

Что из города из Чернигова  
Выезжает Алеша Попович-млад,  
Со Алешею Аким, его паробок,  
И поехали ко стольному они Киеву,

<sup>59</sup> Там же, л. 204.

<sup>60</sup> Там же, л. 312.

<sup>61</sup> Там же, л. 330.

<sup>62</sup> Там же, л. 249.

<sup>63</sup> Там же, л. 351.

<sup>64</sup> Там же, л. 227—228.

<sup>65</sup> Обычно предупреждает христианский святой Николай-угодник.

<sup>66</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 125, л. 312.

<sup>67</sup> Там же, л. 245.

<sup>68</sup> Там же, л. 205.

- <sup>5</sup> Что во Киеве беда там случилася,  
 Покорился он Тугарину Змеевичу,  
 Поклонился Тугарину поганому.  
 Сел <sup>69</sup> там Тугарин в оголовь стола  
 И отнял у князя он Евпраксию,  
<sup>10</sup> Не невольню отнял, а охотою,  
 Опоганил он церкви православные,  
 Осмердил девиц, молодых вдовиц,  
 Потоптал Тугарин молодых детей,  
 Попленил Тугарин всех купцов-гостей.

### 11. [МИШЕНЬКА ДАНИЛЬЕВИЧ] <sup>70</sup>

- Тут вставал он на ноженьки на резвья,  
 Что на те же сапожки, на зелен сафьян,  
 Наливал-то он чару зелена вина,  
 Еще мерою чара полтора ведра:  
<sup>5</sup> — Еще кто может взять эту чару единой рукой,  
 Еще кто бы мог выпить единым духом,  
 Заступил бы за веру православную,  
 За мать пресвятую богородицу?  
 Сказал-то тут Данило Игнатъевич:  
<sup>10</sup> — Стоит в поле дерево не без отрости,<sup>71</sup>  
 Так же у меня, Данилы Игнатъевича,  
 Однородный сын Мишенька Данильевич.  
 Было бы Мишеньке пятнадцать лет,  
 Заступил бы за веру православную,  
<sup>15</sup> Еще от роду Мишеньке 12 лет.  
 Вы пойдите-ка ко Мишенькиной келейке,  
 Подходите вы Мишеньке с молитвою,  
 Вы скажите: тебя царь зовет,  
 Уж почто зовет, про то не ведаем.  
<sup>20</sup> Подходили к Мишеньке с молитвою,  
 Сказали Мишеньке: тебя царь зовет,  
 Уж почто зовет, про то не ведаем.  
 Вставал тут Мишенька на ноженьки на резвья,  
 Надевал он шубу соболиную,  
<sup>25</sup> Выходил он на крылечко дубовое,  
 Садился в кареточку серебряную,  
 Преезжал он ко Солнышку Владимиру,  
 Отворял-то он двери на пяту,  
 Закрывал он двери крепко-накрепко,  
<sup>30</sup> Он крест-то клал по-писаному,  
 Он поклон-то давал по-ученому,  
 На все четыре стороны,  
 А Солнышку Владимиру на особицу.  
 Брал он эту чару единой рукой,  
<sup>35</sup> Вышивал он чару единым духом,  
 Молодецкия кудри расшумелися,  
 Богатырская кровь закипелася,  
 Что кирпичатый мост по колен ступал.

Давал ему наставление воевать трое сутки с подъема солнца на закат, с заката солнца на подъем солнца.<sup>72</sup> Пробился Мишенька 9 суток. Где повернется — улица, где недовернется — переулочок. ИзбилсЯ из сил, и конь его принес домой мертвого. Тогда отец пришел князю Владимиру говорит: горела свеча воску лярого, так же мой Мишенька представился, и отправился сам, и всех перебил, а Гита Фарафонтьича за хвостом привез.

### 12. [О МИШЕНЬКЕ ДАНИЛЬЕВИЧЕ] <sup>73</sup>

Уж промолвил тут Д(анилушка) И(гнатъевч):  
 — Ты поди, Мишенька, во конюшенка,

<sup>69</sup> В ркп. перед этим: «и садился».

<sup>70</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 125, л. 245—246.

<sup>71</sup> Дальше вставка: «И у меня есть одна отрасль».

<sup>72</sup> В рукописи: «солнц».

<sup>73</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 125, л. 247.

- Ты выбирай коня поученее всех,  
 Ты бери палицу полегче всех.  
<sup>5</sup> Входил Мишенька во конюшенку,  
 Выбир(ал) коня подурнее всех,  
 Палицу брал потяжеле всех,  
 Поскакал Мишенька на рать, силу великую.  
 Куда Мишенька замахнет, туда улица,  
<sup>10</sup> А перемахнет — переулочки.  
 Отходили Мишеньке бои несносные,  
 На четвертую сутокки <sup>74</sup> Мишеньку поранили,  
 Поворачивал он коня круто-накруто,  
 Поскакал Мишенька что во Киев-град.

13. [О МИШЕНЬКЕ] <sup>75</sup>

Созовем попов с 40-а церквей,  
 Сорок первого игумна <sup>76</sup> Печережского,  
 Мы устроим тризну шестодневную,  
 Седьмой день — пир-пирование,  
 Нищей братии на поминание.

14. [РОЖДЕНИЕ БОГАТЫРЯ] <sup>77</sup>

- Забредал он вор-собака по колени в воду,  
 Закричал он вор-собака по-звериному,  
 Оттого-то люты звери все разбегались,  
 Оттого-то темны леса преклонилися,  
<sup>5</sup> Оттого-то морская рыба в глубину ушла,  
 Что об ту пору, об то времячко  
 На небе-то уродился млад светел месяц,  
 На земле-то уродился сын у матери,  
 Что по имени-то был Данила Игнатьевич.  
<sup>10</sup> Что не белая береза к земле клонится —  
 Еще кланяется-то сын матери. . .

15. [ЗВЕРИ ПРЕДЧУВСТВУЮТ] <sup>78</sup>

Забредал-то он вор-собака по колени ваду,  
 Завищал-то он по-звериному.  
 Что темные леса преклонилися,  
 Что во поле мелка травка простилалася,  
 Что морская бела рыба в глубину ушла.  
 . . . . .  
 Не а вы ли меня, ночи, зарадили? <sup>79</sup> .

Наконец, следует отметить, что на Кольме, как и в Русском Устье, былинная стихия захватила и сказку, где встречаются не только былинныи мотивы, но и выдержанные былинным стихом формулы. Такова развернутая формула седлания коня и богатырской поездки в сказке о Ерусилане — она даже записана формой стиха.<sup>80</sup>

<sup>74</sup> В рукописи: «сутюки».

<sup>75</sup> ЛО ААН, л. 211 — сразу после черновика былины о Мишеньке (см. *Богораз* В. Г. Словарь. . ., № 5) и черты под ней.

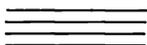
<sup>76</sup> В рукописи зачеркнуто: «владыку».

<sup>77</sup> ЛО ААН, ф. 250, № 125, л. 222.

<sup>78</sup> Там же, л. 351.

<sup>79</sup> На странице несколько отрывков, последний стих, может быть, и не относится к этому номеру.

<sup>80</sup> Там же, л. 231.





---

---

## РЕЦЕНЗИИ

А. Н. Афанасьев. *Древо жизни. Избранные статьи. М., 1982*

Последнее десятилетие в советской фольклористике ознаменовалось интересом к проблемам мифологии. В связи с этим предметом пристального внимания стали труды исследователей XIX в. (Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, А. Н. Веселовского и др.), когда мифология по сути дела была отдельной и порою главной отраслью науки об устном народном творчестве. Отрядным фактом является переиздание некоторых работ прошлого века, сыгравших большую роль в развитии отечественной фольклористики. В 1976 г. вышел в свет том избранных статей А. А. Потебни,<sup>1</sup> опубликованы заметки А. Н. Веселовского о символе и мифе;<sup>2</sup> переиздана «Золотая ветвь» Дж. Фрэзера.<sup>3</sup> В ряду этих изданий стоит и «Древо жизни» А. Н. Афанасьева.

А. Н. Афанасьев вошел в историю русской культуры как автор трех выдающихся трудов — первой научной публикации сказок, издания легенд и трехтомного исследования «Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов» (М., 1865—1869). Сказкам А. Н. Афанасьева повезло: со времени их первого выхода в свет было предпринято четыре научных переиздания и множество популярных изданий. Легенды и главный теоретический труд ученого не переиздавались ни разу и давно уже стали библиографической редкостью, малодоступной как широкому читателю, так и специалистам по фольклору. «Древо жизни» является сокращенным вариантом «Поэтических воззрений славян на природу».<sup>4</sup>

Выход в свет в 1865—1869 гг. книги А. Н. Афанасьева явился событием в науке. Автор был удостоен Уваровской премии. Работа ученого высоко оценена и советскими исследователями. Но большинство из них, отмечая широкую эрудицию А. Н. Афанасьева, говорили о методологических просчетах фольклориста. М. К. Азадовский подчеркивал: «... в настоящее время исследование Афанасьева представляет главным образом интерес исторический и источниковедческий».<sup>5</sup> В одной из самых последних работ об Афанасее также говорится о том, что в методологическом отношении его книга «давно утратила свое науч[ное] значение».<sup>6</sup> Мы не собираемся опровергать эти авторитетные мнения. Основные положения первой главы труда А. Н. Афанасьева — «Происхождение мифа, метод и средства его изучения» — действительно не могут быть приняты современной наукой. Но значение «Поэтических воззрений славян на природу» для фольклористики 80-х гг. XX в. состоит не только в исключительном

---

<sup>1</sup> Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.

<sup>2</sup> Веселовский А. Н. Миф и символ / Публ. К. И. Ровды. — В кн.: Русский фольклор: Вопросы теории фольклора. Л., 1979, т. 19, с. 186—199.

<sup>3</sup> Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.

<sup>4</sup> Далее при цитатах для этих источников приняты сокращения: «Поэтические воззрения славян на природу» — Аф.1; «Древо жизни» — Аф.2.

<sup>5</sup> Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1963, т. 2, с. 82.

<sup>6</sup> Новиков Н. В. А. Н. Афанасьев. — В кн.: Славяноведение в дореволюционной России: Библиографический словарь. М., 1979, с. 57.

богатстве приведенных автором материалов. Ученый, на наш взгляд, сумел предвосхитить многие гипотезы, которые разрабатываются советскими исследователями только сейчас.

Так, в своей книге А. Н. Афанасьев широко использует белорусский и карпатский материал, справедливо считая эти регионы хранилищем самых архаичных пластов славянской духовной культуры. В настоящее время фольклор и мифология этих районов интенсивно изучаются фольклористами, этнографами и лингвистами.

На протяжении долгого времени предметом постоянной критики был фрагмент работы А. Н. Афанасьева, посвященный Илье Муромцу (Аф., с. 299—304). Противники мифологической теории ученого отрицали связь эпического героя с Перуном, богом-громовиком. В современных исследованиях Илья Муромец, наряду с Добрыней и Алешей Поповичем, трактуется как одна из трансформаций Громовержца, героя основного мифа.<sup>7</sup> Эта трактовка прямо перекликается с гипотезой, высказанной еще в середине XIX в.

Другой пример. А. Н. Афанасьев образ Бабы-Яги связывал с мифическими змеями (Аф., с. 407—408). Он высказал предположение о происхождении слова «яга» от санскритского «ahi» («змея»). Точка зрения исследователя подтверждается в наше время: Баба-Яга рассматривается в ряду других змееподобных мифических персонажей.<sup>8</sup> В одной из самых последних лингвистических работ приводятся убедительные доказательства, что в славянских диалектах существует корень «язя» /«яж»/ «еж»/ «jędza» для обозначения змей, других пресмыкающихся и некоторых рыб.<sup>9</sup>

Таким образом, труд А. Н. Афанасьева для современной науки оказывается не только богатейшим хранилищем различных сведений, но и источником многих идей. Именно на эту сторону «Поэтических воззрений славян на природу» указывает в одной из своих статей В. В. Иванов.<sup>10</sup>

«Древо жизни» — издание двуязычного характера. Оно предназначено и широким кругам читателей, и специалистам по духовной культуре народа. Рядовой читатель получит, без сомнения, огромное удовлетворение от этой книги. Ему предоставляется редкая в настоящее время возможность погрузиться в поэтическую атмосферу языческого мировоззрения наших предков. Недаром «Древо жизни» уже получило ряд положительных рецензий в печати.<sup>11</sup> Однако ученые не могут быть полностью удовлетворены рецензируемым изданием.

Как мы уже говорили, «Древо жизни» представляет собой сокращенный вариант «Поэтических воззрений славян на природу». Этот факт не может не вызвать сожаления. Отметим кстати, что перевод «Золотой ветви» Дж. Фрэзера, в издании 1980 г. сделан по сокращенному авторскому варианту книги, и работы А. А. Потемни частично опубликованы в адаптированном виде. Из «Нечистой, неведомой и крестной силы» С. В. Максимова в недавно вышедшем томе «Избранное» включены только отдельные

<sup>7</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 164—172.

<sup>8</sup> Лаушкин К. Д. Баба-Яга и одноногие боги. — В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 181—186.

<sup>9</sup> Черепанова О. А. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983, с. 100—110.

<sup>10</sup> Иванов В. В. О научном ясновидении Афанасьева, сказочника и фольклориста. — Лит. учеба, 1982, № 1, с. 157—161.

<sup>11</sup> Миллионщикова Т. М. — Реферативный журнал. Общественные науки в СССР: Литературоведение, 1983, № 6, с. 144—147; Овчаренко О. А древо жизни зеленеет. — Москва, 1984, № 2, с. 201—202; Селезнев Ю. Златая цепь, или опыт путешествия к первоисточкам народной памяти. — Лит. в школе, 1984, № 1, с. 4—12.

фрагменты.<sup>12</sup> Думается, подобная практика переиздания трудов ученых XIX в. не оправдывает себя. Лучшие из работ прошлого столетия сейчас малодоступны и, без сомнения, заслуживают полного, научно прокомментированного переиздания.

Сокращение какого-либо исследования всегда вещь сложная и деликатная, требующая большого такта и осторожности. В данном случае Ю. М. Медведев, осуществлявший подготовку текста «Поэтических воззрений славян на природу», избрал следующий принцип: убираются в основном отрывки, посвященные иноэтническому материалу, примеры же из славянского фольклора и мифологии, как правило, остаются в неприкосновенности. Но при правильно выбранном принципе адаптации текста составителю, к сожалению, не удалось избежать некоторых досадных просчетов.

Указанный принцип не всегда последовательно выдерживается. Можно привести примеры, когда опускаются очень интересные сведения из русского фольклора и древнерусской литературы. Так, составитель не включил в «Древо жизни» следующий фрагмент об аистах: «То же поверье известно и на Руси: по мнению поселян, на чьей соломенной кровле устроит аист (черногúz) свое гнездо, тому хозяину будет во всем удача; не следует только обижать птицы. Но если похитить ее птенцов или яйца, или разорить самое гнездо, то быть беде; раздраженный аист улетает, и немного спустя возвращается с целою стаей других аистов: все они приносят в к л ю в а х ж а р. (горячие уголья) и с разных сторон поджигают избу» (Аф.<sub>1</sub>, т. 1, с. 495; ср. Аф.<sub>2</sub>, с. 122). Опушен также отрывок из Ипатьевской летописи, в котором говорится, что птицы предрекли исход битвы между Ростиславом и Даниилом Галицким (1249 г.) (Аф.<sub>1</sub>, т. 1, с. 511; ср. Аф.<sub>2</sub>, с. 127); нет в рецензируемом издании фрагмента из церковной литературы, осуждающей веру в приметы, связанные с направлением полета и криком птиц (Аф.<sub>1</sub>, т. 1, с. 512; ср. Аф.<sub>2</sub>, с. 127). Не включено и множество других цитат из древнерусской письменности, которые использует в своем труде А. Н. Афанасьев. Мы считаем, что такой подход к адаптации текста неоправдан: и широкому читателю, и исследователю в книге интересен прежде всего славянский материал.

Сокращения в тексте составителем отмечаются отточием. Но это правило далеко не всегда реализуется. В некоторых местах оно нарушается. В приведенном ниже отрывке выпущен выделенный курсивом фрагмент; в «Древе жизни» же на этом месте многоточие не проставлено: «Огонь, по древнеарийскому мифу, был низведен с неба на землю в виде падающей с воздушных высот молнии, и только по особенной благодати бога-громовержца стал служить на пользу человека; миф этот народная фантазия связала с различными птицами, в образе которых олицетворялась летучая молния. Индусы верили, что искры небесного пламени принесены на землю з л а т о к р ы л ы м с о к о л о м» (Аф.<sub>1</sub>, т. 1, с. 494; Ср. Аф.<sub>2</sub>, с. 122). Примеров подобного рода невнимательности при обозначении пропусков в тексте можно привести много. В данном случае к тому же сокращен важный отрывок, где автором четко формулируется положение о связи древних представлений о молнии с образами различных птиц.

К сожалению, в рецензируемом издании можно найти немало мест, где сокращение происходит в ущерб смыслу. Например, в «Поэтических воззрениях славян на природу» читаем: «При встрече весны крестьянки выходят смотреть восходящее солнце и причитывают:

Солнышко-ведрышко!  
Выглянь в окошечко,  
Твои дети плачут,  
Есть — пить просят.

<sup>12</sup> Максимов С. В. Избранное. М., 1981.

Курица кудахчет,  
Кочет спел —  
И обед поспел».

И далее идет очень важное разъяснение исследователя: «Смысл этого любопытного причитанья понятен: чтобы проглянуло весеннее солнце и дало земле плодородие, а людям насущный хлеб — надо, чтобы пропел небесный петух, чтобы тучи были рассеяны грозю. Когда петух перестанет петь, тогда настанет к о н ч и н а м и р а . . .» (Аф.<sub>1</sub>, т. 1, с. 521—522). В «Древе жизни» этот комментарий ученого к приведенному тексту опущен, и смысл заклинания остается неясным читателю (ср. Аф.<sub>2</sub>, с. 130).

Другой пример. В рецензируемой книге на с. 130—131 говорится о сказке об утке, несущей золотые яйца. Фрагмент этот также вырван из контекста и малопонятен читателю. А. Н. Афанасьев же смысл сказки видит в том, что «первобытный народ в своем богатом метафорическом языке выразил ежедневный восход солнца — баснею о том, что эта чудесная птица каждое утро несет по з о л о т о м у я й ц у, блеск которого прогоняет ночную тьму» (Аф.<sub>1</sub>, т. 1, с. 529). Исходя из этого теоретического положения, выпущенного составителем «Древа жизни», ученый и дает в качестве примера сказку об утке.

В отдельных случаях некорректные сокращения приводят не только к затемнению мысли исследователя, но даже к нарушению грамматических норм. Так, в «Древе жизни» можно прочесть: «На Руси она слывет Ж а р - п т и ц е ю — названИЯ, указывающИЕ на связь ее с небесным пламенем и вообще огнем: ж а р — каленые уголья в печи, жары — знойная пора лета» (Аф.<sub>2</sub>, с. 128). В оригинале же, кроме русского варианта сказочного персонажа, есть еще указание на западнославянскую параллель: «На Руси она слывет Ж а р - п т и ц е ю, у чехов и словаков pták Ohnivák — названия, указывающие на связь ее с небесным пламенем. . .» (Аф.<sub>1</sub>, т. 1, с. 512).

Все приведенные выше примеры взяты нами из одной главы — «Баснословные сказания о птицах». И их можно было бы утроить по тексту только этого раздела книги. В тексте же всего «Древа жизни» число примеров набралось бы во много раз больше.

Существенным недостатком рецензируемого издания является также то, что составитель убрал многочисленные ссылки А. Н. Афанасьева на источники, которыми он пользовался. На наш взгляд, следовало бы, напротив, расшифровать сноски ученого, дать полное библиографическое описание исследований, послуживших А. Н. Афанасьеву при создании его труда. Такого рода работа крайне необходима специалистам по народной поэзии; она имела бы большое историко-фольклористическое значение.

Научный аппарат «Древа жизни» состоит из вступительной статьи Б. П. Кирдана, комментариев, указателя мифологических имен и библиографии, составленных Ю. М. Медведевым. Статья названа «А. Н. Афанасьев — фольклорист, гражданин, демократ». Здесь в краткой и емкой форме дается биография ученого, справедливо говорится о его демократических взглядах, приводится ряд интересных отзывов деятелей культуры XIX в. о «Поэтических воззрениях славян на природу», определяется место исследователя в истории русской науки. К сожалению, автор не раскрыл своеобразия мифологической концепции А. Н. Афанасьева по сравнению со взглядами западных ученых того времени (Макс Мюллер и др.).

Комментарии вызывают много вопросов. Создается впечатление случайности отбора понятий, реалий и имен для комментирования. Наглядно это видно в отношении древнерусских источников, ссылками на которые наполнена книга А. Н. Афанасьева. Одни из них прокомментированы излишне подробно (например, «Судебники» — Аф.<sub>2</sub>, с. 452); другие,

напротив, неполно (так, не указано время создания «Слова» Даниила Заточника — Аф.<sub>2</sub>, с. 452); третьи вообще не получили объяснения (Ипатьевская летопись, упомянутая А. Н. Афанасьевым на с. 41, повесть XVII в. о бесноватой Соломонии — Аф.<sub>2</sub>, с. 390 и др.).

Достаточно четко прокомментированы имена и понятия, связанные с античной, египетской и индийской мифологией. Герои же славянской народной культуры зачастую не получают объяснения. Приведем пример. Говоря о вещих конях, А. Н. Афанасьев указывает на лошадь Ахиллеса и на Шараца, служившего Марко-королевичу и предсказавшего ему скорую кончину (Аф.<sub>2</sub>, с. 152). Ю. М. Медведев дает объяснение для фразы А. Н. Афанасьева «Ахиллес разговаривает со своим конем Ксанфом»: «эпизод из „Илиады“ Гомера» (Аф.<sub>2</sub>, с. 452). Имена же Марко-королевича и Шараца остаются без комментариев. Парадокс же культуры современного образованного человека, на которого рассчитано издание, состоит в том, что он отлично знает «Илиаду» и ее героев, но имеет подчас весьма смутное представление о героях соседнего южнославянского эпоса. В данном случае широкому читателю важнее объяснить, кто такой Марко-королевич, чем Ахиллес.

Специалистам по фольклору в комментариях хотелось бы видеть полное перечисление статей А. Н. Афанасьева (с точным библиографическим описанием), из которых впоследствии выросли его «Поэтические воззрения славян на природу». Издание библиографии трудов ученого<sup>13</sup> в настоящее время малодоступно. Поэтому список его работ с указанием, какие из них легли в основание каждой из глав трехтомного исследования, имел бы актуальное значение.

Много претензий может быть предъявлено к указателю мифологических имен. В него вошла едва ли половина всех упомянутых в данном издании персонажей. Так, совершенно непонятно, почему из сказочных богатырей, о которых говорится на с. 319, составитель в указателе имен отразил Дубыню, Горыню, Усыню, Медведко, Еленю, Лесиню, Дугиню, Соску-богатыря, Валигора, но выпустил Вернидуба, Вернигора и Вырвидуба. Точно так же из трех сказочных братьев Вечорка и Полуночка попадают в указатель, а Зорька — нет (Аф.<sub>2</sub>, с. 320). Не найдем мы в нем ни Мизинчика, ни Пальчика (Аф.<sub>2</sub>, с. 308), сказочных героев, происхождение которых А. Н. Афанасьев связывает с древнейшими мифическими представлениями о молнии. Нет в указателе имени Балды (Аф.<sub>2</sub>, с. 310), которого ученый считает родственником Перуну. Читатель не обнаружит даже имени Бабы-Яги — одного из важнейших сказочно-мифологических персонажей славян (Аф.<sub>2</sub>, с. 407 и др.). Возможно, составитель указателя решил дать только имена бесспорно мифологические (типа Перун, Дажьбог, Зевс, Гефест, Озирис и др.), а сказочные и эпические опускать. Однако же в указателе видим и сказочных персонажей (Еруслан, Кощей, Несмеяна и др.), и эпических героев (Илья Муромец, Дюк, Вольга Святославич и др.).

Раздел «Библиография» вызывает недоумение. Непонятно, по какому принципу сюда выбиралась литература. Здесь можно найти труды самого А. Н. Афанасьева («Народные русские легенды», «Народные русские сказки»), работы о нем (М. К. Азадовский «История русской фольклористики», «Академические школы в русском литературоведении» и др.), классические собрания различных жанров русского фольклора (В. Варенцов «Сборник русских духовных стихов», А. Ф. Гильфердинг «Онежские былины» и др.), дореволюционные и современные исследования по мифологии (Ф. И. Буслаев «Исторические очерки русской народной словесности и искусства», Н. Н. Велецкая «Языческая символика славянских архаических ритуалов» и др.), труды революционных демократов об

<sup>13</sup> Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. Казань, 1914, с. XIV—СІ.

искусстве (А. И. Герцен «Письма из далека», Н. Г. Чернышевский «Письма без адреса») и другой самый разнообразный материал. Такого рода библиографическая подборка представляется бесполезной и ненужной ни широкому читателю, ни тем более специалисту по фольклору.

В заключение скажем: рецензируемая книга вызывает противоречивое чувство. С одной стороны, чрезвычайно отраднo, что современный читатель получает возможность познакомиться с одним из самых замечательных трудов русской филологии XIX в. В то же время сокращенное переиздание «Поэтических воззрений славян на природу» и неудовлетворительный характер научного аппарата книги намного снижает ее значение для советской фольклористики.

Т. Г. Иванова

В. Я. Пропп. *Русская сказка. Л., 1984*

Работы В. Я. Проппа никого не оставляли и не оставляют равнодушными с момента их появления и до сегодняшнего дня. Своеобразие и неповторимость исследований ученого не только в обращении к глубоким истокам и слоям современной культуры, в определенно выраженном оригинальном и точно выверенном методе, но и в предельно ясно проявляющейся незаурядной личности самого ученого, в разнообразном спектре эмоциональных и аналитических оценок, выводов и наблюдений.

Рецензируемая книга представляет собою переработанный для печати спецкурс, который читался для студентов и преподавателей филологического факультета Ленинградского университета. Цель этого курса прежде всего педагогическая. С первых же страниц книги заметно горячее желание автора заразить слушателя любовью к народной сказке, заставить понять, как мало мы о ней знаем. Поэтому то тут, то там мы сталкиваемся с вопросами, не имеющими решения, с загадками, к которым наука пока не умеет подступиться. Видно, как автор настойчиво пытается вызвать своих слушателей на размышления, заронить в них зерно сомнения и раздумья, которому, возможно, суждено прорасти. Почему у большинства народов нет специального слова для обозначения сказки, как у русских и немцев? (с. 36). Относительно классификации сказки делается замечание о том, что «не найден тот основной признак, который мог бы дать начало делению» (с. 103). Им могла бы быть внутренняя структура, или композиция, но «пока композиция сказки не изучена» (с. 104). Отмечается, что «мотив трудной задачи не совместим с мотивом змееборства», так что сам собою возникает вопрос о причине (с. 195). Автор не берется объяснять калиновый мост в сюжете о змееборстве (с. 203), мотив трех купленных ночей в сказке о Финисте ясном соколе (с. 224) и т. п., представляя судить о них читателю и слушателю. Хотя кумуляция является главным признаком композиционной системы кумулятивных сказок, она тем не менее не лежит в одной плоскости, на одном историческом и поэтическом уровне со структурной схемой волшебной сказки. В этом ее необычность, малопонятная для нашего современного уровня знаний. «Кумуляция как явление свойственна не только кумулятивным сказкам. Она входит в состав других сказок, например, сказки о рыбаке и рыбке, где нарастающие желания старухи представляют собой чистую кумуляцию (тип 555),<sup>1</sup> или сказки о Несмеяне, где царевну смешат последовательно прилипающие друг к другу люди (тип 559)» (с. 297). Таким образом, кумуляция в фольклоре должна быть изучена как самостоятельное явление, что осветит новым светом и самую сказку (с. 298). Насколько интересно это явление по отношению к сказке видно хотя бы из того част-

<sup>1</sup> Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.

ного факта, что сказка о рыбаке и рыбке, например, включает не только кумулятивную цепочку событий, но и является редкой среди волшебных сказок в силу необычного конца, не счастливого, но приводящего героев к полному крушению всех надежд и стремлений. На с. 313—314 высказываются соображения как против признания прямой связи анималистических сказок с тотемизмом, так и в пользу такой связи и зависимости. Подобная проблематичность, пронизывающая работу, будит мысль и воображение. Все, кому приходилось слышать В. Я. Проппа, легко узнают здесь характерную черту его преподавательской манеры: умение просто и неназойливо ввести в неосвоенную наукой область, захватить мысль увлекательностью самостоятельного поиска.

В примерах, приведенных выше, видна и другая существенная черта педагогической манеры автора. Это строго научный подход к материалу, недоверие ко всякого рода поверхностным суждениям, беглой оценке фольклорных явлений, без разносторонней и исчерпывающей на данный момент проработки их. Чем иным, как не строгим научным подходом, можно объяснить тот факт, что исследователь многократно подчеркивает слабую изученность сказочной поэтики, в частности, композиции, хотя его собственные работы в этой области являются классическими. Особенно нетерпим автор книги к красивой фразе, несущей в себе скудный, а иногда и явно превратный смысл. Вот одно из характерных замечаний: «В сказке, по Аникину, сознательно изображается действительность. „Через сказку перед нами раскрывается тысячелетняя самобытная история“. Однако достаточно взять любой учебник истории, чтобы увидеть, что это не так» (с. 41). По поводу работы И. П. Сахарова он пишет: «Как мы уже знаем, собрание Сахарова состоит не из подлинных сказок, а из пересказов различных текстов XVIII века < . . . ». В предисловии к этому собранию Сахаров и высказывает свои взгляды, причем уловить их сущность очень трудно, так как они являются не столько трезвыми взглядами, сколько эмоциональными выкриками, сущность которых остается неясной и которые противоречат друг другу» (с. 94). Ценность подлинной науки как явления человеческой культуры и как ответственного рода деятельности, далеко не безразличной историческому процессу, — вот одно из основных доминирующих представлений, постоянно сопровождающих и изыскания самого автора, и обзор работ его предшественников и коллег. «Наука, — любил повторять В. Я. Пропп, — имеет дело исключительно с двумя вещами: с фактами и методом их осмысления». Понятна поэтому уверенность автора в неиссякаемости подлинно научной традиции, культуры вообще и, в частности, культуры самого исследовательского труда. «Исследовательская работа, — пишет он, — у нас сильно отстает от собирателей. Но не всегда так будет. Сказка во всем ее объеме не может быть изучена одним человеком. Для этого требуется работа хорошо подготовленных научных коллективов, для этого требуется длительный срок» (с. 88). Все вместе взятое — акцент на ответственности науки и не декларативно, а на деле применяемый принцип проблемного обучения — сообщают книге большую педагогическую ценность.

Другая педагогическая задача, решаемая в книге, состоит в обрисовке контуров современного научного метода изучения сказки и фольклора вообще. Эта задача решается не совсем обычным путем. Автор нигде не формулирует ее прямо, но, например, рассказывая историю изучения сказки, он показывает логику развития науки и результаты, которых достигла она в своем теперешнем состоянии. Выводы предшественников не отвергаются, но критически осмысливаются в поисках объективно достоверных наблюдений, как бы незначительны они ни были. Выводы самого автора комментируются с точки зрения методов изучения, которые к ним привели. В результате через всю работу протягивается цепочка замечаний и наблюдений, относящихся в своей совокупности к характе-

ристике современных методов исследования фольклора. Приведем лишь несколько примеров подобных замечаний: «Самый плохой, отрывочный, нескладный текст, даже если он содержит архаические прослойки, многое дает для изучения сказки в целом, сюжетов, мотивов, образов» (с. 86); «Что сумма частных не приводит к определению и пониманию органической целостности сказки, видно по работе И. Больте „Название и признаки сказки“» (с. 100); «Описательное и историческое изучение не исключают друг друга, а взаимно обуславливают» (с. 102); «Сказка в прошлом есть миф, и этот миф должен и может быть восстановлен путем сравнительного изучения» (с. 116) (это сказано по поводу взглядов Ф. И. Буслаева); «Социальные и материальные условия жизни народов, их традиционные мировоззрения — вот на чем основывается разнообразие сюжетов при общем их сходстве» (с. 138); «С нашей точки зрения, правильность выводов определяется не только полнотой материалов (к которой мы всегда будем стремиться), а прежде всего правильностью методов»; «Может оказаться, что архаические формы встречаются не наиболее часто, а наиболее редко и что они вытесняются более поздними формами» (с. 149); «Закономерность начинается там, где есть повторяемость» (с. 174); «По-сюжетное изучение (волшебной сказки. — Ю. Ю.) возможно только на базе межсюжетного изучения» (с. 196); «Вопрос о стиле есть вопрос об отношении к действительности и к рассказываемому» (с. 200); «Художественность сказки не определяется логикой, скорее наоборот: строгая логика ее портит» (с. 203); «Первично — действие, сюжет; вторичны — (хотя все же далеко не случайны) действующие лица» (с. 300).

Даже по приведенным цитатам можно судить о простоте и ясности языка книги, которые представляют собой немаловажную заслугу автора-педагога. Этой простоте соответствует яркая и тщательно продуманная система иллюстраций. Изящество иллюстративного материала, как нам представляется, связано с постоянной заботой автора выводить доказательства из наглядного, общеизвестного, даже банального факта через всю последовательность звеньев доказательства, совершаемого как бы на глазах читателя.

Убедительность доказательств в работе В. Я. Проппа делает особенно привлекательными характеристики различных научных школ сказковедения. Когда, например, метод изучения былин В. В. Стасовым определяется как дилетантский (с. 133), а об А. Н. Афанасьеве говорится, что он «стоит собственно не на исторической, а на психологической точке зрения» (с. 126), эти выводы основываются на фактах, достаточное количество которых приведено в книге, а не на эмоциях и вкусовых оценках. Если В. Я. Пропп говорит: «Гениальная простота мысли Веселовского состоит в том, что „форма“ и „идея“ (или «содержание») им никогда не разъединяются и не противопоставляются. Наоборот, сама форма есть выражение идеи»<sup>2</sup> (с. 98), — это не преувеличение.

Несмотря на преимущественно педагогические установки, книга В. Я. Проппа имеет большой самостоятельный научный интерес. Прежде всего следует сказать о том, что в книге, посвященной русской сказке в целом, а не какому-то отдельному вопросу ее изучения, яснее, чем в других работах автора, обозначился своеобразный подход к исследованию. В. Я. Пропп четко разграничивает и никогда не смешивает важнейшие аспекты изучения сказки: поэтику, генезис и эволюцию, интерпретацию художественного содержания и ее социологию. Подобное разграничение

<sup>2</sup> Названная и другие идеи А. Н. Веселовского намного превзошли уровень, достигнутый отечественной и зарубежной фольклористикой его времени. В. Я. Пропп оказался блестящим продолжателем его идей. О нем как о ближайшем последователе А. Н. Веселовского говорит во вступительной статье к рецензируемой книге К. В. Чистов. Эта глубоко содержательная и яркая статья, на наш взгляд, представляет собой новый шаг вперед в оценке научного наследия В. Я. Проппа.



необходимо не только фольклористике, но и литературоведению, для того чтобы анализ мог стать тем, чем он должен быть, — разделением и изучением путем такого разделения. Мы знаем на практике много примеров, когда изучение содержания подменяется исследованием генезиса, а на месте поэтики оказывается публицистика по поводу содержания. Наука страдает от такого смешения, метафорические подмены хороши в искусстве, но не в науке о нем. В музыковедении никому не пришло бы в голову гармонический анализ выдавать за исследование музыкального содержания как такового или, наоборот, говорить о содержании музыки, не имея представления о ее гармонии, в литературоведении и фольклористике подобное, к сожалению, возможно.

Сам В. Я. Пропп в сказковедении известен прежде всего своими трудами в области поэтики и генезиса волшебной сказки. Тем более интересно, хотя бы вскользь, указать на примеры его обращений к области интерпретации сказочного содержания и социологии сказки. В сюжете о Финисте ясном соколе, например, у автора вызывает интерес исходная ситуация: у старика три дочери, старшие — цеголихи, «а меньшая только о хозяйстве радела». «Эта деталь, — пишет исследователь, — интересна тем, что в дальнейшем младшая дочь получает дары без испытания. Она изначально совсем другая, чем ее сестры» (с. 220). На ее долгом и трудном пути к мужу она набредает на избушку. Здесь «старушка ее выспрашивает и без всякого испытания награждает» (с. 221). В связи с этим находится и ее особое, тайное знание, недоступное другим. «Откуда она знает о Финисте? Это вопрос общесказочной иррациональной поэтики» (с. 220). Интерпретация сюжета опирается на сказочную поэтику, генезис, социологию. Но сама к ним не сводится. Здесь возникают самостоятельные задачи, решение которых бывает не всегда просто. «Чем, например, объяснить, что герой ее (сказки. — Ю. Ю.), Финист, не только покидает ни в чем не повинную девушку, но еще и женится на другой. . .», — задает вопрос автор (с. 223). Между тем в сказке невиновность героини сомнительна. Беда случилась из-за ее неосторожности, она дала заметить свое счастье, не сдержала радости и накликала беду. Сходно повел себя и герой «Царевны-лягушки», сжегши лягушечью кожу. Героиня «Финиста» выдержала испытание горем, но не выдержала испытание радостью. Она терпела насмешки старших сестер, не упрекала отца, когда он возвращался без заветного перышка, но, заполучив заветную коробочку, «меньшая дочь чуть не прыгнула от радости, взяла коробочку, стала ее целовать-миловать, крепко к сердцу прижимать».<sup>3</sup>

Социология сказки, в свою очередь, опирается на исследование сюжета с других сторон. По поводу тотемических истоков сказки о Финисте В. Я. Пропп пишет: «Эти остатки тотемизма не могли бы сохраниться, если бы не соответствовали мировоззрению или мироощущению сказочника, согласно которому видимый нами будничным мир есть оболочка чего-то прекрасного, что хоть в сказке может себя обнаружить. Так, исторически и философски, может быть разрешена одна из загадок, задаваемых нам сказкой о Финисте ясном соколе» (с. 223). Вообще «философия ее (сказки. — Ю. Ю.) обычно вытекает из сюжета и характера действующих лиц, но никогда прямо не высказывается» (с. 227). «Сказка заключает в себе бессознательную жизненную философию народа» (с. 184). В ней все предусмотрено, но нет фатализма: герой испытывается и может не выдержать испытания (с. 184—185). «Его основное качество — бескорыстие» (с. 185), он обнаруживает способность сострадать (с. 187—188). Но эта философия не изначально, она является в сказке исторически становящейся (с. 188).

<sup>3</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3-х т. М., 1957, № 234.

Работа В. Я. Проппа подводит вплотную к новому пониманию бытовой сказки в отличие от сказки новеллистической. Правда, номинально эти виды не различаются, говорится о сказках новеллистических, реалистических или бытовых (с. 245). Но анализ в книге показывает их неоднородность. С одной стороны, выделяются анекдоты «в более широком смысле», это «особый вид сказок, обладающих специфической структурой», «область народного юмора» (с. 56). В этих сказках действительность выворачивается наизнанку, «преобладающее большинство сюжетов состоит в каком-нибудь одурачивании. . .» (с. 250); «. . . бытовая сказка появляется тогда, когда земледелие выходит из примитивной стадии, а родовой строй сменяется рабовладельческим государством» (с. 251). С другой стороны, есть переходный от волшебного к новеллистическому тип, это не юмористические сказки по существу (например, трудная задача в них и в волшебной сказке). Такие сказки можно назвать новеллистическими, как это и делает для многих сюжетов А. Аарне (с. 254 и далее). В этих замечательных наблюдениях содержится целая программа раздельного изучения двух сказочных видов. Научная осторожность не позволяет автору говорить об изученности композиции анималистической и бытовой (как мы бы назвали) сказок, но при этом делается интереснейшее наблюдение, что «обман, одурачивание составляет их главный сюжетный стержень» (с. 188).

Очень интересно сопоставление Змея в волшебной сказке и былинке. Змей выступает как «хозяин водяной стихии» в представлениях раннеземледельческих народов. В обоих жанрах — это один фольклорный образ (с. 236—237). Здесь намечается путь изучения этого образа в былинке и сказке из одного источника, чего, к сожалению, не было сделано в «Русском героическом эпосе». Подробнее на эту тему говорится во вступительной статье К. В. Чистова (с. 17—18). Перед нами вырисовывается путь изучения эпоса из глубин его этнографических мифологических истоков на стыке их с реальной историей.

Не все наблюдения и выводы В. Я. Проппа одинаково доказательны и убедительны. Некоторые из них представляют собою предварительные соображения, высказанные в ходе незавершенной работы. Так, например, едва ли можно сказать о кумулятивных сказках, что «весь интерес их — это интерес к слову как таковому» (с. 296). Дело в том, что детей в этих сказках привлекает не только искусная словесная вязь, но и обида медведя, который увидел, что ему не поместиться в тереме мухи, и разогнал обитателей терема; наказанное хвастовство Колобка и смешная победа мышки, которая справилась с неподатливой репкой, и т. д. Слишком категорично утверждение В. Я. Проппа, что в русских анималистических сказках животные не живут звериным государством (с. 309).<sup>4</sup> Экспедиционная работа не подтверждает мысли о том, что быличка может быть названа вымирающим жанром (с. 48).

Книга без всякого сомнения потребует переиздания. Перед нами работа, богатое научное содержание которой не может быть полностью освоено в одном поколении учащихся, сказковедов и просто любителей сказки. Книжке суждена долгая жизнь. К ней неоднократно станут обращаться в поисках ответов на вопросы, которые на современном уровне наших знаний мы не можем пока предвидеть.

Ю. И. Юдин

<sup>4</sup> Ср.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка (напрмер, сюжетные типы 220, 220А, 221\*, 221В\*).

Б. А. Успенский. *Филологические разыскания в области славянских древностей.* М., 1982

Книга Б. А. Успенского относится к области науки, особенно развившейся за последние 20 лет, посвященной изучению — прежде всего реконструкции — мифологии отдельных традиций. Такие исследования не умещаются в рамки какой-то одной из традиционных наук: фольклористики, этнографии, лингвистики. Возрождение на новом этапе энциклопедизма академической науки XIX в. (вместе с традиционным термином «славянские древности») обусловлено необходимостью использования всех данных, какие способны дать нам язык, фольклор и быт исследуемого народа для восстановления прошлых этапов его культуры.<sup>1</sup> Эти данные объединяются в понятии «текст», которое в семиотике распространено за пределы текстов чисто словесных.<sup>2</sup> В русской науке этот подход представлен в первую очередь работами В. В. Иванова и В. Н. Топорова (явно недостаточно учитываемыми собственно фольклористами и этнографами), с которыми рецензируемая книга связана не только методологически, но и самым конкретным образом. Б. А. Успенский опирается на предложенную ими реконструкцию «основного мифа» индоевропейской мифологии, т. е. мифа о поединке бога грозы с неким противником, зооморфным (змей как Вритра или Вала в Ригведе) или антропоморфным. На славянской почве персонажи основного мифа представлены фигурами Перуна (громовержца) и Волоса / Велеса — его противника. Анализ огромного материала позволил В. В. Иванову и В. Н. Топорову установить соответствия этих божеств персонажам других индоевропейских традиций и восстановить ряд новых черт основного мифа.

Б. А. Успенский не только привлекает новый материал поздней традиции, его исследование оригинально в принципе. Во-первых, он обращает главное внимание на трансформацию персонажей мифа (вернее, одного персонажа — Волоса / Велеса)<sup>3</sup> в историческое время, т. е. на его судьбу на восточнославянской почве. Во-вторых, вводя новый материал в реконструкцию образа Велеса, автор последовательно ограничивается восточнославянскими данными (с минимальным привлечением западнославянских и других индоевропейских материалов — только на правах сравнительных данных или в составе уже признанных реконструкций) и таким образом восстанавливает вполне определенный хронологический этап эволюции этого образа, «православянское» представление о Велесе.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Подобный подход требует от исследователя способности компетентно обращаться с материалом и выводами смежных наук, и нужно подчеркнуть, что Б. А. Успенский известен не только как лингвист и теоретик (см., например, его монографию «Структурная типология языков» М., 1965), но также как автор ряда работ по истории древнерусской культуры и принципах ее изучения, как исследователь конкретных тем, тесно связанных с историей культуры (Архаическая система церковнославянского проношения. М., 1968; Из истории русских канонических имен. М., 1969; Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983), а также как специалист по иконописи (The Semiotics of the Russian Icon. Lisse, 1976), семиотике культуры. Рецензируемая книга, таким образом, во-первых, включена в широкий теоретический контекст его работ (см., например, с. 3—4), во-вторых, опирается на собственные исследования в тех случаях, когда обычно этнограф пользуется материалом из вторых рук (например, при анализе истории имени Никола / Микола).

<sup>2</sup> Уже самой ориентацией на анализ текстов (а не только постоянными обращениями к собственно лингвистическому материалу) оправдано слово «филологические» в названии книги.

<sup>3</sup> Нужно также отметить парадигматический подход к анализу персонажа. Успенский занимается не сюжетом основного мифа, а свойствами и функциями персонажа, не мифом о Волосе / Велесе, а его культом и следами этого культа в историческое время.

<sup>4</sup> В работах В. В. Иванова, В. Н. Топорова и других исследователей также использовался по преимуществу восточнославянский материал, но их задачей была возможно более глубокая реконструкция, поэтому данные проецировались, как пра-

Каким образом исследование, посвященное поздним этапам эволюции, может внести вклад в саму реконструкцию? Во-первых, уже главный вывод книги — что св. Николай является христианским заместителем Волоса и на него переносятся представления, тексты и обряды, связанные с языческим божеством (с. 116), — открывает широкие перспективы использования нового материала. Во-вторых, для доказательства этого положения Б. А. Успенскому неизбежно приходится обращаться к другим заместителям Волоса (например, связь между Николой и лешим служит доказательством этого общего вывода лишь тогда, когда удается показать связь между лешим и Волосом) и тем самым он существенно пополняет реконструкцию культа и данные о его позднейшей эволюции.

Привлечение огромного материала (фольклорных текстов, этнографических данных, памятников древней письменности, описаний России иностранцами) — материала, впечатляющего своим объемом даже после работ В. В. Иванова и В. Н. Топорова, делает эту книгу чрезвычайно ценной не только для исследователей мифологии, истории религии, но и для этнографов и фольклористов.

Использование в рецензируемой книге тех или иных данных для реконструкции обладает и «обратной» объяснительной силой, находя фактам нового времени место в исторической перспективе. Не следует однако считать, что речь всегда идет о прямом, плоском «генетическом» объяснении: новая систематизация фактов, вытекающая из работ такого рода, проясняет часто гораздо больше, чем эксплицитное, однозначное объяснение этих фактов (хотя и не исключает в принципе такого объяснения, как на основе данной реконструкции, так и независимо от нее).

К числу методологических достижений книги нужно отнести и четкое осознание и демонстрацию актуальности тех явлений, которые выявляются в реконструкции, того, как архаические отношения определяют совсем недавние этнографические или исторические факты и даже ясно осознаются носителями. Отсюда в исследовании Б. А. Успенского редкое для этнографических работ равновесие между христианскими и языческими компонентами изучаемой (исторической) культуры; реконструкция языческих представлений включена в процесс «расслаивания» восточнославянских напластований в образе Николы, так что восстанавливается не только фигура Велеса, но и «первоначальный» славянский образ Николы (т. е. первоначальное восприятие греческого святого на Руси).

Книга делится на три неравные части. Первая глава (с. 6—17) содержит общую характеристику русского культа Николы; вторая (с. 18—30) — посвящена внутрехристианской контаминации Николы и св. Михаила и самая обширная третья глава (с. 31—117) — контаминации Николы и Волоса. Ряд отдельных тем, играющих вспомогательную роль по отношению к основной, выделены в специальный раздел «Экскурсы» (с. 118—186). Здесь разрабатываются многочисленные этнографические и историко-культурные темы (от истории выражения «Русский бог» до таких, как «деньги в похоронном обряде» или «пасхальные яйца в связи с культом Волоса»). Наконец, книга снабжена не только указателем анализируемых восточнославянских слов, но и тематическим указателем, прекрасно систематизированным.<sup>5</sup>

вило, на общеславянское или балтославянское состояние, а чаще даже — на индоевропейское.

<sup>5</sup> Нужно отметить, что еще очень много материала дано в книге отсылочно, библиографически и читатель, который специально обратится к ссылкам, извлечет для себя существенную дополнительную информацию. Приведем один пример: на с. 52 идет речь о знаменитой «Волосовой бороде». Читателю, знакомому с историографией этой проблемы, может показаться странным отсутствие опровержения точки зрения А. Е. Крымского, утверждавшего, что все данные об этом обряде восходят к домыслам И. Сабина. Однако Б. А. Успенский приводит независимые данные из Тени-

Позволим себе задать несколько непривычный для науки вопрос: какую информацию может и должен извлечь из данной книги читатель? Отмеченные выше методологические особенности рецензируемой работы заставляют специально предостеречь от возможного неадекватного восприятия ее результатов. В этнографии и фольклористике, до сих пор не изживших влияние Маннхардта, Фрезера и др., принято понимать всякую констатацию связи данного исторического явления с неким доисторическим как утверждение о происхождении первого из второго, как однозначное генетическое объяснение. Разумеется, в ряде случаев такое истолкование несомненно правильно, как мы отмечали, например, говоря об «обратной» объяснительной силе реконструкции. Однако оно правильно далеко не всегда, и даже в этих случаях неверно было бы считать такое объяснение исчерпывающим. Так, при чтении книги может возникнуть недоумение: «Неужели все это — из культа Волоса?» Нужно специально подчеркнуть, что такого утверждения в книге нет, в ней утверждается лишь то, что в рассматриваемых фактах есть *следы* культа Волоса (и часто — не только одного его). Без понимания этого легко довести работы указанного направления до абсурда — при том, что столь важный факт модели мира древних славян, как культ Волоса, не мог не оставить многих следов в самых разных сферах культуры. Волос наряду с еще двумя-тремя богами легко может стать универсальным «объяснением», этнографической панацеей, каким стали «лесные и полевые культы» после «маннхардтианской революции», как иронически назвал ее Дюмезиль.

Нужно учитывать и то, что сказано выше о разнице между систематизацией и объяснением: факты в книге приведены в систему с точки зрения их отношения к культу Волоса; изолировав отдельный факт из контекста, мы не получим объяснения этого изолированного факта, а потеряем вместе с контекстом и самый смысл сопоставления. Опыт показывает, что подобные недоразумения нередко случаются с работами, в которых под одним углом зрения охвачен обширный материал (так, многие примеры из «Табу слов...» Д. К. Зеленина,<sup>6</sup> убедительные в контексте этой работы, оказываются очень слабыми объяснениями, когда они, вырванные из контекста, перенесены в «Этимологический словарь русского языка».<sup>7</sup> Соображения В. А. Успенского об особой связи Велеса со свадебным обрядом вполне убедительны, но наивно было бы думать, что в книге содержится «объяснение свадьбы» (сложнее обстоит дело с похоронным обрядом, так как в индоевропейских представлениях о загробном мире большую роль играют

шевского архива по работе О. Терновской (см.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 98—99, 108), а в книге В. В. Иванова и В. Н. Топорова, на которую он также ссылается (Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 63), специально отводится «неоправданный скептицизм Крымского». Более того, автор приводит именно тот текст Е. Барсова, который Крымский безоговорочно объявлял подделкой, в частности из-за того, что в песне упоминается не Волос, а Микула (*Кримський А. Твори*. Київ, 1973, т. 3, с. 318). В контексте книги В. А. Успенского совершенно очевидны и закономерность такого смещения, и достоверность текста Барсова (это вообще характерно для указанного направления, которое сравнительными данными реабилитировало многие источники, считавшиеся малодостоверными. См., например: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии. — Труды по знаковым системам. Тарту, 1973, т. 6). В этой книге действительно не стоило уделять место экзоплитной полемике с уже отвергнутыми взглядами Крымского. Конечно, свои недостатки в такой «стенографии» есть: нам, например, так и не удалось установить, использован ли в книге интересный текст, приводимый в книге С. В. Максимова «Крылатые слова» (М., 1955, с. 48—52).

<sup>6</sup> Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Л., 1929—1930, ч. 1—2 (Оттиски из «Сборника Музея Антропологии и Этнографии», т. 8, 9).

<sup>7</sup> Авторам уже приходилось анализировать такие примеры: см. Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 344—348; Русская филология. Тарту, 1975. т. 4, с. 61—62.

слова, родственные имени Волоса, но и это не значит, что похороны получают здесь исчерпывающее объяснение).

Чтобы не ограничиваться чисто методологическими аргументами в пользу сказанного, сошлемся хотя бы на то, что сосредоточение на восточнославянском материале закономерно ограничивает привлечение типологического контекста. В работе такого объема он немалозначим и избыточен: типологические параллели ничего не говорят о возможности той или иной внутриславянской генетической интерпретации (в точном — лингвистическом — смысле этого слова, т. е. возможности использования данного факта в реконструкции).<sup>8</sup> Однако тот, кто обратится к монографическому исследованию конкретных фактов, затронутых в книге, едва ли сможет обойтись без типологии: равно ошибочно было бы игнорировать как вывод Успенского о связи крашения яиц с культом Волоса, так и инославянские и неславянские данные об этой практике, которые могут оказаться более важными для объяснения факта, вполне убедительно занявшего свое место в реконструкции славянского культа. Конечно, соблазнительно думать, что можно будет выявить связи с типологически или генетически сопоставимыми персонажами других традиций, но и отсутствие этих связей может служить разве что косвенным аргументом против восточнославянской реконструкции (см. с. 116—117).

Вторая возможность неадекватного восприятия обусловлена той же традиционной трактовкой генетических отношений, хотя здесь и сам автор, может быть, дает некоторые основания для неоднозначного понимания. Если Никола (как и другие названные в книге святые) — «заместитель» Волоса, наследующий его функции, т. е. «восходящий» к нему диахронически, то выявление черт Волоса в лешем, медведе и других не означает, что они представляют собой лишь вырожденный вариант божества (хотя и могли заместить последнее в определенных контекстах). Формулировки автора, как правило, не содержат диахронических импликаций (например, «эпифания Волоса» и т. п.), но выражения типа «медведь генетически связан с противником Громовержца» (с. 103) скорее всего могут быть поняты в том смысле, что медведь есть вырожденный Волос и вошел в мифологию славян уже после возникновения (и даже распада) культа Волоса. Между тем, если цитированное утверждение Успенского верно, то лишь в том смысле, что можно восстановить давнюю *синхронную* связь между образами медведя и Волоса, перенос или изначальную общность каких-то признаков, в результате которых в ряде контекстов медведь (леший и т. п.) заместил Волоса или перенял другие его функции, но саму фигуру животного или демонологического персонажа следует возводить к аналогичному зооморфному или демонологическому персонажу. Иначе, восстанавливая за каждым демоническим персонажем фигуру божества, мы получим типологически невероятную реконструкцию мифологической системы, состоящей только из высшего уровня («пантеона».<sup>9</sup> Вырождение богов

<sup>8</sup> Приведем очевидные примеры: чеснок отгоняет не только лешего и змей, но — в других традициях — и вампиров, они, в свою очередь, принадлежат к классу так называемых «заложных покойников» (т. е. умерших не своей смертью), таким образом, эта параллель не противоречит контексту рассуждения автора; запрет спасти тонущего широко известен у северных народов (вплоть до изгнания спасшихся или приращения к ним обрядов «вторичного рождения», как к вернувшимся из мертвых; ср. в Европе испытание ведьм водой). Европейский (только бретонский) материал приведен в «Motif-Index» у Томпсона как подвид запрета оскорбления водяного духа (Thompson S. Motif-Index of Folk literature. Bloomington, 1953, vol. 1, s. 41.1), что согласуется с трактовкой Б. А. Успенского.

<sup>9</sup> Некоторая тенденция к упрощению пантеона (и отношений в нем) у Б. А. Успенского действительно есть (хотя отчасти она оправдана отмеченным выше парадигматическим подходом). Такова, например, попытка трактовать имена Дажьбога и Рода как ипостаси противника Громовержца и в этом смысле — двойников Волоса (с. 91, 147); ср. также именование Мокоши «женской ипостасью противника Громо-

в демонические персонажи — факт несомненный, но абсолютизировать его, доводя в конце концов до указанной невероятной картины, — это такая же крайность, как возводить (и сводить) всех богов к духам и демонам «полей и лесов» (т. е. восстанавливать пантеон без высшего уровня).<sup>10</sup>

Переходя к частным вопросам, хочется сразу оговорить, что предлагаемые соображения — это не столько возражения или дополнения (самая идея дополнений выглядит несколько неловко на фоне обилия материала в книге), сколько развитие мыслей Б. А. Успенского и заметки по поводу приводимых им фактов. Прежде всего хотелось бы остановиться на интереснейшем мотиве «Смерти Бога», упоминаемом на с. 38—39 (здесь Бог — имя собственное): когда Бог умрет, его заместителем станет Никола. Поскольку этот мотив несомненно связан с обычной субституцией Громова-ника Богом, характерной для текстов о его борьбе с противником (в частности, с Николой, с. 38—42), то нельзя ли предположить в данном случае эсхатологический вариант, предсказывающий необычный исход их поединка, и соотнести этот вариант с территорией, на которой культ Волоса преобладал над культом Перуна? На другом уровне это же можно трактовать как разворачивание сюжета между двумя аспектами образа самого Николы в той мере, в какой носитель способен был осознать в нем черты языческого божества (а такие примеры мы находим в книге Успенского), т. е. замещение Бога Николой может воплощать ожидание разрешения «двоeverческой» ситуации (если она могла осознаваться как конфликтная). Наконец, данный мотив несомненно связан с упомянутым непосредственно выше фактом деградации богов, который осознавался и внутри самих мифологических систем (ср. мотив С 303. 1.3.4), отражаясь, в частности, в мифах о поколениях богов<sup>11</sup> и «сумерках богов». <sup>12</sup> Вероятно, развитие сопоставления в этом направлении оказалось бы плодотворным, так как в рамках индоевропейской традиции мифы этого круга оказываются постоянно соотносенными с именами Громовержца и его противника.<sup>13</sup> В песни об Улликуми бог Грозы убивает каменное чудовище-великана (ср. белорусское *волот* 'великан' — слово, родственное имени *Волоса*), рожденного от скалы *regina* (слово, этимологически связанное со славянским *Перуном*). Зевс играет основную роль в смене поколений богов, а его противник Тифон (с которым они, как это свойственно персонажам основ-

вержца» (с. 92, примеч. 116, ср. с. 75), что является несомненным упрощением ее функций (ср. более точную формулировку на с. 135).

<sup>10</sup> Р. О. Якобсон определил это как «наивное, игнорирующее мировой антропологический опыт представление о варварской стадии „безбожной“ веры в демонов». Якобсон Р. О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — В кн.: Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1970, т. 5, с. 609.

<sup>11</sup> Ср. также представление о «старшем» и «младшем» божестве, приводимое Б. А. Успенским (с. 42, примеч. 27), которое сопоставимо и с темой смерти Бога и с поколениями богов, но остается в пределах чисто христианских (т. е. не поддается указанной выше «двоeverческой» трактовке).

<sup>12</sup> Сюда же относятся общеизвестные факты приписывания «варварам», «неверным» и тому подобным своим же прежних божеств, вроде «Аполлин» у мавров, «Песни о Роланде» или искаженного списка «Владимировых богов» в Сказаниях о Мамаевом побоище, где, кстати, Волос отражен анаграммой «Салават» (см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, с. 166). О других эпических отражениях истории жанра или системы см.: Левинтон Г. А. К реконструкции мотива гибели великанов. — В кн.: Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974, 1 (5), с. 64—69.

<sup>13</sup> С Зевсом связано и предотвращенное пророчество Прометея о гибели самого Зевса от руки его сына. Соотношение мифов о поколениях с основным мифом, прежде всего — с мотивом детей Громовержца, представляет собой тот контекст, в котором могут быть переосмыслены теории О. Миллера о связи сюжета Боя отца с сыном с фигурой Громовержца (Миллер О. Илья Муромец и богатырство Киевское, М., 1869). Любопытно, что на основании пророчества Прометея возникает поздний литературный миф, совершенно совпадающий с русским материалом: предсказание о смерти Юпитера и замещении его Прометеем или Геркулесом («На белом камне» А. Франса).

ного мифа, обмениваются признаками:<sup>14</sup> ср. временную хромоту Зевса при открыто змеиной природе Тифона — о хромоте см. с. 89—91) сюжетно связан со своим воспитателем Пифоном — одним из классических примеров противника Громовержца и этимологической родней юж.-слав. Бадняка (серб. *Бадњак*),<sup>15</sup> которого Б. А. Успенский непосредственно сопоставляет с мотивами «старого и молодого Бога», «Николиного батьки» и т. п. (ср. *Стари Бадњак, Стари Бог — Божић, Мали Божић, Млади Бог*). Наконец, эсхатология Эдды — классические «сумерки богов» — это миф о поколении богов и основной миф, перенесенные в конец времен (как перемещен в будущее основной миф в мотиве «смерти Бога» в предложенной выше интерпретации). В эсхатологической битве Тор<sup>16</sup> убивает мирового змея, но гибнет от его яда. В этой битве участвует корабль из ногтей мертвецов (ср. о связи ногтей и культа мертвых у восточных славян — с. 180; см. также мотивы С 726.1, G 303.25.5) и волк, раскрывающий пасть от земли до неба<sup>17</sup> — ср. мотив Ада как пасти (с. 58), к которому добавим пример из сказки (*Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. М., 1957, т. 1, № 138, с. 289*): змеиха открывает пасть от земли до неба, уподобляясь какому-то космическому существу, соединяющему землю и небо. Возможно, не случайно и то обстоятельство, что процесс «деградации» («сумерек») богов в христианстве и задолго до него Р. О. Якобсон рассматривает именно в контексте статьи о Волосе;<sup>18</sup> видимо, мотив «Смерти Бога» по самой сути связан с основным мифом и вскрывает способность последнего трансформироваться в эсхатологический сюжет.

Экскурс в историю выражения «русский бог» важен в двух отношениях. Во-первых, история фразеологизма прослеживается вплоть до поздних употреблений у Озерова и Вяземского, обнаруживая те же признаки, что и древние или фольклорные контексты (ср. пример из Пушкина на с. 136 и Случевского на с. 52, примеч. 116). Это принципиально важно для понимания того, как историческая память языка оказывается одним из механизмов, обеспечивающих «прапамять» литературы. В этой связи можно упомянуть литературные параллели по многим материалам, упоминаемым в книге. Так, превращение эпитета св. Георгия *победоносный* в *бедоносный* (с. 37, примеч. 16) имеет прямой аналог в многочисленных эпиграммах на Победоносцева. Представление о шубе как об атрибуте медведя (с. 103) сюжетно реализуется в «Генерале Топтыгине» Некрасова («Видит ноги в сапогах / И медвежья шуба. . .»). Былинное противопоставление золота и булата вызывает в памяти Пушкина, другое осмысление этого мотива в письме декабриста П. А. Муханова к П. А. Вяземскому из Читинского острога: «Нам не копить золота: наш металл — железо».

Во-вторых, тот факт, что сочетание «русский бог», в том числе и в применении к Николе,<sup>19</sup> всегда связано с реальной или вымышленной точкой зрения иностранца, стоит в тесной связи с важной методологической особенностью книги, значительно шире предшественников использующей

<sup>14</sup> См., например, с. 36, 41 и др. Кроме многочисленных других данных о таких обменах признаками (в рецензируемой книге и вне ее), ср. еще на с. 72 николин день в Бессарабии как день расчетов и наймов, что, конечно, нужно сопоставить с исторической ролью юрьева дня в России.

<sup>15</sup> См.: *Топоров В. Н. Пуѡвн, Āhi Budhnyá, Бадњак* и др. — В кн.: *Этимология* 1974. М., 1976. Отмеченный здесь параллелизм корней \**budh* (в этих именах) и \**dubh* (в том числе и имени *Дубыня*), может быть, объясняет мотив «Никола Дуплянского» или «Дубенского» (ср. с. 92, см. также: *Мифы народов мира*, т. 2, с. 217).

<sup>16</sup> Ср., в частности: *Топоров В. Н. Русский Святогор: свое и чужое*. — В кн.: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов*. М., 1983, с. 126.

<sup>17</sup> Младшая Эдда. Л., 1970, с. 52—53, ср.: *Dumézil G. The Gods of Ancient Northmen*. Berkeley e. a., 1973, p. 61.

<sup>18</sup> *Jakobson R. The Slavic God Veles and his Indo-European Cognates*. — In: *Studii Linguistici in onore di V. Pisani*. Brescia, 1969, vol. 2, p. 598—599.

<sup>19</sup> См. также: *Топоров В. Н. Русский Святогор: свое и чужое* (особенно с. 107, примеч. 52).



свидетельства иностранцев. Наконец, хочется привести еще один литературный пример именованя Николы богом в речи чуваша в этнографически надежном рассказе Телешова «Сухая беда»: «„Вот те Микола-бог — не трону!“ < . . . > Максимка проклинал свое обещание перед Миколой-богом».<sup>20</sup> Примечательно, что к этому же герою применяется известное и по другим источникам (ср.: Словарь русских народных говоров, вып. 4, с. 65) именование чувашей Василием Ивановичем (с. 117). См. также в другом рассказе Телешова «На тройках»: <sup>21</sup> «Сучков < . . . > крикнул, подходя к ямщикам:

— Василий Иванович!

— А? — хором ответили чуваша и все разом обернулись на окрик.

— Да разве всех вас зовут Васильями Ивановичами? — со смехом спросил Кумачев.

— А что же! — отвечали простодушные чуваша. < . . . >

— Когда их переводили в христианскую веру, то для краткости взяли да и окрестили всех Василиями < . . . >.

— А крестный отец у них был тоже общий, дьякон Иван. . . » Имя Василий, несомненно, связано с Волосом (см. сн. 23).

Как видно из предыдущего, многие материалы, побуждающие к дополнениям, содержатся в самой же книге Успенского; так, легенды о Николле, исцеляющем царевну, рассекая ее пополам (с. 76—77, — ср. АTh. 506, мотив M241.1), можно было бы связать и с кругом «змеиных» мотивов, относящихся к этому святому — если привлечь сказочный сюжет, где помощник — старик (часто благодарный мертвец — ср. Никола и мертвец) рассекает царевну — невесту героя (в силу договора — «что заработаем, то пополам») и очищает ее от змей (ср. изгнание из тела змей или червей и в заговорах, также связанных с Волосом, — см. с. 68—69). Сопоставление этого сказочного типа с Николой тем более правомочно, что на основании сходства фигур помощников (встреченный старик) контаминация происходит уже в текстах, и цитированная формула договора есть и в упоминаемой Успенским легенде о Николле-целителе.<sup>22</sup>

Обряд «опускать в воду чесальную щетку для вызывания дождя» (с. 81, примеч. 92) можно было бы ввести в круг обрядов, производимых с той же целью, имитирующих соитие, если учесть соответствующее (фаллическое) значение слова «чесалка» в «Заветных сказках» Афанасьева, на которое автор ссылается в другой связи (с. 174). К ряду упоминаемых фаллических мотивов можно прибавить и те, которые приводятся как характеристики лешего (с. 86); его название *шишко*, *шишжун* и эпитет *красный леший* («приводящий милого» при гадании — с. 86, примеч. 100) — ср. к этому приводимый А. Баловым пример комического «ответа в рифму» Пошехонского уезда (ЖС, IX, 1899, № 2, с. 280): на «леший» отвечают «красноплеший».<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Телешов Н. Д. Рассказы. Повести. Легенды. М., 1983, с. 151, 154. Ср. там же: «он знал < . . . > что где-то на небесах живет „русский бог“», с. 121.

<sup>21</sup> Там же, с. 51—52.

<sup>22</sup> Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. Казань, 1914, № 11.

<sup>23</sup> Ср. рус. *плешь* 'penis'. Jakobson R. Medieval Mock Mystery. — In: *Studia Philologica et Litteraria in Honorem Leo Spitzer*. Bern, 1958. К теме «красного» отметим, что Успенский несомненно прав, когда говорит о роли красного цвета в свадьбе (с. 151), но нужно учесть, что в великорусском обряде положение сложнее, так как неясно, является ли определяющим сам красный цвет или вторично обозначающая его основа *крас(н)*-, важная для свадебной лексики. В других славянских традициях этой двусмысленности нет, слова этого корня не связаны с цветовым значением, выраженным словами типа *черв(он)*- и т. п. Может быть, цветовой оттенок есть и в словах с основой *черв-* (*червити* и т. п.), относящихся к носке яиц, хотя это никак не опровергает этимологию этих глаголов через связь яйца и змея. Говоря о выведении змея из яйца (с. 124—125), автор не упоминает совершенно аналогичных представлений, связанных с Васильем (ср. мотивы В 11.1.1 и В 12.1, сопоставление есть и в работе В. Н. Топорова, на которую ссылается В. А. Успенский на с. 74). Возможно, что Успенский

Уже само обращение к этой теме следует отнести к числу достоинств книги Б. А. Успенского. Данная тема крайне мало разработана в нашей науке — настолько, что в общем не существует ни терминологии, на эвфемистики, необходимых в такой области. На этом фоне внимание к соответствующей лексике выгодно отличает книгу.<sup>24</sup> Вслед за О. Н. Трубачевым и другими лингвистами Б. А. Успенский выделяет круг слов, обозначающих гениталии или соитие, производных от названий курицы и петуха (с. 153).<sup>25</sup> Видимо, это частный случай более общего переноса: «птица» — «название гениталий» (как в итал. *ucello* «птица» — «*membrum virilis*»), что особенно заметно для слов, связанных с петухом, в которых, вероятно, нейтрализуется различие основ *pet-* (от глагола *peti*) и *pēt* — в слав. названии «птицы» (к последнему относится и приводимое автором рус. диал. *потка*, которое никак не может восходить к *петух*), ср. болг. *пѣтек* (с. 153) — родственно лат. *putus* «дитя», праеруитиум «крайняя плоть» (ср. к упомянутой теме яйца лит. *raitas*, лтш. *rāuts* «яйцо»). Этот круг слов нужно сопоставить с другой системой эвфемизмов — через названия пушных зверей (с. 105). Поскольку гениталии метонимически связываются с женихом и невестой, то можно сказать, что в этом разделе лексики зашифрован сведебный мотив охоты птицы (сокола и т. п.) на куницу (рус. диал. *кунка* 'vulva') и других пушных зверей, реконструируемый В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым.<sup>26</sup> В новых текстах мотив обычно «выравнивается» по аналогии и в нем выступают либо две птицы (сокол — лебедь), либо два зверя (соболь — куница).

К этим мотивам можно добавить еще круг загадок о *замке* и *ключе*, которые интересным образом связаны с загадками о *замке* и *пробое*,<sup>27</sup> получивших неожиданное объяснение в контексте работы Б. А. Успенского (с. 93). Нужно подчеркнуть систематичность распределения загадок: только в загадках с разгадкой «замок и пробой» появляется тема «двух богов», тогда как эротическая символика представлена только в загадках о «замке и ключе» (Садовников, № 102—107), а также «крючке» (Садовников, № 93—95). Собственно «замок» описывается совсем иначе (Садовников, № 97—101; Даль, с. 79, 82), хотя, конечно, есть отклонения (Даль, с. 82: эротическая загадка о «замке») и контаминации (там же: разгадка «пробой, замок и ключ»).

Еще одна группа слов, получившая необычайно интересное объяснение, — это глаголы, производимые от имен, соотнесенных с персонажами основного мифа, и означающие «понимать», «обманывать» (*петрить*, *обмикулить*, *обмишулить(ся)*, *объегорить* и т. п.). На этом фоне можно объяснить и просторечн. *параша* — «ложный слух», «обман», учитывая, что Параскева как заместительница Мокоши разделяет много признаков

---

не приводит этот мотив как слишком европейский (см., однако, упоминание этого поверья в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. Даля (М., 1955, т. 1, с. 167); ср. данные текстов XVI—XVII вв. — один пример XII в. — в Словаре русского языка XI—XVII вв. М., 1975, вып. 2, с. 23), но он может иметь непосредственное отношение к теме Волоса, учитывая прозрачную связь этого слова с именем *Василий*, выступающим как одна из замен Волоса (см.: Успенский Б. А., с. 33, 88, 105, 118, 129—131 и др.). Особенно важно имя Василия из-за его приуроченности к Новому году — празднику, воспроизводящему космогонические мотивы, в том числе и мотив мирового яйца.

<sup>24</sup> См. также специальную статью: Успенский Б. А. Религиозно-мифологический аспект русской экспрессивной терминологии. — В кн.: Структура текста — 81: Тез. симпозиума. М., 1981.

<sup>25</sup> Возможно, этим объясняется усвоение на русской почве выражения «строить куры» (*fair la court*).

<sup>26</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. К семиотической интерпретации мифа и ритуала. — Sign. Language. Culture. The Hague. Mouton, 1970, p. 383—389.

<sup>27</sup> Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1876, № 96—96в (далее — Садовников, с указанием номера); Даль В. И. Пословицы русского народа. СПб.; М., 1914, т. 5, с. 79, 82 (далее — Даль, Пословицы, с указанием страницы).

с Николой-Волосом (возможно и влияние глагола *парить* «обманывать» ('futuege?'),<sup>28</sup> но только вторичное, если глагол сам не образован от имени).

Кое-где аргументацию можно было бы развить за счет привлечения сказочных сюжетов или расширения их круга. Так, анекдот об обманутом черте, именуемом медведя кошкой (с. 102, примеч. 141), вероятно, можно считать инвертированным вариантом мотива «Звери великана» (медведи как собаки великана, лисы — его вши и т. п. — см. мотив F 531.4.11.1). Гадание о возрасте (сроке жизни) по поведению медведя (с. 109, примеч. 154),<sup>29</sup> вероятно, внутренне связано с задачей узнать возраст медведя в некоторых сказках (вариантах типа АТ 500 или в других — в качестве трудной задачи). Также и объяснение выражения «ноги мыть и воду пить» в свете обычая пить воду с сакральных предметов (с. 63, примеч. 59), видимо, должно корректироваться сюжетным вариантом этого мотива в сказке типа «Нерассказанный сон»,<sup>30</sup> хотя, конечно, сказка может восходить к пословице.

Подблюдная песня на с. 72, вероятно, связана не только с богатством, но и с браком: Никола ищет в ней не только «неполного», но и «непокрытого» (ср. тексты, связанные с Покровом, на этом фоне и «наполнение» может иметь не только «хозяйственный», но и брачный смысл); действительно, если приводимый в книге текст относится в источнике только к богатству и счастью, то второй упоминаемый здесь вариант (где даже нет «непокрытого») обозначен в источнике («Сибирском календаре» Макаренко) как предвестие богатого брака. Из свадебных тем хочется отметить, что покрывание невесты мехом, вероятно, контаминирует такие обряды, как сажание на мех и покрывание фатой, связанное с мотивами слепоты и смерти.<sup>31</sup> Вызывает, наконец, сомнение утверждение (с. 155—156) о вторичности связи Кузьмы-Демьяна с кузнецом (при всей убедительности высказанных соображений) — слишком многие факты указывают на древность роли кузнеца в свадьбе.

Здесь можно было только поверхностно коснуться как основных результатов и выводов книги, так и множества частных наблюдений, представляющих вполне самостоятельный интерес, но надеемся, читатель сможет вынести из этого впечатление, что речь шла о событии в науке, о книге, подобные которой появляются не часто, но именно они определяют ход научной мысли.

А. К. Байбурич, Г. А. Левинтон

<sup>28</sup> Брандт Р. Кое-что о нескольких словах (посвящается, по случаю его 70-летия, И. А. Бодуэну-де-Куртенэ). 7. *Jebati* — издаваться. — Рус. филол. вестник, 1915, т. 74, № 4, с. 355—356. К значению ср. *Jakobson R. Medieval Mock Mystery...*

<sup>29</sup> Ср. там же примеч. 155 о гадании по рычанию или молчанию медведя, которое находит неожиданную параллель в «слушании земли» в «Задонщине» и других текстах куликовского цикла (Дмитрий Боброк (Волынец), играющий при Дмитрии Донском явно «жреческую» или «колдовскую» роль, «слушает землю» и определяет исход битвы, в частности, срок жизни ее участников, по молчанию и шуму со стороны русского и татарского станов). К связям с письменной традицией ср. также сопоставление обычая спускать по воде иконы с низвержением в воду идолов при крещении Руси. Автор не останавливается специально на рассказах Начальной или Новгородской летописи, но на фоне этого сопоставления можно поставить вопрос о них как сюжетах чисто мифологических, а не «историко-религиозных». К подобным параллелям можно добавить тему «плясок Илье», «плясок Богородице» и т. п. по данным Добровольского (см. с. 126—127) — такой материал можно рассматривать как этнографическую параллель, объясняющую возникновение сюжетов типа легенды «О жонглере Богоматери».

<sup>30</sup> Андреев Н. П. Указатель сюжетов. Л., 1928, тип 725; былинный вариант: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1910, т. 1, № 35.

<sup>31</sup> Левинтон Г. А. Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977, с. 325—348.

А. К. Байбури н. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Л.: Наука, 1983

Проблеме восточнославянского жилища посвящена обширная этнографическая литература. Ценность предпринятого А. К. Байбуриным исследования — в обнаружении нового ключа к традиционному вопросу.<sup>1</sup> Жилище рассматривается автором как «квинтэссенция освоенного человеком мира» (с. 3), как обладающий не только практической, но и символической значимостью объект материальной культуры, наделенный высоким семиотическим статусом.

В свое время П. Г. Богатыревым была блестяще продемонстрирована возможность исследования системы функций народного костюма.<sup>2</sup> Достигнутый к настоящему времени уровень структурно-семиотического исследования фольклорно-этнографических явлений позволил перейти к изучению жилища в широком ритуальном и мифопоэтическом контексте. В качестве главных задач своей работы А. К. Байбури н называет две: выявление «принципов функционирования механизма освоения человеком окружающей среды» («доместикации» пространства) и выяснение «символической организации внутреннего пространства восточнославянского жилища» (с. 3—4).

А. К. Байбури н исходит из того, что «освоенное пространство — всегда семантизированное пространство, подвергнутое некоторой ценностной акцентировке», а «содержание, приписываемое освоенному пространству, и в частности дому, наиболее адекватно описывается с помощью таких категорий, как свое, близкое, принадлежащее человеку, связанное с понятием доли, судьбы». Отмечая, что «сам процесс семантизации, механизм обрастания пространства содержанием, всем многообразием связей с самыми различными уровнями модели мира человека остается практически неизученным» (с. 18—19), автор в первую очередь обращается к анализу строительной обрядности. Такой подход закономерен: известно, что именно организованные определенным образом ритуальные символы являются «„математикой“ социокультурного опыта».<sup>3</sup>

В первой части книги исследуются обряды выбора места, материала и времени строительства, ритуальные аспекты строительной технологии, обряды при переходе в новый дом. Таким образом, процесс «доместикации» пространства рассматривается в логической последовательности действий: подготовка к освоению, собственно освоение и закрепление освоенного. Автор убежден в том, что во всех обрядах, совершавшихся при строительстве, присутствует в том или ином виде «мифологический прецедент творения мира и „первого дома“» (с. 59).<sup>4</sup> Принципиальное для работы в целом, это положение доказывается на фактах не только строительной, но и семейной обрядности: установление дерева в центре будущего сруба анализируется в свете концепции «мирового дерева», жилище

<sup>1</sup> Книга А. К. Байбури на — итог длительной работы, см.: *Байбури н А. К.* 1) Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища. — В кн.: *Фольклор и этнография: Связь фольклора с древними представлениями и обрядами*. Л., 1977, с. 123—130; 2) Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX—начало XX в.). — *Сов. этнография*, 1976, № 5, с. 81—88; 3) «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян. — В кн.: *Проблемы славянской этнографии*. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 135—162.

<sup>2</sup> *Богатырев П. Г.* Функции национального костюма в Моравской Словакии. — В кн.: *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 297—366.

<sup>3</sup> *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983, с. 35.

<sup>4</sup> Вывод автора, сделанный на этнографическом материале, подтверждается лингвистическими данными, позволяющими заключить, что «„дом“ — важнейшее промежуточное звено, связующее разные уровни в общей картине мира», а «структура „дома“ в основных чертах повторяет структуру внешнего мира» (*Цивьян Т. В.* «Дом» в фольклорной модели мира. (На материале балканских загадок). — В кн.: *Семиотика культуры*. Тарту, 1978, с. 65, 72 (Труды по знаковым системам; Т. 10).

как бы «разворачивается» автором по мифологической схеме из строительной жертвы, печь и домашний огонь связываются с комплексом представлений о Начале и предках.

Выводя функции жилища из идеи «центра» человеческого миропорядка, автор приходит к более глубокому пониманию природы целого ряда обычаев и ритуалов, не обязательно имеющих отношение к строительству или организации внутреннего пространства дома. Такой подход дает возможность нового освещения, например, обрядов, в которых жилище играет роль магического средства в борьбе с неблагоприятными атмосферными явлениями. Так, в Сербии в целях защиты от града нагие женщины трижды обегали вокруг дома, а в четвертый раз огибали жилище в противоположную сторону, чтобы отогнать тучи от своей местности.<sup>5</sup> Только став «центром мира», причем мира освоенного, культурного, дом получал в сознании человека значительные преимущества перед макрокосмом, наделялся способностью влияния на него. В представлениях подобного рода наглядно проявилась вера человека в свои безграничные возможности, стремление к активному диалогу с силами природы.

Чрезвычайно интересно рассмотреть календарные ритуалы в свете вышеназванной функции дома. Вспомним хотя бы обычай кликать весну в Средней и Южной России — особую роль ритуальной площадки в нем выполняли крыши сараев и домов: молодежь и дети забирались на крыши с печеньем в виде «куликов» и «жаворонков» и, подбрасывая их к небу, зазывали весну в коротких песнях — заклинаниях.<sup>6</sup> Эта традиция с успехом может быть прочтена в контексте представлений, связанных с завершением вертикальной структуры жилища, в свете строительных ритуалов покрытия дома, в которых нашли воплощение идеи «достижения верхнего предела (неба)» и установления гармонической «прочной связи между землей и небом» (с. 91).

В то же время ряд моментов строительной технологии, пожалуй, несколько избыточно семантизирован автором. Рассматривая ситуации выбора деревьев и места для строительства дома, А. К. Байбурич концентрирует внимание на различного рода идеологических построениях, входящих к представлениям о модели мира. Думается, что подготовительный этап работы — заготовка материала и приготовление места для будущего жилья — в наименьшей степени семантизирован, в этот период максимально мобилизуются практический опыт и интуиция человека. В связи с этим можно было бы, вероятно, рассмотреть разные уровни семантизации последовательных этапов строительства, что, кстати, усилило бы диахронический момент исследования жилища как эволюционировавшей системы.

Справедливо замечая, что выбор материала для жилища регулировался системой запретов, А. К. Байбурич объясняет мотивировки запретов степенью сакральности некоторых видов деревьев. Такие мотивировки часто настолько явно вторичны, производны от практической нецелесообразности употреблять то или иное дерево в качестве стройматериала, что вряд ли стоит использовать их в структурно-семиотическом описании жилища: семиотическое освещение таких фактов порой бывает несколько громоздким и вызывающим недоверие. Так, например, нужно ли объяс-

<sup>5</sup> Толстой Н. И., Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981, с. 58. Использование символики чисел (3, 3+1, 4), очевидно, обусловлено в этом обряде семантикой числового комплекса, характеризующего жилище, — см. об этом в рецензируемой книге, с. 75—77.

<sup>6</sup> Соколов М. Е. Обряды, поверья и суеверия великоруссов Саратовской губернии. — В кн.: Труды Саратовской ученой архивной комиссии. Саратов, 1916, вып. 33, с. 97; Земцовский И. И. Пoesия крестьянских праздников. Л., 1970, с. 579; Лукьянова Т. П. Народные песни Брянской области. Брянск, 1972, с. 18.

нять запрет употреблять при строительстве «необыкновенно старые» или очень молодые деревья «отмеченностью возрастного ранга в религиозно-мифологической системе»? Вероятно, не требует объяснения запрет использовать при строительстве плодовые деревья и растущие в пределах усадьбы. По мнению автора, этот запрет «основан на противопоставлении «культурных», освоенных человеком, близких к нему плодоносящих деревьев и «природных», диких, не плодоносящих, которое является в этом случае вариантом противопоставления дом (двор — освоенное человеком пространство) — лес» (с. 29—31). Несколько субъективно-усложненной выглядит также трактовка обычая предоставлять место выбора для будущего дома рогатому скоту («то место, где скот улегся, и считается самым благоприятным для постройки хаты» (с. 38): А. К. Байбурин обращает внимание на то, что «не всякий скот маркирует место подобным образом, а только рогатый», поскольку «именно рогатому скоту приписывается плодородная, производящая сила». Особыми, магическими свойствами наделялся не только рогатый скот, но именно ему, кормящемуся на хороших пастбищах, естественнее всего было бы поручить выбрать место будущей усадьбы. Производящая сила и способность приносить счастье приписывалась также свиньям («Свинья навстречу — к счастью»<sup>7</sup>), но строить дом на том месте, где она ляжет отдыхать, просто нецелесообразно. И использование рогов зверей в качестве фундамента культовых сооружений тут тоже, видимо, не при чем (с. 38). В то же время автор безусловно прав в своем глубоком убеждении, что субъективизм исследовательских интерпретаций народных обычаев неизбежен и даже — необходим: «Нет такой работы в области воссоздания прошлого (и особенно плана содержания иных культур), по отношению к которой нельзя было бы предъявить претензий о «навязывании» исследователем своих представлений <...> возмущающая роль исследователя <...> заранее должна учитываться и даже «планироваться» самим исследователем», ведь речь идет «об идеальных образах и структурах, конкретизация которых возможна лишь при условии дальнейших, более детальных разысканий в этом направлении» (с. 6).

Хотелось бы подчеркнуть необыкновенную сложность изучения в семиотическом аспекте такого синкретического по природе явления, как факт народной культуры. В дополнение к обычаям, проанализированным автором в связи с вопросом выбора времени заготовки деревьев, можно было бы привести еще один пример. В середине прошлого столетия в Полтавской губернии существовало поверье, что деревья для дома можно рубить только на «последней квадре» (четверти) луны или на новолунии (ср.: общераспространенный обычай играть свадьбы на прирост луны), но не в полнолуние: «бо гнилая квадра, то дерева рубать не можно» — скоро сгниет и жучок источит. Несколько деревьев, срубленных в порядке эксперимента в «гнилую квадрю», действительно оказались к моменту строительства совершенно непригодными для работы.<sup>8</sup> Трудно здесь провести точную грань между знанием, опытом, традицией и мифом. То, что сегодня мы признаем мифом, игнорированием реальных физических свойств вещей, завтра, с приобретением новых знаний о самих вещах, может быть признано интуитивным проникновением в их природу. Противопоставляя мифопоэтическое — рациональному важно не нарушить главное в представлении — их синтез. . .

Так же и деревце, устанавливаемое в начале строительства в центре будущего дома, является «мировым древом» постольку, поскольку оно — важнейшая композиционная точка в плане будущей архитектуры здания.

<sup>7</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1982, т. 4, с. 149.

<sup>8</sup> Влияние луны на деревья. — Новгородские губернские ведомости. Отдел II, часть неофициальная. Прибавление к № 11 от 17 марта 1851 г., с. 49—50.

При строительстве церкви вначале определяли место алтаря, культового центра, но это была именно та точка, относительно которой «разбивались взаимно перпендикулярные оси здания» (восток—запад, север—юг), строившегося согласно этому импровизированному чертежу.<sup>9</sup>

Очень важным представляется выделение А. К. Байбуриным диагонали: красный угол — печь (восток — запад, архетип для жилищ VI—X вв.: север — юг) в качестве «оси ориентации жилища» (с. 128—129). «Устойчивый характер» этой диагонали, вероятно, в такой же степени определен ее «содержательной стороной», в какой он был изначально обусловлен значением этой оси в плане будущего дома. Выводы автора, касающиеся планировки жилища относительно этой диагонали, важны не только для выяснения особенностей организации внутреннего пространства жилища, но и для изучения генезиса строительной технологии и обрядности в целом.

Заключительный раздел первой части монографии — «Обряды при переходе в новый дом» — непосредственно подготавливает читателя к восприятию второй части книги, посвященной проблемам семиотики внутреннего пространства дома. В соответствии со структурообразующей ролью диагонали «печь» — «красный угол» освоению подвергаются прежде всего два вышеназванных центра жилища (с. 116). Идею освоенности символизируют первые «культурные» предметы, вносимые в дом: огонь, иконы, хлеб, каша, дежа с тестом (с. 115). А. К. Байбурин обращает внимание главным образом на символику «обжитости» переносимых предметов. Но в обычае вносить в новый дом сор, золу, навоз из старого жилища следовало бы подчеркнуть их важную «посредническую» роль, функцию медиаторов, свойственную отходам в обрядах разного рода.<sup>10</sup> В свете этой функции отбросов, вероятно, объясняется также традиция закапывания горшка с оставшейся от обмывания покойника водой (иногда — и щепками от домовища) на рубеже поля. Трактовка А. К. Байбурина (если умирало второстепенное лицо, то горшок относили на рубеж поля, если глава семьи — то зарывали под красный угол — с. 152) вряд ли может быть подкреплена достаточным материалом, указывающим на существование такой иерархической градации в этом обычае. Скорее мы видим здесь сближение по смыслу: и святой угол, и рубеж поля (ср.: перекресток дорог) выполняли в похоронном обряде общую функцию, через эти точки осуществлялась связь с миром предков, в данном случае с помощью таких медиаторов, как отбросы.

Анализируя поверья о домовом, А. К. Байбурин приходит к выводу о существовании схемы «порождения» этого мифологического существа: петух, курица (первое живое существо, обживавшее новый дом) — яйцо — домовая змея — огненный змей (с. 110). Хотелось бы добавить, что огненная природа змея требует особого рассмотрения: она несомненно восходит к представлениям об огне по его связи с культом умерших. В Саратовской губернии бытовало поверье о том, что огненный змей искрами рассыпается над домом, где был покойник, являясь в облике умершего. Так, муж-мертвец может ходить к вдове — та кропит дом святой водой и ей кажется, что все рушится, а за окнами стоит «огненный клуб».<sup>11</sup>

Социализация внутреннего пространства жилища исследуется автором на материале обрядов перехода в новый дом, обычаев, предусматривавших последовательность действий входящих в дом лиц, соблюдение тра-

<sup>9</sup> Степанов М. В. К вопросу о методе построения архитектурной формы древнерусскими зодчими. — В кн.: Средневековая археология Восточной Европы. М., 1983, с. 26. (Краткие сообщения Ин-та археологии; Вып. 175).

<sup>10</sup> Левин-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983, с. 202.

<sup>11</sup> Минх А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 гг. — Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии, СПб., 1890, т. 19, вып. 2, с. 23—24.

диционной связи между вещами. Общепризнано, что структурно-семиотический метод исследования эффективен в изучении явлений социального характера. Геометрия социальных пространств — особая область современной этнологии. Исследуя разные типы организации жилищ в поселениях, К. Леви-Стросс пришел к заключению, что «во многих частях мира имеется очевидная связь между социальной структурой и пространственной структурой селений, деревень или стойбищ».<sup>12</sup>

Вторая часть работы А. К. Байбурина посвящена семиотическим аспектам изучения внутреннего пространства жилища. Автор рассматривает жилище как «систему границ», сводящихся к двум типам: «границы, определяющие внешний статус дома» (крыши, стены, окна, двери), обеспечивающие «связь внутреннего пространства дома с внешним миром», и границы внутри дома — упорядочивающие жилое пространство, определяющие «внутренний статус жилища» (матица, печной столб, пол, потолок). Границы внутри дома «объективируют социальную структуру семьи, являются выражением особенностей религиозной, ритуальной, хозяйственно-экономической и других видов деятельности человека» (с. 134). Закономерно, что с каждой из этих границ связан особый тип поведения, соответствующий приписываемому содержанию границ.

Выработанные веками поведенческие стереотипы (разные для разных частей жилища) закреплялись в памяти не только благодаря существованию определенной обрядовой практики и бытовых норм. Эти стереотипы приписывались героям фольклорных произведений, что в свою очередь способствовало созданию устойчивых сюжетных конструкций в фольклоре.

Так же как в реальном жилище, в эпическом «доме» поведение героев «сортировано по отношению к красному углу» и стоящему в нем столу. Порядок рассаживания за столом, по справедливому замечанию А. К. Байбурина, «является по сути дела пространственной моделью социальных отношений, действующих в семье» (с. 117), причем значимость места повышается по направлению к месту хозяина и понижается к противоположному концу. В былинах места на пиру в доме Владимира-князя (в данном случае дом киевского князя — не только центр мира, но и этническая прародина, центр мира прошлых времен) распределены не менее жестко, их отсчет начинается с места всеобщего «крестового батюшки», князя Владимира. Завязкой былинного конфликта часто служит само нарушение порядка этих мест: Илья Муромец, придя на пир, помешал «места ученые»,<sup>13</sup> начало ссоры Василия Буслаева с новгородцами положено тем, что он занял самое почетное место на пиру, хотя не был зван.<sup>14</sup> В сюжете «муж на свадьбе жены» неожиданности узнавания супругов соответствует неожиданная переоценка мест: самое унижительное место — в конце стола — оказывается занятым истинным героем (Добрыней), почетное место жениха в красном углу — ложным. Все эти мотивы невозможно по-настоящему понять, не зная семантики пространственных перемещений героев.

Поведение в «красном углу» — «алтарной» части дома, было в наивысшей степени регламентированным. В былинах характеристика эмоциональных состояний героев часто строится на изображении их действий по отношению к столу. Удар по столу — формула выражения крайней ярости, угрозы: Дунай-сват, выслушав оскорбительный для Киева отказ Лихоимского короля выдать дочь замуж за Владимира, ударяет рукой по столу, вызывая соответствующие изменения во всем доме:

<sup>12</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология. . . , с. 259.

<sup>13</sup> Киреевский П. В. Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1860, вып. 1, с. 86.

<sup>14</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1864, т. 3, № 39, с. 235—236.



Дубовы столы во щель прикололися,  
А окошечки в стенах да вси покосились,  
А хрустальны стеколицы прикололисе,  
А король-то за печку затуляется.<sup>15</sup>

Перескочить через стол — традиционная формула нетерпения, напряжения сил. Кострюк, ринувшись в бой,

Через стол скочил,  
Зацепил ногой за скамью,  
Тридцать татаровой придавил.<sup>16</sup>

Свадебный стол — непреодолимая социальная преграда для невесты, символ ее окончательного разрыва с родным домом (например, в мордовских причитаниях).<sup>17</sup> Чаще всего эта формула характеризует поведение Настасьи, узнавшей на пиру своего мужа и перепрыгнувшей к нему через свадебный стол. Нерегламентированное поведение за столом — последнее звено в цепи кощунств Гришки-Расстрижки, нашедшего вместе с Мариной свой конец за пиршественным столом: он садится за него, не перекрестясь и не поклонившись князьям — «да тут они порастрескались».<sup>18</sup>

Символика окна расшифровывается А. К. Байбуриным в кругу представлений о смерти и том свете.<sup>19</sup> Необрядовый фольклор также приводит к прочтению символики окон как своеобразных «выходов» в иной мир. Так, мать Добрыни, уверенная, что сын мертв, садится в тяжелую минуту под «окошко косевчатое» с причитанием («Закатилось у меня-то красно солнышко. . .») и видит, как

Из далеча-далеча из чиста поля  
Не белая пороша снежку выпала,  
По этой пороше по белу снежку  
Не бел заюшко ли бы проскакивал,  
Не белая куропаточка там напурхивала,  
Наезжал удалый добрый молодец —

её сын Добрыня.<sup>20</sup>

Окно, как и дверь, может оказаться эротическим символом: в былине о Добрыне и Маринке окно киевской гетеры Маринки отмечено знаком — парой целующихся голубей. Добрыня выпускает стрелу в окно, убивает «милого друга» Марины и замещает его.

Чрезвычайно разнообразны, многозначны в былинах и сказках мотивы, связанные с символикой печи — этого хронологически, экологически и ритуально первого центра жилища (с. 160). Обилие «печных» символов, несомненно, обусловлено тем, что «именно с печью связаны основные характеристики внутреннего пространства жилища» (там же).

Генезис некоторых «печных» мотивов должен стать предметом специального исследования — например, сидения на печи Ильи Муромца до совершения богатырских подвигов, Василия Игнатьевича — на кабацкой печи, Добрыни-гусляра на свадьбе своей жены. Если исходить

<sup>15</sup> Онежские былины / Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. И. Чичерова. М., 1948, № 149, с. 593.

<sup>16</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, № 44, с. 262.

<sup>17</sup> Евсеев М. Е. Мордовская свадьба. Саранск, 1959, с. 42.

<sup>18</sup> Онежские былины, № 148.

<sup>19</sup> Было бы также интересно рассмотреть функцию некоторых вещей в доме как нерегламентированных каналов связи с тем светом и внешним миром, например, зеркала (обычай занавешивать зеркала во время некоторых обрядов жизненного и календарного циклов) или вносимой в дом воды (таящей определенную опасность: в воду, приносимую из колодца, опускали щепки от нечистой силы — Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества. Пг., 1916, вып. 3, с. 1250).

<sup>20</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. 4-е изд. М.; Л., 1949, т. 1, № 33, с. 324.

из предложенного А. К. Байбуриным противопоставления красный угол — печь, верх — низ, то все вышеназванные мотивы объединяет одна общая черта: сидение на печи, несмотря на очевидную сакрализованность этого мотива, означает крайне низкое социальное положение героя, нижнюю точку на шкале социальных ценностей. Движение сюжета от этой нижней ступеньки возможно только вверх: герои былин и сказок, совершая множество перемещений в сказочном, эпическом пространстве (по горизонтали), в действительности поднимаются вверх, «по вертикали», оказываясь в конечном счете на вершине социальной лестницы (в красном углу, на месте жениха — «князя», на почетном месте за пиршественным столом Владимира и т. д.).

В былинах печь может также ассоциироваться с представлениями о «Начале» и предках (с. 167), оборотничестве и колдовстве. Мать Добрыни, желая спасти его от чар колдуньи-Маринки, приходит к ней в дом и, садясь на печь, угрожает превратить её в собаку.<sup>21</sup>

Книга А. К. Байбурина дает возможность более глубоко, с опорой на систему этнографических фактов, объяснить ряд традиционных фольклорных мотивов и образов. Эта работа, несомненно, окажет существенную помощь фольклористам в изучении структуры фольклорных пространств и связанных с нею особенностей поведения, действий героев устно-поэтических повествований.

Т. А. Новичкова

О. А. Черепанова. *Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983*

Лингвистический анализ мифологической лексики дает выход в такие теоретические области, как проблемы наименования, соотношения слова и понятия, языка и мышления и далее относит нас в сферу процессов познания у истоков человеческого разума, входя, таким образом, в круг вопросов общей науки о человеке и человечестве.

Комплексное исследование мифологической лексики — дело принципиально новое в лингвистике. Изучение языковых явлений в пределах тематических групп давно уже стало обычным и привычным методом. Новизна и особая сложность исследования О. А. Черепановой заключается в необычности самого материала, в трудности аналогий, сопоставлений и соотношений: объектом исследования служит тематическая группа лексики, охватывающая наименования мифологических персонажей русского Севера по материалам XVIII—XX вв.

В монографии с исчерпывающей полнотой описаны соотношения элементов внутри рассматриваемой лексической микросистемы, дан анализ типов и видов номинаций, принципов мотивации слов, их характеристика с функциональной и генетической точек зрения, а также приведены содержательные историко-этимологические комментарии.

Практической базой исследования служат обширные и разнохарактерные материалы, извлеченные из разнообразных источников: это полевые записи автора и членов диалектологических и этнографических экспедиций (1964—1981 гг.), диалектные картотеки многих вузов страны (Ленинградского, Сыктывкарского университетов, Вологодского, Костромского, Череповецкого, Ярославского, Петрозаводского, Пермского педагогических институтов), архивы, опубликованные фольклорные тексты, исторические тексты различных жанров XV—XVII вв., исторические, этимологические, областные словари. Надежность и многообразие источников позволяет автору построить свое исследование на хорошо систематизированном материале.

<sup>21</sup> Там же, т. 3, № 267, с. 399; Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, т. 2, № 4, с. 12.

В первой главе «Типологическая классификация мифологических персонажей» определяется круг тех понятий, для обозначения которых используется мифологическая лексика. Сложность этой задачи О. А. Черепанова видит в том, что «формирование мифологических представлений и понятий осуществляется на основе установления неадекватных, логически сдвинутых связей между феноменами действительности» (с. 10). К этому фундаментальному положению монографии мы не раз еще вернемся в дальнейшем.

О. А. Черепанова классифицирует мифологические персонажи не по отдельным признакам (функции, генезису, жанровой или территориальной принадлежности и т. п.), а выбирает трудный путь создания их общей систематизации с учетом всех разнообразных признаков и функций. Упомянув о персонажах имплицитной мифологичности (т. е. таких, которые обладают признаком сверхъестественности, связаны с чертами мифологического мышления, но при этом лишены функциональной активности и не являются предметом веры), автор переходит к подробной характеристике персонажей эксплицитной мифологичности, предлагая их сложную классификацию. Основные типы персонажей эксплицитной мифологичности рассматриваются в пределах четырех групп, выделенных по характеру ирреального признака. Первую группу составляют реальные персонажи, имеющие ирреальные свойства; к ним относятся колдуны, знахари, ведьмы (*белйца, веццун, еретик, сеерчйха*). Во вторую группу входят реально-ирреальные персонажи, являющиеся результатом антропоморфизации явлений и феноменов природы или абстрактных понятий (*икоты Васка да Васюха, ветер Моисей, брат Правда и брат Кривда*). Третья группа — ирреальные персонажи, сохраняющие связь с реальной субстанцией, отражающие отношение к культуре предков. Это, например, привидения, призраки (*умран, ерестун, игбша, миряк*). К четвертой группе относятся различные духи, демоны, фантастические существа потустороннего мира. Далее дается более дробная классификация по основной функции персонажа в отношении к человеку — покровительства, устрашения и др. В соответствии с этим все персонажи группируются следующим образом: 1) распорядители, хозяева, патроны, пенаты; 2) источники зла; 3) помощники; 4) устрашители. Дальнейшая рубрикация вычленяет по месту действия персонажей сферы «дом» (*домовбй, запечник, мокобша*), сферы «вне дома» (*леший, моховики, боровик*), сферы «ниже земли» (*водяной, подлédный дед, куляш*), сферы «выше земли» (*вйхрик, ветреник*), а также персонажи, связанные с определенным периодом времени (*полудница, полуденник, ночная*). Целесообразность такой классификации очевидна. Действительно, она дает возможность «моделировать систему мифологических представлений для определенного региона и на определенном хронологическом уровне и может быть основанием для исторической стратификации мифологических представлений» (с. 18).

Во второй главе монографии исследуемая лексика рассматривается в семантическом и ономазиологическом аспектах. Отмечая своеобразие и сложность ономазиологического анализа мифологической лексики, О. А. Черепанова снова постулирует положение о том, что «эти слова служат обозначением ложных понятий, сложившихся на основе неверного осмысления ряда явлений материального мира, установления неправильных причинно-следственных связей между явлениями материального мира» (с. 53). Исходя из этого постулата, О. А. Черепанова характеризует мифологическую лексику как особый класс — слова, не соотносимые с реалиями объективной действительности, непосредственно связанные с прелогическим мышлением, что так или иначе отражается на характере номинации. Очень важным является указание на то, что эти лексемы «обладают всеми основными функциями слова, в первую очередь номинативной и коммуникативной» (с. 54). При этом функция обобщения

у них ослаблена. Специфику номинации в пределах исследуемой тематической группы составляет множественность наименований одного объекта, что обусловлено рядом причин; в частности, множественность функций объекта автор объясняет «смещением» логических отношений, кроме того, определенную роль играет табуирование, исторические напластования, региональное варьирование и другие лингво-психологические и экстралингвистические причины. Применительно к мифологической лексике весьма важным в акте номинации является выбор признака, положенного в основу наименования. По свидетельству автора монографии, большая часть исследуемой лексики является мотивированной на уровне XVIII—XX вв. Здесь же приведена чрезвычайно интересная классификация материала по характеру мотивирующего признака: по месту обитания (*домовик, лесной, банник*), по функции (*лизун, игрец, пугай*), по связи с каким-либо предметом или явлением (*вихорный, кладовик, скотань*), с внешнему облику (*дед, баба, росомáха*). В качестве второстепенных признаков приводятся время появления персонажа (*полудница, святочник*), его место в мифологическом устройстве миропорядка (*не наша сила, другие, нежить*) и некоторые другие.

В третьей главе, посвященной генетической характеристике мифологической лексики, весь материал исследован еще в одном аспекте, еще раз систематизирован. Речь идет о многослойном характере мифологической лексики как в генетическом, так и в хронологическом плане. В книге много интересных разысканий в области финно-угорских языков, приводятся заимствования из финно-угорских и тюркских языков (*лэмббй, мардуй, албастый*), из книжно-письменных текстов (*сатана, дьявол, многочисленные персонафикации лихорадок, фарабы, сирёны и др.*) Этимологический анализ традиционной мифологической лексики в целом отличается тщательностью, глубиной и полнотой. Трактовка мифологемы *баба-яга* — одного из центральных персонажей славянской мифологии — представляет собой чрезвычайно интересный лингвистический этюд, содержащий критический анализ известных этимологических объяснений, привлечение материалов славянского фольклора, перечень многочисленных вариантов этой мифологемы, наименования с учетом словообразовательных, фонетических и акцентологических вариантов, и завершается подтверждением гипотезы о связи персонажа со змеей или неким полиморфным змееподобным существом. Для подтверждения этого тезиса О. А. Черепанова приводит данные некоторых материалов, где слово *яга* служит обозначением змеи, а также свидетельства мифа широкого межэтнического ареала о перевоплощении змеи.

Монография О. А. Черепановой затрагивает сложные общелингвистические проблемы, заставляет читателя активно осмысливать их, вырабатывать свою позицию, утверждать свою точку зрения, заостряя внимание на спорных вопросах.

Наиболее спорным представляется утверждение, касающееся связи мифологической лексики с «прелогическим» мышлением. Этот момент очень важен для понимания не только сущности описанных в монографии языковых фактов, но и для многих лингвистических явлений вообще, поэтому требует более пристального внимания.

Итак, отражает ли мифологическая лексика формы мышления, принципиально отличные от современных, или соотносима так или иначе с обычными логическими категориями? Рассмотренные в монографии материалы дают ответ на этот фундаментальный вопрос, однако этот ответ представляется нам иным.

Начнем с глобального вопроса соотношения слова и понятия. Автор монографии признает, что в основе каждой мифологемы лежит не образ и не представление, а понятие (с. 8, 9, 53 и др.) Уже этот факт заставляет с сомнением отнестись к отсылке к «прелогическому» мышлению: ведь

понятие — это всегда обобщение, т. е. отражение общего, постоянного и устойчивого, что логически вычлняется из многообразия и текучести явлений. Следовательно, сам факт наличия понятий говорит о том, что архаическое мышление уже было связано с абстракцией, анализом, синтезом и другими логическими процессами. Однако О. А. Черепанова считает понятия, лежащие в основе мифологем, «ложными», ибо они сложились «на основе неверного осмысления ряда явлений материального мира, установления неправильных причинно-следственных связей» (с. 53). Это положение также вызывает возражения. Во-первых, нельзя забывать, что значением слова может быть реализовано не только «истинное», т. е. научное понятие, но и «ложное», т. е. житейское, противоречащее научному и искажающее его, и что современный человек не задумываясь пользуется многими словами, отражающими «ложные» понятия (*солнце взошло, село, луна взошла, громоотвод* и т. п.). Во-вторых, категории «истинного» и «ложного» относительны: то, что ложно сейчас, в прошлом воспринималось и осознавалось как истинное — все зависит от уровня и характера отношения знания к реальности. Кроме того, едва ли можно считать архаические понятия ложными на том основании, что «в реальной действительности, при научно-объективном подходе к ней, нет реалий, наименованием которых служат слова данной ТГ» (с. 53). Здесь уместно вспомнить высказывание М. И. Стеблин-Каменского о том, что исследователь мифа должен всегда помнить, что миф для его создателя не был ни фантазией, ни вымыслом, а был самой настоящей и единственной реальностью.<sup>1</sup> Это положение чрезвычайно важно для лингвистического исследования, так как оно абсолютизирует общее правило, согласно которому слово всегда отражает через понятие реальную действительность.

Термин Леви-Брюля «прелогическое мышление», как показал М. И. Стеблин-Каменский, относится не столько к мышлению как таковому, сколько к психологии. «Истинны» или «ложны» понятия, правильны или не правильны причинно-следственные связи — это имеет значение при этнологическом изучении народов, стоящих на архаической стадии развития, при исследовании их мотивов поведения, реакции на события и т. п., а также при исследовании фольклора, хотя и в фольклоре, как показал В. Я. Пропп, необходимо учитывать, что художественная логика не совпадает с логикой причинно-следственного мышления.<sup>2</sup> Что касается изучения языковой действительности, непосредственно связанной с мыслительной деятельностью, то здесь важна не «правильность» причинно-следственных связей, но сам факт наличия этих связей: если человеческий разум у самых истоков своего развития уже способен был устанавливать связь «если. . . , то. . .» (независимо от правильности результата) и обобщать разрозненные и текучие признаки в понятия (независимо от его истинности), то едва ли можно говорить о формах мышления, принципиально отличающихся от современных. Еще А. А. Потебня говорил о том, что миф объясняет неизвестное посредством совокупности заданных признаков, объединенных словом или образом, и поэтому он является таким же актом познания, как и научное мышление.<sup>3</sup>

В современных исследованиях все отчетливее высказывается мысль, что причинную обусловленность всех событий и явлений люди на архаической стадии мышления осознавали так же, как и теперь, а тот факт, что причина устанавливалась неверно, объясняется вовсе не «прелогическим» характером архаического мышления, а тем обстоятельством, что тогда человеческий мозг отражал не суть, а лишь поверхность явления, именно

<sup>1</sup> Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976, с. 5, 29—30.

<sup>2</sup> Пропп В. Я. Фольклор и действительность. — В кн.: Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976, с. 98.

<sup>3</sup> Потебня А. А. Из записок по теории словесности. — В кн.: Эстетика и поэтика. М., 1976, с. 418.

поэтому архаические обобщения строятся на случайных и несущественных признаках.<sup>4</sup> Впрочем, даже это последнее обстоятельство отнюдь не свидетельствует о «прелогическом» характере мышления — ведь по случайным и несущественным признакам на протяжении тысячелетий формируется языковая метафора, являясь, по выражению Н. Д. Арутюновой, «рассадником аналогичного в языке».

Итак, о «прелогическом» мышлении, по-видимому, можно говорить лишь применительно к стадии «дословесного» общения. Появление слова принципиально меняет и характер мышления: во-первых, вместе со словом появляется и понятие, а всякое понятие отражает форму логического познания; во-вторых, появляется система номинаций, которая всегда отражает расчленение реальности как результат познавательной и классифицирующей деятельности человека. Это говорит о том, что архаическое мышление отличается от современного материалом (и эти различия весьма существенны), но не по сути.

Спорный характер идеи «прелогического» мышления применительно к мифологической лексике показывает и сам исследуемый материал. Утверждая идею связи мифологической лексики с «прелогическим» мышлением, О. А. Черепанова настойчиво говорит о «ложных понятиях» (с. 54), «неправильных причинно-следственных связях» (с. 54), «неадекватных, логически сдвинутых связях» (с. 10), «смещенных логических отношениях» (с. 55) и т. п. Подготовленный таким образом читатель вправе ждать от материала невероятной экзотичности, непривычных номинаций, абсурдных с современной точки зрения классификационных систем, может быть, даже всякого рода бессмыслицы. В действительности приведенная лексическая микросистема поражает полным соответствием современным представлениям в отношении принципов номинации, мотивации, возможности классификационного распределения. Прежде всего обращает на себя внимание прозрачная мотивированность номинаций. Подавляющее большинство лексических единиц сохраняет внутреннюю форму и демонстрирует логику процесса наименования: *водяной* — в воде, *гуменник* — на гумне; *бережчик* — бережет; *игрец* — играет и т. д. (с. 60 и след.). Далее поистине поразительным воспринимается тот факт, что классификационная схема мифологической лексики не только не воспринимается «архаической», но почти полностью совпадает с классификацией новейших лексических микросистем, например, с обозначениями лица в современной русской разговорной речи: 1) сфера, место (ср.: *надомник, тыловик, портовик, штабник*); 2) функция (ср.: *бегун, прыгун, взрывник*); 3) сопричастность с предметом, явлением (ср.: *блокадник, грибник, тряпичник*); 4) внешний облик (ср.: *бородач, очкарик, глазастик*) и т. д.

Если обратиться к типам номинации, то и здесь мы обнаружим соответствие с типами, активными в современной русской разговорной речи, например, субстантивацией (*водяной, кочечный, лукавый* — ср. *дозорный, рядовой*), семантическими стяжениями (*лесовик, болотник* — ср. *гипертоник, передовик*), суффиксальными образованиями (*лоскотуха, манило, обдериха* — ср. *толстуха, воротила, трусиха*) и др.

Следующее положение монографии, которое представляется спорным, касается применения термина «функционально-стилистическая характеристика» по отношению к мифологической лексике (с. 73). Общеизвестно, что за этим термином в современной лингвистике закрепилось значение, показывающее его отношение к функциональному стилю, т. е. к определенной социально обусловленной разновидности языка, при этом имеются в виду современные литературные языки с их сложной стилистической структурой. По-видимому, термин «функционально-стили-

<sup>4</sup> См.: *Кликс Ф.* Пробуждающееся мышление. У истоков человеческого интеллекта / Пер. с нем. М., 1983, с. 164, 165 и след.

стическая характеристика» использован в монографии в новой для него функции или применительно к другому кругу явлений. В самом деле, из дальнейшего текста становится ясно, что речь идет о различиях в экспрессивной окраске той или иной лексемы в зависимости от ее функции в том или ином жанре или в зависимости от цели высказывания. Например, в быличках, сказках, повествовательных контекстах мифологемы обычно выступают в функции прямого наименования и при этом экспрессивно не маркированы, в то время как в других типах высказываний, например, в бранных выражениях, наблюдается их экспрессивная окрашенность. Иными словами, мифологическая лексика нейтральна в номинативной функции и экспрессивна в магической (трансформировавшейся в дальнейшем в бранную). В связи с этим представляется противоречивым термин «нейтрально-назывная функция» (с. 73), ибо в нем не расчленены две разные характеристики лексемы: функция и зависящая от нее экспрессивность.

Трудно согласиться также с оценкой бранных конструкций как имеющих «остаточно-мифологический характер» (с. 74). Едва ли связь с мифологическими представлениями ощущается как говорящим, так и тем, к кому обращена речь в контекстах типа «антихристаф перелавил бы, мух фсех!» (ср. также материалы Псковского областного словаря: Парасёнък такой плахой, бес, фсё рыльм вьрье. Какой-та бес ёхал на лехкавухе и задавил кошку. Ну и анцыбалка карова у нашьим стади. Дёуки ничауб, а малец такэй анцыбал, анцыбал нявазможный). «Остаточно-мифологический характер» этой лексики существует только для исследователя, но не для того, кто этой лексикой пользуется для выражения экспрессии.

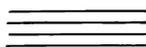
При анализе бранных конструкций обращает на себя внимание еще один момент. Необходимо было бы отметить, что экспрессивные качества рассмотренной в этом разделе лексики вторичны, они обусловлены серьезными семантическими процессами — постепенным ослаблением лексического значения и связанной с этим утратой «мифологичности». Мифологемы *анцыбал*, *антихрист*, *бес* и т. п. в бранной функции экспрессивны именно потому, что в семантическом плане они «пусты», «выхолощены», их номинативная функция полностью утрачена и связь с первоначальной семантикой поддерживается только посредством экспрессии. Еще большая степень десемантизации обнаруживается в конструкциях, обозначающих экспрессивное выражение отрицания (*ни лёшего, ни лёшья* — ничего, *лёший знает* — никто не знает) и экспрессивный вопрос (*на кой лёший?*).

Высказанные здесь соображения свидетельствуют не о недостатках книги, а, отражая некоторые наблюдения и мнения рецензента, говорят о том интересе, который вызывает исследование О. А. Черепановой, и о сложности тех проблем, которые в нем поставлены.

Собственно критическое замечание касается только одного момента — необоснованной, на наш взгляд, перегруженности текста терминами, которые в сочетании с мифологической лексикой создают впечатление стилистического диссонанса: «типологические варианты колдунов, знахарей, ведьм» (с. 15), «трансформация домового» (с. 26), «локальные цари» (с. 22), «амбивалентные характеристики» применительно к нечистой силе (с. 41), «специализация богов» (с. 20).

В заключение еще раз отметим, что многолетнее изучение О. А. Черепановой такого сложного, малоисследованного, стоящего на пересечении многих гуманитарных дисциплин объекта, каким является мифологическая лексика, несомненно принесло положительные результаты.

Г. Н. Склярёвская



---

---

---

## ХРОНИКА

### *В МЕЖДУНАРОДНОЙ КОМИССИИ СЛАВЯНСКОГО ФОЛЬКЛОРА*

Комиссия славянского фольклора — одна из комиссий при Международном комитете славистов — была создана на IV Международном съезде славистов (София, 1963 г.). Учреждена она по предложению представителей Болгарии, Польши и СССР. Первым председателем ее был член-кор. АН Чехословакии профессор К. Горалек.

На IX Международном съезде славистов (Киев, 1982 г.) произошла реорганизация Комиссии. Избран новый председатель и бюро: В. Е. Гусев (СССР) — председатель, Т. И. Живков (НРБ) — зам. председателя, В. Гашпарикова (ЧССР) — секретарь, К. П. Кабашников (БССР), И. Клагге (ГДР), М. Матичетов (СФРЮ), Б. Н. Путилов (СССР), Д. Симонидес (ПНР), В. А. Юзвенко (УССР.) Всего в Комиссии 31 человек, среди них фольклористы СССР и всех славянских стран, а также представители Дании (К. Стиф), Великобритании (Э. Уорнер) и США (В. Харкинс).

После съезда славистов в Киеве разработана Программа деятельности (см. ниже) и образовано несколько национальных секций. Наиболее активно работают польская и чехословацкая секции, составившие содержательные и конкретные планы. По направлениям научных исследований, предусмотренных программой Комиссии, работают Д. Симонидес и ее коллеги в г. Ополе; Г. Чайка, Г. Капелушь, К. Вроцлавский, Ю. Магнушевский, Р. Сулима в Варшаве; Ч. Гернес (Вроцлав), Е. Бартминьский (Люблин) и др. Кроме предусмотренных программой направлений, в планах польской секции значится исследование языка и стиля фольклора (Е. Барминьский, Ч. Гернес) и проблема «Фольклор и литература» (С. Козак, Г. Луговска, Ю. Магнушевский). В рамках программы работают чехословацкие фольклористы: по проблеме «Фольклор пограничных областей расселения славян» — С. Бурлясова, В. Гашпарикова, Б. Бенеш, Д. Климова; современные процессы в фольклоре славянских народов и современный фольклоризм изучают Б. Бенеш, А. Сатке, О. Сироватка, О. Шрамкова и др.; сравнительное изучение фольклора славянских народов осуществляет Ян Комаровский (Тренчин). Чехословацкие коллеги разрабатывают фольклористическую терминологию (К. Горалек, Д. Климова, Я. Михалек, О. Сироватка), готовят каталоги фольклорных жанров, составляют библиографии словацкой этнографии и фольклористики (Кубова) и украинских народных песен в Словакии (Гиряк), а также антологию прозаического фольклора периода Второй мировой войны (Б. Бенеш, В. Гашпарикова, Я. Михалек, О. Сироватка, О. Шрамкова).

Основными коллективными мероприятиями советской секции на предстоящие годы будут: 1) подготовка Словаря восточнославянских фольклористических терминов (при участии фольклористов Москвы, Ленинграда, Киева, Минска), издание которого будет осуществлено Институтом искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР; 2) издание «Истории славянской фольклористики», готовящейся Институтом искусствоведения,



фольклора и этнографии АН УССР при участии фольклористов РСФСР и БССР; 3) проведение симпозиума по проблеме «Реконструкции древнеславянской духовной культуры» (совместно с Институтом славяноведения и балканистики АН СССР).

#### ПРОГРАММА

деятельности Международной комиссии славянского фольклора (МКСФ) при Международном комитете славистов на 1984—1988 гг.

МКСФ призвана стимулировать дальнейшее развитие славистической фольклористики, способствовать сотрудничеству и обмену научной информацией между исследователями фольклора славянских народов.

Деятельность МКСФ между съездами славистов осуществляется преимущественно в форме инициативной активности членов Комиссии в тех странах, где они представляют Комиссию, активности, направленной на реализацию рекомендаций Международного и национальных комитетов славистов, пленарных заседаний МКСФ и ее бюро, а также настоящей Программы.

МКСФ особое внимание уделяет следующим направлениям научных исследований:

1) реконструкция древнеславянской духовной культуры; 2) сравнительное изучение исторического развития фольклора славянских народов; 3) фольклор пограничных (лимитрофных) областей расселения славян; 4) поэтика фольклора славянских народов; 5) современные процессы в фольклоре славянских народов и развитие фольклоризма; 6) история славянской фольклористики.

Первоочередными практическими задачами МКСФ считает: 1) составление фольклористических библиографий; 2) подготовку словарей и словарей фольклористической терминологии на славянских языках; 3) составление антологий и хрестоматий славянского фольклора; 4) составление каталогов фольклорных текстов (по жанрам); 5) систематическое рецензирование изданий текстов и исследований в области славянского фольклора; 6) активное участие членов МКСФ в региональных, национальных и международных научных конференциях с последующей аналитической информацией об этих конференциях в печати; 7) анализ материалов IX Международного съезда славистов и разработку проблематики докладов по разделу «Фольклористика» для предстоящего X съезда славистов.

Конкретные планы по реализации этих задач составляют национальные секции МКСФ.

МКСФ обращается в редакции фольклорно-этнографических и славистических журналов с просьбой систематически публиковать информацию о состоянии исследований в области славянской фольклористики.

#### СОСТАВ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОМИССИИ СЛАВЯНСКОГО ФОЛЬКЛОРА ПРИ МЕЖДУНАРОДНОМ КОМИТЕТЕ СЛАВИСТОВ

##### Б у р о К о м и с с и и

1. Гусев В. Е. (СССР) — председатель
2. Живков Т.-Ив. (НРБ) — заместитель председателя
3. Гашпарикова В. (ЧССР) — секретарь
4. Кабашников К. П. (БССР)
5. Клагге И. (ГДР)
6. Матичегов М. (СФРЮ)

7. Путилов Б. Н. (РСФСР)
8. Симонидес Д. (ПНР)
9. Юзвенко В. А. (УССР)

#### Ч л е н ы К о м и с с и и

- |                               |                                |
|-------------------------------|--------------------------------|
| 10. Аникин В. П. (РСФСР)      | 21. Пешич Р. (СФРЮ)            |
| 11. Бенеш Б. (ЧССР)           | 22. Ристовски Б. (СФРЮ)        |
| 12. Бутурович Дж. (СФРЮ)      | 23. Стойкова С. (НРБ)          |
| 13. Виноградова Л. Н. (РСФСР) | 24. Стиф К. (Дания)            |
| 14. Гайдай М. М. (УССР)       | 25. Федосик А. С. (БССР)       |
| 15. Гацак В. М. (РСФСР)       | 26. Харкинс В. (США)           |
| 16. Горалек К. (ЧССР)         | 27. Чайка Г. (ПНР)             |
| 17. Дей А. И. (УССР)          | 28. Чистов К. В. (РСФСР)       |
| 18. Динеков П. (НРБ)          | 29. Чубелич Т. (СФРЮ)          |
| 19. Зубков С. Д. (УССР)       | 30. Шумада Н. С. (УССР)        |
| 20. Кирдан Б. П. (РСФСР)      | 31. Уорнер Э. (Великобритания) |

#### К у р а т о р ы научных направлений по советской секции:

1. Н. И. Толстой, В. П. Аникин
2. Б. Н. Путилов
3. К. П. Кабашников
4. В. М. Гацак
5. В. Е. Гусев
6. В. А. Юзвенко

### ИНСТРУКЦИЯ ПО ПОДГОТОВКЕ «СЛОВАРЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ»

Словарь создается Институтом искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР (ИИЭФ) при широком участии фольклористов РСФСР и УССР, он включен в план мероприятий советской секции Международной комиссии славянского фольклора (МКС) и Научного совета по народному творчеству при Отделении литературы и языка АН СССР. Научно-методическую консультацию осуществляет Международная комиссия славянского фольклора.

Словарь восточнославянских фольклористических терминов имеет целью обобщить теоретические достижения в изучении фольклора восточных славян, отразить богатство и своеобразие их фольклорного наследия, содействовать совершенствованию теоретико-понятийных основ славянской фольклористики и ее терминологического аппарата. Это научное издание рассчитано на фольклористов, литературоведов, этнографов, искусствоведов. Оно может быть использовано и в качестве учебного пособия при изучении фольклора в вузах.

Словарь включает термины, относящиеся ко всем видам фольклора: словесному, музыкальному, игровому, драматическому, хореографическому. При этом за основу берется терминология, относящаяся к устно-поэтическому творчеству. В терминологию остальных видов народного искусства включаются термины, непосредственно связанные с характеристикой музыкально-песенного фольклора, исполнительским мастерством, общей характеристикой жанрового состава фольклора.

Словарь включает фольклористическую терминологию в советской науке на белорусском, русском и украинском языках. Из терминов, вошедших в обиход в XVIII—XIX вв., словарь содержит те, которые удержались в советской науке, а также характерные для основных направлений дореволюционной фольклористики и не утратившие научную значимость. Словарь учитывает общепринятые и распространенные термины, а не индивидуальную терминологию того или иного исследователя. В необходимых случаях отмечаются лишь отклонения от общепринятого употребления в фундаментальных трудах крупных ученых (например, «функция» у В. Я. Проппа), а также авторство термина. Словарь, не претендуя на нормативность, все же должен оказать влияние на направление развития терминологии.

Словарь не включает:

1. Общенаучные термины и терминологию, заимствованную без изменения смысла из литературоведения, музыковедения, этнографии, лингвистики, семиотики и других наук (содержащуюся в энциклопедических и толковых словарях, а также в специальных терминологических словарях). Исключение составляют те заимствованные термины, которые обозначают специфические для фольклора явления или приобрели в фольклористике иное содержание или специфическое значение (например, «вариант»).

2. Терминологию, употребляемую в фольклористике других стран, а также термины, обозначающие явления фольклора неславянских народов, за исключением тех, которые прочно вошли в фольклористику восточнославянских народов и не имеют эквивалента на белорусском, русском и украинском языках.

3. Диалектные наименования и определения, за исключением тех, которые вошли в научный обиход и не имеют эквивалента в научной терминологии. В необходимых случаях народная терминология ставится в синонимический ряд к научному термину.

4. Термины, относящиеся к прикладному искусству, к предметам, вещам, к материалу, за исключением тех, которые неразрывно связаны с обрядовым, игровым и театральными видами фольклора; названия музыкальных инструментов, элементов танца (движений), характеристику инструментальной музыки, наименования фольклорных персонажей.

Статьи в Словаре размещаются в алфавитном порядке русского языка. Соответствующие белорусские и украинские термины приводятся сразу же после русского слова, а также повторяются в общем алфавитном перечне терминов с отсылкой на статью на русском языке. Например:

Песня (р.); песня, песні (б.); пісня, пісні (у.); співанка (у.)

Песня (б.) — см.: Песня

Пісня (у.) — см.: Песня

Співанка (у.) — см.: Песня

Вслед за термином раскрывается в скобках его семантика, если он заимствован из иностранного языка (см. приложение: ст. Вариант).

Статья содержит лаконичное определение значения термина; если термин употребляется в нескольких значениях, они указываются под цифрами 1, 2, 3. . . Когда значение термина в русской, белорусской и украинской фольклористике не совпадает, эти различия отмечаются. Для редких терминов в примечании после статьи указывается источник. Как правило, статья не предполагает развернутую характеристику явления, конкретную иллюстрацию и т. п. (следует избегать описательности, растянутости текста). Заключается статья краткой библиографией (указывается только основная литература, работы, содержащие более полную библиографию, относящуюся к определенному термином явлению).

Объем статей определяется редколлегией, которая дифференцирует с этой целью Словник на несколько групп (от 0.5 страниц до 5 страниц).

Статья представляется на русском языке в трех экземплярах, отпечатанных на машинке через два интервала (включая библиографию) на белой бумаге стандартного формата.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

**ВАРИАНТ** (р.); **ВАРЬЯНТ** (б.); **ВАРИАНТ** (у.) — (от лат. *variare* «быть различным, меняться»; *varians, variantis* «меняющийся, изменяющийся»). Термин в разных отраслях литературоведения, музыковедения и др. наук имеет различное конкретное содержание. В фольклористике: 1. Изменение на любом уровне реального бытования и развития произведений фольклора; изменяющиеся элементы содержания, композиции, лексики, мелодики, ритмики и т. п. произведения фольклора, в противоположность **ИНВАРИАНТУ** (см.). 2. Однократное исполнение произведения фольклора, отличающееся от других его исполнений (в разное время, в разных местностях, в разной среде, разными исполнителями, одним и тем же исполнителем повторно). 3. Произведение фольклора, записанное (или зафиксированное иным способом), отличающееся от других его записей (воспроизведений).

**График работы  
над «Словарем восточнославянских фольклористических терминов»**

Вид работы	Сроки	Ответственный
В течение 1985—1986 гг. проделана следующая работа: утверждение общих принципов Словаря и проекта «Инструкции», составление сводного Словника на основе национальных, обсуждение сводного Словника в научных учреждениях, на кафедрах вузов		
1987—1990 гг.		
Составление и утверждение окончательного варианта Словника, определение авторского коллектива	I кв. 1987 г.	Фольклорная комиссия МКС, Научный совет по ф-ру, ИИФЭ АН УССР, ИИЭФ АН БССР
Определение редколлегией объема статей (по группам терминов), составление инструкции для авторов	II кв. 1987 г.	ИИЭФ АН БССР, редколлегия
Расылка заказов и предложений авторам, определение ответственных организаторов-составителей	III—IV кв. 1987 г.	ИИЭФ АН БССР, редколлегия
Написание статей	I—II кв. 1988 г.	Авторы
Рецензирование статей, заседание редсовета	III—IV кв. 1988 г.	ИИЭФ АН БССР, рецензенты, редколлегия
Редактирование статей, заседание редсовета	I—IV кв. 1989 г.	»
Сдача Словаря в производство	1990 г.	ИИЭФ АН БССР, редколлегия

**Примечание.** Наряду с картотекой терминов составляется и картотека авторов, на той и другой фиксируются дата заказа, срок представления статьи, состояние ее готовности к назначенному сроку, фамилия рецензента, сроки посылки статьи на рецензию и получения рецензии, оценка рецензента, заключение редактора.

**О НЕОБХОДИМОСТИ БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЙ  
ФОЛЬКЛОРНОЙ ПРАКТИКИ В ВУЗАХ**

В отечественной фольклористике наших дней основная работа по библиографированию литературы, посвященной русской устной народной поэзии, сосредоточена в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. Пять томов (в шести книгах) библиографического указа-

теля «Русский фольклор» (Л., 1961, 1966, 1967, 1981, 1984—1985), составленных М. Я. Мельц, широко известны в СССР и за рубежом. В настоящее время в секторе народно-поэтического творчества Института русской литературы (ИРЛИ) продолжается создание фольклорных библиографий. Однако учет литературы, помещенной в местной периодике, крайне затруднен. Существующие указатели малочисленны и весьма несовершенны,<sup>1</sup> к тому же они часто грешат опечатками и ошибками. Просмотр же одним человеком всех периодических изданий *de visu* практически невозможен, поэтому пробелы в библиографиях обычны.

Тем не менее сегодня есть большие возможности для создания необходимых науке и культуре фольклорных библиографий по материалам местной периодики и продолжавшихся неперiodических сугубо краевых изданий (имевших по несколько выпусков). Мы предлагаем привлечь к этой работе существующие в каждом университете студенческие семинары и кружки, занимающиеся изучением устного народного творчества. Составление фольклорных библиографий на материале местной периодики может стать как коллективной научной темой членов семинара (кружка), так и индивидуальной темой для курсовых работ. Обследование периодических изданий в целях создания библиографий может также быть одним из видов обязательной фольклорной практики, введенной на филологических факультетах несколько лет тому назад. Однако при организации такого рода практики надо учитывать, что первокурсники, почти не знакомые с народным творчеством, неизбежно будут допускать ошибки и пропуски; поэтому мы считаем целесообразным на следующий год силами нового поколения студентов повторить проделанную работу. Только тогда руководитель сможет надеяться на надежность совокупных результатов.

Работу, на наш взгляд, следует строить таким образом. Сначала по указателям периодических изданий<sup>2</sup> необходимо выявить круг газет, журналов и других продолжающихся изданий, которые когда-либо выходили в данной губернии (области). При этом надо исходить из того административно-территориального деления, которое существовало на каждом из этапов развития нашего государства. Например, г. Сызрань в XIX в. относился к Симбирской губернии, значит просмотр сызранского дореволюционного материала (см. газеты «Сызрань», «Сызранское утро», «Волжские новости» и др.) берет на себя Ульяновский университет. В советское время Сызрань включена в состав Куйбышевской области, и в соответствии с этим работу с послеоктябрьской периодикой ведет Куйбышевский вуз. Возможны и другие решения проблем, связанных с административным изменением карты России в разное время. Соседние вузы легко могут скоординировать этот вопрос. Главное — не упустить из виду ни одно из изданий.

<sup>1</sup> См., например: *Архангелов Н. А.* Библиографический указатель литературы о Кубанской области, Кубанском казачьем войске и Черноморском округе из ставропольской газеты «Северный Кавказ» за первое десятилетие (1884—1893 . .) ее издания (Ставрополь, 1910); указатель к «Казанским губернским ведомостям» в книге Н. Агафонова «Казань и казанцы» (Казань, 1907); Хронологический и систематический указатель к неофициальной части «Костромских губернских ведомостей» в книге Н. Виноградова «Материалы по истории, археологии, этнографии и статистике Костромской губернии» (Кострома, 1914, вып. 3) и другие издания.

<sup>2</sup> *Лисовский Н. М.* Библиография русской периодической печати. 1703—1900 гг. (Материалы для истории русской журналистики). Пг., 1915; Русская периодическая печать (1702—1894). Справочник / Под. ред. А. Г. Дементьева, А. В. Западова, М. С. Черепанова. М., 1959; Русская периодическая печать (1895—октябрь 1917). Справочник / Авторы-сост. М. С. Черепанов, Е. М. Фингерит. М., 1957; *Белыева Л. Н., Зинovieва М. К., Никифоров М. М.* Библиография периодических изданий России. 1901—1916: В 4-х т. Л., 1958—1961; Алфавитный служебный каталог русских дореволюционных газет (1703—1916) / Гос. публ. б-ка им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Л., 1958; Газеты СССР. 1917—1960: Библиографический справочник. В 5-ти т. М., 1970—1984, и др.

После выявления круга периодики, предназначенной для просмотра, материал распределяется между студентами. Каждому из участников работы дается задание ознакомиться с определенным органом печати за определенные годы. Опыт показывает, что дневной нормой работы можно считать просмотр 1—3 годовых подшивок газет или же, если материал издания обилен, составление 50—100 карточек. В зависимости от объема регламентируется также работа с журналами.

На каждой карточке указывается автор, название статьи, орган печати и место его издания, год, номер, месяц и число (для газет), а также страницы. Если в журнале наличествует несколько пагинаций, отмечается эта особенность издания. В газете страницы называются лишь в том случае, если количество их превышает четыре. Губернские ведомости, как правило, делились на две части (отдела): официальную и неофициальную. В некоторых губерниях в отдельные периоды существования газеты эти две части издавались как два самостоятельных автономных органа. В таких случаях следует помечать, в официальной или в неофициальной части опубликован материал. Иногда описываемая газета столь мала, что не имеет отдельного заглавия, и поиск ее читателем на страницах газеты будет затруднен. В подобных ситуациях целесообразно указать газетный раздел, в котором помещен интересующий нас материал («Местная хроника», «Местная жизнь» и т. д.). Библиографическое описание может дополняться краткой аннотацией.

Приведем примеры подобного рода карточек:

1) Николай Амурский.

«Редкая лекция».

— Далекая окраина, Владивосток, 1910, 4 авг., № 963. Лекция о былинах П. Т. Виноградова. Пение лектором былин.

2) М. Г. [Гнесин М. Ф.]

«К приезду сказительницы Кривополеновой».

— Ростовская речь, Ростов н/Д, 1916, 27 марта, № 87.

3) [Объявление о предстоящей лекции О. Э. Озаровской и выступлении М. Д. Кривополеновой].

— Южный край, Харьков, 1916, 12 марта, № 13256 (раздел «Местная хроника»).

Каждым лицом, работающим над материалом, отмечается полнота данного комплекта (подшивки, коллекции) газет или журналов. Для контрольных сверок фиксируются на особых карточках шифры (библиотек, архивов), под которыми хранятся данные подшивки в хранилищах местной периодики.

Перед началом фольклорной практики преподавателю необходимо провести со студентами занятия, на которых разъясняется, какая информация должна находиться в центре их внимания. Выявление публикаций фольклора в «чистом виде» (тексты песен, былин, духовных стихов и т. д.), как правило, не вызывает особых сложностей. Однако обязателен также тщательный просмотр историко-этнографических и краеведческих очерков, в большом количестве печатавшихся в XIX в. В этих очерках часто встречаются описания обрядов, пересказы преданий и т. д. Иногда статьи, посвященные судебным делам, также содержат в себе фольклорно-этнографический материал. Порой сведения о языческих обрядах и верованиях можно найти в обличительных заметках церковников (в этом отношении весьма результативным представляется просмотр епархиальных ведомостей). Студенты должны знать имена крупнейших сказителей (например, Т. Г. и И. Т. Рябининых, И. А. Федосовой, М. Д. Кривополеновой и др.), чтобы легко выявлять в газетах небольшие заметки, в которых часто нет ничего собственно фольклорного, а лишь сообщается о приезде сказителя в тот или иной город. Учет такого рода информации чрезвычайно важен для истории фольклористики. Следует обращать внимание на сообщения о концертах артистов, включавших в свой репертуар фоль-

клорные произведения (в начале XX в. такими были певицы Н. В. Плевацкая, Е. Д. Денисова и т. д.). В поле зрения студентов должны быть имена местных краеведов и деятелей культуры. Целенаправленное знакомство со всеми разделами библиографических указателей «Русский фольклор» поможет студентам сориентироваться в круге литературы, подлежащей учету.

Если работа по сбору фольклорного материала в местной периодике будет оперативно развернута на всех филологических факультетах, то через 2—3 года каждый педагогический институт (или университет) будет иметь в своих стенах уникальную картотеку, фиксирующую все публикации по устной поэзии в местной периодике. В процессе такого рода работы студенты получают необходимые библиографические навыки, знакомятся с историей местных органов печати. Картотека будет служить дальнейшим поколениям учащихся при усвоении курса народно-поэтического творчества. К ней смогут обращаться ученые. Хотим предупредить: нередко результаты просмотра окажутся отрицательными. Порой просмотр годовой подшивки той или иной газеты или журнала даст одну или две статьи, а то и ни одной. Пусть это не смущает студентов. Даже отрицательный результат значим для науки; он даст объективные данные для ее дальнейшего развития.

Укажем, наконец, на необходимость выхода проделанной работы в печать. В частности Институт русской литературы с готовностью предоставит место для подобных библиографических указателей на страницах ежегодника «Русский фольклор» и сборников «Из истории русской фольклористики». По мере накопления большого материала он будет объединяться для издания специального указателя по фольклору на материале периодики по планам ИРЛИ и БАН СССР.

Как показывает опыт, в целях экономии места библиографические указатели такого рода целесообразно строить следующим образом. Сначала дается название печатного органа и место его издания. Далее идет год, а внутри года в порядке номеров по алфавиту называются статьи (с указанием номера, месяца, числа и другими данными). Затем таким же образом описывается материал, выявленный в другом издании, и т. д. Библиография должна быть завершена индексом имен и жанрово-тематическим указателем. Если какие-либо номера газеты по каким-то причинам не были просмотрены, следует сказать об этом специально во вступительной заметке. Здесь же называются имена всех исполнителей работы. Руководитель работы считается одновременно составителем и редактором предлагаемого к изданию материала.

Предварительные прикидки показывают, что материал многих регионов страны займет в указателе не более 2—3 печатных листов. Публикация его не будет обременительной для изданий ИРЛИ или местных вузовских сборников.

Сектор устного народно-поэтического творчества Пушкинского Дома надеется, что вузовские преподаватели откликнутся на данный призыв и в результате совместных усилий будет ликвидирован один из ощутимых пробелов в фольклористической библиографии.

## ДЕСЯТЫЙ ПРАЗДНИК ФОЛЬКЛОРА В НОВГОРОДЕ

1 июня 1986 г. в музее-заповеднике народного деревянного зодчества «Витославицы» под Новгородом состоялся десятый праздник фольклора Новгородской области. По сложившейся традиции каждый год в первое воскресенье июня музей встречает лучших народных исполнителей из всех уголков Новгородской земли. Устроителями таких празд-

ников являются Новгородский областной научно-методический центр народного творчества и культурно-просветительской работы (НМЦ) и коллектив сотрудников музея «Витославицы».

Организацией праздников фольклора Новгородский областной НМЦ стал заниматься с 1973 г. Все началось с больших ежегодных концертов сельских исполнительских коллективов на летней эстраде Кремлевского парка. Однако вскоре стало ясно, что для показа фольклорными коллективами своего искусства более органичны иные условия, нежели сцена. Поэтому через три года областной НМЦ предложил музею деревянного зодчества под открытым небом «Витославицы» перенести праздники туда, так чтобы традиционный фольклор звучал в обстановке естественного бытования устного народного творчества. «Витославицы» оказались самым подходящим местом. Музей располагает ценнейшими образцами деревянной архитектуры. Здесь — крестьянские подворья, деревянные церкви и часовни, образцы «малой архитектуры»: деревянные качели, колодцы. Памятники зодчества поставлены в «Витославицах» таким образом, что получается небольшая деревенская улица. Она и является главным местом действия ежегодных смотров новгородского фольклора. Вот уже несколько лет основной их режиссерско-постановочный мотив — это показ сельского праздника на деревенской улице.

Форма, в которой показываются посетителям музея картинки подлинного народно-музыкального быта, каждый раз меняется. Устроители стремятся, чтобы очередной фольклорный праздник не повторял предыдущий, но наряду с поиском новых форм какие-то наиболее удачные приемы сохраняются от раза к разу. Из них рождается как бы стиль представления традиционного фольклора в «Витославицах».

Прежде всего — это одновременные, с интервалом в полчаса или час, выступления приглашенных сельских коллективов. Каждому из них дается «свое» деревянное здание, возле которого и происходит их выступление. Посетители вольны выбирать и смотреть любое выступление, свободно перемещаясь по территории музея, пристраиваясь к веселью то в одном, то в другом его уголке. Переходя от одного здания к другому, они на фоне игр, песен, хореографии более живо воспринимают и сами памятники деревянного зодчества.

Во-вторых, это активное вовлечение зрителей в игры, хороводы, т. е. в само гулянье. Для этого привлекаются «подготовленные» участники праздника, не исполняющие песен, но втягивающие зрителей в происходящее действо. Устроителям праздников в «Витославицах» помогают студенты культпросветучилища, музыкального училища, становясь на этот день «офенями», «скоморохами», «зазывалами».

На празднике осуществляется постепенное включение традиционных песен, хороводов Новгородской земли в репертуар самодеятельных, изначально с фольклором не связанных коллективов и показ их работы в данном направлении. Стильное исполнение фольклора представляет известные трудности, для этого нужны квалифицированные руководители, здесь нельзя искусственно форсировать события. Но подобное внедрение традиционного фольклорного репертуара в художественную самодеятельность — одна из важнейших задач областного НМЦ.

Десятый праздник новгородского фольклора, юбилейный, проходил более широко, чем предыдущие. На него было приглашено свыше 500 участников — певцов, музыкантов-инструменталистов, сказочников. На празднике выступали аутентичные фольклорные коллективы из Батецкого (с. Черное), Валдайского (д. Новотроица), Окуловского (станция Яблоновка), Старорусского (д. Марфино) районов. Более молодые по возрасту участники хоров русской песни из Старорусского района (с. Взвяд), из Мошенского, Поддорского, Хвойнинского районных домов культуры включают в свой репертуар традиционный фольклор Новгородской об-



ласти пока лишь частично. Но сделано ими в этом плане немало. Так, поддорцы пропели всю свадьбу, основной номер десятого фольклорного праздника, длившийся около часа. Участники мошенского хора, чьи костюмы оказались лучшими с точки зрения подлинности и разнообразия, сумели создать непринужденную обстановку и вовлечь в посиделочные игры многих зрителей. Примечательными оказались выступления детских коллективов из Окуловского, Валдайского районов, из Старой Руссы и Новгорода. Они в разной степени приближаются к местной фольклорной традиции. Лучше всего — непосредственно, живо, темпераментно — удалось это самым маленьким участникам праздника — воспитанникам детских садов № 35 и 78 Новгорода.

Третий год в Витославицах к показу фольклора добавляется и демонстрация народных традиционных ремесел. На этот раз в Ремесленном ряду можно было увидеть изделия таких промыслов, как плетение из лыка, бересты, ивового прута, кружевоплетение и знаменитую крестецкую строчку, ткачество (половики — дорожки и кругляши), шитье лоскутных покрывал. Нашла место и деревянная игрушка. На празднике можно было увидеть, как делается то или иное изделие, посмотреть на работу ткачихи, лапотника, кружевницы и т. п. Показ самого процесса труда не менее важен, чем демонстрация готовых изделий.

Сотрудники музея-заповедника подготовили к празднику инвентарь старинных русских игр, используя для этого образцы, найденные в археологических раскопках. На празднике можно было походить на ходулях, сыграть в рюхи (городки), в бабки, покачаться на качелях. Большую роль в организации этой стороны праздника сыграли молодые сотрудники музея во главе с С. Б. Пухачевым.

Центральным событием праздника, как уже говорилось, стала свадьба. Прощание невесты с родным домом разыгрывалось возле избы Туницкого, встреча ее в доме жениха — возле другого памятника — избы Якимовой. Из одного дома в другой молодых вез традиционный свадебный поезд. Такой переезд соединил отдельные эпизоды и заставил зрителей включиться в ритм ожидания важного семейного события, а затем принять участие во встрече и поздравлении молодых. В свадьбу были включены песни в исполнении аутентичной фольклорной группы из Поддорья и молодежного коллектива (руководитель М. Бурьяк, г. Новгород), удачно воссоздавшего традиционную народную песню. «Жених» и «невеста» были очень молоды, их поведение соответствовало представлениям о традиционной свадьбе. Свадьба запомнилась обилием и точностью этнографических деталей.

По деревенской улице Витославиц не раз проходили группы частушечниц с гармонистами, за ними устремлялись и посетители музея. Особое внимание привлекли оригинальный напев и манера исполнения частушек жительницами д. Речка Боровичского района, певшими в сопровождении гармони-минорки.

Впервые в празднике участвовали сказочницы. Они приехали из Демянского района и выступали в одном из домов, за прялкой, что помогало лучше ощутить старину и подлинность сказочной обстановки.

Пословицы, поговорки, загадки звучали на детской поляне, где для маленьких посетителей музея в этот день были устроены фольклорные конкурсы. Здесь же состоялось и выступление народной кукольницы — Е. Ф. Трофимовой, которой помогал ее внук. Их марионетки на протяжении всего дня плотно удерживали вокруг себя толпу детей и взрослых.

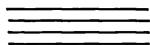
Смотры народного искусства привлекают в «Витославицы» все большее число зрителей.

С 1980 г. при Новгородском областном НМЦ существует общественная фольклорная секция, куда входят специалисты из научных учреждений и вузов Ленинграда. Члены секции вместе с новгородцами выезжают

в фольклорные экспедиции, выявляют интересных исполнителей, которые позже появляются на областных праздниках. Успех нынешнего праздника фольклора и ремесел в «Витославицах» во многом определился заинтересованной совместной работой сотрудников Новгородского областного НМЦ, музея деревянного зодчества и членов фольклорной секции.

Сейчас объявлен XI-й областной фестиваль новгородского фольклора, который поможет выявить новых певцов, инструменталистов, народных мастеров и обогатить их искусством будущие праздники в музее-заповеднике деревянного зодчества.

*Л. И. Манин*



---

---

---

## ПЕРСОНАЛИЯ

### АННА МИХАЙЛОВНА АСТАХОВА

(К 100-летию СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

Анна Михайловна Астахова, профессор, доктор филологических наук, крупнейший специалист по русскому эпосу, видный ученый, прожила долгую плодотворную жизнь, полную творческих свершений. Библиография ее опубликованных работ включает более 200 наименований, касающихся почти всех вопросов и проблем фольклористики.

А. М. Астахова принадлежала к поколению фольклористов (в первую очередь, это М. К. Азадовский, Н. П. Андреев, В. Я. Пропп, А. И. Никифоров), заложивших основу советской фольклористики.

Родилась А. М. Астахова 22 июня (4 июля) 1886 г. в Кронштадте, в семье офицера минного полка. Мать ее умерла, когда дочери было шесть лет, отец — в 1903 г. Оставшись без родителей в 17 лет, Анна Михайловна начинает давать частные уроки. Одновременно она поступает на филологический факультет Петербургского высшего женского педагогического института. Выбор факультета был не случаен. В гимназии, где училась А. М. Астахова, русскую литературу преподавал известный впоследствии славист А. Л. Погодин, а в старших классах — будущий академик В. Н. Перетц. Эти преподаватели привили гимназистке любовь к литературе и глубокий интерес к литературоведению.

Окончив в 1908 г. Институт и получив право преподавать русскую литературу в старших классах, Анна Михайловна с увлечением начинает педагогическую деятельность, работает в г. Волчке, в 1909—1912 гг. в Тбилиси, с 1912 по 1931 г. — в Петрограде—Ленинграде, где преподает в одной из лучших средних школ города — в бывшем Тенишевском училище.

Педагогический талант А. М. Астаховой проявился в исключительном умении раскрыть перед учащимися художественную сущность произведения, воспитать в них поэтическое чутье. Эти качества утвердили за ней авторитет одного из лучших преподавателей Петрограда. Успехи в преподавательской деятельности, однако, полностью не удовлетворяли ее, все больше и больше овладевает Астаховой тяга к самостоятельной исследовательской работе.

В 1920 г. она поступает на факультет истории словесных искусств при Государственном институте истории искусств. Преподавание на трех факультетах (изобразительных искусств, театрального и словесного искусства) института вели крупнейшие литературоведы, искусствоведы, театроведы, среди них Ю. Н. Тынянов, Б. М. Эйхенбаум, В. Н. Всеволодский-Гернгросс. Курс обучения был рассчитан на три года, институт готовил молодых специалистов для научно-исследовательских институтов. Анна Михайловна всерьез занимается поэтикой, изучение исторических и теоретических проблем которой шло на материале русской литературы XVIII—XX вв. В 1923 г. Ученым советом института А. М. Астаховой было присвоено звание научного сотрудника первой категории и она была приглашена читать лекции по введению в русскую литературу XVIII—

начала XX вв., а также вести семинары по введению в стиховедение и фольклору в том же институте.

В 1926 г. появляется первая научно-исследовательская статья А. М. Астаховой — «Из истории и ритмики хорей» в сборнике «Поэтика» (Л., 1926, с. 54—65). Постепенно научные интересы Анны Михайловны все больше склоняются к изучению поэтического творчества народа, и она записывается в секцию крестьянского искусства при институте, специализировавшуюся на комплексном изучении народного искусства как в его традиционных формах, так и в новых, возникающих в советское время.

Руководил секцией академик В. Н. Перетц. С первых же дней А. М. Астахова активно включается в исследовательскую и экспедиционную работу. В том же 1926 г. она выезжает в свою первую экспедицию в Заонежье, возглавлял которую К. К. Романов — архитектор, крупный искусствовед.<sup>1</sup>

«Боевое крещение» как фольклорист-полевик А. М. Астахова получила в Петрозаводске, сделав первую запись былины от Настасьи Степановны Богдановой — талантливой сказительницы, вопленицы и сказочницы. С этого момента интерес Анны Михайловны к былинам не ослабевал до конца жизни. Из написанных ею 149 статей, 64 — исследования былин в том или ином аспекте, а одиннадцать ее книг полностью посвящены русскому эпосу. В них самым скрупулезным образом продуман не только каждый сюжет былины, но и каждый вариант, каждая строка.

За первой экспедицией последовала вторая — в 1927 г. на Пинегу (вместе с И. В. Карнауховой, А. И. Никифоровым, Н. Я. Левиной). Эта экспедиция увеличила количество записей былин, сказок, духовных стихов, песен и других жанров фольклора. С 1926 по 1929 г. А. М. Астахова принимала участие в четырех комплексных экспедициях — в Заонежье, на Пинегу, Мезень и Печору. Записи, сделанные тогда, заложили фундамент и фольклорному архивохранилищу, и всей дальнейшей научной деятельности А. М. Астаховой.

Уже в 1927 г. в сборнике «Крестьянское искусство СССР» появляется ее первая статья на фольклорную тему — «Былина в Заонежье». На следующий год во втором выпуске того же сборника выходит статья «Заговорное искусство на реке Пинеге».

Интерес к живому бытованию фольклора во многом определили путь Анны Михайловны как ученого. В 1932 г. она возглавляет Беломорский экспедиционный отряд, в 1933 г. едет в Карелию (Кандалакша, Ковда, Кереть), в 1934—35 гг. — в Рязанский район Московской области с московской бригадой Мособлсполкома АН СССР. В 1936 г. она записывает материалы Олимпиады колхозной и рабочей художественной самодеятельности Ленинградской области, в 1937 г. вновь возглавляет Беломорскую экспедицию, организованную Фольклорной комиссией АН СССР, и в том же году принимает участие в экспедиции Фольклорного кабинета Института антропологии и этнографии АН СССР (ИАЭ) и Союза композиторов в Ленинградскую и Вологодскую области.

Для изучения сохранности традиционного фольклора и форм бытования новых его жанров, видов А. М. Астахова выезжает в экспедицию в Восточную Сибирь (Тарбагайский район).

После войны Анна Михайловна вновь включается в собирательную работу и с рюкзаком за плечами, с фонографом выезжает в различные районы Ленинградской области.

На счету Астаховой 14 экспедиций, в результате которых фольклорный фонд пополняется более чем 10 тыс. записей, сделанных непосред-

<sup>1</sup> Подробно эта экспедиция описана в кн.: *Колпакова Н. П. У золотых рожков. Записи фольклориста.* Л., 1975.

ственно ею, причем многие из них уникальны, неповторимы. Прекрасное знание бытования фольклорных жанров в различных регионах страны делает статьи и книги А. М. Астаховой живыми, яркими и актуальными. Свой экспедиционный опыт она передавала коллегам через выступления, доклады, консультации. Так, в сборнике «Вопросы изучения эпоса народов СССР» (М., 1959) напечатано ее выступление по вопросам собирания и публикации произведений народного эпоса. В четвертом томе «Русского фольклора» (Л., 1959) помещена обзорная статья «Совещание по вопросам собирания и изучения фольклора Севера». В 1960 г. совместно с Н. П. Колпаковой, М. И. Богдановой и Б. М. Добровольским она пишет Инструкцию по собиранию произведений устно-поэтического народного творчества.

В 1931 г. А. М. Астахову приглашают на должность научного сотрудника в Институт по изучению народов СССР, который через два года слился с Институтом антропологии и этнографии АН СССР (ИАЭ). В 1939 г. отдел фольклора ИАЭ был переведен в Институт русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, где Анна Михайловна и проработала до 1965 г., т. е. до выхода на пенсию. Здесь она занимала должности секретаря сектора фольклора, ученого хранителя Архива фольклорных записей (с 1931 по 1956 г.), зав. сектором фольклора (с 1953 по 1956 г.).

Экспедиции, большая научная работа ничуть не мешали общественной деятельности Анны Михайловны. В 1930—31 гг. она — секретарь Художественно-политического совета Этнографического театра; с 1932 г. — действительный член Географического общества; в течение 1932—34 г. возглавляла Комиссию по детскому быту, языку и фольклору. Она являлась постоянным участником всех конференций по фольклору и этнографии, съездов писателей, съездов народных сказителей; в Пушкинском Доме она была бессменным членом Ученого совета. Кроме того, Анну Михайловну избрали членом Ученого совета Карело-финского научно-исследовательского института культуры, позже преобразованного в Институт языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР. На материале Карелии А. М. Астахова подготовила к изданию ряд сборников: «Старая и новая Карелия в частушке» (совместно с Н. П. Колпаковой; Петрозаводск, 1937), «Былины П. И. Рябинина-Андреева» (подготовка текстов и примечания В. Г. Базанова, предисловие и редакция А. М. Астаховой). Под общей редакцией В. Г. Базанова и А. М. Астаховой с 1945 по 1948 г. выходит несколько сборников в серии «Библиотека русского фольклора Карелии».

Талантливый педагог, предельно внимательный и доброжелательный человек, всесторонне эрудированный ученый — эти черты Анны Михайловны проявлялись и в экспедициях, и в работе со студентами и аспирантами Педагогического института им. Покровского, где А. М. Астахова с 1943 по 1956 г. читала курс лекций по фольклору и вела спецсеминар, и в работе редактора. Из более 60-ти отредактированных ею книг назовем наиболее значимые — два тома «Русского народно-поэтического творчества» (Л., 1955—56), «Очерки народно-поэтического творчества Советской эпохи» (М.; Л., 1952), почти все тома ежегодника «Русский фольклор» (до 1970 г.).

Однако главным объектом исследовательской работы А. М. Астаховой оставались былины. В первых же статьях, опираясь на свой экспедиционный опыт, она заявила, что былины — не отмирающая фольклорная архаика, а жанр, живой для исполнителей да и для слушателей, что он изменяется, и на основании сравнения вариантов вывела закономерности трансформации былин, обобщив свои наблюдения в книге «Русский былинный эпос на Севере» (1948). Исследование А. М. Астаховой опровергло существовавший до того взгляд на былину как на нечто неподвижное, чуждое современности. Ей удалось доказать, что на позднейшем этапе существования

былин проявляется тенденция к углублению в них социальных противоречий, психологизации образов, внедрению реально-бытовых деталей, циклизации и контаминации текстов, наконец, наблюдается переложение в форму былин произведений, взятых из других жанров фольклора и книг.

В работах, посвященных проблемам эпоса, А. М. Астахова раскрыла народность и крестьянский характер русских былин, положив тем самым конец теории аристократического происхождения эпических произведений.

Она впервые подняла проблему сатиры и юмора в русском былинном эпосе, поместив статью на эту тему в томе «Русского фольклора» (М.; Л., 1957). Исследовательница уделяла большое внимание творчеству былинных сказителей, придавая решающее значение личному началу в фольклоре. Ее интересовали отдельные певцы, их характеры, манера исполнения, обстановка, в которой бытовала или бытует былина, окружение самого певца. Всесторонне, творчески изучив манеру сказителей, А. М. Астахова сумела описать особенности индивидуального сказительского мастерства и сказительского искусства в целом, она определила основные типы сказителей, дала им яркие творческие характеристики, раскрыла жизнь эпической традиции как жизненного процесса.

А. М. Астахова в высшей степени бережно относилась к подлинному тексту, полностью отклоняла любые привнесения и изменения со стороны собирателя или публикатора. Эта ее установка, ее принципы работы над текстами былин блистательно оправдали себя в двухтомнике «Былины Севера» (1938, т. 1; 1951, т. 2) и в антологии «Илья Муромец», вышедшей в серии «Литературные памятники» (Л., 1958).

Наблюдения, мысли, выводы, касающиеся русского эпоса, А. М. Астахова изложила в докторской диссертации<sup>2</sup> и суммировала в книге «Былины. Итоги и проблемы изучения» (М.; Л., 1966).

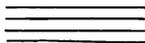
Как уже говорилось, круг интересов ученого не замыкался на эпосе, затрагивая почти все основные проблемы советской фольклористики. Так, особое внимание уделяла Астахова современному состоянию фольклора: в первом номере журнала «Советский фольклор» за 1934 г. печатается ее статья «Фольклор гражданской войны».

Когда началась война, Астахова осталась в Ленинграде среди немногих сотрудников ИРЛИ. В Пушкинском Доме в это время была задумана «Оборонная серия» — издание, которое отразит патриотическую тему в русской литературе и народной поэзии. А. М. Астахова вместе с В. А. Кравчинской откликнулись на это статьей «Защита отечества в народных песнях». Разработка данной темы была продолжена в обзорной статье «Фольклор Великой Отечественной войны» (Труды второго Всесоюзного географического съезда. М., 1949, т. 3). В 1964 г. Астахова редактирует сборник «Русский фольклор Великой Отечественной войны».

Анна Михайловна Астахова умерла 30 апреля 1971 г. в возрасте 85 лет, до последних дней сохраняя ясность ума и творческую активность. То, что сделала А. М. Астахова в отечественной науке, будет воспитывать многие поколения фольклористов, помогать раскрытию тайн величайшей культурной ценности — народно-поэтического творчества.

*Г. Г. Шаповалова*

<sup>2</sup> Тема докторской диссертации А. М. Астаховой — «Северный период в истории русской былины». Защита состоялась в 1944 г. Рукопись была опубликована в 1948 г. в Петрозаводске под названием «Русский былинный эпос на Севере».



---

---

## БИБЛИОГРАФИЯ

### ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЯ

(УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ТЕМЕ ЗА 1976 — 1984 гг.)\*

Предлагаемый библиографический список, не претендующий на исчерпывающую полноту, содержит сведения о наиболее значительных исследованиях по проблеме «Фольклор и этнография», появившихся в советской печати на русском языке с 1976 по 1983 г. В него включен также материал за 1984 г., учтенный до 1 сентября этого года. Работы, вошедшие в библиографические обзоры, опубликованные в 17—21 томах «Русского фольклора», здесь не отражены. Материал расположен по алфавиту в трех разделах: 1) Мифология, верования, заговоры; 2) Календарно-хозяйственные обряды; 3) Семейно-обрядовый фольклор.

Полное библиографическое описание сборников статей дается только при их первом упоминании.

#### МИФОЛОГИЯ, ВЕРОВАНИЯ, ЗАГОВОРЫ

1. *Азим-заде Э. Г.* Русско-славянская астрономическая и метеорологическая терминология в сравнительно-историческом и типологическом плане: Автореф. дис. . . . канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т. М., 1979. 23 с.

2. *Азим-заде Э. Г.* К сопоставительному анализу славянских и тюркских названий созвездий. — Сов. славяноведение, 1980, № 1, с. 96—103.

3. *Азимов Э. Г.* Из полесской народной метеорологии: Слепой дождь. — В кн.: Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1983, с. 212—217.

4. *Афанасьев А. Н.* Илья-Громович и Огненная Марья / Публ., послесл. и примеч. Г. А. Левинтона. — Лит. учеба, 1982, № 1, с. 145—157.

5. *Афанасьев А. Н.* Древо жизни: Избранные статьи / Подгот. текста и коммент. Ю. М. Медведева; Вступит. статья и общая ред. Б. П. Кирдана. М.: Современник, 1982. 464 с. (Б-ка «Любителям российской словесности»).

Рец.: *Селезнев Ю.* Златая цепь, или опыт путешествия к первоистокам народной памяти. — Лит. в школе, 1984, № 1, с. 4—12; *Овчаренко О. А.* древо жизни зеленеет. — Москва, 1984, № 2, с. 201—202.

Реф.: *Миллионщикова Т. М.* — РЖ. Обществ. науки в СССР. Литературоведение, 1983, № 6, с. 144—147.

6. *Бернштам Т. А.* Орнитоморфная символика у восточных славян. — Сов. этнография, 1982, № 1, с. 22—34.

7. *Боровский Я. Е.* Мифологический мир древних киевлян. Киев: Наукова думка, 1982. 104 с. (Науч.-попул. лит.).

Реф. в кн.: *Киеву — 1500.* Общественные науки в Украинской ССР. Реферативный сборник. М.; Киев, 1982, с. 282—283.

8. *Бычко Б. И., Грабовский С. И., Коваль М. Д.* К вопросу о специфике мифологического мировосприятия Киевской Руси. — В кн.: Проблемы философии. Вып. 54: История философии и современность: Сб. статей / Киев. гос. ун-т. Киев: Вища школа, 1981, с. 136—141.

---

\* Составила Т. Г. Иванова.

9. *Велецкая Н. Н.* О роли фольклора в изучении славянских древностей. — В кн.: Средневековая Русь / АН СССР, Науч. совет по комплексной проблеме «История мировой культуры». М.: Наука, 1976, с. 18—24.
10. *Веселовский А. Н.* Миф и символ / Публ. К. И. Ровды. — В кн.: Русский фольклор. Т. 19: Вопросы теории фольклора / АН СССР, Ин-т рус. лит. Л.: Наука, 1979, с. 186—199.
11. *Гура А. В.* Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1981, с. 121—138.
12. *Дуйчев И. С.* К вопросу о языческих жертвоприношениях в Древней Руси. — В кн.: Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции / АН СССР, Ин-т рус. лит. М.: Наука, 1976, с. 31—34.
13. *Жельвис В. И.* Человек и собака (восприятие собаки в разных этнокультурных традициях). — Сов. этнография, 1984, № 3, с. 135—143.
14. *Журавлев А. Ф.* Из русской обрядовой лексики: «живой огонь». — В кн.: Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования. 1976 / АН СССР, Ин-т рус. яз. М.: Наука, 1978, с. 204—228.
15. *Золотов Ю. М.* Отстатки древнего святилища на реке Кимерше. — В кн.: Балто-славянские исследования. 1980 / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1981, с. 269—274.
16. *Зубов Н. И.* Перун и Руевит. — В кн.: Диалекты и топонимия Поволжья: Межвузов. сб. / Чуваш. гос. ун-т. Чебоксары, 1981, с. 75—86.
17. *Зубов Н. И.* Проблема генеалогии киевского пантеона в ономастическом освещении. — В кн.: Русское языкознание: Республ. межведомств. науч. сб. / Киев. гос. ун-т. Киев: Вища школа, 1982, вып. 4, с. 14—21.
18. *Ивакин Г. Ю.* Священный дуб языческих славян. — Сов. этнография, 1979, № 2, с. 106—115.
19. *Иванов В. В.* О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина) / АН СССР, Ин-т этнографии. Л.: Наука, 1979, с. 150—154.
20. *Иванов В. В.* Славянская духовная культура дописьменной эпохи по лингвистическим данным. — В кн.: Междунар. науч. конф. «Славянские культуры и мировой культурный процесс»: Тез. докл. и сообщений. Минск, 28 сент. — 1 окт. 1982 / АН БССР, Ин-т искусствознания, этнографии и фольклора и др. Минск: Наука и техника, 1982, с. 24—25.
21. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Древнее славянское право: архаические мифологические основы и источники в свете языка. — В кн.: Формирование раннефеодальных славянских народностей / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1981, с. 10—31.
22. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. — В кн.: Балто-славянские исследования. 1982 / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1983, с. 175—197.
23. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Лингвистические вопросы славянского этногенеза (в связи с реконструкцией праславянских текстов). — В кн.: Славянское языкознание: IX Междунар. съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. Докл. сов. делегации / АН СССР, Отд-ние лит. и яз., Сов. комитет славистов. М.: Наука, 1983, с. 152—169.
24. *Ильинская В. Н.* Заговоры и историческая действительность. — В кн.: Русский фольклор. Т. 16. Историческая жизнь народной поэзии / АН СССР, Ин-т рус. лит. Л.: Наука, 1976, с. 200—207.
25. *Кондратьева Т. Н.* Метаморфозы собственного имени. Опыт словаря. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1983. 110 с.
26. *Коча Л. А.* Язычество в Древней Руси. — В кн.: Советская историография Киевской Руси / АН СССР, Ин-т истории СССР, Ленингр. гос. ун-т. Л.: Наука, 1978, с. 166—171.
27. *Лаучюте Ю.* Перунъ, Велесъ и балто-славянская проблематика. — В кн.: Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане



Тез. докл. Второй балто-славянской конф. Москва, 29 ноября—2 декабря 1983 г. / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1983, с. 30.

28. *Летова И. А.* О следах языческих представлений в русской топонимии (к постановке вопроса). — В кн.: Вопросы ономастики: Межвуз. сб. науч. тр. / Урал. гос. ун-т. Свердловск, 1982, с. 32—44.

29. *Лещенко В. Ю.* К вопросу о влиянии религии на быт крестьян России в XIX—нач. XX вв. — В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма: Сб. трудов / Гос. музей истории религии и атеизма. Л., 1978, с. 84—98.

30. *Липатов В. А.* К проблеме региональной специфики фольклора: О вариативности заговоров. — В кн.: П. И. Чайковский и Урал / Гос. Дом-музей П. И. Чайковского в Воткинске. Ижевск: Удмуртия, 1983, с. 99—108.

31. *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян. — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор / АН СССР, Ин-т этнографии. М.: Наука, 1982, с. 83—101.

32. *Мачинский Д. А.* «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии. — В кн.: Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора / АН СССР, Ин-т этнографии. Л.: Наука, 1981, с. 110—171.

33. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа / АН СССР, Ин-т мировой лит. М.: Наука, 1976. 408 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

*Рец.: Гуревич А. Я.* — Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз., 1977, т. 36, № 6, с. 557—560; *Лейтес Н.* Миф и литература. — Вопр. лит., 1978, № 1, с. 272—278; *Чистов К. В.* — Сов. этнография, 1978, № 2, с. 149—152.

34. *Мелетинский Е. М.* Миф и историческая поэтика фольклора. — В кн.: Фольклор: Поэтическая система / АН СССР. Науч. совет по фольклору при отд-нии лит. и яз., Ин-т мировой лит. М.: Наука, 1977, с. 23—42.

35. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х т. М.: Сов. энциклопедия, 1980—1982.

36. *Невская Л. Г.* Представление о *пестроте* в языке и фольклоре. — В кн.: Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тез. докл. М., 1983, с. 35—38. См. № 27.

37. *Неклюдов С. Ю.* О кривом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива). — В кн.: Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 133—141. См. № 19.

38. *Орел В.* О восточнославянских играх, связанных с культом пчел. — В кн.: Симпозиум по структуре балканского текста: Тез. докл. и сообщ. / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1976, с. 38—44.

39. *Петров В. П.* Заговоры / Публ. А. Н. Мартыновой. — В кн.: Из истории русской советской фольклористики / АН СССР, Ин-т рус. лит. Л.: Наука, 1981, с. 77—142.

40. *Померанцева Э. В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице. — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Генезис. Арханка. Традиции / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1978, с. 143—158.

41. *Попова Н. В.* Обзор лексики с суф. *-ei(a)* в русском языке и его диалектах (с привлечением фольклорного материала). — В кн.: Диалектная лексика. 1975 / АН СССР, Ин-т рус. яз. Л.: Наука, 1978, с. 174—188.

На материале заговоров.

42. *Прискока О. В.* Выдубечи и легенда о Перуне. — Рус. речь, 1983, № 1, с. 98—105.

43. *Путилов Б. Н.* О типологии связей песенного фольклора с мифологией. — В кн.: Тез. докл. на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974—1975 гг. (Май 1976) / АН СССР, Ин-т этнографии, АН ТаджССР, Ин-т истории. Душанбе, 1976, с. 238—240.

44. *Рут М. Э.* Материалы по русской народной астрономии. — В кн.: Вопросы ономастики. Вып. 2: Русская ономастика и ее воздействие с апеллятивной лексикой / Урал. гос. ун-т. Свердловск, 1976, с. 33—56.

45. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян / АН СССР, Отд-ние истории, Ин-т археологии. М.: Наука, 1981. 608 с.

Рец.: *Плутченко А.* — Сиб. огни, 1982, № 1, с. 175—176; *Арутюнов С. А.* — Сов. этнография, 1982, № 4, с. 154—161; *Рогов А. И.* — История СССР, 1982, № 5, с. 186—189; *Григулевич И. Р., Бобрин Н. П.* — В кн.: Религии мира: История и современность. Ежегодник. 1982. М.: Наука, 1982, с. 270—273; *Буганов В.* Мир поэтический и древний. — Наука и жизнь, 1983, № 3, с. 114—115; *Безунов Ю. К.* Древнеславянское язычество и русская культура. — Рус. литература, 1983, № 4, с. 211—216; *Сахаров А. Н.* Исторические пути восточного славянства. — Вопр. истории, 1984, № 4, с. 120—137.

46. *Седов В. В., Чернецов А. В.* Славянское язычество как проблема междисциплинарного изучения. — Вестн. АН СССР, 1981, № 12, с. 76—81.

47. *Судник Т. М.* Материалы к белор. р'агун, лит. р'агкūnas в связи с архаичными представлениями. — В кн.: *Balkanica: Лингвистические исследования / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики.* М.: Наука, 1979, с. 229—233.

48. *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* К реконструкции сюжета основного мифа в балто-балканской перспективе (фрагмент «Жена и дети Громовержца»). — В кн.: *Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом: Конф. 11—15 дек. 1978 г. / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики.* М.: Наука, 1978, с. 124—131.

49. *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* Мак в растительном коде основного мифа (*Balto-Balkanica*). — В кн.: *Балто-славянские исследования.* 1980. М., 1981, с. 300—317. См. № 15.

50. Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры. Вопросник. Ответы на вопросы. — *Сов. этнография*, 1984, № 3, с. 51—63; № 4, с. 64—80.

В дискуссии принимали участие Б. Н. Путилов, А. К. Байбурин, В. Е. Гусев, Ю. И. Смирнов, Э. А. Рикман, В. В. Иванов, В. В. Седов, А. К. Смольская, Н. И. Дзэндзевский, Н. И. Толстой, Н. И. Зубов, О. А. Терновская, А. В. Гура, С. М. Толстая.

51. *Терновская О. А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых. — В кн.: *Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981, с. 139—159. См. № 11.*

52. *Толстой Н. И.* Из заметок по славянской демонологии: 2. Каков облик дьявольский? — В кн.: *Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского) / Гос. музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина.* М.: Сов. художник, 1976, с. 288—319.

53. *Толстой Н. И.* Мифологические аспекты древней славянской духовной культуры и последующей народной традиции. — В кн.: *Междунар. науч. конф. «Славянские культуры и мировой культурный процесс»: Тез. докл. и сообщений.* Минск, 1982, с. 49—51. См. № 20.

54. *Толстой Н. И.* Славянское язычество как древнейшая форма славянской культуры. — В кн.: *Узловые вопросы советского славяноведения: Тез. докл. и сообщений IX Всесоюз. науч. конф. историков-славистов (21—23 сент. 1982 г.) / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики, Ужгородский ун-т.* Ужгород, 1982, с. 254—255.

55. *Толстой Н. И.* О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и эпоса. — В кн.: *Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос): Сб. науч. трудов / АН СССР, Ин-т этнографии, Ин-т славяноведения и балканистики, Ленингр. отд-ние ин-та языкознания.* Л.: Наука, 1983, с. 181—190.

56. *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 2. Вызывание дождя в Полесье. — Рук.: *Славянский и балканский фольклор: Генезис. Арханка. Традиции.* М., 1978, с. 95—130. См. № 40.

57. *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 1. Вызывание дождя у колодца. — В кн.: *Русский фольклор, т. 21: Поэтика русского фольклора / АН СССР, Ин-т рус. лит.* Л.: Наука, 1981, с. 87—98.

58. *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье. — В кн.: *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982, с. 49—83. См. № 31.

59. *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Принципы, задачи и возможности составления этнолингвистического словаря славянских древностей. — В кн.: *Славянское языче-*

знание: IX Междунар. съезд славистов. Докл. сов. делегации. М., 1983, с. 213—230. См. № 23.

60. *Топоров В. Н.* Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т. п.). — В кн.: Балканский лингвистический сборник / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1977, с. 196—207.

61. *Топоров В. Н.* Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа. — В кн.: Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом: Конф. 11—15 дек. 1978 г. М., 1978, с. 135—140. См. № 48.

62. *Топоров В. Н.* Об одном способе сохранения во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 141—149. См. № 19.

63. *Топоров В. Н.* Семантика мифологических представлений о грибах. — В кн.: *Balkanica: Лингвистические исследования*. М., 1979, с. 234—298. См. № 47.

64. *Топоров В. Н.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа. — В кн.: Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981, с. 274—300. См. № 15.

65. *Топоров В. Н.* Еще раз о Велесе-Волосе в контексте и «основного» мифа. — В кн.: Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане: Тез. докл. М., 1983, с. 50—56. См. № 27.

66. *Тульцева Л. А.* Рябина в народных поверьях. — Сов. этнография, 1976, № 5, с. 88—99.

67. *Тульцева Л. А.* Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX вв. (по материалам среднерусской полосы). — Сов. этнография, 1978, № 3, с. 31—46.

68. *Успенский Б. А.* Культ Николая на Руси в историко-культурном освещении (Специфика восприятия и трансформация исходного образа). — В кн.: Труды по знаковым системам. 10: Семиотика культуры. Тарту, 1978, с. 86—140. (Учен. зап. Тартус. гос. ун-та; Вып. 463).

69. *Успенский Б. А.* К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 1. Языческие рефлексии в славянской христианской терминологии; 2. Дуалистический характер русской средневековой культуры. — В кн.: Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979, с. 54—63.

70. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 245 с.

71. *Фрейдберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. 605 с.

72. *Цивьян Т. В.* К мифологическим обоснованиям одного случая табу: ласка (*mustela vulgaris*). — В кн.: Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 187—192. См. № 19.

73. *Черепанова О. А.* Типология и генезис названий лихорадок-трясовиц в русских народных заговорах и заклинаниях. — В кн.: Язык жанров русского фольклора: Межвуз. науч. сб. Петрозаводск, 1977, с. 44—57.

74. *Черепанова О. А.* Явление прозопоеи и языковые средства его реализации в заговорах и заклинаниях. — В кн.: Язык жанров русского фольклора: Межвуз. науч. сб. Петрозаводск, 1979, с. 4—13.

75. *Черепанова О. А.* Задачи и методы ареально-генетического изучения восточнославянской мифологии. — В кн.: Лексика и фразеология севернорусских говоров / Вологод. гос. пед. ин-т. Вологда, 1980, с. 70—74.

76. *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика русского Севера / Ленингр. гос. ун-т. Л.: Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1983. 168 с.

77. *Членов А. М.* Языческий обряд низложения династии в Киевской Руси (реконструкция). — В кн.: Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира / Моск. филиал Геогр. о-ва СССР. М., 1979, с. 36—43.

78. *Шангина И. Н.* К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. — В кн.: Этнография народов Восточной Европы: (Сб. статей) / Геогр. о-во СССР. Л., 1977, с. 118—124.

79. Яковлева А. М. Мифологические корни фольклорного мышления: пространство, время, существование. — Вестн. Моск. ун-та. Философия, 1981, № 6, с. 56—65. См. № 98, 105, 131.

### КАЛЕНДАРНО-ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ОБРЯДЫ

80. Анфертьев А. Н. Календарные обходы и мартовская обрядность у народов Восточной Европы: преемственность и этнокультурные контакты. Автореф. дис. . . . канд. истор. наук / АН СССР, Ин-т этнографии. Л., 1980. 24 с.

81. Анфертьев А. Н. Ареальное и историческое в исследовании календарной обрядности Восточной Европы (мартовские обряды). — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Л., 1983, с. 191—198. См. № 55.

82. Байбурин А. К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX—начало XX в.) — Сов. этнография, 1976, № 5, с. 81—87.

83. Байбурин А. К. Русские народные обряды, связанные со строительством жилища (к проблеме освоения пространства): Автореф. дис. . . . канд. истор. наук / АН СССР, Ин-т этнографии. Л., 1976. 14 с.

84. Байбурин А. К. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища. — В кн.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами / АН СССР, Ин-т этнографии. Л.: Наука, 1977, с. 123—130.

85. Байбурин А. К. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 155—162. См. № 19.

86. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / АН СССР, Ин-т этнографии. Л.: Наука, 1983. 188 с.

87. Байбурин А. К. К описанию структуры славянского строительного ритуала. — В кн.: Текст: Семантика и структура / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1983, с. 206—227.

88. Бернштам Т. А. Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX—начале XX в. — В кн.: Этнографические исследования Северо-Запада СССР: Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга / АН СССР, Ин-т этнографии. Л.: Наука, 1977, с. 88—115.

89. Бернштам Т. А. Обряд «крещение и похороны кукушки». — В кн.: Материальная культура и мифология. Л.: Наука, 1981, с. 179—203. (Сб. Музея антропологии и этнографии АН СССР; Ин-т этнографии, т. 37).

90. Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX—начале XX в.: Этнографические очерки / АН СССР, Ин-т этнографии. Л.: Наука, 1983. 232 с.

91. Бернштам Т. А. Мяч в русском фольклоре и обрядовых играх. — В кн.: Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / АН СССР, Ин-т этнографии. Л.: Наука, 1984, с. 162—171.

92. Бернштам Т. А., Лапин В. А. Виноградье — песня и обряд. — В кн.: Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981, с. 3—109. См. № 32.

93. Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX—начало XX в.) / АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. Новосибирск: Наука, 1978. 159 с.

94. Болонев Ф. Ф. Приемы продуцирующей магии в свадебных и календарных обрядах русского населения Восточной Сибири (вторая половина XIX—начало XX в.). — В кн.: Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII—нач. XX в.) / АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. Новосибирск: Наука, 1983, с. 31—44.

95. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1982. 255 с.

96. Власова З. И. Русские и болгарские припевки к гаданию. — В кн.: Русско-болгарские фольклорные и литературные связи: В 2-х т. / АН СССР, Ин-т рус. лит., Болгар. АН, Ин-т лит. Л.: Наука, 1976, т. 1, с. 95—119.

97. *Гиллярова Н. Н.* Новогодние поздравительные песни Рязанской области. — В кн.: Памяти К. Квитки. 1880—1953: Сб. статей. М.: Сов. композитор, 1983, с. 82—109.
98. *Дмитриева С. И.* Слово и обряд в мезенских заговорах. — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 36—49. См. № 31.
99. *Журавлев А. Ф.* К ареальной характеристике восточнославянской скотоводческой охранительной магии (обряды при эпизоотиях). — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии / АН СССР, Ин-т этнографии, Ленингр. отд-ние Ин-та языкознания. Л.: Наука, 1977, с. 227—232.
100. *Журавлев А. Ф.* Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение. — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978, с. 71—94. См. № 40.
101. *Журавлев А. Ф.* Восточнославянская обрядовая скотоводческая лексика и фразеология в этнолингвистическом аспекте: Автореф. дис. . . . канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т, филол. фак. М., 1982. 24 с.
102. *Журавлев А. Ф.* Этнодиалектное членение Костромского региона по данным скотоводческой магии и обрядовой фразеологии (на материалах анкеты «Кульп и народное сельское хозяйство»). — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Л., 1983, с. 209—212. См. № 55.
103. *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен: Автореф. дис. . . . д-ра искусствоведения / АН УССР, Ин-т искусствоведения, фольклора и этнографии. Киев, 1980. 48 с.
104. *Златковская Т. Д.* Rosalia — русалии? (О происхождении восточнославянских русалий). — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Международный съезд славистов. Загреб; Люблина, сент. 1978 г. Доклады сов. делегации / АН СССР, Отд-ние истории; Сов. комитет славистов. М.: Наука, 1978, с. 210—226.
105. *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда / Публ. А. Н. Розова. — В кн.: Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981, с. 66—76. См. № 39.
- Заговоры и календарные обряды.
106. Календарно-обрядовая поэзия сибиряков: [Тексты] / Сост., вступ. статья и примеч. Ф. Ф. Болонева, М. Н. Мельникова. Новосибирск: Наука, 1981. 351 с.  
*Рец.: Лучиневский Е.* — Сиб. огни, 1982, № 1, с. 173—175; *Соколова В. К.* — Сов. этнография, 1984, № 1, с. 170—172.
107. *Кармакова О. Е.* Названия вечерних собраний молодежи в русских говорах. — В кн.: Русские народные говоры: Лингво-географические исследования / АН СССР, Ин-т рус. яз. М.: Наука, 1983, с. 132—140.
108. *Карнаух Т.* Календарные песни верхней и средней Ловати. — В кн.: Традиционное и современное народное музыкальное искусство. М., 1976, с. 98—112. (Сб. трудов Муз.-пед. ин-та им. Гнесиных; Вып. 29).
109. *Круглов Ю. Г.* Календарные обряды и обрядовая поэзия в Калужской области. — Сов. этнография, 1977, № 4, с. 96—104.
110. *Круглов Ю. Г.* О жанровой специфике поэтического стиля обрядовой поэзии. — В кн.: Поэтическая стилистика. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1982, с. 24—32.
111. *Левашов В. С.* Календарно-обрядовые песни забайкальских казаков. — В кн.: Литература и фольклор Забайкалья / Иркут. гос. пед. ин-т. Иркутск, 1976, вып. 2, с. 118—128.
112. *Лобанов М. А.* Вокальные мелодии-сигналы в крестьянском быту (по материалам Северо-Запада РСФСР). — Сов. этнография, 1983, № 5, с. 113—122.
113. *Лукьянова Т. П.* Праздники зимнего календарного цикла на современной Брянщине. (Заметки собирателя). — В кн.: Современность и фольклор: Статьи и материалы / Ленингр. гос. ин-т театра, музыки и кинематографии. М.: Музыка, 1977, с. 255—270.
114. *Миненко Н. А.* Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII—первой половине XIX в. — Сов. этнография, 1979, № 6, с. 18—32.
115. *Можейко Э. Я.* О современном состоянии календарной песенной традиции. — В кн.: Актуальные проблемы современной фольклористики: Сб. статей и материалов

Ленингр. гос. ин-т театра, музыки и кинематографии. Л.: Музыка, 1980, с. 189—192.

116. *Новак Л. А., Фрадкина Н. Г.* Обряды и праздники донских казаков: Из истории. — В кн.: Обряды и праздники на Дону. Ростов н/Д: Ростов. кн. изд-во, 1979, с. 7—38.

117. *Новоселова Л. В.* Весенний период календарной поэзии Западной Сибири (пасхальный цикл). — В кн.: Проблемы изучения русского устного народного творчества: (Жанровая специфика народных произведений): Сб. трудов / Моск. обл. пед. ин-т им. Н. К. Крупской. М., 1977, вып. 4, с. 80—88.

118. *Покровский Н. Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам. — Сов. этнография, 1981, № 5, с. 96—108.

119. *Померанцева Э. В.* Роль слова в обряде опахивания. — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 25—36. См. № 31.

120. *Поньрко Н. В.* Русские святки XVII в. — В кн.: Текстология и поэтика русской литературы XI—XVII веков / АН СССР, Ин-т рус. лит.; Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1977, с. 84—99. (Тр. отдела древнерусской литературы, т. 32).

121. *Попова Т. В.* Купальские песни в русской народной певческой традиции. — В кн.: Памяти К. Квитки. 1880—1953. М., 1983, с. 65—79. См. № 97.

122. *Пушкина С. И.* «Зеленые святки». — В кн.: Памяти К. Квитки. 1880—1953. М., 1983, с. 57—65. См. № 97.

По материалам Московской области.

123. *Розов А. Н.* К сравнительному изучению поэтики календарных песен. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1981, т. 21, с. 47—69. См. № 57.

124. *Смирнов В. А.* Купальская обрядовая поэзия восточных славян: Автореф. дис. . . канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т, Филол. фак., Кафедра рус. нар. творчества. М., 1978. 26 с.

125. *Смирнов В. А.* Обряд «крещения» и «похорон кукушки» и купальская обрядовая поэзия восточных славян. — В кн.: Русский фольклор. Т. 20: Фольклор и историческая действительность / АН СССР, Ин-т рус. лит. Л.: Наука, 1981, с. 62—70.

126. *Смирнов В. А., Смирнова Е. М.* О русско-украинских фольклорных связях (по материалам, собранным в Ивановской области). — В кн.: Фольклор народов РСФСР: Межвузов. науч. сб. / Башкир. гос. ун-т. Уфа, 1982, вып. 9, с. 50—57.

127. *Соколова В. К.* Календарные обряды и поэзия восточнославянских народов в начале XX века. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Международный съезд славистов. М., 1978, с. 385—400. См. № 104.

128. *Соколова В. К.* Масленица (ее состав, развитие и специфика). — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978, с. 48—70. См. № 40.

129. *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX—начало XX в. / АН СССР, Ин-т этнографии. М.: Наука, 1979. 287 с.

*Рец.: Гарф А.* Традиция в движении. — Наука и жизнь, 1980, № 2, с. 70; *Голстой Н. И.* — Сов. этнография, 1980, № 3, с. 171—175.

*Реф.: Зверева Ю. И.* — РЖ. Обществ. науки в СССР. История, 1980, № 1, с. 199—204.

130. *Соколова В. К.* К исследованию обрядового фольклора. (На примере восточнославянского материала). — Сов. этнография, 1981, № 4, с. 16—25.

131. *Соколова В. К.* Заклинания и приговоры в календарных обрядах. — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 11—25. См. № 31.

132. *Соколова В. К.* Особенности календарных обрядовых песен восточных и южных славян. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Международный съезд славистов. Киев, сентябрь 1983 г. Докл. сов. делегации / АН СССР, Отд-ние истории, Сов. комитет славистов. М.: Наука, 1983, с. 224—241.

133. *Терновская О. А.* Ареальная характеристика восточнославянской дожиночной обрядности. — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977, с. 221—227. См. № 99.

134. *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла: (Материалы к словарю). — В кн.: Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточно-

-славянские параллели. Структура балканского текста / АН СССР, Ин-т славяноведения и этнографии. М.: Наука, 1977, с. 77—130.

135. *Терновская О. А.* Славянский дожинальный обряд: Терминология и структура. Автореф. дис. . . . канд. филол. наук / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1977. 18 с.

136. *Терновская О. А.* К статье Д. К. Зеленина «Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання і перекидання по землі». — В кн.: Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 112—123. См. № 19.

137. *Терновская О. А.* О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян. — В кн.: Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981, с. 232—260. См. № 21.

138. *Толстая С. М.* Материалы к описанию полесского купальского обряда. — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978, с. 131—142. См. № 40.

139. *Толстая С. М.* Вариативность формульной структуры обряда Купала и Марена. — Труды по знаковым системам, Тарту, 1982, № 15, с. 72—89. (Учен. зап. Тартус. гос. ун-та; Вып. 567).

140. *Толстой Н. И.* Из «грамматики» славянских обрядов. — Труды по знаковым системам, Тарту, 1982, № 15, с. 57—71. См. № 139.

141. *Тульцева Л. А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре). — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 163—179. См. № 31.

142. *Ченская Г. А.* Женские праздники в язычестве и православии. — В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма: Сб. трудов / Гос. музей истории религии и атеизма. Л., 1978, с. 98—110.

143. *Черепанова О. А.* Об одной семантической модели в севернорусских говорах (о названиях ряженных в севернорусских говорах). — В кн.: Севернорусские говоры: Межвузов. сб. / Ленингр. гос. ун-т. Л., 1979, вып. 3, с. 99—111.

144. *Шаповалова Г. Г.* Майский цикл весенних обрядов. — В кн.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 104—111. См. № 84.

145. *Шелов Д. Б., Златковская М. Д.* К вопросу о происхождении восточнославянского обряда русалий. — В кн.: Древняя Русь и славяне / АН СССР, Ин-т археологии. М.: Наука, 1978, с. 426—433.

146. *Шенталинская Т. С.* Сухотивушка. — Сов. этнография, 1982, № 1, с. 129—132.

147. *Шерстюк И. А.* Редкий пережиток старины. — Сов. этнография, 1982, № 1, с. 137—142.

Обряд Ивана Купалы в с. Михайловка на о. Иссык-Куль.

См. № 51, 56, 57, 58, 158, 185, 198, 211, 217, 218, 253.

## СЕМЕЙНО-ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР

148. *Ананичева Т. М.* Русско-мордовские взаимосвязи в обрядовом фольклоре (функции, поэтика, мелодика). — В кн.: Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: Поэтика и стилистика / Ин-т мировой лит. М.: Наука, 1980, с. 282—298.

149. *Анашкина С.* Свадебная обрядность донецких казаков. — В кн.: Традиционное и современное народное музыкальное искусство. М., 1976, с. 113—136. См. № 108.

150. *Багизбаева М. М., Абдуллина А. Б.* Свадебный обряд семиреченских казаков. — В кн.: Вопросы языкознания и литературоведения / Казах. гос. ун-т. Алма-Ата, 1977, с. 15—19.

151. *Багизбаева М. М., Семенова Т. Я.* Своеобразие бытования русского фольклора в Северо-Казахстанской области (на материале свадебно-обрядовой поэзии). — В кн.: Мастерство писателя и взаимодействие литератур: Сб. науч. статей / Казах. гос. ун-т. Алма-Ата, 1982, с. 3—15.

152. *Байбурич А. К.* К ареальному изучению русского свадебного обряда. — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977, с. 92—96, См. № 99.
153. *Байбурич А. К., Левинтон Г. А.* Об анализе новых записей свадебного обряда. — В кн.: Современность и фольклор. М., 1977, с. 305—311. См. № 113.
154. *Белоусов А.* О судьбах свадебной обрядности у русских старожилов Латгалии. — В кн.: Сб. трудов СНО филологического факультета. Русская филология. вып. 5 / Тартус. гос. ун-т. Тарту, 1977, с. 113—150.
155. *Березин П. А.* Свадьба в Заветлужье / Лит. обраб., науч. ред., предисл. и комментарий К. Е. Кореповой. Горький: Волго-Вят. кн. изд-во, 1981. 222 с.
156. *Бернштам Т. А.* Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX—начале XX в. — В кн.: Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы / АН СССР, Ин-т этнографии. Л.: Наука, 1978, с. 48—71.
157. *Бернштам Т. А.* О «двойной природе» причети (к проблеме генезиса северорусских причитаний). — В кн.: Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии, 22—24 мая 1979: Тез. докл. Петрозаводск, 1979, с. 138—145.
158. *Виноградова Л. Н.* Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели). — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981, с. 13—43. См. № 11.
159. *Гвоздикова Л. С.* К типологии русского свадебного хлеба. — В кн.: Материальная культура и мифология. Л., 1981, с. 204—214. См. № 89.
160. *Гвоздикова Л. С., Шаповалова Г. Г.* «Девья красота» (картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей). — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 264—277. См. № 31.
161. *Гура А. В.* Из северно-русской свадебной терминологии (хлеб и пряники — словарь). — В кн.: Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977, с. 131—180. См. № 134.
162. *Гура А. В.* Лингвоэтнографические различия и общность в маргинальной зоне Русского Севера (на материале свадебного обряда). — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1977, с. 233—237. См. № 99.
163. *Гура А. В.* Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре. — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архивка. Традиции. М., 1978, с. 159—189. См. № 40.
164. *Гура А. В.* Терминология севернорусского свадебного обряда: На общеславянском фоне. Автореф. дис. . . канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т. М., 1978. 18 с.
165. *Гура А. В.* О роли дружки в севернорусском свадебном обряде. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 162—172. См. № 19.
166. *Гура А. В.* Опыт ареальной характеристики славянского свадебного обряда и его терминологии. — В кн.: Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981, с. 261—278. См. № 21.
167. *Гура А. В.* География группы восточнославянских названий свадебного дерева. — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Л., 1983, с. 198—203. См. № 55.
168. *Денисенко Ю. Ф.* О древности одного семантического переноса в русских говорах (*свадьбы, свадебницы* как наименование времени). — В кн.: Диалектная лексика. 1975 / АН СССР, Ин-т рус. яз. Л.: Наука, 1978, с. 198—203.
169. *Долженко И. В.* Свадебный обряд славянского православного населения Армении (конец XIX—начало XX в.). — Историко-филологический журнал, Ереван, 1981, № 1 (92), с. 179—193.
170. *Еремина В. И.* Историко-этнографические истоки «общих мест» похоронных причитаний. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1981, т. 21, с. 70—76. См. № 57.
171. *Еремина В. И.* Историко-этнографические истоки мотива «вода—горе». — В кн.: Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984, с. 195—204. См. № 91.

На материале похоронных причитаний.



172. *Ефименкова Б. Б.* Причетная песня в бассейне реки Юг. — В кн.: Памяти К. Квитки. 1880—1953. М., 1983, с. 149—165. См. № 97.

173. *Жекулина В. И.* Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии (по материалам Новгородской обл.). — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 237—253. См. № 31.

174. *Жирнова Г. В.* Некоторые проблемы и итоги изучения свадебного ритуала в русском городе середины XIX—начала XX в. (на примере малых и средних городов РСФСР). — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 32—47. См. № 156.

175. *Земцовский И. И.* Славяно-финноугорские отношения по данным мелодий причитаний. — В кн.: Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии: Тез. докл. Петрозаводск, 1979, с. 118—124. См. № 157.

176. *Зорин Н. В.* Изменения традиционной русской свадьбы за годы советской власти (в Татарской АССР). — В кн.: Очерки статистической этнографии Среднего Поволжья. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1976, с. 28—57.

177. *Зорин Н. В.* Картографирование русской свадебной обрядности автономных республик Среднего Поволжья. — В кн.: Историко-этнографический атлас Урала и Поволжья / АН СССР, Башкир. филпал. Уфа, 1976, с. 35—36.

178. *Зорин Н. В.* Традиционная свадьба русского сельского населения Среднего Поволжья. — В кн.: Древние и современные этнокультурные процессы в Марийском крае / Марийский научно-исслед. ин-т при Совете Министров Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1976, вып. 1, с. 145—172.

179. *Зорин Н. В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1981. 199 с.

*Рец.: Корепова К. Е.* — Сов. этнография, 1984, № 2, с. 147—150.

*Реф.: Наумова Т. Б.* — РЖ. Обществ. науки в СССР. История, 1982, № 4, с. 199—202.

180. *Зырянов И. В.* Игровые хороводные песни в свадебном обряде. — В кн.: Фольклор и литература Урала / Перм. гос. пед. ин-т. Пермь, 1976, вып. 3, с. 3—25.

181. *Зырянов И. В.* Свадьба и сказка. — В кн.: Фольклор и литература Урала. Пермь, 1976, вып. 3, с. 26—50. См. № 180.

182. *Зырянов И. В.* Свадебные причитания и песни (вопросы взаимовлияния жанров). — В кн.: Фольклор и литература Урала / Перм. гос. пед. ин-т. Пермь, 1977, вып. 4, с. 25—45.

183. *Зырянов И. В.* Типы свадебных причитаний. — В кн.: Фольклор и литература Урала. Пермь, 1977, вып. 4, с. 3—24. См. № 182.

184. *Ивашко Л. А.* Устойчивые сочетания слов, связанные с обрядами в псковских говорах. — В кн.: Севернорусские говоры: Межвузов. сб. Л., 1979, вып. 3, с. 118—125. См. № 143.

185. *Ивашнева Л. Л.* О взаимосвязи календарной и свадебной поэзии. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1976, т. 16, с. 191—199. См. № 24.

186. *Ивашнева Л. Л., Разумовская Е. Н.* Усвяцкий свадебный ритуал в его современном бытовании (по материалам экспедиций 1971—1979 гг. в Псковскую область). — Сов. этнография, 1980, № 1, с. 88—95.

187. *Карпухин И. Е.* Взаимодействие русской, башкирской и татарской свадеб в Башкирии (по записям 1967—1971 гг.). — В кн.: Фольклор народов РСФСР: Межвузов. науч. сб. / Башкир. гос. ун-т. Уфа, 1976, вып. 3, с. 97—105.

188. *Карпухин И. Е.* Взаимодействие русской и чувашской свадеб в Башкирии (по записям 1967—1975 гг.). — В кн.: Фольклор народов РСФСР: Межвузов. науч. сб. / Башкир. гос. ун-т. Уфа, 1977, вып. 4, с. 55—64.

189. *Карпухин И. Е.* Процессы изменения русских свадебных песен в Башкирии (по современным записям). — В кн.: Фольклор и литература Урала. Пермь, 1977, вып. 4, с. 46—58. См. № 182.

190. *Карпухин И. Е.* Функциональная многозначность песен в русской свадьбе. — В кн.: Литература и фольклор Урала: Республ. сб. науч. трудов / Перм. гос. пед. ин-т. Пермь, 1979, с. 18—34.

191. *Карпухин И. Е.* Взаимодействие русской и удмуртской свадеб в Башкирии. — В кн.: Фольклор народов РСФСР: Межвузов. науч. сб. / Башкир. гос. ун-т. Уфа, 1980, вып. 7, с. 36—45.
192. *Карпухин И. Е.* Взаимодействие русской и марийской свадеб в Башкирии (по записям 1977—1980 гг.). — В кн.: Фольклор народов РСФСР: Межвузов. науч. сб. / Башкир. гос. ун-т. Уфа, 1982, вып. 9, с. 57—65.
193. *Ковтун А.* Пространственно-временные связи в русской и литовской свадебной обрядовой песне. — Учен. зап. высш. учеб. заведений Литовской ССР. Русская литература. Вильнюс, 1980, № 22 (2), с. 78—88.
194. *Ковтун А.* О природе лиризма русской и литовской свадебной обрядовой песни. — Учен. зап. высш. учеб. заведений Литовской ССР. Литература. Вильнюс, 1981, № 23 (2), с. 34—45.
195. *Колесницкая И. М., Телегина Л. М.* Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян. — В кн.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 112—122. См. № 84.
196. *Колесницкая И. М.* Простейшие типы русских народных свадебных песен. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 106—121. См. № 156.
197. *Колесницкая И. М.* Русские свадебные песни северных областей по записям последних десятилетий. — В кн.: Фольклор народов РСФСР: Межвузов. науч. сб. / Башкир. гос. ун-т. Уфа, 1978, вып. 5, с. 61—71.
198. *Колесницкая И. М.* Символика в хороводных и свадебных песнях русских, украинских, белорусских. — В кн.: Фольклор народов РСФСР: Межвузов. науч. сб. / Башкир. гос. ун-т. Уфа, 1981, вып. 8, с. 52—62.
199. *Комарова Г. А.* Трансформация свадебного обряда Кокшенги в советское время. — В кн.: Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах / Ин-т истории СССР, Ин-т этнографии. М., 1979, с. 65—76.
200. *Корепова К. Е.* Пушкинские записи свадебных песен и нижегородская обрядовая традиция. — В кн.: Болдинские чтения: Сб. статей / Болдин. музей-заповедник А. С. Пушкина, Горьков. гос. ун-т. Горький: Волго-Вят. кн. изд-во, 1978, с. 117—122.
201. *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской обл. — В кн.: Полевые исследования Ин-та этнографии. 1978 / АН СССР, Ин-т этнографии. М.: Наука, 1980, с. 21—30.
202. *Критска-Иванова Е. Ф.* Свадебный обряд и свадебный фольклор донских казаков: Автореф. дис. . . канд. истор. наук / АН СССР, Ин-т этнографии. Л., 1978. 20 с.
203. *Круглов Ю. Г.* Жанровый состав русского свадебного песенного фольклора. — В кн.: Русская литература / Казах. гос. ун-т. Алма-Ата. 1976, вып. 6, с. 3—12.
204. *Круглов Ю. Г.* Вопросы классификации и публикации русского свадебного фольклора. — В кн.: Русский фольклор. Т. 17: Проблемы «Свода русского фольклора» / АН СССР. Ин-т рус. лит. Л.: Наука, 1977, с. 85—97.
205. *Круглов Ю. Г.* Русские свадебные корильные песни (К определению жанровой специфики). — Науч. докл. высш. школы. Филол. науки, 1978, № 1, с. 26—36.
206. *Круглов Ю. Г.* Русские свадебные песни: Учеб. пособие для пед. ин-тов. М.: Высш. школа, 1978. 215 с.
207. *Круглов Ю. Г.* К вопросу о классификации русского свадебного фольклора: Юридическо-бытовые свадебные песни. — В кн.: Русский фольклор. Т. 19: Вопросы теории фольклора / АН СССР. Ин-т рус. лит. Л.: Наука, 1979, с. 167—177.
208. *Круглов Ю. Г.* Эпитет в свадебных причитаниях. — В кн.: Эпитет в русском народном творчестве. М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 1980, с. 36—47. (Фольклор как искусство слова; Вып. 4).
209. *Круглов Ю. Г.* Русские свадебные причитания в XIX—XX вв. — В кн.: Проблемы изучения русского народного поэтического творчества: Межвузов. сб. науч. трудов. М., 1981, [вып. 8], с. 66—80.
210. *Круглов Ю. Г.* Символика в свадебной поэзии. — В кн.: Художественные средства русского народного поэтического творчества: Символ, метафора, параллелизм. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981, с. 5—18 (Фольклор как искусство слова; Вып. 5).

211. *Круглов Ю. Г.* Русские обрядовые песни. М.: Высш. школа, 1982. 272 с.  
*Рец.: Гудошников Я. И.* Исследование о народной песне. — Лит. в школе, 1983, № 2, с. 68—69; *Баландин А. И.* — Науч. докл. высш. школы. Филол. науки, 1983, № 6, с. 81—82.  
*Реф.: Дубровин А. А.* — РЖ. Общественные науки в СССР. Литературоведение, 1983, № 4, с. 156—159.
212. *Кузнецова В. П.* К проблеме соотношения обряда и причитания (на материале русской свадьбы Карелии). — В кн.: Фольклористика Карелии / Карел. фил. АН СССР, Ин-т яз., лит. и истории. Петрозаводск, 1983, вып. 3, с. 56—68.
213. *Лапин В. А.* Русские свадебные песни поморов как музыкально-этнографическая система: Автореф. дис. . . . канд. искусствоведения / Ленингр. гос. ин-т театра, музыки и кинематографии. Л., 1976. 22 с.
214. *Лапин В. А.* «Холостые» и «женатые» кружки в терско-кандалакшской свадебной традиции. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 232—246. См. № 156.
215. *Лебедева А. А.* Роль материальных компонентов в традиционном свадебном обряде русских старожилов Сибири (вторая половина XIX—начало XX в.). — Сов. этнография, 1977, № 3, с. 104—116.
216. *Лебедева А. А.* Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном свадебном обряде русских старожилов Тобольской губернии (XIX—начало XX в.). — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 202—219. См. № 156.
217. *Левинтон Г. А.* Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту. — В кн.: Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977, с. 325—348. См. № 134.
218. *Левинтон Г. А.* К статье Д. К. Зеленина «Обрядовое празднество совершенлетия девицы у русских». — В кн.: Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 172—178. См. № 19.
219. *Леонова Н. В.* К вопросу о взаимодействии восточнославянских песенных традиций в свадебном фольклоре Барабы и Верхнего Приобья. — В кн.: Сибирский фольклор: Межвузов. сб. науч. трудов / Новосиб. гос. пед. ин-т. Новосибирск, 1980, вып. 5, с. 15—22.
220. *Леонова Н. В.* Типология русско-белорусских свадебных напевов села Мошково (среднее Приобье). — В кн.: Сибирский фольклор: Сб. науч. трудов / Новосиб. гос. пед. ин-т. Новосибирск, 1981, вып. 6, с. 138—151.
221. *Лещенко В. Ю.* Положение женщины в свете религиозно-бытовых запретов у восточнославянских народов в XIX—начале XX в. — В кн.: Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма / Гос. музей истории религии и атеизма. Л., 1977, с. 105—118.
222. *Липатов В. А.* Драматургия свадебной игры (по записям П. А. Шилкова в Билимбаевском заводе). — В кн.: Фольклор Урала: Фольклор городов и поселков / Урал. гос. ун-т. Свердловск, 1982, вып. 6, с. 64—83.
223. *Липинская В. А., Сафьянова А. В.* Свадебные обряды русского населения Алтайского горного округа. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 180—201. См. № 156.
224. *Липовская И. Р.* Своеобразие русской уральской свадьбы конца XIX—начала XX века. — В кн.: Фольклор Урала: Фольклор городов и поселков. Свердловск, 1982, вып. 6, с. 130—140. См. № 222.
225. *Макашина Т. С.* Свадебный обряд русского населения Латгалии. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 138—158. См. № 156.
226. *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. / АН СССР, Ин-т этнографии. М.: Наука, 1984. 215 с.
227. *Миненко Н. А.* Свадебные обряды у русских крестьян Западной Сибири в XVIII—первой половине XIX века. — Сов. этнография, 1977, № 3, с. 91—103.

228. *Миненко Н. А.* Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII—первой половине XIX в.) / АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии, Новосибир. гос. ун-т. Новосибирск: Наука, 1979. 349 с.

229. *Молотова Л. Н.* Шенкурские свадебные головные уборы. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 220—231. См. № 156.

230. *Молотова Л. Н.* К вопросу о функциях девичьих головных уборов в севернорусском свадебном обряде XVIII—XIX вв. (по коллекциям Государственного музея этнографии народов СССР). — Сов. этнография, 1979, № 1, с. 116—121.

231. *Невская Л. Г.* Дорога в погребальном обряде (литовские и русские параллели). — В кн.: Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом: Конф. 11—15 дек. 1978 г. М., 1978, с. 104—107. См. № 48.

232. *Невская Л. Г.* Дом в погребальном фольклоре (балто-балканские параллели). — В кн.: *Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы* / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М., 1979, с. 92—95.

233. *Невская Л. Г.* Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде. — В кн.: Структура текста / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1980, с. 228—239.

234. *Невская Л. Г.* Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре. — В кн.: Балто-славянские исследования. 1981 / АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики. М.: Наука, 1982, с. 106—121.

235. *Невская Т. А.* Традиционная и современная свадьба сельского населения Ставрополя. — Сов. этнография, 1982, № 1, с. 89—100.

236. *Невская Л. Г.* Мать в погребальном фольклоре. — В кн.: Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983, с. 197—205. См. № 22.

237. *Невская Л. Г.* Тавтология как один из способов организации фольклорного текста. — В кн.: Текст: Семантика и структура. М., 1983, с. 192—197.

238. *Новикова А. М., Пушкина С. И.* Свадебные песни Тульской области: [Тексты]. Тула: Приок. кн. изд-во, 1981. 238 с.

*Рец.: Поздеев В.* — Лит. обозрение, 1983, № 5, с. 81—82; *Зуева Т. В.* — Сов. этнография, 1984, № 2, с. 150—151.

239. Обрядовые песни русской свадьбы Сибири / Сост., предисл. и примеч. Р. П. Потаниной. Новосибирск: Наука, 1981. 319 с.

*Реф.: Шкарлат Н. М.* — РЖ. Обществ. науки в СССР. Литературоведение, 1982, № 3, с. 169—171.

240. *Пилипенко М. Ф.* Свадебные обычаи славянских народов во второй половине XIX—начале XX в. (выкуп и приданое). — В кн.: Вопросы истории: Межвузов. сб. / Минск. гос. пед. ин-т. Минск: Изд-во Белорус. гос. ун-та, 1977, вып. 4, с. 114—118.

241. *Потанина Р. П.* Свадебная поэзия Забайкалья (конец XIX—70-е гг. XX в.) / АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. филиал, Ин-т обществ. наук. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1977. 160 с.

242. *Потанина Р. П.* Об общерусских традициях и локальных особенностях свадебной поэзии семейских. — В кн.: Современный русский фольклор Сибири / АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. филиал, Бурят. ин-т обществ. наук. Новосибирск: Наука, 1979, с. 133—161.

243. *Потанина Р. П.* Свадебные традиции в современном быту русского населения Бурятии. — В кн.: Современность и традиционная культура народов Бурятии: Сб. статей / АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. филиал, Ин-т обществ. наук. Улан-Удэ, 1983, с. 56—64.

244. *Прозвицкая Л. И., Мельников М. Н.* Смоленские свадебные традиции в Сибири. — В кн.: Сибирский фольклор. Новосибирск, 1976, вып. 3, с. 119—165. (Науч. труды Новосиб. пед. ин-та; Вып. 129).

245. *Проскуракова Е. М.* Особенности ритмического строения свадебных песен низовья Волги (Астраханская область). — В кн.: Народная и профессиональная музыка Поволжья и Приуралья. М., 1981, с. 34—46 (Сб. трудов Муз.-пед. ин-та им. Гнесиных; Вып. 56).

246. Руднева А. В. О двух вариантах плача «Пора встать ото сна беспечального». — В кн.: Памяти К. Квитки. 1880—1953. М., 1983, с. 138—148. См. № 97.
247. Русская свадебная поэзия Сибири / Вступ. статья, сост. и примеч. Р. П. Потаниной. Новосибирск: Наука, 1984. 262 с.
248. Савельева Н. М. Ритмика стиха и напева в свадебных песнях Брянской области. — В кн.: Вопросы драматургии и стиля в русской и советской музыке / Моск. гос. консерватория. М., 1980, с. 185—211.
249. Седакова О. А. Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ „заложных покойников“». — В кн.: Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979, с. 123—130. См. № 19.
250. Соколова В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре). — В кн.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 188—195. См. № 84.
251. Страхов А. Б. Из истории и географии русского обрядового печенья (поминальные и вознесенские «лестницы»). — В кн.: Ареальные исследования в языковедении и этнографии (язык и этнос). Л., 1983, с. 203—209. См. № 55.
252. Суржаско Ю. Ю. О русско-карельском этнокультурном взаимодействии (по материалам свадебной обрядности конца XIX—начала XX в.). — В кн.: Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981, с. 260—271. См. № 32.
253. Тульцева Л. А. Вьюнишники. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 122—137. См. № 156.
254. Федорова В. П. Зауральская невестина неделя. — В кн.: Сибирский фольклор: Межвузов. науч. сб. трудов. Новосибирск, 1980, вып. 5, с. 34—41.
255. Федосова И. А. Избранное / Сост., вступ. статья и коммент. К. В. Чистова; подг. текстов Б. Е. Чистовой и К. В. Чистова. Петрозаводск: Карелия, 1981. 303 с.  
Рец.: Соколова В. К. — Сов. этнография, 1982, № 5, с. 162—163.
256. Федянович Т. П. Черты сходства свадебной обрядности русских и мордвы. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 247—259. См. № 156.
257. Федянович Т. П. Свадебные обряды русских и мордвы Мордовской АССР (сравнительная характеристика). — В кн.: Этнокультурные процессы в Мордовии. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1982, с. 37—51. (Тр. НИИ яз., лит., истории и экономики при Совете Министров Мордовской АССР; Вып. 71).
258. Федянович Т. П. Свадебные обряды русского сельского населения Удмуртской АССР. — В кн.: Вопросы этносоциологического изучения сельского населения. Ижевск, 1983, с. 88—104.
259. Харитонова В. К вопросу о внутрижанровой классификации причитаний. — В кн.: Филология. Исследования по древним и новым языкам. Переводы с древних языков. М.: Моск. гос. ун-т, 1981, с. 43—53.
260. Харитонова В. И. Восточнославянская причеть: (Пробл. поэтики, типологии и генезиса жанра): Автореф. дис. . . канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т. М., 1983. 21 с.
261. Чижикова Л. Н. Свадебные обряды русского населения Украины. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 159—179. См. № 156.
262. Чижикова Л. Н. Свадебная обрядность сельского населения русско-украинского пограничья в начале XX в. — В кн.: Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980, с. 30—38. См. № 201.
263. Чижикова Л. Н. Этнические традиции в современной свадебной обрядности сельского населения этноконтактной зоны (на примере Белгородской области). — Сов. этнография, 1980, № 2, с. 10—24.
264. Чистов К. В. Севернорусские причитания как источник для изучения крестьянской семьи XIX века. — В кн.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 131—143. См. № 84.
265. Чистов К. В. Причитания у славянских и финно-угорских народов: Некоторые итоги и перспективы изучения. — В кн.: Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии: Тез. докл. Петрозаводск, 1979, с. 13—20. См. № 157.

266. *Чистов К. В.* Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда. — В кн.: Проблемы типологии в этнографии / АН СССР, Ин-т этнографии. М.: Наука, 1979, с. 223—230.

267. *Чистов К. В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов: (некоторые итоги и проблемы). — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 101—114. См. № 31.

268. *Чистяков В. А.* Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. — В кн.: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 114—127. См. № 31.

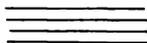
269. *Чухарева Г. В.* Из наблюдений над лексикой и фразеологией свадебных обрядов нескольких сел Курагинского района Красноярского края. — В кн.: Вопросы исследования лексики и фразеологии сибирских говоров / Красноярск. гос. пед. ин-т. Красноярск, 1978, с. 21—28.

270. *Шаповалова Г. Г.* Диалог в русском свадебном обряде. — Сов. этнография, 1978, № 1, с. 110—117.

271. *Шаповалова Г. Г.* Материалы по обрядам и обрядовому фольклору русских Ярославской области. — В кн.: Полевые исследования Института этнографии. 1978. М., 1980, с. 46—54. См. № 201.

272. *Шаповалова Г. Г.* Культ дерева в русском свадебном обряде и свадебной лирике. — В кн.: Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и обрядов. Л., 1984, с. 179—186. См. № 91.

273. *Шлыгина Н. В.* Водская свадьба (традиции и русское влияние). — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978, с. 260—278. См. № 156.



# СОДЕРЖАНИЕ

## СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

<i>Т. А. Новичкова</i> (Ленинград). Эпическое сватовство и свадебный обряд . . .	3
<i>В. И. Еремина</i> (Ленинград). К вопросу об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности. (Невеста «в черном») . . .	21
<i>В. Е. Ветловская</i> (Ленинград). Летописное осмысление княжеских пиров и дарений в свете фольклорных и этнографических данных . . . . .	33
<i>З. И. Власова</i> (Ленинград). Скоморохи и фольклор . . . . .	44
<i>Л. М. Ивлева</i> (Ленинград). Мир персонажей в русской традиции ряженья. (К вопросу о ряженье как типе игрового перевоплощения) . . . . .	65
<i>С. Б. Рюхина</i> (Ленинград). Мотив охоты в русской волшебной сказке . . . . .	76
<i>О. А. Эйхенбаум</i> (Ленинград). Историко-этнографические истоки мотива езды на медведе . . . . .	80
<i>Е. Л. Демиденко</i> (Ленинград). Значение и функции общефольклорного образа камня . . . . .	85
<i>С. В. Селиванова</i> (Ленинград). Роль архаических представлений в апокрифе «Сказание отца Агапия» . . . . .	99
<i>Д. Н. Медриш</i> (Волгоград). Исторические корни отрицательного сравнения	107
<i>И. И. Земцовский</i> (Ленинград). О мелодической «формульности» в русском фольклоре . . . . .	117

## ПУБЛИКАЦИИ

<i>В. Е. Гусев, Ю. И. Марченко</i> (Ленинград). «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье. (К проблеме изучения локальных песенных традиций)	129
<i>Г. Л. Венедиктов</i> (Ленинград). Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богораза . . . . .	148

## РЕЦЕНЗИИ

<i>Т. Г. Иванова</i> . — А. Н. Афанасьев. Древо жизни. Избранные статьи. М., 1982	161
<i>Ю. И. Юдин</i> . — В. Я. Пропп. Русская сказка. Л., 1984 . . . . .	166
<i>А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон</i> . — Б. А. Успенский. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982 . . . . .	171
<i>Т. А. Новичкова</i> . — А. К. Байбурин. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983 . . . . .	180
<i>Г. Н. Скляревская</i> . — О. А. Черепанова. Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983 . . . . .	186

## ХРОНИКА

В Международной комиссии славянского фольклора . . . . .	192
Инструкция по подготовке «Словаря восточнославянских фольклористических терминов» . . . . .	194
О необходимости библиографической фольклорной практики в вузах . . . . .	196
Десятый праздник фольклора в Новгороде . . . . .	199

## ПЕРСОНАЛИИ

<i>Г. Г. Шаповалова</i> . Анна Михайловна Астахова. (К 100-летию со дня рождения)	203
---	-----

## БИБЛИОГРАФИЯ

Фольклор и этнография. (Указатель литературы по теме за 1976—1984 гг.) . . .	207
--	-----

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОКИ  
ФОЛЬКЛОРНЫХ ЯВЛЕНИЙ  
РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР, т. XXIV

*Утверждено к печати  
Институтом русской литературы (Пушкинский Дом)  
Академии наук СССР*

Редактор издательства *В. Н. Немцова*  
Технический редактор *Г. А. Смирнова*  
Корректоры *Г. Н. Мартынова* и *А. Х. Салтанова*

ИБ № 33065

Сдано в набор 24.02.87. Подписано к печати 03.08.87. М-33090.  
Формат 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага книжно-журнальная. Гарнитура  
обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 19.60. Усл. кр.-от.  
19.87. Уч.-изд. л. 21.16. Тираж 2400. Тип. зак. № 1307.  
Цена 2 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука». Ленинградское отделение.  
199034, Ленинград, В-34, Менделеевская лин., 1.

Ордена Трудового Красного Знамени  
Первая типография издательства «Наука».  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12.