

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)



РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР XXX

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

«НАУКА»

1999

УДК 882

ББК 82.3 (2 Рос-Рус)

Р 89

Редакционная коллегия:

*С. Н. Азбелев, А. А. Горелов, В. И. Еремина, Т. Г. Иванова,
В. В. Коргузалов, А. Ф. Некрылова*

Рецензенты:

К. А. Богданов, Е. И. Якубовская

Ответственный редактор

А. Н. Розов

*Книга издана при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 98-04-16117*

ТП-96-И-195

ISBN 5-02-028296-0

© Коллектив авторов, 1999

© Нотная графика, С. П. Широкий, 1999

© Российская Академия наук, 1999

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРА

В. П. АНИКИН

ЦИКЛЫ И ЦИКЛИЗАЦИЯ В РУССКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Терминам «цикл» и «циклизация» в отечественной фольклористике не дано единого толкования. В частности, в этом плане говорится о термине «цикл» в справочнике «Восточно-славянский фольклор».¹ Что же касается производного термина «циклизация», то, по-видимому, замечание должно быть распространено и на него. В словарной статье того же справочника этот термин применяется к разным явлениям.² Вслед за А. Н. Веселовским и В. М. Жирмунским циклизацией именуется песенно-эпические единства «биографического», «генеалогического» типа, а равно песенно-эпические произведения с «единым центром» (двор стольнокиевского князя Владимира, Новгород). К циклизации отнесено и единство произведений по персонажно-тематическим характеристикам. Так, близки между собой сказки о животных. Следует ссылка на суждение А. Н. Веселовского: «Животные сказки циклизуются, как былевые песни, вокруг своих героев».³ Аналогичные явления усматриваются среди других сказок: о неверной жене, об одуроченном черте и др. Циклизацией названа совокупность фольклорных переделок и дополнений песен литературного происхождения типа «Катюши» (биографическая циклизация). Циклизация усмотрена в близости частушек: «плясовых, на ритмико-мелодической основе» («Семеновна», «Яблочко», «Страдания»). К явлениям, подпадающим под циклизацию, отнесена близость между собой анекдотов, объединяющим звеном которых является ссылка на «армянское радио» и проч. Понятием «цикл» именуется также единообразие календарно-обрядового фольклора с выделением зимнего, весеннего, летнего и осеннего периодов, что обычно в исследовательской литературе.⁴

Авторы названных статей ни в чем не погребели против истины: в научной литературе действительно этими терминами охвачен обширный круг самых разных явлений, разных произведений с весьма различающимися жанровыми и стилистическими свойствами. Полагаю, что тем самым оказался подтвержден тезис о неустойчивых границах самого понимания терминов «цикл» и «циклизация» в современной науке о фольклоре.

Такое положение обязывает вернуться к освещению того, как термины «цикл» и «циклизация» использовались в науке прошлого времени. Делается это, конечно, не с целью показать, как были правы наши предшественники и как далеко мы отошли от их осторожного и вдумчивого пользования научными понятиями. Просто надо понять, что стояло за их осмотрительностью.

¹ Восточно-славянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 437 (автор статьи — К. П. Кабашников).

² Там же. С. 441—442 (автор статьи — К. П. Кабашников).

³ А. Н. Веселовский не раз писал о циклах. Особенно интересны критические суждения ученого о так называемых мифологических циклах. См.: *Веселовский А. Н.* Собр. соч. Т. 16: Статьи о сказках, 1868—1890. М.; Л., 1938. С. 102, 106, 108—109, 117 и др.

⁴ См.: Восточно-славянский фольклор. С. 437—441 (статьи Г. А. Барташевич: «Циклы календарно-обрядового фольклора», «Цикл зимний» и др.).

Наша историографическая справка не будет полной, ее можно значительно расширить. Но достаточно и отдельной отсылки к прошлому науки, чтобы уловить саму тенденцию прежнего рационального употребления терминов. Неосторожное пользование ими ведет к запутыванию существа решений в области конкретного осмысления и толкования фольклора.

По общенаучному толкованию, цикл — это прежде всего совокупность связанных между собой явлений и процессов, совершающихся в течение какого-либо относительно законченного промежутка времени. В результате цикла возникает относительно полный или целиком законченный продукт работы, творчества.

Соответственно циклизация — это течение, а также характеристика самого процесса протекания цикла, сложения у него определенных качеств и свойств. Когда первые исследователи фольклора употребляли термин «цикл», они осознавали его общенаучный смысл. Термин, введенный в фольклористику, имел строгие ограничения.

Одним из первых использовал понятие «цикл» Л. Н. Майков. В превосходной книге о русском эпосе, представленной на соискание ученой степени магистра русской словесности, автор оперировал понятием «цикл» в полном соответствии с его смыслом в общенаучном обиходе того времени. Л. Н. Майков писал: «Русский народный эпос, сохранившийся в тех стихотворных поэтических произведениях, которые великорусское племя называет *былинами, старинами и побывальщинами*, по своему содержанию соответствует нескладным, постепенно сменявшимся периодам исторической жизни русского народа. Согласно этому делению на периоды и самый эпос былин может быть разделен на несколько циклов, и в каждом из них может быть отличена своя известная совокупность поэтических представлений, которые определяют содержание цикла (курсив мой. — В. А.), отражая в себе более или менее полно быт и понятия каждого периода».⁵

Обращаю внимание, во-первых, на то, что понятия «период» русской истории и «цикл» для Л. Н. Майкова разные, не тождественные, хотя и связанные. Периодизация — момент деления самой истории, событий, в ней совершавшихся, а понятие «цикл» только соотносимо с понятием «период», так как включается в себя «более или менее полно быт и понятия» периодов («каждого»). Во-вторых, «цикл» как понятие, отличающееся от понятия «период», толкуется исследователем как «известная совокупность поэтических представлений» — цикл возникает в известное время и вбирает в себя приметы периода, но является по содержанию прежде всего *художественным творчеством* (поэтические представления «определяют содержание цикла»). Если предельно кратко передать мысль Л. Н. Майкова, то можно сказать, что цикл в своем содержании воссоздает и передает поэтические представления определенного времени.

Далее, Л. Н. Майков считал само собой разумеющимся наличие у цикла *единства* оно реализуется в группе поэтических произведений через их объединение вокруг центра — важнейшей историко-тематической приметы или персонажа. Что это так, следует из рассуждений автора книги. «Былины вспоминают удельный период древней Руси в том цикле, который *группируется около Владимира Красного Солнышка и изображает подвиги и приключения Владимировых дружинников-богатырей* .. (курсив мой. — В. А.)».⁶

⁵ Майков Л. Н. О былинах Владимирова цикла СПб, 1863 С 1. Существование «циклов» в фольклоре отметил еще И. П. Сахаров в предисловии к «Сказаниям русского народа» собиратель приводил примеры соединения фольклорных произведений См об этом Лобода А. М. Русский богатырский эпос Киев, 1896 С 62

⁶ Майков Л. Н. О былинах Владимирова цикла С 1. В сноске Л. Н. Майков особо замечает «Напротив того, герои других циклов почти никогда не называются богатырями»

Затем Л. Н. Майков называет «цикл новгородский»: «Он заключает в себе былины, которые изображают картины древней новгородской жизни и главнейших типических представителей новгородского быта — гостя (Садко богатый, Терентьище) и удальца (Василий Буслаев)».⁷ После новгородского цикла ученый выделяет «цикл царский, или московский», который изображает исторические личности (от Ивана Грозного до Петра Великого) и события «такие, как Казанское взятие, Земский собор, Соловецкая осада и пр.». Четвертый цикл одновремен с предыдущим и «представляет жизнь и подвиги приволжских, донских и сибирских казаков, Ермака, Стеньку Разина, взятие Сибирского царства и пр.».⁸

Мы видим, что для выделения цикла Л. Н. Майков признал самым важным тип действующих лиц (богатырей, «типических представителей» новгородского быта, царствующих или близких к ним особ из правящих верхов, казаков как свершителей важного исторического деяния). В каждом цикле действие группируется вокруг центра: Киева, Новгорода, Москвы, мест сосредоточения казачьей вольницы, действий казачьих дружин — на Волге, в Сибири и проч.

Известно, что Л. Н. Майков ограничил цель своей книги изучением только одного цикла — богатырского, Владимирова, но исходное понимание цикла последовательно провел через все изложение, предприняв рассмотрение времени и места сложения киевского цикла, отношения к нему позднейших наслоений из других циклов, осветил ряд других общих вопросов, важных для обоснования самого понимания цикла. Л. Н. Майков считал необходимым установить, как в былинах о богатырях отразились черты и особенности быта, географии, социальных отношений, обычаев и обыкновений Киевской Руси, но еще более существенным признал анализ устойчивой для цикла особой «литературной» организации: «Как дружина примыкала к князю, так и в былинах приключения отдельных богатырей дружинников всегда стоят в связи с одним главным лицом великого князя Владимира Красного Солнышка, всегда совершаются в одних и тех же местностях и в одну и ту же эпоху. Это-то и составляет круговую циклическую связь былин, нас занимающих».⁹ В параллель к этому явлению в русском эпосе Л. Н. Майков поставил «кельтские сказания об отдельных героях»: они связаны «с эпохой и лицом короля Артура», а подобные сказания в северофранцузском эпосе «соединяются около времени и лица Карла Великого». «Срединные лица Карла, Артура, Владимира, будучи постоянными участниками действия, — по наблюдению ученого, — сами никогда не являются героями поэтических произведений; такими героями служат приближенные этих государей».¹⁰

Полагаю, что воспроизведением важных отправных суждений Л. Н. Майкова о цикле мы можем ограничиться. У былин, в которых действуют богатыри, исследователь отметил наличие «круговой циклической связи», центра — «срединное лицо» государя. В цикле неизменно повторяется место действия, а само оно совершается в пределах известного времени. Время Владимирова цикла он поставил в связь с «удельным периодом» истории древней Руси. Ученый охарактеризовал «поэтическую основу» цикла: по его представлениям, цикл возник на основе обращения исторических понятий и представлений народа в явление искусства. Отсюда важное замечание Л. Н. Майкова о богатырях: «Эти лица, хотя и введены в обстановку исторической действительности, не суть по большей части лица действительно существовавшие, но вымышлены народным творчеством». Это утверждение несколько не противоречит другому: «Содержание былин Владимирова цикла хотя и вымышлено,

⁷ Там же. С. 2.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 95—96.

¹⁰ Там же. С. 96.

но представляется в обстановке, заимствованной из положительной истории...».¹¹

Идеи Л. Н. Майкова относительно песенно-эпических циклов с течением времени вошли в широкий научный обиход и стали общим достоянием науки. После Л. Н. Майкова о цикле, преимущественно в эпосе, писали О. Ф. Миллер,¹² А. Н. Веселовский,¹³ В. Ф. Миллер,¹⁴ А. М. Лобода,¹⁵ А. В. Марков¹⁶ и др. В науке новейшей формации писали о фольклорных циклах В. М. Жирмунский,¹⁷ Д. С. Лихачев,¹⁸ А. М. Астахова,¹⁹ В. И. Чичеров,²⁰ Р. С. Липец,²¹ ряд других исследователей. Судьба термина «цикл» связана со всем сложным ходом исследовательской мысли нового времени, с меняющимися общими взглядами на процесс фольклорного творчества, но при всем том трактовка цикла и циклизации оставалась в границах предметного рассмотрения свойств, порождаемых круговым движением народной художественной мысли с наличием центра такого движения.

Однако в ряде новейших работ понятие «цикл» оказалось освобожденным прежде всего от таких существенных признаков, как признание у цикла центра — «срединного» персонажа, а равно — признака круговой связи. Оставлен только признак повторяемости, которого самого по себе недостаточно, для того чтобы именовать явление циклом. Наличие центра — определяющее для цикла свойство. Присутствие образно-поэтического центра предполагает упорядоченность образно-художественной структуры, ее идейно-образное подчинение центру, по связи с которым и осуществляется самое круговое движение — неизменное возвращение к центру.

Именно так обстоит дело в эпосе. «Срединное» положение великого стельнокиевского князя означает больше, чем привычное композиционное решение для обширного ряда былин. За этим поэтико-образным решением стоит общая идея цикла: князь — символ единства былинной Киевской Руси. Князь правит Русью, дружина служит ему, он задает богатырям трудные задачи и, сделав приказанное, богатыри докладывают об исполнении поручения. Все драматические перипетии в рассказываемых историях решаются в свете утверждения мысли о приоритете государственного всенародного великокняжеского начала над всем, что ему противостоит. В этом смысле Владимир Красное Солнце признается живым воплощением единства Русской земли и выведен за пределы порицания. Он бывает осужден только за действия, недостойные его высокого положения и великокняжеского сана.

Это свойство общего концептуального взгляда народа на Киевскую Русь так общеизвестно, что нет необходимости приводить доказательства. Укажу

¹¹ Там же. С. 2, 21.

¹² Миллер О. Ф. Илья Муромец и богатырство Киевское: Сравнительно-критические наблюдения над словесным составом народного русского эпоса. СПб., 1869. С. 804 и др.

¹³ Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 56—58, 267, 321, 327 и мн. др.

¹⁴ Миллер В. Ф. 1) Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892. С. 62; 2) Очерки русской народной словесности. Былины. М., 1897. Т. 1. С. 88, 89 и др.

¹⁵ Лобода А. М. Русский богатырский эпос. С. 101 и др.

¹⁶ Марков А. В. Бытовые черты русских былин // Этнографическое обозрение. 1903. № 3. С. 84 и др.

¹⁷ Жирмунский В. М. Народный героический эпос. М.; Л., 1962. С. 37—43. Писал ученый о циклах и в своих ранних работах; см., к примеру, его статью: Сравнительное литературоведение и проблемы литературных влияний // Изв. Отд. обществ. наук АН СССР. 1936. № 3. С. 390.

¹⁸ Лихачев Д. С. Культура Руси на рубеже XIV—XV веков // Исторический журнал. 1943. № 1. С. 44—45, и др. работы. Наиболее важная: Летописные известия об Александре Поповиче // Тр. Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом). М.; Л., 1949. Т. 7.

¹⁹ Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948. С. 126 и др.

²⁰ Чичеров В. И. Об этапах развития русского исторического эпоса // Историко-литературный сборник / Под ред. С. П. Бычкова, Ф. М. Головенченко, С. М. Петрова. М., 1947. С. 58.

²¹ Липец Р. С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969. Особенно важна глава «Пыры, их структура и функции» (с. 120—152).

лишь на самый ход циклического движения художественной мысли в былинах, которое не обязательно связано с таким решением, когда действие начинается и заканчивается именно в Киеве. В зависимости от замысла действие может начаться и вне Киева, в любом месте на просторе Русской земли — в городах, поселениях в необъятной степи, на горах, но сказителя никогда не оставляет мысль о центре этого былинного пространства. Из центра исходит начало тех идей, на весах которых взвешиваются богатырские деяния, поступки, слова и дела всех персонажей. Весьма показательна в этом отношении былина о бое Добрыни с Дунаем.²² Напомню ее сюжетное действие и отмечу свойства, связывающие его с циклом.

Начинается былина не с рассказа о Киеве и князе Владимире — Добрыня ездит «по фсей земле», ищет себе супротивника. Наконец в далеком чистом поле богатырь наезжает на шатер, у которого поставлена дерзкая надпись: «А ишше хто к шатру приедёт, дак живому не быть». Не по сердцу пришлась Добрыне угроза. Испил он зелена вина из бочки, поставленной у шатра, в гнев разорвал шатер рытого бархата, разметал по полю и уснул глубоким сном. На третьи сутки к шатру подъехал хозяин шатра богатырь Дунай. «Сомутились» его ясные очи, закипела кровь, хотел он зарубить своего обидчика, но мысль о богатырской чести остановила его. Он разбудил и спросил Добрыню:

Ты зацем же розорвал шатер дак рыта бархата,
Распинал ты мою боценьку з зелены(м) вином...

и проч.

Добрыня ответил:

Нам боецьсе угроз дак богатырских —
Нам нецёго ездить во полё поляковать.

И вот съехались добры молодцы в поле и ударились боевыми палицами, секлись саблями, «кололисе» острыми копьями, тянулись через гривы лошадиные, наконец схватились в плотном рукопашном бою. «Никоторой один дру́га не переборет». И тут наехали на богатырей Илья Муромец с Алешей Поповичем и Михайлом Потыком. Сначала они увидели бьющихся богатырей издали.

Отметим характерную для цикла тематическую подробность. В сознании певца все герои эпоса — современники и составляют богатырскую дружину. Герои могут сходиться и заодно действовать в рассказе о разных событиях. Это обстоятельство по-своему объясняет неизменное появление в былинах князя Владимира или упоминание его имени, но с ролью более важной, чем соединение разных персонажей в богатырских историях.

После недолгого, но основательного размышления, кто там в поле борется:

Как два руських-де борицьсе, надо розговаривать,
А и руськой с неверным, дак надо помошш дать,
А два же неруських, дак надо прочь ехать, —

Илья подъезжает к Добрыне и Дунаю. Оба они чают помощи от Ильи: Дунаю Илья — «приятель-друк», Добрыне Илья — «крестовый брат». Стал Илья Муромец спрашивать о причине боя-схватки. Услышав о разорении шатра, Илья сначала признает правоту Дуная: «Добрынюшка, непраф будёш», но, узнав об оскорбительной надписи, принимает сторону Добрыни: «Дунаюшко, непраф будёш». В итоге рассудительный Илья не принимает ничьей стороны:

²² Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. СПб., 1910. Т. 3. № 6 (310). Зап. от В. Я. Тягосова в д. Дорогая Гора (Мезень) Архангельской губ.

А мы поедём-ка теперице ф красен Киев град,
 А мы поедём ко князю ко Владимиру,
 А поедём мы тепере на великой сут.

Великостольный Владимир-князь — последняя и высшая инстанция в разбирательстве дела.

Подобно Илье Муромцу Владимир сначала становится на сторону Дуная, но, узнав о надписи с угрозой, решает:

«И за ето, Дунаюшко, ты непраф будёш,
 И зачем ты пишош со югрозами?»
 И посадили Дуная во темной погреб же
 А за те же за двери железные,
 А за те же замочки задвижные.

Итак, начавшись далеко в степи, былина переносит разбирательство спора Добрыни с Дунаем в Киев и вершит «великий суд» Владимир. Даже могучий рассудительный Илья Муромец не решает спора. Тут необходим особый взгляд на спор — решение, исходящее от «срединного» персонажа как воплощения государственной мудрости и власти.

В нециклизованных произведениях при наличии любых сближений отсутствует мысль о единой организации общего художественного пространства на базе центростремительных связей и отношений образных картин, сюжетов. Для цикла это свойство обязательно.

В богатырском эпосе художественный цикл и все поэтические свойства циклизации соединены с мыслью о правовом и государственном положении персонажей. Отсюда проистекает ряд характерных сюжетных решений, неожиданность которых не объяснима ничем иным, как именно этим свойством былинного цикла. Так, в варианте былины о Добрыне-змееборце из сборника Кирши Данилова «Добрыня купался — змей унес»²³ тоже нет начального упоминания о князе Владимире и его поручении Добрыне вернуть унесенную Змеем Горынчищем пленницу. Купающийся Добрыня схватился со Змеем, убил его и повесил «на осину на кляплюю». После боя богатырь заплыл по Израй-реке в пещеры и освободил любимую тетушку Марью Дивовну — она же сестра князя Владимира.

Владимир-князь светел-радошен,
 Пошла-та у них пир-радость великая.²⁴

Вариант Кирши Данилова уникален, но сюжетное решение в нем в принципе аналогично другим вариантам, так как соответствует свойству цикла с его «срединным» персонажем. Свойства цикла сохраняются при самых различных сюжетных ходах. Подобное явление наблюдается во всем многообразии вариаций былинных положений.

Былины о князе Владимире и его богатырях — несомненный и «чистый» образец художественных произведений, составивших цикл. Как уже отмечалось в начале статьи, Л. Н. Майков назвал и другие циклы в песенно-эпическом творчестве. В какой степени оправданы предположения о других циклах, можно судить по литературе, появившейся после выхода книги Л. Н. Майкова, — вплоть до монографий и статей нашего времени. Рассмотрение этого вопроса с анализом новейших соображений о циклах и циклизации остается за пределом статьи. Кажется более важным сосредоточиться на разборе циклической повторяемости у произведений иной, непесенно-эпической жанровой природы, тем более что понятие «цикл» нередко прилагается к объясне-

²³ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. (Библиотека поэта. Большая серия). М.; Л., 1958. С. 235—239.

²⁴ Там же. С. 239.

нию образно-сюжетных повторений и в этих случаях. Исследователи нередко пользуются аналогиями. В какой мере обосновано применение к таким произведениям терминов «цикл» и «циклизация»?

Несомненно, что устные произведения существуют не отдельно, не сами по себе, а в границах варьирования ряда мотивов, сюжетов, сюжетных структур и традиционно повторяющихся устойчивых свойств стиля. Такова природа фольклора с его глубоким и многосторонним отличием от литературных произведений. Однако далеко не каждый случай повторения мотива, сюжета, персонажей, тематических подробностей, стиливого приема подпадает под определение цикла.

Так, исследователи свадебного обряда и песен, с ним связанных, давно отметили в них присутствие так называемых сквозных образов. Например, образ невесты-лебеди, невесты-утки проходит через многие произведения, исполняемые по ходу свадебного обряда, начиная с извещения о состоявшемся сватовстве до исполнения песен после венчания. О начале свадебного действия поется:

— Уж вы гуси да лебеди,
Вы далёко ли лётали?
— Уж мы лётали-лётали
С моря на море.
— Уж вы что там видели?
— Уж мы видели-видели
Белу лебедь на заводи.
— Для чего вы ее
С собой не взяли?
— Хотя мы ее не взяли,
Мы ее заприметили —
Право крылышко заломили.²⁵

Пели песни о нежелании лебеди расстаться с морем и грозной зиме:

— Придет зима да студеная,
Выпадут снега глубокие,
Западут следы да лебедушкины, —
Тут-то я морюшком расстануся.²⁶

Образ повторяется и в песне об отъезде невесты из родного дома. После венчания пели песню об отставании лебеди от своего стада и приставании к стаду серых гусей:

Не умела лебедушка
По-гусиному кричати —
Ее стали гуси щипати:
— Не шиплите меня, гуси серые,
Не сама я к вам залетела,
Занесло меня погодою,
Что погодою осеннею.²⁷

Образ лебеди переходит и в песни заключительного этапа свадьбы, особенно в величальные.

«Сквозным» является и образ сокола-жениха. Образ тоже повторяется на протяжении всего свадебного обряда.

Уже одно наличие «сквозных» образов ведет к выводу об особом художественном единстве свадебных произведений, но «сквозная» образность (не

²⁵ Великоорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. / Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. СПб., 1900. Т. 1, вып. 2. № 1505. Цитируется только «иносказательная» часть песни (Вологодская губ., Грязовецкий у.).

²⁶ Там же. № 1579 (Вятская губ., Елабужский у.).

²⁷ Там же. № 1712 (Новгородская губ., Валдайский у.).

только иносказательные обозначения вступающих в брак, но и другие устойчивые иносказательные именованья свадебных действий) — лишь одна из граней того явления, к которому как к целому применимо понятие цикла. За устойчивой повторяемостью художественных обозначений, именованья и характеристик, нередко обретающих вид полнокровных образных картин, стоит общая структурная системность в воссоздании действующих лиц свадьбы, самого обрядового действия и обстоятельств его. И в центре обрядово-художественного изображения находится невеста как главное лицо свадебной церемонии.

Центральное, «срединное» положение образа обнаруживается уже в том, что все, о чем поется в песнях, величаниях, не говоря уже о причитаниях, сосредоточено вокруг невесты и характеризуется через ее отношение к актам свадебного ритуала. Возьму в качестве примера только два случая. Любой текст свадебной поэзии подтвердит высказываемые соображения.

На одной из предвечальных девичьих посиделок пели песню «Сборы, сборы широкие...».²⁸ В песне говорится, что невеста собрала подружек, усадила всех высоко за круглый стол —

Сама садилась повыше всех,
Наклонила голову пониже всех,
Думала думушку покрепче всех...

Самим приемом — и сидит невеста выше всех, и голову клонит ниже всех — невеста выделена как персонаж, но главное тут не внешнее ее положение. Только о ее чувствах и переживаниях идет речь. Через ее отношение к будущим свекру и свекрови характеризуется ее новое семейное положение.

Как будет прийти в чужи люди,
Как будет назвать люта свекра?
Батюшком назвать не хочется.
Свекром назвать — рассердится.
Как назвать люту свекровушку?
Матушкой назвать не хочется,
Свекровью назвать — рассердится.

Такой взгляд на воссоздаваемые бытовые события можно было бы назвать эгоцентричным, если бы он не заключал в себе оценочного оттенка, совершенно чуждого свадебной тональности. Просто это особый художественный прием, при котором в поле изображения попадают лишь такие бытовые подробности, которые важны для воспроизведения переживаний невесты и только ее. Свадебный хор, исполняющий песню, делает невесту «срединным» персонажем. Все, о чем поется, воссоздается и через переживания невесты.

Даже в песнях, исполнявшихся после увоза невесты из родного дома, в ее отсутствии, реальном или воображаемом, мысль свадебного хора не соотнесена с переживаниями оставленной семьи. Поют только об увезенной невесте, и только поэтому речь заходит и о семье, которую она покинула. Жених упоминается тоже только в связи с его отношением к обретаемой жене.

Увели, увели нашу милу подружку,
Нашу милу подружку, нашу лебедь белую,
Нашу лебедь белую, дитю береженую,
Дитю береженую, калачом воскормлену,
Калачом воскормлену и сытой выпоену.
Береги ты, князь молодой, нашу подружку,
Нашу милую подружку, дитю береженую,

²⁸ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. / Под ред. А. Е. Грузинского. М., 1910. С. 52 (Олонецкая губ., Кижская волость).

Дитю береженую, калачом воскормлену,
Калачом воскормлену и сытой выпоену:
Не давай печалиться, не давай кручиниться.²⁹

Что же касается свадебных причитаний самой невесты или причитаний от ее имени, то указанный эгоцентризм в изобразительных приемах и структуре целого выступает в открытой форме.

Свадебные величания, кого бы они ни касались, в свою очередь демонстрируют «срединное» положение невесты во всех жизненных ситуациях, воспроизводимых в свадебной поэзии, только художественные решения подаются не прямо, а как бы погружаются в общую атмосферу свадебного торжества, вызванного выходом девицы замуж и женитьбой молодца. Так, в одном из величаний в честь невесты и жениха говорится:

Цвели цветы в поле хороши,
Во чистом поле лазоревы лучше всех...
По сеничкам Лизаветушка ходила,
По новеньким Матвеевна краше всех,
Серебряной цепочкою брячила,
Своего батюшку родимого будила:
— Встань-ка, батюшка, проснись, подымись,
В окошечко во новое погляди:
Каков Александр-сударь на коне?
Каков Иванович на добром?
— Хорош, хорош, мое дитятко, как сокол!
Пригож, пригож, милое, как ясен!³⁰

Несомненно, это прежде всего величание жениха, но это и величание невесты, сумевшей выбрать пригожего жениха. Не потому ли собиратель сопроводил публикацию пометой: «Величание невесты»?

Особо отмечу временные и пространственные границы свадебной поэзии. Цикла вне известного времени не существует. Песенно-эпический цикл в былинах замкнут в границы идеализированного прошлого Киевской Руси. Пространственно-временные границы свадебного цикла определены иными чисто бытовыми временными пределами — рамками обряда с отчетливым делением внутри его на предсвадебный, свадебный (венчальный) и послесвадебный периоды с соответствующим развертыванием и движением действия внутри каждого периода. Что же касается пространственного обозначения образно-художественного мира свадьбы, то оно вышло из понятий и представлений о противостоянии своей и чужой стороны (родная и чужая семья, жизнь дома и в чужих людях и проч.). В отличие от пространственно-временных границ богатырского песенного цикла время и пространство русской свадьбы носит сугубо семейно-домашний, может быть, мирской, общинный тип. Это цикл другого художественного негосударственного склада.

В заключение разберу случаи спорного применения термина «цикл» к произведениям, которые вряд ли подпадают под это весьма обязывающее понятие.

Сопоставление частушек, записанных в разное время и в разных местах на одни и те же темы (к примеру, о любви, измене, уходе в армию и т. д.), указывает на их близость. Речь, конечно, идет не о естественном сходстве одних и тех же частушек, которые только варьируют, меняют замысел, вносят новые тематические подробности и проч. Нет, речь идет о разных, но близких по образным приемам частушках. Превосходный знаток этого жанра

²⁹ Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах... № 1787 (Псков).

³⁰ Васнецов А. Песни северо-восточной России, записанные в Вятской губернии в 1868—1894 гг. 2-е изд. / Под ред. Л. В. Дьяконова. Киров, 1949. № 186.

В. С. Бахтин, составитель одной из современных антологий частушек,³¹ крайне осторожно говорит о явлении циклизации, а тем более о циклах среди частушек и тем самым обнаруживает исследовательскую чуткость. Только в двух (мне известных) случаях В. С. Бахтин сделал исключение: он посчитал возможным говорить о частушечном цикле «Яблочко» и «циклизации» частушек типа «Семеновна». Указанные частушки действительно чем-то напоминают циклы: наблюдается их творческая близость — и внешне они воссоздают что-то, имеющее место при «циклизации». Однако при аналитическом рассмотрении придется отказаться от использования таких терминов.

В. С. Бахтин пишет о частушках типа «Яблочко»: «Цикл частушек с характерным зачином, ритмом, исполняемый на один мотив. Получил повсеместное распространение в годы гражданской войны».³² Прежде всего обращает на себя внимание, что понятие цикла сопрягается с наличием определенного зачина, ритма и мелодии. Если оставаться последовательным, то и все другие типы частушек, обладающих аналогичными, но другими общими для них тематико-ритмическими свойствами и характерными композиционными качествами, на том же основании надо именовать циклами, но циклами они не названы и, кажется, по вполне резонному соображению. По-видимому, для В. С. Бахтина цикл означает нечто другое, а именно то, что им сказано относительно «циклизации», усматриваемой у частушек типа «Семеновна». Исследователь говорит, что у «Семеновны» наблюдается «стремление к циклизации, к объединению отдельных строф (что напоминает украинские, белорусские и польские плясовые песни)».³³ Не потому ли и «Яблочко», и «Семеновну» с их тенденцией к объединению строф В. С. Бахтин собственно и называет «циклом».

Рассмотрим сначала подборку частушек типа «Яблочко».³⁴ Под понятие цикла трудно подвести частушки с таким, например, зачином. Сравним:

Эх, яблочко
Покатилось,
А кадетская власть
Повалилася.
Частушка, № 1880

и

Ой, яблочко
Покатилось.
А Советская власть
Возворотилася!
Частушка, № 1881

Мы, конечно, легко объясним себе существование этих и подобных вариаций с их естественной зависимостью от политических симпатий и антипатий певцов, но до образования «цикла» через такое сходство и различие вариантов очень далеко. Зачин с упоминанием «яблочка» является не больше чем опознавательным художественно-мелодическим знаком для этого рода куплетов, но он не обязателен. В. С. Бахтин правильно отмечает, что существовали частушки типа «Яблочка», «но без его зачина»,³⁵ да и в самой антологии приведены образцы таких частушек:

³¹ Частушка / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. В. С. Бахтина. (Библиотека поэта. Большая серия). М.; Л., 1966.

³² Там же. С. 583.

³³ Там же. С. 587.

³⁴ Там же. С. 313—318.

³⁵ Там же. С. 584.

Пароход идет,
Волны кольцами,
Все святые недовольны
Комсомольцами.

Частушка, № 1889

Сходство отдельных элементов у частушек бесспорно: яблочко — то «мелко рублено», то «сбоку зелено», то «сбоку с ямкою», то «сбоку верчено», то «соку спелого», то «ананасное», но вариации не признак цикла, а примета стилистически варьируемой лирической структуры. Никакого смыслового свойства «срединности» и качеств «художественного центра» упоминание яблока в себе не включает. Стилевая структура, основанная на внешнем сопоставлении мелодико-тематической детали, к содержанию отношения не имеет, зачин остается всего лишь зачином. Художественный смысл целиком определяется только последними стихами, в которых либо сообщается новость (власть переменилась, враг разбит и проч.), либо дана насмешливая информация о бытовом происшествии, безотносительном к политике:

Эх, яблочко,
Укатись во двор.
Ох, маменька,
Миша — страшный вор.

Частушка, № 1900

или

Эх, яблочко,
Половиночка,
Когда милки здесь нет —
Сиротиночка.

Частушка, № 1902

Конечно, формальный прием в фольклоре всегда стоит на грани со смыслом или оправдан некоторой художественной ассоциацией (прикатившееся яблочко — воровство какого-то Миши; половина яблочка — ощущение неполноты существования «сиротиночки»). Но частушки типа «Яблочка» не обладают цельностью, и единства цикла и свойств циклизации в них не просматривается.

Сказанное может быть отнесено и к частушкам типа «Семеновна». Для них обычно «объединение отдельных строф», которое отметил В. С. Бахтин, но собственно этим указанием он все объяснил. К примеру, частушка может иметь продолжение или пояснение в следующей за ней:

Эх, гора, гора, гора гористая,
А на той горе трава волнистая.
Трава волнистая на землю клонится,
А расхороший мой с другой знакомится.

Частушка, № 3465, 3466

Или еще так:

Эх, гора, горы, с горы лес видать,
Да научи меня на левый глаз мигать.
Да научи, милой, на левый глаз мигать,
Я подмигну тебе, никто не будет знать.

Частушка, № 3434, 3435

Очевидно, что в этих случаях не наблюдается выхода певца за пределы ритмико-мелодической структуры частушки — он использует аналогичную структуру для передачи смысла, подобного или приближающегося к смыслу первой попевки. С возникновением какой-то «срединной» образности это

явление не связано. А вот что касается нередкого появления в частушках типа «Семеновна» характеристики лирической героини (Семеновна сидит на лавочке, грызет семечки, носит юбку в полоску и проч.) или героя парня Семена, всегда предстающего любезным дружкой, часто неверным или сомневающимся в любви своей Семеновны и т. д., то это явление — общее для частушек всех жанровых разновидностей, только в частушках другого типа герои выступают под другими названиями или с другими именами: *матаня, приятка, миленок, милый, милушка, ягодиночка, дроля, залетка, Сеня, Коля, Иван, Сережа* и проч. Повторяемость названий и имен не является признаком образования цикла.

Из сказанного можно сделать несколько выводов.

1. Циклы создаются в пределах исторически формирующихся традиций и несут в себе все свойства национального фольклора.

2. По историческим причинам могут возникать законченные и незаконченные циклы (по-видимому, это относится к некоторым циклам казачьих, воинских и солдатских песен, о которых упомянуто в книге Л. Н. Майкова).

3. Остается неясным — все ли фольклорные жанры способны образовывать циклы.

4. Циклические сближения могут обретать вид примыкания, сопровождающегося или не сопровождающегося размытием границ отдельных произведений.

5. Прогрессирующая при известных исторических обстоятельствах циклизация в уже сложившемся цикле может изменить жанровый тип произведений — и в таких случаях, например, из отдельных эпических песен возникают эпопеи как самая крупная форма цикла.

Т. Г. ИВАНОВА

СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «ВАРИАНТ»
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ

Одним из фундаментальных для фольклористики является понятие «вариант». Современной наукой неоднократно указывалось, что вариант — это «фольклорное произведение, как оно существует в конкретный (курсив мой. — Т. И.) момент устной передачи»,¹ «это конкретное (курсив мой. — Т. И.) выражение какого-либо фольклорного произведения в данном индивидуальном тексте».² Особо подчеркивалось, что в «строгом смысле слова устные тексты одного и того же произведения — всегда варианты».³ Казалось бы, такая простая мысль: все устные тексты одного и того же произведения соотносятся друг с другом как варианты; каждый вариант имеет самостоятельное значение; каждая отдельная запись самодостаточна сама по себе. Но к осмыслению этой очевидной мысли и, самое главное, к необходимости руководствоваться этой идеей в своих исследованиях и в эдичионной практике фольклористика шла очень долго — более одного столетия. Наглядно это положение может быть показано на материале эпических песен.

В 1839 году каждый былинный сюжет был известен науке практически в единственной записи — по сборнику Кириши Данилова. И предлагая читателям свою знаменитую фальсификацию с «рукописью купца Бельского», И. П. Сахаров мог опираться только на эти тексты. Напомним суть дела. В своем сборнике ученый перепечатал часть старин из собрания Кириши Данилова, выдав их за новые тексты и объявив, что эти былины он обнаружил в рукописи некоего купца Бельского.⁴ Данная рукопись, как известно, никогда не существовала. Но для нас интересен сам метод фальсификации. Для того чтобы сделать свою фальсификацию более убедительной, И. П. Сахарову не пришлось в голову внести в тексты Кириши Данилова какие-либо изменения, дополнения, вариации. Он перепечатывает былины, по сути дела, слово в слово. Этот факт свидетельствует о том, что в первой половине XIX в. в нашей фольклористике полностью отсутствовало представление о вариантной природе устно-поэтических произведений вообще и о вариантности эпических произведений в частности. В своей публикации И. П. Сахаров вносит в тексты Кириши Данилова единственное изменение — он объединяет сюжеты об одном герое в один текст. Подобная правка, очевидно, вызвана ошибочным представлением фольклористов-романтиков о некоей большой эпосе наподобие «Илиады» или «Одиссеи», существовавшей якобы некогда у русского народа. Характерно, что подделка И. П. Сахарова с «рукописью купца Бельского» про-

¹ Чистов К. В. Современные проблемы текстологии русского фольклора: Докл. на заседании Эдичионно-текстологической комиссии V Международного съезда славистов. М., 1963. С. 5.

² Путилов Б. Н. Современная фольклористика и проблемы текстологии // Русская литература. 1963. № 4. С. 101.

³ Азбелев С. Н. Основные понятия текстологии в применении к фольклорному материалу // Принципы текстологического изучения фольклора. М.; Л., 1966. С. 272.

⁴ Сахаров И. П. Песни русского народа. СПб., 1839. Ч. 5.

должала оставаться неразоблаченной на протяжении нескольких десятилетий. В 1854 году Ап. Григорьев высказал недоверие изданию И. П. Сахарова, но это недоверие касалось только лирических песен в его собрании. Об эпосе критик не сказал ни слова.⁵ И лишь в 1863 году П. А. Бессонов разоблачил фальсификацию И. П. Сахарова.⁶

В 1840—1850-е годы в руках П. В. Киреевского сосредоточиваются десятки эпических текстов из разных регионов страны. Становится очевидным, что былинный сюжет — это не застывший текст, а текучий, варьируемый материал. Сюжет реально предстает перед фольклористами во множестве вариантов. Но данная реальность тогда, в середине XIX в., еще не до конца воспринята фольклористами. Их сознание ориентировано не на вариант, не на вариантную природу произведения, а на само фольклорное произведение, несколько абстрагированное от каждого конкретного варианта. И отчужднее всего это видно на примере работы П. В. Киреевского-редактора — самого выдающегося фольклориста своего времени. П. И. Якушкин прямо указывал на то, что на основе нескольких вариантов П. В. Киреевский создавал свой идеальный текст: он «брал несколько вариантов одной и той же песни и выбирал из каждого варианта тот стих, который казался ему лучше. При этом он указывал добросовестно именно на тот вариант, которым пользовался».⁷ Весьма характерны замечания самого П. В. Киреевского относительно одной из исторических песен, которые он готовил к печати: «Этой песни находится у меня четыре варианта: три записаны в Симбирской губернии, а четвертый в Калужской. Полнейший из них (Симб. губ.) принят здесь за текст, из остальных же напечатано только то, что в них несходно с полнейшим. Различия частью внесены в текст курсивом, как дополнения, частью показаны в выносах. Только один из вариантов, в котором разница значительнее, печатается вполне».⁸ Итак, реальность собирательской действительности уже в 1840-е годы заставляет фольклористов соприкоснуться с вариантной природой русского эпоса. Но самоценность каждого из вариантов наукой еще не осознана. Множественность вариантов ученым интересна прежде всего как материал для искусственной реконструкции типичного, «улучшенного» текста. П. В. Киреевский в области практического редактирования и издания фольклорного эпоса, как видим, во многом оставался в плену «романтической» фольклористики.

В 1860-е годы «романтический» период в развитии русской фольклористики остался уже позади. И именно в это время собрание П. В. Киреевского наконец-то увидело свет. Тогда же наука получила и сборник П. Н. Рыбникова. В фольклористике появились десятки записей на один и тот же сюжет. Каждый микрорегион давал свою редакцию или извод сюжета, каждый сказитель — свой текст. Естественно, это существенно изменило представление ученых о степени стабильности эпического текста. Теперь такая примитивная по духу подделка, как «рукопись купца Бельского», уже не могла рассчитывать на длительное неразоблачение. Но и 1860-е годы, привнеся много нового в осознание вариантной природы фольклора, все точки над «i» в этой проблеме не расставили.

Тот же П. А. Бессонов, который разоблачил фальсификацию И. П. Сахарова, оказался повинен в следующем эпизоде. При подготовке к печати

⁵ Григорьев Ап. Русские народные песни: Критический опыт // Москвитянин. 1864. № 15. Критика и библиогр. С. 93—142.

⁶ Бессонов П. А. Заметка // Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1863. Вып. 5. С. СХХV—СХХVII.

⁷ Якушкин П. И. Кое-что об изданиях Бессоновым народных стихов и песен // Якушкин П. И. Сочинения. СПб., 1884. С. 462.

⁸ Соймонов А. Д. Вопросы текстологии и публицистики фольклорных материалов из собрания песен П. В. Киреевского // Принципы текстологического изучения фольклора. М.; Л., 1966. С. 34 (примеч. П. В. Киреевского к исторической песне «Смерть Лопухина»).

собрания П. В. Киреевского в руках П. А. Бессонова оказалась дефектная рукопись шенкурского собирателя А. Харитоновна с текстом былины «Василий Буслаев» (начало ее было утеряно). П. А. Бессонов, нимало не колеблясь, решается восполнить возникший пробел. Он добавил к былине А. Харитоновна 19 стихов из былины того же сюжета из сборника Кирши Данилова. Чтобы как-то связать две столь разные части былины — стихи из Кирши Данилова и шенкурский вариант — издателю пришлось сочинить два собственных стиха. В таком виде старина и была напечатана.⁹ Как видим, в 1860-е годы понимание того, что былинный сюжет реализуется в вариантах, уже существовало. Но в издательской практике соединение в один текст двух очень далеких друг от друга записей не возбранялось. Теория и практика, как это часто бывает в науке, в определенных аспектах существовали отдельно, не пересекаясь.

Следующий этап осознания природы былевого эпоса приходится на 1880-е годы. В эдиционной практике этого периода (подчеркнем — в деятельности профессиональных фольклористов) мы уже не найдем примеров, чтобы в один текст сводились варианты, записанные в разных концах России. Однако и в 1880-е годы в фольклористической текстологии не все обстояло благополучно. Камнем преткновения в проблеме вариативности становится вопрос о сказителях «учителях» и «учениках». Так, Ф. М. Истомина и Г. О. Дютш в 1886 году в Олонецкой губернии встретились с И. Т. Рябининым, сыном и учеником Трофима Рябина. В своем сборнике фольклористы опубликовали былину И. Т. Рябина «Королевичи из Крякова».¹⁰ Однако на проверку оказывается, что этот текст по сути дела слово в слово совпадает с текстом Т. Г. Рябина из собрания А. Ф. Гильфердинга.¹¹ Современная фольклористика знает, что сказители-ученики не заучивают былины своих предшественников наизусть. Абсолютное совпадение двух разных былинных текстов есть результат скрытой перепечатки, т. е. это либо намеренная фальсификация, либо крупный текстологический просчет, обусловленный уровнем развития фольклористики.

Что же имело место в случае с былиной «Королевичи из Крякова» в сборнике Ф. М. Истомина и Г. О. Дютша? В предисловии к своему собранию Ф. М. Истомина писал по поводу старин И. Т. Рябина: «...нам удалось прослушать, (...) записать напевы и *сверить* (курсив мой. — Т. И.) его слова с печатными словами былин отца его».¹² Обратим внимание на слово «сверить». Оно указывает на то, что всякое отклонение от текстов отца в исполнении И. Т. Рябина воспринималось собирателем, видимо, не как естественный процесс, а как искажение древней традиции. Ложно понятое стремление сохранить древнюю традицию и заставило Ф. М. Истомина перепечатать под именем И. Т. Рябина гильфердинговскую запись от Т. Г. Рябина.

Сборник Ф. М. Истомина и Г. О. Дютша дает нам еще один пример того, как непросто происходило в фольклористике становление понятия «вариант». Сложным моментом для фольклористов оказался такой вопрос, как одновременные записи от одного и того же исполнителя. Сейчас мы знаем: каждый раз сказитель дает новый текст былины. Новый вариант не перечеркивает предшествующий. Все одновременные записи имеют самостоятельное и самостоятельное значение. Но этот момент в вариантной природе фольклора был осознан не сразу. И именно эта сторона устной традиции — самостоятельность каждой повторной записи от одного и того же певца — оказалась для

⁹ Песни, собранные П. В. Киреевским. Вып. 5. С. 1—6. Подробнее об этом тексте см.: Иванова Т. Г. Специфика фольклористической текстологии // Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. Т. 26. С. 16.

¹⁰ Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой летом 1886 г. / Записал слова Ф. М. Истомина, напевы — Г. О. Дютш. СПб., 1894. № 2.

¹¹ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1950. Т. 2. № 87.

¹² Песни русского народа... С. XX.

фольклористики, как мы покажем ниже, проблемой, потребовавшей наиболее длительного периода для осмысления.

В сборнике Ф. М. Истомина и Г. О. Дютша имеется историческая песня «Земский собор» сказителя И. А. Касьянова, текст которой полностью совпадает с текстом из сборника А. Ф. Гильфердинга (№ 161) от того же былинщика. Для нас совершенно очевидно, что в данном случае Ф. М. Истомин перепечатал гильфердинговский вариант, выдав его за свою собственную запись. При этом собиратель, по-видимому, искренне не видел в данном факте ничего порочного. Ведь он оперировал текстом того же сказителя, что и А. Ф. Гильфердинг. Тот факт, что между записями А. Ф. Гильфердинга и самого Ф. М. Истомина лежал промежуток в пятнадцать лет, в глазах собирателя не играл никакой роли. Важна сама по себе принадлежность данного текста данному сказителю. Исполнитель мыслился как автор художественного произведения. Подсознательно предполагалось, что каждый раз при исполнении эпической песни он выдает один и тот же стабильный текст. Поэтому, записав мелодию касьяновского «Земского собора», Ф. М. Истомин и Г. О. Дютш не потрудились заново зафиксировать текст. Зачем? Ведь А. Ф. Гильфердинг это уже сделал раньше их. И в дальнейшем своем издании они, не колеблясь, перепечатали текст собирателя-предшественника.

В 1893 году с И. Т. Рябининым работает Е. А. Ляцкий, который впервые в фольклористике применяет фонограф. Однако на валики фонографа тогда можно было записать лишь часть текста. Всю старину вследствие технического несовершенства этого звукозаписывающего аппарата фиксировать не удавалось. При работе с фонографом запись происходила следующим образом: сначала собиратель «от руки» фиксировал весь текст былины; затем на валик фонографа записывалось начало песни, т. е. перед фольклористом было два разных акта исполнения, а следовательно, и два разных варианта старины. Сводить эти варианты, пусть даже звучавшие через краткий промежуток времени в несколько минут, в один текст с точки зрения современных текстологических представлений неправомерно. Однако Е. А. Ляцкий поступает прямо противоположным образом. Характерны следующие его примечания к былинам: «По записи Е. А. Ляцкого. Первые 27 стихов проверены по фонографу Ю. И. Блока».¹³ Таким образом, в публикации Е. А. Ляцкого былины И. Т. Рябинина предстают перед нами по сути дела в сводном виде: начало — расшифровка с фонографа (один акт исполнения), и весь остальной текст — запись «от руки» (второй акт исполнения).

Тот же текстологический просчет можно встретить и через сорок с лишним лет в классическом собрании А. М. Астаховой «Былины Севера». Так, например, старина сказителя М. Г. Антонова «Про татарское нашествие» на протяжении восьми ее стихов в опубликованном виде имеет существенные разночтения с рукописью собирательницы, хранящейся в фольклорном архиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.¹⁴ Далее же по тексту разночтения практически исчезают. Сравнение с текстом, данным под нотной расшифровкой в издании «Былины Севера», показывает, что правка первых восьми строк этой старины делалась по фонозаписи. Следовательно, и здесь мы имеем по существу сводный текст. Как видим, и в конце 1930-х годов отечественная фольклористика все еще не пришла к современному пониманию варианта. Во главу угла в подходе к былинному тексту ставилась не его вариантность, а принадлежность тому или иному исполнителю. Певец осознан-

¹³ Ляцкий Е. А. Сказитель И. Т. Рябинин и его былины // Этнографическое обозрение. 1894. № 4. С. 136.

¹⁴ Былины Севера / Зап., вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938. Т. 1. № 12; Полевая рукопись — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, р. V, кол. 5, п. 14, ед. хр. 3, л. 77 об.—91 об.; беловая — кол. 5, п. 14, ед. хр. 7, л. 50 об.—57 об.

но или неосознанно рассматривался как «автор» былины. И поэтому в текст ранней записи издатель считал возможным включать отдельные разночтения из более поздних записей, бессознательно ориентируясь в подобной практике издания, видимо, на принцип «последней авторской воли», доминирующей в литературоведении. Но фольклористика не может оперировать этим понятием. Все варианты одного и того же произведения, записанные от данного сказителя, совершенно равноправны. Сколько бы раз сказитель ни пропел былинку, он каждый раз дает новый текст. И последний по времени вариант не более авторитетен, чем первый. Один раз певец может дать более художественный текст, другой раз — менее эстетически ценный. Но с точки зрения науки оба текста будут равноправны.

По нашим наблюдениям, применение принципа «последней творческой воли автора» сказалось на многих изданиях 1930—1960-х годов, например на сборнике «Былины П. И. Рябинина-Андреева». В основу издания здесь положены собственноручные записи сказителя, сделанные им в 1936 году. Из предисловия к сборнику ясно, что в 1939 году составители — В. Г. Базанов и Р. М. Песина — заново прослушали от исполнителя все былины, внося в тексты изменения, сделанные певцом во время пения. Однако наш текстологический анализ показал, что опубликованный текст П. И. Рябинина-Андреева — это не тот текст, что реально звучал в 1939 году, а сплав варианта 1936 года и отдельных микрофрагментов из текста, звучавшего в 1939 году.¹⁵

Тот же текстологический просчет — наложение, соединение при публикации двух разных актов исполнения одного и того же былинщика — мы обнаружим и в сборниках «Былины Печоры и Зимнего берега» (Л., 1961) и «Песенный фольклор Мезени» (Л., 1967). За данной, казалось бы, чисто эдиционной ошибкой стоит недооценка тех теоретических положений, которые уже прочно вошли в фольклористику тогда же, в 1960-е годы (см. выше определения понятия «вариант», данные К. В. Чистовым, Б. Н. Путиловым, С. Н. Азбелевым именно в это время). Практика все еще отставала от теоретических разработок. И лишь в сборнике 1971 года «Русские народные песни Карельского Поморья», содержащем былинные записи 1963—1965 годов, мы не обнаружили названной текстологической ошибки.

Таким образом, понадобился длительный путь развития науки, чтобы теоретические представления фольклористики о вариантной природе эпических произведений соединились с практикой фольклорных изданий.

¹⁵ Былины П. И. Рябинина-Андреева / Подгот. текстов, статья, примеч. В. Базанова. Петрозаводск, 1940; Архивные материалы — Карельский филиал Академии наук, кол. 69, ед. хр. 1—20.

А. Н. РОЗОВ

РУССКОЕ РОЖДЕСТВЕНСКОЕ ХРИСТОСЛАВЛЕНИЕ
(МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЕ)

Несмотря на то что по русскому христославлению в XIX—начале XX в. опубликовано ненамного меньше материалов, чем по другим элементам святочного праздника, тем не менее этот обряд практически не изучен. Объясняется это тем, что в отечественной фольклористике главное внимание всегда обращалось на архаические, дохристианские формы святочной обрядности: колядование, гадание, ряжение и т. д., более поздние обычаи, например славление Христа, оставались в тени. В период безудержной антирелигиозной пропаганды христославление объявлялось чуждым русскому народу, разрушающим святочную обрядность.¹ Лишь в 1980—1990-е годы появились работы Т. А. Бернштам, В. А. Лапина, Л. Н. Виноградовой, М. М. Громыко,² в которых произведения с христианской тематикой включаются в зимний обходный обряд и славление рассматривается в едином ряду с колядованием. Вопросы по христославлению включены в Программу сбора полевого этнографического материала по теме «Православие и русская народная культура».³ Наконец, тексты произведений, исполняемых при славлении, описания обряда публикуются в сборниках, посвященных областному и даже районному фольклору.⁴

Характеристика основных групп христославлений, описание важнейших признаков обряда, типичных для каждой группы, сравнение христославления с колядованием и городскими праздничными визитами, выделение этапов в бытовании рождественского обхода домов — все это является предметом исследования в данной статье. Кроме того, в научный оборот вводятся малоизвестные материалы, главным образом из светской и церковной периодики.

Одним из наиболее сложных является вопрос генезиса данного обычая. Дело в том, что существуют три автономных и в то же время взаимосвязанных

¹ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков: Очерки по истории народных верований // Тр. Института этнографии. Нов. сер. М., 1957. Т. 40. С. 164.

² Бернштам Т. А., Лапин В. А. Винограде — песня и обряд // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 11—12; Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX—начале XX в. Л., 1983. С. 155—159; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982; Громыко М. М. 1) Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 205—208; 2) Мир русской деревни. М., 1991. С. 320—325. См. также: Золотова Т. Н. Святочный цикл календарных обрядов русских юга Западной Сибири и Северного Казахстана в конце XIX—первой трети XX в. // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 162—173; Чагин Г. Н. Мирозрение и традиционная обрядность русских крестьян Северного Урала в середине XIX—начале XX в.: Учебное пособие по спецкурсу. Пермь, 1993. С. 87—89; Корепова К. Е. Колядные песни в Нижегородском Поволжье // Живая старина. 1995. № 4. С. 17—20; Костюхин Е. А. Христианские мотивы в восточнославянском фольклоре // Антропология религиозности. СПб., 1998. С. 147—174.

³ Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В. Православие в русской народной культуре: Направление исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 76.

⁴ Названия этих сборников будут приведены далее.

типа христославления, возникших в разное время: 1) церковное, 2) прицерковное и 3) мирское.

Наиболее древним следует считать рождественский обход, осуществляемый священнослужителями. Эта категория славильщиков занимает особое место среди других рождественских поздравителей. Не случайно в словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона дано следующее толкование термину «славление»: «Так называется в России хождение причта по приходу в великие праздники»,⁵ об иных христославах здесь даже не упоминается.⁶ Возможно, что подобный обход возник в ранний период христианства, когда, борясь с язычеством, священники приобщали людей к новой вере не только в храме, но и в жилищах, исполняя одни и те же молитвы, церковные песнопения.⁷ По крайней мере для иностранца, приехавшего в Россию в начале XVIII в., посещение сельским духовенством прихожан представлялось «старинным обычаем».⁸

Постепенно в число рождественских христославов стали входить не только священники, но и все церковнослужители одного прихода: дьяконы, псаломщики (дьячки), чтецы, пономари. Могли также славить заштатное духовенство, вдовы священнослужителей, просвирни, церковные сторожа, монахи ближайшего монастыря и др. Поэтому можно назвать данный тип славления Христа христославлением церковного причта. В ряде мест, особенно в городах, в домах знатных и богатых жителей причт сопровождали певчие из церковного хора. Нередко со взрослыми ходили их сыновья-семинаристы и другие подростки, учащиеся духовных и светских заведений. Таким образом, в рождественский обход вовлекались лица прицерковного и мирского кругов. Несомненно, что славление причта оказало влияние на распространение обычая среди разных половозрастных слоев общества. Главной особенностью хождения священнослужителей являлось то, что они исполняли исключительно церковно-рождественский репертуар, прибавляя к нему в ряде случаев многолетие хозяевам и поздравление их с праздником. Другие же категории христославов кроме церковных произведений, звучащих в храме, исполняли рождественские песни и стихи, возникшие под польским влиянием на Украине и в Белоруссии в первой половине XVII в. Чуть позднее выпускники Киевской духовной академии, иных подобных заведений, украинские переселенцы, бродячие певцы занесли этот репертуар в Россию.⁹ Одновременно сюда же проникли и такие атрибуты славления, как звезда (практически повсеместно) и вертеп (в районы, граничащие с Украиной и Белоруссией, а также в Сибирь, где была мощная переселенческая волна).

Основными распространителями внецерковных сочинений стали учащиеся духовных заведений. Приблизительно со второй половины XVIII в. появляется мода на подобные сочинения, которые передавались как изустно, так и переписывались, существуя в виде многочисленных рукописных сборников.

⁵ Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1900. Т. 30. С. 283. В Словаре Академии Российской (СПб., 1794. Ч. 5. С. 518) выражение «славить Христа» объясняется: «Относительно к духовенству: ходить со крестом по прихожанам во дни праздника Рождества Христова». Другие обходники не перечислены, лишь ниже слову «славильщик» дана следующая трактовка: «певчий, который славит Христа».

⁶ Ср. то же: *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992. С. 245.

⁷ *Можаровский А. Ф.* Отголоски старины и народности : 5. Славление в праздник Рождества Христова // Изв. Тамбовской учен. архивной комиссии. Тамбов, 1903. Вып. 38. С. 41; Святая земля в праздниках православной церкви. Рождество Христово / Сост. свящ. И. Туркин. СПб., 1906. С. 136. К сожалению, более авторитетная литература по этому вопросу отсутствует.

⁸ *Трегубов С.* Религиозный быт и состояние духовенства в XVIII веке по мемуарам иностранцев. Киев, 1884. С. 174.

⁹ *Бессонов П. А.* Калеки переходные. М., 1863. Вып. 4. С. XX—XLV; *Перетц В. Н.* 1) Малорусские вирши и стихи в записях XVI—XVIII вв. // Изв. Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1899. Т. 4. Кн. 3. С. 869 и след. (далее ОРЯС); 2) Заметки и материалы для истории песни в России // Изв. ОРЯС. СПб., 1901. Т. 6. Кн. 2. С. 127 и след.

Семинарский репертуар становится популярным сначала среди городского, а позднее сельского населения всех возрастов.¹⁰

О ранних этапах христославения известно мало. Первые сведения, полученные от иностранцев, относятся ко второй половине XVII в., и в них описывается славение в царских палатах Алексея Михайловича. Здесь славил Христа патриарх вместе со своим духовным синклитом, поздравляя с праздником царя, царицу и всех членов их семьи. Вечером же к царю приходили царские, патриаршие, митрополичьи священнослужители и певчие. Кроме царя славение происходило у дворовых и служилых людей. Всех славильщиков щедро угощали и одаривали.¹¹ Сами цари, начиная с Алексея Михайловича, ходили славить со свитой и певчими по домам знатных придворных. Царское славение было отменено Петром I, который в первые годы своего правления сам любил ходить по домам своих приближенных. В послепетровское время появляется большое количество рукописных сборников, содержащих рождественские тексты. Описания же самого обычая для этого столетия чрезвычайно редки. Лишь в первой трети XIX в. были сделаны первые записи христославения, основной материал был опубликован еще позднее. Воспоминания о рождественском обходе домов в 20—30-е годы XX в., а кое-где и в более позднее время, фиксируются собирателями до сих пор. Наконец, в ряде областей славение маленькими детьми, как это будет показано далее, наблюдалось в 70—80-х годах.

За рамками статьи остается детальное сопоставление украинского и русского христославения, так как это тема отдельного исследования. Отметим лишь, что, несмотря на большое сходство украинского и русского обычая, можно выделить некоторое своеобразие украинского славения. Судя по многочисленным публикациям в церковной и нецерковной периодике, здесь совершенно сознательно велась целенаправленная политика вытеснения языческих колядок церковными. Эта задача поручалась священнослужителям. Не случайно участники рождественского обхода, обычно называемые колядовщиками и колядниками, причем чаще всего взрослые парни и мужчины, приходили сначала к дому священника, где исполняли весь свой репертуар. Священник мог вывести из числа колядников тех, кто плохо знал напевы и тексты, запретить петь одни коляды, а текст других исправить. Затем он объяснял, как надо вести себя в этот великий праздник. После этого колядникам давалась церковная кружка и колокольчик — символы колядования в пользу церкви. После обхода все собранные деньги отдавались на нужды храма.¹² Столь же целенаправленно шло обучение школьников «набожным песнопениям». Здесь задача отвлечения учащихся от языческого колядования возлагалась на учителя.¹³ В России же церковь не оказывала на христославение подобного сильного влияния.

¹⁰ Учащиеся родом из сельской местности славил дома, приехав на каникулы. Кроме того, городские бурсаки обходили в Рождество пригородные деревни. Так обряд христославения распространился в деревенской среде.

¹¹ *Снегирев И. М.* Русские престопадные праздники и суеврные обряды. М., 1838. Вып. 2. С. 56—58. Обычай соблюдался и во дворце Николая II. См.: Славение Христа во Дворце Их Императорских Величеств // Олонецкие губ. ведомости. Ч. неофиц. 1900. 15 янв. № 7. С. 3.

¹² Путевые заметки // Руководство для сельских пастырей. 1861. Т. 3. № 41. С. 223—224; *Струминский Ев.* Некоторые обычаи православных христиан пред праздником Рождества Христова и во время святок на Подолии // Прибавл. к Подольским епарх. ведомостям. Ч. неофиц. 1863. 1 янв. № 1. С. 30—33; *Грегулевич В.* Колядникам, при вручении им церковного колокольчика // Мирское слово. 1874. 24 дек. № 52. С. 623—625; *Лислянский Г.* Рождественские «колядки» или славение «Христа» // Киевские епарх. ведомости. Ч. неофиц. 1894. 16 дек. № 24. С. 780—782; *Левитский К.* Приготовление и встреча праздника Рождества Христова по руководству святой православной церкви и священным преданиям старины. Вильна, 1894. С. 35.

¹³ *В-чь.* Несколько слов о коляде // Друг народа. 1873. 15 дек. № 24. С. 378—379; Препровождение рождественских праздников в приходах Подольской епархии и возможное влияние церковных школ на облагораживание традиционных народных увеселений на святках // Подольские епарх. ведомости. Ч. неофиц. 1897. 27 дек. № 51—52. С. 1383 и след.

При подготовке статьи было проанализировано более 150 публикаций, главным образом из русской периодики от первой половины XIX до 90-х годов XX в.¹⁴ Учитывались описания славления в художественной литературе.¹⁵ В частности, привлекались юморески, фельетоны, анекдоты, карикатуры, посвященные рождественскому обычаю из юмористических журналов прошлого века.

В качестве сравнительного материала просмотрено около 50 публикаций по христославлению как на Украине, так и в русских губерниях, заселенных украинскими переселенцами (например, в Воронежской и Саратовской).

Можно назвать следующие регионы, где зафиксировано бытование рождественского обхода: 1) северные, северо-западные и северо-восточные губернии (области): Архангельская, Вологодская, Вятская, Мурманская, Новгородская, Олонецкая, Петербургская; 2) центральные: Владимирская, Костромская, Московская, Нижегородская, Ярославская; 3) южнорусские: Брянская, Воронежская, Курская, Пензенская, Рязанская, Тамбовская, Тульская; 4) западные: Псковская, Смоленская; 5) нижеволжские: Саратовская; 6) уральские и сибирские: Енисейская, Иркутская, Оренбургская, Тобольская, Уфимская, Семипалатинский округ; 7) районы Кавказа: Ставропольская губерния, Кубанская и Терские области; 8) Прибалтика: русские старообрядческие деревни Эстонии. Было распространено христославление среди нерусских народностей, принявших христианство. Например, у вепсов в Рождество по домам ходили главные славельщики — священник, дьякон, а кое-где монахи из ближайшего монастыря, кроме них славили еще и дети.¹⁶ У коми этот обычай, в отличие от колядования, был очень популярен: славили подростки, молодежь, реже взрослые мужчины.¹⁷ Дальнейшие разыскания несомненно расширят границы обычая

Рождественский обход в народе¹⁸ назывался «славить», «славить Христа» («Христа славить»), «славить Рождество Христово» («славить Рождество»), «петь Христа»,¹⁹ «петь Рождество»,²⁰ «славливать» или «христославить».²¹ Могли употребляться отглагольные существительные: «славление», «славление Христа», «славословие», или «христословие» («христославие»), «христославление». Кроме того, обычай получал наименование в зависимости от того, что носили славящие: «со звездой ходить» или «с колядой ходить»,²² «ходить

¹⁴ Архивные материалы привлекались в незначительной мере.

¹⁵ *Помяловский Н. Г.* Сочинения. Л., 1980. С. 355, 445; *Нефедов Ф.* Святочные рассказы. М., 1895. С. 92; *Лесков Н. С.* Зверь // *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. М., 1956. Т. 7. С. 59; *Чехов А. П.* 1) На пути // *Чехов А. П.* Полн. собр. соч.: В 30 т. М., 1984. Т. 5. С. 475; 2) Бабе царство // Там же. М., 1985. Т. 8. С. 272; *Лейкин Н.* 1) Христа славят (сценка) // Петербург. газета. 1880. 25 дек. № 256. С. 3; 2) Рождественские рассказы. СПб., 1901. С. 23—31, 42—47, 56—63; *Соловьев-Несмелов Н.* Христославы : Картинки с Поволжья. СПб., 1908. С. 318; *Шмелев И.* Рождество // Святочные истории. Рассказы и стихотворения русских писателей. М., 1992. С. 301—307; *Бондин А.* Моя школа // Избранное : В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 23—28.

¹⁶ *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX—начало XX в.). СПб., 1994. С. 42.

¹⁷ *Конаков Н. Д.* От святок до сочельника : Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 7—8.

¹⁸ В церковной литературе хождение священнослужителей в Рождество часто носило название: «ходить со славой».

¹⁹ *Трусоев Н.* Святки : Материалы Каргопольской экспедиции РГТУ 1995 г. // Живая старина. 1996. № 2. С. 58.

²⁰ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1: Святки и масляница. М., 1993. № 8. С. 22. (Российский этнограф).

²¹ Н. В. Гоголь ввел в свой словарь старинных народных слов термин, относящийся к христославию: *выславливать, выславить* — *выработать пеннем в день Рождества* (Сборник слов простонародных, старинных и малоупотребительных, составленный Н. В. Гоголем // Сб. О-ва любителей российской словесности на 1891 г. М., 1891. С. 24).

²² *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. С. 22. В ряде мест «звезду» называли «колядой».

с вертепом»,²³ или от того, что получали за славление: «шанег славить»²⁴ или «выпевать деньги».²⁵ Сами обходники назывались: «славящие», «славящие Христа», «славельщики» («славильщики»), «славеньщики» и «славенщики»,²⁶ «славцы» (Даль), «славщики»²⁷ или «христославы», «христославцы», «христославители», «христославщики». Существовали чисто локальные термины: «райщики», «христаносцы», «раждейники». Первый из них возник, по мнению собирателя, потому что исполнители вначале пели стих «о злочючениях Евы и Адама в раю».²⁸ Происхождение второго термина связано, очевидно, с тем, что христославцы носили с собой звезду: «Вот такой крест сделают, венком кругом...».²⁹ Наконец, третий термин представляет собой огласовку, производную от названия праздника.³⁰ Произведения, звучащие в Рождество, по Далю, назывались «славками». Встречаются и другие названия: «христославные песни»,³¹ «христославские песни» и «раждейки»,³² или «рождайки».³³

То, что соберут с хозяев, называлось «славленным»,³⁴ «выславленным», «наславленным» или «христославным».³⁵

Большое сходство в организации и в главных элементах христославления и колядования позволяет рассмотреть христианский обычай по схеме, которая применялась в ряде работ.³⁶ В качестве основного признака славления выделяются чаще всего обособленные³⁷ группы славильщиков, которые составлялись не только по половозрастному принципу как при колядовании, но и по профессиональному: обходы священнослужителей, церковных причта и хоров, нищих, рабочих артелей.

А. Ф. Можаровский выделял четыре группы христославцев: 1) священнослужители, 2) церковные хоры, 3) дети, 4) все остальные члены общества, как

²³ Пономарев И. С. Хождение с вертепом // Прибавл. к Вологодским епарх. ведомостям. 1909. 1 дек. № 23. С. 583. Любопытно, что в ряде церковных документов обычай посещения причтом домов не только в Рождество, но в Крещение, в Пасху и в храмовые праздники получил название от креста, с которым ходили священники: «крестохождение» (Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Киев, 1913. С. 526).

²⁴ Дуров И. М. Святки в Поморье // Архангельск. 1910. 30 дек. № 293. С. 2. Отметим, что это название детского славления во второй день Рождества, а в первый день ходили «славить Христа».

²⁵ Енговатова М. А., Пашина О. А. По реке Вашке // Живая старина. 1994. № 2. С. 50. Второе название: «славить Христа».

²⁶ Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора Н. М. Васнецова. Вятка, 1897. С. 292.

²⁷ В. И. Даль отождествлял термины «славельщики», «славщики» и «колядовщики» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1982. Т. 4. С. 215).

²⁸ Колосов М. А. Заметки о языке и народной поэзии в области севернорусского наречия // Сб. ОЯС. СПб., 1877. Т. 17. № 3. С. 249.

²⁹ Песни Псковской земли. Вып. 1: Календарно-обрядовые песни: По материалам фольклорных экспедиций Ленинградской консерватории / Сост. А. Мехнецов. Л., 1989. С. 14.

³⁰ Традиционная музыка русского Поозерья / Сост., коммент. Е. Н. Разумовской. СПб., 1998. С. 13.

³¹ К-ов П. В. Славельщики // Архангельск. 1913. 25 дек. № 288. С. 6.

³² Традиционная музыка русского Поозерья. С. 13. Другие названия произведений, исполняемых при христославлении, будут приведены при анализе песнопений и стихов.

³³ Петров В. В. Быт деревни в сочинениях школьников. М., 1927. С. 29, 30, 35.

³⁴ По Далю: «славленное» в Сибири — сбор с прихожан духовенством на Рождество Христово; «славленные деньги» — доход священника и причта со славления Христа по домам.

³⁵ Кроме того, «христославное» — это и то, что готовят хозяйки для христославов (Дмитриев А. Деревенские святки: Бытовой очерк // Архангельские губ. ведомости. 1899. 27 дек. № 103. С. 3).

³⁶ Розов А. Н. Песни русских зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1978; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. С. 21.

³⁷ Кроме того, христославы, как будет показано ниже, могли ходить смешанными группами: священнослужители и мальчики, взрослые мужчины и парни или мальчики, взрослые женщины и девушки и т. д. Наконец, имеются свидетельства, что сироты ходили отдельно от других групп славильщиков (Архив кафедры фольклора филол. фак-та Московского ун-та (АКФ). Архангельская экспедиция, 1971, к. 1, тетр. 7, № 14 (Пинежский р-н, с. Кобелево)).

незнатные, так и знатные.³⁸ На наш взгляд, прежде всего следовало бы, как уже отмечалось, выделить три типа христославления, а внутри каждого типа произвести систематизацию по профессионально-возрастному признаку славильщиков. Таким образом, в целом систематизация как самого обычая, так и его участников может быть представлена в следующем виде: 1) *христославление церковное*, участники: а) священнослужители или, шире, причт; 2) *христославление прицерковное*, участники: а) учащиеся духовных заведений, б) певчие церковных хоров, в) нищие; 3) *христославление мирское*, участники: а) взрослые, б) молодежь, в) дети и подростки. После выделения групп славильщиков целесообразно рассмотреть важнейшие признаки обычая: 1) сроки славления, 2) подготовка к славлению и устройство данной группы христославателей, 3) их одежда, 4) что носили с собой, 5) все ли дома в своем населенном пункте посещали или только отдельные дома, 6) где славят: вне дома или в доме, 7) что предшествует христославлению, 8) репертуар славильщиков, 9) что они получают за славление, 10) отношение христославателей и хозяев навещаемого ими дома к христославлению.

ЦЕРКОВНОЕ ХРИСТОСЛАВЛЕНИЕ

Церковный причт. Рождественский обход с крестом, со святой водой, с иконами, церковными книгами и молитвами являлся продолжением великого праздника, начатого службой в храме. «Дома прихожан, — писал священник К. Левитский, — в эти минуты принимают значение храма — места особенного благодатного присутствия Божия, свойственного Храму Господню».³⁹ Приходский священник как «пастырь известного общества верующих, наблюдатель, охранитель и попечитель его»⁴⁰ получал благодаря посещению каждого дома возможность познакомиться поближе со своими прихожанами, общаться с ними, дать наставления. Все это, несомненно, скрепляло церковную общину. Нельзя забывать, что Рождество Христово по сути большой общесемейный праздник, в котором немаловажную роль играла общая со священником молитва всех поколений, живущих под одной крышей. К атмосфере празднества приобщались больные, немощные члены семьи, которые не смогли прийти на службу в церковь. Таким образом благая весть о рождении Христа Спасителя доносилась до каждого верующего. Наконец, для истинно православного человека существовала «потребность освятить свое жилище пребыванием святыни и молитвами священнослужителя».⁴¹

Привлечение к христославлению подростков, учащихся духовных, а иногда и светских училищ, знающих любимые прихожанами рождественские речи (рацеи), стихотворные поздравления, во-первых, усиливало торжественность события, во-вторых, увеличивало вознаграждение от благодарных хозяев.⁴² Те же цели преследовало хождение с причтом певчих, но это, как уже отмечалось, происходило в домах богатых и знатных жителей, чаще в городах, в помещичьих усадьбах.

³⁸ Можаровский А. Ф. Отголоски старины и народности. С. 41.

³⁹ Левитский К. Приготовление и встреча праздника Рождества Христова... С. 34.

⁴⁰ Свящ. П. Л.-в. О молитвословии, совершаемом священниками по домам перед праздником Рождества Христова и Пасхи // Руководство для сельских пастырей. 1860. Т. 1. № 4. С. 9.

⁴¹ Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. С. 527.

⁴² В городе Новохоперске Воронежской губернии в первую треть XIX в. духовенство ходило вместе с учениками духовного училища, позднее мальчики ходили уже одни (Литвинов В. Новохоперские рождественские стихи (рацеи) // Памятная книжка Воронежской губ. на 1914 г. Воронеж, 1914). Свидетельства о хождении священников с детьми имеются и из других мест. Например, в селе Чакола Пинежского района Архангельской области еще в 1920-е годы «ребята ходили славить с попом, а другие без попа» (АКФ, 1971, п. 1, тетр. 7, № 14).

Славить Христа повсеместно начинали после заутрени в первый день Рождества,⁴³ и славление обычно продолжалось до третьего дня праздника включительно, а то и дольше, пока славильщики не посетят все дома прихожан.⁴⁴ Часто до тех пор, пока священник не закончит свой обход, святочные увеселения не начинались.⁴⁵ Считалось, что это благотворно воздействовало на внешнее поведение простого народа, удерживая его от обычного праздничного разгула.⁴⁶

В первый день после службы в молитвенном доме славили и старообрядцы. В Забайкалье группы христовославов, состоящие из певших на клиросе, направлял по домам уставщик или церковный староста.⁴⁷ В русских селах Эстонии сам наставник ходил вместе с «крылошанами».⁴⁸ В тех населенных пунктах, где наряду с православными жили староверы, последние, увидя священника с крестом, убежали, так как поцеловать крест, означало измену своей вере.⁴⁹

Там, где имелись помещичьи усадьбы, славление начиналось с их посещения. В зале господского дома перед иконами, при участии всего причта и членов помещицкой семьи, происходило наиболее торжественное и продолжительное христовославие.⁵⁰ Затем славильщиков приглашали за праздничный стол. В одних случаях славление в первый день Рождества на этом заканчивалось,⁵¹ в других — причт в полном составе славил еще и по домам именитых и зажиточных прихожан.⁵² Во второй день праздника причетники, поделив между собой приходские деревни, славили уже порознь.⁵³ При этом, судя по церковной периодике, во-первых, к причетникам население не относилось столь почтительно, как к священнику, во-вторых, часто члены причта совершали церковные обряды, не свойственные их чину (например, носили с собой крест и давали его целовать всем находящимся в доме, хотя это мог делать только священник).⁵⁴ В некоторых регионах, например в Сибири, кто-либо из причетников мог входить в хор христовославцев, состоявший из прихожан.⁵⁵

Весьма редки сведения о том, что могло предшествовать христовославлению. Некоторые священники еще до праздника предупреждали, чтобы прихожане достойно встретили славильщиков: сам хозяин должен был ожидать прихода причта у ворот своего дома; все домочадцы, опрятно одетые, сидели в избе;

⁴³ Иногда священнослужители спешили пораньше начать ходить по домам односельчан и начинали заутреню в ночь. Н. И. Соловьев сообщает о том, что в некоторых местах Владимирской губернии утренняя начиналась в два часа ночи (*Соловьев Н. И.* Бытовые очерки. I : Деревенские праздники // Владимирские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1898. 2 окт. № 40. С. 1).

⁴⁴ А. В. Терещенко указывал, что иногда славят в течение всех святок (*Терещенко А. В.* Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 7. С. 44).

⁴⁵ *Волок Н.* Описание Коломенского уезда Московской губернии // Московские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1851. 7 апр. № 14. С. 156; *Марсов П.* Рождественские святки в Оренбургской губернии // Семья и школа. 1873. Кн. 1. № 9. С. 366.

⁴⁶ *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. С. 527.

⁴⁷ *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX—начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 51.

⁴⁸ *Рихтер Е.* Русское население Западного Причудья : (Очерки истории, материальной и духовной культуры). Таллин, 1976. С. 254.

⁴⁹ *Амаликов Н.* Черты из религиозно-нравственной жизни обонежских жителей // Олонецкие губ. ведомости. Ч. неофиц. 1868. 29 июня. № 26. С. 411.

⁵⁰ Ср. впечатление от славения маленького барчука в рассказе Н. С. Лескова «Зверь».

⁵¹ *Селиванов В. В.* Год русского земледельца: Зарайский уезд Рязанской губернии // Календарь Рязанской губернии на 1887 г. Рязань, 1887. Приложение. С. 126.

⁵² *Селезнев Н.* «Наславился»: (Святочный рассказ) // Смоленский вестник. 1895. 28 дек. № 163. С. 2.

⁵³ В некоторых епархиях, например в Енисейской, издавались распоряжения, чтобы славление производилось всем причтом совместно, а отдельно причетники не ходили (*Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. С. 526). Однако из-за большой разбросанности деревень прихода сделать это часто было физически невозможно.

⁵⁴ *П. П.* О хождении по приходу служителей церкви в великие праздники церковные // Руководство для сельских пастырей. 1870. Т. 3. № 44. С. 304.

⁵⁵ *Поспелов П.* Русские народные праздники // Там же. 1871. Т. 1. № 5. С. 177.

перед иконами горели свечи или лампы; стол был накрыт чистой скатертью. Любому члену семьи, находящемуся в нетрезвом виде, не позволялось прикладываться к кресту, кроме того, он получал серьезное внушение от священника. В одном из приходов Архангельской губернии местный батюшка, если находил во время своего обхода какой-нибудь беспорядок, то сейчас же поворачивался назад и уходил, не говоря ни слова. «Хозяин дома, чуя над собой опалу, начинает еще больше бояться отца Сидора и старается не попадаться ему на глаза. Весть об этом быстро разносится среди соседей „опального“, и те, боясь, как бы и с ними не случилось подобное, заставляют своих детей сторожить появление отца Сидора, чтобы знать, когда он будет за два, за три дома от них». ⁵⁶ В городах священник заранее посылал кого-нибудь из причетников с вопросом: «Изволят ли принять святой крест?», и шел туда, где отвечали: «Пожалуйста». ⁵⁷

В одном из святочных рассказов сельский псаломщик, войдя в избу, так обращался к хозяину: «Дому сему подобает честь и хвала! Здравствуй, Степанович! Как живешь? (...) Затеpli-ка свечечку: прославим Христа-жизнедавца!». ⁵⁸

Следует отметить, что церковный причт — эта та категория христославцев, которая славилась исключительно в домах, так как, во-первых, церковные песнопения исполнялись около икон, во-вторых, причетники, а особенно священники, занимали особое место в деревенском обществе. ⁵⁹

Во время славления повсеместно исполнялись два произведения из большого рождественского репертуара, звучащего в храме. Пели тропарь «Рождество Твое, Христе Боже наш» и кондак «Дева днесь Пресущественнаго раждает». После этого произносились ектения и отпуст, а затем христославы поздравляли хозяев и домочадцев с праздником. Для богатых и знатных хозяев провозглашали «многолетие». Нередко эти поздравления содержали пожелания, аналогичные колядным: «С праздником, Рождеством Христовым! Дай Бог, чтоб во дворе водились телятки, ягнятки да здоровые ребятки! А хозяину — многая лета!». ⁶⁰ Подобный порядок христославления обычно соблюдался при посещении всех домов. ⁶¹ Однако в зажиточных домах, где можно было рассчитывать на хорошее вознаграждение, некоторые причетники исполняли церковные песнопения протяжным и торжественным напевом на полный текст (например, так называемое «„Дева днесь“ большое»), а в бедных домах звучали тексты сокращенные, с «напевом коротким, на скорую руку» («„Дева днесь“ малое»). ⁶² Безусловно, всегда существовали священнослужители, которые в любом доме совершали молебен без всяких купюр. Именно таких пастырей особенно любили прихожане. ⁶³

С одной стороны, рождественский обход — это благочестивый церковный обряд, с другой — источник дохода беднейшего сельского духовенства уже по крайней мере с начала XVIII в. Так, И. Т. Фоккеродт, посетивший Россию в царствование Петра I, писал: «Священники между Рождеством Христовым и

⁵⁶ *Сельский батюшка*. Воспоминания из деревенской жизни // Архангельск. 1914. 8 мая. № 102. С. 3.

⁵⁷ *Соловьев Н. И.* Православное духовенство: Очерки, повести, рассказы из жизни приходского духовенства. СПб., 1902. С. 132.

⁵⁸ *Селезнев Н.* «Наславился». С. 2.

⁵⁹ Также в домах славил учащиеся духовных заведений и певчие (см. ниже).

⁶⁰ *Селезнев Н.* «Наславился». С. 2.

⁶¹ Ср. описание славления в царском двореце в 1899 г., где для царя и царицы исполняли праздничную стихирю «Слава в вышних Богу», потом тропарь и кондак, после чего следовали «Слава и ныне» и отпуст. Славление закончилось возглашением многолетия императору, императрице, наследнику и поименно детям государя (Олонецкие губ. ведомости. Ч. неофиц. 1900. 15 янв. № 7. С. 3).

⁶² *Селезнев Н.* «Наславился». С. 2.

⁶³ *Соловьев Н. И.* Православное духовенство. С. 94.

праздником всех святых царей (Богоявлением. — С. Т.) ходят по всем домам среди своих прихожан и поют некоторые церковные песни о рождении Спасителя; за это подносят им стакан пива или водки, да еще сколько-нибудь копеек». ⁶⁴ Позднее за подобные обходы в великие праздники священники получали от 25 до 125 р. в год. С этой суммы полагалось платить большие налоги в государственную и архиерейскую казну. ⁶⁵ По многочисленным свидетельствам, и во второй половине XIX в. священники ходили славить из-за нищеты, получая в каждом доме не менее трех копеек, другие же причетники — от копейки. ⁶⁶ Рождественский обход завершал годовой цикл треб, поэтому кроме денег за христославление причт выпрашивал и даже требовал деньги за год.

Наряду с деньгами в крестьянских домах вознаграждение за славление могло производиться и натурой: зерном разных сортов, льном, подсолнечным или конопляным маслом, мясом и т. д. и т. п. «Эти славельщики вызывали сожаление и улыбку, ходя из дома в дом, падая в сугробах снега, обвешанные льном, с мешками за плечами». ⁶⁷ Нередко ребяташки на улицах дразнили таких причетников. ⁶⁸

Не случайно некоторые священники, особенно молодые, начинающие, со второй половины XIX в. стеснялись ходить по приходу, считая этот обычай сбором подаяния, ⁶⁹ а в ряде губерний термин «коляда» обозначал хождение причта в Рождество с целью получения мзды. ⁷⁰

И все-таки христославление далеко не всегда преследовало меркантильные интересы. Например, в Саратовской губернии в 1870-е годы три сезона подряд был неурожай и священники ничего не получали за свой обход, а сами раздавали продукты голодающим. ⁷¹ Наконец, нельзя забывать об особом эмоционально-праздничном настрое христославов. Один из ученых богословов, вспоминая, как он ходил вместе с отцом славить, говорит, что его привлекали не копейки, а чувство большого праздника, создаваемого в каждом доме служителями церкви. ⁷²

В ряде мест посещение дома священником приобретало в глазах хозяев такое же магическое значение, как и приход колядовщиков. «Рассказывают, — писал А. В. Терещенко, — что в старые годы, по прославлении Христа, священники, по просьбе женщин, сажались на порог или на разостланную шубу перед порогом для того, чтобы водились куры». ⁷³ В Тамбовской губернии

⁶⁴ Цит. по: *Трегубов С.* Религиозный быт и состояние духовенства... С. 174.

⁶⁵ Там же. В XIX в. в церковных изданиях публикуются инструкции, по которым «независимо от того, ходит ли священник отдельно или с причтом, он должен доход распределить между всеми причетниками, которые ходили славить» (Инструкция настоятелям церкви // *Владимирские епарх. ведомости.* 1874. 15 мая. № 10. С. 523). Эти постановления еще в большей степени уменьшали собранную настоятелями храмов сумму.

⁶⁶ Подмосковный наблюдатель: Христославы: (Заметки из жизни сельского духовенства) // *Русский мир.* 1874. 18 янв. № 17. С. 1.

⁶⁷ *Соловьев Н. И.* Бытовые очерки. С. 3.

⁶⁸ Подмосковный наблюдатель. С. 1.

⁶⁹ *Свящ. Крылов Н.* О значении внецерковных обрядов // *Церковный вестник.* Ч. неофиц. 1876. 10 июля. № 27. С. 1—3; *Свящ. Белков Х.* О церковном обычае славить Христа // *Церковные ведомости.* Прибавл. 1892. 19 окт. № 51. С. 1828; *Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковнослужителей. С. 526.

⁷⁰ *Словарь русских народных говоров.* Л., 1978. Вып. 14. С. 222.

⁷¹ *Свящ. Крылов А.* Христорождественское славление у голодающих // *Владимирские епарх. ведомости.* 1874. 15 февр. № 4. С. 199—201.

⁷² Рождество Христово: Из публичных лекций в библиотеке св. Владимира проф. А. А. Царевского. Казань, 1900. С. 31.

⁷³ *Терещенко А. В.* Быт русского народа. С. 44. То же в Воронежской губ. (см.: *Кремер А.* Обычай, поверья и предрассудки крестьян с. Верхотишанки // *Памятная книжка Воронежской губ.* на 1870—1871 гг. Воронеж, 1871. С. 280; здесь же: «Первого вошедшего в дом христослава, кто б он ни был, сажает на избенный порог, и после того уже позволяют ему славить Христа». Иными словами, крестьяне были убеждены, что любой славящий Христа приносил в дом благодать, и это поверье сохранялось в течение долгого времени. Например, в Московской губернии еще в 20-е годы XX в. школьников-славщиков усаживали на шубу для того, «чтобы лучше водились

в 1860-е годы батюшку либо просили сесть на кусок холста, либо хозяйка незаметно касалась его ряссы. Это делалось не только для умножения числа наседок, но и для увеличения роя пчел.⁷⁴ На Вологодчине священник после славения освящал зерно, предназначенное для будущего посева. Это освященное зерно в одних местах девушки использовали во время своего святочного гадания. В других — девушки или их младшие братья для своих сестер похищали с той же целью горстку зерна из поповского мешка. Наконец, девушки могли положить под скатерть перед приходом батюшки четыре горсти жита, опять-таки использующегося затем для гадания.⁷⁵ Таким образом, освященное или неосвященное зерно приобретало благодаря молитвам священнослужителей особое свойство, столь необходимое для надежного определения будущего. В той же губернии особо почиталась крестьянами «христовская скатерка»: «христовской она зовется потому, что стелется на Христов день на стол перед приходом попа. На нее кладут караваи, яйца и тому подобное, поп же кладет крест. Когда поп уйдет, скатерку сейчас снимают, прячут и в продолжение года вынимают в редких случаях (например, покрывают ею трудно больного)».⁷⁶

Безусловно, приход причта, особенно местного настоятеля, должен был стать значительным событием в жизни каждой семьи. Священник освящал праздничную трапезу, и до этого момента некоторые верующие не садились за стол. Здесь весь причт, а в первую очередь батюшку, ждало серьезное испытание, так как каждый хозяин предлагал отведать хлеб-соль. Один опытный священнослужитель писал своему сыну, начинающему службу в сельском приходе, что когда придётеся посещать домов пятьдесят и в каждом надо съесть по кусочку чего-нибудь или выпить по глотку вина, то в каком виде будет священник к концу обхода. «Оказывать же преимущество одному пред другим прихожанином — дело несправедливое. Священник должен быть одинаков ко всем; они все духовные его дети, а потому оказанное предпочтение одному есть оскорбление для другого (...). Поэтому советую тебе (...) внушать прихожанам, что священник посещает их в праздники не для угощения, а для молитвы и увещевания».⁷⁷ Другой сельский служитель церкви с горечью сетовал на излишнее русское гостеприимство: «У нашего простого народа есть какое-то дикое удовольствие напоить гостя, особенно почетного, до самого нельзя... Крестьянин готов из-за копейки, приносимой за требу, проспорить со священником полчаса; но часто с удовольствием употребляет на угощение полтину и рубль. Встречая сопротивление этой прихоти, он иногда даже говорит: „Батюшка, выпей, так тебе — четвертак, не выпьешь — так пятак!“».⁷⁸ Конечно, не все ходящие со славой выдерживали подобное испытание. Не случайно в инструкциях благочинному приходских церквей уже в XVIII в. говорится о том, чтобы священники в дни великих праздников «ходили честно и постоянно, и по ночам бы не шатались и хмельного питья не упивались под

овечки» (Петров В. В. Быт деревни в сочинениях школьников. М., 1927. С. 30). Такие же поверья об увеличении числа цыплят бытовали и во время пасхального славения (см.: Кремер А. Обычай, поверья и предассудки... С. 280).

⁷⁴ Заметки из временника русского простонародья // Тамбовские губ. ведомости. Отдел неофиц. 1864. 25 апр. № 15. С. 109.

⁷⁵ Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. С. 22. Ср.: Минюкова Е. Материалы экспедиции в Вашкинский район Вологодчины // Живая старина. 1996. № 2. С. 55. Освещение духовными лицами зерна для весеннего сева отмечено и у вепсов, живших в той же Вологодской области или в соседних с ней районах Ленинградской (Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов... С. 42).

⁷⁶ Иваницкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московск. ун-те. М., 1890. Т. 69. Вып. 1. С. 127.

⁷⁷ Богословский. Взгляд с практической стороны на жизнь священника: Письма отца к сыну. СПб., 1860. С. 85—86.

⁷⁸ Ливанов Ф. В. Жизнь сельского священника. М., 1877. Ч. 2. С. 126.

опасением неопустительного штрафа». ⁷⁹ Многое здесь зависело от личности самого священнослужителя, от его способности установить надлежащие отношения с прихожанами, от умения отстаивать свой авторитет.

Другие корреспонденты отмечают, что «никому, даже священникам, угощения никакого не полагается, и вообще при встрече, никаких приготовлений для славильщиков крестьянами не делается». ⁸⁰ Возможно, такая традиция некогда возникла под влиянием местного настоятеля церкви.

Далеко не всегда хозяева были гостеприимны. В рассказе Н. Селезнева ⁸¹ с юмором говорится о том, что мужики, не способные наделить съестными припасами всех многочисленных членов причта, прячутся от них. Сами священники в заметках, напечатанных в церковной периодике приводят примеры негативного отношения к ним. Так, один сельский батюшка сетует на то, что «некоторые прихожане неохотно пускают священника в дом». ⁸² Другой пишет, что некоторые крестьяне, увидев славильщиков, нарочно запирают ворота. Кроме того, у многих во дворе злые собаки, и для тех случаев, когда хозяин не выходит встречать пришедших, им приходится заранее запастись палками для борьбы с разъяренными животными. При этом хозяева с явным удовольствием наблюдают за подобным сражением из окон, не спеша прийти на помощь. Причетнику, стучащему в окно, могли ответить: «дарить нечем!». ⁸³ Городской священник констатирует с обидой, что купцы и чиновники часто сами не встречают пришедшего христослава, а «посылают слугу; священник читает молитву и от слуги получает вещественную благодарность от хозяев». ⁸⁴ В тех же случаях, когда знатные или богатые горожане принимали посетителя, они делали это нехотя, с явным пренебрежением. ⁸⁵ Причетников могли не пускать далее прихожей, конторы, кухни. ⁸⁶

Служителям церкви порой было трудно вступить в контакт с крестьянскими детьми, которых родители пугали за разные шалости «священником (попом), определяя вперед и должное наказание. Так, например, грозят, что за божбу, брань священник отрежет язык и т. п. Таким образом, в детях с малолетства развивается страх и какое-то неприязненное чувство к священнику». ⁸⁷

Сельский священнослужитель Г. Краснянский обличает тех, кто осуждает настоятелей за хождение по домам и призывает не посягать на давний христианский обычай, а уклоняться от обрядов языческих: ряженья, гаданий, игрищ, колядования и т. д. В редакционных комментариях издания приводится свидетельство о том, что в 1805 году архангельская городская дума приняла решение отменить хождение церковного причта на Рождество Христово, Пасху и храмовые праздники. Ибо это, во-первых, противоречит указу от 16 августа 1724 года; ⁸⁸ во-вторых, в некоторых домах святыни не принимают или прини-

⁷⁹ Инструкция благочинным иереям или протоиереям. М., 1775. То же самое, слово в слово, повторялось в подобных документах XIX в. Ср., например, «Инструкцию благочинному приходских церквей» (СПб., 1859).

⁸⁰ Соловьев Н. И. Бытовые очерки // Владимирские губ. ведомости. 1898. 9 окт. № 41. С. 7.

⁸¹ Селезнев Н. «Наславился». С. 2.

⁸² С. И. Г. Два случая во время посещения священником домов своих прихожан // Руководство для сельских пастырей. 1860. Т. 1. № 6. С. 143—147.

⁸³ Ливанов Ф. В. Жизнь сельского священника. С. 129.

⁸⁴ Свящ. П. Л.-в. О молитвословии, совершаемом священниками. С. 92—98.

⁸⁵ Соловьев Н. И. Православное духовенство. С. 132.

⁸⁶ О хождении со Святым крестом церковных причтов во дни великих праздников Господских // Ярославские епарх. ведомости. Ч. неофиц. 1861. 16 апр. № 16. С. 150—152.

⁸⁷ С. Л. К. Опыты обучения сельских прихожан молитвам // Руководство для сельских пастырей. 1860. Т. 3. № 38. С. 70.

⁸⁸ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания. 1724—1725. Янв. 28. СПб., 1876. № 1344. Однако в этом постановлении говорится лишь «о воспрещении священникам ходить без приглашения по домам со святою водою и для славления, за исключением праздника Рождества Христова».

мают без должного благоговения. Вместо получаемого священником дохода при хождении с крестом дума постановила назначить священникам от приходов годовое жалованье. Это решение было одобрено Александром I, Синодом, министром внутренних дел, военным губернатором Архангельской губернии. То же самое было сделано и в Рыбинске.

Далее Г. Краснянский пишет о том, что из-за нелюбезного приема некоторые священники прекратили свою «визитацию», а другие еще ходят, несмотря на то рады им или нет. По мнению редакции, в городах и селах следует ходить в те дома, где ждут, и не ходить, где не ждут.⁸⁹

Итак, можно сделать вывод, что уже с первой половины XIX в. обряд христославления, совершаемый церковным причтом, в ряде губерний теряет первоначальный смысл. Подобная тенденция усиливается в последующие десятилетия, особенно в городах. Здесь священнослужители ходят только в те дома, где их ожидает обильное угощение или хорошее денежное вознаграждение. Причем славить могли и за пределами своего прихода. В городе Пошехонье Ярославской губернии в одни и те же дома ходили друг за другом священники из собора, из кладбищенской и тюремной церквей.⁹⁰ Славление все больше напоминало рождественско-новогодние визиты, столь распространенные в столичных, губернских и уездных городах. Начиная с 80-х годов во многих юмористических журналах и газетах, посвященных Рождеству и Новому году, в числе высмеиваемых персонажей появляются лица духовного звания.⁹¹ С другой стороны, публикуются материалы, свидетельствующие о забвении данного обычая и в деревнях.⁹² Наконец, у самих священников подчас отсутствовало должное благоговение. Например, в 1802 году причетники написали жалобу на своего батюшку в уездное духовное правление. Он взял с собой дочь и родственницу, нарядив первую священником, а вторую семинаристом. Эта ряженая компания пришла в соседнюю деревню и просилась в дома славить.⁹³ В глазах верующих подобное действие было кошунственным: церковь активно боролась против святочных языческих обычаев, в том числе и с ряженым, а здесь сам священник ходит с ряжеными да еще одевает в церковную одежду женщин.

Совершаемое священнослужителями христославление — старинный православный обычай. Нет сомнения, что подобный рождественский обход, в котором принимали участие другие группы славильщиков, возник под влиянием церкви. Поэтому нельзя согласиться с В. Я. Проппом, считавшим, что «священники ... не стыдились в подражание детям на Рождество петь под окнами, чтобы получить подарок».⁹⁴

ПРИЦЕРКОВНОЕ ХРИСТОСЛАВЛЕНИЕ

Учащиеся духовных заведений. Как уже отмечалось, эта категория христославителей наряду с церковным причтом, украинскими переселенцами, бродячими исполнителями являлась одним из основных распространите-

⁸⁹ Краснянский Г. Заметка сельского священника: (О хождении церковного причта в великие праздники со святой водою, иконами и крестом по домам прихожан) // Руководство для сельских пастырей. 1864. Т. 1. № 3. С. 91—99. О том, что ходить с крестом следует только в дома «желающих того прихожан», говорилось и в «Инструкциях благочинным (благочинному)» (1775. С. 14; 1859. С. 8).

⁹⁰ Голос (Ярославль). 1913. 3 янв. № 2. С. 2.

⁹¹ Лейкин Н. 1) Христа славят (сценка) // Осколки. 1887. 26 дек. № 52. С. 3—5; 2) В Рождество // Там же. 1896. 28 дек. № 52. С. 3—5.

⁹² Н. Святки в Поречском уезде // Смоленский вестник. 1893. 6 янв. № 3. С. 4—5.

⁹³ Соболев Н. И. Рассказы из архива. III: Жалоба причетников на священника в 1802 г. // Владимирские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1898. 20 февр. № 8. С. 7.

⁹⁴ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995. С. 59. Напомним, что священники никогда не пели под окнами.

лей данного обычая в России. Не случайно, что многие информаторы связывают появление рождественского обхода домов с открытием в данной губернии, данном уезде семинарий и училищ.⁹⁵

Преподаватели, выходцы с Украины и из Белоруссии, знакомили своих учеников с рождественским репертуаром своей родины, на занятиях давали задание самостоятельно создать подобные сочинения.⁹⁶ Под влиянием своих наставников, часто вместе с ними, будущие служители церкви стали поздравлять с праздником своих учителей, знатных и богатых горожан, родителей и родственников. Семинаристы и учащиеся прославились не столько профессиональным исполнением молитв, сколько пением или произнесением особых, приуроченных к Рождеству, текстов.⁹⁷ Из всех украинско-польских названий подобных произведений, в свою очередь занесенных из Польши, — канты, вирши, псалмы, рацей — в России в семинарской среде, по крайней мере в XIX в., получило распространение лишь последнее.⁹⁸ Слово «рацей» (варианты: «рацея», «рацейка», «рачея») возникло из латинского слова «oratio», т. е. речь.⁹⁹ Первоначально рацей представляли собой торжественно-праздничную прозаическую «речь, сопровождавшую собою псалмы и канты, а потом с ними слившуюся».¹⁰⁰ С конца XVIII—начала XIX в. рацей заимствуют у семинаристов в первую очередь учащиеся светских школ, училищ. Постепенно рацеями стали называть не только прозаическую торжественно-праздничную речь, но любые рождественские стихи и песнопения, сочиненные анонимными авторами. Иными словами, рацеями именовалось все то, что звучало после молитв.¹⁰¹ Если рождественские песнопения исполнялись всеми славщиками, то рацей читались обычно одним из них.

⁹⁵ Например, семинарии в Вологде и Великом Устюге, «малые духовные училища» в городах Лальске, Сольвычегодске были основаны в 1730—1740 годах. (Примеч. редактора к заметке И. С. Пономарева «Хождение с вертепом». С. 583). В городе же Новохоперске Воронежской губернии духовное училище было создано в 1813 году (*Литвинов В.* Новохоперские рождественские стихи. С. 159).

⁹⁶ Подробнее об этом см.: *Бессонов П. А.* Калекы перехожие. С. XXXI и след.

⁹⁷ Некоторые из них опубликованы: *Кремер А.* Этнографические заметки: а) На Рождество Христово // Воронежские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1854. 20 марта. № 12. С. 75—76; *Бессонов П. А.* Калекы перехожие; *Шешенин А.* Историко-этнографические очерки Сумского Посада в Кемском уезде Архангельской губернии // Архангельские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1866. 10 дек. № 50. С. 468—469; *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1: Описание внешнего и внутреннего быта // Тр. этногр. отд. имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московск. ун-те. Кн. 5, вып. 1. М., 1877. С. 158 и след.; *Тиханов П.* Брянские христославцы. Брянск, 1894; *В. Христославы*: (Из святочных обычаев Белозерска) // Новгородские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1895. 24 дек. № 99; *Соловьев Н. И.* Бытовые очерки. С. 1—2; *Можаровский А. Ф.* Отголоски старины и народности. С. 48—59; *Литвинов В.* Новохоперские рождественские стихи. С. 159—164; *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3/4. С. 134—138 и т. д. О текстах других можно судить по описаниям рукописных собраний. См.: *Перетц В. Н.* Историко-литературные исследования и материалы. Т. 1: Из истории русской песни. Ч. 2. Приложения: Описания сборников псалм, кантов и песен. Вирши из старопечатных изданий. Малорусские песни из рукописей XVIII в. Указатели. СПб., 1900; Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук. Стихотворения, романсы, поэмы и драматические сочинения XVII—перв. трети XIX в. Л., 1980. Т. 4, вып. 2, и др.

⁹⁸ Термин «вирши» для обозначения рождественских стихов употреблялся лишь рядом корреспондентов и исследователей, для того чтобы противопоставить их прозаическим рацеям (см.: *Можаровский А. Ф.* Отголоски старины и народности. С. 48 и след.). Псалмами (псалмами) обычно назывались христославные песни в ряде мест, граничащих с Украинной и Белоруссией (Исчезающий обычай: Из быта великолучан // Псковский гор. листок. 1895. 19 февр. № 15; 22 февр. № 16. Здесь же приведено 11 текстов из 47 записанных в рукописном сборнике из города Великие Луки). Стихи на Рождество с крюковой нотацией в севернорусских старообрядческих рукописях также назывались псалмами (*Барсов Е.* Из обычаев обонезского народа: 1) Славление; 2) Святочные увеселения // Олонецкие губ. ведомости. Ч. неофиц. 1867. 14 янв. № 2. С. 30 и след.).

⁹⁹ Не случайно во многих губерниях наряду с названием «рацей» бытовало и название «речи».

¹⁰⁰ *Бессонов П. А.* Калекы перехожие. С. XXIX.

¹⁰¹ Некоторые исследователи уподобляют рацей духовным стихам. См., например: *Бернштам Т. А., Лалин В. А.* Виноградье — песня и обряд. С. 11.

Главной особенностью подросткового обхода домов на Рождество было стремление поразить слушателей не только мастерством исполнения, но и своей оригинальностью, ученостью. Для этого воспитанники духовных заведений могли петь молитвы, произносить рождественские тексты на латинском и греческом языках.¹⁰² За подобное славление славщики награждались особенно щедро, поэтому, например в Иркутске, «дети солдатские, казачьи, мещанские и других сословий просили семинаристов научить их славить Христа по-латыни».¹⁰³ Латинские тексты переписывались русскими буквами и заучивались. Кроме того, рацейщики отличались от других христославателей своими манерами: закончив рацею, исполнитель выходил на середину избы и раскланивался на все стороны. Часто хозяева просили повторить прочитанное еще раз.¹⁰⁴ Наконец, хоры учащиеся духовных и даже светских училищ повсеместно отличались своей слаженностью и хорошим знанием церковнославянских текстов, что выгодно отличало их от церковных певчих. Поэтому их исполнение пользовалось особой популярностью среди любителей церковного пения. Кроме рацей эта категория христославателей способствовала распространению в России изображений звезды и вертепа.

К сожалению, славление слабо отражено в литературе XVIII—начала XIX в., поэтому трудно судить о периоде расцвета этого обычая среди учащихся духовных училищ. С середины же XIX в. повсеместно отмечается падение интереса к рождественскому обходу домов со стороны будущих священнослужителей. «Ныне традиции отцов наших пали, — писал А. Ф. Можаровский, — что прежде поощрялось, то ныне кажется смешным: никто, например, ныне из семинаристов не будет ходить со звездой, произносить диалоги по поводу картин вертепа и произносить силлабические вирши или высокопарные речи».¹⁰⁵ Христославление становится преимущественно уделом детей дошкольного возраста или учеников младших классов, что существенно, как будет показано далее, отражается на содержании рацеек.

Певчие церковных хоров. Певчие, принадлежавшие главным образом к городской церковной среде, сопровождали причт или ходили отдельно. В последнем случае они посещали исключительно за деньги дома только богатых и именитых людей. Кроме кондака и тропаря они пели духовные концерты. По мнению П. А. Бессонова, содержание исполняемых произведений мало интересовало певчих. «Для них главное было распеть, продискантить или пробросить, отличиться искусством исполнения».¹⁰⁶ После церковных песнопений и многолетия хористы могли петь любую мирскую песню по заказу хозяина, его гостей.¹⁰⁷

В городе Смоленске все хоры заранее готовились к праздничным рождественским концертам, но из них только четверем «вольным» хорам было позволено ходить по частным домам. Остальным же: семинарскому, архиерейскому,

¹⁰² Очевидно, подобное явление было заимствовано с Украины, где оно было зафиксировано раньше.

¹⁰³ *Шукин Н.* Вертеп // *Вестн. имп. Русского геогр. о-ва.* СПб., 1860. Ч. 29. Кн. 7. С. 25 и след.; *Калашиников И. Т.* Записки иркутского жителя // *Русская старина.* 1905. Т. 123. № 7. С. 205. Причем в Иркутске сначала в семинарии преподавали только латинский язык, греческий стали изучать позднее. В Якутске семинаристы однажды спели в доме местного богатого купца-грека не только на латыни, но и по-гречески. Награждение оказалось таким щедрым, что «к следующему Рождеству не было... ни одного христослава, который не умел бы славить Христа по-гречески» (*Шукин Н.* Вертеп. С. 26). О славлении на древних языках писал А. В. Терещенко (*Быт русского народа.* С. 45).

¹⁰⁴ *К-ов.* Крестьянские святки в Елабужском уезде // *Вятские губ. ведомости.* Ч. неофиц. 1864. 11 янв. № 2. С. 9—10.

¹⁰⁵ *Можаровский А. Ф.* Отголоски старины и народности. С. 44.

¹⁰⁶ *Бессонов П. А.* Калеки переходные. С. XXXII.

¹⁰⁷ *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. С. 133; *Святки в Якутске* // *Архангельск.* 1914. 21 янв. № 16. С. 4.

гимназическому и т. д. славить в домах запрещалось начальством.¹⁰⁸ Особенно любили хоровое пение купцы.

Практически отсутствует литература о христославах-певчих. Пожалуй, наиболее подробно рассказано об организации подобных хоров в незаконченной повести Н. Г. Помяловского «Брат и сестра».¹⁰⁹

Нищие. Рождество Христово было благотворительным праздником, в течение которого полагалось наделять милостыней и кормить неимущих.¹¹⁰ Казалось бы, что нищие-профессионалы, зарабатывающие на жизнь исполнением духовных стихов, должны были быть одной из главных категорий славильщиков. Однако, судя по просмотренному материалу, этого не происходило. Под понятием «христославы-нищие» обычно имелись в виду просто бедные люди, бродяги, т. е. «непрофессионалы», «которые даже не знают как следует славящих молитв».¹¹¹ Для некоторых собирателей то, что славят дети и те, кто «питается мирским подаванием», были признаками вырождения, забвения обряда.¹¹² Поэтому причисление данной категории славильщиков к прицерковной среде со второй половины XIX в. является условным. Однако участие странников, богомольцев (калик переходящих) в распространении христославения в более раннее время несомненно.

Нет никаких сведений о какой-либо организации или особом устройстве данной группы. Известно лишь то, что нищие всегда ходили отдельно от других славильщиков.

В ряде губерний неимущие слои населения совершали обход домов в первый день праздника до заутрени,¹¹³ чаще после нее,¹¹⁴ но обычно раньше других христославов. В Елабужском уезде Вятской губернии с еще незаконченной утренней службы и до обедни по улицам ходили мальчики, а «после же обедни имеют право славить только старики, большую часть нищие».¹¹⁵ Славление нищими наряду с другими обходниками, могло продолжаться в течение нескольких дней.¹¹⁶ Обычно нищих пускали в дом, где они исполняли, скорее всего, те же церковные песнопения, что и другие славцы, так как собиратели не отмечают каких-то особенностей в их репертуаре.¹¹⁷ За славление нищих одаривали деньгами и различными праздничными кулинарными изделиями. Например, в Олонецкой губернии им давали маленькие хлебцы, называемые «ковришками» или «коровашками», поэтому нищих здесь прозвали «коровашниками» или «коровашницами».¹¹⁸

Любопытны два описания нищенского христославения. В первом И. Г. Прыжов рассказывает о нарочито пародийном славлении, исполняемом в Москве некими «майором», «капитаном» и «корнетом»: «На святках они ходили (по торговым рядам. — А. Р.) с елкой, убранный цветной бумагой и самый рослый

¹⁰⁸ Два слова о смоленских певческих хорах // Смоленский вестник. 1888. 23 дек. № 152. Автор сетует, что нынешние сборы за концерты не идут в сравнение с прошлым.

¹⁰⁹ Помяловский Н. Г. Сочинения. Л., 1980. С. 533.

¹¹⁰ Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа. С. 199.

¹¹¹ Черенцов В. Г. Венев // Тульские губ. ведомости. Очерки провинциальной жизни. Ч. неофиц. 1897. 30 дек. № 274. По мнению автора, подобное хождение — «это кощунство, которому следует положить предел».

¹¹² Волков Н. Описание Коломенского уезда Московской губернии. С. 156.

¹¹³ Гурьев А. Н. Обрядные песни: (Из сборника песен Олонецкой губернии) // Олонецкие губ. ведомости. Ч. неофиц. 1879. 16 мая. № 36. С. 425.

¹¹⁴ Куликовский Г. И. Беседные складчины и ссыпчины Обонежья // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 1. С. 109; Черенцов В. Г. Венев.

¹¹⁵ К-ов. Крестьянские святки в Елабужском уезде. С. 10.

¹¹⁶ Копаневич И. К. Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. Псков, 1896. С. 9; Село Суйсарь: История, быт, культура. Петрозаводск, 1997. С. 123.

¹¹⁷ Единственное исключение: в уже цитированном сообщении К-ва из Елабужского уезда говорится о том, что нищие поют уже не тропарь «Рождество твое...», как ходившие до них мальчики, а ирмос «Христос раждается, славите...».

¹¹⁸ Гурьев А. Н. Обрядные песни. С. 425.

из них пел басом: „Я маленький хлопчик”»,¹¹⁹ т. е. рождественское песнопение самых маленьких ребятшек. Во втором собиратель А. Танков описывает популярное в Курске с XVIII и по первую половину XIX в. действо, происходившее с «осени до тепла» на мосту через реку. Здесь, прямо у перил, друг против друга, стояло два хора нищих, которые в присутствии большого числа слушателей исполняли духовные стихи. «На святках курские калики старались показать себя наилучшим образом. В это время пение их принимало драматические формы и напоминало собою старинные мистерии. Каждый хор нищих водружал на перилах моста звезду на видном месте и исполнял пение, в котором раздавался голос отдельного певца, певшего те или другие стихи, „псалмы”, а ему отвечал громким звучным пением хор. Затем снова звучало соло запевалы, а в ответ неслись могучие, хотя нестройные тоны общего пения. Таким образом, курские нищие драматизировали свои „псалмы” о Рождестве Христовом. Как в мистериях выступали действующие лица и фигурировало пение хора, так точно и в среде старинных „мостовых” курских нищих перед многочисленными слушателями разыгрывалась, разумеется, самым первобытным образом, своего рода мистерия. Это своеобразное драматическое „исполнение” на (...) мосту умиляло чувство слушателей, и самое празднование святок в народе принимало особый колорит».¹²⁰ Как видим, рождественское славение не всегда представляло собой обход домов.¹²¹

МИРСКОЕ ХРИСТОСЛАВЛЕНИЕ

В з р о с л ы е. Прежде всего следует отметить, что участие взрослого населения как в христославлении, так и в колядовании особенно характерно для Русского Севера.¹²² То же явление типично и для губерний, граничащих с Белоруссией: Смоленской и Псковской. Можно отметить и другие населенные пункты, например Старую Руссу, но в целом со второй половины XIX в. славят Христа чаще всего дети и подростки.

В категорию взрослых славильщиков входили женатые мужчины, замужние женщины, старики и старухи. Часто они славили обособленно в определенное время. При этом мужчины и женщины, старики и старухи обычно образовывали отдельные группы. Эти группы могли быть организованы по профессиональному признаку: в городах дома посещали «артели всякого рода рабочих».¹²³ В ряде случаев к мужчинам присоединялись мальчики-подростки, которые либо пели в церковном хоре, либо хорошо знали рацеи. Такой смешанный состав исполнителей рождественских песнопений отмечен и у старообрядцев.¹²⁴ Конечно, эти хоры выделялись на фоне других подбором голосов, стройностью пения, хорошим знанием рождественского репертуара. Поэтому именно они получали самое большое вознаграждение за свое искусство. Кроме того, объединялись в один коллектив старики, мужчины и взрослые парни; молодые замужние женщины с девушками. Славильщики ходили и в одиночку. Любопытно свидетельство известного сибирского бытописателя П. А. Словцова. Он рассказывает о том, что в середине XIX в. в одно село приезжал издалека странник, который объявлял себя христославцем. Он захо-

¹¹⁹ Прыжов И. Г. История кабаков в России в связи с историей русского народа // Прыжов И. Г. История кабаков в России. М., 1992. С. 307.

¹²⁰ Танков А. Курские мистерии // Курские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1900. 25 дек. № 275. С. 3.

¹²¹ Ср. исполнение рождественских псалмов на улицах г. Великие Луки (см. далее).

¹²² Розов А. Н. Песни русских зимних календарных праздников. С. 24.

¹²³ Литвинов В. Новохоперские рождественские стихи. С. 158. К сожалению, автор ничего не сообщает о принципах организации подобной артели.

¹²⁴ Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. С. 51.

дил в дом, где сейчас же зажигалась свеча, и вся семья «становилась в молитвенном положении и со сладостью слушала песнопения (...). По пропевании праздничных стихов и по рассказе затверженного приветствия предлагалась певцу хлеб-соль, потом старший семьянин шел отсыпать на воз христославца муки, круп и наделял другими жизненными припасами. Странник скоро возвращался в свою деревню».¹²⁵

Деревни Поречского уезда Смоленской губернии в конце XIX в. кроме местных славщиков посещали городские, которые «и напоют, и начитают столько, что только слушай, да молись, „словно попы“... Зато уж с этими славщиками не разделаешься так легко и скоро как со своими деревенскими: они шутками да прибаутками выпросят и лишний ковш хлеба, и лишнюю горсть кудели и т. п., пока не удовлетворятся сами. За их назойливость многие крестьяне неохотно и даже совсем не принимают их, хотя вообще в деревне они пользуются большим почетом, чем свои славщики, и за ними всегда бегают подростки».¹²⁶ Особый успех имели горожане, приходящие с вертепом. За такое представление сверх жита и мяса исполнители брали еще деньги. Поэтому их принимали только зажиточные крестьяне.

Наряду с искусными христославами, судя по многочисленным описаниям, во многих городах и деревнях славящие часто представляли собой «смесь стариков и молодых, пьяных и трезвых, умеющих петь и ничего не понимающих в этом деле».¹²⁷ Хождение пьяных христославов, пропивание ими заработанных денег приводило даже к тому, что полицейские просто запрещали славить.¹²⁸ Один из архангельских корреспондентов сетовал, что так называемое «„славление“», особенно его последствия, не имеют ничего религиозного».¹²⁹ Все это свидетельствует о вырождении рождественского обычая. Еще одним признаком регресса служат замечания собирателей о том, что славление постепенно из занятия взрослых переходит в занятие детей и подростков.¹³⁰

В городах с каждым годом уменьшалось количество христославцев. Славление сохранялось в основном в купеческих домах, куда кроме церковных певчих приходили свои служащие. Но и здесь молодое купеческое поколение относилось к старинному обычаю весьма прохладно.¹³¹

Сроки христославления взрослыми исполнителями в разных местах варьировались. Обычно начинали славить с первого дня Рождества¹³² и ходили в течение трех дней, реже — до Нового года или Крещения. Если славление растягивалось на все святки, то в этот период особенно торжественными, многолюдными были обходы в главные праздничные дни: Рождество, Новый год, Крещение.

Начинать славить могли после заутрени до обедни, а затем продолжить и после обедни, но чаще взрослые ходили по деревням после всех других групп славильщиков, в темноте. Возможно это объясняется тем, что христославы во многих местах носили с собой зажженные звезды, фонари и вертепы, которые особенно эффектно выглядели вечером.

¹²⁵ *Словцов П. А.* Историческое обозрение Сибири. СПб., 1886. Кн. 2. С. 283.

¹²⁶ *Н. Святки в Поречском уезде.* С. 5.

¹²⁷ *С.-в.* На Рождестве в Руссе // Новгородские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1870. 31 янв. № 5. С. 4.

¹²⁸ Исчезающий обычай. С. 2.

¹²⁹ *Его.* «Христа славят» (Из Мардинской волости Онежского уезда) // Архангельск. 1912. 30 дек. № 298. С. 3. Любопытно, что за сорок лет до этой публикации один из сельских священников полемизировал с теми, кто утверждал, что даже славления духовенства тоже не имеют никакого религиозного значения, так как причетники ходят исключительно ради подачки (*Свящ.*, *Крылов Н.* О значении внецерковных обрядов. С. 1—3).

¹³⁰ *Шешенин А.* Историко-этнографические очерки Сумского Посада... С. 468.

¹³¹ *Не я.* 1) На праздниках // Московский листок. 1894. 27 дек. № 359; 2) На праздниках // Там же. 1895. 27 дек. № 359.

¹³² В г. Великие Луки славить начинали накануне праздника. См.: Исчезающий обычай.

В Холмогорском уезде Архангельской губернии «пожилые и женатые крестьяне» приступали к славлению только тогда, когда уже отславившая молодежь веселилась на вечеринке. Причем если молодые христославы пели под окнами, то взрослые — в домах, и здесь общение с хозяевами было одной из форм праздничного досуга старшего поколения.¹³³

Обычно по деревням и по городам одновременно ходило много разнообразных партий славящих численностью от четырех-пяти до двадцати и более человек. Если эти партии сталкивались у одного дома, встречались по дороге, то между ними могла возникнуть ссора, переходившая часто в драку.¹³⁴ Драки из-за территории чаще возникали в детской среде. Например, в Иркутской губернии каждая артель старалась включить в свой состав ребят посильнее.¹³⁵

Сведений об особой организации групп взрослых славильщиков нет. Известно, что каждая половозрастная категория обходников часто имела мехоношу-казначея, который или которая собирали все дары в один общий мешок, а затем делил или делила набранное.¹³⁶ Именно мехоноша, если славили вне дома, заходил за вознаграждением в дом. В большинстве случаев партию христославов составляли жители одного населенного пункта. Лишь в одном сообщении указывается, что компания славильщиков численностью в двенадцать-пятнадцать человек состояла из крестьян разных деревень, но по какому принципу формировалась эта компания, нам неизвестно.¹³⁷ Славить могли приходить жители из соседних населенных пунктов.

Подготовка к славлению состояла из изготовления новых рождественских звезд, фонарей, вертепов, труб-рупоров, ремонта старого реквизита.¹³⁸ Даже в тех случаях, когда взрослые не принимали участия в обходе деревни, они непосредственно помогали молодым и юным христославам или давали деньги на покупку необходимых материалов. Поэтому перечисленные атрибуты рождественского обычая уместно рассмотреть при характеристике взрослой категории славщиков.

Наиболее распространенной в России была рождественская звезда, которая использовалась не только в соседних с Украиной и Белоруссией губерниях, таких как Смоленская, Брянская, Курская, Псковская, Новгородская,¹³⁹ или в

¹³³ *И-ский К.* Этнографическое описание Ухтоостровско-Богоявленского прихода Холмогорского уезда // Архангельские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1875. 11 авг. № 61.

¹³⁴ Встретившиеся партии христославов пытались уничтожить звезду или вертеп соперников (*Шухаренко С.* Княжостров: Как у нас празднуют Рождество // Архангельск. 1908. 8 янв. № 6. С. 2; *П. С.* Вертепы и звезды // Смоленский вестник. 1888. 25 дек. № 153. С. 3).

¹³⁵ *Виноградов Г.* Детский народный календарь. Иркутск, 1924. С. 27.

¹³⁶ Уникально сообщение из Архангельской губернии, в котором утверждается, что у всех половозрастных групп славщиков мехоношей был мужчина (*Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива имп. Русского геогр. о-ва. Пг., 1914. Вып. 1. С. 214. № 61).

¹³⁷ *Шустиков А.* Винограде: (Старинная величальная песня) // Изв. Вологодского о-ва исследователей Северного края. Вологда, 1917. Вып. 4. С. 105—106.

¹³⁸ В некоторых губерниях, например в Смоленской, существовала традиция покупать либо уже бывшие в употреблении звезды и вертепы, либо заказывать новые. Цена за эти атрибуты славления зависела от их размеров, качества отделки. Вертеп всегда стоил дороже звезды (*П. С.* Вертепы и звезды. С. 3).

¹³⁹ Рождество Христово // Смоленский вестник. 1887. 25 дек. № 152. С. 3; *П. С.* Вертепы и звезды. С. 3; Рославль. Святочные обыкновения. Детская елка // Смоленский вестник. Местная хроника. 1890. 5 янв. № 2. С. 3; *Н.* Святки в Поречском уезде. С. 5; *Х.* Областные известия: Ельня // Смоленский вестник. 1893. 20 янв. № 9. С. 3; *В. Гр.* Рождественские праздники в городе Смоленске // Смоленский вестник. 1894. 5 янв. № 1. С. 4; *Тиханов П.* Брянские христославы. С. 1; *Танков А.* Курские мистерии. С. 3; *Копаневич И. К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губернии. С. 7; Исчезающий обычай. С. 2; Некоторые из святочных обычаев в городе Старой Руссе. С. 82; *С-в.* На Рождестве в Руссе. С. 4; *В.* Христославы: (Из святочных обычаев Белозерска) // Новгородские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1895. 24 дек. № 99. С. 2; Игры и праздники Валдая / Сост. С. В. Григорьев, В. Б. Назаренко. М., 1995. С. 28; Традиционная музыка русского Поозерья. См. раздел: «Фотоиллюстрации».

Сибири, где была мощная украинско-белорусская переселенческая волна,¹⁴⁰ но и Архангельской, Владимирской, Вологодской, Вятской, Московской, Петербургской, Пермской и Нижегородской губерниях.¹⁴¹ Ареалы распространения звезды несомненно расширятся в ходе дальнейших разысканий. Любопытно, что в Вологодской и Вятской губерниях звезду часто называли «колядою».

Каждая группа христославов старалась сделать наиболее красивую, большую звезду, что должно было сулить большее вознаграждение. При некоторых различиях в конструкции, в характере используемого материала, в размерах звезд¹⁴² в разных населенных пунктах можно констатировать схожесть данного атрибута славления. Чаще всего звезда изготовлялась из какого-нибудь круглого предмета типа решета, лукошка без дна.¹⁴³ Барабан мог быть сделан также из бумаги, картона, железа, дощечек, бересты, лубка и лучинок. Эта круглая основа и сам круг с одной или двух сторон раскрашивались, обклеивались разноцветной бумагой или картинками на рождественские сюжеты.¹⁴⁴ Иногда на барабане просто прикреплялась икона Богородицы с младенцем¹⁴⁵ или вифлеемская звезда.¹⁴⁶ К кругу приделывались лучи («рога», «рожки»), обычно сделанные из реек, скрепленных в виде треугольников. Количество лучей варьировалось от пяти до восьми. Лучи также обклеивались бумагой, украшались бумажной или матерчатой бахромой, лентами, кистями, искусственными цветами.

Через небольшое отверстие внутри звезды вставлялась зажженная свеча (реже — несколько свечей) или для большего светового эффекта картинка пропитывалась растительным маслом или покрывалась сверху слюдой. Звезда обычно прикреплялась к длинной палке, шести, чтобы ее можно было поднести к окну дома. Крепление могло быть жестким (тогда движение звезды

¹⁴⁰ *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865. С. 41; Самарово, село Тобольской губернии и округа: Хроника, воспоминания и материалы о его прошлом Хр. Лопарева. 2-е изд. СПб., 1896. С. 142; *Макаренко А.* Сибирский календарь в этнографическом отношении. Новосибирск, 1993. С. 90; Святки в Якутске. С. 4; *Виноградов Г. С.* Детский народный календарь. С. 27.

¹⁴¹ *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. С. 54; *Шешенин А.* Историко-этнографические очерки Сумского Посада... С. 468; *Дмитриев А.* Деревенские святки. С. 3; *Шухаренко С.* Княжостров. С. 2; *Дуров И. М.* Святки в Поморье. С. 2; *Узрюмов А.* Кокшеньга: Историко-этнографические очерки. Архангельск, 1992. С. 104; *Соболев А. Н.* Детские игры и песни // Тр. Владимирской учен. архивн. комиссии. Владимир, 1914. Кн. 16. С. 23; *Носова Г. А.* Опыт этнографического изучения бытового православия на материалах Владимирской области // Вопросы науч. атеизма. М., 1967. Вып. 3. С. 151; *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. С. 12, 23—24; *Морозов И. А., Слепцова И. С. и др.* Духовная культура северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 376—378; Вятский фольклор: Народный календарь. Котельнич, 1995. С. 23, 25—26; *Шмелев И.* Рождество. С. 306; *Терещенко А. В.* Быт русского народа. С. 46—47; *Лейкин Н. 1*) Христа славят (сценка). С. 3; 2) Рождественские рассказы. С. 23—31, 42—27, 56—63; *Попов И. В.* Воспоминания. М., 1971. С. 17; В круге жизни: Семейные праздники, обычаи, обряды. Пермь, 1993. С. 61; Новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета 1976—1982 гг.: Календарные обряды. Горький, 1982. Ч. 1. № 2, 25, 63, 77, 78, 86, 111, 117.

¹⁴² Довольно редки сведения о размере звезд. Имеются свидетельства о 20, 30 см и полуторааршинном (более 1 м) диаметре барабана. Приделанные к барабану лучи увеличивали диаметр звезды. Иногда звезда была такой большой, что ее возили на санях.

¹⁴³ И. Шмелев в рассказе «Рождество» описывает звезду, сделанную в виде картонного домика со светящимися от находящихся внутри свечек окошками. Видимо, такая форма звезды произошла от вертепа (см. ниже). В Словаре русских народных говоров (вып. 11) слову «звезда» дается такое объяснение: «Рождественский вертеп, с которым ходят славить Христа в Рождество» (Онежский район Карелии).

¹⁴⁴ В Енисейской губернии ходящие со звездой исполняли бытину «Илья Муромец на Соколе-корабле» с припевом «виноградё красно-зеленоё». Вместо обычного рождественского сюжета в звезду была вставлена картинка, изображающая Сокол-корабль с богатырями на борту (см.: *Кривошапкин М. В.* Енисейский округ и его жизнь; *Макаренко А. А.* Сибирский календарь в этнографическом отношении). Подобная звезда свидетельствует о смешении обряда колядования с обрядом христославления.

¹⁴⁵ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. С. 23.

¹⁴⁶ Вятский фольклор: Народный календарь. С. 26.

имитировалось раскачиванием или вращением шеста) или подвижным: в этом случае звезда вращалась вокруг своей оси при помощи шарнира. Крутиться могли и лучи звезды.¹⁴⁷ По мере угасания рождественского обычая наблюдается упрощение конструкции звезды. Например, в Валдайском районе Новгородской области «на обод (решета. — А. Р.) с открытой стороны натягивали тряпку, лучше красную, а на сетку наклеивали звезду из бумаги».¹⁴⁸ В Пинежском районе Архангельской области брали картон, на нем укрепляли кусочки разноцветной бумаги и лучинки крест-накрест.¹⁴⁹ Ношению звезды придавалось важное значение. Не случайно, в одной из деревень Вологодской области даже в 1920-е годы звезду носил церковный сторож.¹⁵⁰

Звездоносцы наряду с традиционным рождественским репертуаром исполняли песнопения, в которых упоминалась вифлеемская звезда. Такие произведения в ряде мест также назывались «звездой».¹⁵¹

Менее распространенным атрибутом христославов был фонарь, вероятно заимствованный у участников церковных крестных ходов. Он также символизировал вифлеемскую звезду. Имеются свидетельства о хождении с фонарем в Архангельской, Новгородской (город Старая Русса), Владимирской губерниях, на Терском берегу Мурманской области.¹⁵² «Большой фонарь о шести или восьми углах напоминает обыкновенные фонари. Окружность его оклеивается различными картинками, которые изображают лица и события из священной истории, близкие к Рождеству Христову. В середине фонаря на оси свободно обращаются два горизонтальных круга. На этих кругах приклеиваются различные изображения, вырезанные из папки. Здесь, например, вы можете заметить и лошадь, и овцу с наклоненной головой, здесь можно заметить человека или деревенский домик, да и не пересчитаешь всего, что бывает приделано к этим кругам. Когда в середине таких кругов зажжется свеча, а самые круги приходят в движение, то довольно приятно бывает смотреть на тень от изображений, которые утверждены на кругах. Покажется, будто лошадь бежит, за ней стремглав несется овца, а за ними гонится человек, вам представится плавучий домик, его перегоняет дерево, и все это постоянно бежит, гонится друг за другом, и никогда не догоняет, — вот это-то и бывает забавно и особенно для малых детей».¹⁵³

Еще одним атрибутом христославов был вертеп. Об этом виде кукольного народного театра имеется большая литература,¹⁵⁴ но в ней речь в основном идет о происхождении вертепной драмы, об устройстве вертепа, о технике работы кукловода, перечисляются персонажи, дается характеристика репертуара вертепных представлений.

¹⁴⁷ Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. С. 23.

¹⁴⁸ Игры и праздники Валдая. С. 28. См. простейшую пятиконечную звезду на маленькой палке в фотоиллюстрациях книги: Традиционная музыка русского Поозерья.

¹⁴⁹ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (ИРЛИ), р. V, кол. 165, п. 31, № 144 (Село Кушкопала. 1962 г.).

¹⁵⁰ Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. С. 23.

¹⁵¹ Дуров И. М. Святки в Поморье. С. 2.

¹⁵² Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 158; Дуров И. М. Святки в Поморье. С. 2; Некоторые из святочных обычаев в городе Старой Руссе. С. 82; С-в. На Рождестве в Руссе. С. 4. В этом городе христославы ходили со звездами, фонарями и вертепами; Соболев А. Н. Детские игры и песни. С. 23; Балашов Д. Терский берег // Молодая гвардия. 1969. № 9. С. 255.

¹⁵³ С-в. На Рождестве в Руссе. С. 4.

¹⁵⁴ Гусев В. Е. Взаимосвязи русской вертепной драмы с белорусской и украинской // Славянский фольклор. М., 1972. С. 303—311; Саеушкина Н. И. Русский народный театр. М., 1976; Некрылова А. Ф., Гусев В. Е. Русский народный кукольный театр. Л., 1983; Гусев В. Е. Вертеп // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск. 1993. С. 30—32; там же статья И. Е. Федаса об украинском вертепе, А. Ф. Меркуловой и И. Е. Федаса о вертепщиках; Голдовский Б. П. Краткий очерк истории русского вертепа // Традиционные формы досуга: История и современность: (Сб. науч. трудов). М., 1996. Вып. 7. С. 90—107 и др.

Для нас важно отметить следующее. Во-первых, носящие вертеп после разыгрывания драмы «Царь Ирод» или представления каких-то бытовых сценок при помощи кукол могли завершать свое действие исполнением обычных рождественских песнопений¹⁵⁵ или «просили с разными прибаутками денег»,¹⁵⁶ а это приобщало вертепщиков к традиционным для святок обычаям обходов домов.¹⁵⁷ Во-вторых, не только в Старой Руссе, но и в других местах, например в Смоленске, Брянске, Пскове, в Великих Луках, в городе Лальске Вологодской губернии,¹⁵⁸ вертеп в конце XIX в. мало чем отличался от вышеприведенного описания старорусского фонаря. Любопытно описание вертепа, с которым ходили в 1920—1930-е годы в Ленском районе Архангельской области. Он совершенно не похож на традиционный атрибут славщиков: «колесо разукрашенное, а в нем звезда».¹⁵⁹

Как звезда и фонарь, искусно сделанный вертеп, играл, по сути дела, вспомогательную роль при пении, отвлекая внимание слушателей-зрителей от других христославов и суля большее вознаграждение.

В ряде мест Русского Севера существовали и чисто локальные атрибуты христославения. Так, в Мезенском и Холмогорском районах, кроме звезды, по свидетельству С. И. Дмитриевой, носили «рачею» — решетку, украшенную разноцветными бумажками.¹⁶⁰ Свое название она получила, скорее всего, от слова «рацея», «рацейка», «рачей», обозначающего рождественское стихотворение или песнопение. В той же Архангельской губернии уже в 1880-х годах были описаны рупоры-трубы, с которыми ходили не только ребяташки, но и взрослые парни и мужчины (женщины и девушки рупорами не пользовались, кроме того, они не ходили с вертепом и редко носили звезду).¹⁶¹ Эти инструменты усившали хозяев домов о приходе славильщиков и, главное, во время пения усиливали звук. Рупоры изготавливались местными умельцами или покупались на базарах и бережно хранились в течение ряда лет.

Крайне мало данных об одежде христославов. В ряде деревень Вологодчины она была повседневной, реже «одевались в пестрое».¹⁶² Во Владимирской губернии в любой мороз славящие Христа ходили без шапок.¹⁶³

Взрослые, члены церковного причта, певчие, по мере забвения обычая стали посещать только те дома, где их ждало хорошее вознаграждение и обильное угощение.¹⁶⁴ Подобное явление особенно характерно для городов. В деревнях также могли славить лишь у знакомых или зажиточных односель-

¹⁵⁵ С.-в. На Рождестве в Руссе. С. 4.

¹⁵⁶ Аядеева Е. А. Записки и замечания о Сибири. М., 1837. С. 57.

¹⁵⁷ Отметим, что в ряде мест с вертепом ходили не только в Рождество. Например, в Иркутске дети носили вертеп от Рождества до Масленицы (*Шукин Н.* Вертеп. С. 26). По свидетельству Н. Н. Виноградова, новгородские вертепщики ходили по Поволжью в любое время года (*Виноградов Н. Н.* Великорусский вертеп // Изв. ОРЯС. СПб., 1905. Т. 10. Кн. 2. С. 362).

¹⁵⁸ П. С. Вертепы и звезды. С. 3. Здесь дано прекрасное описание звезды и вертепа; В. Гр. Рождественские праздники в г. Смоленске. С. 4; *Тиханов П.* Брянские христославцы. С. 1; *Копаневич И. К.* Рождественские святки и сопровождающие их народные игры и развлечения в Псковской губ. С. 7; Изчезающий обычай. С. 2. В городе Великие Луки вертеп с картинками вместо кукол отмечен уже в 1850-е гг. См.: *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива. имп. Русского геогр. о-ва. Пг., 1915. Вып. 3. С. 1153. № 32; *Пономарев И. С.* Хождение с вертепом. С. 584.

¹⁵⁹ АКФ, 1973, тетр. 8, № 23 (Софроновский с/с, д. Богослово).

¹⁶⁰ *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 19. К сожалению, С. И. Дмитриева не сообщает, использовалась ли здесь рачея на Рождество издавна или это новация.

¹⁶¹ *Дмитриев А.* Деревенские святки. С. 3; *К-ов П. В.* Славельщики. С. 6; фотография славельщиков с рождественскими трубами приведена в книге Т. А. Бернштам «Русская народная культура Поморья...» (С. 158).

¹⁶² *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. С. 24.

¹⁶³ *Соловьев Н. И.* Бытовые очерки. С. 2.

¹⁶⁴ Та же тенденция наблюдается и среди других категорий христославов: молодежи, детей-подростков.

чан.¹⁶⁵ Пропускали бедные избы и старoverы Забайкалья.¹⁶⁶ По другим же свидетельствам, славщики обходили не только дома односельчан, но и жителей соседних деревень.¹⁶⁷

По свидетельству А. Дмитриева,¹⁶⁸ обобщившего особенности рождественского обряда в ряде уездов Архангельской губернии, по данным из других источников (не только севернорусских), чаще христославы независимо от пола и возраста, со звездой, фонарем или без них исполняли свой репертуар вне дома.¹⁶⁹ Хотя, казалось бы, логичнее, как это делали священнослужители, славить в избах около икон. Например, в Калужской области христославы пели в домах, а колядующие — на улице.¹⁷⁰ Можно предположить, что славление под окнами вызвано воздействием колядования, которое тоже преимущественно имело место у домов. В городе Великие Луки со звездой и вертепом с передвижными картинками славщики ходили по улице, где жили богатые купцы. Послушать пение хоров, состоящих «из хорошо спевшихся мужчин и женщин числом нередко до двадцати человек», собиралось множество горожан, выходили из своих домов и купеческие семьи.

Подобно священникам христославы-миряне повсеместно исполняли те же церковные песнопения: тропарь «Рождество Твое, Христе Боже наш», кондак «Дева днесь», ирмос¹⁷¹ «Христос рождается», стихиры,¹⁷² к которым прибавлялось поздравление хозяев с праздником либо многолетие. В Смоленске в 80-х годах XIX в. репертуар рождественского и новогоднего славления отличался. На Рождество пели присущие этому празднику кондак, тропарь и многолетие, а на Новый год исполняли задостойник «О тебе радуемся» и провозглашали «Многая лета».¹⁷³

Церковнославянские тексты, напевы канонических молитв в устах полуграмотных и неграмотных певцов, как взрослых, так и детей, претерпевали значительные изменения. Представляет большой интерес изучение подобного варьирования в разных половозрастных группах. К сожалению, в XIX—начале XX в. зафиксировано слишком мало подобных примеров, поэтому следует обратить внимание на экспедиционные записи, хранящиеся в фольклорных архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Сыктывкара и других городов. Следует иметь в виду, что, как правило, информаторы лишь восстанавливают в своей памяти рождественский обычай, имевший место в пору их детства—юности в 20—30-е годы, поэтому тексты подвергаются еще большим искажениям.¹⁷⁴

Наряду с церковными звучали и нецерковные произведения: рацеи и псалмы. Однако с середины XIX в. они уходят из репертуара взрослых, сохраняясь лишь в рукописях XVIII—первой половины XIX в.

Кроме рождественских песнопений, стихов и речей славящие Христа могли исполнять колядки. О пении виноградий после «обычных христорождественских песен» упоминал Е. В. Барсов.¹⁷⁵ П. С. Ефименко свидетельствует, что «старики и старухи кроме церковных песен... поют стихи» и

¹⁶⁵ Кремер А. Этнографическая заметка // Воронежские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1853. 11 июля. № 28. С. 146.

¹⁶⁶ Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. С. 51.

¹⁶⁷ Гурьев А. Н. Обрядные песни. С. 425.

¹⁶⁸ Дмитриев А. Деревенские святки. С. 3.

¹⁶⁹ С вертепными представлениями ходили исключительно по домам.

¹⁷⁰ Розов А. Н. Песни зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок. Л., 1978. (Дис.). С. 26.

¹⁷¹ Жители Енисейской губернии называли ирмос — «ермосом»: Макаренко А. А. Сибирский календарь в этнографическом отношении. С. 154.

¹⁷² «Стихеры» по выражению жителей города Ярославля: Петровский Н. Праздники, увеселения, гулянья и народные игры в Ярославле // Сын отечества. 1837. Ч. 186. № 15. С. 290.

¹⁷³ П. С. Вертели и звезды. С. 3.

¹⁷⁴ Анализ содержания текстов, звучащих при рождественских обходах домов, заслуживает отдельного исследования и не входит в задачу данной статьи.

¹⁷⁵ Барсов Е. Из обычаев обонежского народа. С. 29.

приводит три виноградия.¹⁷⁶ То же происходило в Вологодской и Вятской губерниях.¹⁷⁷ Подобное явление характерно и для молодежной и детской среды христославы. «Девыцы, когда прославят Христа, спрашивают у хозяев позволение спеть „виноградие“. Получив дозволение, они входят в избу, садятся на полу в кружок и поют (...). После этого хозяина поздравляют с праздником».¹⁷⁸ Когда в доме находились гости, то разные виноградия исполнялись сначала хозяйке с хозяином, потом каждому гостю. За виноградия, где бы они ни пелись: в жилище, на посиделке или на свадьбе, всегда полагалось расплачиваться деньгами.¹⁷⁹ В городе Лальске Вологодской губернии, если «в доме есть девыцы, то непременно поется коляда: „Ах, ходим мы, ходим“, в которой величают девыц».¹⁸⁰ В ряде деревень Лешуконского района Архангельской области девушки после ирмоса по просьбе хозяев пели колядки.¹⁸¹ Наконец, дети короткими колядками могли благодарить хозяев за щедрое вознаграждение или бранить их за скупость.¹⁸² Поэтому можно не согласиться с мнением Д. К. Зеленина, который полагал, что славящие Христа отличаются от «колядовщиков тем, что исполняют только церковные песнопения».¹⁸³ Отметим, что колядки, обычно виноградия, если хозяева соглашались их послушать, всегда исполнялись в домах, в то время как молитвы и рацеи могли звучать и вне дома, под окнами.

В одних местах взрослых христославы наделили теми же специально подготовленными к празднику изделиями, что и молодежь, подростков, детей: пирогами, калачами, пряниками. Любопытна заметка о славлении Христа в пригородных архангельских деревнях. Здесь существовала особая дифференциация подаваемых печений, свидетельствующая о разном отношении хозяев к посетителям. «В каждом доме у хозяйки запасы „калачи“ различных форм и величин для вознаграждения христославы. Самые большие калачи (двухкопеечные) подаются взрослым бабам, мужикам и девицам, вообще большим группам; затем поменьше — „копеечные“ подаются родственникам и взрослым; „грошевые“ — молодежи школьного возраста; „денежки“ (продолговатый калач) — одиночным христославам, а в бедных домах и большим. Кроме „калачей“ родственники награждают друг друга еще и козулями».¹⁸⁴

В награждении славильщиков иногда сохранялись архаические черты, свойственные обряду колядования. По словам Е. В. Барсова, в некоторых приходах Олонецкой губернии «христославам дают, обыкновенно, приготовленных для этой цели из белого теста разных животных: коров, лошадей, зайцев, кошек, собак и т. п. (...) Впрочем, ныне этот обычай молодыми

¹⁷⁶ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 156.

¹⁷⁷ Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. С. 12; Колосов М. А. Заметки о языке и народной поэзии в области севернорусского наречия. С. 249 и след.

¹⁷⁸ Гурьев А. Н. Обрядные песни. С. 425. Об исполнении девушками виноградий писал также Г. И. Куликовский, который отмечал, что эти песни пели не у всех, а только у людей богатых и имеющих вес в обществе: у купцов, учителей, волостного писаря, фельдшера, телефониста и т. д. (Куликовский Г. И. Беседные складчины и сыпчины Обонежья. С. 109). Т. А. Бернштам и В. А. Лапин подчеркивают, что девушки ходили с виноградиями преимущественно в те дома, где были жених, невеста или молодожены (Бернштам Т. А., Лапин В. А. Виноградье — песня и обряд. С. 11). О пении ребятами виноградий после тропаря и кондака упоминал И. М. Снегирев (Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. С. 55).

¹⁷⁹ К-ов П. В. Святки в деревне // Архангельск. 1913. 31 дек. № 291. С. 3. За многолетие также всегда платили деньгами.

¹⁸⁰ Пономарев И. С. Хожение с вертепом. С. 585.

¹⁸¹ Енговатова М. А., Пашина О. А. По реке Вашке. С. 50.

¹⁸² Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья... С. 158.

¹⁸³ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 402.

¹⁸⁴ К-ов П. В. Славильщики. С. 60. О том, что козули предназначались преимущественно родственникам, см. также: Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. С. 19.

священниками совсем выводится из употребления: для христославцев теперь покупают обыкновенно пряники или орехи и т. п.»¹⁸⁵ Г. Н. Чагин сообщает о том, что в Пермской области пришедших одаривали шаньгами, пивом и печеньем в виде птиц и коня. При этом считалось, что благополучие в жизни зависит от «розданных даров».¹⁸⁶

Кроме продуктов за славление Христа получали деньги. Денежное вознаграждение было наиболее распространено в городах среди всех групп обходников. Со второй половины XIX в. славят за деньги и в деревнях. Наибольшую сумму получали мужчины, девушки и учащиеся духовных заведений. Эта сумма зависела от искусства исполнения, репертуара, качества атрибутов славельщиков: звезды, фонаря или вертепа. У староверов Забайкалья пожилым христославам платили больше, молодым — меньше.¹⁸⁷ Мужчины общий сбор пропывали, не отказывались они от съестного, шедшего на закуску.

Молодежь. В России в отличие от Украины взрослые парни не играли заметной роли в христославлении, как, впрочем, и в колядовании. Они довольно редко ходили отдельными группами, объединяясь с теми подростковыми и взрослыми мужскими коллективами, которых наверняка ожидало значительное вознаграждение. По словам П. С. Ефименко, со звездой ходили дети. «Но если звезда очень замечательна по своей величине, устройству и множеству в ней слюды, то к ней причисляются человек до десяти взрослых парней».¹⁸⁸ Весьма колоритен очерк о праздновании Рождества в городе Старая Русса в 1860-х годах.¹⁸⁹ Здесь описана одна из смешанных компаний, состоящая из трех-четырех деревенских мужиков,¹⁹⁰ двух стариков горожан и двух парней.

Одни собиратели отмечают, что парни и девушки ходили порознь, другие говорят об объединении молодежи в один коллектив. Однако независимо от этого роль девушек в христославлении была несравнимо выше, чем парней. Часто девушки славлением, которое завершалось пением виноградий, зарабатывали деньги на аренду изб, где происходили молодежные посиделки, и продукты, также употребляемые там. Следует отметить, что девичье христославление — обычай чисто деревенский. В городах, как в губернских, так и в уездных, эта категория славильщиков не упоминается, за исключением участниц церковных хоров.

Обычно молодежь ходила славить в те же дни святок, что и дети, подростки, взрослые. Единственное, что могло выделять их из других групп христославов — особое время суток. Обычно, по крайней мере на Русском Севере, начинали славить нищие и дети, а затем шли девушки, а уже после них мужчины и женщины.¹⁹¹ Даже в том случае, если все половозрастные категории славильщиков принимали участие в самом главном — вечернем славлении,¹⁹² то и тогда приступать к исполнению своего репертуара могли неодновременно.

¹⁸⁵ Барсов Е. Из обычаев обонежского народа. С. 30. Совершенно ясно, что, запрещая давать за славление печенье в виде домашних и диких животных, священники боролись с проявлениями язычества у населения.

¹⁸⁶ Чагин Г. Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала. С. 89.

¹⁸⁷ Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. С. 51.

¹⁸⁸ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 156.

¹⁸⁹ С-в. На Рождестве в Руссе. С. 5.

¹⁹⁰ Обратим внимание на то, что не только городские христославы посещали деревни, но и деревенские ходили по городам.

¹⁹¹ Гурьев А. Н. Обрядные песни. С. 425. Об этом же на основании других свидетельств пишут: Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья... С. 425; Бернштам Т. А., Лапин В. А. Виноградье — песня и обряд. С. 11; Грамыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. С. 205; Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. С. 19.

¹⁹² Молодежь славила вечером только в том случае, если в этот день не намечалась посиделка. Тогда по деревне ходили два раза: днем и вечером (К-ов П. В. Святки в деревне. С. 3).

Сначала славил дети, их сменяли школьники. «Часам к восьми-девяти выходят взрослые [девицы] в сопровождении парней. Соблазненные общим весельем, выходят, наконец, славить и бабы, и мужики».¹⁹³ Некоторые корреспонденты о подобной дифференциации по времени на том же Русском Севере не упоминают, более того, указывают, что славят «и утром, и днем, и вечером положительно чуть ли не все».¹⁹⁴ То же наблюдалось и в городах. Так, например, в Ярославле в 1830-х годах после заутрени в первый день праздника ходили компании «от малолетних детей до стариков».¹⁹⁵

Нет свидетельств о какой-то подготовке молодежи к славлению, об особом устройстве группы славильщиков. Лишь в одном описании говорится о том, что «в первый день Рождества все девушки деревни собираются днем у какой-нибудь подруги или в нанятом для вечеров доме (...) и идут славить».¹⁹⁶ К сажалению, из этого сообщения не ясно, с какой целью собирались девушки. В другой заметке отмечается, что «артель девушек-невест» состоит не менее чем из двадцати человек.¹⁹⁷

Иногда славильщики ходили ряжеными,¹⁹⁸ что, безусловно, никак не согласовывалось с характером православного праздника. Напомним, что именно ряженье было самым обличаемым святочным обычаем, судя по церковной периодике.

Репертуар молодых христовославов был таким же, как у взрослых славильщиков. Лишь в одной публикации отмечается различие песнопений исполняемых девушками и парнями: первые пели ирмос «Христос рождается, славится», а вторые, носившие звезду, — тропарь «Рождество Твое, Боже наш».

Дети и подростки. Эта самая распространенная категория славильщиков, возраст которых колебался от 5 до 15 лет. Поскольку поведение христовославов, их репертуар, собственное отношение к обряду и отношению к ним тех, для кого славят, существенно различались в зависимости от того 5—7 лет ребенку или 13—15, то следовало бы разделить представителей данной категории на несколько возрастных групп. Однако сделать это трудно, так как в XIX—начале XX в. у русских крестьян не существовало подобного устойчивого деления. «Преобладало представление о трех основных фазах жизненного цикла: начале, середине и конце; им соответствовали три возрастные категории — дети, взрослые, старики».¹⁹⁹ Не случайно, что большинство собирателей и корреспондентов называют славящих Христа: «дети», «ребята»,²⁰⁰ «ребятишки»,²⁰¹ «мальчики» («мальчишки»), «малыши». Гораздо реже указывается: «большие ребята», «подростки», ученики училищ, школ, семинаристы. Большинство христовославов — мальчики, лишь иногда по домам ходили «подростки-девушки».²⁰² При этом могло существовать возрастное ограничение: когда приходила «рослая девка, так заругаются: „Невеста уже, а все славить ходишь”».²⁰³ Любопытно, что у русских не зафиксировано представле-

¹⁹³ К-ов П. В. Славильщики. С. 6.

¹⁹⁴ Дмитриев А. Святки в деревне. С. 3.

¹⁹⁵ Петровский Н. Праздники, увеселения, гулянья и народные игры в Ярославле. С. 289.

¹⁹⁶ К-ов П. В. Святки в деревне // Архангельск. 1913. 29 дек. № 290. С. 2.

¹⁹⁷ Гурьев А. Н. Обрядные песни. С. 425.

¹⁹⁸ Н. П. Никольский уезд: Историко-этнографический очерк // Вологодский сборник. 1887. Т. 5. С. 213—214; Дуров И. М. Святки в Поморье. С. 2; Ветлужская сторона: Фольклорный сборник. Кострома, 1996. Вып. 2. С. 12; АКФ, 1970, тетр. 10, № 266.

¹⁹⁹ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. Л., 1988. С. 24—25.

²⁰⁰ Оба этих названия носят внеполовой характер, т. е. сюда относили и девочек и мальчиков до 5—7 лет (Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины... С. 25).

²⁰¹ В это понятие могли включаться подростки до 13—15 лет. (См.: Вятский фольклор: Народный календарь. С. 25).

²⁰² Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 148; Балашов Д. Терский берег. С. 255; Ветлужская сторона. С. 12—13.

²⁰³ Балашов Д. Терский берег. С. 255.

ние о поле первого христослава. В то время как у вепсов, живущих на западном побережье Онежского озера, славили только мальчики, а девочек в дом не пускали, так как «в Рождество мужчина первым должен прийти в избу, он принесет счастье, а женщина — убыток».²⁰⁴

Наконец, нельзя забывать, что Рождество Христово считалось в народе детским праздником, «днем детворы».²⁰⁵ Как писал С. В. Максимов, в первый день после литургии и разговенья начинается пиршество. «Среди этого разливанного моря и ненасытного разгула отрадное исключение составляет только деревенская детвора (и отчасти парни и девушки), которые ходят по дворам и славят Христа».²⁰⁶ Имеется множество свидетельств о том, что дети в первый день праздника, не дождавшись окончания заутрени, еще до рассвета, прямо из церкви, где занимают место ближе к выходу, бегут по избам, стараясь опередить других славщиков, чтобы получить побольше от еще неустановившихся назойливых посетителей хозяев.²⁰⁷ В городах тоже начинали ходить после заутрени, но это происходило в более поздние часы, чем в сельской местности. Иногда тех, кто хорошо подавал, христославы посещали несколько раз: «Нам говорят: „Девки, ведь вы уже другой раз идете к нам“, а мы говорим: „Нет, первый, первый“».²⁰⁸ В столичных городах, в Петербурге, Москве, могли поздравлять живших здесь иностранцев, которые щедро одаривали.²⁰⁹

Нередко славили лишь для одной хозяйки, не пошедшей в церковь и готовящей праздничный стол. Сам же хозяин, другие домочадцы еще находились в храме. «В некоторых купеческих домах христославцев до окончания литургии не пускают. „Приди попозже, — говорят ему, — наш хозяин любит вас слушать, а сейчас он в церкви“».²¹⁰

В городе Рославле Смоленской губернии мальчики и девочки в первый день Рождества утром ходили славить по домам, а вечером они брали с собой звезду и получали большее вознаграждение.²¹¹

Дети и подростки — единственная категория славильщиков, которая, по имеющимся сведениям, предварительно готовилась к празднику. Это заключалось в разучивании текстов, спевке, а также в изготовлении или ремонте звезд, фонарей, вертепов, рупоров. «Примерно после Спиридона Солнворота (12 декабря) дети объединяются в немногочисленные артели (...). Собираются в избе, в зимовье или в бане у кого-нибудь из участников артели, спеваются».²¹² В соседних с Архангельском деревнях «христославные песни дети разучивали вместе с родителями, старшими братьями и сестрами и к празднику их хорошо запомнили».²¹³ В городе Лальске Вологодской губернии «за неделю до Рождества, иногда и ранее, лицо, имеющее намерение „идти с вертепом“ (речь, очевидно, идет о взрослом мужчине или парне гораздо более старшем, чем другие вертепщики. — А. Р.) подбирает себе несколько человек — от пяти до десяти, большую часть детей, более или менее искусных в пении и обладающих голосом, и при помощи их устраивает вертеп (...). В то же время происходят и спевки».²¹⁴

²⁰⁴ *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов. С. 42.

²⁰⁵ У яслей спасителя: Рождественский сборник. СПб., 1899. С. 37; *Соболев А. Н.* Детские игры и песни. С. 26.

²⁰⁶ *Максимов С. В.* Крестная сила. Нечистая сила. Неведомая сила. Кемерово, 1991. С. 26.

²⁰⁷ В советское время, когда хождения в церковь всех членов семьи уже не существовало, славление могло начинаться в своем доме (*Петров В. В.* Быт деревни в сочинениях школьников. С. 29).

²⁰⁸ АКФ, 1971, тетр. 16, № 218. Архангельская обл., Пинежский р-н, Чакольский с/с, д. Водогора.

²⁰⁹ *Попов И. В.* Воспоминания. С. 17. Здесь подростки навещали немцев-мастеров.

²¹⁰ *Литвинов В.* Новохоперские рождественские стихи. С. 158.

²¹¹ Рославль. Святочные обыкновения. Детская елка. С. 3.

²¹² *Виноградов Г. С.* Детский народный календарь. С. 26.

²¹³ *К-ов П. В.* Славельщики. С. 6.

²¹⁴ *Пономарев И. С.* Хождение с вертепом. С. 583.

Говоря о коллективе юных христославы, корреспонденты обычно называют его «группой», «партией», «артелью», «толпой», «кучей». В Иркутской губернии, по наблюдениям Г. С. Виноградова, наиболее организованные группы ходили со звездой. Об этом же свидетельствуют материалы из других мест. Еще большая степень организованности типична для вертепщиков.

Количество участников славления в группе варьировалось от двух до десяти и более, но чаще называется цифра от трех и до пяти человек. Кроме того, славить могли и в одиночку.²¹⁵ Любопытен материал из Архангельского уезда. Во-первых, здесь в одиночку ходили лишь малыши-дошкольники (реже по двое-по трое), другие же категории славильщиков, начиная от мальчиков и девочек школьного возраста до взрослых обходили дома партиями. Во-вторых, автор очерка дает сведения о том, что ребята, собравшись у кого-либо из своих товарищей, выбирали «казначая», который, очевидно, подобно «мехоноше» у молодежи и взрослых, собирал и, возможно, делил насланное. Наконец, в-третьих, автор выделяет дневное «официальное» славление и «главное» — вечернее. После обедни учащиеся сначала славят Христа в училище, затем идут в дом священника, а от него идут по домам богатых крестьян. Вечером же, вместе с другими христославами, поют церковные песнопения, выстроившись с трубами в шеренгу перед домами.²¹⁶ П. С. Ефименко, наоборот, говоря об обряде в городе Пинеге, отмечает, что после заутрени мальчики и девочки поют под окнами, а после литургии, перед обедом, в домах.²¹⁷ В Поморье в первый день Рождества славил в домах, а во второй — ходили «по подоконью».²¹⁸ В некоторых местах колядовали под окнами, а славил только в домах (например, в Вашкинском районе Вологодской области).²¹⁹

В городах маленьких рождественских посетителей обычно впускали в дверь, но не провозжали в комнаты, а оставляли в передней или ввели на кухню, где перед иконами славщики исполняли свой репертуар.²²⁰

С собой дети носили общий на всю группу мешок, реде несколько мешков, корзинки, кошелки, тарелки для денег и т. д. Поморские ребяташки, одетые в лучшие праздничные одежды, шли с фонарями и звездами на утреннюю службу в церковь, а оттуда, захватив с собой восковые свечи, шли славить.²²¹ Иногда на грудь христославы привязывали небольшую иконку.²²²

Подойдя к дому, обходники стучались в двери, обращаясь к хозяевам: «Можно Христа прославить? Пустите Христа прославить!», и хозяйка отвечала: «Можно, можно».²²³ Просьба разрешить славление могла произноситься в сенях или в доме: «Один из мальчуганов, от лица прочих, обращается к хозяевам и говорит: „Нельзя ли, любезные хозяйин с хозяйской, у вас со звездой Христа прославить?“. Те на это отвечают: „Пожалуйте, пожалуйста, гости дорогие, милости просим, проходите, пожалуйста!“».²²⁴

Иногда христославы просились в дом, а хозяин им отвечал: «„Нет, ребята, не надо сегодня, приходите в (такой-то) день“. Это значит, что у него в

²¹⁵ В городе Рославле Смоленской губернии дети в первый день праздника ходили славить поодиночке или небольшими группами, а во второй и третий день собирались в артели, устраивая наиболее торжественное прославление Христа (Рославль. Святочные обыкновения. Детская елка. С. 3).

²¹⁶ К-ов П. В. Славильщики. С. 6.

²¹⁷ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 148.

²¹⁸ Дуров И. М. Святки в Поморье. С. 2.

²¹⁹ Морозов И. А., Слепцова И. С. и др. Духовная культура северного Белозерья. С. 378.

²²⁰ Литвинов В. Новохоперские рождественские стихи. С. 158.

²²¹ Дуров И. М. Святки в Поморье. С. 2.

²²² Морозов И. А., Слепцова И. С. и др. Духовная культура северного Белозерья. С. 376.

²²³ Литвинов В. Новохоперские рождественские стихи. С. 158. Вариант: «Подойдя к дому, кричали: „Надо ли Рождество прославить?“ или: „Можно ли у Вас Рождество спеть?“» (Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. С. 24).

²²⁴ В. Христославы : (Из святочных обычаев Белозерска). С. 2.

назначенный день будет пирушка, и он приглашением (славящих. — А. Р.) хочет доставить удовольствие своим гостям».²²⁵ Конечно, подобный перенос христославления со строго определенного дня явление позднее, свидетельствующее о разрушении рождественского обычая.

Наиболее продолжительным был диалог с хозяевами у вертепщиков. Здесь, кроме просьбы о разрешении начать представление, происходит торг по поводу оплаты. «Одни везут вертеп на салазках, а другие подбегают к окнам домов, стучат в ставеньки и спрашивают: „С вертепом не угодно ли?“. Если хозяин расположен принять вертеп, начинается торговля. Мальчики запрашивают обыкновенно вдвое, а хозяин предлагает менее, нежели дать намерен. Дело кончается на 20 или 25 копеек ассигнаций».²²⁶

Как уже отмечалось, детско-подростковый репертуар отличался в зависимости от возраста и уровня грамотности исполнителей. Подростки, главным образом учащиеся, пели церковные песнопения, затем читали рацеи, как бы перешедшие к ним по наследству от семинаристов. Из всех существующих описаний славления наиболее «обстоятельная и разветвленная церемония»²²⁷ зафиксирована в городе Белозерске на Вологодчине. Здесь мальчики 10—15 лет пели ирмос, тропарь и кондак, иногда к ним добавляли стихиру «Днесь восприемлет Вифлеем седящего присно с Отцем». Затем читалась 53-строчная «речь», наконец в заключение звучало поздравление с праздником, выраженное «замысловато и в шутовском тоне».²²⁸ Уже в середине XIX в. мальчики в Московской губернии разучивали рацеи из специальных печатных сборников, покупаемых в Москве.²²⁹ Рождественские тексты запоминались на уроках по закону Божьему и словесности, публиковались в учебниках, хрестоматиях, в специальных антологиях, посвященных главным церковным праздникам, в детских журналах.²³⁰ По свидетельству Е. А. Авдеевой, дети в Иркутске состязались между собой, кто больше выучит рацеек. Рацеи обычно завершались поздравлением с праздником типа: «Мы пришли Христа прославить, и вас с честным праздником проздравить на многия лета!»,²³¹ и просьбой-требованием о вознаграждении, сходной с колядками:

Не давай ломком, подавай целком,
Шаньга да копытцо не ломается,
Серебряна копейка накидается,
Стопка вина подается.²³²

Часто заключающая часть христославления содержала пожелания хозяевам прямо заимствованные из колядок:

Я за то тебе, хозяин,
Полный двор скота,
Коровы-то дойны,
Молоки-то густы,
Сметаны-то толсты.²³³

²²⁵ Пономарев И. С. Хождение с вертепом. С. 585.

²²⁶ Щукин Н. Вертеп. С. 26.

²²⁷ Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. С. 26.

²²⁸ Там же.

²²⁹ Волков Н. Описание Дмитровского уезда Московской губернии // Московские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1851. 3 ноября. № 44. С. 520.

²³⁰ Одна из исполнительниц, учившаяся в школе в 1910-х годах, на вопрос собирателя: откуда она знает «рождественский стих», ответила, что из книги, которую давали в школе перед праздником (Личный архив А. Н. Розова. Архангельская обл., Онежский р-н, д. Вонгуда).

²³¹ Самарово, село Тобольской губернии и округа. С. 142.

²³² Обрядовая поэзия Пинежья: Русский традиционный фольклор в современных записях. М., 1980. С. 22. № 7.

²³³ Там же. С. 22. № 6.

Дети помладше вместо сложных для них тропаря и кондака читали или пели так называемый «унчик» (варианты: «мальчик», «хлопчик», «клопчик», «вьюнчик», «юнчик» и т. д.), бытовавший повсеместно. Эта рождественская песенка возникла в среде польских школяров, затем была заимствована украинцами, белоруссами, а оттуда попала в Россию.²³⁴ Ее варианты, называемые одними собирателями детской рацеей (П. А. Бессонов, А. Шешенин, Г. К. Завойко), другими — припевкой, присказкой (А. Н. Соколов, Г. С. Виноградов), записывались еще в 70—90-х годах нашего столетия как от пожилых певцов, вспоминавших свое детство, так и от девочек и мальчиков. Главная цель подобного произведения, как, впрочем, и других жанров детского фольклора, — повеселить, позабавить слушателей. Следует отметить, что в 20—40-х годах «унчика» исполняли не только самые маленькие славщики, но и молодежь, взрослые обходники, что несомненно свидетельствует о разрушении традиции христославления.

Кроме «унчика» со второй половины XIX в. получила распространение еще одна лаконичная присказка или песенка, назовем ее условно «славкой», в которой славление только упоминалось в первой строке, а далее текст состоял из одной просьбы-требования:

Славите, славите,
Сами люди знаете —
Я пришел к вам не так,
Дайте мне пятак.²³⁵

Наконец, на самом позднем этапе бытования обычая текст содержит лишь поздравление с праздником и тоже упоминание о дарах:

Здравствуйте, с праздником!
Открывай сундучок,
Доставай пятачок!²³⁶

Подобная потеря основной смысловой части христославления — прославления рождения Христа — сходна с процессом разрушения колядования, когда колядки сокращались за счет исконно магических зачина, пожеланий и величаний, и ребятишки, бегая по селу, распевали песню, состоящую из одного требования.²³⁷ Не только исполнители, но даже собиратели и исследователи подчас затрудняются точно определить тип исполняемого произведения, точно назвать обряд. Так, для В. К. Соколовой «унчик» — колядка, а Г. А. Носова пишет, что «основными участниками колядования были дети, которые ходили со звездой славить Христа».²³⁸

Кроме замены традиционного христославления припевками, сокращения исполняемых произведений, еще одним свидетельством разложения обряда было хождение с теми же «унчиком» и «славкой» не только в Рожде-

²³⁴ Костюхин Е. А. Христианские мотивы в восточнославянском детском фольклоре. С. 147—171.

²³⁵ Виноградов Г. Детский народный календарь. С. 27. Ср. более ранние записи: Щеглов С. Город Петровск: Отрывки из воспоминаний // Тр. Саратовской учен. архивн. комисии. Саратов, 1909. Вып. 25. С. 276; Можаровский А. Ф. Отголоски старины и народности. С. 59—60.

²³⁶ Тульцева Л. В. Календарные религиозные праздники в быту современного крестьянства: (По материалам Рязанской области) // Сов. этнография. 1970. № 6. С. 116.

²³⁷ Еще одной причиной сокращения текста припевки является забывание взрослыми исполнителями произведения, певшегося в детстве: «Песня это очень длинная, не помним дальше» (АКФ, 1971, тетр. 17, № 250. Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шардонемь).

²³⁸ Соколова В. К. Место и функции традиционного обрядового фольклора в современности // Традиции и современность в фольклоре. М., 1988. С. 145; Носова Г. А. Опыт этнографического изучения бытового православия на материалах Владимирской области // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 3. С. 151.

ство, в святки, но и в другие праздники, например на Пасху²³⁹ и масленицу.²⁴⁰

Готовясь к приходу христославо́в, некоторые хозяева заранее меняли более крупные деньги на мелочь, клали в кошель и вешали около божницы.²⁴¹ На собранные деньги дети покупали себе угощение. Кроме денег давали различные продукты, разного рода печения и сладости. В Вологодской губернии славящих наделяли зерном, которое те продавали.²⁴² Обычно при вознаграждении не учитывалось количество пришедших в дом. Однако в ряде мест, например в Горбатовском уезде Нижегородской губернии, хозяйка спрашивала у малышей, сколько их, и, получив ответ, давала каждому по кренделю. За день славщик собирал от 50 и более таких кренделей, таская их в связке на плече.²⁴³ В Енисейской губернии, где рано утром одни ребяташки бегали славить, а днем другие колядовали, «собранные деньги „славельщики” и „калидовщики” делят между собой, а подавания натурою продают сообща на вино, орехи и т. п.».²⁴⁴ Распределение полученного могло быть неодинаковым. Так, больше всех получал тот, кто делал звезду, затем те, кто давал материалы на ее постройку, носил ее, был мехоношей, запевадой.²⁴⁵ Не всегда христославы должным образом поступали с тем, что получали. «Озорники, выйдя из избы, кладут на дверную скобку полученный блин. Его подхватят собаки, до крови обрывая языки о холодное железо».²⁴⁶ Или просто бросали полученное.

Излишняя назойливость юных обходников подчас раздражала корреспондентов: «Такие походы ребят, — писал один из них, — вредно влияют на нравственность славельщиков, приучая их к получению копеек сравнительно легким трудом и ускоряя их знакомство с развлечениями, далеко не желательными в их возрасте».²⁴⁷

Многими обращалось внимание на плохое качество исполнения христославлений детьми, когда и мелодия звучит фальшиво, и канонический текст сильно искажается. Причем подобная особенность исполнения объяснялась не столько плохой подготовкой к славлению, сколько единственным стремлением славщиков «скорее отпеть и получить копейку, а там им надо опять улепетывать в другой дом, третий...».²⁴⁸ Все это свидетельствовало о забвении исконного смысла рождественского обхода домов, о превращении его в детскую забаву. Однако, несмотря ни на что, крестьяне по традиции принимали христославо́в ласково и радушно. Некоторые из хозяев, любители и знатоки церковного пения, пользовались «случаем поучить детей правильному произношению и пониманию» исполняемого репертуара, «который они большею частью искажают».²⁴⁹ Такое же теплое отношение сохранилось и в XX в. Так, в Вятской области в отличие от ряженных и колядующих (отметим, что

²³⁹ АКФ, 1972, п. 1, тетр. 11, № 24 (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Нюхча).

²⁴⁰ Смирнов М. И. Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде (Владимирской губернии) по этнографическим наблюдениям // Тр. Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Вып. 1: Старый быт и хозяйство Переславльской деревни. Переславль-Залесский, 1927. С. 19. Отметим, что если на Пасху обход домов с христославлением имел место, осуществляемый, правда, главным образом священнослужителями, то подобный обход на масленицу — позднее и чисто местное явление.

²⁴¹ К-ов П. В. Крестьянские святки в Елабужском уезде. С. 9.

²⁴² Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. С. 26.

²⁴³ Изгой. Святки в селе Лесунове Горбатовского уезда : (Из обычаев старины) // Нижегородская земская газ. 1910. 7 янв. № 1. С. 6.

²⁴⁴ Макаренко А. А. Сибирский народный календарь. С. 89.

²⁴⁵ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. С. 146.

²⁴⁶ Виноградов Г. С. Детский народный календарь. С. 27.

²⁴⁷ С. Оса. Святки в селе Некоузе Мологского уезда // Северный край. 1899. 6 янв. № 33. С. 2.

²⁴⁸ К-ов П. В. Крестьянские святки в Елабужском уезде. С. 9.

²⁴⁹ Некоторые из святочных обычаев в городе Старой Руссе // Новгородские губ. ведомости. Ч. неофиц. 1866. 12 февр. № 6. С. 82.

колядовщики здесь нередко ходили ряжеными) христовлавы были «желанными гостями в каждом доме». ²⁵⁰ В некоторых же городах, главным образом в крупных, губернских, где рождественский обычай потерял свой исконный смысл гораздо раньше, чем в деревнях, уже в конце XIX в. от славильщиков-подростков стали запирают ворота и двери, так как после их ухода в доме пропадали вещи. ²⁵¹

Отмирание христовлавы шло не только естественным, но и насильственным путем. Например, в Вологодской области в 30-х годах славить запретили в школах. ²⁵² То же явление наблюдалось в районах Русского Севера. ²⁵³ Кроме прямого запрета борьба с рождественским обычаем шла путем навязывания обходникам явно антирелигиозного текста:

«Христос славится,
Христос на печи валяется,
Христос напивается и т. д.

Ну, там, скажут: накурится и все такое, высмеивали. [Этим] уж не давали. Старые люди, дак, ругали их». ²⁵⁴

Следует отметить, что маленькие христовлавы издавна исполняли произведения шуточного характера, желая повеселить слушающих:

Христос рождается,
На печи валяется,
В лапти обувается;
Лапти не нашел
И славить не пошел. ²⁵⁵

Подобного рода произведения долго сохранялись в народной памяти:

Рождество твое чемоданное,
Шило мое подшиванное,
Молоток из порток,
Подколючивай сапог.
Хозяин с хозяйшкой
На многое лета! ²⁵⁶

Но все эти пародии не так оскорбляли религиозные чувства верующих, как строки, явно сочиненные воинствующими безбожниками и вложенные в уста юных славцев.

Иногда обычай христовлавы мог возрождаться, и даже с другим составом участников. Например, в одной из деревень Пинежского района Архангельской области до войны славили школьники, а после войны ходили старухи. ²⁵⁷

Одним из наиболее сложных является вопрос о соотношении колядования и христовлавы. Конечно, не прав В. И. Чичеров, считавший, что обряд славления Христа «не имеет ничего общего с народным» обрядом, подразумеваемая под ним обход с колядками. ²⁵⁸ Напротив, как было показано, все основные

²⁵⁰ В Карелии славящих Христа также пускали в каждый дом, а ряженных нет (Гришина И. Е. и др. Село Суйсарь: История, быт, культура. Петрозаводск, 1997. С. 123).

²⁵¹ В. Гр. Рождественские праздники в г. Смоленске. С. 4.

²⁵² Баранова О. Г. Рождественско-святочная обрядность русского населения Вятского края (XIX—XX вв.) // Малые города России: Культура. Традиции. М.; СПб., 1994. С. 128.

²⁵³ Трусова Н. Святки: (По материалам Каргопольской экспедиции РГТУ 1995 г.) // Живая старина. 1996. № 2. С. 56.

²⁵⁴ Там же.

²⁵⁵ Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. С. 138.

²⁵⁶ Личный архив А. Н. Розова. Архангельская обл., Онежский р-н, с. Порог. 1977 г.

²⁵⁷ АКФ, 1972, п. 2, тетр. 3, № 36.

²⁵⁸ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря. С. 164. Как будто православие в России не носило народный характер.

признаки, элементы христославления во многом совпадают с колядованием. Также спорно утверждение ученого о том, что «христианская тематика шла вразрез с сущностью всего комплекса обрядовых новогодних действий». Подтверждая это положение, В. И. Чичеров пишет: «В рацеях никак не отражается аграрно-производственный характер обряда».²⁵⁹ Делая упор на аграрно-производственную основу календаря, В. И. Чичеров, в духе своего времени, упускает не менее важную основу того же явления: народный календарь зиждется на духовности всего праздника, ощущении личной причастности к торжеству. И в этом смысле для русского крестьянина одинаковое значение имеет приход в его дом и колядующих, и прославляющих Христа. «Песнопением духовным, — пишет Г. Н. Чагин, — рождение Христа объявлялось частью человеческого и космического мира, высказывалась благодарность Богу и пожелание жизненного благополучия. Заклинательный дух выражен и в том, что славильщики (добавим, как и колядовщики. — А. Р.) осознали себя подателями благополучия».²⁶⁰ Поэтому никак нельзя согласиться с тем, что христославление совершенно не имеет установки «на магию первого дня».²⁶¹ Ведь именно с Рождества начинался цикл святочного действия, и этот праздник в не меньшей степени, чем ночь с 31 декабря на 1 января, считался и считается до сих пор началом Нового года.²⁶²

Общим для двух святочных обрядов была их трехчастная структура. Славение в полном виде как колядование начиналось с просьбы разрешить прославить Христа; затем исполнялись христославные произведения, и, наконец, завершающая часть состояла из поздравления с праздником, благопожеланий и просьбы-требования о вознаграждении, сопровождающейся нередко угрозами в адрес скурых хозяев. При этом первая часть обычно отличается от соответствующей части в колядовании лишь названием того или иного действия: «Можно Христа прославить?» или «Можно коляду прокричать?». Произведения, исполняемые во второй, основной, части при христославлении и колядовании, как правило, не имеют ничего общего. Наконец, третья, заключительная часть там и здесь схожи. Более того, как было показано выше, славение прямо заимствует из колядок целые фрагменты.

В районах Русского Севера со второй половины XIX в. существовал текст, который в одинаковой мере исполнялся изначально, возможно, в старообрядческой среде, как колядка и как славление:

Снеги на землю падали,
 Перепадывали.
 Со небес Христос
 И с Иоанном Предтечей
 В церковь Божию приходили,
 Свещи-ладон избирали,
 На буйну главу знимали
 И проповедникам сдавали.
 Проповедники Христовы,
 Проповедайте про книжное письмо,
 Про Христово Рождество!

²⁵⁹ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря. С. 164. Любопытно, что В. И. Чичеров уподобляет все произведения, звучащие во время рождественского обхода домов, рацеям. Однако мы показали, что главными в данном обряде были церковные песнопения, исполняемые в храме и в жилищах. Настоящие же рацеи уже в середине XIX в. постепенно уходят из семинарско-школьного и взрослого репертуара, заменяясь детскими припевами, которые, опять-таки вопреки В. И. Чичерову, до сих пор живут в народной памяти, как, впрочем, и рождественские ирмос, кондак и тропарь.

²⁶⁰ Чагин Г. Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала. С. 88.

²⁶¹ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря. С. 164.

²⁶² В статье были приведены примеры особого отношения хозяев к первому вошедшему в дом христославу.

Христово Рождество
 Во весь мир прошло.
 Пришло Рождество
 К Господину под окно.
 Вставай, Господин,
 И буди Госпожу
 С кровати тесовой,
 С перины пуховой.
 Подавай христоравцам
 Рубль да полтину,
 Золотую гривну,
 Наверх козульку,
 Да маслица чечульку.
 Коровушки дойны,
 Сметаны толсты,
 Телята-то гладки,
 Жеребята прытки,
 Чрез грядки скачут,
 Хвостом не заденут.²⁶³

По свидетельству А. Шешенина, эта песня, называемая им «припевами», звучала после рацей. Если же это произведение исполнялось во время колядования, то оно часто имело начальное двустихие:

Коляда, моляда,
 Отворяй ворота!²⁶⁴

По мере угасания как колядования, так и христоравления оба вида святочного обхода, как было показано, перейдя главным образом в детскую среду и превратившись в развлечение, забаву, игру, сближаются. Причем настолько тесно, что часто ни исполнители, ни собиратели, ни исследователи не могут подчас четко определить тип обхода, характер звучащих произведений. Но и при этом какие-то черты, издавна свойственные данному обычаю, могут сохраняться в каком-то определенном населенном пункте (коллективность исполнения, пение вне или внутри дома, благожелательное отношение взрослых к приходящим детям и т. д.).

Славление было одинаково распространено в деревне и в городе, поэтому его можно сопоставить не только с колядованием, но и с таким чисто городским обычаем, как рождественско-новогодние визиты, широко распространенные по всей России в прошлом веке. «Когда-то... славление было общерусским обычаем, — пишет смоленский корреспондент, — но теперь он почти уничтожен и заменен „визитами”».²⁶⁵ Но в том же Смоленске, в Ярославле, в других городах «визитеры» и христоравы ходили в один день отдельными группами.

Праздничные визиты и славление Христа преследовали общую цель: поздравить хозяев с праздником. Однако при нанесении визита встреча поздравителя с поздравляемым не была обязательной, особенно если в роли визитеров выступали служащие, приходящие к своему начальнику. Посетитель мог расписаться при входе в специальной книге или оставить свою визитную карточку. Христоравы, даже если домовладельцев не было дома или их не принимали, исполняли свой репертуар, пусть не в полной мере, перед лакеем, слугами, получая деньги. Можно сказать, что в целом обычай святочных обходов состоит не только из колядования, христоравления, но и городских праздничных визитов.

²⁶³ Шешенин А. Историко-этнографические очерки Сумского Посада... С. 469.

²⁶⁴ Обрядовая поэзия / Сост., предисл., примеч., подгот. текстов В. И. Жекулиной, А. Н. Розова. М., 1989. С. 65—66.

²⁶⁵ Рождество Христово. С. 3. Об этом писал московский обозреватель: *Не я*. На праздниках. 1895. 27 дек. № 359.

Весьма спорным является предположение И. А. Морозова и И. С. Слепцовой о том, что христославление «заменило более старую традицию посева-ния».²⁶⁶ Во-первых, обряд посева, скорее всего, украинско-белорусского происхождения. В России он зафиксирован либо в губерниях, граничащих с Украиной и Белоруссией, либо в губерниях, заселенных украинско-белорусскими переселенцами. Поэтому нет оснований утверждать, что обряд посева у русских более древний, чем славление Христа. Во-вторых, нет свидетельств о том, что славильщики посыпали зерном избы. Наконец, в-третьих, посевание преимущественно новогодний обряд, а христославление, как было показано, обычно приурочивалось к первому дню Рождества.

В заключение назовем основные направления, по которым может продолжаться изучение русского рождественского славения Христа.

Следует приступить к изучению произведений, звучащих при обходах домов. Здесь, как и при анализе духовных стихов, встанет вопрос о соотношении книжной и устной традиции: во-первых, предстоит определить основной круг текстов, приуроченных к Рождеству Христову, и отметить разночтения в рукописных сборниках; во-вторых, необходимо выделить варианты в зависимости от места и времени записи, а также от возраста и уровня грамотности исполнителей.

Весьма перспективно изучение напевов христославлений, которые пока еще не привлекли внимания музыковедов.²⁶⁷

Необходимо сопоставить русский материал с аналогичным материалом других славянских народов, и прежде всего украинцев и белоруссов.

К сравнению с русским христославлением возможно привлечь рождественские обходы, имевшие место у крещеных народов и народностей, проживающих на территории России.

Следует рассмотреть в едином ключе обходы домов, совершаемые священнослужителями и мирянами в другие главные (например, на Пасху), а также в престольные праздники.

Все затронутые в статье аспекты русского рождественского христославления и дальнейшее его изучение по отмеченным направлениям позволят внести определенный вклад в исследование многогранных проблем народного православия.

²⁶⁶ Морозов И. А., Слепцова И. С. Праздничная культура Вологодского края. С. 22.

²⁶⁷ Лишь совсем недавно появилась работа, правда, на пасхальном материале: Енговатова М. А. Пасхальный тропарь «Христос воскрес» в народной песенной традиции западных русских территорий // Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970—1990-х гг. СПб., 1996. С. 72—86.

К. А. БОГДАНОВ

ИГРА В ЖМУРКИ: КОНТЕКСТЫ ТРАДИЦИИ

Я не пророк, но думаю, что мы все еще играем в жмурки, а это опасная игра.

М. Пуччини

Жмурки — «игра, в которой один с завязанными глазами ловит других».¹ У англичан та же игра известна как *Blindman's buff* (букв.: «толчок слепца»), у немцев как *Blindekuh* («слепая корова»), у итальянцев а *mosca cieca* («слепая муха»), у испанцев *la gallina ciega* («слепая курица») и т. д. В исторической ретроспективе игра в жмурки известна со времен античности,² оставаясь в значительной степени неизменным — и в этой неизменности интригующим — стереотипом социокультурного обихода. Правила соответствующих игр исторически и географически разнятся, но при всех нюансах конкретных правил все они в достаточной мере похожи,³ чтобы быть объединенными одним легкоузнаваемым сюжетом. В общем виде сюжет этот удовлетворяет трем условиям: 1) наличию по меньшей мере двух взаимодействующих субъектов — того, кто ищет (ловит, отгадывает), и того, кого ищут, 2) тот, кто ищет, обязательно ограничен в сфере своего зрения, но 3) имеет преимущества в каком-либо из иных механизмов ориентации; тот, кого ищут, как-либо дает знать о своем местонахождении.

В совокупности сюжетных элементов игра в жмурки очевидно отличается от других, схожих с ней в том или ином отношении игр (игры в прятки, догонялки и т. д.), позволяя думать, что озадачивающая устойчивость сравнительно сложного сюжета определяется устойчивостью некоего соответствующего этой сложности содержания.⁴ Вопросом, интересующим в данной связи этнографа и фольклориста, является вопрос о контекстах, задающих или, во всяком случае, не нарушающих правила указанного «сюжетосложения». Насколько стереотипны и содержательно инвариантны эти контексты по отношению друг к другу и к соотносимому с ними сюжету игры в жмурки?

Методологически корректное понимание контекста предполагает верифицируемую согласованность ограничивающих его элементов.⁵ Степень подобного ограничения может быть разной: предлагается различать непосредственный, опосредованный и удаленный контекст поведения в зависимости от осознан-

¹ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1882 (репринт, 1955). Т. 1. С. 546.

² *Grasberger S.* *Erziehung und Unterricht in klassischen Altertum.* Stuttgart, 1864. S. 40—42.

³ *Покровский Е. А.* Детские игры, преимущественно русские. СПб., 1994. С. 204—213; Игры народов СССР: Сб. материалов / Сост. В. Н. Всеволодский-Гернгросс, В. С. Ковалева, Е. И. Степанова; введение В. Н. Всеволодского-Гернгросс. М.; Л., 1933. С. 391—400.

⁴ О понятиях сюжета и содержания в приложении к играм см.: *Эльконин Д. Б.* Из научных дневников // Эльконин Д. Б. Избранные психологические труды. М., 1989. С. 324; *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 185, 187—188.

⁵ *Левин Ю. И.* Русская метафора: Синтез, семантика, трансформация // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1969. Вып. 4. С. 290.

ности и неосознанности определяющих это поведение мотиваций;⁶ контексты социальные и культурные, описываемые в категориях экзистенциального «порядка» и «беспорядка», эксплицируемые с акцентом на их коммуникативную, сигнификативную и генеративную стороны, и т. д.⁷ В данном случае, не задаваясь целью столь строгого разграничения, мы понимаем под контекстами любые формы и способы нарративного и акционального упорядочения смысла игры в той мере, в какой они поддаются историко-типологическому анализу фольклорных, этнографических и литературных материалов европейской традиции.

* * *

В современном быту игра в жмурки воспринимается как игра детская. Известно ее бытование в качестве забавного развлечения взрослых,⁸ но все-таки говорить об игре в жмурки сегодня — значит прежде всего говорить о детской игре и детской психологии. Другое дело, сводится ли игра в жмурки исключительно к детской психологии? Объясняется ли она только ею? Для этнографа и фольклориста за детским обиходом жмуток очевидно просматривается контекст «взрослой» традиции — практика образного поведения и риторическая настоятельность соответствующего образа, эту практику обуславливающего. Образный смысл игры в жмурки тематизируется как акциональная амплификация сюжета: *слепой ищет зрячего — мертвый ищет живого*.

Давно замечено, что функциональная устойчивость господствующих в обществе метафор не только характеризует породившие их представления, но и генерирует сами эти представления.⁹ Действительность, «предшествующая» метафорам, осложняется действительностью, которой эти метафоры предшествуют. Называя «первую» действительность «самою действительностью» («бытие определяет сознание»), «вторую» приходится считать действительностью метафор или действительностью регенерируемых с их помощью мифов.¹⁰ В теории деление на «первую» и «вторую» действительность возможно. На практике — нет. Любая действительность выражает действительность бытующих в обществе мифов.¹¹ В данном контексте содержательная тематизация игры в жмурки обнаруживает метонимию (resp. метафору¹²), порождающий характер которой отвечает именно такой мифологизированной — но оттого не менее «действительной» — действительности.

Соотнесение слепоты и смерти понятно в контексте психофизического опыта зрения и социокультурного различения видимого и невидимого, явленного и скрытого, социального и не(или анти)социального (см. хотя бы рус. «свет» в значении «окружающий мир», «высший свет» и связанные с этим словом фразеологические обороты¹³). Умереть — значит потерять зрение: «За-

⁶ Schefflen A. E. *Communicational Structure: Analysis of Psychotherapy Transactions*. Bloomington, 1973. P. 201; Смирнов И. П. Место «мифопоэтического» подхода к литературному произведению среди других толкований текста: (О стихотворении В. Маяковского «Вот так я сделался собакой») // Миф—Фольклор—Литература. Л., 1978. С. 186—187.

⁷ Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. С. 108—114, 117; Ben-Amos D. «Context» in *Context // Western Folklore*. 1993. Vol. 52, N 2—4 (Special Issue : Theorizing Folklore : Toward New Perspectives on the Politics of Culture). P. 215—220.

⁸ Hazlitt W. C. *Dictionary of Faiths and Folklore*. London, 1905. P. 56. См. также картину Ф. Гойи «Игра в жмурки» (1787), музей Прадо.

⁹ Cassirer E. *Language and Myth*. New York, 1956. P. 8—9; Берк П. Сила и слабости истории ментальностей (реферативное изложение Е. М. Михиной) // История ментальностей, историческая антропология: Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 59.

¹⁰ Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 31—42.

¹¹ См. справедливую с этой точки зрения критику К. Хюбнером Р. Барта: Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 334—336.

¹² Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. С. 41.

¹³ Мокиенко В. М. Образы русской речи: Историко-этимологические и этнолингвистические очерки фразеологии. Л., 1986. С. 223—224.

крыть глазки, да лечь на салазки», «Свет из очей выкатился», «Померк свет в очах».¹⁴ Безжалостная к своим жертвам смерть сама представляется незрячей: «Смерть ни на что не глядит», «Смерть сослепу лютует».¹⁵ По распространенному у восточных славян поверью, если сразу не закрыть глаза покойному, смерть воспользуется открытыми глазами и выберет ими новую жертву.¹⁶ Устойчивый в фольклорной традиции образ слепой смерти также популярен в литературе. Так, к примеру, в аллегорическом «Критиконе» Бальтасара Грасиана (1657) глаза Смерти описываются ее прислужниками как «никакие», ведь «смерть ни на кого не смотрит».¹⁷ Сама Смерть там же объясняет свою жестокость к людям: «Убедившись, что нет способа и средства прийти с ними к согласию, отбросила я лук и схватила косу — зажмурила глаза, сжала рукоять и давай косить все подряд: зеленое и сухое, незрелое и спелое, хоть в цвету, хоть с зерном, сочное и жесткое, кошу что ни попало, и розы и лозы. (...) И представьте! Все пошло хорошо — и мне легче и людям, потому что малая беда огорчает, а великая смиряет».¹⁸

В историческом плане формированию образа слепой смерти и вместе с тем представления о смертельной опасности, исходящей от слепых, способствовало, вероятно, еще одно немаловажное обстоятельство. Слепота была одной из привычных примет чрезвычайно распространенных со времен античности в средневековой Европе заразных болезней, прежде всего — проказы и оспы. До открытия Э. Дженера в области оспопрививания (1796) число ослепших из-за оспы, а также остававшихся неизлечимыми до конца XIX в. из-за проказы и сифилиса, было, как можно думать, весьма значительным, а представление о несущих смерть слепых вполне адекватным исторической действительности.¹⁹

В ряду слов, обозначающих игру в жмурки, русское слово позволяет судить о соотношении его значения со смертью уже на материале сравнительного историко-этимологического анализа. Утвердившееся в словарях толкование слова «жмурки» производит последнее от глагола *тъзурити и существительного *тъзуга (мгла, тьма), а чередование гласных и начальная метатеза позволяют связать его (в пределах гипотетически общеродовой основы) со словами «мгла», «миг» («мгновение»), «смежить», и — как результат народно-этимологического сближения — со словами группы «жму», «жать».²⁰ На севере России с кругом тех же слов номинативно связаны мифологические персонажи, насылающие ночные страхи и душье: жма, жмара.²¹ Типологически

¹⁴ Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1957. С. 281, 283. См. также мотив похищения смертью света из глаз в похоронных причитаниях: Причитания / Подгот. текста Б. Е. Чистовой, К. В. Чистова. Л., 1960. С. 256, 265; Байбури А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С. 106.

¹⁵ Даль В. И. Пословицы... С. 283.

¹⁶ Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. № 2210; Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева: (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993. № 233.

¹⁷ Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон / Изд. подгот. Е. М. Лысенко, Л. Е. Пинский. М., 1982. С. 471.

¹⁸ Там же. С. 476.

¹⁹ См., например, «характерное с этой точки зрения грузинское поверье о матери Оспы, который приносит в дом глаза пораженных им людей: Гагулашвили И. Ш. О символике цвета в грузинских заговорах // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 216. О привычности названных болезней в быту русских крестьян еще в самом конце XIX в. см.: Быт великорусских крестьян-землепашцев. № 473; Макаренко А. Материалы по народной медицине Ужурской волости Ачинского округа Енисейской губ. // Живая старина. 1897. Вып. 1. С. 66—69, 72.

²⁰ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 60; Этимологический словарь русского языка / Ред. Н. М. Шанский М., 1973. Т. 1, вып. 5. С. 295; Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 304.

²¹ Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 25.

последние репрезентируют смерть и нечистую силу, которая может взять и к которой можно «отослать» человека («Жма тебя побери!»).²² О смерти же — и уже непосредственным образом — напоминают широко распространенные и имеющие тот же корень, что и жмурки, русские диалектизмы и арготизмы, обозначающие покойника, мертвеца: «жмурук», «жмурик», «жмур».²³

Тема смерти, зловещих предзнаменований, связанных со слепотой, прочитывается и в западнославянских названиях игры в жмурки: чеш., словац. *šlpa baba*, польск. *šlpa babka* («слепая баба», то же в рум.: *baba oarba*). Общеславянское слово «баба» в контексте народной традиции часто служит для табуистического обозначения мифологических персонажей — духов, демонов, персонифицирующих всякого рода опасности и болезни.²⁴ Эпитет «слепая» кажется в данном случае определяющим и специфицирующим «черную», демоническую природу мифологического персонажа: в русском фольклоре так может представляться оспа — безобразная женщина с воловьими пузырями вместо глаз,²⁵ лихорадка.²⁶ Так же, судя по некоторым сказочным вариантам, слепа Баба Яга, выслушивающая и вынюхивающая свои жертвы.²⁷ Известна запись сказки «Баба Яга и Жихарь», где Яга вслепую ловит героя, выдавшего себя голосом.²⁸ В других сказках Ягу ослепляет спасающаяся тем героиня.²⁹ По В. Я. Проппу, со слепотой Бабы Яги соотносятся образы слепых старух из американского фольклора, так же как и Яга, выступающих в ситуации «встречи» мира живых и мира мертвых³⁰ (или по меньшей мере в ситуациях, «драматически» существенных для сталкивающихся с ними героев³¹).

Во всех этих случаях слепота — признак *иного* и потому пугающего свойства. Прежде всего слепота — это сфера социально иного (см. любопытное с этой точки зрения жаргонное употребление слова «жмурка» в значении «босьяк» и «слепой» в значении «беспаспортный бродяга»³²). Судя по опосредующим идеологическую практику текстам, зрение подобно голосу и слуху социализует членов общества, слепота десоциализует. Историки языка отмечают наблюдаемую в египетском и, возможно, шумерском языке синонимию слепоты и кастрации.³³ В современном немецком языке известен арготизм *Blindgänger* — «слепой ходок» в значении «холостяк» или «бездетный муж».³⁴ Косвенным доказательством такой синонимии являются, может быть, и те мифологические сюжеты, где слепота выступает как наказание за прелюбодеяние и инцест: так, за насилие над своей наложницей беотийский царь Аминтор ослепляет собственного сына Феникса;³⁵ Ойнопион Хиосский ослепляет великана Ориона за насилие над его дочерью;³⁶ царь Эпира Эхет выжигает глаза своей

²² Там же. С. 62, 74.

²³ *Даль В. И.* Толковый словарь... Т. 1. С. 546; *Фасмер М.* Этимологический словарь... Т. 2. С. 60; *Митрофанов Е., Никитина Т.* Молодежный сленг: Опыт словаря. М., 1994. С. 63; *Козловский В.* Собрание русских воровских словарей: В 4 т. New York, 1983. Т. 4. С. 168; *Миляненок Л.* По ту сторону закона: Энциклопедия преступного мира. СПб., 1992. С. 121.

²⁴ *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* : В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 122—123.

²⁵ *Полов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина : По материалам Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 303.

²⁶ *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 81.

²⁷ *Потебня А. А.* О мифологическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1865. Кн. 3. В. Я. Пропп считал слепоту Бабы Яги исконной: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 72—73.

²⁸ *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева* : В 3 т. М., 1958. № 106.

²⁹ *Худяков И. А.* Великорусские сказки. М., 1863. Вып. 1—3. № 52.

³⁰ *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 73.

³¹ *Cistow K. W.* Baba-Jaga // *Märchenspiegel*. 1996. November. S. 39—41.

³² *Козловский В.* Собрание русских воровских словарей. Т. 3. С. 121, 141.

³³ *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. С. 131.

³⁴ *Девкин В. Д.* Немецко-русский словарь разговорной лексики. М., 1994. С. 127.

³⁵ *Гомер.* Илиада. 9: 447—461; *Аполлодор*. 3: 1, 1.

³⁶ *Аполлодор*. 1: 4, 3.

дочери Метопе за связь с неким чужеземцем Эхмодиком; Эдип ослепляет сам себя за связь с матерью («Эдип-царь» Софокла); Тиресий ослеплен за то, что увидел обнаженной Афины. Отметим, что сама собой разумеющаяся аксиология, согласно которой «лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать», поддерживается в этом смысле не только и, может быть, даже не столько психофизиологией, сколько именно обществом, идеологией, знающей такую форму социального наказания, как лишение зрения (см. семантику выражений «око за око», «устроить темную», «темница», или, например, — в том же контексте — рассуждения Эжена Сю о пользе ослепления преступников: «Мы считаем, что при тяжких преступлениях, таких как отцеубийство, или других дерзких злодеяниях ослепление и вечное одиночное заключение поставили бы преступника в такие условия, при которых он никогда не смог бы повредить обществу; и наказание было бы для него в тысячу раз страшнее и предоставило бы ему время для полного раскаяния и искупления»³⁷). В греческой мифологии прославленного даром пения, но дерзкого на язык Фамира Кифареда музы лишают слуха и зрения. Зевс ослепляет восставшего против младенца Диониса фракийского царя Ликурга.³⁸ Боги ослепляют жестокого царя Финея. По русскому былинному сюжету, невинно оговоренному и ослепленному герою ангелы «приставили очи ясные к белу лицу» и, напротив, провинившемуся «за неправду великую» Господь «напустил темень на ясны очи».³⁹ Насильственное ослепление Василька Тербовльского в «Повести временных лет» описывается как деяние более бесчестное и более страшное, чем смертоубийство.⁴⁰ Столь же страшно ослепление графа Глостера в «Короле Лире» В. Шекспира. Слепота не просто напоминает о смерти, в обществе она фактически равна смерти. Среди рассуждений на эту тему ограничимся рассуждением Леонардо да Винчи: «Кто не предпочел бы потерять скорее слух, обоняние и осязание, чем зрение? Ведь потерявший зрение подобен тому, кто изгнан из мира, ибо он больше не видит ни его, ни какой-либо из вещей, и такая жизнь — сестра смерти».⁴¹ Характерно, что смеху, выступающему в культуре привычным символом жизни,⁴² в ряде фольклорных текстов противостоит именно слепота — знак смерти.⁴³ В русской волшебной сказке оказывающийся в доме Бабы Яги и тем самым как бы касающийся смерти герой жалуется, что ему «глаза надуло», просит воды, чтобы их промыть.⁴⁴

Не видящий живых «почти мертв», мертвец — слеп. Судя по некоторым славянским этнографическим материалам, мертвец как будто избегает слепоты, если об этом заботятся живые (зажигают свечу в смертный час; «обметают» гробы родителей, чтобы прочистить им глаза; соблюдают различного рода запреты: на прядение, шитье; обряжают покойника в светлую одежду, и т. д.⁴⁵), но и тогда зрение — прерогатива «добрых», а слепота — удел «недобрых»

³⁷ Сю Э. Парижские тайны / Пер. Я. Лесюка, М. Трескунова. М., 1989. Т. 2. С. 582.

³⁸ Гомер. Илиада. 6: 130—140.

³⁹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. Петрозаводск, 1989. Т. 1. № 44. Ср. с этим легенду об ослеплении царя, истязавшего святого Христофора: *Жданов И. К. Литературной истории русской былевой поэзии*. Киев, 1881. С. 173.

⁴⁰ Повесть временных лет // *Художественная проза Киевской Руси XI—XIII веков*. М., 1957. С. 134

⁴¹ *Зубов В. П. Леонардо да Винчи*. М.; Л., 1961. С. 157.

⁴² *Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре: (По поводу сказки о Несмеяне)* // *Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи*. М., 1976.

⁴³ См., например, мотив ослепления как наказания за непочтительный смех в германском фольклоре: *Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха*. М., 1883. С. 119. О символической связи стиха и глаза: *Карасев Л. В. Философия смеха*. М., 1996. С. 105—109. (Зап. имп. Академии наук. Т. 45).

⁴⁴ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. № 93, 303. Ср.: *Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки*. С. 75.

⁴⁵ *Волстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. М., 1995. С. 189—194.

покойников (в частности, младенцев, умерших до крещения⁴⁶). Слепыми представляются в фольклорной традиции упыри.⁴⁷ В гоголевском «Вие» слепа мертвая паночка, пытающаяся схватить Хому Брута, — сцена не слишком веселая, но прямо заставляющая вспомнить об игре в жмурки: «Хома не имел духа взглянуть на нее. Она была страшна. Она ударила зубами в зубы и открыла мертвые глаза свои. Но, не видя ничего, с бешенством — что выразило ее задрожавшее лицо — обратилась в другую сторону и, распростерши руки, обхватывала ими каждый столп и угол, стараясь поймать Хому. (...) Бурсак содрогнулся, и холод чувствительно пробежал по всем его жилам. Потупив очи в книгу, стал он читать громче свои молитвы и заклятья и слышал, как труп опять ударил зубами и замахал руками, желая схватить его. Но, покосившись слегка одним глазом, увидел он, что труп не там ловил его, где стоял он, и, как видно, не мог видеть его».⁴⁸ Важно при этом, что и *слепые*, и *мертвые* оказываются объединены неким общим для них и выделяющим их знанием, недоступным «просто» зрячим (стоившим жизни, к примеру, тому же Хоме). В современной массовой культуре фольклорные представления об опасных для людей и наделенных инфернальной силой слепых мертвецах находят популярное продолжение в текстах «черной фантастики» и особенно в фильмах ужасов. Таков среди прочих кинематографический образ созданного Франкенштейном монстра или образ зомби — восставших из могил и маниакально преследующих живых людей покойников («Франкенштейн», «Живой мертвец в Манчестерском морге», «За чертой»).

Историко-культурное понимание слепоты подчеркивает вменяемую слепоте инаковость.⁴⁹ Социальная и психофизическая ущербность слепых компенсируется предполагаемыми за слепотой возможностями иного опыта, иного знания, иной силы. Не исключено, что характер подобной компенсации и тем самым известная мифологизация слепоты объясняются не только очевидной обособленностью слепых членов общества, но также факторами социально-психологического и, может быть, нейрофизиологического порядка (индивидуальной тенденцией слепых к социальной сверхкомпенсации вообще и функциональной гипертрофией мозга, возмещающего недостаток зрения механизмами экстраординарной — тактильной, мнемонической, вербальной и т. д. — ориентации в частности;⁵⁰ с другой стороны, если слепота является врожденной и вызвана поражением отделов центральной нервной системы (так называемая центральная врожденная слепота), она характеризует слепца идиота⁵¹). Как бы то ни было, слепые, повторимся, обособлены прежде всего социально.

Слепы пророки и провидцы (Тиресий, Финей, Эдип в Колоне), праотцы (Исаак), богоизбранные герои (библейский Самсон, в римской мифологии сын бога Вулкана, основатель города Пренесте, Цекул), легендарные поэты (слепец-аэд Демодок, которому музы «затмили очи», но даровали искусство песнопения,⁵² сам Гомер, римский цензор Аппий Клавдий, позже таковы Слепой Гарри и Мильтон). Демокрит ослепляет себя, «думая, что зрение препятствует пронизательности ума».⁵³ Примеры в данном случае можно множить и мно-

⁴⁶ Там же. С. 194.

⁴⁷ *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. С. 292.

⁴⁸ *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений: В 6 т. М., 1959. Т. 2. С. 184, 186.

⁴⁹ *Waneček O.* Der Blinde in der Sage, im Märchen und in der Legende // *Zeitschrift für österreichischen Blindwesen.* 1919; *Bürklen K.* Blindenpsychologie. Leipzig, 1924.

⁵⁰ См.: *Крогиус А. А.* Шестое чувство у слепых // *Вестн. психологии.* [СПб.], 1907. Вып. 1; *Выготский Л. С.* Слепой ребенок // *Выготский Л. С.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 5: Основы дефектологии. М., 1983; *Иванов Вяч. Вс.* Высшие формы поведения человека в свете проблемы доминантности полушарий // *О человеческом в человеке / Под общ. ред. И. Т. Фролова.* М., 1991.

⁵¹ *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978. С. 54.

⁵² *Гомер.* Одиссея. 8: 63—64.

⁵³ *Cicero.* Tusculanae disputationes. V, 39, 14; ср.: *Платон.* Федон. 65в—67.

жить. Слепцу вменяется знать о том, о чем не знают зрячие. Более того: он знает правду о зрячих (так, легендарный Джон Филдинг узнает воров по звуку их голоса, ясновидящая Ванга предсказывает будущее и т. д.⁵⁴).

Репрезентируя иное, слепота одновременно искушает и страшит. Иное опаснее, чем привычное. Опасность, исходящая от слепоты, чревата самим напоминанием об ином — о том, что отменяет надежность повседневного опыта и привычного обихода. Опасен слепой знахарь,⁵⁵ слепой колдун.⁵⁶ Встреча со слепцом — дурная примета.⁵⁷ В контексте опасности, исходящей от слепоты, понятнее становится мотив, встречающийся уже в библейской и мифологической традиции гомеровских поэм — мотив обмана слепых. Слепого Исаака, отказывающегося дать свое благословение младшему сыну Иакову, последний обманывает тем, что, надев на себя козлиную шкуру, представляется его первенцом Исавом (Быт. 27: 1—40). Одиссей и его спутники обманывают ослепленного ими циклопа Полифема и убегают от него, скрывшись под бараньими телами. Обративший внимание на сходство двух этих сцен Рене Жирар останавливается на проблеме насилия и жертвы, жертвенной подмены человека животным.⁵⁸ Стоит вместе с тем обратить внимание и на другой момент, не отмеченный специально Жираром, но интересный прежде всего для нас: и тот и другой слепец воспринимаются как такие, от которых так или иначе зависит будущая жизнь обманываемых (можно было бы сказать — и обыгрываемых) их героев. При этом сюжет с Полифемом буквально прочитывается как развернутое описание игры в жмурки.

Одноглазый Полифема, кажется, изначально роднит его с мифологическими персонажами мира смерти (в частности, с Бабой Ягой, как полагал Пропп⁵⁹). Из греческой мифологии можно вспомнить здесь же трех дочерей Форка (Форкиса), Энио, Пефредо и Дино, старух от рождения, имевших на трех один глаз,⁶⁰ слепого Плутоса, отождествлявшегося с владыкой Аида Плутоном. Из германо-скандинавской — одноглазого бога, предводителя мертвого воинства Одина, из кельтской — демонического противника «сияющего» бога Луга и тоже одноглазого Балора.⁶¹ Из кавказского фольклора — о чрезвычайно схожих с Полифемом одноглазых людоедах.⁶² Из русского — помимо Бабы Яги олицетворяющее зло и несчастье Лихо — одноглазое или полностью слепое чудовище-людоед огромного роста.⁶³ Ослепленный Полифем еще более удостоверяет это родство.

Другой многократно отмечавшийся в специальной литературе мотив, сопутствующий ослеплению Полифема, — мотив неведения, незнания и (что в данном контексте то же самое) глупости кровожадного циклопа. Одиссей обманывает Полифема тем, что псевдоименуется как «Никто», и тем самым

⁵⁴ Evans I. H. The Wordsworth Dictionary of Phrase and Fable. London, 1993. P. 122. О Джоне Филдинге «история, а может быть, легенда рассказывает, что к концу своей жизни (Джон умер в 1780 году) он мог различать 3000 преступников по их голосам» (Торвальд Ю. Сто лет криминалистики: Пути развития криминалистики. М., 1975. С. 45). О Ванге см.: Стоянова К. Българската пророчица Ванга. София, 1990. Ср.: Борхес Х. Л. Слепота // Борхес Х. Л. Сочинения: В 3 т. Рига, 1994. Т. 3. С. 403—404.

⁵⁵ Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. С. 237.

⁵⁶ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 165.

⁵⁷ Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. С. 249.

⁵⁸ Girard R. La violence et sacré. Paris, 1972. P. 18—20.

⁵⁹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 73—74; см. также: Неклюдов С. Ю. О кривом обороте: К исследованию мифологической семантики фольклорного мотива // Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина. Л., 1979. С. 133—141.

⁶⁰ Аполодор. Мифологическая библиотека. 2: 4; 2.

⁶¹ New Larousse Encyclopedia of Mythology. London, 1974. P. 255, 227.

⁶² Семенов Л. П. К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев // Академия наук СССР академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935. С. 556—558.

⁶³ Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995. С. 340—343; Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995. С. 220.

лишает своего противника знания, дающего тому как будто последнюю возможность погубить героя-обманщика. Одиссей остается спасительно неназванным и соответственно недоступным в онтологической тождественности имени и его владельца.

Представление о том, что имени присуща самодостаточно имманентная сила, в целом широко распространенное у самых различных народов мира,⁶⁴ в Европе оставалось идеологически неоспоримым по меньшей мере вплоть до эпохи Просвещения.⁶⁵ Мифологические и фольклорные источники в данном случае ярко иллюстрируют известный социо- и психолингвистический парадокс (так называемый парадокс сингулярного существования), согласно которому то, что названо, начинает существовать вне зависимости оттого, существует ли у названного реальный денотат.⁶⁶ Психологически имя создает и аннексирует само именуемое (так, в русских фольклорных текстах черт и леший забирают отданное им неосторожным словом, неосторожное бахвальство Змея рождает ему смертельного противника⁶⁷), а знание имени оказывается знанием любых онтологизируемых этим именем допущений реального.⁶⁸ Интересно, что среди народных примет, предвещающих смерть, одной из распространенных считается быть окликнутым по имени и не увидеть при этом того, кто окликнул.⁶⁹ Если невидимость окликающего понятным образом связывается в данном случае с невидимостью для живых потустороннего мира (взаимодополняющей слепоту мертвых по отношению к живым⁷⁰), то она же свидетельствует и об особой роли звукового (голосового) и, в частности, вербального характера связующей живых и мертвых коммуникации.⁷¹

Заметим теперь, что «слепой» ловец по сюжету игры в жмурки должен не только поймать, но и именно назвать того, кого он поймал. По одним вариантам, правила обязывают играющих ударять ловящего их «слепаца» с тем, чтобы он угадывал ударившего. По другим, «слепацу» задаются вопросы, на которые он должен ответить и тем самым как бы подтвердить свою роль отгадчика. Замечательно любопытным в данном контексте является место из Евангелий, где описывается, как люди, державшие схваченного Иисуса, «ругались над Ним и били Его, и закрыв Его, ударяли Его по лицу и спрашивали Его: прорекли, кто ударил Тебя?» (Лука 22: 63—64). Издевательство, которому подвергают Христа, формально воспроизводит собой не что иное, как один из вариантов игры в жмурки. Сходство это осознавалось и подчеркивалось средневековыми миниатюристами, одинаково изображавшими игроков в жмурки и Христа в указанной сцене: с завязанными глазами или с закутанной капюшоном головой.⁷² В «Часослове Иоанна Эвра» (первая половина XIV в.) тот же вариант игры — так называемая игра в лягушку — символически изображен по

⁶⁴ Schmidt W. Die Bedeutung des Namens im Kult und Aberglauben. Darmstadt, 1912; Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2 // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1930. Т. 9. С. 118, 139; Кагаров Е. Г. Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 68—69.

⁶⁵ Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 79, 92—96.

⁶⁶ Руднев В. Художественная литература и модальная логика // Даугава, 1989. № 7. С. 105—106; Целищев В. В. Логика существования. Новосибирск, 1976.

⁶⁷ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 36—50, 165, 196; Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. № 560, 568. Ср.: Зеленин Д. К. Табу слов... С. 123, 126, 129, 136.

⁶⁸ См., например, разработку темы имяслова в философии: Флоренский П. Имена. Кострома, 1993; Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

⁶⁹ Рэдфорд М. А., Рэдфорд Э. Энциклопедия суеверий. М., 1995. С. 349.

⁷⁰ См.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 72; Толстой Н. И. Язык и народная культура. С. 195.

⁷¹ Агапкина Т. А., Левкиевская Е. Е. Голос // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1. С. 512—513.

⁷² Даркевич В. П. Народная культура Средневековья: Светская праздничная жизнь в искусстве IX—XVI вв. М., 1988. С. 140, 141; см. там же ил. табл. 70 и 71.

соседству со сценой взятия Христа под стражу.⁷³ Подчеркнем, однако, и другое. Существенно, что вопросы, которые задаются в данном случае Христу, задаются именно тому, от кого, по самому евангельскому сюжету, контекстуально следует ожидать не «профанного», а как раз-таки особенного, пророческого угадывания. Хотя и издевательски глумливое, это вопрошание потустороннего о здешнем.

Доказательством того, что упоминаемое Лукой вопрошание является по своей сути именно сакральным, может служить описание обычая, представляющего собою озадачивающую параллель к евангельской сцене. Описание этого обычая (существовавшего еще в середине XIX в. на Украине) приводит П. П. Чубинский: «В Подольской губернии, в доме, где есть покойник (...) мужчины заводят даже игры: бьют лубка. Эта игра отправляется только на похороны и состоит в том, что кто-нибудь из играющих накрывается тулупом так, чтобы ничего не мог видеть. Другой играющий ударяет жгутом покрытого — „бьет лубка“ — и тот должен угадать, кто его ударил. Если угадает — на его место идет ударивший его, если же нет, его бьет кто-нибудь другой, и т. д.»⁷⁴

Судя по этнографическим материалам, «драматизированные игрища, известные в литературе под термином похоронные игры, составляют важнейший элемент в комплексе ритуальных действий на общественных сборах при покойниках».⁷⁵ «Битье лубка» в этом смысле не составляет исключения и вписывается в ряд других контекстуально соответствующих ей похоронных игр (само слово «лубок» исследователи связывают с погребальным инвентарем — куском дерева, «лодкой», на которой покойник отправляется в иной мир⁷⁶). Такие игры, также включающие мотивы битья, загадывания, истолковываются как оживотворяющие покойного и упорядочивающие его коллективные проводы. Подобно рождению смерть считается состоявшейся, если она санкционирована коллективом.⁷⁷ С идеологической точки зрения власть смерти над покойным соотнобразится с коллективным согласием на эту власть, так что похороны оказываются неким договором — актом согласия перед лицом неизбежной, но в то же время вполне социализованной необходимости. Как выражение «осознанной необходимости» такой акт не только может быть определен, но и предстает как акт известной коллективной свободы, как решение самого общества распорядиться умершим. Именно от общества в конечном счете зависит «оживить» или «умертвить» объект похорон,⁷⁸ и в частности, оставить его зрячим или нет (см. выше).

На сегодняшний взгляд характер похорон в традиционном обществе кажется парадоксально игровым, даже фарсовым («Почему похороны ... мертвеца превращаются в фарс?» — спрашивал В. Я. Пропп), чтобы признавать за ним если и не наследие языческих действий оргиастического характера,⁷⁹ то во всяком случае социально опосредованную систему очевидно коммуникативных взаимоотношений между живыми и мертвыми, вообще между этим и тем

⁷³ Там же. С. 141; иллюстративный материал: *Randall L. Games and Passion in Puccele's Hours of Jenne d'Еугеux* // *Speculum*. Cambridge (Mass.), 1972. Vol. 47, N 2.

⁷⁴ Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. СПб., 1877. Т. 4. С. 705—706. Другие примеры (игры в «лопатку»): *Богатырев П. Г.* Игры в похоронных обрядах Закарпатья // Секс и эротика в русской традиционной культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996. С. 489—490.

⁷⁵ *Велецкая Н. Н.* О рудиментах языческих ритуальных действий в славяно-балканской погребальной обрядности // *Македонски фолклор*. 1982. Т. 15, вып. 29—30. С. 101.

⁷⁶ *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. Разд. 1; *Фасмер М.* Этимологический словарь. Т. 2. С. 526—527.

⁷⁷ *Nisbet R.* *Prejudices: A philosophical dictionary*. Cambridge (Mass.); London, 1982. P. 90.

⁷⁸ Ср.: *Байбурич А. К.* Ритуал в традиционной культуре. С. 101, 111—112; *Belting H.* *Aus dem Schatten des Todes: Bild und Körper in den Anfängen* // *Der Tod in des Weltkulturen und Weltreligionen* / Hrsg. C. v. Barlöwen. München, 1996. S. 110.

⁷⁹ *Велецкая Н. Н.* Языческая символика... С. 102—105.

миром. «Фарсовый» характер похорон кажется объяснимым, если иметь в виду, что не только смерть «играет» с человеком, но и представляющее человека общество «играет» со смертью — чтобы не сказать: играет в саму смерть. «Битье лубка», будучи несомненным элементом подобного рода игр, является вместе с тем фактом умонастроения, в значительной — но не в исключительной — степени выражаемого похоронными обрядами.

В детском обиходе игры, схожие с «битьем лубка», бытовали в начале XX в. на Новгородчине («купы-купы, купанушко», «золото хоронить»): один из играющих замуривал глаза и старался угадать, у кого в руке спрятан камешек. При этом все участники «колотили» отгадывающего по спине и передавали камешек из рук в руки, сопровождая свое «колотье» пением:

Купы-купы, купанушко,
Где купался, Иванушко?
Среди белово камышка.
Белой камень у меня!
Белой камень у меня!
Куды золото упало,
Куда серебро упало?
Во калинушку,
Во малинушку,
Во чистую серебрянушку...⁸⁰

Несмотря на отсутствие зрения, слепец должен нечто «увидеть» и придать «увиденному» статус актуального для всех играющих события. Таким событием может стать слово или тождественное слову действие: во всяком случае оно оказывается тем, что подытоживает собою сюжет игры и дает «ответ» на некий поставленный в ходе этой игры «вопрос». Если согласиться с тем, что слепец в данном случае репрезентирует, как мы уже писали выше, мир социально и экзистенциально *иного*, то подобное вопрошание представляется соответствующим сакральному диалогу между этим и тем миром.

* * *

В перспективе историко-культурного распространения сюжета игры в жмурки гомеровский рассказ об Одиссее у Полифема открывает длинный ряд текстов, с одной стороны, артикулирующих как будто определяемую данным сюжетом топикку смерти, кошмара, опасности, а с другой (не противоречащей первой) — ее вышучивающих или по меньшей мере чем-то компенсирующих.⁸¹ Литературный контекст «игры в жмурки» в отличие от характера современной нам детской игры почти всегда связан с мотивами нешуточной угрозы, гибели и «решающего» выбора. Вместе с тем сам этот выбор оказывается подчас едва ли не шуточным, а угроза напрасной.

В древнегреческой литературе примером контекстуального опосредования сюжета игры в жмурки представляется помимо гомеровского текста текст Эсхиловой «Орестей» — рассказ об Оресте, преследуемом мстительными Эриниями. Образ Эриний не в меньшей степени, чем образ Бабы Яги, позволяет считать их слепыми. В описании Эсхила глаза Эриний «слезятся мерзкой

⁸⁰ Зилотина Е. А., Смирнова О. В. Материалы по детскому фольклору: (Из собрания фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской консерватории) // Мир детства и традиционная культура. М., 1994. С. 174.

⁸¹ О распространении самого сюжета как сказочного см. давнее исследование: Grimm W. Die Sage vom Polyphem. Berlin, 1857; в славянской традиции: Kerk H. Polyphem v narodnej tradiciji slovanskej // Kresa, 1882; Krauss F. Sagen und Märchen der Südslaven. Leipzig, 1883. Bd 1. S. 170—171; Яворский Ю. Из сборника галицко-русских сказок: Сказка о Полифеме // Живая старина. 1898. Вып. 3—4. С. 441—442.

кровью»,⁸² «сочатся мерзостью».⁸³ В «Илиаде» Эриния «носится во мраке».⁸⁴ Будучи демоническими божествами подземного мира, Эринии страшнее горгон и гарпий, они —

Седые дети ночи. Не полюбят их
Ни бог, ни человек, ни дикий зверь лесной.
Рожденная для зла в подземном Тартаре,
Во мраке злом гнездится свора, мерзкая
И смертным людям, и Олимпа жителям.⁸⁵

Связанные с представлениями о смерти и судьбе,⁸⁶ они «правят человеческой долей».⁸⁷ В «Прометее прикованном» Эсхил называет их «вспомнящими».⁸⁸ Стоит заметить, что возможная слепота Эриний соответствует образу типологически близких к ним божеств античности, персонифицирующих наказание (Фемида), судьбу (римская Фортуна), надежду (Эльпида), случай (Тюхэ), часто изображающихся с повязкой на глазах (ср. выражения «слепой случай», «слепое счастье», «слепая судьба»,⁸⁹ русскую поговорку о суде, у которого «пути прямые, да очи слепы»⁹⁰).

Общим знаменателем мьтарств Ореста выступает тема рока, довлеющей Оресту судьбы. По тексту Эсхила, вершителем судьбы Ореста выступает ареопаг богов (хор, Эринии, Аполлон, Афина), ярко социализованный характер которого оттеняет в данном случае то замечательно интересное обстоятельство, что вопрос жизни и смерти Ореста оказывается зависящим не от одного, а от нескольких богов, или, говоря формализованным языком, не от одного, а от нескольких, притом уравновешивающих друг друга факторов. Рационализованная Эсхилом (и вслед за ним поколениями исследователей) метаморфоза, превращающая злобных Эриний в добрых Эвменид и подытоживающая тем самым спасение Ореста от гибели, хотя и переводит проблему судьбы в этический план, не избавляет от впечатления случайности самого «счастливого» итога. Казалось бы, детерминированная свыше судьба Ореста по ходу трагедии тем не менее (и весьма показательно) становится объектом возможного «пересмотра». Рискнем сказать, что античная традиция в данном пункте в наибольшей степени соответствует тому отношению к судьбе, которое можно было бы назвать, со всеми историческими оговорками, доминирующим в народной («двоеверной», синкретической и т. п.) и массовой культуре Европы до сего дня.⁹¹

По Гомеру, Зевс раздает людям добро и зло «вслепую».⁹² Вера в предопределенность судьбы есть вера в определенность, а *posteriori*, а не *a priori*. «Наперед не узнаешь, где найдешь, где потеряешь», — говорит о том же

⁸² Эсхил. Хозфоры. 1058.

⁸³ Эсхил. Эвмениды. 54.

⁸⁴ Гомер. Илиада. 9: 571.

⁸⁵ Эсхил. Эвмениды. 69—73.

⁸⁶ Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 152—153.

⁸⁷ Эсхил. Эвмениды. 952—953.

⁸⁸ Эсхил. Прометей. 516.

⁸⁹ Михельсон М. И. Русская мысль и речь : Свое и чужое : Опыт в русской фразеологии : Сборник образных слов и выражений : В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 277.

⁹⁰ Даль В. Пословицы... С. 172. Возможное дополнение того же ряда продуктивно. См., например, стихотворение в прозе И. С. Тургенева «Necessitas, Vis, Libertas», где зрячая Свобода описывается как пойманная слепой Необходимостью и слепой Силой: *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. М., 1982. Т. 10. С. 149.

⁹¹ Ср.: Зайцев А. И. Культурный переворот в древней Греции VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. С. 70—73; Ключков И. С. Духовная культура Вавилонии : Человек, судьба, время. М., 1983. С. 43—46; Вежицка А. Судьба и предопределение // Путь (Международный философский журнал). [1994]. № 5. С. 92—93; Цивьян Т. В. Человек и его судьба — приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

⁹² Гомер. Илиада. 24: 527.

русская поговорка. Если тема смерти и тема судьбы коррелирует по признаку неопределенности и взаимодополнительности, то человек противостоит как корректирующей судьбу смерти, так и корректирующей смерть судьбе. При этом «неопределенность, недоступность, потусторонность того или тех, кто наделяет людей судьбой, их невидимость, неслышимость и бесплотность, сокрытость судьбы и в то же время ее непреложность заставляет людей искать и отгадывать свою судьбу, пользуясь некими знаками судьбы и магическими приемами, устанавливающими контакт с тем потусторонним миром, где решаются людские судьбы».⁹³ Игра в жмурки, как мы думаем, выражает идею подобного контакта в форме своего рода акциональной психотерапии (функционально свойственной ритуалу в целом⁹⁴), снимая как раз то рефлексивное противоречие, которое обычно определяет отношение человека к смерти и судьбе.

Замечательно, что, оставаясь в пределах нарративной контекстуализации сюжета игры в жмурки, античная традиция дает еще один пример, кажущийся небезразличным для понимания образности, с этим сюжетом связанной. В параллель к Оресту, преследуемому Эриниями, Ио, превращенная Герой в корову, преследуется жалящим ее слепнем, который, очевидно, персонифицирует демоническую жестокость «слепой» смерти и «слепой» судьбы (тем более что еще раньше Ио вверена сторожащему ее тысячеглазому, и в этом смысле — смысле «избыточного зрения» — тоже как бы «слепому» Аргусу⁹⁵). Мифологические образы слепня, коровы-Ио интересны в их соотношении с известными названиями игры в жмурки в западнославянских языках (греч. «медная муха», итал. «слепая муха», голланд., нем. «слепая корова»). Названия эти едва ли, конечно, связаны с Эсхиловым мифом (обратим внимание на этимологическую «слепоту» слепней в русском языке), но все же, думается, предполагают определенную символическую ретроспективу, не сводимую исключительно, скажем, к образу «слепо» летящей мухи или искусанной в глаза коровы. См., например, двестишестидесятилетний индийского поэта Кабира (1440—1518):

Этот мир слеп, как слепая корова.
 Был теленок и умер, (а она) продолжает лизать его шкуру.⁹⁶

Напомним, что одна из культовых ипостасей Зевса, ежегодно получавшего жертвенного вола в Актейском храме, *аромуиос*, т. е. «отвратитель мух», — в память об избавлении Геракла от досаждавших ему при очистке авгиевых конюшен смертоносных мух.⁹⁷

Известен и широко распространенный образ мух в мифологии, фольклоре, христианской традиции — образ, связанный с силами нечистого, пугающего свойства, болезнями, смертью и т. д. (так, в иранской мифологии в облике мухи представляется демон смерти Насу, «труп»; в христианской традиции с мухами связан образ Сатаны и демонической нечисти,⁹⁸ по русской примете, «мухи зимою в избе — к покойнику»⁹⁹).

⁹³ Толстая С. М. «Глаголы судьбы» и их корреляты в языке культуры // Понятие судьбы в контексте разных культур. С. 146.

⁹⁴ *Homans G.* Anxiety and ritual: The theories of Malinowski and Radcliff-Brown // *American Anthropologist.* 1941. N 43.

⁹⁵ *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. М., 1987. С. 52; *Иванов В. В.* Глаз // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 306; *Керлот Х. Э.* Словарь символов. М., 1994. С. 141—142.

⁹⁶ *Кабир.* Грантхавали: (Собрание) / Пер. с браджа, коммент. Н. Б. Гафуровой. М., 1992. С. 104.

⁹⁷ *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Neue bearb. v. G. Wissowa.* Stuttgart, 1895. Halbbd 3. S. 171.

⁹⁸ *Jobes G.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. New York, 1962. Pt 1. P. 588.

⁹⁹ *Даль В.* Пословицы... С. 926.

* * *

О феноменологии игры как о встрече с возможным иным писал Е. Финк.¹⁰⁰ В данном случае это встреча со смертью и (или) судьбой, но встреча в ее игровом и, значит, актуально двусмысленном контексте. Показательно, что помимо слов со значением «смерти» русское слово «жмурки» этимологически связано с такими словами, как «морок», «морочить»,¹⁰¹ т. е. «обманывать», «выпучивать», «смеяться над кем-либо».

Всякая игра, будь она игрой детей или игрой взрослых, принципиально «серьезна» в отношении обуславливаемого правилами сюжета игры. Й. Хэйзинга подчеркивал, что «внутри сферы игры законы и обычаи мира повседневности силы не имеют», но те, которые этой силой обладают, достаточно серьезны, чтобы подвергаться сомнению. В этой игре нет ничего «несерьезного» и вместе с тем всякая игра остается только игрою. «Ребенок играет совершенно серьезно, можно с полным правом сказать — в священной серьезности. Но он играет, и он знает, что играет».¹⁰² То же можно сказать и об игроках игры в жмурки. По словам Саттона-Смита, «хотя водящий и олицетворяет опасную силу, его можно и осмеивать, и толкать со всех сторон, как это и происходит при игре в жмурки».¹⁰³

Страх перед смертью и миром потустороннего утверждается и преодолевается игрой в жмурки в единстве тематизирующих ее акциональных и нарративных практик.

При всей своей неотвратимости смерть, как она рисуется в русском фольклоре, «не всесильна, не всезнающа; с ней можно до поры до времени теми или иными средствами бороться; ей можно оказать физическое сопротивление, ее можно перехитрить, обмануть».¹⁰⁴ В целом подобное отношение к смерти в истории культуры представляется формой психотерапии и вместе с тем нормой социализации субъекта общества. Человек и общество по необходимости ориентируются на жизнь в большей степени, чем на смерть. При этом, как всякая форма социализации, ориентация общества «на жизнь» в значительной степени насильственна, предполагая идеологию, концентрирующую общественное внимание не столько на страхе перед смертью, сколько на страхе за жизнь («Бойся жить, а умирать не бойся!» — по характерному наставлению русской пословицы¹⁰⁵). Понятно, что идеологическая «обсессия на смерть» губительна для общества, поскольку контролировать можно лишь того, для кого приоритетом — т. е. «здесь и теперь» — является не поту-, а поостороннее существование. Всякое общество в той или иной мере «отворачивается» от смерти, «пряча» покойников (для XX в. тенденцию к усилению этого процесса хорошо описал Ф. Арьес¹⁰⁶) и осуждая тех, кто стремится перейти в ряды последних без идеологически узаконенной санкции (см. универсальное в европейской традиции осуждение самоубийц¹⁰⁷). Общество не может не считаться со смертью, но определяющим критерием идеологического отношения к смерти служит жизнь. Как показал Ж. Бодрийяр, поддержание символической эквивалентности социальных ценностей предполагает, что смерть во всяком случае не нарушает их идеологически тотального обмена.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Fink E. Case und Glueks: Gedanken zu einer Ontologie des Spiels. Freiburg, 1957.

¹⁰¹ Откупщиков Ю. В. К истокам слова. М., 1973. С. 93—94.

¹⁰² Хэйзинга Й. Homo Ludens: В тени завтрашнего дня / Пер. и примеч. В. В. Ошиса. М., 1992. С. 23, 30.

¹⁰³ Sutton-Smith B. The Games of New Zealand Children. Berkeley; Los Angeles, 1959. P. 57.

¹⁰⁴ Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 23.

¹⁰⁵ Даль В. Пословицы... С. 281.

¹⁰⁶ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 506—507.

¹⁰⁷ Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд. М., 1994. С. 318—325.

¹⁰⁸ Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort. Paris, 1976.

Теоретически это значит, что либо а) смерти нет, либо, б) являясь иной по отношению к жизни, смерть тем не менее составляет ее часть. Идеологическая практика поддерживает следующий отсюда парадоксальный вывод: притом что мертвые мертвы, они *не могут не жить*. При этом игнорирование или бесконфликтное «оживотворение» смерти кажется тем выше, чем насильственнее авторитаризм доминирующих в обществе мифологем идеологической (религиозной, политической, технократической) ответственности.¹⁰⁹ Неудивительно, что описанное З. Фрейдом в качестве основополагающего человеческого влечения «влечение к смерти» либо табуируется (примером чему может служить сама история фрейдовского понятия¹¹⁰), либо подавляется непосредственно на практике (показательно насильственное лечение тех же самоубийц, в ряде стран притом еще и уголовно наказуемых, или характерное обсуждение проблемы эвтаназии — легализации добровольной смерти при неизлечимых заболеваниях¹¹¹). Общество вменяет в обязанности своим членам прежде всего «помнить о жизни» и уже в силу этой обязанности не забывать о смерти. Что касается игры в жмурки, то она представляет собою замечательную, хотя и очень частную реализацию данной обязанности в сфере акционального и нарративного опыта. В функции метафоры игра в жмурки выражает представление о смерти, инкорпорируемой в жизнь, об *ином*, обнаруживающем собственную неэквивалентность.

* * *

В народной культуре (на славянском материале) стратегия вышучивания, игрового «снижения» темы смерти ярко проявляется в игровом инсценировании похорон в период святок и масленицы. Смерть и похороны традиционных в данном случае героев (Костромы, Коструба, Деда, Бабы и др.) разыгрываются таким образом, чтобы вызвать смеховую реакцию участников инсценируемых похорон. Покойник воспринимается объектом непристойных шуток, инвектив и довольно рискованных мистификаций (при приглашении на «похороны» общается, к примеру, что умер кто-то из односельчан).¹¹² Интересно, что маски соответствующих персонажей преимущественно очень просты, часто это просто завески или повязки на глазах, что, по мнению изучавших их исследователей, символизирует слепоту тех, кто принадлежит миру смерти.¹¹³ Похороны мнимого покойника обставляются подчеркнуто трагически (а в условиях церковного официоза — кощунственно и антиклерикально¹¹⁴), при этом, по правилам разыгрываемого сценария, участники должны были целовать ряженого мертвеца, а тот неожиданно вскакивал и бросался за присутствующими, пытаясь ущипнуть их либо уколоть скрытой в его маске булавкой.¹¹⁵

¹⁰⁹ Ср.: Bowker J. Die menschliche Vorstellung vom Tod // Der Tod in des Weltkulturen... S. 409—418.

¹¹⁰ Лапланиш Ж., Понталис Ж. Б. Словарь по психоанализу. М., 1996. С. 94.

¹¹¹ Лаурин А. П. Хроники Харона: Энциклопедия смерти. М., 1993. С. 286—291; Ziegler J. Die Hetzen des Todes // Der Tod in des Weltkulturen... S. 472—474.

¹¹² Ивлева Л. М., Рамодин А. В. Масленичная похоронная игра в традиционной культуре белорусского Поозерья // Зрелищно-игровые формы народной культуры. Л., 1990. С. 196—198. См. также: Бернштам Т. А. Весенне-летние ритуалы у восточных славян: Масленица и «похороны Костромы-Коструба» // Этнографическая наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия. СПб., 1993. С. 55; Гнатюк В. Українські похоронні звичаї і обряди в етнографічній літературі // Етнографічні збірник. Львів, 1912. Т. 32—33. С. 210—212; Гусев В. Е. От обряда к народному театру: (Эволюция святочных игр в покойника) // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.

¹¹³ Ивлева Л. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 190, примеч. 164. Особенность таких «изобразительно нейтральных» масок автор видит в том, чтобы «производить впечатление страшного на грани смешного», и цитирует слова информанта: «Сперва-то испугаются, а потом смешно станет» (С. 191).

¹¹⁴ Пропл В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 70.

¹¹⁵ Ивлева Л. Ряженье в русской традиционной культуре. С. 85.

В русских загадках покойник именуется как «пирог с мясом», «пирог мясной», «корка деревянная», «стоит домик, а в домике Жучка, а на Жучке мучка».¹¹⁶ Такое же снижение находим в современных фольклорных текстах, и, в частности, в текстах детского фольклора, пародирующих традиционную топику «страшных рассказов».

Стоит учитывать, что игровые и нарративные пристрастия детей, по общему мнению исследователей, представляют собой не что иное, как «опрошенные» материалы взрослого (в том числе обрядового) обихода, и выражают последний в качестве репрезентативных «универсалий» коллективной памяти и коллективного опыта.¹¹⁷ Изучавший игру с точки зрения психодиагностики и психологии развития ребенка Д. Эльконин писал, что основной единицей детской игры является роль взрослого человека. При этом «чем обобщеннее и сокращеннее игровые действия, тем глубже отражены в игре смысл, задача и система отношений воссоздаваемой деятельности взрослых; чем конкретнее и развернутее игровые действия, тем больше выступает конкретно-предметное содержание воссоздаваемой деятельности».¹¹⁸ Что касается историко-этнографического контекста, то во избежание возможного недоразумения следует подчеркнуть, что «опрошение» детьми обрядового обихода взрослых совсем не обязательно является результатом генетической (или стадиальной) «вторичности» детских игр по отношению к ритуалам как таковым. Речь идет не о генетической производности «детского» от «взрослого» (генетически дело обстоит, вероятно, как раз наоборот), а о семантической профанации «взрослых» смыслов в практике «детского» опыта. Ясно, что подобная профанация вторична не генетически, а только идеологически — по отношению к социальной институционализации «непрофанного»: сакрального, коллективно востребуемого миром взрослых, а не детей. «Сопутствуя» взрослым, дети сохраняют в большей степени форму, а не смысл взрослого обихода, но — и генетически, и идеологически — *forma dat esse rei*: «воспроизводство» содержания не представимо вне реконструирующей его формы. «Все, что должно появиться у ребенка, уже существует в обществе, в том числе потребности, общественные задачи и даже эмоции».¹¹⁹ Это относится и к социально опосредованным — и генетически определено «вторичным» — концептам смерти, страха, судьбы и т. п.¹²⁰ По мнению М. А. Мухлынина, посвятившего теме детских страшилок обстоятельную статью, «страшные рассказы и пародийные тексты, постоянно перемежаясь, выполняют единую катартическую функцию по принципу взаимодополнительности. Переживание страшного оказывается столь же продуктивным, как и его символическое уничтожение смехом: страшные рассказы эстетически „объективируют“ страхи, пародии способствуют осознанию всей меры художественной условности страшных рассказов и утверждают их в новом качестве».¹²¹ Отметим, что среди мотивов, подвергающихся в детском фольклоре подобной «объективизации», легко обнаруживаются и такие, кото-

¹¹⁶ Загадки / Сост. В. В. Митрофанова. Л., 1968. № 1655, 1659, 1665; см. также: *Волоцкая З. М.* Тема смерти и похорон в загадках // *Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова*. М., 1995, С. 251.

¹¹⁷ *Капица О. И.* Детский фольклор: Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Л., 1928. С. 213—218 (библиография); *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых обрядов совершеннолетия // *Сов. этнография*. 1986. № 6; *Коршунков В. А.* Обрядовое хлестание в детской потешке // *Мир детства и традиционная культура*. М., 1994.

¹¹⁸ *Эльконин Д. Б.* Психология игры. М., 1987. С. 27.

¹¹⁹ *Эльконин Д. Б.* Избранные психологические труды. С. 494.

¹²⁰ Ср., например: *Берндт Р. М., Берндт К. Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 114; *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988. С. 214.

¹²¹ *Мухлынин М. А.* Пародирование страшных рассказов в современном детском фольклоре // *Мир детства и традиционная культура*. С. 43. О тех же эффектах на примере романов и фильмов ужасов см.: *Walton K. L.* *Fearing Fictions* // *Journ. Philosophy (Lancaster)*. 1978. Vol. 75, N 1.

рые вполне можно было бы отнести к сюжетике игры в жмурки (например, мотив смертельных глаз, которые «душат» свои жертвы¹²²).

Замечательным примером, равно относящимся к стратегии выщучивания смерти и к типологическим параллелям сюжету игры в жмурки, является детская «игра в покойника». По описанию одной из таких игр (на материале культуры коми), несколько девочек и мальчиков семи-одиннадцати лет собирались поздней весной или ранним летом на лугу вблизи села. По жребью или считалке определяли водящего, которому предстояло выполнить роль умершего. Весьма любопытно, что, по словам информантов, ребят, «желавших исполнить эту роль, всегда было немало. Мнимый покойник ложился на землю, а все остальные рвали траву и причитали: „Почему ты нас оставил?“, „Почему ушел от нас?“, „Вернись обратно“. Когда трава полностью покрывала „покойного“, произносилось поминальное слово, а затем играющие, как бы забыв о недавних похоронах, переходили к разговорам на интересующие их темы. Тем временем покойник резко и неожиданно поднимался и бросался в погоню за разбегавшимися игроками. Тот, до кого он дотрагивался рукой, становился водящим и игра начиналась вновь».¹²³

* * *

Можно думать, что подобно «игре в покойника» игра в жмурки профанирует обрядовую практику взрослых (с учетом высказанных ранее оговорок). Касавшийся темы слепоты в волшебной сказке В. Я. Пропп гипотетически относил ее к реконструируемому им и исторически определившему волшебную сказку, по его мнению, инициационному комплексу. Если понимать инициацию несколько шире, чем это делал В. Я. Пропп,¹²⁴ вообще как социальную половозрастную легитимацию особого и в этой особенности общественно значимого знания (например, в значении «переходных обрядов» А. ван Геннепа), то определенные инициационные мотивы усматриваются и в том акциональном и нарративном контексте, который сопутствует игре в жмурки. Инициационное ослепление предвещает новый или по крайней мере подытоживает прежний статус посвящаемого. Заметим, в частности, что именно в контексте ритуальной слепоты удовлетворительное объяснение получает известная инверсия черного и белого цвета в похоронной, свадебной и — шире — инициационной обрядности.¹²⁵ Отсутствуя в зрительной части спектра и характеризуясь психофизическим эффектом ослепления (см. выражения «ослепительная белизна», «слепящая тьма»), оба этих цвета символизируют, как мы думаем, слепоту и тем самым актуальное неповседневное, нездешнее, экзистенциально инаковое.

В целом инициационный контекст игры в жмурки в большей или меньшей степени отвечает мотивам смерти, судьбы, мотивам опасного и в то же время непреложного и очного контакта с потусторонним миром, мотивам узнавания и угадывания. С точки зрения ближайших обрядовых параллелей игра в жмурки напоминает в этом смысле прежде всего о практике характеризуемого теми же мотивами обрядового гадания.¹²⁶

¹²² Лойтер С. М., Неелов Е. М. Современный школьный фольклор: Пособие-хрестоматия. Петрозаводск, 1995. С. 19—20.

¹²³ Несанелис Д. А., Шарпов В. Э. Тема смерти в детских играх: Опыт этносемиотического анализа: (По материалам традиционной культуры коми) // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 125.

¹²⁴ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 53—54, 73—74.

¹²⁵ Ср.: Серов Н. В. Хроматизм мифа. Л., 1990. С. 147—148, 156—157, 159.

¹²⁶ См.: Смирнов В. Народные гадания Костромского края. Кострома, 1927. С. 19—20, 60, 63, 71; Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. М., 1994. С. 123—124; Виноградова Л. Н. Гадание // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1. С. 482—483.

В календарной обрядности славян гадание устойчиво связывается с наиболее «конфликтным» временем года — с ситуацией границы между старым и новым, известным и неизвестным, с началом или концом производственных циклов (конец года, завершение жатвы, дни летнего и зимнего солнцеворота и т. д.). Символическую роль границы в народной культуре трудно переоценить. В функциональном отношении идеологическая данность «пограничных ситуаций» обеспечивает эвристическую альтернативу наличному бытию. Мир, лишенный границ, лишен альтернативы, тайны,¹²⁷ и в этом смысле он лишен фундирующих человеческое мышление иллюзий, позволяющих присваивать иное в качестве своего. Сложная взаимосвязь между необходимостью сохранять эвристическую ценность границы и вместе с тем возможностью ее переступить — реальность любой культуры. Понятно, что реальность эта в той или иной степени фрагментарна, но эвристическая ценность составляющих ее фрагментов тем выше, чем более очевиден их изоморфизм целому. Социальная практика гадания объясняется, как мы думаем, таким изоморфизмом по преимуществу. Любое гадание есть элемент коллективной или индивидуальной инициации: переход из одного состояния в другое и присвоение иного в качестве своего.

Реализуемый гаданием акт различения (иного, еще не состоявшегося) есть вместе с тем и акт присвоения. Различая себя в ином (в данном случае: в будущем), гадающий так или иначе субъективирует это иное, делает его своим настоящим. Структурно-функциональные аналогии между игрой в жмурки и гаданием в данном случае очевидны. Игрок в жмурки также противопоставляет иному, которое, по правилам, инверсивно по отношению к нему самому: «слепой» стремится стать «зрячим», «зрячий» рискует оказаться в роли «слепого».

Известно, что в функции физиологической предпосылки любой темпорально ориентированный акт изначально предполагается как бы структурно завершенным, изначально моделирующим свой процессуальный итог. Н. А. Бернштейн, занимаясь физиологией активности, считал, что этот феномен «заглядывания вперед» является универсальным критерием «всякого акта превращения воспринятой ситуации в двигательную задачу»: «Жизненно полезное или значимое действие не может быть ни запрограммировано, ни осуществлено, если мозг не создал для этого направляющей предпосылки в виде (...) модели потребного будущего».¹²⁸ В приложении к игре в жмурки такой моделью является (как минимум) инверсия ее ролевых альтернатив: обратимость «зрячего» в «слепого», и наоборот. Что касается гадания, «модель потребного будущего» — столь же физиологическое, сколь и идеологическое условие, определяющее роль гадания в контексте его социализации.¹²⁹ Гадающий — это предстояние очное, он видит то, чего не видят «непосвященные». Так, например, «чтобы узнать, не мертвец ли гость, внушающий подозрения, ставят ребенка в красный угол, и тогда у мертвеца ребенок ясно видит оловянные глаза».¹³⁰ В гаданиях «своеобразным окном в иной мир чаще всего служит зеркало (...), а также прорубь и, по сути дела, любые предметы, имеющие отверстие («глаз»)».¹³¹ Но что видит гадающий? Присваивая иное в качестве своего, гадающий видит то, что он уже видел, ищет то, чем уже обладает. Будущее, подлежащее тому, чтобы «быть увиденным», при всей своей неиз-

¹²⁷ Смирнов И. П. Бытие и творчество. СПб., 1996. С. 13.

¹²⁸ Бернштейн Н. А. Очерки по физиологии движения и физиологии активности. М., 1966. С. 280, 308. См. также: Анохин П. К. Избранные труды. М., 1987. С. 45—48.

¹²⁹ Богданов К. А. Заговор и загадка: (К формульности заговора) // Русский фольклор. СПб., 1996. Т. 29. С. 7—8.

¹³⁰ Карнаухова И. В. Суеверия и бывальщина // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2. С. 29.

¹³¹ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 205. «Немигающий» взгляд при этом противопоставляется миганию, как зрение — слепоте.

вестности и, кроме того, опасности, с которой связано заглядывание в иной мир, оказывается возможным и, значит, так или иначе социально «потребным будущим». Нам представляется, что таким же образом обстоит дело и при игре в жмурки, равно соответствующей «инициационной» стратегии и тактике загадывания.

Судя по сибирским материалам, жмурки (местн. «слепушка») были одной из популярных игр на собраниях холостой молодежи. В среднем Приангарье такие собрания («полянки») выполняли функцию публичных смотрин, обладавших ярко выраженными обрядовыми чертами: как и другие игры (городки, чехарда, лапта), жмурки включались в данном случае в структуру фактически обрядового события, символически отделявшего старшую молодежь от других — достаточно жестких — возрастных групп,¹³² и в этом отношении имеющего определенно «инициационный» знаменатель. Косвенным доводом в пользу ритуальной связи игры в жмурки и гаданий может служить отмеченная выше связь этой игры и обрядовых («покойнических») игр в период святок и масленицы, т. е. праздников, которые в календарном отношении были также временем наиболее интенсивных и «достоверных» гаданий.¹³³ В соответствующем контексте игру в жмурки упоминает автор цитируемого Ф. И. Буслаевым церковного Сборника 1754 года, здесь жмурки осуждаются в ряду характерных «языческих забав»: «аще золото хоронит или жмурками играют или под дверью и окном слушают (...) или гром слыша валяются, или жаворонка, или на ростынях слушают».¹³⁴ В белорусском языке слова «жмур», «жмурички» означали обряд очищения роженицы, обычно совершавшийся сразу вслед за крестинами и снимавший с роженицы и повитухи опасность слеза или воздействия нечистой силы¹³⁵ (ср. с этим запреты смотреть на новорожденного и покойника¹³⁶).

Особого разговора в том же инициационном контексте заслуживает свадебная обрядность. Свадебные обряды не только обнаруживают семантическую актуальность общих с игрой в жмурки мотивов смерти/жизни (смерти/рождения), угадывания, узнавания, наречения именем,¹³⁷ но и используют сюжетные элементы игры в жмурки в структуре своего собственного сюжетосложения. Таково прежде всего инсценирование «узнавания» невестой жениха и (или) женихом невесты. По регламенту «Домостроя» невеста должна была скрываться от глаз жениха вплоть до алтаря.¹³⁸ Современник «Домостроя» Дж. Флетчер отмечал, что лишь здесь невеста поднимает покрывало, чтобы жених мог увидеть ее лицо.¹³⁹ По описанию свадебного сговора у русских Украины, «старшая дружка предлагала свахе показать жениха. Сваха проводила жениха по комнате, расхваливая его достоинства. После этого старшая дружка перечисляла достоинства невесты. Жених обязан был отыскать прятавшуюся среди других дружек невесту и вставал с ней рядом».¹⁴⁰ В Оренбургской губернии жених также должен был «поймать» и узнать невесту, при этом, согласно П. Шейну, те девушки, которые «устраивают ловлю, угадывают судьбу будущих

¹³² Мухамедшина Л. А. Традиционные собрания холостой молодежи в Среднем Приангарье (конец XIX—XX в.) // Зрелищно-игровые формы народной культуры. С. 55—56.

¹³³ Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 125.

¹³⁴ Буслаев Ф. И. Преподание отечественного языка. М., 1992. С. 324.

¹³⁵ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 326.

¹³⁶ Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 181.

¹³⁷ Ср.: Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 83—95.

¹³⁸ Домострой по списку Общества истории и древностей российских. М., 1882. С. 170, 179.

¹³⁹ Рабинович М. Г. Свадьба в русском городе в XVI в. // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 21. См. также: Костомаров Н. И. Исторические монографии и исследования. СПб., 1872. Т. 1. С. 158, 159; Мильникова К., Цинциус В. Северно-великорусская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. М., 1926. С. 128.

¹⁴⁰ Чижикова Л. Н. Свадебные обряды русского населения Украины // Русский народный свадебный обряд. С. 163.

молодых (...). Взяв невесту, на короткое время уходят в отдельную избу или в клеть, чтобы „нарядиться”, надеть одинаковые платья и однообразно покрыть головы одноцветными платками (...). Когда они возвращаются в избу, из которой недавно вышли, жених уже стоит у порога с завязанными или зажмуренными (последнее чаще) глазами. И как только караван покажется на пороге, он начинает (...) отыскивать или угадывать в нем свою суженую и, ухватив ее за руку, произносит речитативом: „Вот она — моя дружинка, вот она — моя молоденька!”. Затем это повторяется до трех раз. Если во все три раза жениху не удастся „поймать” свою невесту, то, значит, он берет не свою суженую и жизнь его в супружестве будет не весела, а если удастся, то в таком случае „свою” и жить с нею будет весело и счастливо».¹⁴¹ Обычай схожего узнавания невесты женихом известен также в европейской свадебной обрядности.¹⁴²

Можно заметить, что предсвадебная и вообще эротическая семантика «слепого» узнавания достаточно прозрачна, чтобы сводить ее исключительно к обрядовой практике. Обряд в данном случае акцентирует и адаптирует то, что нужно ему как обряду (не исключая психологических стереотипов эротического и сексуального поведения). Что касается игры в жмурки, то ее эротический характер подчеркивал уже И. П. Сахаров в «Сказаниях русского народа» (1837), первый в отечественной науке, кто уделил этой игре научное внимание. По Сахарову, «жмурки, или Слепой козел, есть игра домашняя, игра девушек и молодых мужчин, в большие зимние вечера. Девушки с завязанными глазами, как бы лишенные зрения, стараются более поддаваться в руки любезных молодых мужчин, а о мужчинах и говорить нечего. Влюбленные, под видом оплошности, только одни и играют во весь вечер эту игру, тогда как другие только посмеиваются их незнанию прятаться от поисков Козла. Нет сомнения, что это игру изобрела любовь: ведь наши предки любили не хуже нас».¹⁴³ При всем одностороннем энтузиазме такого вывода, нельзя не согласиться, что восприятие игры в жмурки как игры любовной, эротической (показательна синонимия названия игры, приводимая Сахаровым), «предсвадебной» вполне оправданно не только с бытовой, но и с теоретической стороны — со стороны устойчивой актуализации одних и тех же элементов в ряду семиотически дополняющих друг друга мотивов смерти/рождения, узнавания и т. д. Обрядовой практике свадьбы в данном случае замечательным образом соответствуют сказочные мотивировки «свадебных» сюжетов.

В сказке герой ищет и «вслепую» узнает исчезнувшую или похищенную невесту;¹⁴⁴ Елена Премудрая хочет выйти замуж только за того, кто сумеет от нее спрятаться;¹⁴⁵ царь выдает замуж свою дочь только тому, кто угадает ее приметы;¹⁴⁶ солдата с завязанными глазами вводят в графский дом на свидание с женщиной, впоследствии он узнает ее по метке, сделанной на лице;¹⁴⁷ по пути к жениху служанка ослепляет царевну и выдает себя за царскую невесту, царевна возвращает себе глаза и выходит замуж за суженого;¹⁴⁸ муж запрещает жене смотреть на него; когда она хочет взглянуть на него при свете, муж исчезает, она его ищет и находит (сюжет Амура и Психеи ¹⁴⁹). Обсценную трагедию «слепого» узнавания мужем жены находим в «Кентерберийских

¹⁴¹ Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900. Т. 1, вып. 2. С. 753.

¹⁴² Еремича В. И. Ритуал и фольклор. С. 90.

¹⁴³ Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М., 1990. С. 155.

¹⁴⁴ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979. Тип. 400, 401, 533.

¹⁴⁵ Там же. Тип 329.

¹⁴⁶ Там же. Тип 850.

¹⁴⁷ Там же. Тип 851 IV.

¹⁴⁸ Там же. Тип 437.

¹⁴⁹ Там же. Тип 425 А.

рассказах» Д. Чосера (конец XIV в.). Слепший старик ни на шаг не отпускает от себя молодую жену. Гуляя с мужем по саду, жена спрашивает у мужа разрешения сорвать грушу и залезает на дерево, где ее ждет любовник. Неожиданно прозревший муж видит жену в объятиях любовника, но жена уверяет его, что ему это привиделось.¹⁵⁰

С «инициационной» точки зрения кажется важным, что жених и невеста участвуют в ритуальной ситуации именно зрительного выбора, обретая через этот выбор и новое знание (ср. рус.: невеста — «неизвестная»¹⁵¹) и новую социальную участь, новое рождение, «увиденное» будущее. При этом равно характерное для инициации и свадьбы «перерождение» посвященных функционально структурируется как взаимообмен ролей при игре в жмурки — между теми, кто ищет (ловит, узнает, угадывает), и теми, кого ищут. Последнее обстоятельство заслуживает внимания.

* * *

В общем виде ролевая обратимость игры в жмурки напоминает об инверсиях ритуального и праздничного характера, предлагающих необходимую альтернативу нормативам идеологической повседневности. Огромная литература, существующая на этот счет, свидетельствует, что в «символической культуре „обращению“, перевертыванию подвергаются в сущности все бинарные оппозиции: верх и низ, жизнь и смерть, боги и демоны, свет и тьма, день и ночь, люди и животные (...), половые роли, различия и признаки, начиная с одежды и кончая сексуальными позициями».¹⁵² Меняя игровой статус, участник игры оценивает последний как нормативный или ненормативный («хороший» или «плохой», «правильный» или «неправильный» и т. д.) в контексте тех семантических вариаций, которые так или иначе уже присутствуют в культуре и которые, с одной стороны, помогают укрепиться ему в знании нормы, а с другой — привлекают его внимание к возможностям ее опосредования. Гносеологически всякое противопоставление условно и психологически противоречиво, обнаруживая подчиненность одного члена оппозиции другому.¹⁵³ В данном случае это означает, что слепота не просто противостоит зрению, а смерть — жизни, но и то, что ни один член этой оппозиции непредставим без другого и вне самого этого противопоставления, а социальное (языковое, в частности) разведение семантически производного ряда «жизнь—смерть» осложняется их взаимосотвествующей дополнительностью к некоему общему онтологическому основанию.¹⁵⁴ Любопытно, что индоевропейский горизонт этимологизирования сближает рус. «жмурки», «жмуриться», «мрак» с лит. *magas*, лат. *magis* — «пестрый» и далее с такими словами (нем. *torgen*, гот. *maurgins*, др.-исл. *myrkvi* и др.), чья семантика определяется, с одной стороны, взаимоисключающими, а с другой — взаимоотносящимися коннотациями света и тьмы, белого и черного.¹⁵⁵ Продолжая

¹⁵⁰ Чосер Д. Кентерберийские рассказы. М., 1988. С. 418—420. См. ту же историю в: Афанасьев А. Н. Русские заветные сказки. М., 1992. № 28. С. 41—42.

¹⁵¹ Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 3. С. 54.

¹⁵² Кон И. С. Ребенок и общество: (Историко-этнографическая перспектива). М., 1988. С. 185, со ссылкой: *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society* / Ed. by B. A. Babcock. Ithaca; London, 1978.

¹⁵³ См. в «Метафизике» Аристотеля: «В каждой паре противоположностей одно есть лишенность, и все противоположности сводимы к сущему и не-сущему, к единому и множеству, например: покой к единому, движение — к множеству; с другой стороны, все, пожалуй, признают, что существующие вещи и сущность слагаются из противоположностей» (*Аристотель*. Сочинения. М., 1976. Т. 1. С. 123).

¹⁵⁴ Ср.: Кон И. С. Ребенок и общество. С. 125; в философском дискурсе: *Derrida J. La dissemination*. Paris, 1974. P. 144—145.

¹⁵⁵ Невская Л. Г. Пестрое в балто-славянском: Семантика и типология // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 97.

аналогию с гаданием, скажем теперь, что подобно гадающему игрок в жмурки имеет дело с тем, что дано ему как объект присвоения, как иное в себе.

С акциональной стороны, касание, удар, толчок, почти всегда выступающие элементами игры в жмурки по ходу ее сюжета, коррелируют общей динамике сюжетного действия, ориентированного на «самое себя», на ограничиваемое им пространство и в конце концов на взаимообратимость самой игры, которая как бы уже изначально не может быть окончательно завершена (ср. с этим мотив обмена в загадках на тему смерти: «Я был тем, чем нынче ты, ты будешь тем, чем нынче я»¹⁵⁶). Психиатрам хорошо известны случаи, когда стремление к прикосновению приобретает формы болезненной навязчивости, невротической компульсии, направленной на снятие чувств тревоги, страха, эмоционального дискомфорта.¹⁵⁷ Прикосновение к другому человеку или к какому-либо предмету упреждает связываемое с ними «заражение», как бы заранее «отдавая» то, что потенциально может быть перенято от объекта прикосновения, и тем самым предотвращает «заражение» прикасающегося. Так на Севере России считалось, что страх перед покойником снимается, если коснуться мертвого тела.¹⁵⁸ Аналогичный обычай прикасаться к покойнику известен в Англии.¹⁵⁹ «Взятое» возвращается до того, как оно взято. В функциональном отношении поведенческая фиксация компульсивных актов предстает (и терминологически описывается) как стереотипия ритуальных и магических действий защитного характера, а символика навязчивого касания положительно объясняется как ритуальное «опережение будущего», при котором реальный страх загрязнения при прикосновении (мизофобия) и в данном случае связываемый с ним страх смерти (танатофобия) деактуализируется его результативным предвосхищением.¹⁶⁰ Вероятно, что психологический акт прикосновения восстанавливает онтологическую автономии прикасающегося тем, что фиксирует базисную для этой автономии взаимообратимость данного и отданного, полученного и возвращенного.¹⁶¹ Психологи и философы соотносят в этом пункте роль касания и взгляда.¹⁶² Тактильное присвоение в значительной мере аналогично присвоению визуальному (на фольклорно-этнографическом материале сильным аргументом в пользу такой аналогии являются, в частности, поверья о «дурном глазе» и роли «сглаза»). Касающийся «присваивает» касаемое, видящий — видимое, и наоборот. И в том, и в другом случае обратимость служит терапевтической онтологизации субъекта.¹⁶³ Психотера-

¹⁵⁶ Загадки. № 1669.

¹⁵⁷ Блейхер В. М. Расстройства мышления. Киев, 1983. С. 78.

¹⁵⁸ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. С. 115.

¹⁵⁹ Энциклопедия суеверий. С. 260, 261—262; см. там же русский материал: С. 263.

¹⁶⁰ Ср.: Блейхер В. М. Расстройства мышления. С. 80.

¹⁶¹ В контексте похоронной обрядности как пример подобной взаимообратимости О. А. Седякова называет поминальную трапезу: Седякова О. А. Обрядовая терминология и структура текста: Погребальный обряд восточных и южных славян. Дис. канд. филол. наук (машинопись). М., 1983. С. 117. На лингвистическом материале в той же связи замечательна семантическая взаимообратимость дарения и отдаривания: наличие у исходного индоевропейского корня *do-производных со значением «давать» и «брать»: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 70—73; Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // Славянское и балканское языкознание. М., 1975. С. 51.

¹⁶² «Язык зрения оказывается возможным перевести на язык осязания и обратно» (Шифман Л. А. К вопросу о взаимосвязи органов чувств и видов чувствительности // Исследования по психологии восприятия / Отв. ред. С. Л. Рубинштейн. М.; Л., 1948. С. 60). Заметим, что в контексте философских и психологических споров о согласуемости видов чувствительности находим и такие рассуждения, которые прямо прочитываются как комментарии к «экспериментальной» игре в жмурки. Таковы, в частности, соответствующие пассажи в «Опыте новой теории зрения» Дж. Беркли, в переписке Молине и Локка, «Письме о слепых» Д. Дидро, «Эмиле» Ж. Ж. Руссо (см.: Шифман Л. А. К вопросу о взаимосвязи... С. 46—58).

¹⁶³ См.: Sartre J. P. L'Être et Neant. Paris, 1972. P. 459—462; Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris, 1964. Лакан в обоснование отстаиваемой им «стадии зеркала» в развитии ребенка писал о драматичности переживаемого отождествления себя с другим, а другого с собою, отчуждения субъекта от идентифицируемого им «я» и преодоления этого отчуждения: Лаплати Ж.,

певтический — катартический — эффект игры в жмурки тождествен, как мы думаем, эффекту самоидентификации играющего. Можно сказать: игрок в жмурки играет «в самого себя». Он играет «сам с собою». В инверсии зрения и слепоты, жизни и смерти, *своего* и *иного* игра в жмурки утверждает присвоение, подобное присвоению Нарциссом собственного отражения и собственной судьбы (ср. аналогичную в данном отношении игру в гляделки, победителем из которой выходит тот, кто «пересмотрит», а побежденным — кто ответит взгляд или моргнет¹⁶⁴).

Акциональной практике игры в жмурки сопутствует нарративная тематизация ее сюжета. Последний демонстрирует событие «инициации» и ситуацию идентифицирующего присвоения.

* * *

В ряду русских фольклорных текстов, упоминающих игру в жмурки, наиболее частыми являются тексты на сюжет «Мачеха и падчерица».¹⁶⁵ В общем виде сюжет этот представляет собой историю падчерицы, отправленной по воле злой мачехи в лес и счастливо спасающейся от грозящей ей там гибели. В лесу падчерица подвергается испытаниям, одним из которых, и при этом, по значительной части текстов, основным, выступает игра в жмурки. В лесу падчерица попадает в некий дом, с хозяином которого она и играет в жмурки. Такими хозяевами в сказке называются леший, «кониная (кобылячья) голова», Баба Яга, а чаще всего медведь, вынуждающие падчерицу играть с ними на том условии, что либо они ее ловят и губят, либо, если она останется непойманной, ее одарят и отпустят домой. Стоит отметить, что в роли слепых ловцов выступают именно хозяева лесного дома, а сам их образ недвусмысленно связывается с потусторонним миром (не исключая при этом и медведя, облик которого, по народным представлениям, часто принимает леший¹⁶⁶). Так что добровольно разыгрываемая ими «слепота» кажется еще более удостоверяющей их в этой «иномирной» связи. Спасти падчерицу помогает мышь, благодарная ей за оказанную ранее услугу и в игре выдающая себя за саму падчерицу (что в общем вполне тождественно сокрытию имени, к которому прибегает Одиссей у Полифема и другие обманывающие демонов герои¹⁶⁷). Получив обещанную награду, падчерица возвращается домой. После этого родная дочь мачехи или сама мачеха, желая быть одаренной, также отправляется в лес, где она погибает, не сумев выдержать того же испытания и по контрасту подчеркивая нешуточность исхода предлагавшейся им игры.

Судя по количеству известных записей этой сказки,¹⁶⁸ она кажется одной из весьма популярных в сказочной традиции восточных славян, а учитывая типологическую близость ее основных сюжетных элементов к наиболее архаическим образцам сказочного жанра (по В. Я. Проппу, это инициационное

Понталис Ж. Б. Словарь по психоанализу. С. 498—499. См. также: Подорога В. Феноменология тела : Введение в философскую антропологию. М., 1995. С. 39—40, 127—130.

¹⁶⁴ Байбурич А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 206. В том же контексте см. поэтический мотив из стихотворения Чезаре Павезе: «Смерть придет, и у нее будут твои глаза» (Pavese C. Poesie edite e inedite. Torino, 1962. P. 182).

¹⁶⁵ Сравнительный указатель сюжетов. Тип. 480.

¹⁶⁶ Мазалова Н. Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 94. О медведе как о демоническом существе, требующем жертвенного приношения ему в жены деревенской девушки, см.: Криничная Н. А. Персонажи преданий : Становление и эволюция образа. Л., 1980. С. 80 (газетное сообщение 1925 года о случае такого жертвоприношения в д. Воронье Поле Олонецкой губ.).

¹⁶⁷ Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии: Ч. 2 // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1930. Т. 9. С. 123, 126, 129, 136.

¹⁶⁸ См. библиографию в: Сравнительный указатель сюжетов. Тип. 480; кроме того: Русские народные сказки о мачехе и падчерице / Сост., вступ. ст., примеч. Е. И. Лутовиновой. Новосибирск, 1993. № 22—26.

отправление героя в лес, дом в лесу, получение волшебного средства, решение трудной задачи¹⁶⁹), не только общая схема данного сюжета, но и его конкретные детали представляются выражением еще вполне актуальной обрядовой или бытовой мифологии. Прежде всего это те же темы судьбы, смерти, гадания, образы пугающего иного и идеологически потребного будущего. Тем же темам верны — вне очевидной зависимости от какого-либо единства собственно фольклорной типологии — упоминающие или описывающие игру в жмурки литературные тексты.

«Ослепление» от любви, приводящее к комической игре в жмурки с возлюбленной, — сюжет одной из новелл «Приятных ночей» Страпарола (1550). Безответно домогающийся встречи с Теодосией Карло насильно влезает к ней в дом и накидывается на возлюбленную. Несчастливая возносит мольбы Господу. «И едва она мысленно сотворила молитву, как чудом бесследно сгнула, а Господь до того помрачил у Карло свет его разума, что он перестал что-либо распознавать и, считая, что прикасается к девушке, обнимает ее, лобзает и обладает ею, прижимал к себе, обнимал и целовал не что иное, как печные горшки, котлы, вертелы, чугуны и прочие находившиеся в кухне предметы. Насытив свое необузданное вожеление, Карло почувствовал, что у него в груди снова разгорается пламя, и еще раз бросился обнимать чугуны, как если б то была Теодосия. И он так измарал руки и лицо о закопченные чугуны, что казалось, будто это не Карло, а бес».¹⁷⁰ Сходство с бесом не проходит даром. Стоящие у дверей слуги, «увидев его в столь безобразном и отвратительном виде, похожим больше на зверя, чем на существо человеческое, и вообразив, что перед ними сам дьявол или какой-нибудь призрак, вознамерились было бежать от него, как от невиданного чудовища. Но набравшись отваги и устремившись ему навстречу, а также взглядевшись в его лицо и обнаружив, до чего оно мерзко и уродливо, они обрушились на него бесчисленные палочные удары».¹⁷¹ Анекдотическая сцена оказывается вещей: спасенная Господом и верная обету сохранить свою девственность Теодосия уходит в монастырь, а Карло плачевно погибает при осаде замка.

В «Валенсианской вдове» Лопе де Вега (1621) игре в жмурки соответствует сюжет символически трагического брака вдовы со своим покойным мужем. Молодая вдова Леонарда встречается с «заместителем» покойного молодым Камило. Вдова хочет остаться неузнанной, «дамой без лица». Сам Камило вдову никогда не видел при свете, и его водят к ней как «слепую курицу» (испанское название игры в жмурки)¹⁷² — в маске и клобуке. Не только вдова, но и другие участники пьесы остаются для Камило безлики и безымянны (так что сам Камило вынужден присваивать им «угаданные» имена¹⁷³). Он именуется и ведет себя как слепой — в полном соответствии с прокламируемой им же сентенцией «любовь слепа». События развиваются при этом по-игровому непредсказуемо. Вдова, заподозрив Камило в неверности, заставляет поверить его в то, что объект его любви — смертиподобная старуха. Пойманная вслепую незнакомка-судьба грозит оказаться для него роковой.¹⁷⁴ В конечном счете недоразумение счастливо разрешается. Камило отказывается от своей добровольной слепоты и «прозревает», чтобы связать свое будущее со своевременной «узнанной» им вдовой. Судьба героев реализуется таким образом как некое преодоление темноты и апофеоз света (упоминаемого по ходу пьесы не один десяток раз), необходимого в данном случае, чтобы отделить будущее от

¹⁶⁹ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 352—353.

¹⁷⁰ Страпарола. Приятные ночи / Изд. подгот. А. С. Бобович, А. А. Касаткин, Н. Я. Рыкова. М., 1993. С. 67.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Вега Л. де. Собр. соч.: В 6 т. М., 1962. Т. 2. С. 697.

¹⁷³ Там же. С. 710, след.

¹⁷⁴ Там же. С. 764, 765.

«смертельного» прошлого (покойного супруга вдовы и кладбищенского фантазма Камило¹⁷⁵).

Интересна тематизация игры в жмурки в опере Г. Перселла «Королева фей» (1692). Либретто оперы Перселла написано анонимным автором по мотивам комедии У. Шекспира «Сон в летнюю ночь» и в целом, хотя и в очень сокращенном виде, воспроизводит ее сюжетную канву: историю влюбленных героев, их злоключения и счастливую женитьбу. В комедии самого Шекспира никакого упоминания игры в жмурки нет. В либретто игру в жмурки упоминает слепой поэт (персонаж, также отсутствующий у Шекспира) в самом начале оперы, в сцене, предвещающей основной конфликт последующего действия. Поэт призывает к игре кружащих вокруг него фей.¹⁷⁶ Затеваемая игра забавна и одновременно символична. Принципиальный для Шекспира сплав реальности и фантастики сохраняется и здесь, при этом как будто еще более подчеркиваемый на фоне противопоставления обиденного (смертный поэт) и волшебного (феи), серьезного и смешного (разыгрываемая ремесленниками фарсовая травестия трагичной истории Пирама и Фисбы). В конечном счете при всех поворотах судьбы ее «игра» подобна игре в жмурки — претворяя возможное в действительное и в этом смысле оправдывая возлагаемые на нее надежды.

Жуткую сцену игры в жмурки находим в уже упоминавшихся выше «Парижских тайнах» Эжена Сю (1843). В галерее проходящих по его страницам преступников один из самых отъявленных — убийца по прозвищу Грамотей. Грамотей пойман и ослеплен (а символически, как указали в пространном разборе «Парижских тайн» К. Маркс и Ф. Энгельс, оскоплен¹⁷⁷) своим главным антагонистом и исправителем преступного мира герцогом Родольфом (реализующим в этом отношении заветную идею самого Эжена Сю; см. выше). Ослепший Грамотей заточен в подвал его бывшими собратьями по ремеслу, опасавшимися его раскаяния и доноса. Опасения эти оправданы. Ослепление (resp. оскопление) призвано научить Грамотея молиться, «превратить разбойника-геркулеса в монаха».¹⁷⁸ Грамотей испытывает муки совести из-за совершенных убийств и мучающих его теперь видений. Однажды в подвале ему удается оказаться один на один с Сычихой, бывшей компаньонкой, теперь напоминающей о мучительном для Грамотея прошлом. Патетическое описание их встречи соответствует романтической дидактике романа: человек обязан противостоять своей судьбе. Запоздалое сопротивление Грамотея с судьбой выражается в слепой охоте на Сычиху (которая в значительной степени выступает как alter ego самого Грамотея). Грамотей ловит и при этом грозит ослепить Сычиху.¹⁷⁹ «В крошечном мраке подвала происходило что-то ужасное. Оттуда доносился только странный топот, непонятное шарканье, время от времени его прерывал глухой шум, могло показаться, что ящик с костями ударяют о камень, и ящик этот, который пытаются расколоть, подпрыгивает и падает наземь».¹⁸⁰ В итоге убившего Сычиху (и тем, по Марксу и Энгельсу, исполнившего свой моральный долг) Грамотея отправляют в сумасшедший дом, где он переживает окончательное и предсказанное ему герцогом Родольфом перерождение.

¹⁷⁵ Ср.: Еремина В. И. Ритуал и фольклор. С. 179—180, где та же коллизия анализируется в аспекте «палеонтологической» реконструкции обрядов «соумирания» мужа и жены, символики «жизни, рожденной смертью».

¹⁷⁶ См. текст либретто в буклете к компакт-диску оперы (*Purcell H. The Fairy Queen // Harmonia Mundi 901308.09*): «Enough enough We must play at blindman's buff. Turn me round and stand away, I'll catch whom I may» (Р. 33).

¹⁷⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. М., 1984. Т. 1. С. 190. См. выше о связи слепоты и кастрации.

¹⁷⁸ Там же. С. 191.

¹⁷⁹ Сю Э. Парижские тайны. Т. 2. С. 254. Ср. интерпретацию этого желания как стремления уподобиться Родольфу: Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 193.

¹⁸⁰ Сю Э. Парижские тайны. Т. 2. С. 254.

Тематика «инициационного» отождествления игры в жмурки и «игры судьбы» характеризует и такое знаменитое произведение, как «Остров сокровищ» Р. Л. Стивенсона (1883). В контексте общего пафоса романа с его мотивами поиска и отгадывания появление страшного слепца Пью, вручающего капитану Билли «черную метку», служит завязкой событий, резко меняющих судьбы героев и подытоживающих социальное взросление Хоккинса. Само это появление описывается как преследование слепым зрячего. Образ слепца подчеркнuto ужасен (Хоккинс «никогда в жизни не видел такого страшного человека») и подобно образу эхилловских Эриний подчеркнuto «судьбоносен». Смерть настигает капитана сразу после получения им «черной метки». Хоккинс едва избегает той же участи. При этом образы капитана и Хоккинса интересно соотносятся: Хоккинс переживает смерть капитана так же, как смерть своего отца,¹⁸¹ и именно о Хоккинсе вспоминает Пью после смерти капитана — вспоминает, чтобы пожалеть о том, что он не «выдал ему глаза»,¹⁸² т. е. тем самым не уподобил его себе самому.

Образ слепого вестника судьбы присутствует в еще одном романе Стивенсона — «Черная стрела» (1888). Здесь это злой гений главного героя романа рыцарь Дэниэл, притворяющийся прокаженным слепым (см. кн. 1, гл. 7: «Человек с закрытым лицом»). Встреча Дика и его спутника Мэтчема с Дэниэлом в лесу описывается как зловещая игра в жмурки. Слепец ловит зрячих: «Прокаженный с воплем выскочил из-за кустов и побежал прямо на мальчиков. Громко крича, они кинулись в разные стороны. Но их страшный враг живо догнал Мэтчема и крепко схватил его. Лесное эхо подхватило отчаянный крик Мэтчема. Он судорожно забился и потерял сознание».¹⁸³ Последующие события романа развивают инициационный характер данного испытания: пройдя через множество злоключений, Дик обретает звание рыцаря и женится на возлюбленной (которой неожиданно-негаданно для него самого оказывается девушка, принявшая имя Мэтчема).

Созвучное темам судьбы и смерти интересное описание игры в жмурки находим в киноромане Джека Лондона «Сердца трех» (1919). Герои попадают здесь в руки к благородным разбойникам и предстают перед судом их главаря — слепого старца, олицетворяющего «Суровую Справедливость» (гл. 10—11). Слепец выносит свой вердикт, прощупывая биение пульса на висках героев, однако двух из героев не может рассудить даже он. Им он назначает испытание, которое, по его словам, «дает непогрешимый ответ: это испытание Змеи и Птицы. Оно столь же непогрешимо, как непогрешим сам Бог, ибо так он восстанавливает истину».¹⁸⁴ Божественно непогрешимым и восстанавливающим истину испытанием оказывается игра в жмурки — с той модификацией, что тот из двух противников, кому завязывают глаза (Змея), может сделать один выстрел по другому противнику на звук имеющегося у того колокольчика (Птица). В контексте приключенческого сюжета и по законам избранного Лондоном жанра справедливость торжествует: положительный герой избегает смерти, а отрицательный проигрывает и в конечном счете гибнет. Следующие за самим испытанием события вполне подтверждают «богоизбранность»¹⁸⁵ выигравшего героя и, кроме того, чудотворность сопутствующего ему и его друзьям риска.

Смертельной игрой в жмурки завершается «Камера обскура» В. Набокова (1932). В замкнутом пространстве комнаты ослепший Кречмар старается найти и убить предавшую его Магду. «Кречмар, держа в правой руке браунинг, нащупал левой косяк открытой двери, вошел, захлопнул дверь за собой и

¹⁸¹ *Стивенсон Р. Л.* Собр. соч.: В 5 т. / Пер. М. и Н. Чуковских. М., 1967. Т. 2. С. 30, 31.

¹⁸² Там же. С. 38.

¹⁸³ Там же. С. 242.

¹⁸⁴ *Лондон Д.* Сочинения: В 7 т. М., 1956. Т. 8 (дополнительный). С. 439.

¹⁸⁵ Там же. С. 443.

спиной прислонился к ней. Тишина продолжалась. Он знал, что он с Магдой один в этой комнате, откуда только один выход — тот, который он заслонял. (...) Выпрямив руку, он стал поводить браунингом перед собой, стараясь вынудить какой-нибудь уяснительный звук. Чутьем, впрочем, он знал, что Магда где-то около горки с миниатюрами, — оттуда шло как бы легчайшее ядовито-душистое тепло, и что-то дрожало там, как дрожит воздух в зной. Он начал суживать дугу, по которой водил стволом, и вдруг раздался тихий скрип. Выстрелить? Нет, еще рано. Нужно подойти ближе. Он ударился о стол и остановился. Ядовитое тепло куда-то передвинулось, но звука перехода он не уловил за громом и треском собственных шагов. Да, теперь оно было левее, у самого окна. Запереть за собой дверь, тогда будет свободнее. Ключа не оказалось. Тогда он взялся за край стола и, отступая, потянул его к двери. Опять тепло передвинулось, сузилось, уменьшилось. Он заставил дверь, и стал опять водить перед собой браунингом, и опять нашел во мраке живую дрожашую точку».¹⁸⁶ Как и в романе Джека Лондона, это тоже сцена суда и мести. Кречмар мстит Магде за измены, исковерканную жизнь, собственную слепоту. Он думает, что, если он застрелит Магду, для него «наступит покой, ясность, освобождение от тьмы».¹⁸⁷ Желаемого, однако, не происходит. Кречмар гибнет сам, подытоживая повествование о судьбе, поражающей трагическим фатализмом происходящего, бездумной случайностью всех поступков главного героя. Случайна его любовь к Магде, крушение семейного рая, гибель дочери, автомобильная авария, приводящая к слепоте. Сама случайность физической слепоты в данном случае «материализует» экзистенциальную слепоту Кречмара (заметим, что фразеологически тема темноты и слепоты сопутствует образу Кречмара с первых страниц романа: когда Кречмар узнает о родах жены, перед его глазами «появился мелкий черный дождь»;¹⁸⁸ место первой встречи с Магдой — темный зал кинотеатра, а место последней — темная комната квартиры; «темная комната» — так переводится латинское название самого романа; сняв квартиру Магде, он платит за нее «вслепую»,¹⁸⁹ и т. д.). Можно сказать, что задолго до кульминационной игры в жмурки с Магдой Кречмар уже играет в жмурки с собственной судьбой (притом что «роковой» образ Магды, конечно, не вызывает сомнений). Играет — и проигрывает.

Отвлекаясь от фабульных мотивировок рассмотренных выше сцен из романов Лондона и Набокова, интересно заметить, что слепые игроки в жмурки Нового времени (условно говоря) обнаруживают любопытную склонность к оружию. Ярким примером такого рода инновации сегодня служит не столько литература, сколько кино. Характерно использование сюжета игры в жмурки, ставшее сюжетной основой американского фильма «Слепая ярость» (1989, реж. Ф. Нойс). Слепой герой этого фильма, используя навыки «крутого парня» и развив в себе экстраординарные способности ориентироваться в темноте, мстит банде головорезов, убивших его друга. Слепая героиня «Отходной молитвы», вынужденная защищаться от зрячего убийцы, убивает его ножом. Вооруженный слепец опаснее невооруженного: такова рациональная инновация в напоминание о мифологической опасности, исходящей от слепых для зрячих. Но очевидно, что факт этой опасности и манифестирующая ее мизансцена остаются прежними и в этом отношении труднообъяснимыми «тривиальностями» сколь угодно нетривиальных сюжетов.

Коннотации, сопровождающие тематизацию игры в жмурки, — даже тогда, когда она кажется обусловленной только фразеологически, — достаточно устойчивы, чтобы ограничить их узким кругом довлеющих им мотивов смерти,

¹⁸⁶ Набоков В. В. Романы. Рассказы. Эссе. СПб., 1993. С. 132.

¹⁸⁷ Там же. С. 133.

¹⁸⁸ Там же. С. 9.

¹⁸⁹ Там же. С. 33.

судьбы и свободы выбора. Так, к примеру, в качестве, казалось бы, только фразеологического оборота игру в жмурки упоминает герой Р. Стаута, распутывающий уголовное дело: «Все, что я мог сделать, чтобы решить головоломку, это завязать глаза и поиграть в жмурки — кого первым поймаю, тот и есть убийца».¹⁹⁰ В русском языке подобное употребление поддерживается оборотом «играть втемную» в значении: действовать рискованно, не зная ситуации, веря в случайную удачу,¹⁹¹ и, кроме того, окказиональным употреблением жаргонизма «слепой» в значении: секретный агент, шпион.¹⁹² Последнее значение, насколько можно судить, характерно не только для русского языка. В поэме сальвадорца Эриберто Монтано «Сеньор Имьярек» (1975) такими изображаются зловещие преследователи героя:

обыскивают шлепают ладонями
в поисках пистолета бумаг или свидетельства
что ищут именно нас
что мы именно те кого ищут
слепые ищейки скажут: а как же
вот ты и попался ублюдок.¹⁹³

На уровне фразеологического — и метафорического — рефлекса тема игры в жмурки присутствует в многотомной бульварной эпосе Андрея Воронина о похождениях Глеба Сиверова, профессионального агента-убийцы по кличке Слепой («Слепой стреляет без промаха», «Слепой против маньяка», «Лабиринт для Слепого», «Слепой в зоне», «Груз для Слепого» и др.). В унылом однообразии сюжетных ходов, замешанных на публицистике и детективных штампах, метафорическая «слепота» главного героя (получившего свою кличку за феноменальную способность видеть в кромешной тьме; см. вышеупомянутый жаргонизм) подчеркивается изображением героя в неизменных темных очках на обложках издания. Такова самозаконность «верховой» силы, противостоящей законам «дольнего» мира. Герой-убийца «слеп» в данном случае в той же мере, в какой «слепа» судьба, карающая тех, кто ее незаконно испытывает.

При вероятном, как мы думаем, соответствии описаний и упоминаний игры в жмурки топике инициационных испытаний и феноменологически «уточняющей» ее практике обрядовых гаданий характер этого соответствия представляется тем более разительным, чем менее обусловленным он кажется по своему жанровому, лексико-стилистическому и риторическому выражению, чем неожиданнее оправдывающий его — и оправдываемый им — общий контекст. Повод для суеверных раздумий на этот счет дает Н. Берберова, описывающая игру в жмурки Н. С. Гумилева со слушателями поэтической студии «Звучащая раковина» 2 августа 1921 года — накануне гибельного ареста поэта. «После „лекции“ Гумилев предложил играть студентам в жмурки, и все с удовольствием стали бегать вокруг него, завязав ему глаза платком. Я не могла заставить себя бегать со всеми вместе — мне казалась эта игра чем-то искусственным, мне хотелось еще стихов, еще разговоров о стихах, но я боялась, что мой отказ покажется им обидным, и не знала, на что решиться. В конце концов я заставила себя присоединиться к играющим, хотя мне вдруг сделалось скучно от беготни, и я была рада, когда все это кончилось — что-то было тут фальшивое. (...) Ночью в постели я приняла решение больше с ним не встречаться. И я больше никогда не встретила с ним, потому что на рассвете 3-го, в среду, его арестовали».¹⁹⁴

¹⁹⁰ Стаут Р. Требуется мужчина // Стаут Р. Полн. собр. соч. М., 1996. Т. 6. С. 114.

¹⁹¹ Фразеологический словарь русского литературного языка. Т. 1. С. 216.

¹⁹² Собрание русских воровских словарей. Т. 3. С. 121, 172.

¹⁹³ Монтано Э. Сеньор Имьярек / Пер. с исп. В. Краско // Иностранная литература. 1981. № 11. С. 6.

¹⁹⁴ Берберова Н. Курсив мой: Автобиография. М., 1996. С. 150—151, 152.

* * *

Примеры нарративной тематизации игры в жмурки могут быть несомненно умножены. Для нашей цели вышеприведенных примеров достаточно, чтобы по меньшей мере утверждать за ними определенную взаимосвязь сопутствующих им контекстов. Метафоры, как и сохраняющие их книги, имеют свои судьбы. Предпочтение, выказываемое одним книгам перед другими, тождественно выбору отдельных идей и, значит, выражающих эти идеи метафор — тропов или фигур речи, осуществляющих, по определению Аристотеля, перенесение необычного имени или «с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии».¹⁹⁵ При этом, повторимся, история идей не может считаться историей первичной по отношению к истории метафор, столь же результирующими, сколь и определяющими идеологические стратегии человеческого мышления, поведения, быта, вообще культуры.

История культуры «проговаривается» излюбленными метафорами, тяготея к прихотливо чередующимся единствам метафорического мировидения и обнаруживая исторически меняющиеся закономерности эксплицируемых метафорами и имманентно довлеющих культуре смыслов. В какой-то степени характер подобного «проговаривания» аналогичен речи, отягощенной случайностями бессознательных оговорок, если и не меняющих значения сказанного, то дающих знать и о том, что может быть к этому значению добавлено.¹⁹⁶ Значение, дополняемое метафорой, искушает оказаться с этой точки зрения именно тем «действительным» и «полным» значением, которое проясняет как сказанное, так и умолчанное, синтезирует повседневное и мифологическое. Не умея отказаться от мысли, что искушение такого рода есть пропедевтическое условие социальной самоидентификации, заметим, конечно, что последняя кажется нам небезразличной и к частотной конфигуративности «культивируемых» в обществе метафор. Иными словами, с обществоведческой точки зрения метафоры тем интереснее, чем гуще они представлены в конкретной культуре, чем выше степень их дискурсивного (нарративного и акционального) присутствия и идеологического (например, ритуального) опосредования.

В функции метафоры игра в жмурки вписывается, как мы думаем, в историю устойчивых мифологем языка и сознания. Противостояние слепого и зрячего, само по себе, кажется вполне абсурдным, чтобы быть либо высмеиваемым (вспомним определение смешного Аристотелем: «Смешное есть некоторая ошибка и уродство, но безболезненное и безвредное»¹⁹⁷), либо, напротив, не оцениваемым слишком всерьез — в силу допускающего этот абсурд *иного*. В композиционном отношении подобный допуск эффективен уже тем, что аффективен. Однако в плане объяснения это предмет уже не столько историко-филологического, сколько психологического анализа.

¹⁹⁵ Аристотель. Поэтика. 1457b, 5.

¹⁹⁶ Ср.: Rogers S. Metaphor: A psychoanalytical view. Berkeley etc., 1976.

¹⁹⁷ Аристотель. Поэтика. 1449a, 32. Ср. анекдоты о слепых: Сравнительный указатель сюжетов. Тип 1698 Д; Apperson G. L. Dictionary of Proverbs. Wordsworth reference. 1993. P. 54, 55.

А. А. ПАНЧЕНКО, Н. И. ПЕТРОВ, А. А. СЕЛИН

«ДРУЖИНА ПИРУЕТ У БРЕГА...»:
НА ГРАНИЦЕ НАУЧНОГО И МИФОЛОГИЧЕСКОГО
МИРОВОЗЗРЕНИЯ¹

Среди археологических памятников окрести Старой Ладogi особенно известна сопка 5-III (здесь и далее мы пользуемся нумерацией сопok северного Поволховья по В. П. Петренко²), имеющая около 10 м высоты и неоднократно упоминавшаяся в литературе как «Полая сопка», или «сопка Ходаковского». В 1820 году она была частично раскопана З. Доленга-Ходаковским (А. Чарноцким). Во время исследований (затронувших около трети всей насыпи) было обнаружено «несколько сожженных костей», двушипный черешковый наконечник копья («стрела»), датирующийся VIII—началом IX в.,³ «кусок железа, похожий на задвижку в замке, и угли...».⁴ В дальнейшем археологические раскопки здесь не проводились. Собственно говоря, эта насыпь не была бы ничем замечательна по сравнению с другими сопками Северного Поволховья, если бы не еще одно ее название, встречающееся как в современной археологической литературе, так и в научно-популярном обиходе. Это название — «Олегова могила».

В Новгородской первой летописи, отразившей, как известно, Начальный свод 1093—1095 годов, смерть князя Олега описывается следующим образом: «В лето 6430 (922). (...) Иде Олегъ к Новгороду, и оттуда в Ладогу. Друзии же скажутъ, яко идущю ему за море, и уклону змиа в ногу, и с того умре; естъ могила его в Ладозе».⁵ Вторая редакция Повести временных лет, составленная игуменом Сильвестром в 1116 году, передает этот рассказ иначе: в летописной статье 6420 (912) года содержатся известная легенда о смерти князя от черепа коня, имеющая несомненную мифологическую окраску, и сообщение о могиле Олега в Киеве: «И плакашася людие вси плачем великим, и несоша и погребоша на горе, еже глаголетъся Щековица; естъ же могила его и до сего дни, слово то могила Ольгова».⁶ Более поздние летописные своды варьируют обе версии рассказа о месте погребения князя Олега; однако ни в одном из них это предание не конкретизируется.⁷ Откуда же тогда столь точное приурочение

¹ Эта работа подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 96-04-06166).

² Петренко В. П. Погребальный обряд населения Северной Руси VIII—X вв.: Сопки Северного Поволховья. СПб., 1994. С. 119—120.

³ Артемьев А. Р. О редких типах наконечников копий в Новгороде и Новгородской земле // Материалы по археологии Новгородской земли. 1990. М., 1991. С. 183—184, 194. Рис. 3, 1.

⁴ Отрывок из путешествия Ходаковского по России // Русский исторический сб. М., 1839. Т. 3, кн. 2. С. 148; см. также: Долуга-Ходаковский З. Сопки // Русский исторический сб. М., 1844. Т. 7. С. 371—372.

⁵ Комиссионный список Новгородской первой летописи младшего извода : (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов). М.; Л., 1950. С. 108—109).

⁶ Цит. по: Радзивилловская летопись // Полн. собр. русских летописей. Л., 1989. Т. 38. С. 23.

⁷ См.: Гиляров Ф. Предания русской начальной летописи. М., 1878. С. 173, 175—181; Лященко А. И. Летописные известия о смерти Олега Вещего // Изв. Отд-ния русского языка и словесности Академии наук. Л., 1925. Т. 29; там же библиография вопроса.

летописного предания к старолadoжской сопке? Для того чтобы ответить на этот вопрос, следует обратиться к некоторым эпизодам истории исследования сопки Северного Поволховья.

С полной уверенностью можно говорить о том, что З. Доленга-Ходаковский, раскопавший «Полую сопку», вовсе не считал ее местом погребения одного из первых русских князей и не зафиксировал никаких местных преданий, относящихся к ней.⁸ Более того, очевидно, что ему был неизвестен летописный рассказ о могиле Олега в Ладого и что именно появление этого рассказа в научном обороте стимулировало развитие таких предположений. Первое упоминание известия об «Олеговой могиле» в связи с волховскими сопками мы находим в 1880-х годах — у Н. Е. Бранденбурга. В ноябре 1885 года, докладывая членам Отделения русской и славянской археологии императорского Русского археологического общества об осмотре сопки у с. Михаила Архангела (21-1), он, в частности, говорил: «Курган может быть очень важен: например, в боковом обвале его видна часть как бы кладки из плит, вероятно обходящей всю подошву насыпи, а при виде этой громадной насыпи невольно вспоминаются северные сказания, указывающие на могилу Олега Вещего где-то под Ладогой... Было бы в высшей степени любопытно подвергнуть этот курган точному обследованию, пока его не разорили еще кладоискатели».⁹ Свое предположение Н. Е. Бранденбург развил в записке, направленной весной 1886 года А. А. Бобринскому и предлагавшей исследовать сопку 21-1 на средства императорской Археологической комиссии. В ней, в частности, говорилось следующее: «Не здесь ли в самом деле Олегова могила, согласно свидетельству Новгородской летописи? Если она действительно около Ладого, то больше и искать ее негде, и именно в этом пункте нужно попытаться сделать драгоценное для русской археологии открытие. В соседнем кургане с упоминаемым, быть может, могила жены князя, погибшей вместе с последним согласно языческим обрядам того времени, а курганы на другом берегу Волхова, быть может, свидетели кровавой тризны по Олеге!».¹⁰ Археологическая комиссия удовлетворила просьбу исследователя,¹¹ и летом того же года насыпь была раскопана. Однако раскопки не дали ожидаемого результата: княжеского погребения найдено не было, никаких местных преданий, связанных с этой сопкой, зафиксировать также не удалось.¹² Десять лет спустя в своей книге «Старая Ладого» Н. Е. Бранденбург говорил уже о возможности погребения Олега в «сопке Ходаковского» (5-III): «Курган поражает своей выдающейся величавостью, не имея далеко кругом себе соперников, и при взгляде на него невольно приходит в голову поэтическая легенда новгородской летописи о смерти и погребении где-то здесь, в окрестностях, на Волхове Олега Вещего».¹³ Возможно, что именно раскопки и предположения Н. Е. Бранденбурга послужили основой для следующего утверждения Е. Нелидовой,

⁸ См.: Отрывок из путешествия Ходаковского... С. 148; *Долуга-Ходаковский З. Сопки*. С. 371—372.

⁹ Протоколы заседаний Отделения русской и славянской археологии императорского Русского археологического общества // *Зап. Отд-ния русской и славянской археологии Русского археологического общества*. СПб., 1887. Т. 4. С. V.

¹⁰ Об археологических раскопках генерал-майора Бранденбурга близ Старой Ладого, на левом берегу р. Волхова // *Архив Ин-та истории материальной культуры Российской Академии наук*, ф. 1, оп. 1, 1886, д. 1, л. 1—2об.

¹¹ См.: Доклад о действиях императорской Археологической комиссии за 1886 г. // *Отчет императорской Археологической комиссии за 1882—1888 гг.* СПб., 1891. С. CXLIX—CL.

¹² См.: Об археологических раскопках генерал-майора Бранденбурга... Л. 25—32.

¹³ *Бранденбург Н. Е. Старая Ладого*. СПб., 1896. С. 1. Ср.: «На том же берегу открываются еще цепь курганов, и между ними один огромных размеров. Он поражает своей выдающейся величавостью, не имея далеко кругом себе соперников: при взгляде на него невольно припоминаешь поэтическую легенду новгородской летописи о смерти и погребении в окрестностях на Волхове Олега Вещего» (*Девель Н. М. Старая Ладого и ее каменное городище*. СПб., 1908. С. 4).

автора книги «Русь в ее столицах. Ладога»: «Народная молва указывает могилу Олега — громадный конусообразный курган в восьми верстах от Ладоги».¹⁴

Новое упоминание о захоронении Олега в сопке 5-III появляется в научной литературе полвека спустя: в статье С. Н. Орлова «Сопки волховского типа около Старой Ладоги» прямо говорится о том, что «с этой грандиозной насыпью... связано народное предание о погребении в ней князя Олега», «среди местного населения она известна как „Олегова могила”».¹⁵ Это категоричное утверждение вызывает некоторое недоумение: ведь исследователь не привел ни одной документированной записи такого предания. Ничего не говорят о нем ни Ходаковский, ни Бранденбург. Что касается современной фольклорной традиции, то наши собственные записи местных преданий о старолadoжском урочище Сопки (где и находится насыпь 5-III) также не дают никаких оснований говорить о существовании такого текста.¹⁶ Здесь распространены традиционные рассказы о борьбе с интервентами, о земляной могиле, насыпанной «по горсти», и о похороненном Рюрике (последнее, возможно, имеет литературное происхождение).¹⁷

«Вот только за Иванском Островом начинается вот, мы называем там „сопки”, начинаются вот эти горбы, вот там, говорят, тогда повернули этих шведов. Не дошли они сюда» (М. П. Ефимова, 1913 г. рожд., уроженка д. Ивановский Остров, проживает в д. Ивановский Остров; записано в 1994 году).

«Рюрик, говорят, похороненный. Кто говорит — вот здесь, кто говорит — в Новгороде. А вот это у солдат, какие, все бугры наношены этим, каким, карманом, говорят» (К. А. Николаева, 1917 г. рожд., уроженка д. Киндерево, проживает в пос. Старая Ладога; записано в 1994 году).¹⁸

Итак, очевидно, что сообщение С. Н. Орлова представляет собой, скорее всего, неумышленную фальсификацию.¹⁹ Сходного мнения придерживался и В. П. Петренко, писавший по этому поводу следующее: «С. Н. Орлов указал на то, что местное население называет одну из старолadoжских сопок (5-III) „Олеговой могилой”. В то же время ни З. Д. Ходаковский, специально собиравший „предания старины глубокой”, ни Н. Е. Бранденбург, придававший огромное значение местным преданиям и легендам, ни другие исследователи волховских сопок, предшественники С. Н. Орлова, не отмечают

¹⁴ *Нелидова Е.* Русь в ее столицах. Ладога. СПб., 1912. С. 19. А. И. Лященко, упоминая это сообщение, полагает, что его «нельзя считать убедительным» (*Лященко А. И.* Летописные известия... С. 259, примеч. 1).

¹⁵ *Орлов С. Н.* Сопки волховского типа около Старой Ладоги: (Из материалов Старолadoжской археологической экспедиции 1940 и 1948 гг.) // *Сов. археология.* М., 1950. Т. 22. С. 191—192.

¹⁶ Единственное свидетельство, не противоречащее словам С. Н. Орлова, мы находим в недавней заметке З. Д. Бессарабовой, сообщающей следующее: «...Мой опыт свидетельствует, что местное население связывает с именем Олега... огромную сопку, исследованную З. Ходаковским, — „Полую сопку”» (*Бессарабова З. Д.* Охранные работы сотрудников Старолadoжского музея в урочище «Сопки» // *Ладога и Северная Русь: Чтения, посвященные памяти Анны Мачинской.* Старая Ладога, 21—22 дек. 1995 г. СПб., 1995. С. 26). Однако в личной беседе с одним из авторов настоящей работы З. Д. Бессарабова отказалась от этого утверждения.

¹⁷ Подробнее о мотивах новгородских преданий, связанных с сопками, см.: *Панченко А. А., Петров Н. И.* Впускные труположения в сопках: Археология и фольклор // *Курган: Историко-культурные исследования и реконструкции / Тез. докл. тематической науч. конф. Санкт-Петербург, 23—25 апр. 1996 г.* СПб., 1996.

¹⁸ Примечательно, что в противоположность народным рассказам о могиле Олега предания о Рюрике действительно были распространены в окрестностях Старой Ладоги. Согласно нескольким записям первой половины прошлого века, эти предания обычно связывались с развалинами каменной крепости, располагавшейся при впадении р. Ладожки в Волхов (см.: Отрывок из путешествия Ходаковского... С. 143; Остатки исторических древностей, сохранившихся в уездах С.-Петербургской губернии // Санкт-Петербургские губ. ведомости. 1844. № 11 (11 марта). Прибавление; *Тереженко А.* О древностях в Старой Ладоге // Санкт-Петербургские губ. ведомости. 1849. 28 мая. № 22. Отд. 2 (часть неофиц.)).

¹⁹ См. также: *Орлов С. Н.* 1) Старая Ладога. Л., 1949. С. 18; 2) Старая Ладога: Исторический очерк. Л., 1960. С. 28.

столь „выдающегося” топонима. Более того, Н. Е. Бранденбург с летописным преданием связывал, впрочем, также без особых оснований, совсем другой памятник (21-1). На мой взгляд, название „Олегова могила” было присвоено насыпи 5-III в 20—40-е гг. XX в. и является классическим примером контаминации. Следует сказать, что, судя по инвентарю, сопка 5-III появилась уже в VIII в.»²⁰ Таким образом, нет сомнения, что название «Олегова могила» применительно к волховской сопке 5-III появилось в первой половине XX в. — и не из народных преданий, а благодаря фальсификации или недоразумению. Возможно, что причиной этого стало неправильное прочтение исследователями цитировавшегося выше места из книги Бранденбурга.

В дальнейшем, однако, научная легенда о могиле князя Олега получила своеобразное развитие — прежде всего в работах Г. С. Лебедева. Так, в своей книге «Эпоха викингов в Северной Европе» исследователь писал: «Рюрика сменил Вещий Олег. С именем его в Ладоге связана „Олегова Могила”, центральная, самая монументальная из сопок ладожской „сакральной зоны”. Археологи исследовали в ней захоронение по обряду кремации (оно относится к IX в. и, следовательно, не может быть погребением киевского князя Олега, умершего в 912 (или 922) г.). Есть основания видеть в этой величественной насыпи не „могилу”, „место погребения”, а „Олегов холм”, ритуальное седалище, на котором отправлялись некие общественные и культовые функции».²¹ В одной из своих недавних работ Г. С. Лебедев также упомянул «сопки Заморья („урочище Сопки)», где предание помещает Олегову могилу».²² Аналогичные представления мы встречаем и у С. В. Белецкого, полагающего, что «в черте Старой Ладоги целый ряд... памятник топонимически персонифицирован («Олегова могила», «Варяжская улица», «Парамонов ручей», «Княщина»)».²³ Не менее устойчивой оказалась эта легенда и в научно-популярном дискурсе.²⁴ В качестве примера можно привести выдержку из экскурсии Санкт-Петербургского экскурсионного бюро, трактующей ту же тему и изобилующей фольклорными и мифологическими мотивами:

«Очень интересовались этим местом археологи из Польши.²⁵ В середине прошлого века здесь были произведены раскопки и обнаружены останки Олега

²⁰ Петренко В. П. Погребальный обряд населения Северной Руси... С. 29. Ср.: 23, 122.

²¹ Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе: Историко-археологические очерки. Л., 1985. С. 214—215. Ср.: Лебедев Г. С. Ладога — центр славянско-финско-скандинавских контактов в VIII—XI вв. // Финно-угры и славяне: (Проблемы историко-культурных контактов) / Межвузовский сб. науч. трудов. Сыктывкар, 1986.

²² Лебедев Г. С. Сакральная топография Ладоги в «Чуде Георгия о Змие» и женская субкультура раннехристианского Севера // Ладога и Северная Русь. С. 66.

²³ Белецкий С. В. К проблеме выявления «узловых экспонентов» в историко-археологической экспозиции // Музей в современной культуре / Тез. докл. науч. конф. СПб., 1995. С. 36. Стоит отметить, что в нескольких случаях «Олеговой могилой» в литературе именуется не «Полая сопка», а расположенная поблизости сопка 6-II. Судя по всему, впервые о связи этого «мифотопонима» именно с насыпью 6-II писал (в отчете о разведочных изысканиях на Волхове в 1929 г.) Н. Н. Черныгин (Черныгин Н. Н. Отчет по маршрутной рекогносцировке по реке Волхову // Архив Ин-та истории материальной культуры Российской Академии наук, ф. 2, оп. 1, д. 122, л. 4, 5, 7). В 1970 г. В. А. Назаренко (Назаренко В. А. Отчет Волховского отряда СЗАЭ ЛГУ за 1970 г. // Архив Ин-та истории материальной культуры Российской Академии наук, ф. 35, оп. 1, д. 82, л. 7), описывая сопку 5-III, отметил, что данный памятник С. Н. Орлов «почему-то (курсив наш. — Авт.) называет „Олеговой могилой”». По указанию В. А. Назаренко, «этим названием местные жители называют насыпь, которая имеет у нас № 11 (т. е. сопку 6-II. — Авт.)». См. также: Лебедев Г. С., Седых В. Н. Археологическая карта Старой Ладоги и ее ближайших окрестностей // Вестн. ЛГУ. Л., 1985. № 9. С. 17—18, № 11; Larsson M. G. Han för Österut till Gårdarrike: Nordborna och Ryssland under vikingatiden. Stockholm, 1994. P. 22.

²⁴ Заметим, а пророч, что научно-популярный текст в современной культуре служит не только медиатором между научным и традиционным — мифологическим — сознанием, но нередко и генератором научных мифов и мифов о науке.

²⁵ Здесь, видимо, имеется в виду З. Доленга-Ходаковский — выходец из Польши.

Вещего. А вы знаете, что славянские племена хоронили по обряду трупосожжения, варяжские — трупопосажения (sic! — *Авт.*),²⁶ финно-угорские — трупоположения. Он был из варяжского племени, но долго прожил здесь и попал под влияние местных традиций. Могилы насыпались так: каждый воин должен был принести горсть земли; и чем больше было воинов, тем больше был холм... Вам, наверное, рассказывали на экскурсии, что один такой курган археологи решили восстановить,²⁷ также наносить по горсти, но ничего не вышло» (Запись А. А. Селина, 20.04.1996 года).

Казалось бы, перед нами — заурядная история научного недоразумения и небрежного обращения с источниками, приведшего к в общем-то незначительной ошибке. Однако, на наш взгляд, эта история вполне симптоматична — как для отечественной славяно-русской археологии, так и для взаимоотношений исторической науки и традиционного мировоззрения вообще. Генезис легенды о могиле князя Олега в сопке 5-III — от осторожных предположений Н. Е. Бранденбурга до вполне категоричного утверждения Г. С. Лебедева и уж вовсе полуфольклорного высказывания анонимного экскурсовода — не случаен и не единичен. Приведем еще один пример подобной легенды, относящейся к новгородским сопкам.

Среди памятников новгородской исторической беллетристики XVII в. сохранилась следующая легенда о волшебнике Волхове — сыне князя Словена. «Болший же сын онаго князя Словена Волхов бесоугодник и чародей, лют в людех, тогда и бесовскими ухищрени мечты творя многа, преобразуяся в образ лютаго зверя крокодила, и залегаше в той реце Волхове путь водной, и непокаряющихся ему овых пожирая, овых изверзя потопляше. Сего же ради люди, тогда невегласи, Богом сущим того окаянного нарицаху, и грома его или Перуна нарекоша, Белоруским бо языком гром перун именуется. Постави же он окаянный чародей ношных ради мечтаний собрания бесовскаго городок мал на месте некоем зовомо Перыня, идеже и кумир Перунов стояше. (...) Наше же христианское истинное слово неложным испытанием многоиспытне известися о сем окаяннем чародеи волхве, яко зле разбиен бысть и удушен от бесов в Волхове и мечтаними бесовскими окаянное его тело несено бысть вверх по оной реце Волхову, и извержено на брег противу волховнаго его городка... И со многим плачем ту от невеглас погребен бысть окаянный, с великою тризною поганскою, и могилу ссыпаша над ним вельми высокоу, яко же есть обычай поганым. И по трех убо днех окаянного того тризнища проседесе земля и пожре мерзкое тело крокодилово, и могила его пресыпаса с ним во дно адово, иже и доньне яко же поведает знак ямы тоя не наполнится».²⁸ Нет никакого сомнения в том, что это сказание имеет позднее происхождение. В то же время мы склонны предполагать, что в его основе лежат местные новгородские предания, связанные с сопками (или с Новгородским (Рюриковым) городищем; так или иначе, здесь используются некоторые традиционные мотивы местных преданий русского Северо-Запада). Легенда эта была известна М. В. Ломоносову и Н. М. Карамзину (последнему — по летописному сборнику конца XVII—начала XVIII в. дьякона Афанасьевского («Холопъего») монастыря

²⁶ В археологической литературе этот термин не используется. Применительно к научной терминологии «трупопосажение» может быть сопоставлено разве что с так называемыми сидячими погребениями. Впрочем, следует отметить, что этнокультурные характеристики, которыми в приводимой цитате наделяются те или иные обряды погребения, не имеют никакого отношения к археологическим реалиям.

²⁷ Подразумевается, надо полагать, успешно предпринятая В. П. Петренко в 1979—1980 годах реконструкция сопки 14-I, исследованной (до этого) археологическими раскопками.

²⁸ *Попов А.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869. С. 443—444 (сказание «О истории еже о начале Руския земли...» по списку (1679) Хронографа третьей редакции); варианты см.: *Гилларов Ф.* Предания русской начальной летописи. С. 15—23.

Тимофея Каменевича-Рвовского²⁹), знал о ней и Г. Р. Державин (быть может, через посредство Евгения Болховитинова).

В 1807 году Державин написал стихотворение «Евгению. Жизнь званская», где, в частности, обращался к будущему митрополиту со следующими словами:

Иль нет, Евгений! ты, быв некогда моих
Свидетель песен здесь, взойдешь на холм тот страшный,
Который тощих недр и сводов внутрь своих
Вождя, волхва гроб кроет мрачный...³⁰

Через пять лет в балладе «Новгородский волхв Злогор» поэт вновь обратился к этой теме и снова упомянул о могильном холме в Званке как о месте погребения волхва:

И днесь на Званке он проказит,
Тьмы ночью делая чудес:
Златой луной на Волхов слазит,
Лучом в нем пишет горы, лес.
И, лоснясь с колкунами длинной
Как снег брадой, склонясь челом,
Дрожит в струях иль, в холм могильной
Залегши, в мрак храпит как гром.³¹

В. П. Петренко, воспользовавшийся этими стихотворениями для успешного поиска ранее неизвестной сопочной насыпи, писал: «...сейчас можно только догадываться, что именно послужило источником поэтического представления Державина о древнем памятнике».³² Однако на самом деле этот источник, или, вернее, источники довольно прозрачны. Стихотворение «Новгородский волхв Злогор» почти дословно пересказывает легенду новгородских хронографов о чарошее Волхове. Что же касается имени Злогор, то его история довольно курьезна. В 1810-х годах в кругах столичных любителей древности стали известны два текста, якобы написанные «славянскими рунами», — так называемая «Боянова песнь» и «Изречения новгородских жрецов». Они были подделаны оставшимся офицером и библиофилом-дилетантом титулярным советником А. И. Сулакадзевым.³³ 15 января 1811 года Евгений Болховитинов писал Г. Н. Городчанинову: «А я вам сообщаю при сем петербургскую литературную новость. Тамошние палеофилы, или древностелюбцы, отыскивали где-то песнь древнего славенорусского песнопевца Бояна, упоминаемого в Песне полку Игореву, и еще оракул древних новгородских жрецов. Все эти памятники писаны на пергамене древними славенорусскими буквами задолго якобы до христианства славеноруссов. Если это не подлог каких-нибудь древностелюбивых проказников и если не ими выдумана славеноруническая азбука., то открытие сие опровергает общепринятое мнение, что славяне до IX века не имели письма...».³⁴ Рукописями Сулакадзева заинтересовался Державин и вскоре в «Рассуждении о лирической поэзии или об оде» привел отрывок из «Бояновой песни» в собственном переводе:

²⁹ См.: Карамзин Н. М. История государства Российского. М., 1989. Т. 1. С. 196, 207; Тихомиров М. Н. Краткие заметки о летописных произведениях в рукописных собраниях Москвы. М., 1962. С. 123—128.

³⁰ Державин Г. Р. Сочинения. СПб., 1865. Т. 2. С. 644.

³¹ Там же. СПб., 1870. Т. 3. С. 134—136. Вариант: «Брадой седой, склонясь челом, // Дрожит в струях иль, холм могильный // Свой обошед, хранит в нем гром».

³² Петренко В. П. Званская сопка // Краткие сообщения Ин-та археологии АН СССР. М., 1991. № 205. С. 84.

³³ См.: Пыпин А. Н. Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898; Сперанский М. Н. Русские подделки рукописей в начале XIX века (Бардин и Сулакадзев) // Проблемы источниковедения. М., 1956. Вып. 5; Масанов Ю. И. В мире псевдонимов, анонимов и литературных подделок. М., 1963. С. 73—82.

³⁴ Цит. по: Масанов Ю. И. В мире псевдонимов... С. 75—76.

Не умолчи, Боян, песню воспой;
 О ком пел, благо тому.
 Суда Велесова не убежать:
 Славы Славянов не умалить.
 Мечи Бояновы на языке остались;
 Память Злогора Волхвы поглотили.
 Одины вспоминание, Скифу песнь.
 Златым песком тризны посыплем.³⁵

Очевидно, что в балладе о волхве Злогоре поэт отождествил героя новгородской легенды XVII в. с персонажем подложной «песни» и назвал местом его погребения Званскую сопку. Не исключено, что поводом к такому приурочению могли послужить какие-то рассказы крестьян Державина.

В том же новгородском сказании мы находим и другой рассказ о могиле легендарного персонажа, а именно — старейшины Гостомысла. «И возлюбилши вси речь старейшинску, и егда сей умре, тогда всем градом проводиша до гроба честно, до места, нарицаемого Волотово, и погребоша его».³⁶ Эта легенда, по-видимому, также относилась к сопочной насыпи, стоявшей близ церкви села и раскопанной в 1820 году тем же Ходаковским.³⁷ Очевидно, что и здесь мы сталкиваемся со сходными механизмами мифотворчества, подразумевающими заимствование отдельных мотивов местных преданий и их последующую литературно-легендарную переработку.

Однако и легенда о «могиле Гостомысла», и сказания о погребении волшебника Волхова не выходят за пределы конца XVII—начала XIX в. и в достаточной степени отвечают культурным ориентирам и запросам соответствующих периодов русской истории. Как же в таком случае обстоит дело с легендой об Олеговой могиле? На наш взгляд, ее история довольно сходна с историей упомянутых новгородских сказаний. Но ведь дело происходит уже в XX столетии. Попробуем выяснить, какие функции выполняет эта легенда в современном культурном обиходе.

Во-первых, примечательна та настойчивость, с которой различные исследователи пытались отождествить безымянную сопку и могилу князя Олега Новгородской летописи. Развиваясь из гипотетического предположения в категорическое утверждение, это отождествление наделяет древний памятник именем собственным и таким образом приобщает его к мифу, к сфере «вторичных семиологических систем».³⁸ Здесь можно напомнить наблюдения А. Ф. Лосева, согласно которым «имя есть энергично выраженная, умно-символическая и магическая стихия мифа»,³⁹ а миф в свою очередь «есть развернутое магическое имя».⁴⁰ В нашем случае выбор имени, естественно, продиктован как сугубо историческими обстоятельствами (т. е. документально засвидетельствованным новгородским преданием о ладожской могиле Олега), так и особенностями литературного дискурса — широкой известностью пушкинской «Песни о Вещем Олеге». Так происходит переход от источниковедческого безразличия науки, исследующей преимущественно безымянные артефакты и локусы, к мифологическому, личному и адресному отношению исследователя (геср. социума) к древней погребальной насыпи.

Говоря о культурных функциях погребального обряда, исследователи нередко обходят вниманием одну из ключевых проблем этого круга, проблему

³⁵ Державин Г. Р. Сочинения. СПб., 1878. Т. 7. С. 585—587.

³⁶ Попов А. Изборник славянских и русских сочинений... С. 447.

³⁷ См.: Передольский В. С. Бытовые остатки насельников Ильменско-Волховского побережья и земель Велико-Новгородского державства каменного века. СПб., 1893. С. 43; Носов Е. Н. Археологические памятники верховьев Волхова и Ильменского Поозерья конца I тыс. н. э.: (Каталог памятников) // Материалы по археологии Новгородской земли. 1990. М., 1991. С. 11.

³⁸ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 78.

³⁹ Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 136.

⁴⁰ Там же. С. 579.

семиотики надгробия. Между тем именно вопрос о значении надгробия проливает свет на общий контекст ритуальных действий, сопровождающих расставание с телом усопшего. Согласно наблюдениям немецкого историка искусства Г. Белтинга,⁴¹ культурная адаптация смерти — проблема прежде всего коммуникативная. Смерть — это выпадение человека из социума, и оставшиеся в живых стремятся вернуть его в общество. Таким образом, погребальный обряд есть в некотором смысле ресоциализация покойного, и могила, надгробие представляют собой социально приемлемую форму коммуникации. Поэтому надгробный памятник, как правило, репрезентирует или некий образ «пространства смерти», в котором пребывает умерший (умершие), или его новое «тело», созданное социумом взамен покинутого души. Мифологические представления, связанные с этим процессом, не исчезают вместе с прекращением той или иной погребальной традиции, но продолжают жить, видоизменяясь и перерабатываясь благодаря вторичной ритуализации древнего погребения. В другой работе⁴² мы попытались показать некоторые особенности этих процессов применительно к значению сопок в обрядовой практике и фольклоре новгородского крестьянства эпохи Средневековья и Нового времени. Здесь важно подчеркнуть, что как сказания о «могиле волхва» и «сопке Гостомысла», так и легенда об «Олеговой могиле» и другие легендарные циклы о подобных погребальных памятниках продолжают традицию вторичной мифологизации раннесредневековых могильников и активно пользуются традиционными фольклорными мотивами, хотя это заимствование идет не прямым, а косвенным путем.

Специфика археологического знания представляет собой в определенном смысле коммуникативный парадокс. Большинство исторических наук (к которым, вольно или невольно, принадлежит археология) имеет дело с целостным текстом — будь то хроника, обряд или политическая карикатура, — имеющим определенного адресанта, пускай и анонимного (или коллективного). Для большинства направлений археологии основным источником оказывается дискретная группа разновременных и гетерогенных обрывков текстов, отраженных предметной сферой культуры.⁴³ Поэтому археология, как правило, не имеет дела с именами, и это нередко подталкивает исследователей к тем формам мифологического осмысления своих источников, о которых мы говорили выше. Однако гораздо более значительным стимулом такой мифологизации следует признать взаимоотношения ученого и обыденного сознания, ориентированного преимущественно на мифологическую модель мира. Цитированный отрывок из экскурсии показывает, с какой готовностью последнее принимает именно «научную мифологию», отвечающую традиционным архетипам. Естественно, что исследователь не может не реагировать на наличествующий «социальный заказ», другое дело, что эта реакция может быть различной.

Здесь мы подходим к довольно обширной проблеме, которая, к сожалению, не может быть рассмотрена в рамках настоящей статьи. Речь идет о роли исторической фальсификации, мистификации и домысла в новоевропейской культуре вообще и в России конца XVII—XX в. в частности. Нет сомнения, что это — вид мифологии, близкий к жанру литературной мистификации, а нередко и просто тождественный последнему.⁴⁴ Динамика исторических и литературных легенд сродни процессам эволюции легенд социально- и религиозно-утопических: им свойственна постоянная «пульсация»: широкое рас-

⁴¹ Здесь мы опираемся на идеи, изложенные в докладе Г. Белтинга «Kunstgeschichte und Tod», прочитанном 11 сентября 1995 г. на конференции «Смерть как феномен мировых культур и религий» в аббатстве св. Креста близ Вены.

⁴² Панченко А. А., Петров Н. И. Впускные труположения в сопках.

⁴³ См.: Клейн Л. С. Археологические источники. Л., 1978.

⁴⁴ См.: Ланн Е. Литературная мистификация. М.; Л., 1930.

роstrанение и затухание, смена героев, конкретных деталей и т. д. По замечанию К. В. Чистова, русские утопические легенды «образуют как бы непрерывную историческую цепь, отдельные звенья которой, соединенные друг с другом с разной степенью прочности, и повторяют друг друга, и чем-то друг от друга отличаются». ⁴⁵ Точно так же, по-видимому, обстоит дело с мифологическими архетипами, лежащими в основании литературных и исторических мистификаций и подделок. Распространение подобных явлений в значительной степени зависит от конкретных социальных и культурных условий: так, активное развитие исторических мифов мы фиксируем в эпоху романтизма, а также и в наше время — в XX столетии. Столь же важны здесь и особенности национальной культуры. Так или иначе, на наш взгляд, исторические мифы русской культуры Нового времени — от новгородских сказаний конца XVII в. до легенды об «Олеговой могиле» в Ладоге и пресловутой «Велесовой книги» — принадлежат единому потоку мифологического творчества и базируются на одних и тех же архетипах. Побудительные мотивы этого творчества нуждаются в отдельном исследовании, однако в качестве предварительного суждения укажем вслед за Е. Ланном на один возможный его источник — неуверенность в собственных силах, культурный и социальный комплекс неполноценности, присущий личности или коллективу, иначе говоря — состояние маргинальности.

Непрерывность функционирования вышеупомянутой исторической мифологии, воспроизведения в ее рамках одних и тех же культурных стереотипов подтверждается не только случаями сознательного либо неосознанного мифологического творчества ученых, писателей, популяризаторов и т. п., но и любыми совпадениями, сопутствующими развитию той или иной легенды. Так обстоит дело и с историей «Олеговой могилы». Во-первых, здесь мы соприкасаемся с темой «Пушкин и Ходаковский», подробно исследованной А. А. Формозовым. ⁴⁶ Нет никакого сомнения, что столь усердные поиски могилы князя в окрестностях Старой Ладоги были продиктованы не только сообщением Новгородской летописи, но и известным стихотворением Пушкина. Еще при жизни поэта «Песнь о Вещем Олеге» стала хрестоматийным образцом стихотворения на темы русской истории. Ее переиздавали довольно часто. ⁴⁷ Примечательно, что это стихотворение было написано вскоре после того, как З. Ходаковский раскопал в Старой Ладоге сопку, получившую впоследствии имя «Олеговой могилы». ⁴⁸ Однако вряд ли Пушкин сколько-нибудь серьезно интересовался археологической деятельностью Ходаковского; материалы, приведенные А. А. Формозовым, ⁴⁹ скорее позволяют говорить о том, что поэт воспринимал польского историка в качестве курьезного чудака. Кроме того, «Песнь о Вещем Олеге» написана под заметным влиянием соответствующего эпизода из «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина; последний же пользовался версией о погребении Олега в Киеве.

Другая любопытная цепочка совпадений связана с историей изображения могилы князя Олега, появившегося в конце XVII столетия. В 1783—1784 годах в «Собеседнике любителей российского слова» были анонимно опубликованы «Записки касательно российской истории», принадлежавшие перу императрицы Екатерины II. К запискам прилагались проекты медалей, иллюстрирова-

⁴⁵ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967. С. 25.

⁴⁶ Формозов А. А. Пушкин и Ходаковский // Прометей. М., 1974. Т. 10.

⁴⁷ См.: Синяевский Н., Цяловский М. Пушкин в печати. 1814—1837. М., 1938. С. 26, 32, 60, 65, 75, 90, 108.

⁴⁸ Перебеленный автограф датирован 1 марта 1822 года (см.: Цяловский М. А. Летопись жизни и творчества А. С. Пушкина. 1799—1826. Л., 1991. С. 302). Ходаковский производил свои раскопки летом 1820 года.

⁴⁹ См.: Формозов А. А. Пушкин и Ходаковский. С. 100—103.

ших различные события раннего периода истории России. Всего было опубликовано 235 таких проектов.⁵⁰ Часть медалей действительно отчеканили во второй половине 1780-х годов.⁵¹ Среди этих проектов встречаются и изображения «исторических могил»: Рюрика, Синеуса, Трувора, Игоря, Ярополка и Олега.⁵² Последний Екатерина описывала следующим образом: «№ 39. Олег скончался в 912 году. Надпись: Слава не исчезает. Внизу: Олег скончался в 912 году, погребен на горе Щековице».⁵³ Однако, когда медаль отчеканили (а ее штемпель резал медальер Монетного двора Тимофей Иванов⁵⁴), на ней были изображены четыре погребальные насыпи вместо одной: «Среди безлюдной лесистой местности высятся четыре кургана, вероятно, олицетворение могил умерших князей: Синеуса, Трувора, Рюрика и Олега».⁵⁵ С этим предположением В. П. Смирнова вряд ли можно согласиться: ведь могилы Синеуса, Рюрика и Трувора были изображены на других медалях. Кроме того, проекты императрицы подразумевали, что Олег был похоронен в Киеве, Синеус — на Белом озере, а Трувор — в Изборске. Таким образом, мотивы, побудившие резчика к созданию именно такого рисунка, остаются неясными. В то же время насыпи с медали № 39 очень напоминают группу сопков, подобную тем, которые были распространены в Северном Поволжье, на берегах Ловати, Мсты и Луги. Конечно, мы не рискуем предполагать, что на рисунок штемполя этой медали повлияли какие-либо воспоминания (резчика или императрицы) о новгородских сопках; однако, вообще говоря, это возможно, так как летом 1785 года Екатерина совершила путешествие по рекам и каналам Ильменского бассейна,⁵⁶ посетив, в частности, Северное Поволжье. По местному преданию, записанному тем же Ходаковским, императрица обедала на вершине сопки у с. Михаила Архангела, т. е. той самой насыпи (21-1), которую раскопал Н. Е. Бранденбург в поисках могилы Олега.⁵⁷ Так, странным образом, исторические и литературные случайности конца XVIII — начала XIX в. по-своему предвосхитили научную легенду о могиле князя Олега в окрестностях Старой Ладogi. Очевидно, что в конечном счете эти совпадения отражают все те же «подпочвенные», неосознанные тенденции русской культуры Нового и Новейшего времени, приводящие к созданию и воспроизведению современных исторических мифов и легенд.

⁵⁰ Шукина Е. С. Медальерное искусство в России XVIII века. Л., 1962. С. 81.

⁵¹ См.: Смирнов В. П. Описание русских медалей. СПб., 1908. С. 26—58.

⁵² См.: Сочинения императрицы Екатерины II. СПб., 1901. Т. 9. С. 247, 251, 279; Смирнов В. П. Описание русских медалей. № 68, 69, 101, 111/а, 156.

⁵³ Сочинения императрицы Екатерины II. Т. 9. С. 279.

⁵⁴ Шукина Е. С. Медальерное искусство... С. 82, рис. 38в.

⁵⁵ Смирнов В. П. Описание русских медалей. С. 39. Фотографию см. в: Шукина Е. С. Медальерное искусство... С. 82, рис. 38в.

⁵⁶ См.: Грот А. Я. Екатерина II в переписке с Гриммом. СПб., 1881. Статья II. С. 136—139.

⁵⁷ В. П. Петренко (Погребальный обряд населения Северной Руси... С. 19) ошибочно полагал, что этот рассказ относится к сопке 14-1 в урочище Победище. Что касается степени достоверности самого предания, то она может быть достаточно велика, так как между путешествиями Екатерины и Ходаковского прошло всего 35 лет, и люди, видевшие императрицу на берегах Волхова, еще могли быть живы.

Т. А. НОВИЧКОВА

*АНТРОПОНИМЫ В ПЕСЕННО-ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ :
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ БЫЛИННЫХ ИМЕН*

Современные формы и употребления имен, отчеств и фамилий имеют сравнительно небольшой возраст. До конца XVII в. в России наряду с церковными употреблялись древнерусские нецерковные имена, отчества и фамилии. В ходу были прозвища: третий сын в семье — Третьяк, подкидыш — Найдена, не вовремя родился — Неждан, похож на какое-то животное — Волк, Орел, силен и крепок — Дуб. Антропонимы по сути были названиями-метафорами, характеризовали человека по сходству с каким-нибудь предметом, существом, явлением окружающего мира.

Лишь с XVIII столетия старинные именованья были вытеснены церковными именами, что, казалось бы, должно было привести к исчезновению той социально-природной гармонии, когда название предмета или явления мало чем отличалось от имени собственного. Но фольклор по-своему реагировал на утверждение христианских имен — он превращал их в названия: дней календаря (Герасим-грачевник, Конон-огородник, Матрена-полурепница — 4, 5 и 27 марта по старому стилю), вещей (загадка: «Два Анисима, четыре Максима, седьмая Софья» — спинка, ножки и сиденье стула), животных (Машка-коза, Васька-козел, Михайло Потапыч-медведь). Имена «льнули ко всякой всячине», как бы «опробовались», «обкатывались» в пословицах, загадках и поговорках на вещах и природных явлениях в традициях привычного мифологизирующего взгляда на мир. Так канонические и неканонические, чаще всего греческие по происхождению, имена вращались корнями в систему русского языка, находя постепенное обоснование в русском менталитете. Этот процесс был длительным и начался гораздо ранее XVII в. Он нашел свое отражение и в фольклоре — в разных жанрах по-разному.

Жанры, ориентированные на контакт с сакральным миром (заговоры, духовные стихи, обрядовые и религиозные песни), изобилуют именами святых, мифологических существ. Рассказы о крестной (легенды) и нечистой (былички) силе знакомят с высокой истиной Небесного Царства и с повадками демонов. Предания и исторические песни используют имена исторических личностей, называют конкретные фамилии. В жанрах, обращенных к внутреннему «я» человека или подчиненных запросам текущей действительности (балладах, лирических песнях, пословицах и поговорках), встречаются преимущественно поздние церковные имена. Очень сложен сказочный именовослов — установка на занимательность требовала привлечения широкого спектра имен, от мифических Ягишн и Горынычей до современных Степанушек и Варварушек, от книжных Ларонтов до сатирических, выдуманных Какофеев, Обсеруса и Тороча.

В рамках настоящей статьи невозможно охватить именовослов всех жанров русского фольклора. Проблема языка имен рассматривается здесь на материале лишь песенно-эпических жанров — былин и баллад — преимущественно в одном аспекте: как сложившиеся былинные стереотипы повлияли на про-

никновение некоторых былинных имен в балладу, каковы особенности функционирования этих имен в границах классического эпоса.

Древнерусские нецерковные имена лучше всего представлены в былинах — эпических песнях об эпохе становления государственности и православия. В народном восприятии это был «золотой век» прошлого, его герои мыслились образцовыми, идеальными представителями далеких времен, их имена были связаны с устойчивыми ассоциациями, приводившими к стереотипизации былинных образов. Среди таких героев былин — Буслай (варианты: Буслав, Буславей) — буйный славой, прославившийся; Соловей Будимирович, Добрыня, Садко (возможно, от «сад» — место, т.е. «местный» купец; в новгородских берестяных грамотах встречаются имена с этим корнем: «Содила», «Несодила»); Блуд — прищлый, много странствующих, от «блудить», «блуждать»; Чайна — чайная, желанная; Козарин (вариант: Казарин) — из хазарских родов; Идолище (варианты: Издолина, Одолище, Удолище) — идол, иноверческий болван; Любава, Забава — любимая, веселая; Ставр — обладатель знака-креста, «ставра», тавра, клейма, использовавшегося при заключении сделок, но, может быть, и «крещеный».

Эти имена были говорящими, характеризовали имущественное, социальное положение своих носителей, их личные качества. Двусловные, сложные на *-слав* и *-мир* принадлежали князьям и боярам; однословные, простые (в былинах: Садко, Козарин, Сухман) — купцам, воинам-дружинникам, горожанам. Употребление отчества при имени было признаком благородного происхождения. Московские бояре боролись за право писаться полным отчеством, с *-вичем*; отстаивая свой *-вич*, готовы были идти и в опалу, и на плаху. Указ 1627 года разрешал *-вич* членам Боярской думы; со времен Екатерины Великой это право получили особы I—V классов (лица от VI до VIII классов имели право на полуотчество, остальные — лишь на имя).¹ В былинах многие герои носят отчество на *-вич*: Ставр Годинович, Волх Всеславьевич, Соловей Будимирович, Дунай Иванович, Василий Буслаевич, Чурило Пленкович и т. д., что является лишним свидетельством в пользу теории «аристократического» происхождения старин или доказательством особого отношения к этому жанру в народе как к песням о событиях из жизни прославившихся представителей древнерусской знати.

Имя в эпосе — моментальная характеристика героя, имена старин тесно связаны с определенными сюжетами и типами. Есть имена, кочующие из былин в былинку в силу своей общезначимости. Например, почетным именем матери героя было имя персидского происхождения — Амельфа (от «мамелхва» — мать). Многочисленны его варианты: Емельфа, Намельфа, Омельфа, Ванильфа, Мальфа, а также — Офимья Тимофеевна, Епестимья, Ефимья Александровна, Степанида Обрамовна, Авдотья Васильевна и некоторые другие. Обычно Амельфа имеет отчество Тимофеевна (от греческого мужского имени со значением «почтительный», «честный»). Так звали мать Добрыни, Василия Буслаевича, в некоторых текстах — Ильи Муромца.

Впрочем, среди былин есть сюжеты, где матери богатырей не вызывают чувства особого уважения, и они носят другие имена. Это может быть прозвище по месту жительства — Латыгорка, мать Сокольника, поднявшего руку на спящего отца, Илью Муромца; именование по мужу: Блудова жена, Часовая вдова — матери Хотена Блудовича и Чайны Часовичны, повздоровившие на пиру и совершившие массу нарушений севернорусского этикета сватовства. На их одинаковость, двойничество, незначительность может указывать также общее именование по мужу: «две богаты две Часовыя вдовы».² Во время спора имя мужа подвергается осмеянию: «Да муж-от был да у ты Блудищо, / Да и сын-от

¹ Карнович Е. П. Родовые прозвания и титулы в России. СПб., 1886. С. 37.

² Гильфердинг А. Ф. Онежские былины. М.; Л., 1951. Т. 3. № 308.

родилось уродишо».³ Именования по мужу, часто без собственного женского имени, в Древней Руси были характерны для женщин незнатного происхождения. Новгородские переписи XVI—XVII вв. писали так большинство горожанок: Поюлжая (жена Полюда), Завижая (Завида) и т.д.

Иногда, если отчества не было вовсе, его заменяло прозвище. В былинах герои такого типа занимают подчиненное положение по отношению к главному герою либо противопоставлены ему: Костя Новоторженин, Потанюшка Хроменький — простые новгородцы, набранные в дружину Василия Буслаева. Именные образования с суффиксом -к-, обладая уничижительным значением, часто сочетаются с прозвищами: Васька-пьяница (надо бы: Васька Пьяница) — богатырь, пропивший коня и доспехи, готовый перейти на сторону врагов Киева, но волей случая оказавшийся его спасителем; Маринка (Маришка)-потравница/ненавистница — чародейка, любовница Змея в былине «Добрыня и Маринка»; Таракашка-гость, заморенин — придворный интриган при дворе царя Василия Окуловича.

Чрезвычайно разнообразны имена вражеских царей, они вобрали в себя переживания разных эпох. Каждое следующее поколение сказителей, бережно сохраняя в целом имена богатырей «своего», киевского, новгородского мира, адаптировало иноязычные имена, приспособлявая их к обстановке и вкусам нового времени. Стабильность мира предков тем самым противопоставлялась врагам вообще — близкого и далекого прошлого. Чем дальше вглубь веков отодвигались события татаро-монгольского нашествия, тем определеннее татарские имена изменялись в сторону сближения их со сказочными или поэтическими христианскими именами. Так, вместо Тугор-хана, тестя Святополка Изяславича, в былине об Алеше и Тугарине появляется «чудо поганое собака Тугарин Змеевич», вместо Калина-царя (очевидно, от Каликинского, Калцкого побоища) — Каин-царь. Соотнесенность татаро-монгольских предводителей с гонителями христиан выразилась также в именовании Калина-царя Кудреванкой от Кудриянище — «царь басурманской земли», мучитель святого Георгия.⁴

Наиболее значимые тюркские имена становятся антропонимами-мифами, вбирают в себя самые разнообразные фольклорные представления о дальних странах и «дивных», т.е. удивительных, чудовищных, живущих на Востоке или на краю земли народах. Имена Мамай и Батыя переросли границы былинного жанра. В колыбельных песнях Мамай — чудовище, пожирающее детей:

Баю-бай, баю-бай,
К нам приехал Мамай,
Просит — Арсенку отдай.⁵

Впрочем, в приведенном примере «Мамай» может восходить к тюркизму «тат» — в монгольском бранное «черт»; в татарском языке «татаи» — чудовище, пугающее детей.⁶ Поговорки и фразеологизмы типа: «Мамай во евал», «Мамаево побоище» по сей день характеризуют беспорядок, разгром, разрушение. Мысль о Востоке вообще воплотилась в имени Батыя: в Тамбовской и Тульской губерниях в XIX в. «Батыевой дорогой», путем на Восток называли Млечный путь — созвездие, исходящее из железных гор, где заключены татары.⁷ Эту же «дорогу» называли Моисеевой.

Мифологичность восприятия тюркских имен отразилась, например, в детском фольклоре, где появляется не просто «Мамай», а «бабище Мамаишна»,

³ Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни. СПб., 1910. Т. 3. № 69 (373).

⁴ Бессонов П. А. Калики перехожие. М., 1861. Вып. 1—3. С. 468.

⁵ Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983. С. 88.

⁶ Баскаков Н. А. Русские фамилии тюркского происхождения. М., 1979. С. 222.

⁷ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 285.

у которой «головище с дошанище, глазища с пивные корцы».⁸ И все же в народе сохранялось подлинное значение этих имен и, попадая в русскую речь, они оставались говорящими. Превращение «Мамая» в пугало для детей опирается не только на исторические переживания. Не менее показательна замена имени легендарного царя Кудреванки на былинного Кургана-царя от тюркского курган — укрепление, крепость, в русском языке — человек высокого роста и могучего телосложения.⁹

Некоторые былинные имена кажутся безусловно русскими по происхождению, но при ближайшем рассмотрении они могут быть сближены с тюркизмами. Общепринятым является объяснение имени фантастического зверя русских «физиологов» — Индрика-зверя (в духовных стихах Вындрик, Белояндрик, Кондырк, Единорог) — из инрог, единорог. Но известно, что Идрис, выходец из цесарских, реже — латинских, земель, является родоначальником «для целого ряда русских фамилий», в том числе Тухачевских, Дурново, Толстых. В гербах этих родов изображены ключ, стрела, ятаган, крыло (у Тухачевских — гриф).¹⁰ Эпическая песня об Индрике не сюжетна, по замыслу она напоминает гимн-восхваление пришедшему из Индей-земли могучему прекрасному зверю, в описании которого используются близкие к геральдическим образы-эмблемы. В основе такой песни могла лежать слава в честь фамильного предка Идриса, Индриса, имя которого восходит к арабскому «идрис», в свою очередь произошедшего от греческого Андрей — «мужественный», «храбрый».¹¹

Этимология имени Хотен также может быть уточнена в связи с распространенностью в России топонимов и фамилий, образованных от тюркского «kötēn» — прозвищное имя, дававшееся ребенку в год свињи (буквально: «прямая кишка»). Им часто называли человека, имеющего слишком высокое мнение о себе, гордеца. Именно такой образ присутствует в былине: Хотен (в вариантах — Горден, Котенко), оскорбленный отказом невесты, жестоко мстит ее семье, затем требует выкупа за невесту и глумится над нею. К этому имени-прозвищу, возможно, восходят названия многих населенных пунктов Черниговской, Калининской, Ярославской областей (Хотин, Хотеново, Хотенцово), старинные родовые фамилии Котениных, Хотяинцевых, чьи предки были выходцами из Орды.¹²

Иноязычные по происхождению имена чаще, чем собственно русские, вовлекаются в традиционно не связанные с определенным образом-типом эпические песни. Известен один полный сюжет с Дюком Степановичем в главной роли о приезде индийского гостя в Киев и его состязании с Чурилой Пленковичем. Имя героя произошло из титула «дука» (от латинского *dux*), который давался византийскими императорами пограничным наместникам. От Византии усвоили его венгры, а также сербы, в эпической поэзии которых это имя часто встречается (Дука Станкович, Дука Херцеговец). В отчестве Степанович можно видеть указание на венгерских королей Стефанов и многочисленных Стефанов — царедворцев, военачальников, великих дуков — византийцев, венгров и сербов XII в.¹³ В украинском фольклоре «дук», «дука» — вообще название богача, вельможи. Говорящее имя и сюжетный замысел былины, представивший тип сказочного богача и непревзойденного щеголя, оказал влияние на создание нового образа идеального жениха, победителя, каким он (жених) обычно изображается в свадебных величальных песнях:

⁸ Черепанова О. А. Мифологическая лексика... С. 88.

⁹ Баскаков Н. А. Русские фамилии... С. 87.

¹⁰ Там же. С. 201—202.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 145, 101.

¹³ Лященко А. И. Былина о Дюке Степановиче // Изв. Отд-ния русского языка и словесности Академии наук. Л., 1926. Т. 30. С. 66, 67.

Как Иванушка богат, богат живет,
Свет Степанович богат живет,
Ой ли, ой люшеньки, люли!
Он из гривеньки на гривеньку ступает,
Со полтинничком по улице гуляет,
Целковиком ворота запирает,
По пяти рублей девушек дарит.¹⁴

Сцена благословения в начале былины о Дюке также способствовала формированию образа Дюка-жениха, иногда силой добывающего себе суженую. По приглашении гостей в дом невесты дружка просит благословения для «князя новобрачного» у родителей жениха:

Новобрачной князь собирается,
Во цветно платье одевается,
Стоит на резвых ногах,

просит благословить из-за «ествицев из-за сахарных» «ко добру коню притти», «с широка двора съезжать», в чистое поле выехать.¹⁵ В былине:

А оградацька у Дюка кругом двора —
Кабы трыста столбов серебряных,
А цетьреста столбов было позолочено,
Ишша медных, железных цисла-смету нет...
Ишша просит тут Дюк благословленьице
Со буйной головы да фплоть до резвых ног
Ишша съездить бы Дюку ф красен Киев-град...
А пошел он тут, Дюк, да на конушен двор,
Выбирал сибє коницька-та доброго.¹⁶

В эпосе портретное и ситуационное сходство с князем-новобрачным приводит к замене имени Хотена — Дюком: «У той же вдовы Огородниковой был единый сын — Дюк Степанович», который женится на дочери Садовой и едет «по Индеи по богатьи», собирая князей-княгинь «к себе на свадебку».¹⁷ Дюк может быть представлен женихом, дарящим перстень, которому цены нет. Затем он увозит невесту в Индию.¹⁸ Или после боя с Гусинко Пленковичем Дюк похищает прекрасную царевну из Киева.¹⁹ В поздних записях вся поездка Дюка описывается как сватовство к племяннице Владимира. Согласно принятым правилам, Дюк намеками сообщает о цели поездки (они охотились за кунами и упустили их, ловили рыбу в Днепре) и, не получив отказа, оставляет отцу невесты богатые подарки («Сватовство богатырей»). На мотивах былины о Дюке оказывается построенным полный, многоэпизодный рассказ о свадьбе — начиная со сцены предварительного обсуждения качеств будущей невесты и кончая проводами довольных подарками гостей («Как Дюк Степанович женился на Марфе Митревне»)²⁰ Так имя Дюка становится мифом, символом, воплотившимся в разных песенно-эпических сюжетах, объединенных общей брачной темой.

Иные мифологизирующие возможности заложены в именах и образах основных наиболее популярных богатырей. Илья, Добрыня, Алеша также становятся героями поздних, иногда небылинных, песенных и прозаических,

¹⁴ Терещенко А. В. Быт русского народа. СПб., 1848. Ч. 2. С. 318.

¹⁵ Там же. С. 185.

¹⁶ Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни. Прага, 1939. Т. 2. № 51.

¹⁷ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1990. Т. 2. № 215.

¹⁸ Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым, Б. А. Богословским // Тр. Музыкально-этнографической комиссии при Этнографическом отделе Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1908. Т. 1. № 7. С. 43—47.

¹⁹ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. № 206.

²⁰ Былины М. С. Крюковой. М., 1939. № 55, 56.

повествований, но в них, как правило, не нарушаются особенности былинного стереотипа. Князь Владимир везде — князь, и в Киеве, и в Новгороде (в былинах о Хотене он выполняет традиционную роль арбитра, главы застолья). Обманщик Алеша, хитростью решивший отнять жену Добрыни, им и остается в старине об Алеше и сестре братьев Збродовичей. Илья никогда не переступит границы своего почтенного возраста и не станет героем любовного авантюрно-новеллистического сюжета.

Наиболее обобщенным образом русских былин является князь Владимир: Владимир киевский, стольне-киевский, ласковый, красно солнышко, батюшко князь, наш князь стольне-киевский, дядюшко Владимир-князь, свет государь — в «эпическом формуляре» князя Владимира его обозначения могут быть как единичными, так и типизированными (в разных собраниях текстов), реально-историческими (князь, великий князь) и художественно-эпическими (ласков, свет). Самые распространенные сочетания и вместе с тем наиболее обобщенные: киевский и солнышко.²¹ Они непосредственно указывают на соотнесенность этого образа с золотым, солнечным веком — киевской порой, временем героических подвигов начала русской истории. Владимир — «вывод исторических переживаний народа», «эмоциональное восприятие имени „Влады миром“», дающее возможность появления форм «Благодимир» (от «благо») и солнышко Числаев, Лучиславьев.²²

Отчество исторического князя Владимира Святославича появляется в былинах трансформированным, преобразованным в «говорящую» форму Всеславьевича. В то же время исторический эпитет «святой» в былинах не встречается. Святым не назван и Илья, очевидно, в силу жанровой специфики эпоса. Будучи героическим по содержанию, он не развивал легендарно-христианских тем, не искал религиозных мотивировок действий, событий, имен.

Обобщающая роль киевского князя сказалась прежде всего в его пассивной функции «центра». Он владеет миром без всяких усилий. В Киев к столу Владимира просто съезжаются могучие богатыри из Рязанской, Муромской, Галицкой земель, из западной, Литовской стороны и далекой Индии. Войдя в возраст и ощутив в себе огромную силу, богатыри как будто не могут не «ехать в Киев-град к князю Володимеру на поможение и на сбережение».²³ Достаточно «заложиться за князя Володимера», чтобы «постоять за веру христианскую». Во Владимире воплощена идея княжеской власти как отцовской: «Принимаешь ли сильных могучих богатырей тебе, батюшке, на похоть-хвалу, твоему граду стольному на изберець, а татаровьям на посеченье?» — спрашивают богатыри, приехав в Киев.²⁴

Владимир существует в былинах как олицетворение всего киевского времени, поэтому в эпосе нет развернутой биографии князя (за исключением подробного повествования о его женитьбе). Нигде не говорится ни о рождении, ни о смерти князя. Владимир вечен так же, как эпический Киев, находящийся в пространстве идеального былинного века.

Противоречивость образа князя Владимира, обладающего огромной притягательной силой, собравшего на пиру весь мир — от князей-бояр до крестьян, — и в то же время иногда трусливого, обманутого или несправедливого обусловлена сюжетным заданием той или иной былины, обычно повествующей о каком-нибудь конфликте, в том числе и о споре дружинника с князем. Концепционно эти столкновения происходили из общего понятия о князе как земном судье, устроителе семейных, военных, организационных государственных дел.

Устойчивыми, характерными для образов-типов чертами, именами-мифами, легко узнаваемыми в разных эпических жанрах, несущими определенный

²¹ Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989. С. 40—56.

²² Кондратьева Т. Н. Собственные имена в русском эпосе. Казань, 1967. С. 46.

²³ Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1868. Ч. 1. С. 25.

²⁴ Там же. С. 34.

«замысел», заданный былиной, обладают и главные герои эпоса — Илья, Добрыня, Алеша. Былинного Илью характеризуют четыре основных качества, каждое из которых является как бы продолжением предыдущего, находя в нем свое обоснование. Илья стар, он всегда прав, он — победитель, он — судья, ему принадлежит право карать и миловать, не считаясь ни с родственными («Подсокольник»), ни с социальными («Илья в ссоре с Владимиром») связями. Старость Ильи — в былинах он «старая старыньшина», «старый казак», «борода-то у старого седым-седа, / А голова-то у старого белым-бела»²⁵ — соответствует функции былины как песни о стародавних временах («то старина, то и деяние»). Таким образом, Илья в наилучшей степени отвечал жанровым задачам былины. С другой стороны, идеализация старины и преклонного возраста соответствовала феодальному шаблону оценки, основанному на принципе «отцов и детей», на стремлении опереться на старину в решении вопросов государственной, семейной и общественной жизни. Такая установка определила авторитет Ильи, его превосходство над всеми «младшими» — от богатырей до князя.

Как бы высоко на социальной лестнице ни находился князь Владимир, он молод, в некоторых сюжетах еще не женат («Дунай сватает невесту Владимиру»). Красной нитью через многие былины проходит мотив опеки, а порой и издевки над князем:

Падал тут князь на колени
 Перед старым Ильей Муромцем,
 Да низко ему поклоняйтце:
 «Уж ты Батюшко наш старый Илья Муромец,
 Илья Муромец сын Иванович,
 Пособи-тко мне думу думати,
 Думу думати да горе мыкати!»²⁶

Символичен сюжет «Бунт Ильи против князя Владимира», где богатырь унижает князя тем, что снимает с киевских церквей золотые купола и отдает их в кабак в обмен на вино для городских голей. Таков суд Ильи, увидевшего в поведении князя пренебрежение к преданной дружине, к истинной вере и старине. Только авторитетом Ильи в восприятии слушателей может быть оправдан такой поступок.

Идеальное сочетание мудрости, бескорыстия, опыта и громадной, сакрального происхождения силы (от пены Святогора или напитка святых старцев) выдвигало Илью не только на роль дружинного атамана и бессменного защитника Киева, но и на роль святого. Вряд ли можно быть уверенным в том, что святой Илья Муромец, чьи мощи хранятся в Киево-Печерской лавре, и былинный герой — одно и то же лицо, но народная молва их идентифицирует. В орловском поверье мотивы биографии Ильи переплетены с жизнеописанием Ильи пророка. Устрашась силы Ильи, Бог велел ему посидеть под землей шесть недель, а затем одарил колесницей, громом и молнией — оружием против нечистой силы. В этой легенде особая роль отведена Илье как вестнику судных дней: перед концом света он спустится на колеснице на землю и трижды объедет ее, предупреждая всех о Страшном суде.²⁷

Победитель и судья — эти качества неотделимы от представлений об Илье Муромце, как и об Илье пророке, что в целом отразилось на восприятии имени Ильи в русской культуре: ему свойствен оттенок некоторой исключительности. Это имя нечасто встречается как среди аристократических, так и крестьянских имен в XVII—XIX вв. Его проникновение в разные фольклорные жанры обусловлено связью с былинным (в сказках и преданиях об Илье

²⁵ Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни. СПб., 1910. Т. 3. № 64.

²⁶ Астахова А. М. Былины Севера. М.: Л., 1938. Т. 1. № 12.

²⁷ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 484—485.

Муромце) и легендарным христианским (в легендах, духовных стихах, обрядовых песнях, пословицах и поговорках народного календаря) образами.

Имена младших богатырей эпоса, будучи связанными с многочисленными новеллистическими сюжетами, часто используются в старинах балладного характера. Трагичность баллады, ее концентрация на проблемах жизни обыкновенного человека московской эпохи, интерес к семейным, брачным, любовным конфликтам служили основой перемещения имен Дуная, Добрыни, Чурилы, Василия Буслаевича, Алеши Поповича в балладные сюжеты.

Алеша, герой новеллистической старины «Алеша Попович и сестра Бродовичей», неудачливый жених в былине о Добрыне и Алеше, предстает неудачливым любовником Елены (Алены), Настасьи, Анны Петровичны (имя девушки, как это свойственно балладе, варьируется); сестра обесчещена и иногда платит жизнью за связь с Алешей. Происходит сближение образов Казарина, «испорченного на родиночках», судьба которого складывается неудачно — ему суждено быть изгоем, одиноким героем, — с Алешей Поповичем. Как и Казарин, Алеша выручает из плена девушку, но она оказывается его родной сестрой, и Алеша холостым возвращается «к своему батюшке, что к тому ли попу Ростовскому».²⁸ Все три сюжета в народном восприятии могут быть сгущены до пословичного изречения: «И три раза Алешка женатый был, и ни разу Алешка с женой не спал», или: «Здравствуй, женивши, да не с кем спать». Имя Алеши проникает в хороводные игровые песни, сохраняя свое песенно-эпическое мифопоэтическое значение: отказывая молодцу, девушка «извиняется перед ним за то, что „прости“ сказала: „Я думала, что поповский сын, что поповский сын, вор Алешенька”». Собственное имя Алеши переходит в нарицательное в поговорке „алешки подпускать”, т. е. лгать, хвастать».²⁹

Традиционные былинные мотивы, соотносимые с тем или иным героем, создавали мифопоэтическое притяжение их имен в балладные, песенные сюжеты, где имелись близкие былинным ситуации. Так, мотив купания Добрыни, испытание, которому он подвергся, заплыв за третью струю, повлиял на использование его имени в балладе о молодце и реке Смородине, где сама водная стихия персонифицируется в образе девушки-реки, губящей хвастливого молодца. Ближайшей параллелью к «Молодцу и реке Смородине» является румынская героическая песня о Йоване, едущем на бой со змеем и просящем переправы у реки Черны. На обратном пути река губит его по проклятию сестры Йована.³⁰

Поездки Дуная, Добрыни, Василия Буслаевича в западные, «латынские» земли явились теми мотивами, которые спровоцировали проникновение имен этих былинных героев в баллады о молодце и королевне, молодце и худой жене, где действие происходит на чужбине.³¹

Неверность жены Добрыни подтолкнула исполнителей к использованию имени богатыря в балладе «Молодец губит неверную жену по наговору».³²

Гораздо реже в балладах появляется имя Ильи Муромца, причем исключительно в воинских, героических сюжетах или сюжетах о великих полководцах. Даже в том случае, когда Илья Муромец становится героем сюжета освобождения девушки из татарского плена, тема брака, возможного с избавленной от

²⁸ Былины и исторические песни из Южной Сибири / Записи С. И. Гуляева. Новосибирск, 1939. № 31.

²⁹ Кондратьева Т. Н. Собственные имена в русском эпосе. С. 54.

³⁰ Румынская народная поэзия: Баллады. Героический эпос. / Сост. В. М. Гацак. М., 1987. С. 47—53. Исследование сюжета. см.: Путилов Б. Н. Песня «Добрый молодец и река Смородина» и «Повесть о Горе-Злочастии» // Тр. Отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. М.: Л., 1956. Т. 12. С. 226—235.

³¹ Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова, В. Ф. Миллера. М., 1894. № 60 (с Василием Буслаевичем).

³² Великоорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. / Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. СПб., 1898. Т. 1, вып. 1. № 896.

плена девушкой, опускается. Старина сближается с разбойничьими балладами о дележе добычи («дуване»):

«А как поехал стар казак Илья Муромец ... во чисто поле к трем неверным богатырям», три татарина делят «казну Микольскую» и на третий пай «кладут красну девицу», которую Илья освобождает и отвозит к отцу-матери.³³ В известную балладу о рождении Александра Македонского («Не во славном было во городе Вавилоне») образ Ильи вводится как образ свидетеля знаменательного события — мать кладет новорожденного Александрюшку на «белгорюч камень» на краю синего моря,³⁴ откуда ему суждено вернуться и стать великим завоевателем. Стереотип образа судьи и победителя сохранен балладой.

Язык песенно-эпических имен не случаен: мифопоэтические, мировоззренческие ориентиры былин во многом определяют использование былинных имен в балладах. В то же время балладные имена в своей совокупности отражают более поздний по сравнению с былинами пласт русских имен. Большинство балладных имен — церковные, христианские. Особенности их использования в этом жанре связаны с игрой разными формами имен: Ваня, Ванька, Ванюша; Марья, Марьюшка; Катерина и Катенька и т. д. Уничжительные, ласкательные оттенки одного и того же имени (например, в балладе о Ване-ключнике) характеризуют героя в разные моменты его балладной биографии, вызывают сочувствие к нему или неприязнь. Но мифопоэтический язык балладных именованний — особая тема, требующая специального рассмотрения.

³³ Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни. 3. № 6.

³⁴ Русские былины старой и новой записи. № 8.

С. Н. АЗБЕЛЕВ

*РАННИЙ ФОЛЬКЛОР О ЕРМАКЕ ТИМОФЕЕВИЧЕ
И ЕГО ПРЕДШЕСТВЕННИКАХ-КАЗАКАХ В СООТНЕСЕНИИ
С ПИСЬМЕННЫМИ ИСТОРИЧЕСКИМИ ИСТОЧНИКАМИ*

1

Принято было трактовать ранний исторический фольклор русского казачества как эмоционально противостоящий по преимуществу государственной власти. Это оправдано в отношении материала, связанного прямо или косвенно со Степаном Разиным, Булавиным, Игнатом Некрасовым. В гораздо меньшей степени подобная трактовка была бы справедлива даже для дошедших до нас исторических песен и преданий, где речь идет о Ермаке. К тому же при их характеристиках не всегда учитывалось в достаточной мере и то обстоятельство, что фольклор о Ермаке сохранился, как правило, не в «первоначальном» виде, а прошедшим через уста исполнителей, имевших в своем репертуаре произведения разинского цикла и вообще фольклор, если можно так выразиться, «оппозиционно-разбойный».

Но был ли вообще материал подобного рода для казачьего фольклора исконным? Ответ как бы подразумевался сам собой на основе господствовавших в советской исторической науке представлений о генезисе и ранних судьбах самого казачества. Еще со времени С. М. Соловьева в нашей историографии возобладало мнение о довольно позднем появлении казаков в России: их считают по преимуществу потомками великорусских крестьян, бежавших от помещиков при начале закрепощения и особенно интенсивно устремившихся на Дон после окончательного установления крепостного права; формирование русского казачества датируется XVI в.¹

Но есть и иная точка зрения, идущая в основном от Н. М. Карамзина и относящая существование раннего казачества к более давним временам. Именно она в последнее время получила развитие у некоторых историков-казаков. Появились труды, содержащие довольно смелые гипотезы, стремящиеся найти косвенные аргументы для их обоснования иногда даже в источниках, относящихся к первым векам нашей эры, а порой — и в более ранних. При искреннем стремлении к установлению истины авторам этих трудов в большей или меньшей степени недостает профессионализма. Приводя массу интересных и часто весьма ценных сведений, отысканных путем самоотверженного труда, нередко забывают должным образом документировать их, допускают много источниковедческих неточностей, перемежают доказуемые факты домыслами, иной раз свидетельствующими только о неосведомленности в научной литературе по затронутым вопросам. При всех названных недостатках вполне очевидная, на мой взгляд, польза от таких книг состоит в том, что они будят мысль

¹ Новейшая компилятивная работа, стремящаяся еще раз обосновать такой взгляд: *Мамонтов В. Ф.* История казачества России. Екатеринбург; Челябинск, 1995. Т. 1.

и настоятельно подталкивают к серьезному пересмотру «хрестоматийных» представлений.²

Кое-что существенное для такого пересмотра уже было выполнено, но, к сожалению, без достаточного влияния на обобщающие труды. Стоит в данной связи отметить, что прямых предшественников донского и терского казачества с полным основанием видели в бродниках: так именовали летописцы XII и XIII вв. обитателей Северного Причерноморья, которые исповедовали православную веру, говорили на русском языке, но не входили в состав населения русских княжеств того времени.³

Степняки-половцы, разорявшие своими набегами русские земли, были и врагами бродников, которые оказывали помощь русским князьям, о чем не раз сообщает летопись. При первом появлении на юге Восточной Европы татар войско их обрушилось на половцев. Половецкие князья, потерпев жестокое поражение, сумели убедить южнорусских князей совместно выступить против татар. Тогда бродники примкнули к татарам. Произошла известная битва на реке Калке, где половцы, обратившись в бегство, смяли русские полки, что привело к общему поражению.

По этому поводу Л. Н. Гумилев писал: «Пока киевские князья воевали с половцами, бродники были их союзниками, когда же киевляне столкнулись с половецкими ханами, бродники нашли союзников в лице монголов и помогли Субутай-багадуре выиграть битву при Калке в 1223 г. Золотоордынские ханы умели ценить оказанную им помощь и оставили бродников спокойно жить в долинах Дона и Терека».⁴ Такой вывод логично вытекает из достоверных исторических данных.

Но бродники все же стали данниками татар. В 1254 году венгерский король Бела IV писал римскому папе, что татары заставили платить дань страны, «которые находятся на восток от нашего королевства, а именно Русь, Куманию, Бродников, Болгарию».⁵ Куманами на Западе называли половцев. После татарского завоевания части их удалось переселиться в Венгрию. Но основная масса осталась под властью Золотой Орды. Болгария тоже вынуждена была платить ей дань. Бродников постигла сходная судьба. Но в отличие от своих соседей половцев в тяжелых условиях ордынского владычества бродники-казаки сумели до конца сохранить не только свой язык, но и свою веру.

Если берега Терека могли быть местом жительства части казаков еще в те времена, когда соседи называли их бродниками, то собственно гребенские казаки, как поясняет историк казачества Е. П. Савельев, переселились сюда позднее с Дона: в бассейне его находился городок Гребни, откуда, согласно преданию, был принесен Дмитрию Донскому образ Богородицы Гребневской. «Слово *гребень*, — писал Савельев, — есть чисто казацкое, означающее высшую линию водораздела двух речек или балок. На Дону очень много

² См.: *Быкадоров И. Ф.* История казачества. Прага, 1930. Кн. 1; *Савельев Е. П.* Казаки: История. Владикавказ, 1991; *Гордеев А. А.* История казаков. М., 1992. Ч. 1. Вторая из перечисленных книг является не совсем полным переизданием библиографического раритета — работы, печатавшейся отдельными выпусками перед революцией 1917 года в Новочеркасске, третья — переиздание сочинения, написанного в эмиграции. Примыкает к этим книгам совсем недавнее обширное сочинение полубеллетристического характера: *Нелепин Р. А.* История казачества. СПб., 1995. Т. 1. Переизданный в Москве в 1992 г. репринтным способом трехтомный «Казачий словарь-справочник» Г. В. Губарева и А. И. Скрялова (Кливленд; Сан-Ансельмо, 1966—1969) в тех своих статьях, где речь идет о ранней истории казачества, имеет, к сожалению, те же недочеты, что и названные труды историков-казаков.

³ См.: *Мавродин В. В.* Славянорусское население Нижнего Дона и Северного Кавказа в X—XV веках // Учен. зап. Ленингр. пед. ин-та им. А. И. Герцена. Л., 1938. Т. 2. С. 7—49; *Волянкин Н. М.* Предшественники казачества — бродники // Вестн. Ленингр. ун-та. Л., 1949. № 8. С. 55—62.

⁴ *Гумилев Л. Н.* Открытие Хазарии. М., 1966. С. 177.

⁵ *Codex diplomaticus Hungariae / Studio et opera G. Fejér.* Budae, 1829. Т. 4, vol. 2. P. 219.

таких водоразделов и все они называются гребнями. На Кавказе же — еще больше, и многие из них, собственно в Терской области, носят такие же названия».⁶

2

Как известно, сам термин «казаки» сохранившиеся памятники летописания впервые упоминают под 1444 годом: Никоновская летопись сообщила, что в этом году вооруженные рязанские казаки пришли на помощь воеводам Василия II и содействовали московскому войску в победе над татарским.⁷ Но фольклор и некоторые средневековые рукописи относят к значительно более раннему времени существенное участие рязанских и донских казаков в национально-освободительной борьбе против ордынского владычества.

Согласно фольклорным данным, за два с лишним столетия до знаменитого похода в Сибирь донского атамана Ермака носивший такое же имя рязанский казак совершил подвиг, отображенный местным преданием и воспетый в севернорусской былине.

Первая победа русских в борьбе против Мамай была одержана еще до Куликовской битвы — в 1378 году. Подробностей этого сражения, происходившего на берегу реки Вожи вблизи Рязани, в летописях сохранилось мало. Мамай послал войско под командованием Бегича против московского великого князя Дмитрия Ивановича, который выступил навстречу. Бой начался конной атакой татар на русские полки; их центром командовал сам великий князь, а на флангах — князь Данило Пронский и окольный Тимофей. Битва завершилась бегством врагов; русские их преследовали, убили при этом многих князей и захватили брошенный неприятельский лагерь.⁸

Население Рязанской земли сохранило предание об этой битве. Его записал 170 лет назад М. Н. Макаров, опубликовавший свою запись в 1838 году.⁹ Из нее мы узнаем, что важную роль «в ратном деле 1378 года на Воже» сыграл рязанский казак Ермак. Как сообщало предание, «он с своими сотнями все время скрывался в перелесках между Вожи и Быстрицы и внимательно подстерегал врагов». Когда же московское войско стало изнемогать в битве, Ермак «выскочил из своей засады и решил дело». Но победа досталась ценой гибели самого героя: его задавила толпа татар, обратившихся в бегство. В отличие от предводителя Сибирского похода, погибшего в зрелом возрасте, рязанский казак был очень молод: предание всякий раз называет его имя в уменьшительной форме — «Ермачок».

Подвигу юного Ермака посвящена былина, записанная многократно в разных местах Русского Севера. Лучшую запись сделал от Трофима Рябинина в Кижях П. Н. Рыбников.¹⁰ В этом произведении сведения о подвиге рязанского

⁶ Савельев Е. П. Казаки. С. 239. Согласно данным, которые довольно подробно приводил самый ранний историк казачества А. И. Ригельман, переселение произошло в начале XVII столетия в связи с событиями Смутного времени. См.: Ригельман А. История, или повествование о донских казаках, отколь и когда они начало свое имеют и в какое время и из каких людей на Дону поселились, какие их были дела и чем прославились и проч. (...) 1778 года. М., 1846. С. 138—139.

⁷ См.: Полн. собр. русских летописей (далее ПСРЛ). СПб., 1901. Т. 12. С. 62. А. А. Гордеев в названной выше книге на с. 121, сообщив об этом факте, дает глухую и неверную ссылку на источник.

⁸ См., например: ПСРЛ. М., 1994. Т. 39. С. 118.

⁹ См.: Русские предания, изданные М. Н. Макаровым. М., 1838. Кн. 1. С. 71—72.

¹⁰ См.: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. М., 1909. Т. 1. С. 35—43. (Ниже цитируется эта запись). Обзор всех известных к тому времени вариантов был произведен в статье: Оксенов А. В. Ермак в былинах русского народа // Исторический вестник. СПб., 1892. Т. 49. № 8. С. 424—442. Автор, не знакомый с преданием о Ермачке, полагал, что прототип героя былины — покоритель Сибири, и отсылал к труду О. Ф. Миллера, которому тоже не было известно упомянутое предание.

казака использованы как основа для переработки более древней былины о малолетнем богатыре Михаиле Даниловиче.¹¹

При известии о приближении татарского войска Ермак просит послать его в бой, но князь отговаривает юношу, особенно подчеркивая его молодость, которая в былине даже преувеличивается:

Молодой Ермак, ты лет двенадцати,
На добром коне-то ты не ездывал,
В кованном седле ты не сиживал
Да и палицы в руках не держивал,
Ты не знаешь спонаровки богатырския....

Но оказалось, что князь напрасно сомневался в воинской подготовке и боевых качествах Ермака. Получив разрешение не биться с татарами, а только «повыехать в раздольице чисто поле, посмотреть на силушку поганую», молодой воин снарядился, однако, для боя:

Садился Ермак на добра коня,
Берет с собой палицу булатную,
Берет вострое копье он муржамецкое;
Он повыехал в раздольице чисто поле.

Вопреки княжескому запрету Ермак вступает в бой —

Посмотрел Ермак на силушку великую:
Его сердце богатырско не ужáхнулось.
Он зовет себе Бога нá помóчь,
Въехал-то он в силушку великую,
Стал он эту силушку конем топтать,
Конем топтать, копьем колоть.
Бьет он эту силушку, как траву косит...

Старшие богатыри с трудом сумели остановить юношу, который «бился целые сутки, не едаючись и не пиваючись», пока не «побил он эту силушку великую». Остатки вражеского войска обращаются в бегство, но сам герой гибнет:

Со этых побоев со великих,
Со этых с ударов со тяжелых, —
Кровь-то в нем была очень млáдая, —
Тут молодой Ермак он преставился.

Былина сосредоточила внимание на действиях одного персонажа, что традиционно для произведений героического эпоса. Рассказчики предания называли и двух сподвижников Ермака — «казачьих богатырей Рогожу и Чайцу». В предании не обнаруживается следов воздействия фольклора о покорителе Сибири атамане Ермаке Тимофеевиче. Но былина такое влияние испытала: во всех вариантах упоминается отчество «Тимофеевич»; однако этим только и ограничивается соотносительность ее с историческим лицом XVI столетия. В большинстве вариантов былины нет речи о гибели юного Ермака. По заключению В. Я. Проппа, такие варианты «художественно менее значительны и интересны».¹²

Сведения об участии казаков в самой Куликовской битве можно найти не только в произведениях фольклора. Как писал еще в XVII в. основательно изучавший историю казачества русский генерал А. И. Ригельман, «краткая Московская летопись напоминает нам, что перед сражением московского великого князя Димитрия Ивановича с Мамаем поднесена ему донскими

¹¹ См. об этом: *Азбелев С. Н.* Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982. С. 138—139; библиография вариантов обеих былин — на с. 284 и 290.

¹² *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. Л., 1955. С. 323.

козаками икона Донская, которая ныне в Москве в Донском монастыре находится».¹³ Сам летописный текст, использованный Ригельманом, пока не найден, но более развернутое указание обнаружил позднее известный историк И. Е. Забелин в другом источнике. Это предисловие к «Вкладной книге» московского Донского монастыря, написанное его архимандритом в 1692 году. Как сообщал Забелин, «здесь между прочим говорится: „Того ради последи прославися образ Пресвятыя Богородицы Донский, зане к в(еликому) к(нязю) Димитрию Иоанновичу донские казаки, уведавши о пришествии благоверного в(еликого) к(нязю) Димитрия Иоанновича в междоречии Дону и Непрядвы, вскоре в помощь православному воинству пришли бяше и сей Пречистые Богоматере образ в дар благоверному и в(еликому) к(нязю) Димитрию Иоанновичу и всему православному воинству в сохранение, а на побеждение нечестивых агарян вручили”».¹⁴

Летописная повесть о Куликовской битве сообщала общую численность войск, собравшихся под знамена Москвы, каков был их состав, здесь не говорилось. Более подробные сведения дошли в разных редакциях и списках так называемого «Сказания о Мамаевом побоище». Оно основывалось, очевидно, на устных сказаниях, бытовавших затем параллельно с письменными своими обработками, продолжавшими черпать дополнительные сведения из устной традиции, которая в свою очередь испытывала воздействие традиции рукописной.¹⁵

В этом произведении есть сведения о деяниях Захария Тютчева (дальнего предка поэта Федора Ивановича Тютчева). Разные редакции «Сказания о Мамаевом побоище» рассказывают о том, как великий князь Дмитрий Иванович отправляет Захария Тютчева послом к Мамаю, уже выступившему с армией против Москвы. Мамай, едва не казнив Захария за дерзость, отослал его с оскорбительным письмом к русскому князю. Захарий на обратном пути рвет это письмо, и русские, предупрежденные гонцом Захария, берут в плен сопровождавший его отряд татар.

Более ярко изображен этот эпизод в устном героическом сказании о Куликовской битве, которое записал А. Харитонов в Шенкурском уезде около полутора веков назад и тогда же издал А. Н. Афанасьев. Сказание повествует и об участии Захария, названного здесь Тютриным, в самой битве. Уже на обратном пути он посылает князю Дмитрию Ивановичу весть, что пора по всей Русской земле собирать войска для отпора Мамаю. «А я пойду, — сообщает Захарий, — в свое место, стану собирать мохначей, бородачей — донских казаков». Эти слова можно понять так, что из среды донских казаков происходил и сам Захарий Тютчев.

Перед битвой русское войско разделили на полки; военачальники кидают жребий — «кому первому на татаровой поганых идти? Первый жеребий выпал русскому послу Захарью Тютрину, с мохначами, бородачами — донскими казаками».

Описывается начало боя: «Засряжалась рать-сила могучая на поле на Куликове на кровавое побоище: перёд держал русский посол Захарий Тютрин с мохначами, бородачами — донскими казаками. Палась им встречу сила Мамаева безбожного: когда сила с силою сходилась, мать сыра земля подгибалась, вода подступалась». После окончания схватки передовых полков «учали смечать: у кого сколько силы пало? У русского посла Захарья Тютрина на одного мохнача, бородача — донского казака по две тысячи по двести татаровой выпало».

¹³ Ригельман А. История, или повествование о донских казаках... С. 6.

¹⁴ Забелин И. Е. Историческое описание Московского ставропигиального Донского монастыря. 2-е изд., испр. и доп. М., 1893. С. 3—4.

¹⁵ См. подробнее: Азбелев С. Н. Об устных источниках летописных текстов: (На материале Куликовского цикла) // Летописи и хроники. 1980 г.: В. Н. Татищев и изучение русского летописания. М., 1981. С. 143—146.

Бой продолжают другие русские полки. Как известно по письменным источникам, к концу сражения татары, несмотря на свои огромные потери, стали одолевать, но исход Куликовской битвы решило неожиданное для них выступление ударившего во фланг засадного полка русских, спрятанного в дубраве, — это был тактический прием, уже примененный, согласно преданию, казаками Ермака-рязанца.

В устном сказании о Куликовской битве говорится: «Втѣпор сила Мамаея безбожного, пса смердящего, нашу силу побивать стала. Русский посол Захарий Тютрин с мохначами, бородачами — донскими казаками, Семен Тупик, Иван Квашнин и семь братьев Белозерцев и вся Дмитрия Ивановича сила-рать могучая Господу Богу возмѣлились: „Господи Иисусе, истинный Христос, Дон-Мать Пресвятая Богородица! Не попустите некрещеному татарину наружаться над храмами вашими пречистыми, пошлите нам заступника Георгия Храброго“. Из-за тех ли темных лесов, зеленых дубрав выезжает сильное воинство; ударилось оно на силу Мамаея безбожного». Войско Мамаея не выдерживает натиска и обращается в бегство.¹⁶

По изложению это устное сказание местами приближается к сказке, но основным своим содержанием соответствует тому, что мы находим в летописях. Можно поставить вопрос: не относятся ли к сказочным подробностям отсутствующие в сохранившихся летописях упоминания об участии казаков в событиях 1380 года?

Ответить на такой вопрос помогает другая версия сказания о Куликовской битве. Она обнаружена недавно в старообрядческой рукописи. Здесь несколько иначе назван интересующий нас герой: это «Руские земли посол князь Захарей Тютнев». Подобно устному сказанию в этой рукописи говорится, что, возвращаясь от Мамаея и побив на пути татарский отряд, Захарей «отписал грамоты и ерлыки на великое Московское государство к великому московскому князю Димитрею Ивановичу», а сам начал «собирать волных казаков».

Упоминания о казаках есть и далее, причем они названы здесь черкасскими. Например, говорится о сборе войск: «И еще пришел князь Захарей Тютнев с волными козаками, с черкасскими казаками на помощь к великому князю Димитрею Ивановичу».

Сказание, сохранившееся в новонайденной старой рукописи, содержит одно важное уточнение сравнительно с устным текстом, который записал А. Харитонов: говорится, что «князь Михайло Брянской» был во главе «черкасских казаков», и под его главенством «пошли оне драться против восточного царя Мамаея безбожного».¹⁷ По другим источникам мы знаем, что одним из воевод засадного полка был князь Роман Михайлович Брянский, а среди погибших в бою — Михаил Бренок (принятый татарами за великого князя). По-видимому, устная традиция в данном случае как бы совместила их в одном лице. Но во всяком случае перед нами частичное подтверждение мысли историка казачества И. Ф. Быкадорова, полагавшего, что «засадный полк состоял из казаков».¹⁸

Наименования казаков в разных версиях сказания донскими и черкасскими друг другу не противоречат: в Черкасске (позже — станица Старочеркасская) долгое время был центр донского казачества, перенесенный затем в Новочеркасск.

В устном сказании участники Куликовской битвы обращаются к образу Богородицы Донской: «Дон-Мать Пресвятая Богородица!». Находящаяся сей-

¹⁶ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1985. Т. 2. С. 377—383.

¹⁷ Мелихов М. В. «Сказание о Мамаеве воинстве» // Тр. Отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы (Пушкинский Дом). Л., 1989. Т. 42. С. 393—403. См. также: Мелихов М. В. Вновь найденный текст «Сказания о Мамаеве воинстве»: (Сыктывкарский список конца XVIII в.) // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 26—38.

¹⁸ См.: Быкадоров И. Ф. История казачества. С. 84. Однако автор ошибочно писал, что это «говорится» в устном сказании, которое опубликовал А. Н. Афанасьев.

час в Москве икона Донской Богоматери, согласно недавнему заключению искусствоведов, — «древняя копия несохранившейся коломенской иконы» и «была написана Феофаном Греком между 1380 и 1396 гг.» специально для Москвы. Оригиналом служила погибшая при пожаре в 1739 году икона в виде хоругви, которая была с русским войском на Куликовом поле, а затем находилась в Коломне, бывшей местом сбора войск, шедших против Мамай.¹⁹

Таковы сведения независимых друг от друга памятников. Устные произведения были записаны в XIX в., другие свидетельства дошли до нас в рукописях XVII и XVIII столетий (не знаем, к какому времени относилась рукопись летописи, использованной А. И. Ригельманом). Как известно, не сохранилось описаний знаменитой битвы 1380 года в рукописях того же времени. Подробные повествования о ней дошли только в сравнительно поздних списках — отчасти XVI, а главным образом XVII и XVIII и даже XIX столетий. Естественно, что мы вправе доверять основному содержанию известий об участии казаков в сражении на Куликовом поле в такой же степени, в какой доверяем остальным рассказам о ней, находящимся в других источниках той же давности.

Если отбросить свойственные вообще таким произведениям поэтические домыслы, то остается правдоподобное историческое зерно. Донские казаки пришли на помощь москвичам, принеся с собой образ Божьей Матери: «Войско несло этот образ, в виде хоругви, во время битвы 8 сентября 1380 года, в день праздника Рождества Пресвятой Богородицы».²⁰ Можно полагать, что казаки были и в составе передового полка, принявшего на себя первый удар вражеской армии, и в засадном полку, который решил исход сражения на Куликовом поле.

3

Достоверность исторической основы фольклорных повествований, о которых шла речь выше, в той или иной степени могла бы стать предметом спора, поскольку эти сведения не отобразились в достаточно ранних летописных сводах, безусловно восходящих к записям современников; но начиная с 1468 года мы имеем летописные известия, аутентичность которых не может подвергаться никакому сомнению. При этом речь идет уже не о помощи москвичам со стороны пришедших донских или рязанских казаков — как это имело место во времена Дмитрия Донского и Василия II, — а о властном использовании казацких отрядов Иваном III, который, по-видимому, располагал ими в самой Москве.

Уже к началу его правления относятся известия ряда летописей о казаках, служивших под командованием воеводы Ивана Руно. Они вели военные действия против казанских татар, которые разоряли своими набегами русские земли и уводили пленников, продаваемых потом в рабство.

Летописи сообщают, что весной 1468 года после Пасхи Иван III «послал на Каму воевати мест Казаньских с Москвы к Галичу Руно с казаки»; к ним присоединились воеводы из Галича и других приволжских мест, разоряемых

¹⁹ См.: Кочетков И. А. Является ли икона «Богоматерь Донская» памятником Куликовской битвы? // Древнерусское искусство XIV—XV вв. М., 1984. С. 36—45.

²⁰ Киселев А. Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М., 1992. С. 50. Существует еще упомянутая выше икона Богородицы Гребневской. Согласно Е. П. Савельеву, «услышав, что московский великий князь Дмитрий Иванович собирает войска на решительную борьбу с татарами, донские казаки из городков Сиротина и Гребни поспешили к нему на помощь и поднесли накануне Куликовской битвы, бывшей 8 сентября 1380 г., икону-хоругвь Донской Богородицы и образ Богородицы Гребневской» (Савельев Е. П. Казаки. С. 195; неточная отсылка дается автором только к цитированной выше публикации И. Е. Забелина).

казанцами, и отряд отправился далее «в судех на Николин день».²¹ Двигались сначала по реке Вятке, а затем, спустившись по Каме, русские ответили на действия татар разорением казанских пределов. Встретив отряд казанцев, Иван Руно приказал своим людям вступить в бой. Татарский воевода попал в плен, отряд его был уничтожен, а ратники Ивана Руно, потеряв только двух человек убитыми и 60 ранеными, благополучно вернулись в Москву.

Более крупные силы были посланы непосредственно против Казани в следующем году. Летописи прямо не говорят, находились ли опять казаки в составе русского войска, но трудно сомневаться, что основу его они составили и на этот раз. Дело в том, что, хотя главным воеводой был назначен Константин Беззубцев, он остался в Нижнем Новгороде, а ратники по своей воле отправились дальше к Казани, выбрав из своей среды воеводой Ивана Руно — того самого, который возглавлял казаков в предыдущем походе. Отплыв из Нижнего Новгорода, отряд под командованием Ивана Руно ночью подошел к Казани. Ранним утром внезапно проникнув в городские посады, русские загли их, побили казанцев и освободили множество томившихся в Казани христианских пленников.²²

Позже Иван III сумел подчинить себе Казанское ханство. Но до того было покончено с зависимостью Русского государства от Орды. Важная роль в этом принадлежала, очевидно, казакам, которые ранее в качестве судовой рати успешно действовали против казанцев.

Как известно, в 1480 году ордынский хан Ахмат привел на Русь огромное войско, дошедшее до пограничной в то время реки Угры недалеко от Москвы. На противоположном берегу заняло оборону войско Ивана III. Оно не переправлялось через Угру, но пресекало попытки татар сделать это. Неподвижное противостояние двух армий продолжалось месяц, после чего Ахмат поспешно отступил и вернулся в степи. Одновременно отошли от Угры и русские войска. Как писал Карамзин, «Иоанн, распустив войско, с сыном и братьями приехал в Москву славословить Всевышного за победу, данную ему без кровопролития».²³

Победа досталась Ивану III без сражения на Русской земле, но благодаря военным действиям в самой Орде. Сведения об этом сохранились в некоторых источниках. «Казанский летописец» сообщал, что Иван III втайне послал «Златяя орды пленити служивого своего царя Иурдовлета Городецкого, с ним же воеводу князя Василья Ноздреватого Звенигороцкаго со мною силою». Пока Ахмат «стояше на Руси», они «Вольгою в лодиях пришедши на Орду» и всех находившихся там (как и весь татарский скот) частью захватили, частью же «огню и воде и мечю предаша». Это и повлекло за собой конец вражеского вторжения на Русь: «И пребегоша вестницы ко царю Ахмату, яко Русь Орду его расплениша, и скоро в том часе царь от реки Угры назад обратися бежати».²⁴

Сказанное неудивительно, ибо, согласно уточнениям других летописей, разгром ордынской столицы был сокрушительным: «юрты все разориша, коих же обретоша, тех всех побиша и в плен отведоша и пустую учиниша, и от того

²¹ Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 280. Аналогично в ряде других летописей — Воскресенской, Львовской, Никоновской (ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 153; СПб., 1901. Т. 12. С. 119; СПб., 1910. Т. 20, 1-я половина. С. 279).

²² См.: Московский летописный свод конца XV века. С. 281—282. Аналогично — в упомянутых летописях (соответственно — с. 155—156, 120—122, 279—281). Весьма приблизительно передал эти события И. Ф. Быкадоров — смешав два похода разных лет и дав неточную ссылку на источник (см.: *Быкадоров И. Ф.* История казачества. С. 101—102). При этом автор полагал, что Иван Руно — казачий атаман; в действительности это был московский боярин, попавший позже в опалу, но отнюдь не вследствие своих военных успехов (как безосновательно писал Быкадоров). См.: *Веселовский С. Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969. С. 156—158.

²³ *Карамзин Н. М.* История государства Российского. М., 1989. Кн. 2, т. 6. Стб. 99.

²⁴ ПСРЛ. СПб., 1903. Т. 19. Стб. 7—8.

времени Орда оная до конца оскуде»²⁵ (согласно другому тексту — «Орда от того вконец запусте»²⁶). Даже в разрядных книгах XVII в. нашлось упоминание, что некогда «татарские цари жили в Орде на луговой стороне Волги реки, на реке Ахтубе», но «по милости всеильного в Троице славимаго Бога» русские «на Ахтубе Орду войною разорили и учинили пусту».²⁷

Из кого же состояла судовая рать, совершившая отважный и дерзкий рейд в столицу Орды? Прямого ответа в летописях нет, но уже по аналогии с предыдущим надо думать, что в ее составе были казаки. Такое предположение подкрепляет, как увидим, ряд косвенных данных.

Возглавлявший эту рать Нордоулат был братом крымского хана, с которым Иван III заблаговременно вступил в союз против их общего врага Ахмата.²⁸ Незадолго до его выступления Нордоулат, как сообщает летопись, пришел «служити» Ивану III²⁹ и получил позднее от него титул вассального «царя Городецкого»³⁰ — соответственно названию удела, данного ему на восточной окраине Русского государства. Городец, ставший владением Нордоулата, находился в тех местах, которые часто подвергались казанским набегам и служили плацдармом ответных действий казаков. Из них поэтому и могло состоять войско Нордоулата на Руси — помимо, конечно, татарских князей и уланов, сопровождавших его как крымского царевича.

Союз Ивана III с крымским ханом продолжался и после 1480 года: оба они стремились покончить с остатками могущества ханов Орды. Нордоулат же оставался на Руси (здесь он умер между 1483 и 1503 годами)³¹ и продолжал служить Ивану III.

Русскому царю представился вскоре случай отблагодарить крымского хана за то, что крымские войска в 1480 году нейтрализовали действия польско-литовского короля, на которого рассчитывал тогда Ахмат как на своего союзника.

Никоновская летопись сообщает, что в 1491 году Иван III «на помощь крымскому царю Мин-Гирею отпустил воевод своих в Поле под Орду»; после перечисления их имен говорится: «да Мердоулатова сына царевича Сатылгана с уланы и со князи и со всеми казаки послал вместе же со своими воеводами».³² В более раннем Сокращенном летописном своде 1495 года это известие читается с уточнением: «А к царю к Нурдовлату послал князь великий грамоты свои, чтобы отпустил сына своего царевича Салтыгана на поле же с уланы и с князи и с всеми казаки».³³ Из приведенного текста ясно, что именно казаки были главной силой, которой располагал на русской службе Нордоулат. Следовательно, из казаков и состояла (по крайней мере в основном) его судовая рать, разгромившая в 1480 году столицу Орды.

Вернемся к Карамзину. Описав этот разгром, он заключал: «Нордоулат удалился; а хан, сведав о разорении улусов, оставил Россию, чтобы защитить свою собственную землю. Сие обстоятельство служит к чести Иоаннова ума: заблаговременно взяв меры отвлечь Ахмата от России», он «ждал их действия

²⁵ Новый летописец, составленный в царствование Михаила Феодоровича, издан по списку князя Оболенского. М., 1853. С. 15.

²⁶ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Собр. М. П. Погодина, № 1623, л. 73.

²⁷ Выписка в Разряде о построении новых городов и черты. Копия снята А. А. Голомбовским с документа, хранящегося в Московском архиве Министерства юстиции // Изв. Тамбовской ученой архивной комиссии. Тамбов, 1892. Вып. 33. С. 49.

²⁸ См.: Сборник Русского исторического общества. СПб., 1884. Т. 41. С. 18—19.

²⁹ Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 12. С. 197.

³⁰ См.: Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о Касимовских царях и царевичах. СПб., 1863. Ч. 1. С. 138.

³¹ См.: Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Османской порты до начала XVIII века. СПб., 1887. С. 288—289.

³² ПСРЛ. Т. 12. С. 228.

³³ ПСРЛ. М.; Л., 1962. Т. 27. С. 361.

и для того не хотел битвы».³⁴ Можно, по-видимому, добавить, что «сие обстоятельство» служит и к чести казаков, своим походом избавивших Россию от кровопролития, результат которого не был заранее предрешен.

Через семь лет после бегства Ахмата Иван III подчинил Казань, сделав ханом ее своего вассала. Но в конце жизни Ивана III, пользуясь его болезнью, правитель Казани вышел из повиновения, вторгся с войском на Русь и начал жестокие военные действия. Смерть застигла Ивана III в разгар приготовлений к большому походу на Казань, в котором немалая роль отводилась, должно быть, казакам. Об этом свидетельствует народная песня, сохранившаяся от тех времен и записанная А. А. Догадиным из уст астраханских казаков. В песне «молодой казак» стоит на часах у гроба и обращается к умершему монарху:

Ты восстань, восстань,
Ты, наш православный царь, (...)
Царь Иван Васильевич,
Ты, наш батюшка!
Ты взгляни, взгляни
На свою-то силушку, (...)
Твоя силушка
Скоро во поход пойдет (...)
Как под тот-то славный
Казань, Казань-город.³⁵

Несомненно, что Иван Васильевич, к которому обращены слова казака в песне, это Иван III, а не Иван IV, умерший через тридцать с лишним лет после того, как Казань окончательно вошла в состав Русского государства и отпала необходимость совершать туда военные походы.³⁶

Иван III умер, не успев осуществить подготовленный им поход. Воеводы, назначенные новым царем Василием Ивановичем, потерпели неудачу по собственной нерадивости; сыну Ивана III так и не удалось покончить с угрозой, вновь исходившей от агрессивного Казанского ханства. Эта задача была выполнена только при Иване IV. Но думается, что историками России пока недостаточно оценена выдающаяся роль казаков в подчинении Казани.

4

Григорий Котошихин, подьячий Посольского приказа при царе Алексее Михайловиче, автор одного из наиболее ценных исторических сочинений о Московском государстве, посвятил раздел своего труда донскому казачеству. «И только б не они, донские казаки», напоминает здесь Котошихин, «не были б в подданстве давно за Московским царем Казанское и Астраханское царства, з городами и з землями, во владетелстве». Котошихин писал свой труд после отъезда за рубеж, находясь вне досягаемости со стороны навсегда покинутой им московской администрации. Составители же московских летописей, зависевшие от правительства, стремились преуменьшить роль казаков, которые, как указывал Котошихин, хотя и получают царское жалованье (но «негораздо помногу и не всегда»), фактически этому правительству не подчинены: «начальных людей меж себя атаманов и иных избирают, и судятца во

³⁴ Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 2, т. 6. Стб. 99. Некоторые историки позже высказывали сомнения в достоверности известий о разорении Орды судовой ратью, которую послал Иван III. Неосновательность таких сомнений недавно убедительно показал А. А. Шенников (см.: Шенников А. А. Червлёный Яр: Исследование по истории и географии Среднего Подонья в XIV—XVI вв. Л., 1987. С. 45—49).

³⁵ Исторические песни XIII—XVI веков / Изд. подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. С. 475. Отточиями обозначены опущенные при цитации повторы.

³⁶ Подробнее об этом в статье: *Азбелев С. Н.* О происхождении песен, посвященных Грозному царю Ивану Васильевичу // *Русский фольклор.* СПб., 1996. Т. 29. С. 77—79.

всяких делах по своей воле»; однако, если приезжают в Москву, то «им честь бывает такова, как чужеземским нарочитым людям».³⁷

Котошихин, писавший через сто лет после присоединения к Русскому государству Казанского ханства и ханства Астраханского, сам не принадлежал к казачьей среде; у него не могло быть причин преувеличивать историческое значение казаков. Подобные преувеличения возможны в дошедших до нас казачьих песнях о покорении Казани. Интересно сравнить песни и предания казаков с летописными рассказами, которые составлены при царе Иване IV и стараются всячески подчеркнуть его личную роль, а также действия его воевод.

Предание об участии казаков в войне за подчинение Казани подробно пересказал упомянутый выше генерал А. И. Ригельман. Приводим его пересказ с сокращениями.

Когда донцы узнали, что царь Иван IV ведет войну с татарами и хочет взять Казань, то отправились «под Казань на помощь царю Ивану Васильевичу». Узнав о прибытии казаков, он «послал к ним за то великие дары»; но донцы, не приняв их, «просили, чтоб царь повелел им взять Казань». Получив разрешение и «приблизившись к Казанке речке», казаки «начали под оной рыть подкоп до города, который вскоре и окончили. Они вкатили в оной несколько бочек пороку и назначили время к зажжению оного. Между тем принесли Богу свои теплые молитвы, и стоя на коленях, просили Божьего знаменья, на что и воспоследовал из облак глас, глаголющ всем вслух: „Победите и покойны будете“. Возрадовавшись сему и обнадежась на такую благодать, приказали подкоп зажечь, коим превеликую часть города взорвало, и тем от дыму и земли солнце невидимо стало, через что от страха и ужаса во все стороны метались жители в городе. В тож самое время, как воспоследовал от подрыву треск, донцы бросились на город», защитники которого, «устрашась их смертельно, были полумертвы»; казаки же «рубил и кололи их везде без пощады». Только тогда «уже и царь вошел в город очистил от татар оной, и ввел войски свои московские, поставил везде караулы и определил в Казани наместника и воеводу; по окончании же всего того царь пришедших воинов оных дарил казною и другими полученными добычами, но донцы ничего того не взяли, а просили, чтоб только пожалованы были рекою Доном до тех мест, как им надобно, что им и не отказал. Он им реку оную пожаловал и грамотою утвердить изволил».

Ригельман добавляет, что «со оной же грамоты во все станицы войска Донского даны, для сведения казацкого, списки, которые читаются при собрании их, в день Покрова Пресвятыя Богородицы, после обедни».³⁸ Из летописей мы знаем, что именно в этот праздничный день (1 октября) Иван IV отдал приказ о штурме Казани, которая была взята на следующий день. Можно полагать, что грамота как раз и была обещана казакам накануне штурма, где им отводилась столь важная роль.

Сведения Ригельмана можно сопоставить с заключениями двух крупнейших наших историков XIX в. — Н. М. Карамзина и С. М. Соловьева, описывавших взятие Казани на основе летописей, которые, хотя и велись при дворе Ивана IV, все же не могли совершенно умолчать о действиях казаков.

Н. М. Карамзин писал, что перед взрывом городской стены Иван IV «распорядил приступ: велел быть впереди атаманам с казаками, головам с стрельцами...».³⁹ Казаки здесь упомянуты на первом месте, и это — летописное

³⁷ Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. 3-е изд. СПб., 1884. С. 152.

³⁸ Ригельман А. История, или повествование о донских казаках... С. 4—5.

³⁹ Карамзин Н. М. История государства Российского. Кн. 2, т. 8. Стб. 108. В летописи читаем: «О розрядстве воеводском, как приступати к граду. И посем благочестивый царь повеле всем людем готовым быти в полцех, хотя приступати ко граду (...). И наперед велел приступати со всех сторон атаманом с казаки и головам з боярьскими людьми да головам с стрельцы» (Никоновская летопись // ПСРЛ. СПб., 1904. Т. 13, 1-я половина. С. 214; аналогично: Царственная книга // ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13, 2-я половина. С. 510).

подтверждение той части казачьего предания, где сообщалось, что именно казаки первыми устремились в город, после того как была взорвана часть городской стены. Повествуя об устройстве подкопов, московские летописи не говорят, кто именно их осуществлял, а упоминают только о руководстве со стороны «немчина, именуема Розмысла, хитра, навычна градскому разорению». ⁴⁰ Здесь нет противоречия: казаков, готовивших подкопы для взрыва, конечно, мог инструктировать инженер, обладавший специальными познаниями в технике таких работ.

Согласно летописям, царь Иван IV во время взрыва и последовавшего за ним боя находился в церкви и оставался в ней до окончания службы, несмотря на прибытие вестников от воевод, призывавших царя укрепить дух штурмующих пролом войск своим личным присутствием.

С. М. Соловьев отмечал: «Когда Иоанн подъехал к городу, знамена русские развевались уже на стенах». Узнав от гонца, посланного князем Воротынским, «что русские люди уже в городе», Иван IV «велел своему полку спешиться и идти на помощь». ⁴¹

Писавший в 1915 году Е. П. Савельев, упомянув, что атаманы, ходившие под Казань с Дона, Яика и Терека, «не названы в московских летописях», сообщал: «Из отписки казаков 1632 г., копия с которой хранится в библиотеке Донского музея, мы знаем, что главное предводительство над всеми казачьими полками было вручено донскому атаману Сусару Федорову. В числе атаманов этих дружин, особенно отличавшихся умом и хитростью, старинные донские былины называют Ермака Тимофеевича. И если бы не пожар 1744 г., во время которого сгорел весь г. Черкасск, старое гнездо донского казачества, а также весь войсковой архив, где хранились ценные казачьи летописи, — продолжал Савельев, — то мы бы теперь могли назвать имена и всех остальных атаманов казачества той эпохи» и «описать их геройские подвиги», способствовавшие «расширению и объединению великой России и закреплению ее окраин». ⁴² К сожалению, эти письменные источники не сохранились.

В современных фольклористических трудах можно встретить весьма спорное утверждение, что в ту пору, к которой относится возникновение фольклора о Ермаке, «яицких казаков еще не было». ⁴³ Писавший во второй четверти XVIII в. историк П. И. Рычков пересказал предание, слышанное им в 1748 году в Яицком городке (через передачу точно названных им людей, живших в XVIII, XVII, XVI и XV столетиях): во время пребывания на Руси Тамерлана (т. е. в конце XIV в.) донской казак Василий Гугня с 30 товарищами, идя с Дона на промысел, зашли в Яик; здесь нашли глухие лесистые места, где и поселились; ходили на промысел в море; напали в степи на татар Золотой Орды, отбили у них коней; впоследствии пополнились прибывшими с Дона и Великодержавии; потомки их обязались служить царю Михаилу Федоровичу. ⁴⁴

Зафиксированные собирателями фольклора песни и предания донских казаков, повествуя о взятии Казани в 1552 году, упорно называют имя Ермака Тимофеевича. Следует принять во внимание рассуждение Савельева: «Некоторые историки, — писал он, — сомневаются в том, что Ермак (...) мог участвовать в покорении Казани», ибо в 1552 году он еще был «очень молод». Савельев резонно возражает: «Что ж из этого? Пусть ему в то время было 25—30 лет, а при покорении Сибири в 1582 г. 55—60. Удивительного тут

⁴⁰ ПСРЛ. Т. 13, 1-я половина. С. 209.

⁴¹ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1960. Кн. 3. С. 471.

⁴² Савельев Е. П. Казаки. С. 251.

⁴³ Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков. М.; Л., 1960. С. 237.

⁴⁴ [Рычков П. И.] Топография Оренбургской губернии. [Глава 2. О ведомстве войска Яицкого и о их обстоятельствах] // Сочинения и переводы, к пользе и увеселению служащие. СПб., 1762. Август. С. 99—110.

ничего нет. В атаманы казаки выбирали не по летам, а по природной храбрости и по уму, т. е. по выдающимся качествам».⁴⁵

Конечно, эпическим преувеличением следует признать фольклорное главенство Ермака не только над донскими казаками, но и над яицкими и терскими (или гребенскими — песни, по-видимому, уже не проводят между ними весьма важного еще для той поры различия). Но участие Ермака в казацком штурме города после открывшего брешь в городской стене взрыва, осуществленного, видимо, тоже казаками, — факт достаточно вероятный.

В казачьих песнях о взятии Казани этот эпизод отобразился соответственно не только тому, что сообщало предание, пересказанное Ригельманом, но в сущности — и летописным свидетельствам:

Затряслась земля, всколебалася,
Стены градские разрушаются,
Казаки в Казань ворываются,
А орда из ней убирается.
Царь въезжает во Казань-город,
Он там хвалится, прославляется.⁴⁶

Гиперболы, порой довольно наивные, но не столь, впрочем, значительные, чтобы нарушить правдивость общей исторической картины, могут быть отнесены к позднейшим распространениям текста:

Догорела свеча — в Казани поднялось облако.
Как крикнет Ермак донским казакам,
Донским казакам, гребенским и яицким:
«Ой вы, братцы мои, атаманы-молодцы!
Вы бегите в город Казань скорехонько,
Вы гоните из города вон всех бусурман,
Не берите вы в полон ни одной души:
Плен донским казакам не надобен!»
Ермак тремя стами казаками город взял,
Город взял он Казань и царю отдал,
Избавил Ермак войско царское от урона.
За то царь пожаловал Ермака князем
И наградил его медалью именною,
Да подарил Ермаку славный тихий Дон
Со всеми его речками и проточками.⁴⁷

Этот мотив пожалования в виде награды землями на Дону — один из наиболее устойчивых в песнях об участии казаков во взятии Казани — вполне соответствует, как видим, сведениям Ригельмана, но и не имеет какого-либо опровержения в данных летописей. Летописный рассказ о взятии Казани сообщает в конце о награждениях его участников, но без детализации даже в отношении близких Ивану IV воевод. Естественно, что о казаках там отдельно не упоминается.

Самая пространная (и, как можно думать, самая старая по времени фиксации) песня, которая открывает собой их ряд в сводном издании исторических песен (№ 358), представляет контаминацию двух песен. Это достаточно очевидно, ибо вклинивающийся мотив нарушает логику основного текста. Строки 96—97 и 110—146 представляют собой совсем иную, несомненно вымышленную, версию — взятие города хитростью, — к реальным историческим обстоятельствам овладения Казанью отношения не имеющую. За вычетом этого постороннего включения текст содержит, может быть, лучший вариант песни — хотя он в результате вставки и утратил цитированные выше важные

⁴⁵ Савельев Е. П. Казаки. С. 249.

⁴⁶ Исторические песни XIII—XVI веков. С. 527—528.

⁴⁷ Там же. С. 529—530.

строки иных вариантов, повествующие о том, что именно казаки первыми ворвались в город (взрыв же городской стены из-за этой утраты оказывается только сигналом для входа царской армии в город, ворота которого были уже открыты и без взрыва).

Диалог совсем молодого еще Ермака с самим царем, конечно, трудно считать даже в малой степени отвечающим исторической истине, но этот художественный прием сюжетно вполне оправдан:

- «Ермак сын Тимофеевич!
 Достань ты мне славный Казань-город,
 Возьми у меня силы, сколько надобно!»
 90 Ермак возговорит, как в трубу вступит:
 «Батюшка-надежда, свет великий государь!
 Не надо мне твоей силы многа множества,
 Прикажи идти с донскими казаками-охотниками,
 А ты подойди со своею армиею
 95 Под славный под Казань-город».
-⁴⁸
- «Ой ты, мой удалый добрый молодец,
 Ермак сын Тимофеевич!
 100 Как знать войтить в Казань-город?»
 Ермак возговорит, как в трубу вступит:
 «Батюшка-надежда, свет великий государь!
 Если рыть подкопы глубокие под Казань-город,
 Закатить бочонки зелья лютого,
 105 Поставлю тебе две свечи воску ярого
 И поставлю часового своего надежного,
 Донского казака, есаулушку любимого, —
 Ты знаешь, как в Казань-город войтить,
 Как догорят две свечи воску ярого!»

Роль этих свечей разъясняется в других песнях: одну зажгли в подкопе около пороха, который воспламенялся ею, когда свеча догорит до своего основания; такую же свечу зажгли одновременно в русском лагере, чтобы по ее сгоранию определить, когда произойдет взрыв.

После упомянутых вставных строк 110—146 продолжается предыдущая песня:

- На белой заре на утренней
 Воску ярого свечи догорают,
 Глубокие подкопы разрываются,
 150 Стены каменные разваливают;
 Царя белого армейюшка во врата убирается,
 Наш белый царь радуется,
 Входит в славный во Казань-город.

Дальнейший текст мог равно принадлежать как одной, так и другой песне:

- Вперед Ермака государь здравствует:
 155 «Поздравляю тебя, Ермак Тимофеевич, с радостью!» —
 «А тебя, государь, поздравляю с победою!»
 Берет государь Ермака за праву руку,
 Ведет по славному городу Казанскому,
 Выходит государь в чисто поле,
 160 Расставляет шатры полотняные,
 Призывает Ермака Тимофеевича.
 Государь сговорит, как в трубу вступит:

⁴⁸ Явно к другой песне относились опускаемые мной при цитации строки 96—97:

А я на белой заре двери растворю
 И армию в город впущу.

- «Ой ты, удалой мой добрый молодец,
Ермак сын Тимофеевич!
165 Чем ты хочешь, тем буду жаловать:
Селами или подселками,
Или великими городами, поместьями?»
Ермак возговорит, как в трубу вструбит:
«Батюшка-надежда, свет великий государь!
170 Не жалуй ты меня городами, подселками
И большими поместьями —
Пожалуй ты нам батюшку тихий Дон
Со вершины до низу, со всеми реками, потоками,
Со всеми лугами зелеными
175 И с теми лесами темными!»⁴⁹

Впервые напечатавший эту песню более ста лет назад А. Н. Пивоваров сообщал, что она попала к нему в «очень старинной рукописи», где сказано, что песня была «писана со слов» двух казаков станицы Богаевской — Ф. Ф. Цыганкова и А. С. Фарапонова.⁵⁰ Вполне возможно, что контаминацию двух песен осуществил сам неизвестный нам давний записыватель. Но нет причин соглашаться с мнением Б. Н. Путилова, утверждавшего весьма категорично, что эта песня «вымышлена от начала и до конца».⁵¹

5

Внимание исследователей пока мало привлекал дошедший до нашего времени прозаический фольклор о Ермаке. Предания, сообщающие ту же версию взятия Казани, что и цитированные песни, записывались на Дону еще в 50—60-х годах нашего столетия.⁵² Вообще же, как пишет Т. И. Тумилевич, согласно этим преданиям, «Ермак освобождает от татар донскую землю, заселяет ее вольными людьми, организует Войско Донское, создает казачьи семьи, дает каждой семье фамилию, изобретает порох, покоряет Казань, Астрахань, Сибирь».⁵³ Далеко не все перечисленные мотивы вос-

⁴⁹ Там же. С. 525—526.

⁵⁰ Донские казаки песни / Собрал и издал А. Пивоваров. Новочеркасск, 1885. С. 18.

⁵¹ Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков. С. 261. Мнение о вымышленности песни конкретизировалось в работе А. А. Горелова: согласно его заключению, она возникла «на основе сюжетно-композиционной схемы „Ермак и Грозный“ путем замены сибирского мотива казанским и развития последнего» (Горелов А. А. Исторические песни о Ермаке — поэтический пролог и спутник первой крестьянской войны в России // Русская литература. Л., 1961. № 1. С. 147). Автор относит эту песню к той «линии сюжетов» в цикле о Ермаке, которая определена им как «антифеодалная» (там же. С. 143). Антифеодалную направленность автор статьи видит в следующих мотивах песни, соответственно их интерпретируя: Ермак появляется перед царем и боярами «в богатом и пышном одеянии», а «нарядность костюма и известная утонченность поведения героя не что иное, как вызов имущим», и это могло «иметь значение революционного лозунга» (с. 148); «Ермак, казаки оказываются несравненно большими знатоками военного искусства, чем сам Грозный» (с. 149); просьба Ермака о пожаловании казаков Доном, а не «городами, подселками и большими поместьями», — показатель того, что эта песня «была политической акцией», отображением «требований, удовлетворения которых ищет бунтарское крестьянство», обоснованием идеи «общественного передела, передела в интересах широчайших народных масс» (с. 149). Своеобразная интерпретация песни продиктована исходной посылкой автора статьи. Он опирался главным образом на слова А. И. Микояна (его фамилия даже выделена курсивом), который назвал «Разина, Булавина и др. (...) подлинными революционерами своего времени», — эти слова не очень точно цитируются А. А. Гореловым по передаче их автором исторического романа (ср.: Задонский Н. Кондратий Булавин. М., 1959. С. 9). Затем использованы в пересказе В. Д. Бонч-Бруевича суждения В. И. Ленина о стремлениях крестьян, которые «убегали от помещиков, от рекрутчины, от солдатчины» (с. 142). Эти основополагающие для автора статьи высказывания как бы интерполируются им на XVI столетие.

⁵² См., например: Тумилевич Т. И. Донские предания о Ермаке // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13. С. 227.

⁵³ Там же. С. 224.

ходят, очевидно, к раннему фольклору о Ермаке. О причастности его к подчинению Астрахани, например, упоминают иногда и песни, но этот мотив в них не развернут и принадлежит, вероятно, поздним привнесениям.

«Оправданием» служило то обстоятельство, что казаки имели к этим событиям отношение не меньшее, чем к завоеванию Казанского ханства. Но военное подчинение ханства Астраханского проходило без личного участия Ивана IV; летописцам поэтому не требовалось, подчеркивая его роль и роль его приближенных, затушевывать заслуги других. Сначала же, после присоединения Казани к России, Астраханское ханство даже без военных действий признало вассальную зависимость от русского царя. Некоторое время спустя хан Астрахани, рассчитывая, очевидно, на поддержку могущественного тогда Крымского ханства, изгнал русского воеводу и порвал отношения с Москвой. Русскому государству пришлось в 1557 году отправить войско для занятия Астрахани. Мы читаем в летописи, что в поход выступили для «астороханьского дела 500 человек казаков атамана Ляпунка Филимонова и инех атаманов с товарищи (<...>), да Михаила Колупаева с казаки (<...>), да с вятчаны Федора Писемьского, да с ними атаманы многие с казаки».⁵⁴ Тогда крымский хан послал свое войско «на брежение Асторохани» — в том числе триста янычар, снабженных пушками. Но даже с этим подкреплением астраханский хан не смог противостоять казакам: атаман Ляпун Филимонов разгромил его улусы, хан бежал из города, не дожидаясь прихода русских. В Астрахань вступили царские воеводы «да атаман казачей Архипко». Они «укрепилися в городе», а «по Волге казаков и стрельцов розставили». Убедившие было из города жители его возвратились в Астрахань, и там началась мирная жизнь.⁵⁵

Мотивы преданий об организации Ермаком Донского казачьего войска и заселении донских земель связаны с песенным фольклором более определенно и, как можно думать, исторически более оправданны.

В песнях о взятии Казани упоминается царский гонец:

Не буря шумит и не гром гремит —
От царя к Ермаку курьер бежит.
Прибегает к Ермаку Тимофеевичу,
Подает указы государевы.

Ермак, прочитав их, сам отправляется к царю и от него узнает, зачем был вызван:

«Заслужи ты, Ермак, мне службу верную,
Возьми ты, Ермак, мне Казань-город!»⁵⁶

Вызов под Казань казаков именно с Дона — в подкрепление войскам, прибывшим из Москвы, — факт вполне вероятный. Не исключено, что были вызваны отряды и из других мест тогдашнего проживания казаков — с Яика и Терека. Документальных подтверждений этого мы не знаем — за исключением цитируемой Е. П. Савельевым отписки донских казаков от 30 марта 1632 года: «В которое время царь Иван стоял под Казанью и по его государеву указу атаманы-казаки выходили с Дону и с Волги, и с Яика, и с Терека и атаман Сусар Федоров и многие атаманы-казаки ему государю под Казанью служили».⁵⁷ Относительно терских казаков фольклорным подтверждением можно считать песню о пожаловании казаков Терекком, где мотив этот трактуется сходно с тем, что находим в донских песнях о взятии Казани Ермаком. Но в

⁵⁴ ПСРЛ. Т. 13. 1-я половина. С. 266.

⁵⁵ Там же. С. 273—274.

⁵⁶ Исторические песни XIII—XVI веков. С. 531, 532.

⁵⁷ Савельев Е. П. Казаки. С. 236.

песнях донцов о пожаловании не всегда упоминаются Казань и Ермак.⁵⁸ Встречается мотив недовольства казаков:

«Ой да, ты князей-бояр много жалуешь,
Ой да, нас, донских-то али казаков,
Ой да, чем, надежа наш, ты пожалуешь,
Ай, чем жа ты пожалуешь?»⁵⁹

Царь в ответ жалует казаков Доном и его притоками. Нет нужды непременно считать это «недовольство» позднейшим: напротив, здесь мог отобразиться реальный эпизод, происходивший в 1552 году. Не в форме недовольства, а только в форме вопроса этот мотив представлен в песне казаков терских. Варианты различаются мало. Вот старшая запись, опубликованная в 1851 году:

Не сизые орлы клохчут,
Не серые гуси вополосют —
Они пить и есть хотят,
Гребенские наши казаки перед царем говорят,
Перед Грозным царем Иваном Васильевичем:
«Ах ты, батюшка наш, надежа,
Православный государь!
Ты чем нас порадуешь, чем пожаловаешь?» —
«Я подарю вас, казаченьки, рекой вольною,
Что ни быстрым Терекон Горыньевичем,
Что от самого от гребня до синего моря,
Что до синего моря Каспийского».⁶⁰

Б. Н. Путилов признал вероятным мнение одного из историков казачества, что песня — отклик на прием Иваном IV делегации казаков в 1555 году. Но он считает, что не это обстоятельство, а «какой-то конкретный факт должен был послужить толчком для возникновения сюжета».⁶¹ Таким фактом как раз и могли быть заслуги терских казаков при взятии Казани за три года до приема их делегации Иваном IV.

6

Четверть века Иван IV вел войну с западными соседями за овладение портами Балтийского моря в Ливонии: с 1558 по 1583 год. Война эта победы не принесла — из-за разорения России в результате опричнины и вследствие весьма неблагоприятной тогда международной обстановки. Задача была решена позже — в ходе победоносной Северной войны 1700—1721 годов. Но само участие русских войск в Ливонской войне было ознаменовано подвигами, оставившими славные страницы в военной истории России. Это прежде всего героическая оборона Пскова в 1581—1582 годах от войск польского короля Стефана Батория. Неудача его под Псковом имела своим результатом более выгодные для России условия мира.

Среди героев псковской обороны прославился донской атаман Михаил Черкашенин. Полвека спустя в ответ на требование царя Михаила Федоровича принести ему крестоцеловальную присягу на верность донские казаки напомнили, что «не за крестным целованием» они несли верную службу прежде: «при Михаиле Черкашенине во Пскове сидели в осаде».⁶²

По историческим источникам этот атаман известен и ранее — в связи с враждебным отношением к России ее южных соседей. В те времена отряды

⁵⁸ См., например: Исторические песни XIII—XVI веков. № 291—294.

⁵⁹ Там же. С. 482.

⁶⁰ Там же. С. 479.

⁶¹ Путилов Б. Н. Историко-песенный фольклор XIII—XVI веков. С. 230.

⁶² Савельев Е. П. Казаки С. 236.

крымского хана, подвластного Турции, не только разбойничали в Поле — причерноморских степях, но и заходили далеко на север. Для обороны от них московское правительство постоянно использовало казаков.

Сведения об участии в этих действиях Михаила Черкашенина есть в «Истории России...» С. М. Соловьева. На основе архивных документов он, например, установил, что, «отпуская в Константинополь посла Новосильцева через Рылск и Азов, государь велел послать проводить его до донских зимовищ донского атамана Мишку Черкашенина» с отрядом — «его прибору атаманов и казаков 50 человек». ⁶³ В 1572 году Михаил Черкашенин со своими казаками был «на государевой службе в Серпухове в большом полку». ⁶⁴

Крымские татары захватили в плен сына Михаила Черкашенина и казнили его. Донские казаки в долгу не остались. Мстя за смерть сына, атаман Михаил Черкашенин повел казаков на Азов. Турецкий султан с досадой писал потом крымскому хану: «Зачем ты казнил сына Мишки Черкашенина? Теперь у меня донские козаки за сына Мишки Азов взяли, лучших людей из Азова побрали 20 человек, да шурина моего Усеина, кроме черных людей» (так излагалось это письмо в тогдашнем донесении из Крыма в Москву). ⁶⁵

Михаил Черкашенин был уже знаменит, когда оканчивалась Ливонская война и он оборонял Псков. В Пискаревском летописце первой четверти XVII в. есть рассказ «О приходе королевском к Пскову»; перечисление русских воевод, защищавших Псков, завершается известием: «Да тут же убили Мишку Черкашенина, а угадал себе сам, что ему быть убиту, а Псков будет цел. И то он сказал воеводам. А заговоры были от него ядром многия». ⁶⁶

Смерть его оплакивает одна из лучших народных песен того времени:

Из далеча чиста поля,
Из раздолья широкова
Как бы гнедова тура
Привезли убитова,
Привезли убитова,
Атамана польскова,
Атамана польскова,
А по имени Михайла Черкашенина.
А птицы-ластицы
Круг гнезда убиваются —
Еще плачут малы ево дети
Над белым телом.
С високова терема
Зазрила молодая жена,
А плачет-убивается
Над ево белым телом.
Скрозь слезы свои
Она едва слово промолвила,
Жалобно причитаючи
Ко ево белу телу:
«Казачья вольная
Поздорову приехали,
Тебя, света моего,
Привезли убитова.
Привезли убитова
Атамана польскова,
А по имени Михайла Черкашенина». ⁶⁷

⁶³ Соловьев С. М. История России... Кн. 3. С. 695.

⁶⁴ Платонов С. Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII вв. СПб., 1910. С. 112.

⁶⁵ Соловьев С. М. История России... Кн. 3. С. 696.

⁶⁶ Повесть о приходе Стефана Батория на град Псков / Подгот. текста и статьи В. И. Малышева. М.: Л., 1952. С. 111.

⁶⁷ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 195.

Осаждавшие Псков польские войска именовались у русских в то время ляхами, а Подем, как говорилось выше, назывались степи, в которых протекала главная боевая деятельность донского казачества. Поэтому песня, записанная единственным раз еще в середине XVIII в., называет Михаила атаманом польским.

Но кроме Михаила Черкашенина донскими казаками в Ливонской войне предводительствовали и другие атаманы. Сохранилось письмо к королю Стефану Баторию из Могилева от его польского коменданта. Сообщая о нападении русских войск 27 июня 1581 года, он перечислил поименно 15 воевод, своих противников. Перечень завершают «четырнадцатый Василий Янов, воевода казаков донских, пятнадцатый Ермак Тимофеевич, атаман казачий».⁶⁸

Это указание важно и для верного понимания исторической роли Ермака Тимофеевича как предводителя начатого в следующем году знаменитого похода в Сибирь. Не прощения за разбойную жизнь — как это думалось некоторым историкам — добивался в сибирском походе Ермак. Он продолжил там свою самоотверженную службу государственным интересам России. Сибирский поход он возглавил еще до окончания Ливонской войны, вскоре после того как сражался во главе своих казаков с войсками Батория под Могилевом.

В ранних исторических песнях о Ермаке, дошедших до нас, содержатся только упоминания о завоевании Ермаком Сибири. Позднейшие обработки этой темы — песенные и прозаические — в данной статье не рассматриваются.⁶⁹ Историческая оценка соответствующих материалов дается в недавней монографии Р. Г. Скрынникова.⁷⁰

⁶⁸ Дневник последнего похода Стефана Батория на Россию (Осада Пскова) и дипломатическая переписка того времени / Изд. М. Коялович. СПб., 1867. С. 253.

⁶⁹ Основную библиографию по этим вопросам см.: Древние российские стихотворения... С. 437—438.

⁷⁰ См.: Скрынников Р. Г. Сибирская экспедиция Ермака. 2-е изд., испр. и доп. Новосибирск, 1986.

А. А. ГОРЕЛОВ

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА 1812 ГОДА
И РУССКОЕ НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО

I

Существо Отечественной войны 1812 года — ее *народный* характер — было понято прежде всего непосредственными участниками знаменитой кампании — от полководцев, высочайше призванных к командованию российской армией, до ополченцев-добровольцев, «охотников», партизан, из среды которых явились первые историографы и интерпретаторы великих и малых баталлий, описатели походов, печальники поражений и трубадуры побед. Существом войны было также стихийное *общенациональное сплочение* России перед лицом грозного нашествия иноплемеников, единство духовного порыва нации к освобождению от нежданно обрушившегося нового ига. Свидетельства патриотического движения масс как главного источника конечной победы содержатся во множестве вторящих друг другу документов эпохи. Это манифесты, воззвания к населению, боевые донесения, «отношения», рапорты, предписания, приказы, эпистолярные материалы. Это современные событиям литература и искусство. Это и живая национальная память — фольклор, изначально слагавшийся в условиях противостояния народа наполеоновским оккупантам и продолженный мифо-легендарным по сути следующим творчеством.

Приступая к оценке фольклора, сопутствовавшего и резонировавшего сложнейшим и множественным событиям, необходимо сказать: главное противоречие эпохи состояло в том, что «решителем» кампании оказался народ социально неполноправный, униженный крепостничеством. Любовь к Родине, всеохватывающая тревога за нее породили такую инициативу деятельности масс, в которой народ почувствовал себя небывало самостоятельным и свободным вершителем судьбы Отечества. Новое ощущение своего достоинства превращалось у мужика в жажду стряхнуть со своих плеч бременящую обузу барства, которую он никогда не считал нормой. Приложение народной энергии к историческому действию породило ряд неизбежных практических следствий, открыв внутренний «фронт»: антикрепостнические бунты прокатились по 32 губерниям. 1812 год остался памятен не только героизмом отражения войск Наполеона, но и сожжением и погромами помещичьих домов и усадеб (в их числе оказались крупнейшие подмосковные имения Л. К. Разумовского, Д. Н. Шереметьева), убийствами дворян-землевладельцев и их домочадцев, немногочисленными, но все же примечательными призывами примкнуть к Наполеону, с именем которого связывались смутные надежды на обретение социального полноправия.

Для антифеодалного протеста на Руси существовала внушительная социальная база. Выступления крестьян и работных людей против отечественных господ осложняли ход военной борьбы, подчас отвлекая воинские команды на подавление возникавших внутренних «заворошек» (на сей счет известны,

между прочим, недвусмысленные распоряжения даже самого М. И. Кутузова).¹ Однако движение низов не приобрело слитности и размаха настолько могущественных, чтобы поставить под вопрос самое существование института крепостного права или пошатнуть основы государственности.

На первой неделе наполеоновского нашествия генерал Н. Н. Раевский, выражая типичное для дворянства умонастроение, писал: «Я боюсь прокламаций, чтоб не дал Наполеон вольности народу, боюсь в нашем краю внутренних беспокойств».²

Спустя четыре месяца, когда началось попятное движение французов на Запад, ситуация давала достаточно поводов к тому, чтобы считать опасность всеобщего крестьянского восстания разрядившейся, несмотря на то что за потухавшими в одних местах мятежами следовали разрозненные бунты на других территориях. Именно в этот момент директор Департамента духовных дел публицист А. И. Тургенев, словно бы отвечая Раевскому и его единомышленникам, позволил себе поделиться с П. А. Вяземским вполне успокоительным соображением: «Отношения помещиков и крестьян (необходимое условие нашего теперешнего гражданского благоустройства) не только не разорваны, но еще и более утвердились. (...) Последствия сей победы («самим народом одержанной», — подчеркивал Тургенев. — А. Г.) (...) обратятся в пользу обоих состояний». Прогнозируя желаемое будущее и явно идеализируя его, Тургенев полагал, что «связи» «состояний» (т. е. сословий) далее «утвердятся благодарностью и уважением, с одной стороны, и уверенностью в собственной пользе, с другой». Рассчитывая на «благоразумие народа», автор письма мыслил о завтрашнем дне как гармонии взаимных уступок двух неравноправных классов, когда отказ помещиков от «эгоизма» и их решимость «действовать для младших братьев» поведут к «отдаленному счастью грядущего поколения».³

Осмывая многосложную драму Отечественной войны в свете предшествовавших и синхронных ей простонародных освободительных стремлений, Лев Толстой напишет позднее в «Войне и мире», что первые «слухи о войне и Бонапарте и его нашествии» для крестьян средней России соединялись с «неясными представлениями об антихристе, конце света и чистой воле», а «подводные струи производили сильную работу и были близки к проявлению».⁴ Писатель нового времени оценит вековую глубинность тлевших в массах антикрепостнических чаяний, которым суждено было по ходу великой битвы то давать вспышки, то затухать, чтобы вновь разгораться после отражения врага. И все же историки, исследовавшие эволюцию народного сознания, констатируют сравнительную недолговечность (1805—1812) надежды крепостных на получение свободы из рук именно чужеземного «царя»;⁵ На-

¹ Из литературы по этому вопросу отметим: *Семевский В. И.* Волнения крестьян в 1812 г. и связанные с Отечественной войной // Отечественная война и русское общество. 1812—1912: Юбилейное издание. М., 1912. Т. 5. С. 74—113; *Дживелегов А. К.* Александр I и Наполеон: Исторические очерки. М., 1915. С. 222—223; *Предтеченский А. В.* Отражение войны 1812—1814 гг. в сознании современников // Ист. записки. М., 1950. Т. 31. С. 234—235; *Бычков Л. Н.* О классовой борьбе в России во время Отечественной войны 1812 года // Вопр. истории. 1962. № 8. С. 43—58; *Игнатович И. И.* Крестьянское движение в России в первой четверти XIX в. М., 1963; *Годин В. С.* Антикрепостническое восстание ратников Пензенского ополчения в декабре 1812 г. // Краеведческие записки гос. архива Пензенской области. Пенза, 1965. С. 5—28; *Абалихин Б. С.* Особенности классовой борьбы в России в 1812 году // Из истории классовой борьбы в дореволюционной и Советской России. Волгоград, 1967. С. 106—146; *Бабкин В. И.* Специфика классовой борьбы в период Отечественной войны 1812 года // История СССР. 1972. № 2. С. 111—121; *Абалихин Б. С., Дунаевский В. А.* 1812 год на перекрестках мнений советских историков. 1917—1987. М., 1990. С. 10, 17, 162, 174, 175, 193.

² «К чести России»: Из частной переписки 1812 года. М., 1988. С. 46.

³ Там же. С. 164.

⁴ *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 14 т. М., 1951. Т. 6. С. 147.

⁵ Как установил Л. В. Домановский, дворовый человек Алексей Корнилов оказался в 1807 г. в Петропавловской крепости за распространение легенды о письме «Бонапарте» русскому монарху с предложением освободить «всех крестьян»: не то, дескать, «война будет всегда» (*Чистов К. В.*

полеона: вторжение французов в Россию как бы воскресило жестокие переживания эпохи татарского ига, и восставшее против унижения национальное чувство предопределило гибель нашествия.

Известно, что страх властей перед возможной активностью крестьян остро сказался не только в опасениях, но и на поведении правящих кругов в первый период кампании: и самодержец, и губернские власти вначале мыслили создание национального ополчения без крестьян, без вооружения народа, хотя даже армия сразу же прониклась ожиданием этого необходимейшего шага. Автор «Писем русского офицера о военных происшествиях 1812 года» (созданы на основе подлинных дневниковых записей писателя) Ф. Н. Глинка⁶ под 19 июля отметил: «Народ просит *воли*, чтобы не потерять *вольности*. Но *война народная* слишком нова для нас. Кажется, еще бояться развязать руки. До сих пор нет ни одной *прокламации*, позволяющей сбираться, вооружаться и действовать где, как и кому можно. — Дозволят — и мы *поселяне* готовы к подкрепу *воинам*».⁷ Только 8 августа, после падения Смоленска, взятого соединенными силами французов и поляков, в очередное «письмо русского офицера» ворвалась восторженная, исполнявшая надежды весть: «Вооружайтесь все, вооружайся всяк, кто только может, гласит наконец главнокомандующий *в последней прокламации своей*. — *Итак — народная война!*».⁸

От себя Федор Глинка в стихотворном «Отрывке из рассказа. 1812 год» (опубликован в 1839 году) скажет о том, что обусловило течение и финал кампании:

Не трогать было вам народа,
Чужезычны наглецы!
Кому не дорога свобода?..
И наши хмурые жнецы,
Дав селам весть и Богу клятву,
На страшную пустились жатву...⁹

Антинаполеоновские действия народного большинства вселили новый оптимизм и в дворянство, о чем, в частности, свидетельствует еще одно симптоматичное размышление А. И. Тургенева: «...зареву Москвы, Смоленска и пр. рано или поздно осветит нам путь к Парижу. (...) Война, сделавшись национальной, приняла теперь такой оборот, который должен кончиться торжеством Севера и блистательным отомщением за бесполезные злодеяния и преступления южных варваров». Народ в патриотизме и самоотвержении «превзошел самих испанцев»: «наши гибнут, гибнут часто в безысходности, для чего нужно более геройства, нежели на самом поле сражения...».¹⁰

Для Наполеона и его «великой армии» оказалась неожиданной психология поведения русского населения. Оно покидало родимые гнездовья, уходило вместе с отступавшими русскими полками, а во время оккупации и ретирады врага перешло к беспощадным партизанским действиям. Это вызвало уже в октябре 1812 года растерянно-протестующее обращение наполеоновского командования к Кутузову с просьбой «о принятии мер, дабы война получила ход,

Русские социально-утопические легенды. М., 1967. С. 197). Примечательно, однако, что содержание легендарного письма в народных песнях про войну 1812 года совсем не связывается с мотивом отмены крепостной неволи.

⁶ Глинка Ф. Сочинения. М., 1986. С. 342.

⁷ Там же. С. 227.

⁸ Там же. С. 228. Вероятнее всего, это был отклик на обращение М. Б. Баркляя-де-Толли в конце июля 1812 года к жителям трех западных губерний России с призывом вооружаться для борьбы с захватчиками: «Обыватели псковские, смоленские и калужские! (...) многие из жителей губернии Смоленской (...) вооружаясь в домах своих, с мужеством, достойным имени русского, карают злодеев без всякой пощады. Подражайте им все, любящие отечество и государя!» (Федоров В. А. Сборник документов по истории СССР для семинарских и практических занятий: (Период капитализма). Первая половина XIX века. М., 1974. С. 97).

⁹ Глинка Ф. Сочинения. С. 71.

¹⁰ «К чести России». С. 164.

сообразный с установленными правилами», т. е. не влекла «опустошение собственной земли».¹¹

Обращение противника диктовалось стремлением спасти нашествие от прямой и скорой гибели, неотвратимой в условиях народной войны, с первых дней выливавшейся в поразительное самопожертвование масс. Не случайно месяцем ранее приведенного обращения военный губернатор захваченной неприятелем Смоленской губернии генерал Бараге-Дильер с тревогой свидетельствовал: «Число и отвага вооруженных поселян (...) умножается», они перехватывают транспорты, с успехом «повсюду отбиваются» от регулярных французских войск «и режут отряды», посылаемые «для отыскания пищи». Интервенты сталкивались с «неистовствами» крестьян, которых безуспешно пытались «укротить» собственной жестокостью.¹²

Как мы знаем, на просьбу унять народ М. И. Кутузов дважды отвечал неприятелю — и бывшему императорскому посланнику в Москве генералу Лористону, и прямому посланцу Наполеона начальнику Главного штаба его армии маршалу Бертье, князю Невшательскому, непреклонно и непрекаемо: «(...) трудно остановить народ, который в продолжение трехсот лет не видел войн на своей земле, народ, готовый жертвовать собою для родины и который не делает различий между тем, что принято и что не принято в войнах обыкновенных».¹³

В донесении императору Александру I от 24 октября 1812 года Кутузов особенно выделит важность усиления именно народной войны и станет просить государя стимулировать ее дальнейшее расширение: «С душевным удовольствием русского сердца всеподданнейшим долгом считаю донести (...) о поведении крестьян Калужской и Московской губернии в бурное время неприятельского в оных пребывания. (...) С мученическим твердостью переносили они все удары, сопряженные с нашествием неприятеля, скрывали в леса свои семейства и малолетних детей, а сами вооруженные искали поражения в мирных жилищах своих появляющимся хищникам. Нередко самые женщины хитрым образом уловляли сих злодеев и наказывали смертью их покушения, и нередко вооруженные поселяне, присоединяясь к нашим партизанам, весьма им способствовали в истреблении врага, и можно без увеличения сказать, что многие тысячи неприятеля истреблены крестьянами. Подвиги сии столь велики, многочисленны и восхитительны духу россиянина, что единственно торжественное изъявление высочайшего (...) благоволения к сим губерниям может (...) возбудить подобное соревнование в жителях лучших наших губерний, что я всеподданнейше и испрашиваю».¹⁴

Тремя-четырьмя днями ранее кутузовского донесения личный секретарь главнокомандующего Москвы Ф. М. Ростопчина, А. Я. Булгаков, возможно склонный, как и его патрон, умалять заслуги регулярного кутузовского войска, восторженно отзывался о роли собственно крестьянства и о его предприимчивости при изгнании Наполеона из Москвы: «Покорность, храбрость, любовь к отечеству, к государю московских крестьян спасли Россию. Москва стоит Наполеону 25 т. человек; все козни, коварства злодея были тщетны. Россияне остались непреклонны. Его поморили в Москве с голоду, а как стал посылать в окружности фуражировать, то из 100 человек возвращались едва 5 или 10. Русские, сударь, герои. (...) Вытеснен злодей из Москвы не армией, но бородами московскими и калужскими. Бежит Наполеон, в двое суток сделал он с гвардией 150 верст, но [и] так не далеко уйдет — мужики бегут за утомленною его армиею».¹⁵

¹¹ Кутузов М. И. Письма. Записки. М., 1989. С. 358.

¹² Давыдов Денис. 1812 год // Денис Давыдов. Дневник партизанских действий 1812 г.; Дурова Надежда. Записки кавалерист-девицы. Л., 1985. С. 30.

¹³ Кутузов М. И. Письма. Записки. С. 358.

¹⁴ Там же. С. 385.

¹⁵ «К чести России». С. 157.

Важнейшее показание о всеобщности патриотического порыва крестьянской Руси содержится в «Записках о 1812 году» ополченца Сергея Глинки: «Около четырех месяцев странствуя по различным краям России (...) я мог наблюдать дух народный и по внутреннему убеждению совести говорю, что Наполеон везде бы встретил такую же борьбу с дружинами поселян, какую встречал в окрестностях Московских и в Смоленских уездах».¹⁶

Графическая хроника событий в русских иллюстрированных журналах и в адресованных массе рисованных листках-картинках, «афишках» зеркально отражала факты самостийного мужицкого протеста, мужественного противостояния масс наполеоновским насильникам.¹⁷ Вилы, рогатины и дубины, которыми действуют в буквальном соответствии с истиной крестьяне-персонажи на примитивно-реалистических иллюстрациях, предвозвещали будущую классическую толстовскую формулу о «дубине народной войны».

Глубокие суммарные характеристики всей кампании, соединявшие правду увиденного с широтой оценок, можно найти уже у деятелей декабристской плеяды, которыми были впервые сформулированы выводы о приоритете патриотического народного почина над правительственными повелениями. И. Д. Якушкин проникновенно говорил: «Война 1812 г. пробудила народ русский к жизни и составляет важный период в его политическом существовании. Все распоряжения и усилия правительства были бы недостаточны, чтобы изгнать вторгшихся в Россию галлов и с ними двенадцать языцы, если бы народ по-прежнему остался в оцепенении. Не по распоряжению начальства жители при приближении французов удалялись в леса и болота, оставляя свои жилища на сожжение. Не по распоряжению начальства выступило все народонаселение Москвы вместе с армией из древней столицы. По рязанской дороге, направо и налево, поле было покрыто пестрой толпой, и мне теперь еще помнятся слова шедшего около меня солдата: Ну, слава Богу, вся Россия в поход пошла!».¹⁸

Михаил Фонвизин в трактате «О повиновении вышней власти, и какой власти должно повиноваться» скупыми, но точными суждениями проводил водораздел между проявлениями в ситуации 1812 года чувства национального самосохранения и энергии социального протеста. Национальная тревога, — отмечал он, — решительно первенствовала: «(...) Россия освободилась от порабощения единодушным движением русского народа, сего народа, рабственного внутри, но не терпящего наружного владычества...». В «единодушном движении» народ сказал: «не повинуйтесь власти иноплеменной, станьте за веру и отечество!».¹⁹

Итак, в 1812 году угроза нависла не столько над конкретной исторической формой государственного существования России, сколько над государственностью русского народа как таковой, над бытием России как национальной субстанции. И, определив характер и шествие Отечественной войны, это сознание не могло не стать идейной доминантой фольклора эпохи, где мы встречаемся с народной концепцией событий, где видим, *что же и насколько* было открыто, доступно народному историческому миропониманию.

¹⁶ Записки о 1812 году Сергея Глинки, первого ратника Московского Ополчения. СПб., 1836. С. 263.

¹⁷ См., например, образчик раскрашенных гравюр подобного рода — «Сычевцы» в «Сыне Отечества» № 6 за 1812 г. (с. 246) с репортажной подписью: «Чудо-богатырь города Сычевки села Левшина неустрашимостью и силою подобно Геркулесу затворя в избе дверь привел в трепет 31-го француза, которые и взяты все в плен подоспевшими крестьянами». Ср. также известные листы А. Г. Венецианова «Наполеонова гвардия под конвоем старостихи Василисы» (1813), М. И. Теребенева «Пастух и волк», «Ретирада французской конницы» (1813) и многие другие, о которых обстоятельно писал К. С. Кузьминский в статье «Отечественная война в живописи» (Отечественная война и русское общество. Т. 5. С. 192—235).

¹⁸ Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951. С. 7.

¹⁹ Декабристы. Поэзия. Драматургия. Проза. Публицистика. Литературная критика / Сост. В. Н. Орлов. М.: Л., 1951. С. 487.

II

Запись произведений народной поэзии, посвященных 1812—1813 годам, началась довольно скоро после окончания великой войны,²⁰ хотя долго не приобретала ни систематичности, ни достаточной широты. Состав зафиксированного фольклора и поныне не отличается желанной полнотой из-за известной нерасторопности наших предшественников в те годы, которые были всего обильнее устными отражениями эпохи. Даже наиболее популярные и устойчивые жанры достигли нас со значительными утратами. Можно полагать, что относительно добротнo зарегистрирован репертуар исторических песен, но иные из сюжетов и здесь представлены все-таки текстами деформированными, ущербно-сбивчиво передающими содержание некогда явно стройных художественных произведений, не говоря уже о забвении и смешении их хроникальных моментов. Устный рассказ — всеобъемлющая, всераспространенная и постоянно подпитывавшая существование других жанров культуры совершенно недостаточно отложилась в архивах, слабо отпечатлелась на страницах публикаций, хотя именно она для нескольких русских поколений XIX столетия была общей памятью, выступала бесценным духовным наследием, сохранявшим объективный исторический смысл и дорогие лично-родовые (фамильные) приметы.²¹ Особенный пietet отечественной аудитории к рассказам бывалых солдат, сохраненный духом, строем и деталями лермонтовского «Бородино» (1837), засвидетельствован среди крупнейших писателей также Гоголем, Лесковым, Львом Толстым. Гоголь, откликнувшись в 1836 г. на очерки И. Т. Радожицкого «Походные записки артиллериста с 1812 по 1826 год», во-первых, назвал «все без исключения» рассказы ветеранов войны с Наполеоном «занимательными» (акцент писателя на рассказах о зарубежных воинских впечатлениях в существе не несет ограничительного смысла) и, во-вторых, пожалел, что «ни один из наших офицеров» в 1836 году «не вздумал записать свои рассказы в той истине и простоте, в какой они изливаются *устно* (курсив мой. — А. Г.)». Вопрос ставился Гоголем даже шире: речь шла практически о

²⁰ Л. В. Домановский в оставшейся неопубликованной статье «Отечественная война 1812 года в прозаических жанрах русского фольклора» (РО ИРЛИ РАН, р. V, кол. 111, п. 29, с. 20—21) напоминал прозвучавшие в русской печати 1813—1817 годов призывы «замечать и сообщать все (...) черты» «силы русского характера» «для составления потомству картины русских заслуг и добродетелей» (Сын Отечества. 1813. Ч. 7, № 31. С. 181). Один из военно-исторических писателей А. А. Писарев определял как важное дело именно накопление «военных русских анекдотов, особенно войны Отечественной 1812 года» (Военные письма и замечания, наиболее относящиеся к незабвенному 1812 году и последующим, писанные генерал-майором Писаревым, членом императорских академий: Российской и Художеств, Московского общества истории и древностей, Санктпетербургской беседы любителей русского слова и Вольного общества наук, художеств и словесности. М., 1817. Ч. 1. С. 109), что подразумевало собиpание «коротких по содержанию и сжатых в изложении рассказов о замечательных или забавных случаях» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1. С. 17). В образец при этом был поставлен «г-н Ушаков» (Военные письма... С. 122), т. е. С. А. Ушаков, создатель первого изрядного по объему офицерно-патриотического опыта в названном роде — книги «Анекдоты достопамятной войны россиян с французами, или дух твердости, храбрости, мужества, благочестия, терпения и любви к Вере, Государю и Отечеству истинных россиян; и малодушия, буйства и безбожия вероломных французов, случившиеся во время нашествия Наполеона на Россию и по бегстве его из оной, в 1812 и 1813 годах» (СПб., 1813—1814. Ч. 1—3), антологии рассказов, слухов, мнений об Отечественной войне, обращавшихся в атмосфере русского образованного общества. Отражение, переложение подлинно народных рассказов здесь редкость. «Анекдоты» Ушакова — историче-ские лица и пышно-претенциозными (явный идеологический курсив) тирадами по поводу героизма действительных героев. Какие бы то ни было записи непосредственно из уст простого народа у Ушакова вообще не представлены.

²¹ Одно из выразительнейших свидетельств в пользу этого утверждения — слова Герцена из «Былого и дум»: «Рассказы о пожаре Москвы, о Бородинском сражении, о Березине, о взятии Парижа были моею колыбельной песнью, детскими сказками, моей Илиадой и Одиссеей» (*Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 8. С. 22).

«простых рассказах» «людей частных», которые при точных записях, по мнению художника, склонного к историческому проецированию текущей реальности, были способны вносить «такую черту в Историю, какой нигде не дороешься».²²

Потому-то жившие в народе устные повествования об эпохе борьбы с Бонапартом, как отметит Н. С. Лесков, сыграли фундаментальную роль в создании крупнейшего эпического творения русской литературы XIX столетия — «Войны и мира» Льва Толстого. В рецензии «Герои Отечественной войны по гр. Л. Н. Толстому» Лесков констатировал то, что мог знать только представитель его (а значит, и Толстого) генерации, — фольклорную скорректированность художественной программы автора эпопеи, ее концепционную сонастроенность с пафосом бытовавших натуральных изустных воспоминаний, по-народному интерпретировавших факты эпохи Отечественной войны. «Каждому из нас, до кого путем семейных преданий дошли простые, не подкрашенные подогретым заносчивостью патриотическим задором рассказы о событиях 1812 года, более или менее всегда были известны многие детали этой эпохи не в том подвеченном виде, в каком представляли их военные историки, реляции и тенденциозные романисты (...), а в той простоте, в какой рисует их (...) во всей их совокупности автор „Войны и мира“»,²³ — утверждал Лесков, поднимая тем самым на качественно особенную высоту значение устной народной историографии 1812 года и значение «санкционированности» ею литературного художественного творчества: «Вперед можно предпринять, что во всех возражениях, которые могут быть сделаны гр. Толстому по печатанным источникам, автор „Войны и мира“ будет непременно опровергнут. Но есть источники иные, не печатанные и даже не писанные, но тем не менее достоверные: это семейные предания, которые живо сохранились еще у многих из нас и которым мы не имеем никаких оснований не доверять».²⁴

Повторим, что число «занотованных» (записанных) произведений народной прозы о войне 1812 года достаточно скромно: сфера подразумевавшихся Лесковым устных преданий была значительно обширнее, нежели то, чем располагаем мы сегодня.

Кроме песенного фольклора и пестрой устной прозы — от клочковато-ассоциативных мемуарных повествований до фабульно четких исторических

²² Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. Л., 1952. Т. 8. С. 195. Один из историков справедливо оспаривает слова писателя, считая, что к середине 30-х годов «офицерские „рассказы“ о войнах с Наполеоном и записывались, и уже в небольшом числе печатались» (Тартаковский А. Г. 1812 год и русская мемуаристика: Опыт источниковедческого изучения. М., 1980. С. 212). Но даже богатая по полноте библиография в специальном исследовании о русских мемуарах, посвященных 1812 году (там же. С. 265—297; ср. также часть табл. I из 85 наименований за 1812—1836 годы на с. 298), свидетельствует, что положение никак не отвечало запросу Гоголя на фиксирование рассказов именно из уст участников войны. Они остались единичными. И если в 1850—1860-е годы являются «записи» мемуарных рассказов о 1812 году, принадлежащие «выходцам из простонародья», если в 1870-е годы, с их новой устремленностью к запечатлению «устных воспоминаний престарелых современников событий 1812 г., главным образом выходцев из низших сословий», дали положительный результат, — все же время было упущено: мемуаристы-«информаторы» передавали «очень часто» лишь то, чему были свидетелями «в детском и отроческом возрасте» (Там же. С. 172, 258).

²³ Лесков Н. С. Собр. соч.: В 11 т. М., 1958. Т. 10. С. 104.

²⁴ Там же. С. 128. Еще в 1817 г. считалось бесполезным, «если бы и художества (...) обратили внимание» на «анекдоты достопамятной войны россиян с французами» (Военные письма... С. 122). Что же касается восприятия именно «Войны и мира» в свете народной молвы, то один из безусловно авторитетных «очевидцев» дней 1812 года в противоположность Лескову увидел в романе Толстого не опору, но «апелляцию на мнение (о 1812 году. — А. Г.), установившееся о нем в народной памяти и по изустным преданиям» (Вяземский П. А. Стихотворения. Воспоминания. Записные книжки. М., 1988. С. 280). Стало быть, «изустные предания» даже при взаимоисключающих взглядах на одно произведение осуществляли, так сказать, независимый третейский суд при оценке художественных версий истории Отечественной войны 1812 года. Такова была в глазах ведущих деятелей русской культуры XIX столетия цена фольклора, порожденного великой битвой народов.

анекдотов о деятелях времени, — нам известно также небольшое число популярных драматических произведений. Среди песен и живших в народе пьесные несут признаки книжного извода или творческого воздействия все активнее усваивавшихся фольклором литературных форм, что вносило в эту область стилевую эклектику. Но количественная неравноценность представленных записями видов народной поэзии собственно 1812 года и возникшей постфактум (как ее ближайшее и непосредственное продолжение) поэзии о 1812—1813 годах, художественная разноликость устных памятников об антинаполеоновской борьбе не отменяет и не снижает главного их достоинства: разносоставный круг сохранившихся произведений «низового» национального репертуара доносит веяние одной из решающих эпох нашей истории.

III

1812—1813 годы для русской песенности — роковое, потрясшее сознание нации столкновение государств.

Мать Россия, да мать Россия,
Мать российской земля!
Много горя приняла
Да много крови пролила... —²⁵

рыдает зачин популярнейшей песни о казачьем атамане Платове.
Россия — страдалница, пережившая страшную трагедию:

Российская наша земля
Разорена до конца...
(№ 155)

...Много нужды, много страсти,
Невозможно вспомнить!
(№ 148)

Песенные запевы передают ошеломленность народа масштабами негаданно надвинувшейся беды, сравнимой разве что с разгулом природных стихий:

Находила на нас...
Туча грозная
Французская!
(№ 59)

Что не пыль в поле пылит,
Не дубровушка шумит —
Француз с армией валит.
(№ 168)

Вдоль по речке, по реке
Взбушевдалася волна —
С крутым берегом равна:
Поднималася война, —
Вся французская земля
Вы Москву-город шла...
(№ 167)

И тут же разворачиваются картины самого нашествия: хищное разорение родной страны и ее святынь, захват в плен мирных жителей:

²⁵ Исторические песни XIX века / Изд. подгот. Л. В. Домановский, О. Б. Алексеева, Э. С. Литвин. Л., 1973. № 141. При цитировании данного сводного собрания песен иногда уточняются знаки препинания. В конце всюду указывается в скобках антологический номер текста. Наименования сюжетно-вариативных групп, предложенные в томе, в основном приемлемы.

Ох, ты горе мое,
 Ты великое,
 Тоска-печаль
 Несносная...
 Как в двенадцать часов
 У полуночи
 Француз, наш враг,
 В Москву зашел,
 Москву зажег.
 Москва землю
 Вздо[г]нула.
 Из окон стекла
 Повылетали;
 Из домов жители
 Повыбегали...

(№ 59)

Мать — сыра земля потрясалась,
 Все Божьи церкви развалились...
 Златы маковки покатились.

(№ 51)

Француз Москву разоряет,
 С того конца зажигает,
 В полон девок забирает.

(№ 61)

Песенные произведения о двенадцатом годе — создание постфактум, в ближайшем либо более отдаленном (но неизменно дышащем живыми личными воспоминаниями и эмоциями) отстоянии от происходивших событий. Их важнейшая, проникающая черта — лиризм, как бы непосредственно приобретающий не одних первоисточников, но и позднейших исполнителей песен к всенародному переживанию грозного часа: в текстах постоянно встречаются ведущие поэтическую тему местоименные формы *мы, я, наш, наши*, глаголы первого лица, экспрессивные лирические возгласы, обращения, типовые эпитеты, формулы, передающие личностную позицию. Песни выразили слитно-массовое, национальное отношение к наполеоновскому нашествию во многом как отклик индивидуумов-*отдельностей*, из коих сплавлялась огромная соборная сила России. Лиро-эпические по природе, наследницы более ранних исторических песен (XVI—XVIII вв.), возникавших по поводу национально значимых событий, — песни новые свидетельствуют, с какой болью воспринимались народом перипетии исторической кампании, шедшей с переменным успехом и потому возбуждавшей целую бурю чувств. Однако лишь незначительная группа песенных сюжетов (по нашим подсчетам, всего 4 из 22, ныне известных), приближаясь к батальной хронике, напоминает прямое «летописание» войны. И в этой малой группе сюжетами фиксируются лишь крупницы того, что составляло реальный мир военных событий. Сюжетика оказывается лишь номинально прикрепленной к частным эпизодам 1812—1813 годов.

Основной массив песен представляет собой осмысление и истолкование наполеоновской эпопеи чередой картин вымышленных, суммой сюжетов-обобщений. Коллективная мысль, растревоженная участием в одних событиях, сбивчивыми известиями, противоречивыми слухами о других, доискивалась главного смысла происходящего, пыталась уяснить причины постигшего Россию бедствия. При этом в характеристики знаменитых деятелей, в оценки ситуаций фольклором вносились свои решительные акценты.

С одной стороны, история в песне оказывалась неизбежно подвластна органическим свойствам традиционного искусства. Фольклорный идеализирующий способ передачи «копируемой» природы обуславливал лишь относитель-

ное (а подчас и весьма относительное) соответствие объекта и его отображения в народнопоэтическом зеркале. Специфическое ассоциативно-аналогическое мышление, давление образно-формульных канонов, нормативности устной поэзии вызывали применение апробированных сюжетных конструкций. Повторяемость экспрессивных ходов, использование лексико-фразеологических стереотипов стирали с изображений краски неповторимости, нивелировали фактографическую тенденцию сюжетики.

Нельзя забывать и другое. Песенные отражения истории в рамках художественного задания каждого произведения повиновались эстетической целесообразности конкретных композиций, ориентировались на взаимную пригнанность, сцепление обеспечивающих данную поэтическую целостность ее элементов.

Наконец, история в песне подчинялась принципу народной избирательности, направлялась заинтересованно-пристрастным, нескрываемо тенденциозным народным взглядом на окружающее, регулировалась социальными симпатиями и антипатиями массы.

Словом, художественная культура «низов», через посредство которой отражали действительность авторы песен, выступала преломляюще-призматической средой. Песня не могла быть и не была открытым окном в непосредственность истории.

Это примиряет нас с иными фантастическими народными трактовками реальности, с игрой фольклорного вымысла, столь очевидно влиявшего на создание песен о 1812 году.

Как бы специфичны и ограничены ни были, однако, тематико-содержательные обретения искусства, народ дорожил в нем прежде всего этими обретениями. Песни летели к общерусской аудитории, — в основной массе удаленной от театра военных действий, не успевавшей следить за чередой сражений, за перемещением армий по огромным пространствам России и Европы, — как всемирное эхо. Они изумляли и покоряли подчеркнутой осведомленностью певцов о событиях текущей и вечной истории, предлагали именно те — по сути априорные — разгадки и объяснения, которых жаждал народ и которые ему импонировали историософски: внушали веру в заведомую логичность заведомо же предопределенных мировых процессов, просветляли душу надеждой на справедливость конечных приговоров, давали безусловные подтверждения убежденности простолюдина в том, что таинственная и неподкупная верховная сила ведет строгий счет добрым и злым поступкам людей прежде, чем свершить акты исторического правосудия.

Для народа была ясна агрессивная роль «француза», «хранцузской земли». В сюжете «Французский король пишет письмо Александру» начало кампании связывалось с унижающим русскую национальную честь, наглым притязанием иноземного властелина войти хозяином в чужой дом. Наполеон-король («сукин враг», «злодей») «отсылался» православному Александру-царю «письмом грозным» — высокомерно-ультимативным требованием «расписать» для французов-оккупантов «квартирушки на семьсот тысяч // В своем стольном городе, в кременной Москве» и предоставить Наполеону «свои царские палаты» (№ 36), что мыслилось как доподлинная первопричина-завязка войны.

Зло во вселенной имеет свою особую природу, и французский «король» ничего не объясняет Александру, беспепеляционно предъявляя мнимые права на то, что ему не принадлежит. Он, так сказать, естественный носитель и олицетворение зла, прописанного где-то в соседствующих с Россией державах. Зло пытается диктовать свою волю мирной стране, а это, согласно народной христианской морали, непременно наказуемо.

В песне дерзкое «письмо» писалось или достигало России, когда Наполеоном уже была набрана «армеюшка по разным земелюшкам», когда нагружены свинцом-порохом «галерушки» (№ 38), а «тридцать три кораблика во

поход пошли» (№ 37), таким образом часы войны были пущены. Враг в фольклоре всегда коварен, и Наполеон именно таков.

Реакция русской стороны в этот миг складывается из действий двух сил — государственной власти и «генералушки» Кутузова, за которым стоит армия (ее «горнодерушки», «канонерушки», «козачушки»), т. е. сам народ. Для песни вся сюжетная суть, предопределяющая ход и исход столкновения держав, сконцентрирована в одной сцене — получении трагического известия.

Александр никнет, ему изменяет самообладание:

Как на ту пору наш православный царь
А он крепко призадумался,
Его царская коронушка
К земле она приклонилася,
Его царская персонушка
В лице она переменялася.

(№ 39)

Повесил свою буйную голову на белые груди,
Утупил свои очи ясные во сыру землю.

(№ 36)

В противоположность монарху оказавшийся близ него полководец спокоен и тверд. Это вполне богатырская натура (подобно героям старших воинских песен, он голосом «как в трубу трубил»). «По-казачьему» держа речь, Кутузов успокаивает растерявшего мужество государя:

Не пужайся ты, наш батюшка, православный царь!

(№ 37)

Он готов к отпору и без промедления предлагает императору план победоносных действий:

Мы его, собаку, встретим среди поля,
Среди поля, среди Можайского...

(№ 36)

А мы встретим злодея среди пути,
Среди пути на своей земли...

(№ 37)

Незваного гостя примут по всем правилам:

Мы поставим ему столы — пушки медные,
Как скатерть постелим ему — горнодерушков,
Закусочку ему положим — ядра чугунные,
Пойлице ему нальем — зелен порох.

(№ 36)

Речью Кутузова практически все разрешено. Правда, донские варианты знают концовочную прибавку: «Александра царь», который тут же «крепко возрадовался», обещает казакам орденские награды, офицерские звания, отпуск «на славный тихий Дон» (№ 38), — но в ней нет безусловной необходимости. Пафосно-героический монолог полководца эмоционально исчерпывает содержание произведения.

Сюжет с предысторией войны на деле есть экстракт настроений, которые принесла победа, не сразу давшаяся России. И штрихи намечаемой песенным Кутузовым стратегии первоначального отступления, с битвой «среди пути на своей земле», и отблеск сражения, связываемого с Можайском (Бородино находилось от него, по разным показаниям, в 7—12 верстах), — отражения

действительно происшедшего. Песня во славу русского оружия²⁶ психологически закрепила духовный подъем эпохи 1812—1813 годов, связанный с более поздней, чем движение интервентов в глубь России, фазой изгнания Наполеона.

Не всегда безусловно улавливая, на каком этапе войны возникали те или иные произведения, мы не можем не ощутить единства их героического пафоса.

И примечательно, что присущая Кутузову готовность разгромить врага есть постоянное состояние духа рядовых бойцов русской армии, удел которых — невзгоды походного быта, пребывание в пекле боя.

Среди песен этого рода впечатляющи по эмоциональному тону произведения, где brave генералы отдают российскому воинству приказы стоять — «не робеть» против неприятеля, «не жалеть» свинцу-пороху и ядер, побеждать «своего же (!) французика» (№ 46, 47). В них «казаченьки», которые «на часах долго стояли да приустиали», у которых «белые ручушки, резвы ножечки задрожали» («стоя выпимся», — поют они про свое «горькое житье»), согласным встречным движением души — вот этими самыми песнями — возносят славу военному долгу, суровой необходимости.

Армия первой узнала, что Россиюшка «заплакала (...) от француза...». Пронзительный лирический голос в запеве успокаивал ее от имени войска: «...да ты не плачь, мать ты моя, // Сторонка», «Ты не плачь, не плачь, Россиюшка, Бог тебе поможет!».

А еще песня рассказывала, что в сражениях помогала монолитность самих русских сил. «Князь Кутузов» истинно по-отечески обращался к армии: «Мои деточки», «Мои дегоньки». Вот так же по-родственному резюмировал он и итоги битвы: «Ой, да своего жа вы, братцы, злодея (...) победили» (№ 47). И, со своей стороны, сложенной ею песней армия восторженно живописала портрет полководца, неразлучно бывшего с ней в боях: «У Кутузова в руках сабля воссияла» (№ 46).

Показательны для характеристики песен народные ответы врагу, который оскорблял русских кичливой похвальбой:

Вот да я матушку вашу да Рассею
 Всю я да наскрозь ее да пройду,
 Вот да я селы все ваши да деревни
 Пожаром их да пожгу.
 Вот да я матушку вашу да Москву
 Ой да на ногах ее (т. е. как пыль. — А. Г.) да снесу...
 Ай да я добрых коней своих я расставлю
 Все по Божьим вот я по церквям.

Всколыхнувшаяся песенность доказывала, что Россия способна встать против неприятеля всеми своими поколениями — от «малолеточек» (в точном смысле: молодых казаков) до «старых дедушек» (№ 41): она дорожила национальным единством и демонстрировала его первостепенность даже там, где усматривала отходы от него.

Песни, мимоходом метнув критические стрелы даже в царский дворец (хотя есть донские тексты, где «Александра наш (...) не встрашился» Наполеона и выступает против захватчиков с «саблей вострой» или «мечом» на плече — № 106, 99, 100), конечно, не обошлись без поисков виновников военных поражений или отступлений. Народ искони предлагал видеть причину неудач в нестойкости вельможных господ. «Сенаторы» способны разве что «расстроиться-расплакаться» перед лицом опасности (№ 101, 102, 104, 105). «Господа наши дворяне» в испуге разбегаются из Москвы (№ 106). Классовое

²⁶ Она возникла на основе более раннего сюжета о войнах России со Швецией в XVIII в. См.: Исторические песни XVIII века / Изд. подгот. О. Б. Алексеева и Л. И. Емельянов. Л., 1971. Тексты № 410—436.

чувство не могло не налагать печать на песенные трактовки истории: возник и сюжет о продаже Москвы забубенным генералом «За три бочки злата-серебра, // За четвертую зелена вина» (№ 48). Это было в глазах народа убедительным объяснением того, почему древняя столица сдана врагу.²⁷ Ибо самые битвы давали русским достаточное право на патриотическую гордость, а завершение заграничных походов в Париже не оставило напавшему иноземцу никаких причин для самодовольства.

Великолепна по сложности психологического рисунка песня, где образ Москвы возникает как противостояние образу французской столицы.

Зачин сюжета — горестное зрелище опустошенной иноземным нашествием русской земли:

Разорёна путь-дорожка от Можая до Москвы

(№ 81; ср. № 82—98)

Почему «от Можая»? Откуда эта вежа?

Песни мужественно напоминали о самой, пожалуй, трагической части русского отступления внутрь страны — отходе к Москве от Можайска: ведь вблизи него и разразилась Бородинская битва. Вышеприведенная подробность песни о французском ультиматуме — «поле Можайское» — укрепляет в мысли об отождествлении или замещении одной историко-топографической реалии другой реалией. Песен с именем Бородина народ не сложил, но он сразу же запел о битве возле Можайска, вблизи которого Бородино находилось.

Песенный «Можайск» — это и есть синоним исторического «Бородина», о чем свидетельствуют записки современников, где также не сразу было найдено ныне общепринятое топографическое наименование великой битвы.²⁸

²⁷ Ср. тот же мотив в песне о разоренной Можайской дороге, т. е. как бы объяснение сдачи Москвы после реальной Бородинской битвы: «Жить Москва (...) господами (...) продана» (№ 70).

²⁸ «Потерию» названия важнейшей батальи 1812 года невозможно считать следствием позднейшей утраты. Отождествление битвы при Бородине с битвой при более крупном ближайшем селении Можайске («Можая») наблюдалось в сознании современников и участников сражения. Купец Н. В. Котов, автор «Записок о военных действиях 1812-го года», передавая толки людей своего круга, шедшие в ноябре 1812 года по поводу оставления Москвы, и подразумевая Бородинскую битву, именовал ее «Можайским сражением», «сражением Можайским» (1812 год в воспоминаниях современников. М., 1995. С. 43). Поэт Н. П. Николаев в том же ноябре 1812 года называл «26 августа», т. е. день Бородинского боя, «днем страшного сражения под Можайском» («К чести России». С. 172). Двойная географическая привязка места будущей батальи отмечена в донесении Кутузова царю от 23 августа 1812 года: « (...) я остановился при деревне Бородине в 12-ти верстах вперед Можайска (...)» (Кутузов М. И. Письма. Записки. С. 319). Не упомянув Бородину, Д. С. Доктуров в описании сражения не обошел Можайска: « (...) у нас было третьего дня престрашное сражение, верно, жесточее Прейс-Ейлавского. (...) в 5 часов немного отступили к Можайску» («К чести России». С. 77). Далее реальные военные действия уже непосредственно смешались к Можайску, что еще более естественно превращало его в спутника-заместителя Бородина. Наутро после Бородинской битвы командующий извещал Ф. В. Ростопчина: « (...) я взял намерение отступить шесть верст, что будет за Можайском» (Кутузов М. И. Письма. Записки. С. 326). В срочном донесении императору об итогах Бородинского боя Кутузов писал о действиях, неотделимых от сражения и продолжавших его: « (...) войски наши, удержав почти все свои места, оставались на оных. Я, заметя большую убыль и расстройство в батальонах после столь кровопролитного сражения и превосходства сил неприятеля, для соединения армии оттянул войски на высоту, близ Можайска лежащую» (там же. С. 336). Любопытно, что и французы аналогично определяли топографию великой битвы. Офицер кавалерии Комб вспоминал, что «русская армия» имела позиции «на равнине у г. Можайска», более того — «на знаменитом Можайском поле, обширной равнине, на которой, как утверждало национальное предание, ни одна русская армия не могла быть побеждена» (Россия первой половины XIX в. глазами иностранцев. Л., 1991. С. 159, 117). Лейб-хирург Ларрей определял местоположение русской армии при Бородине как «Можайские высоты» (там же. С. 119). Когда Бородинская битва сменилась битвой Можайской (уже 28 августа), то защитой Можайска и отходом от него руководил М. И. Платов, воспетый позже в казачьих песнях о 1812 году (Донские казаки в 1812 году: Сб. документов об участии донского казачества в Отечественной войне 1812 года. Ростов н/Д., 1954. С. 163—164). Практическое слияние по времени и месту битвы под Бородином и боев у Можайска, а затем движение отступающей русской армии от Можайска к Москве повлияли на отождествление-замещение

Произведение за сим переносит собирательного «француза» прямо от разоренных русских дорог в его землю, к Парижу: «француз» изгнан.

Вновь видя свою столицу, так счастливо далекую от российских пепелищ, неприятель не может сдержатъ самохвальства:

— Ты Париж, мой Парижок,
Париж славный городок!

(№ 87)

На этот возглас ревнивое русское чувство откликается истинным гимном любимому городу, пронесшему победы по иным странам:

Как у нас ли во России есть получше города,
Есть получше, пославнее, есть покраше, почестнее,
Есть получше, есть покраше — распрекрасна жизнь Москва.
Распрекрасная Москва — всему свету голова,
Всему свету голова — все земельки забрала...

(№ 81)

Это московское покровительство миру существенно отлично от того мотива, который песнями связывался с именем Наполеона, — от стремления французского диктатора «всем светом владать» (№ 106).

«Честному» авторитету Москвы (у наполеоновского Парижа после разорения чужой земли его нет и не может быть) соответствуют неотразимые красота и величие российской столицы:

Распрекрасная Москва в путь-дорожку широка...
Диким камнем выслана, желтым песком всыпана,
Что уют-город Москва — всей России честь-хвала.

(№ 81)

Народ в вариантах песен перебирает все новые и новые милые сердцу московские черточки:

На горе стоит Москва,
Вся садами убрана...

(№ 86)

Распрекрасная Москва
Вся по плану строена...

(№ 83)

Диким камнем всожена,
Красным сукном выслана...

(№ 85)

Картины эти получают смысл особой укоризны «злomu французy», бесчинствовавшему на Руси: «вор-собака-бусурман», который неведомо ради чего

одного наименования пункта сражения другим и в устах солдат, казаков. Это в свою очередь отражалось в творческом процессе — создании песен по мотивам войны. За достоверность вывода определенно говорит также следующее: первые записи песен об Отечественной войне относятся к началу 1830-х годов, а осуществлены они от представителей поколения современников эпохи 1812—1813 годов. В записях немало топографических реалий знаменитой кампании. Например, текстам из бумаг братьев Языковых известны «Смоленский город», «речушка Береза» (Березина), «речушка Веснушка» (возможно, Десна, но, может быть, и Лесна, и Висла), «Аршава», Париж (и, разумеется, и Москва, и Питер). Из действующих исторических лиц песни в списках Языковых называют Платова, «французского Бонапарта». Память песенников еще не расслабла, но она не ухватила и не сохранила Бородина. Однако же ей была введома «путь-дорожка от Можая до Москвы» (Собрание народных песен П. В. Киреевского / Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Л., 1977. Т. 1. С. 128—131. См. особо текст № 125 на с. 128). Вернее всего полагать, что название Бородина вообще не попало в русскую песенную традицию, откликнувшись в ней географическим соседом «Можаем».

«в Москве побывал, много силы спокладал» (№ 90), как будто подавлен итогом русской кампании: «Ко Парижу подошел (...) // Да головушкой покачал, // Да сердечушком поскучал...» (№ 82). Ретировавшись, он пытается проклянуть-унизить Россию: «Распроклятое житье — // Питер-город и Москва» (№ 85). Но его ликующий выкрик на пороге благоденствующего Парижа оборван вторгающимся русским голосом. Композиционную триаду: разоренная Россия—Париж—Москва — венчает сокрушительное для «француза» видение непотрясаемой Москвы — «всей России красоты».²⁹

Песенность о 1812 году богата чисто батальными произведениями широкого обобщающего смысла.

В вариациях сюжета «Битва с французами», построенных как смена-переключка голосов матери и воюющего за Москву сына, две созвучные боли прямо переходят одна в другую. Одинокая мать просит-умоляет «ракиновые кусточки» открыть «всеё правду про сынка», что очутился «во Москве, у француза на войне». Ей с удивительной естественностью вторит голос сына — участника смертельной битвы. Поэзия жизненно правдиво сочетает старинные пейзажные символы грусть-тоски (ночь, осень) и осязаемые бытовые детали (счет часов боя), передающие изнурительность сражения:

Уж мы билися-рубилися
Разосенню темну ночь.
Разосенни ночи темны, долги —
Близ четырнадцать часов...

Бой длителен, упорен, поскольку театр действия — самое сердце России. Исступление нарастает, и ему отвечает тройной ритм ужесточения картин:

Как во первом часу ночи
Сабли, ружья гремели,
Во втором часу ноченьки
С плеч головки летели,
Как во третьем часу ночи
Кроволитье протекло.

Доминирующий в произведении обобщающий стиль изображения войны вовлекает образы крайней впечатляющей мощи: перед нами уже не баталия, но побоище, ужасающее страну:

Протекло же это кроволитье
Словно полая вода,
Заливало же это кроволитье
Все губернии, города.

Песня пытается остановить его заклатьем предельной силы — молитвой само-го царя:

Выходили же царь с царицей
На прекрасное крыльцо,
Они крестились и молились,
Чтоб это кроволитье унесло.

(№ 79)

Вариант произведения связывает с нахлынувшим и отхлынувшим, как полая вода, «французским» «кроволитьем» некие вечные следствия, — скажем, горечь нашей полынь-травы, впитавшей горе утрат:

²⁹ Восхищение панорамой Москвы, потрясение сказочно богатым обликом русской столицы неоднократно отмечено французскими мемуаристами — участниками кампании 1812 года (см.: Россия первой половины XIX в. глазами иностранцев. С. 184—186, 190—192 и пр.). Впечатление от церквей, где москвичи оставили зажженными у престолов тысячи свечей, «торжественностью и святостью окружающей обстановки внушали (...) сильное уважение к побежденному (...) народу и невольный страх, который порождает всякая сделанная большая несправедливость» (там же. С. 186).

...Кроволитье сильно призашло...
 Прошла поляя у нас вода, —
 Польшь горькая у нас трава:
 Много горя она приняла.

(№ 80)

В песне протест против войны как таковой передан напряжением всего художественного силового поля. Оттого в нем возникают страдательные образы матери, сына, оттого бой идет «во матушке во Москве», идет ночь напролет, и кровь гибнущих людей заливает всю державу. Оттого же возникает явление самих государей на «прекрасном» (т. е. красном) дворцовом крыльце.³⁰ Поэтический строй песни резко превышает меру историзма, которая могла бы заключаться даже в изображении под псевдонимом «кроволия» такой крупнейшей битвы, какова была, например, битва Бородинская.³¹

К сожалению, исследовательские усилия по извлечению из текстов во что бы то ни стало примет именно бородинской конкретики оказываются подчас механически направлены и на художественное обобщение, гиперболу как таковые. Вот образчик поисковой «аргументации».

Поскольку «Бородинский бой, начавшийся рано утром, продолжался более четырнадцати часов», а один вариант содержит слова: «Уж мы бились-рубился (...) // Близ четырнадцать часов» (№ 79), была предпринята попытка отождествить песенно-поэтические и реальные данные о длительности сражения.³² При этом оказались исключены — как не подходящие для избранного доказательства — показания ближайшего варианта о том, что бой шел «цельну ночь»: «все двенадцать ровно часов» (№ 80).³³ Были закрыты глаза и на то, что счет часов боя «четырнацать» многократно фигурирует в повлиявших на данный сюжет песнях XVIII в. с батальными эпизодами.³⁴ Иначе говоря,

³⁰ Этот выход в чем-то аналогичен, но и куда более знаменателен, нежели появление московских царей и их приближенных из дворцовых палат в сюжетно ответственные минуты истории, какими их изображали песни о XVI—XVII вв. См., например, поэтический текст о борьбе московских силачей с черкесским богатырем, царским шурином Кострюком:

Дак и вышол наш царь-государь,
 Царь Иван сударь Васильевич,
 Да со Марьей Темрюковной
 На крылечушко на красное,
 На прекрасно государево.

(Исторические песни XIII—XVI веков / Изд. подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. С. 143).

³¹ Единственный текст, содержащий это конкретное историко-топографическое название, по праву вызвал у публикаторов академического свода русских исторических песен «сомнение своей исключительной исторической точностью» (Исторические песни XIX века. С. 222). Да и вся интонация отыскавшегося позднего уникального варианта (он предлагался к специальному разучиванию казачьим войсковым хорам в книге со специфическим составом репертуара) — официально-патриотическая, фальшиво-народная, подчеркнутая слогом и рашной рифмовкой стихов. Вот как обращается Кутузов к генералитету, предлагая отдать «скорый приказ по всей армии зараз»:

К нам под утро хотел быть, ребята, со всей ратью Бонапарт.
 За Россию, за царя, за веру нужно гостеньку принять.
 Как на поле славном Бородинском поллотней дружка обнять.

(№ 45)

³² *Азбелев С. Н.* Бородино в народной поэзии // Русская речь. 1987. № 4. С. 48.

³³ О временных рамках Бородинской битвы М. И. Кутузов писал Ф. В. Ростопчину 27 августа 1812 года: «Сражение вчерашнее числа, с утра начавшееся и продолжавшееся до самой ночи, было кровопролитнейшее (...) после 15 часов продолжавшегося сражения наша и неприятельская армия не могли не расстроиться...» (*Кутузов М. И.* Письма. Записки. С. 326).

³⁴ См. 13 вариантов песенного сюжета «Смерть Лопухина» (эпизод знаменитой битвы 19 августа 1757 г. при Гросс-Егерсдорфе, что по августовскому календарю лишь на неделю расходится с датой битвы под Бородином), где буквально теми же словами извещается: «Они бились-рубился // Четырнацать часов» (Исторические песни XVIII века. № 369, 370, 372—374, 380, 382—384, 389—392). Как «общее место» эта формула длительности попадает в вариант песни о Красноще-

нестабильное по вариантам число «четырнадцать», воспринятое лиро-эпикой 1812—1813 годов из традиции как хорошо укладываемое в стиховой размер общее место более ранних песен (потому же оно встречается иногда и в позднейших песнях, и в контаминациях — № 77), невозможно идентифицировать с истинной протяженностью Бородинского боя.

Далее. Градация фазисов битвы не только уместна, но и необходима как поэтический образ («Как во первом часу ночи» и т. д.). Однако же новейшим комментатором художественная «фактография» переосмыслена, избранный текст трактован на редкость упрощенно: «Бородинское сражение началось в шестом часу утра, а не в первом...». (Опять скажем: рисуемая песенная баталия разворачивается в обоих известных вариантах сюжета — в отличие от исторической Бородинской битвы — не утром, не днем, а *ночью!*). Произвольным пересказом поэзия буквализуется: «...но общую последовательность (!) и исключительную ожесточенность боевых действий песни о нем (Бородинском сражении. — А. Г.) передают верно (?): после весьма интенсивного пушечного и ружейного огня следовали одна за другой массовые атаки наполеоновских войск, которые русскими стойко отбивались. В ходе кровопролитных рукопашных схваток вражеские (только «вражеские»? — А. Г.) потери были громадными».³⁵

Поэтический текст в отличие от подстановочного комментария сообщает, что в дело сразу же пошли «сабли», загремели «ружья». Это отнюдь не «интенсивный пушечный и ружейный огонь», а совместные действия кавалерии и пехоты. И разве «последовательность» Бородинского боя была такова, что при изначальных действиях артиллерии («во первом часу») «с плеч головки» не летели? Разве не хлынули в ту же минуту и потоки человеческой крови, разве не учинилось «кроволитье»? Если песня рассказывает о чем-либо во вторую, третью очередь как о «втором», «третьем» часах битвы, это происходит совсем не потому, что она блюдет некую летописно-информативную «общую последовательность» стадий «Бородинского сражения», якобы ею регистрируемых. Произведение в данном случае определенным образом направляет чувства слушателя (и исполнителя) и управляет ими, а слушатель (и исполнитель) ощущает песенную битву опять-таки событием несравненно грандиознейшего масштаба, нежели тот, который имела даже подлинная Бородинская баталия, с ее 267 тысячами участников: «кроволитье», повторимся, «заливало (...) все губернии, города» России.

«Обретение» Бородина там, где его признаки начисто отсутствуют, переиначивает идею народной песни, ибо произведение выражает негодование масс гибельной сущностью войн, приносящих смерть и кровь на землю мирных раkit и покойного семейного быта.³⁶

Трудности фактического приурочения дошедших до нас песен о битвах 1812 года именно к Бородину ощутили уже дореволюционные ученые, пытав-

кове (№ 402). Вдвое меньше записей указывает иное число батальных часов: «до одиннадцать часов» (№ 376, 387), «день одиннадцать часов» (№ 386), «до двенадцати часов» (№ 371, 375), «пятнадцать часов» (№ 388), «ровно суточка» (№ 377). Элементы вторичной сюжетно-композиционной зависимости от песни XIX в. «Битва с французами» и даже усвоение из нее наименования противника как «француза» (тут и бой идет за Москву — № 384, 388, 391) есть в позднейших редакциях сюжета о Лопухине. Это дополнительное свидетельство взаимовлияния названных песен, принадлежащих разным эпохам. Большой устойчивостью, естественно, обладают сюжетно ранние песни XVIII в., за которыми — и большая протяженность существования. Между прочим, встречается откровенная контаминация двух сюжетов — о Лопухине и Платове-«купчине» (Исторические песни XIX века. № 168).

³⁵ Азбелев С. Н. Бородино в народной поэзии. С. 48. Ср. вышеприведенные слова Кутузова (сноска 33).

³⁶ Приведа песню, составитель новейшей антологии Л. И. Емельянов резонно указывал: «Сюжет не связан с каким-либо определенным событием Отечественной войны 1812 г.» (Русская историческая песня. Л., 1987. С. 505 («Библиотека поэта». Большая сер. 3-е изд.)).

шие опереться на определенные документально засвидетельствованные номинации.³⁷ Добросовестными исследователями наших дней отмечено: из текстов записей исторических песен лишь один содержит более или менее убедительное показание в пользу искомой атрибуции. Это оренбургская запись сюжета о сражении русских с французами, несущая в зачинах образы сталкивающихся грозowych туч (метафора «превеликих» армий) и упоминающая о бое в «осенний первый праздничек {...} Семенов день». Бородинская баталия опередила наступление праздника на неделю. Так, может быть, песенная битва — эхо Бородина?.. Увы, само сражение очерчено песней с крайней традиционной обобщенностью:

Как Семенов день приходит, братцы,
 Как гора валит,
 Как Семенов день проходит, братцы,³⁸
 Как река бежит.
 Как ударили из пушек, братцы,
 Из винтовочек —
 Покатились с могучих плеч
 Головушки,
 Полилася басурманская кровь
 На все четыре стороны.³⁹

Фольклористами замечено: близость даты песенной к реальной дате Бородинского боя, «а также создаваемое песней впечатление большой битвы позволяет некоторым исследователям видеть в песне отклик на Бородино»,⁴⁰ но ведь и в этом тексте налицо никак не подразумеваемая возможности отдачи Москвы врагу, неоспоримо победная для русских битва.

IV

Комплекс песен об Отечественной войне имеет особенности, побуждающие отвергнуть столь же категорические, сколь безосновательные приурочения историко-песенного фольклора к зауженной событийной конкретности.⁴¹ При попытке выявить вероятные поводы к созданию первичных сюжетных версий песен исследователи вынуждены констатировать по большей части

³⁷ См., например: *Ильинский Л. К.* Война 1812 года в народной песне // *Русский филологический вестник.* 1913. № 1. С. 102—103.

³⁸ Этот и предыдущий стих оренбургской записи по недомотру пропущены в издании «Исторические песни XIX века» (№ 124). Текст, не сверенный с оригиналом, при republicации переозаглавлен: «Начало Бородинского боя» (Исторические песни. Баллады / Сост., подгот. текстов, вступ. ст., примеч. С. Н. Азбелева. М., 1986. С. 450; то же повторено в изд.: *Исторические песни. Баллады / Сост., подгот. текстов, вступ. ст., коммент. С. Н. Азбелева. М., 1991. С. 595*). Подобный подзаголовок («Бородинский бой начинается») встречаем также в более ранней перепечатке текста (Исторические песни / Вступ. ст., подгот. текста, примеч. Л. Шептаева. Л., 1951. С. 316 («Библиотека поэта». Малая сер.)). Между тем после зачина — подготовки к «батальице» и решения о моменте ее развертывания — начавшаяся битва продолжается весь «Семенов день», от его наступления до исхода. Это подчеркнуто двупостасной композицией произведения (метафора — реальность). Выдвинутая вперед в описании боя природная параллель («гора валит ... река бежит») подразумевает исконную замкнутость пространства действия рамками цельности, предполагающей не только «начало», но и финальную стадию боя. Невьдержанность параллелизма указывает на неполноту записанного варианта поэмы. Это следствие забывания необходимых поэтических элементов произведения. Не исключено, что виной тому — ошибка памяти певца-«информатора», 76-летнего оренбургского казака Филиппа Барбусова (см.: *Песни оренбургских казаков / Собрал сотник А. И. Мякутин. 1: Песни исторические. Оренбург, 1904. С. 82—83. На с. III оглавления раздел поименован: «Отечественная война 1812 года»*).

³⁹ Народные исторические песни / Вступ. статья, подгот. текста и примеч. Б. Н. Путилова. М.; Л., 1962. С. 281 («Библиотека поэта». Большая сер. 2-е изд.).

⁴⁰ Там же. С. 377.

⁴¹ См., например, аттестации без доказательств: «народные песни о Бородинском сражении», «песни, посвященные только этому сражению» (Азбелев С. Н. Бородино в народной поэзии. С. 47, 46).

отсутствие хронологически и фактографически определенных указаний на скрепы песен с живой реальностью истории. Тем не менее анализ версий по совокупностям их вариантов представляет возможность с большой долей правдоподобия посчитать одни сюжеты *спутниками* войны, а другие лишь ее *следствием*.

Обзор песен первой группы значительно обширнее, ибо песни-спутницы доминируют.

Как отражение трагического недоумения солдатско-казачьих низов, честно сражавшихся и умиравших на ратных полях России, могут быть расценены варианты сюжета о продаже Москвы генералами. Сразу после освобождения старшей столицы возникли сюжеты, в которых отразилось и зрелище дымившихся гарей, руин, и впечатление от пребывания в Москве «конной гвардии» и «всей силы» Наполеона (с ее «пушками медными», «ружьями светлыми»), от пушечного разрушения стен Москвы, от сознательных поджогов и подрывов города оккупантами,⁴² когда в воздух взлетали кровли и целые этажи домов. Всем этим ужаснулась русская душа.

Без сомнения, уже в 1812 году был применен к ситуации захвата Москвы Наполеоном старинный сюжет о татарском пленении девушки, хотя он довольно быстро разошелся с правдой реальной войны: французской армии, хлынувшей обратно на Запад, было не до увоза пленянок.

Закалявшийся в боях, воспрянувший от побед боевой дух кутузовской армии мог вызвать новое наполнение традиционного сюжета, где русские войска получают приказ готовиться к сражению. Возникновение песни «Кутузов призывает солдат победить французов» было возможно еще до Бородинского сражения: уже в середине августа 1812 года Кутузов имел во всем народе репутацию «спасителя», солдатские мнения о нем получили примерно следующий смысл: «...он все наши нужды знает (...) в глазах его все до одного рады головы положить». Очевидно, не случайно именно за неделю до Бородина в походных тетрадах Федора Глинки появилась запись: «дымные поля биваков начинают оглашаться песнями».⁴³

Популярность атамана Войска донского М. И. Платова, слагавшаяся с момента его активных, часто героических, фронтовых действий (с июня 1812 года), достигла апогея в период изгнания Наполеона (со второй половины октября 1812 года), когда распространяются слухи о поимке им самого Наполеона (ноябрь 1812 года). Это указывает на время, от которого могла возникнуть песня «Платов во время битвы». Батальные эпизоды в разных ее редакциях прикреплению к периоду до сдачи Москвы и времени нахождения врага в Москве, говорят о бегстве французов через Смоленск, об огромных потерях оккупантов, военном их разгроме и даже последующей высылке

⁴² Варварские акции инженерных команд под руководством маршала Мортье при отступлении французов: подкопы, взрывы, разрушившие Кремль, — достаточно хорошо известны (см.: *Забелин И.* История города Москвы. М., 1990. С. 177—178). Проблема пожара Москвы к этому, разумеется, не сводится. Приказаний Ф. Ростопчина поджигать столицу при вступлении в нее неприятеля песни не знали, но такие распоряжения были. Об этом рассказывал и сам Ростопчин (*Верещагин В.* Наполеон в России. 1812. [Тверь], 1993. С. 37—38), и исполнители его приказов (1812 год в воспоминаниях современников. С. 71). Для французов тайна московского «самоосжжения» раскрылась очень скоро (Россия первой половины XIX в. глазами иностранцев. С. 187, 214). Едва ли верно определение как «наиболее старой из русских песен 1812 г.» — «песни донских казаков „Не две тучи, не две грозных сходились, а две армии, французская с русской повстречались“», хотя песня эта относится еще к тому времени, «как французская-то армия российскую призабидела» (Песни 1812 года // Раннее утро. 1911. 6 марта. № 53. С. 5. Ср.: Исторические песни XIX века. № 120, 121).

⁴³ *Глинка Ф.* Сочинения. С. 232, 233. Данное свидетельство нельзя понимать как впечатление от пения песен про Кутузова. Но «шумное веселье» армии с прибытием Кутузова — многократно отмеченный факт. См.: 1812 год: Воспоминания воинов русской армии. М., 1991. С. 372. Известно, что «разбойничьи песни» московской черни («злodeев») «леденили (...) ужасом» французских оккупантов (Россия первой половины XIX в. глазами иностранцев. С. 200).

пленных в Сибирь. Отдельные приурочения могли быть случайными и позднейшими, но вероятность отклика песни на обжигающие текущие события безусловна.

Уже в 1830-е годы записана песня «Платов в гостях у француза» — с авантюрным сюжетом о проникновении русского полководца инкогнито (переодетого купцом, с обритой бородой — вопреки отеческому «закону») в ставку или дворец Наполеона (иногда место действия — Париж). Сюжет тем острее, чем яснее варианты показывают, что между Россией и Францией еще идет война. Наполеон, мечтающий увидеть в лицо своего противника и высказывающий это мнимому купцу, вдруг узнает, что принятый и потчемый им русский и есть... Платов. Но уже поздно: птицей вскочив на коня, казак с насмешкой покидает двор опростоволосившегося французского предводителя:

Ты ворона, вор-француз,
Загуменная карга!
Не умела ты, ворона,
Ловить ясна сокола,
Платова казака!

(№ 134)

Песня этого рода, на наш взгляд, также могла возникнуть по ходу войны, тем более что она имела предшества в сюжетике второй половины XVIII в. Ее переадресование в 1812 год было стимулировано тем, что казацки налеты, маскировка лазутчиков переодеванием, войдя в практику, ошеломляли неприятеля, воодушевляли соотечественников. Более правдоподобно ее хождение после изгнания Наполеона из Москвы, когда повеяло духом победы, и армия, казаки, весь народ провожали насмешкой бегущего врага.⁴⁴

Целая серия сюжетов свидетельствует о русских победах в ходе вытеснения Наполеона из России и покоренных им европейских стран, и здесь топографические реалии могут быть более прямо поставлены в связь с реальными же ситуациями.

Один из распространеннейших сюжетов — сражение на каком-либо памятном водном рубеже: «на речке на Деснушке», «речушке Березе» («Березоньке») — Березине либо Висле. Он строится на ответных действиях против «француза», вначале намеревавшегося «Россеюшку взять», но затем терпящего поражение. В центре песни — баталия, Платов, который умело, азартно командует, заряжая своей энергией и решимостью «солдатушек-ребятушек», «бомбандеров», «бравых, молодых» кавалеристов. Здесь господствует солдатская точка зрения на события: гордость генералом и собственными славными деяниями, упоение жаром трудных боев, чисто профессиональное внимание к подробностям схватки (акценты на субординационной последовательности приказов и их исполнении, на выдержке солдат, стоящих под вражеской «картечью», на непременном появлении командиров «со правого фланку», взаимное рассматривание противниками расположения войск «в подзорную трубку» и т. д.). Ряд песенных вариантов завершается бегством врага или взятием его знамен.⁴⁵ Живучая и типичная лирическая форма песен насыщалась впоследствии дополнительными сведениями, подводящими черту уже под

⁴⁴ Среди воронежских крестьянских песен пресса 1912 года выделяла созвучные юбилею победы над Наполеоном «особенно любопытные» песни про «Полиона» и героев Отечественной войны, в которых вышучивался «ветриной француз» (см.: Песни 1812 года // Дон. 1912. 21 июня. № 180. С. 2). Ср. также обзор некоторых популярных мотивов исторических песен в статье: D. S. Наполеон в народной песне // Раннее утро. [М.], 1912. 26 авг. № 197.

⁴⁵ Об этом М. И. Платов систематически рапортовал М. И. Кутузову по ходу военных действий. См.: Донские казаки в 1812 году. С. 209, 217, 219, 220, 254, 256, 258, 266, 267, 311, 312. Суммарный итог кампании для платовского казачьего корпуса на дистанции от Малоярославца до Дандига исчислялся взятием «знамен и эстандартов более 30 и более 70 000 пленных» (там же. С. 314).

всей кампанией и усугубляющими впечатление российского триумфа (неприятель покаянно признается: «Мы в Москве-то побывали, // Париж прозевали (...) // Сибирь спознали!» — № 103). Варианты батальных сюжетов с конкретизированными зачинами (типа: «Что во городе в Морше (возможно, искаженное название Орши. — А. Г.) читали указы...», «Как на речке на Деснушке стоял вор-французик...» — № 101, 109) подсказывают, что таковыми — с хроникальным склонением — могли быть некоторые первичные редакции песен об изгнании наполеоновских полчищ.⁴⁶ Известный дидактический, расширительно-обобщающий смысл, однако, несомненно уже должен был быть им присущ: только он придавал произведениям логику довершенности. Песни с запевом «Обещался наш французик (...) Рассеюшку взять» (№ 102) исключали восприятие рисуемой ими военной картины — с участием Платова или Денисова — как сугубо частного сражения, несмотря на сохранение топографически говорящих наименований о переправе через речку «Веснувку» или «Мяснушку» (тоже Вислу). Песня — спутница войны с фактографическим посылом прокламировала назидательный исторический урок, который усиливался благодаря послевоенным добавлениям, благодаря реалиям победного характера, рассыпанным по вариантам сюжета. В патриотических антимилитаристских произведениях воплощалась непреложность Господней кары агрессору («На зачинающего Бог», — предупреждал Александр I в своем первом приказе по русской армии на третий день войны, 13 (25) июня 1812 г.).⁴⁷

В непрерывной череде сражений, перемещавшихся за рубежи России и продолжавшихся на европейских полях, возникли песни о походах от Москвы до Березины, до Парижа и обратно, где повествовалось и о боях, и об изнурительнейших военных путях-дорогах (дожди, снега, ночевки у костров — в соломенных и полотняных шатрах, скудный провиант: «фунт три четверть сухарей, по манерочке воды» и т. п.).

Естественной была перелицовка в ходе войны сюжетов эпохи Петра I. Таковы песни о жертвах кровавых сражений — гибнущих русских воинах, любимых командирах, о допросе Кутузовым (Платовым) лихого французского майора, тщетно пытающегося запугать полководца басней о несметности наполеоновских легионов.

Донской казачий сюжет «Александр I обвиняет Наполеона», упоминающий о некоем марше россиян под командованием самого императора (пейзаж песни — «горы круты над рекою Рейном»), соотносим — пусть и без четкой определенности — с заграничными походами конца 1813—1814 года.

До полного проигрыша Франции могли сложиться песни, в которых армия Наполеона терпит поражение от донских казаков, а одновременно погибает брат либо племянник французского властелина: расплата за авантюризм и коварство не миновала самого инициатора нападения на Россию.

Сравнительно меньшим оказывается круг песен, сложившихся на финальной стадии Отечественной войны либо вскоре после ее завершения. Память воинов воскресила чувства тех, кто бился с врагом у стен Парижа под начальством Константина Романова: перед последним боем, совсем накануне мира, за плечами солдат таилась смерть, заставляя надевать «платье бело».⁴⁸

⁴⁶ Песни этого рода в позднейших записях обременены контаминациями, что не затеняет соприкосновенности их основы с событиями-поводами.

⁴⁷ 1812 год в воспоминаниях современников. С. 191. Это предостережение не единожды звучало в устах действующих лиц русской истории, о чем, например, свидетельствуют летописи XV—XVII вв. В Новгородской IV летописи под 1471 г. значится: «...Бог сердцевидець и суди им, зачинающим рать и обидящим нас» (*Сербина К. Н. Устюжское летописание XVI—XVIII вв. Л., 1985. С. 37*). Пискаревский летописец доносит слова митрополита Даниила, произнесенные в 1535 г.: «А зачинающего рать погубляется, а в правде Бог помощник» (Полн. собр. русских летописей. М., 1978. Т. 34. С. 168). Ср.: «зачинающих рать погуби», — в акафисте «Покрову Богородицы», сочиненном св. Дмитрием Ростовским (*Стенун Ф. Встречи. Мюнхен, 1962. С. 65*).

⁴⁸ В битве за Париж полегло около тысячи русских солдат (см.: *Тарле Е. В. 1812 год. М., 1961. С. 328*).

Явный ореол окончательной русской победы окружает сюжеты «Француз похваляется Парижем», «Французский король пишет письмо Александру» (использование сюжетной композиции XVIII в.) и те редакции сюжета «Кутузов (Платов) допрашивает французского майора», где нацеленность русских солдат и казаков на овладение Парижем соединена с абсолютной уверенностью в неизбежности его взятия.

Песни по мотивам событий Отечественной войны 1812 года, возникшие на разных ее стадиях или после победы, сплавляются единством высокого этического тона, пафосом национальной героики, верой участников великой эпопеи в «правду»-справедливость направляемого Богом мирового исторического процесса. Документ времени, памятник работы народного художественно-историософского сознания, они имеют в этом качестве значение непреходящее.

Нельзя не сказать и о другом. При встрече с корпусом песен об Отечественной войне, — вероятно, оттого, что перед нами сравнительно короткий отрезок истории, давший столь бурный всплеск стихийной поэзии, столь количественно весомый свод народно-песенных текстов-записей, — можно констатировать своеобразную одновременную замедленность, но и неуклонную поступательность сдвига всей фольклорной традиции. Сам песенный строй переживал явное обновление. Это проявилось как использование достаточно известных прежних формул поэтики в устойчивом их сцеплении с ходовыми для новой песенности мотивами разного характера (батальными описаниями, авантурными сюжетными поворотами, исповедальными лирическими признаниями и т. д.), — независимо оттого, выступали ли эти мотивы частью новоизобретенных сюжетов или элементом сюжетов вполне традиционных, но по-новому трактованных в историко-хронологическом смысле. Прежние художественные средства, получая новую поэтическую связанность, прикрепление к обновленным сюжетам, к иным (пусть даже всего лишь по имени) персонажам, продвигались за грани старой эпохи искусства, получали бытование в новом общепоэтическом контексте национальной устной культуры.

Обновление песенно-поэтической традиции обозначилось вместе с тем и как привнесение в лирико-повествовательную ткань песен неких бликов, штрихов, лексических и фразеологических деталей, реалий, не встречавшихся прежде, порожденных новым периодом, новой эпохой истории или усвоенных песенностью в новых временных контурах.

Совокупность того и другого обозначила малоприметное преобразование способов общенационального устно-поэтического самовыражения. Создалась их качественная новизна: ведь влияние песенности об антинаполеоновской войне было пропорционально распространению этой песенности, т. е. практически простиралось на всю территорию России. Обновление репертуара народной песни как следствие Отечественной войны повело к упрочению эволюционных сдвигов в русском фольклорном фонде XIX в. Это позволяет увидеть в совокупности песен, посвященных 1812 году, *этапное* явление в истории народной культуры.

V

Атмосфера бытования и первоисточник почти всех произведений народной устной прозы, отозвавшейся на события 1812 года, — «слухи и толки», молва о происходящем, питавшаяся пестрыми вестями, домыслами, вносящая в них каждым устным откликом, каждым репродуктивным актом — по доверчивости или недоверию, способности или неспособности понять происходящее, — свои оценки и оттенки оценок, свои штрихи личного восприятия текущего либо протекшего моментов истории. Из кипящего котла устной словесности кристаллизовались несколько дошедших до нас (впрочем, в ограниченном

числе записей) жанровых разновидностей устной прозы: сказка, анекдот, предание, легенда. Но среди зафиксированного немало прямо или косвенно отраженных слухов как таковых, несших лишь зародышевые признаки легенды, сказки или анекдота. Наиболее представительное число записей составили бесхитростные рассказы-воспоминания (мемораты), не обладающие ни фабульной организацией, ни стилистически выработанной формой. Они не имели устойчивой повторяемости, вспыхивали спонтанно. В редких случаях (в зависимости от индивидуального дара рассказчика) эти бытовые «повести» изложены красочной речью. Их озаряет личное переживание приключившегося с информаторами, их близкими, земляками, соотечественниками, житейскими попутчиками. Это свидетельства очевидцев событий или переложения свидетельств в следующих поколениях, по понятным причинам переходивших преимущественно по семейно-родовым руслу. Это повседневный, часто заурядный «материал», еще не ставший преданием, однако обладающий первозрядной ценностью: перед нами осязаемая, движущаяся словесная ткань, в которую облечена непосредственность первичного народного осознания истории.⁴⁹

Памятники народной устной прозы сводят нас с героями эпохи Отечественной войны — царем Александром I и его антагонистом Наполеоном, с Кутузовым, Барклай-де-Толли, Платовым, Ермоловым, Ростопчиным и другими именитыми и безымянными персонажами. События, вокруг которых группируются рассказы, — известнейшие баталии (при Бородине, Смоленске), французская оккупация русских земель, захват Наполеоном Москвы, отпор неприятелю, подробности общей и частной жизни в страдную военную пору.

Разные мгновения кампании диктовали перемены в массовых настроениях, чем и вызвана непоследовательность во взгляде на конкретных лиц. По-разному трансформировались впечатления об исторических фактах и фигурах и впоследствии, но была и симптоматичная устойчивая однозначность трактовок двух главных сил: «враги-злодеи» («непрощенные гости») и «народ» («мы»).

Уже предшествия Отечественной войны — битвы с французами в 1805—1807 годах — дали народу поводы считать Наполеона «антихристом», чему, по отзывам современников, способствовали «церковные увещевания и проповеди». Встреча Александра I с французским императором в июне 1807 года на плоту посреди Немана породила поведенную П. А. Вяземским легенду о том, как православный царь обезопасил себя при свидании «с этим окаянным, с этим нехристом»: русский царь «повелел подготовить плот, чтобы сперва окрестить Бонапартия в реке, а потом уже допустить его пред свои светлые, царские очи».⁵⁰ Д. И. Завалишин сообщал тверские «толки» 1811 года, что Наполеон указан «прямо в Апокалипсисе под именем Апполиона», и это ассоциировалось с подтверждающим версию небесного гнева знамением — прохождением хвостатой кометы. Последняя понималась как «пучок розог» или «метла», предназначенные «вымести всю неправду из России»,⁵¹ — что, по-видимому, было запрограммировано свыше как столкновение с олицетворенным грехом. Однако ниспосланный в наказание России Наполеон, в свою очередь непрерывно гневящий Бога, и сам наказуем через посредство русских святых. Легенда об угоднике Алексее,⁵² восставшем из гроба во время разг-

⁴⁹ Разумеется, любая фиксация устного рассказа не тождественна самому этому рассказу, но в нашей характеристике мемората акцент сделан на главном смыслодержательном его достоинстве.

⁵⁰ Вяземский П. А. Стихотворения. Воспоминания. Записные книжки. С. 415. Легенду передавал и Ф. Глинка (*Глинка Ф. Н. Письма к другу*. М., 1990. С. 448, 519). Она зарегистрирована в народной книжности Урала 1840-х годов (см.: *Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами*. 2-е изд., доп. М., 1988. С. 60).

⁵¹ Записки декабриста Завалишина Д. И. München, 1904. Т. 1—2. С. 20. Ср. также: *Глинка Ф. Сочинения*. С. 223; Рассказы очевидцев о двенадцатом годе, собранные Т. Голычовой (Е. В. Новильцовой). 2-е изд. М., 1912. С. 5. (Первое издание относится к 1873 г.).

⁵² Текст при передаче получил отпечаток книжно-литературного переложения.

раблени оккупантами кремлевского Чудова монастыря, рассказывает, что святой при попытке снять с него святительскую ризу с дорогими камнями ударил Наполеона в щеку и предрек гибель его армии.⁵³

Против Наполеона — единство Божьего и народного начал. Сказка, записанная в Верхотурье в 1849 году, возвеличивает попа-расстригу, своей хитростью избавляющего царя «Олександра Павловича» от постоя в России двенадцати французских объедал-«енаралов», присланных для прокорма «Палеоном» и с позором к нему возвращенных. Произведение представляет собой как бы символический пролог к безуспешной попытке Наполеона «завладеть нашим восударством», чего, однако, «Бог-от веть не попустил же».⁵⁴

Франции противостояла совокупная сила народа, и фольклор, славя ее, выявлял неистощимость народных ресурсов, которые в конечном счете несли освобождение Родины.

Ум, смекалку поэтизировало предание, герой которого — полковой командир, подняв под прикрытием дымовой завесы пушечную стрельбу, небольшими русскими силами заставил Наполеона убраться из Москвы.⁵⁵ Смелость, сила, удаль восхищали слагателей другого переходного предания (различные его редакции связывались с разными персонажами): богатырь-кирасир, предводитель русской разведки, «ловким ударом» выбив сразу две сабли у наскакавших на него французских офицеров, «схватил их за шиворотки, поднял с седел, стукнул лоб об лоб и бросил на землю с разбитыми черепами».⁵⁶ Самоотреченному патриотизму учила мгновенно распространившаяся в 1812 году легенда о мужике, отсеком себе руку, на которую французские оккупанты поставили клеймо — знак «вступления в службу Наполеона».⁵⁷

То были чувства русские, но и общечеловеческие — по естественности, органической нравственности дела защиты родного дома, родной земли.

Общепонятный нравственный императив определял цену человека, оказавшегося в ситуации Отечественной войны, а тем более выдвинутого на роль лица, начальствующего над воюющим народом. Донесенные до нас свидетельства устной молвы и записи некоторых сюжетных рассказов о 1812 году подтверждают, что народ прикладывал к своим командующим мерку национальной полезности. И если их деятельность получила зыблущиеся и даже несправедливые характеристики, в основе этого — испытующие, взвешивающие раздумья масс.

Перемену оценок демонстрирует, к примеру, имя М. Б. Баркляя-де-Толли. Недовольство его отступательной тактикой, не сразу понятой в народе, но продолженной затем самим М. И. Кутузовым, вызвало разговоры о подкупе командующего Наполеоном.⁵⁸ В июле 1812 года (...) ямщики, запрягая лошадей, кричали на них: «Куда пятишься, Баркляй проклятый!».⁵⁹

Однако из иных воспоминаний, воскрешающих живые диалоги солдат с полководцем, вырисовываются и отношения, не лишённые теплоты, впитанной устной прозой. Как-то, подъехав к бивачному костру отступавших армей-

⁵³ Рассказы очевидцев о двенадцатом годе... С. 113.

⁵⁴ Сказка о Наполеоне // Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века / Сост., вступ. ст. и коммент. Н. В. Новикова. М.; Л., 1961. С. 276—279.

⁵⁵ Как француз приходил: Легенды. Предания. Бывальщины / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и примеч. Н. А. Криничной. М., 1989. С. 67.

⁵⁶ Лесков А. Жизнь Николая Лескова по его личным, семейным и несемейным записям и памятям: В 2 т. М., 1984. Т. 1. С. 45, 426; Лесков Н. С. Собр. соч.: В 12 т. М., 1989. Т. 6. С. 592.

⁵⁷ [Русский Оцевола] // Сын Отечества. 1812. Ч. 1. С. 168. Факт упоминается также в «Рославлеве» (см.: Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1949. Т. 6. С. 213). См. статью Л. В. Домановского «Отечественная война 1812 года в прозаических жанрах русского фольклора» (с. 52).

⁵⁸ Домановский Л. В. Отечественная война 1812 года в прозаических жанрах русского фольклора. С. 25—26 (с отсылкой к источнику: Архив ЛОИИ АН СССР, ф. 16, оп. 1, ед. хр. 232).

⁵⁹ 1812 год: Из семейных воспоминаний А. Ф. Кологривовой (урожденной Вельяминовой-Зерновой) // Русский архив. 1886. Вып. 7. Стб. 340—341.

цев, Барклай-де-Толли спросил: «Ребята, хороша ли каша?». И в ответ раздалось: «Хороша (...), да не за что нас кормить».⁶⁰ Другой аналогичный эпизод сохранило фамильное предание: «(...) когда я управлял кухней, Барклай-де-Толли подъезжает, кричит: „Что, каша готова?“. Я говорю: „Готова, ваше сиятельство“. „Давай!“. Я ему налил миску, он попросил другую, потом садится на лошадь и говорит: „Ну, теперь мы готовы сражаться с Наполеоном (...)».⁶¹ Последние слова никак не были для Барклая-де-Толли фразой: согласно мемуарам боевых его соратников, он отличался в сражениях «мудростью и неустрашимостью»,⁶² а под Лейпцигом в октябре 1813 года на известие, что убит его сын, этот главнокомандующий союзными войсками ответил если и не столь отрешенно, как было передано «Москвитянином» («...теперь для Отечества все дети; скажите просто — убит Офицер. Прошу вас не мешать. После сражения мы будем разбирать число и имена убитых и раненых»), то, видимо, с редкостным мужеством, которое навсегда запало в память и вошло в рассказы его сподвижников.⁶³

Имя Кутузова в устной прозе неизменно окружено почтением, ореолом подтвердившейся народной надежды на полководца и вместе проникнуто ощущением особой обоюдной доверительности всякого контакта фельдмаршала суворовской школы с солдатами. Показательно жившее в семье потомков унтер-офицера предание об одном из смотров, произведенных Кутузовым в действующей армии (смотр ошибочно назван первым приездом главнокомандующего, хотя состоялся в 1813 году, но преувеличения, «приоритетности», заострения ситуаций — обычные ракурсы преподнесения прошлого в народных рассказах): «„Когда нас скопировали по полкам, потом говорят, что назначен новый главнокомандующий — русский Кутузов, который поморозил всех французов.(...) Наконец, нам назначили смотр (...). Наконец, говорят: „Едет главнокомандующий“. Все почему-то (! — А. Г.) очень рады Кутузову. Подъехал, кричит: „Здравствуйте, ребята!“ Снял фуражку — седой, на серой лошади и едет по всем рядам. Говорит: „Молодцы, ребята! У, какие хорошие. С этими молодцами мы возьмем и Париж“. Мы все в один голос отвечаем: „Рады стараться!“». Далее совершенно недостоверное фактографически, но целенаправленно героизирующее действия армии под руководством Кутузова предание, записанное по памяти одним из его передатчиков, сообщает, как французы бежали через Березину, тонули и именно «дедушка» рассказчика «лично стрелял чрез Березину» в Наполеона, а затем вынужден был перебраться на противоположный берег «по головам французов», и как раз «в это время с того бока подъехала коляска, и Наполеона здесь ранили, посадили на глаза дедушки и увезли». И тут же оказался, конечно, русский полководец: «(...) Кутузов говорит: „Ну, ребята, пойдемте его догонять“».⁶⁴

Для народного воззрения на Кутузова чрезвычайно характерен резонанс случая, имевшего место незадолго до Бородинской битвы и расцененного как символическое, вещное событие. Слух о нем тотчас облетел войско: «Говорят, — заносил в походные тетради молву Ф. Глинка 20 августа 1812 года, — что в последний раз, когда светлейший осматривал полки, явился орел и парил над ним в воздухе. Князь обнажил сединами украшенную голову: все войско закричало ура!». Записи предшествовала фраза: «Все обстоятель-

⁶⁰ Двенадцатый год в записках Варвары Ивановны Бакуниной // Русская старина. 1885. № 9. С. 406.

⁶¹ 1812 год: Воспоминания воинов русской армии. С. 448 (при цитации внесена поправка: «давай» в источнике явно ошибочно влило в речь кашевара).

⁶² Там же. С. 50.

⁶³ Анекдот из военной жизни Барклая-де-Толли: [Из записок М. М. Петрова] // Москвитянин. 1844. № 1. С. 270. Автор мемуарного рассказа — в 1810—1815 годах командир батальона 1-го егерского полка и описатель «военной полковой бытности» (см.: 1812 год: Воспоминания воинов русской армии. С. 104).

⁶⁴ 1812 год: Воспоминания воинов русской армии. С. 449.

ства предвещают *сражение*, долженствующее решить судьбу Отечества».⁶⁵ Молва, отражавшая дух армии, принадлежала к немаловажным «обстоятельствам».

В народной устной прозе смешивались высоко-патетическое и земно-обыденное, героика и юмор.

Иронически рисовались скомпрометированные своей неумелостью, недотепистостью своеземные фанфароны-вожки. В их числе — граф Ростопчин (по адресу этого московского главнокомандующего была пущена презрительная острота: «Ростопчин, Ростопчин, всю Москву растащил»), никак не способный — судя по сдобренному анекдотической солью преданию, прижившемуся в роду Алферьевых—Страховых—Лесковых, — не только быть крупнодолжностным руководителем, но вообще трезво ориентироваться в сложных обстоятельствах.⁶⁶

И, разумеется, постоянной сатирической мишенью были враги. С французскими интервентами мужики бились не только кольями, но и песней, но и непритязательным насмешливым анекдотом (один из образчиков последнего жанра, подвергнутый литературной правке публикаторов: оккупанты потребовали от старухи «млека», а когда она объявляет им, что идет за «козой», французам слышится слово «казак», и они ударяются в бегство).⁶⁷

Но всего рельефнее природа войны и истинное ее постижение народом отразились, вероятно, в рассказах-воспоминаниях.

Из них можно почерпнуть неприкрашенную и детализированную правду о боях, отходах, захвате военной силой противника деревень и городов России, о быстром превращении «великой армии» в полчища грабителей, о разнуданных насилиях чужестранцев, пытавшихся поработить неведомый им и как бы обезличенный этой неведомостью, но на самом деле все зорко подмечавший и все оценивавший народ.

Из рассказов участников Бородинского сражения, добротнo записанных в 1830-е годы, встают исполненные значительности (несмотря на нескрываемую привычку рапортовать) характеры рассказчиков — умудренных опытом, спокойных русских солдат, знающих цену и сопернику-неприятелю, покорившему десяток держав, и себе, и товарищам, и своим командирам:

«Француз храбр. Под ядрами стоит хорошо, на картечь и ядра идет смело, против кавалерии держится браво, а в стрелках ему равного не сыщешь. А на штык нет, не горазд. И колет он зря, не по-нашему: тычет тебя в руку или в ногу, а то бросит ружье и норовит с тобою вручную схватиться. Храбр он, да уж очень нежен». «Горькая, сударь, артиллерийская служба, самая тяжелая. Палят по ним из пушек больше, чем по ком-либо, и стрелки их донимают, подбивают пушки, ящики взрывают; а тут либо пехота навалит, либо

⁶⁵ Глинка Ф. Сочинения. С. 233. Тот же факт был изложен в «партикулярном письме», опубликованном «Северной почтой» (1812. № 71. 4 окт.). Еще ранее, 31 августа, Г. Р. Державин написал оду «На парение орла», за что М. И. Кутузов благодарил его письмом от 7 декабря 1812 года (*Кутузов М. И. Письма*. Записки. С. 436). Мотив парящего орла постоянен в документальных рассказах о Кутузове и лубочных картинках. Биограф С. Ушаков писал: объезжая русский военный лагерь, Кутузов осматривал «местоположение (...) войск, как вдруг явился Орел и начал парить над его главою. При таковом нечаянном появлении бранноносного Царя птиц, Князь Михаил Ларионович снял шляпу, и по рядам Российской армии загремело единодушное ура! — Скажем вместе с предавшим нам сие происшествие: *Где Россы, подобно Римлянам, идут на бой, там нельзя не парить Орлам над ними!*» (Анекдоты или достопамятные сказания о его светлости генерал-фельдмаршале князе Михайле Ларионовиче Голенищеве-Кутузове Смоленском. Начиная с первых лет его службы до кончины, с приобщением некоторых его писем. СПб., 1814. Ч. 2. С. 16). «...орел русский парит над Кутузовым!» — восклицал описатель Бородинского боя артиллерийский подпоручик Г. П. Мешетич (1812 год: Воспоминания воинов русской армии. С. 47).

⁶⁶ Эту же тональность увидел и приветствовал Лесков в толстовском изображении Ростопчина в «Войне и мире». См.: *Лесков Н. С.* Собр. соч.: В 11 т. М., 1958. Т. 10. С. 116—124. У Лескова предание расширено и обогащено литературной живописью (там же. С. 139—142).

⁶⁷ Анекдот // *Сын Отечества*. 1812. № 11. Разд. VI. Смесь. С. 128.

конница наскочет; ружья нет, отбивайся, как знаешь, а то жди: „Отцы, мол, родные, выручьте!“». «Когда б не такое начальство, не так бы мы и сражались».⁶⁸

С резкой враждебностью относясь к изменникам, солдаты удовлетворенно отмечали в своих рассказах случаи посрамления перебежчиков и их вельможных хозяев рисковавшими собой русскими пленниками.⁶⁹

Немало устных мемуаров дала среда мирных «обывателей», принадлежавших к среднему, разночинному слою и демократическим низам общества. Это были купцы, монахи, священники и их домочадцы, крепостные крестьяне, барские слуги, перенесшие тяжесть иноземного вторжения. Мозаика их рассказов, подчас более похожих на следственные показания, — сама реальность нашествия и общенародной войны против него.

Всюду, где должны были завтра являться французы, их приход упреждался общим кличем: «Прячьте, зарывайте в землю, замуруйте добро и иконы!». Но далеко не каждый успевал схоронить имущество. Общинное и семейственное разорение усугублялось бытовым варварством иноземцев, жесточью, святотатственным отношением к религиозным обычаям, к предметам культа и священнослужителям, а бессильное мстительное чувство французов накануне наполеоновского бегства из Москвы и при откате на запад повлекло множественные акты вандализма.

Москвичам остались памятны солдаты-грабители с дубинами, сдирающие с людей шинели и сапоги, срезающие воротники с женских шуб, срывающие шапки у монахинь, калечащие саблями мирных жителей.⁷⁰ Рассказ вторит рассказу: захватчики повсеместно — в храмах и частных домах — обдирали иконостасы, снимали с икон оклады и венцы, заводили в монастырских кельях кувшины для переплавки утвари в слитки, спали «со своими мамзельками» в церковных алтарях, обедали «на престолах», употребляли чтимые образа вместо столов, щепали иконы холодным оружием, обстреливали церкви, а то разводили в храмах костры, устраивали там конюшни,⁷¹ хранилища овощей (в Успенском соборе Кремля), обращали их в караульни, гауптвахты (часовню Иверской Божьей Матери)⁷²... Обычны были насилия над монашенками, издевательства над священнопастырями (катание на них верхом,⁷³ травля клира при отправлении им богослужения «медюлянскими собаками» и т. п.).⁷⁴

Из рядовых устных повестей народа вырисовывается неизбежность ответных действий русского люда: найдя убитых французами родственника, соседа,

⁶⁸ Бородинское сражение // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1872. Кн. 1. С. 116, 118 (со слов «отделенного унтер-офицера Тихонова»).

⁶⁹ Поведано было, например, как однажды выслуживавшийся предатель пытался допрашивать русского пленного в присутствии французского императора. Вместо ожидаемого ответа изменник получил: «Где бы тут помочиться?». А пленный мысленно прибавил: «...ты у меня свое съел!» (Бородинское сражение. С. 120. Со слов непоименованного «георгиевского кавалера из дивизии Неверовского»).

⁷⁰ Рассказы очевидцев двенадцатого года... С. 64, 85, 93, 95, 108, 161.

⁷¹ «Из Чудова [монастыря] выгнали мы лошадей, в Благовещенском соборе (...) были бутылки, стояла бочка с пробками, мощи изувечены частью, частью же расхищены. Дмитрию-царевичу отрубили руки и голову» («К чести России». С. 156). Нельзя не отметить, что неофициальная эпистолярная проза 1812 года принужденными интонациями, речевым жестом, стилистическим строем весьма близка к слогу устного рассказа и подчас может быть отождествлена с ним. Ссылки на сб. «К чести России» в ряде случаев (как здесь) фактически обращают нас к самозаписям живой речи.

⁷² [Рязанцев А.] Воспоминания очевидца о пребывании французов в Москве в 1812 году. М., 1862. С. 143—144, 279—280, 191. Последние данные — из одобренного стилистическими прикрасами, но лишеного сантиментов повествования, созданного бывшим учеником Духовно-славяно-греко-латинской академии на основе личных впечатлений и рассказов других лиц.

⁷³ Цветков П. С. Воспоминания прихожан Петропавловской церкви // Смоленская старина / Под ред. П. В. Михайлова, Н. Н. Редкова. Смоленск, 1912. Вып. 2: 1812—1912. С. 411.

⁷⁴ Рассказы о 1812 году: (Отрывки из дневника А. А. Лесли) / Приготовил к печати Н. Редков // Там же. С. 365—368.

односельчанина, увидев вместо жилищ обгорелые печи, одни сходили с ума, другие брались за слезы, топоры. Рождался массовый отпор врагу, о чем народ в своих устных исповедях высказывался с чувствами боли и отчаяния. Если русский человек был принужден поднимать руку на чужеземца, т. е. на человека же, воспринималось это русскими как горькая потеря образа Божия. В рассказах перевиты ненависть и жалость к врагу, обида за свои утраты, приводящая к ярости, иступлению, и сострадание к попавшим подневольно в беду, заблудившимся в России холодным, помирающим голодной смертью чужакам.

Вот типичные сценки и настроения из народных рассказов.

Солдат Осип Антонов припоминал:

«Приедут, бывало, французы куда на гумно и насыпят себе хлеба в телегу, а казаки их увидят и уж не выпустят живыми из рук. Раз была у нас на селе кровавая стычка; много французов пало да наших два казака. А было их, казаков-то, пять родных братьев. Трое (...) и говорят: „Царство вам небесное, братцы, а мы за вас расплатимся”. И точно расплатились. В тот же день пришло опять шесть человек французов. Казаки их загнали в сторожку (...) да воткнули соломы на пики, зажгли ее и бросили на крышу, а она была тоже соломенная. Как загорелась сторожка, французы-то хотели вылезти, а они их пиками. Так и сожгли их. Вот и крещеные, а какой грех на душу взяли, что безо всякой жалости истязали их, сердечных.

Как наступили большие холода, вернулись мы на село (из леса, где скрывались от сжегших селение оккупантов. — А. Г.) и жили на господском гумне. Затопим овин, да около его и гремся. Уж мы в это время французов не боялись. Видели, что им не сдобровать. Придут, бывало, худые, испытые и все оглядываются, — казаков боялись. Еще мы же иной раз сунем какой-нибудь кусок бедняжкам, — та же милостыня».

И в унисон этому звучал голос «степенного гражданина» (купца) Кузьмы Егоровича Шматикова:

«(...) Наполеон возвратился в Смоленск. За ним вошли его полки — оборванные, босые: кто прикрывался поповской ризой, кто женскою юбкой, кто шалью. Страшно было на них взглянуть. Он им обещал, что в Смоленске приготовлены ночлег и провиант, и они уже через силу сюда добрались — думали, сердечные, что хоть здесь отдохнут. (...) все место от Московской заставы до Днепра было уставлено фурами, пушками и всем добром, что награбили в Москве. Везде валялись ручное оружие, маленькие и большие сундуки. Между ними бродили французы — что тени какие. Иные тут же падали от усталости да голода и умирали. То разведут они костры погреться, сядут (...), а который уж по слабости упадет головой в огонь, да уж и не встанет. (...) А жители-то города, как вступила неприятельская армия, попрятались в погреба и в подвалы; многие тоже ушли за Днепр к своим. И мы туда же. Помню, подходим к Днепру и видим: на том берегу два француза (...) пробуют палкой, крепок ли лед на реке. Наши казаки на них гикнули; а они, горемычные, бросились бежать по льду да, кажется, недалеко ушли... Мы за Днепром приютились в бане (...) В ночь (...) раздался вдруг гром, да такой, что мы все с полатей слетели и выбежали на двор: думали света преставление. А казаки говорят: „Это он, злодей, взорвал стены”. (...) Утром, которых из наших Господь сохранил, вышли из своих нор и видят, что бродят французы среди развалин. Они не ушли за своими и грабили наше последнее добро. Не вспомнил себя народ, остервенился и ринулся на неприятелей. Их бросали в огонь или в Днепр с высоты берегов. Они, несчастные, кричат, и наши кричат, а пожар все разгорается. Просто ад кромешный кипел на улицах. На счастье французов наше войско вошло об эту пору в город и везли икону Божией Матери (...) разнеслась по городу весть, что Заступница вернулась к нам и что будут служить ей молебны на площади. Тут забыли всякую злобу: было уж не

до французов, и народ хлынул на площадь, все опустились на колени и зарыдали. (...) Наша армия пошла вслед за Наполеоном. От него отстала бездна французов, и стали они бродить по окрестностям и грабить. (...) Перекусить-то им нечего, мороз стоит сильный, вот и бросались они всюду за поживой. Мало того (...) стоит где пустая избушка, они в нее войдут, разложат огонь среди пола, сядут и греются; а как уж огонь разгорится, — уйдут. Уж тут народ на них восстал, и били их без жалости: ведь всякий заступался за себя да за своих. (...) Привыкли мы, дети, видеть, как бьют несчастных, и жалость даже в нас притупилась».⁷⁵

«Сердечные», «горемычные», «несчастные», «бедняжки»... О ком это говорят русские люди?.. О тех, кто принес горе им и их земле. За что россияне корят себя?.. За недостаток милосердия к тем, кто внес в Россию огонь и меч.

Русское сердце каменеет и оттаивает. Народная совесть отличает миг холодного или слепого истребительного боя от минуты торжествующей победы. Гордость военным одолением не позволяет глумиться над слабостью погибающего, даже если это враг.

Чуть только опасность отведена от порога, чуть только жизнь Отечества возвращается к исходному состоянию, христианская православная нравственность взывает к духовному благородству личности. Русский человек обязан угасить в себе мстительный порыв, в котором он «стервенился», подавляя верховную и истинную сущность. Теперь надобно, вспомнив свое достоинство, вернуться к самому себе. Такова мораль, которую нес и культивировал народ и которую в наивной простоте раскрыла устная проза о 1812 году.

В ней же явно просвечивает и проговаривается, что русский народ отмежевывает «несчастливого» французского солдата-мужика от «злодея» и «антихриста» Бонапарта, какового считает едва ли не единственным виновником происшедшего.

Смоленская крестьянка Агафья Игнатьева, пережившая Отечественную войну в детстве, вспоминая уходивших через село последних французов, с ужасом описывала, как были убиты ее однодеревенцем и казаками шестеро оголодавших иноземных воителей. Рассказчица, обитавшая с близкими в лесу, не забывала, что единожды, может статься, те же солдаты не только отнимали хлеб местных жителей, но и пытались накормить кашей здешних детишек. Этим в ее глазах искупались прегрешения завоевателей. Потому свою повесть о французах она завершила словами: «Они добрые ребята. А что они грабили, так им и Бог простит; Бонапарт-то их сюда привел, а сам выеденного яйца им не припас. Так как же быть-то? Ведь голод не тетка. А мужик-то, что бил у нас французов на селе, и года после того не прожил: его Господь наказал».⁷⁶

Философия прощения деревенской бабы не отличается по сути от философии, продемонстрированной выше рассказами солдата-ветерана и купца-горожанина. Она носит общечеловечески вразумляющий, созидательный характер. Она ищет и предлагает исход из вражды, исход из тупиков гибели, из аномалий военного состояния в зону мира, где человек дорожит человечностью.

Быть может, это и есть главное обретение нации, прошедшей через горнило Отечественной войны. И, может быть, его и подразумевал ополченец Сергей Глинка, писавший в своих «Записках»: «В дивный 1812 год мир и война шли рядом».⁷⁷

⁷⁵ Тольчева Т. Смоленск и его предания о двенадцатом годе // Русский вестник. 1880. № 11. С. 228—229, 224—226.

⁷⁶ Там же. С. 218.

⁷⁷ Записки о 1812 годе Сергея Глинки... С. 15.

VI

Судя по отпечатку книжности на произведениях так называемой народной драмы, посвященных 1812 году, судя по тому, что частью установлены, а частью вероятны литературные источники некоторых героико-патриотических пьес, вошедших в массовый репертуар со второй половины XIX в., это были изначально «для-народные» произведения, светящиеся лишь отраженным светом событий великой военной эпопеи и лишь отдельными особенностями созвучные народным подлинникам, о которых шла речь в предыдущих разделах.

К числу таких пьес принадлежат записанные в Среднем Поволжье и на Дону произведения «Как француз Москву брал»,⁷⁸ «Разговор про войну 1812 года»⁷⁹ и немногие другие.

Первая пьеса, возможно занесенная русскими солдатами на родину из Болгарии в годы русско-турецкой освободительной кампании (1877—1878), представляет собой линейно наращенную драматическую композицию (несколько явлений) с десятком действующих лиц. Действие протекает в стане Наполеона. Из диалогов обнаруживается, что попытки жестокого французского монарха одержать верх над Россией терпят полный крах: на полях сражений его бьют; один из генералов жертвует Отчеству своими детьми; самые знатные русские женщины отдают военной казне личные состояния; русский пленный из простолудинов, забранный во французскую армию, отрубает себе правую руку («Ах, они варварский народ!» — досадует Наполеон); московский дворянин отказывается служить врагу, предпочитая расстрел... Словом, вся Россия едина в отражении врага. Наполеон пьесы — воистину злодей: по его приказанию отравлены французские раненые, дабы императору не тратиться на заведение госпиталя.⁸⁰ Свидетели черных дел французского тирана старик-могильщик и его жена копят в себе возмущение до тех пор, пока наконец старуха не бросается на Наполеона с вилами. Тот в ужасе бежит.

Народный театр строил действие на лобовом, грубоватом сценическом столкновении героя с антигероем, вводил зрителя в сферу, поднятую над народом (и уже этим интригующую) либо экзотически-историческую. Минимальные мимические средства и элементарная речевая индивидуализация персонажей служили публицистическому заданию.

Эти черты присущи и «Разговору про войну 1812 года», где разворачивается спор двух государей — Александра I и Наполеона. Русский император, имеющий моральное превосходство, поддержанное военным успехом, в резкой словесной перепалке побивает французского противника. «Разговор...», имевший некий книжно-лубочный прототекст, в результате приспособления к вкусам казачье-станичной аудитории пользовался расположением зрителя и в нашем веке. Донцам импонировал испуг Наполеона, внезапно объявившего:

⁷⁸ Фольклорный театр / Сост., вступ. ст., предисл. к текстам и коммент. А. Ф. Некрыловой, Н. И. Савушкиной. М., 1988. С. 227—232.

⁷⁹ Записано впервые автором настоящей статьи 20 июля 1953 года в ст. Вешенской Ростовской (тогда Каменской) области от 80-летнего Северьяна Агафоновича Клягина, перенявшего «Разговор...» в 1894 году «от предков, которые собирались погулять компанией» (из письма С. А. Клягина А. А. Горелову от 31 декабря 1954 года). «Самое главное — выходку делать!» (т. е. изображать действующих лиц), — пояснял казак, исполнявший пьесу с сыном, В. С. Клягиным, по станичным праздникам до коллективизации — до 1930 года. После кончины С. А. Клягина повторную запись «Разговора...» от дочери исполнителя Н. С. Гордеевой произвел собиратель донского фольклора И. Я. Рокачев-Вёшенский. Отрывок последней записи опубликован в кн.: Гусев В. Е. Русский фольклорный театр XVIII—начала XX века. Л., 1980. С. 51—52.

⁸⁰ По приказу Наполеона был взорван смоленский госпиталь с тремя сотнями французских раненых (см.: «К чести России». С. 187).

«— За нами гонить граф Матвей Иванович Платов —
С донскими казаками!»

Финальный гневный выкрик Александра:

«— Не ходи по моей земле!
Не топчи мою траву!» —

покрывался кличем «Браво, ура!» — неожиданным вступлением «хора», которого, впрочем, главный исполнитель «Разговора...» уже не застал. Ему приходилось объяснять зрителям: «Это наши зашумели, а его (Наполеона. — А. Г.) из Москвы — к чертовой матери!».

Параллелью к пьесам о 1812 году выступали некоторые агитационные публикации периода самой Отечественной войны,⁸¹ затем рождественские вертепные сценки,⁸² представления в московских святочных балаганах,⁸³ также выведившие в качестве главных действующих лиц первых исторических деятелей эпохи.

Хотя народный театр гротескно интерпретировал драматические события, широко использовал стиль площадного примитива (справедливо усматривается связь пьесы «Как француз Москву брал» с традиционной образностью популярного «Царя Максимилиана»),⁸⁴ интерес и к таким формам отражения грозной поры наполеоновского нашествия в народе не угасал, покуда социальные перемены советского времени не изменили лик деревни, а властное партийное регулирование культурных процессов не изъяло старых народных спектаклей из праздничного календаря.

Отечественная война 1812—1814 годов дала могучий импульс развитию самобытной поэзии масс. Исподволь воздвигая свой пантеон национальной славы, народ оставил заветы беречь Родину, государственность, мир, дом и жизнь человека. Эти гуманитарные напутствия, выкованные в трагические дни русской истории, доказали свой поистине вечный, спасительный смысл.

⁸¹ Ср. ходивший в списках сочиненный личным секретарем Ф. В. Ростопчина, близким к кругу «Арзамаса» А. Я. Булгаковым «Разговор между королем Неаполитанским и генералом Милорадовичем на передовых постах российской и французской армий в 29-й день сентября 1812 г.» (Сын Отечества. 1812. № 9).

⁸² Гусев В. Е. Русский фольклорный театр... С. 50—54. Здесь обращено внимание на очевидное сходство вертепного театра и лубка, «народной драмы» и литературного водевиля.

⁸³ Шмелев И. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 19—26 («Наполеон»: Рассказ моего приятеля).

⁸⁴ Савушкина Н. И. Русская устная народная драма: Учебное пособие. М., 1978. Вып. 1. С. 95. Ср.: Там же. С. 90—94.

К. Е. КОРЕПОВА

СКАЗОЧНЫЕ СБОРНИКИ XVIII ВЕКА И УСТНАЯ ТРАДИЦИЯ

Чтобы вскрыть книжный слой в устной сказочной традиции, необходимо обратиться к самым истокам — первым русским публикациям, сборникам сказок, вышедшим в последней трети XVIII в. Эти сборники хорошо изучены в отношении состава и степени фольклорности,¹ но влияние их на устную традицию до сих пор не прослежено, хотя проблема поставлена давно. В нашей фольклористике стало своеобразным общим местом признание влияния книжной лубочной продукции на сказку. Однако даже в наиболее авторитетных сборниках мы редко встретим в комментариях указание на конкретные книжные источники, на заимствованные из книги сюжетные ситуации, детали, образы и т. п.²

Д. К. Зеленин, сообщая о том, как в вятских деревнях ему приходилось слышать в качестве сказки пересказы известных литературных произведений, заметил: «Что касается лубочных книг, то там, конечно, подобные случаи часты; но лубочная литература еще при самом своем появлении тесно переплелась с устной народной словесностью, и там только путем долгого и кропотливого исследования можно определить, что заимствовал народ из лубка и что, наоборот, взял лубок из народных уст».³ В «кропотливых исследованиях» этой проблемы до сих пор нуждается сказковедение. Попытаемся проследить это на судьбах нескольких сказок из двух сборников XVIII в. — «Лекарство от задумчивости» (1786)⁴ и «Сказки русские» Петра Тимофеева (1787).⁵ Оба представляют русскую лубочную сказку — нарождающийся жанр народной словесности в период кризиса фольклора как коллективной формы творчества и сближения его с литературой.

¹ Савченко С. В. Русская народная сказка: История собрания и изучения. Киев, 1914; Чернышов В. И. Русские сказки в изданиях XVIII в. // С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934; Колесницкая И. Русские сказочные сборники последней четверти XVIII в. // Учен. зап. Ленингр. гос. ун-та. Сер. филологическая. 1939. № 33; Померанцева Э. В. Судьбы русской сказки. М., 1965; Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX в. / Сост., вступ. ст., коммент. Н. В. Новикова. М.; Л., 1961. С. 5—52; Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI—XVIII вв.) / Вступ. ст., подгот. текста, коммент. Н. В. Новикова. Л., 1971. С. 3—39, и др.

² В этом отношении исключение составляют сборники с комментариями Э. В. Померанцевой (см.: Сказки И. Ф. Ковалева / Запись и коммент. Э. Гофман и С. Минц // Летописи Гос. лит. музея. М., 1941, кн. 11), Л. Г. Барага (см., например: Сказки, легенды и предания Башкирии в новых записях на русском языке / Под ред. и с коммент. Л. Г. Барага. Уфа, 1975), а также сборники, изданные в Карелии (см., например: Русские народные сказки Карельского Поморья / Сост. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина; Ред. И. М. Колесницкая. Петрозаводск, 1974; Сказки Заонежья / Сост. Н. Ф. Онегина. Петрозаводск, 1986).

³ Великорусские сказки Вятской губернии: Сб. Д. К. Зеленина // Зап. имп. Русского геогр. о-ва. 1915. Т. 42. С. XIV.

⁴ Лекарство от задумчивости и бессонницы, или Настоящие русские сказки. СПб., 1786.

⁵ Сказки русские, содержащие в себе 10 различных сказок / Собраны и изданы Петром Тимофеевым. М., 1787.

Состав сборников частично пересекается: в том и другом есть сказка о «чудесных зятях» (СУС № 552А), «Сивка Бурка» (СУС № 530), «Молодильные яблоки» (СУС № 551). Совпадение репертуара могло возникнуть чисто случайно и отражать особую популярность некоторых сюжетов в народе. Возможно и другое объяснение: можно предположить, что Петр Тимофеев, составитель «Сказок русских», уже зная первый сборник, решил рассказать те же сказки по-иному, в известных ему версиях.

Сборники существенно различаются по принципам обработки фольклорного источника. Автор сборника «Лекарство от задумчивости» свободно обращался с фольклорным сюжетом: вольно контаминировал мотивы, вводил эпизоды, совсем не свойственные народной сказке. В то же время он прекрасно владел стихией сказочного стиля и там, где давал чисто фольклорные эпизоды, обильно использовал традиционные сравнения, сказочные формулы и т. п. Поэтому на первый взгляд, если не вдаваться в анализ каждого сюжета, сборник кажется ближе к фольклорному, чем «Сказки русские» П. Тимофеева. Форма вводила в заблуждение многих исследователей, и они по степени фольклорности ставили «Лекарство от задумчивости» на первое место среди других сборников.

В отличие от автора сборника «Лекарство от задумчивости» П. Тимофеев в большинстве своих сказок бережно относился к фольклорному сюжету. Он позволял себе менять героев (антагониста змея или черта заменить, например, разбойником, царевну-лягушку сделать царевной-старушкой и т. п.), вводить психологические мотивировки, описания и т. п., но делал это почти всегда в рамках традиционного сюжета. Стиль же, язык его сказок был более книжным, чем в сборнике «Лекарство от задумчивости».

Две линии в обработке фольклорных сказок, которые определились в этих сборниках, затем нашли продолжение в лубочной литературе XIX в.

Сборники многократно переиздавались не только в XVIII, но и в XIX в.: кроме первого издания «Лекарство от задумчивости» выходило 6 раз, «Сказки русские» — 7. Почти все сказки из сборников («Сказки русские» содержали 10 текстов, «Лекарство от задумчивости» — 6) печатались отдельными лубочными книжками, некоторые еще и в лубочных картинках.

Многочисленные публикации, притом большим тиражом, конечно оказали влияние на устную традицию. Но судьба отдельных сказок складывалась по-разному. Так, «Сказка о Эдуарде королевиче» из сборника П. Тимофеева, несмотря на публикации, влияющая на устную традицию не оказалась, вероятно, в силу своей жанровой специфики. Это скорее любовная авантурная повесть, чем сказка, хотя и включает сказочные мотивы (СУС № 569 «Сумка, шляпа и рожок»).

Своего рода лубочным бестселлером стала «Сказка о лягушке и богатыре» (СУС № 402). Она послужила основой для многих новых лубочных редакций,⁶ и большинство зафиксированных в настоящее время устных вариантов восходят к ней.

«Сказка о Иване богатыре, мужиком сыне» (сб. П. Тимофеева) дала в устной традиции новую версию. В основе сказки лежит сюжет «Звериное молоко» (СУС № 315), широко известный в европейском фольклоре и особенно популярный, по замечанию Л. Г. Барага,⁷ у финнов и литовцев. Популярен сюжет и в русском фольклоре: в СУС отмечено 72 устных варианта. Показательно, что в сборнике Афанасьева сюжет представлен 7 вариантами, кроме того, в комментариях приведены различия еще из нескольких. Варианты были записаны в Центральной России (Брянская, Курская, Воронежская губ.)

⁶ См. мою статью: Лубочные редакции русских сказок: Сюжет «Царевна-лягушка» // *Вопросы сюжета и композиции: Межвуз. сб. Горький, 1987. С. 3—13.*

⁷ *Барага Л. Г. Сюжеты и мотивы белорусских волшебных сказок: (Систематический указатель) // Славянский и балканский фольклор. М., 1971. С. 192.*

и на Севере (Архангельская губ.), что может свидетельствовать о широкой известности сказки в середине XIX в.

В сборниках XVIII в. сказка о зверином молоке в разных вариациях публиковалась трижды: кроме книги П. Тимофеева на тот же сюжет была помещена сказка в «Повествователе русских сказок» (М., 1787) и в сборнике «Старая погудка на новой лад» (М., 1795. Ч. 3 — «Сказка о Невзоре королевиче»).

Исследователи, обращавшиеся к сюжету сказки, и в частности к «Сказке о Иване богатыре», по-разному определяли ее жанровую природу. И. М. Колесницкая рассматривала сказку как новеллистическую,⁸ по мнению Н. В. Новикова, «ошибочно исключать [ее] из числа волшебных». ⁹ Н. В. Новиков подметил, что в народной традиции она «чрезвычайно подвижна по составу действующих лиц и характеру ситуации» и что в зависимости от ситуаций «приобретает различные оттенки».

Думается, что есть смысл говорить о двух редакциях сюжета: волшебнo-фантастической и новеллистической. Обе представлены в публикациях XVIII в.: первая в сборнике «Старая погудка», вторая — в «Сказках русских» П. Тимофеева. Вероятно, изначальной, исконно фольклорной была редакция волшебнo-фантастическая: в ней присутствуют чудесный антагонист (Змей, Медведь, Железный Волк и т. п.), чудесные помощники — благодарные животные («охота»), способ разрешения конфликта — решение трудной задачи. Сказка о зверином молоке является волшебной в фольклоре других народов. Большинство русских устных вариантов тоже принадлежит редакции волшебнo-фантастической. В них отражены различные эволюционные стадии типа антагониста (Змей — Кощей — Медведь — Железный Волк). Варианты, как отмечалось, подвижны в своей структуре. Сказка может начинаться мотивом «запроданное дитя» и вслед за ним «чудесным бегством» («бычок-спаситель»); причиной ухода из дома сестры и брата может быть угроза инцеста (как в сюжете «Сестра просела»), завязкой может служить изгнание из дома царицы и сына и т. п. Такая вариативность тоже говорит о фольклорности редакции. Книжный текст обычно бывает стабилен. В то же время в русских вариантах этой редакции есть детали, причем устойчиво повторяющиеся, которые свидетельствуют, что на каком-то этапе своего развития фольклорный сюжет подвергся книжной обработке. Явно книжного происхождения в русских вариантах волшебнo-фантастической редакции образ льва-помощника и ситуация добывания львиного молока. Сцена эта есть в тексте «Старой погудки», но, скорее всего, и там она не первична.

Новеллистическая редакция, где фантастический антагонист заменен разбойником, на мой взгляд, возникла в XVIII в. в лоне лубочной литературы на основе волшебнo-фантастической сказки и под влиянием любовно-авантюрных повестей («Повесть о Долторне», «Повесть о Василии Кариотском», «Повесть о Португее Прапорщике» и т. п.). Вероятно, эта редакция идет от «Сказки о Иване богатыре» П. Тимофеева.

«Сказка о Иване богатыре» у Тимофеева больше повесть, чем собственно сказка. От сказки здесь начало: дележ наследства между братьями и противопоставление обездоленного младшего двум старшим. Вся сюжетная схема тоже от фольклорной основы: сестра по наущению любовника стремится известить брата, а для того дает ему трудные задачи и т. д. По-сказочному рисуется богатство героя, его чудесные возможности: «он, который дуб возьмет от верхушки и пригнет его к себе, а потом уже и сломит» (ср. фольклорного Вырвидуба); «он сверх безмерной своей силы имел такое дарование к скорой ходьбе, что ... в час по сту верст уходил».¹⁰ Кстати, в устных вариантах

⁸ Колесницкая И. Русские сказочные сборники... С. 204.

⁹ Русские сказки в ранних записях... С. 277.

¹⁰ Там же. С. 195.

волшебной-фантастической редакции о богатырстве героя не говорится. Автор заимствовал характеристику из сюжетов типа «Победитель змея» (СУС № 300), «Три царства» (СУС № 301А, В), «Иван, медвежье ушко» (СУС № 650А) и т. п. Героизация главного персонажа характерна для лубочных обработок народных сказок. Так, в этом же сборнике богатырем назван царевич в сказке о царевне-лягушке, хотя никаких богатырских поступков он не совершает.

В «Сказке о Иване богатыре» сборника Тимофеева героизация персонажа художественно оправдана, так как, переводя повествование в новеллистический план, автор убрал из фольклорного сюжета образы чудесных помощников, в результате все подвиги у него Иван совершает сам.

Сказочный сюжет составителем сборника значительно осложнен: включена романтическая история освобождения из плена девушки, которая выдает себя за купеческую дочь и только позднее раскрывает свое знатное происхождение, — она оказывается «принцессой», дочерью «славного короля Ракера», что правил в Гуниадском государстве. Введена вставная новелла — рассказ принцессы о пленении: она заблудилась на охоте, погнавшись за оленем, и таким образом попала к разбойникам. В фольклорной сказке художественное время, как известно, разворачивается только прямолинейно, и сказка не знает возвращения в прошлое. Текст Тимофеева изобилует не свойственными фольклору описаниями (описание леса, разбойничьего дома, свадебной процессии и др.).

Герои у Тимофеева галантны, как в повестях петровского времени: так, принцесса, прежде чем представить своего жениха, «мужицкого» сына отцу, обучает его грамоте, одевает в новое «драгоценное платье» и учит соответствующему обхождению («И как он скажет когда-нибудь по-мужичьи: „Я тебе баил, сестрица“, то она его оговаривала и говорила: „Тебе, братец, надобно сказывать, государыня сестрица, или как-нибудь иначе“»).¹¹

Сказка в обработке Тимофеева вполне соответствовала новым эстетическим вкусам народа, не только городского люда, но и крестьянства. И она нашла своего читателя. Среди вариантов этого сюжета, записанных в устном исполнении, к тексту Тимофеева восходят многие. Причем записывались они с середины XIX в. вплоть до середины XX в. По степени близости к источнику их можно объединить в две группы: варианты, являющиеся непосредственным пересказом книги, прочитанной или услышанной в чтении самим рассказчиком, и варианты, разделенные с источником рядом устных пересказов.

Варианты, являющиеся пересказом книги, оказались уже в сборнике Афанасьева. Таков текст из Оренбургской губернии (Афанасьев, № 203). Оренбургский сказочник бесспорно сам знал текст книги, возможно, даже не единожды читал сказку, к тому же несомненно обладал прекрасной памятью, и, пересказывая прочитанное, стремился передать все точно, сохраняя описания и незначительные детали: например, упомянул, что в дом разбойников Иван попал по лестнице, что стояла у одного из окон, корзину, как и в книге, назвал «плетушкой».

Ср. также:

Тимофеев

«...лес становился от часу чаще, и наконец увидел Иван-мужичий сын, что был так част, что уже ему никак нельзя было далее идти. Но как он имел в себе великую силу, то и начал выдергивать деревья и очищать себе дорогу. И так он трудился в сей рабо-

Афанасьев, № 203

«...идет, а лес все чаще да чаще, все гуще да гуще; дальше и ступить нельзя! Начал дурак деревья выдергивать, дорогу прокладывать; час—другой потрудился и вышел на гладкую ровную поляну. На той на поляне стоит большой каменный дом...».

¹¹ Там же. С 201.

те несколько времени, потом вышел на чистую и ровную долину и весьма удивился, что в середине такого дремучего леса была такая ровная долина. Потом увидел выстроенный на той долине превеличайший дом...».

Сказочник постарался передать душевные движения героя: например, Иван, мужицкий сын, набрав яблок для сестры, «хотел было домой идти, но после вздумал и говорит сам себе: „Нет, подожду хозяина и заплачу ему за яблоки, чтоб не считал меня за вора”» (ср. в кн.: «Хотел идти домой, но потом вздумал и говорит сам себе: „Нет, я не пойду, а дождусь хозяина и поблагодарю его за яблоки, и скажу ему, чтоб не почитал меня за вора, и когда надобно, так я ему заплачу деньги”»).¹²

И все-таки при всей точности передачи рассказчик значительно изменил книжную сказку. Он опустил сентиментальные описания, чуждые эстетике народной сказки (например, не рассказал, как герой нес на руках уставшую сестру), не рассказал, как принцесса учит Ивана грамоте и делает из него «городского господина», опустил рассказ принцессы про охоту. Рассказчик убрал все, что не соответствовало жанру сказки и делало сказку авантюрной повестью. Он и героев несколько преобразил: Иван, мужицкий сын, назван у него по-сказочному Иваном дураком, а героиня — царевной (в книге она «принцесса»). Он не употребил книжных географических названий — «Гуниадское королевство» и т. п. Таким образом, даже при первом устном пересказе книжная сказка значительно фольклоризировалась.

В сборнике Афанасьева есть еще один вариант (записан в Архангельской губернии), восходящий к книге Тимофеева. Афанасьев привел его не полностью, а дал лишь отдельные разночтения из него в комментарии к тексту № 203. Но и по этим отрывкам можно судить об источнике — книге Тимофеева — и степени близости к нему.

По сравнению с оренбургским вариантом Афанасьева менее творческим пересказом книги является текст из Рязанской губернии, опубликованный в сборнике Смирнова (№ 229). Здесь сохраняются эпизоды, не свойственные фольклорной сказке (например, обучение мужицкого сына грамоте).

В собрании пермских сказок Д. К. Зеленина два варианта (№ 41 и с. 304) — пересказы, близкие к тексту книги. Особо интересен из них текст, записанный от Глухова. Этот сказочник сохранил даже книжное заглавие в несколько опрошенном виде: «Хрестьянский сын Ваня» (ср. в некоторых переизданиях Тимофеева: «Иван богатырь, крестьянский сын»). Чтобы передать книжную установку на достоверность, сказочник предварил сказку своеобразным вступлением от себя и приурочил события к местной истории: «В стародавние времена было это. Народ был темный, непросвещенный. Наши прадеды еще жили. Народонаселения здесь (т. е. на Урале. — К. К.) еще не было».

Пересказал прочитанную книгу и известный нижегородский сказочник И. Ф. Ковалев (Ковалев, № 17). Он, кстати, почти не внес ничего своего в изложение событий и манеру повествования. Между тем даже такой тонкий сказковед, как Э. В. Померанцева, не зная о книжной основе его сказки, в комментарии отмечала в качестве своеобразия творческой манеры сказочника подробное описание им «трудовой жизни обездоленного младшего сына» и то, что герой у Ковалева «получает хорошее образование».¹³

Пересказом книжной сказки, но менее точным, чем у Ковалева, является и вариант другого известного сказочника — М. М. Коргуева (Коргуев, с. 544). Коргуев несколько раз отступил от сюжетной канвы книги. В его изложении

¹² Там же. С. 197.

¹³ Померанцева Э. В. Судьбы русской сказки. С. 326.

Иван несет на руках сестру, когда они идут из дома в лес (в книге — в лесу, когда они с трудом пробираются к дому разбойников). Потом Коргуев еще раз повторит эту ситуацию, но опять включит ее в сюжет не там, где она была в книге. Он упомянет, что Иван пьет вино из колодца во дворе дома разбойников, в книге — из чана в самом доме. Подобные отступления от текста книги объясняются просто забывчивостью.

Как позволяют судить варианты, идущие от книги Тимофеева, но разделенные с нею рядом устных промежуточных пересказов, в процессе бытования происходит, во-первых, постепенное выветривание книжной основы и сохраняются лишь отдельные сюжетные ситуации источника, во-вторых, происходит взаимодействие с устной традицией того же сюжета.

В этом отношении любопытен вариант известного пермского сказочника-эпика Ломтева (Зеленин, Перм., № 5). Как известно, Ломтев был неграмотным, но в репертуаре его книжные сказки составляют значительный пласт. Сказку об Иване, мужиком сыне, он либо слышал в чьем-либо чтении, либо, что более вероятно, в чьем-либо пересказе, близком к тексту. В его варианте сохраняется много книжных ситуаций и деталей: Иван в дом разбойников сестру несет на руках (правда, мотивировку сказочник дает иную, чем в книге: сестра обессилела с голоду, пока брат был на охоте); любовником сестры становится атаман (в книге «есаул»); девица, которую Иван освободил из плена, оказывается «роду не простова — царская дочь»; поскольку Иван — «человек непоученой», она учит его грамоте; она рассказывает, как потерялась (только в пересказе не на охоте, а «ездила на гульбишшо, с гульбишша ее увезли на корабле»), и т. д. Как видим, Ломтев ситуации передает не всегда точно, чаще расцвечивает их иными подробностями.

Но главное — новеллистическая редакция в изложении Ломтева дополняется мотивами, свойственными редакции волшебного-фантастической: сестра посылает брата за звериным молоком, он приобретает льва-помощника и т. п. Сказка и начинается, как во многих вариантах волшебного-фантастической редакции: отец угрожает убить детей, и потому они бегут в лес.

В варианте Красноженовой (Красноженова, с. 109) влияние устной волшебного-фантастической версии уже преобладает. И от книжной сюжетной схемы осталось совсем немного: посещение в лесу «терема» да связь сестры с одним из разбойников. Притом некоторые книжные детали в новую систему не вписались, они стали нелогичными, совсем непонятными и бессмысленными. Например, Красноженова рассказывает, что мать, чтобы погубить сына, заматывает его проволокой. С трудом угадывается здесь книжный эпизод: там сестра играет с братом в карты с уговором, что проигравшему свяжут руки «волосяным канатом».

Итак, книжная новеллистическая редакция сказки была поддержана и вошла в устную традицию. Возможно, произошло это потому, что введенные П. Тимофеевым в сказку мотивы («посещение лесного мужского дома», «девушка в плену у разбойников») были свойственны фольклору, известны по другим сказочным сюжетам (СУС № 955 «Жених-разбойник»; СУС № 956В «Девушка и разбойники» и др.) и балладам («Сестра и братья разбойники» и др.).

Если «Сказка о Иване, мужиком сыне» ввела в устную традицию новую редакцию сюжета, то книжные сказки о молодильных яблоках оставили в устной традиции лишь некоторые ситуации и детали.

Фольклорный сюжет «Молодильные яблоки» (СУС № 551) часто использовался в XVIII в. составителями сборников. В составе сборника «Дедушкины прогулки» (СПб., 1786) была «Сказка о Любиме царевиче и прекрасной царевне его супружнице и волке крылатом», в которой сюжет «Молодильные яблоки» контаминировался с сюжетом «Жар-птица» (СУС № 511). В сборнике «Лекарство от задумчивости» этот сюжет (СУС № 551) использован в «Сказке

о Игнатье царевиче и Суворе-невидимке мужичке», в сборнике П. Тимофеева — в «Сказке о трех королевичах».

Автор сборника «Лекарство от задумчивости» свою «Сказку о Игнатье царевиче» сконструировал из фольклорных мотивов, но дал их в сочетаниях, не характерных для устной традиции. Сказка вначале развивается по сюжету «Поди туда, не знаю куда» (СУС № 465А): царевича оговаривает его дядька («наговаривал царю Сунбулу на него всякие небылицы и наконец сказал, будто Игнатий царевич похваляется съездить за тридцать земель в тридцатое государство и достать яблоков молодежавых, которые от всякой болезни пользу делают»). Отправка таким образом здесь похожа на трудную, невыполнимую задачу, которая дается обычно, чтобы погубить героя. Введена и мотивировка оговора: дядька потому зол на царевича, что тот в детстве случайно вышиб глаз его сыну. Органически соединить мотивы, принадлежащие разным сюжетам, автор не сумел. У него царевич с «великой кручиною» отправляется за яблоками, хотя они действительно нужны, притом матери («царица... была в тяжелой болезни»).

Здесь четко выдержана троичность заданий, но создана она несколько искусственно, за счет расщепления, дробления единого фольклорного мотива. В фольклорных сказках героя обычно отправляют сразу за молодильными яблоками, живой и мертвой водой. В книжной сказке царевичу в первую поездку поручают добыть «моложавые» яблоки, только во вторую — добыть воду и затем следует третье задание.

Сюжет «молодильные яблоки» в этой книжной сказке не доведен до своего логического завершения — здесь нет встречи с царь-девицей и потом женитьбы на ней. Автор использовал обычный для устной традиции мотив провала в подземное царство. Только в народной сказке проваливаются старшие братья, и этим безуспешно заканчивается их поездка за молодильными яблоками. В книжной сказке Игнатий — единственный сын у царя и поэтому проваливается именно он после выполнения трудных задач. Далее следует продолжение сказки по сюжетной схеме «Три царства».

В «Сказке о трех королевичах» П. Тимофеев представил сюжет «Молодильные яблоки» без каких-либо контаминаций. Здесь три королевских сына безуспешно пытаются добыть «моложавые яблоки», живую и мертвую воду. Они возвращаются домой, и тогда отправляется младший. Три Бабы Яги по очереди меняют ему коней, дают советы, он проникает в сад царь-девицы, похищает яблоки и воду, но конь задевает струны на городской стене; царь-девица преследует похитителя, почти настигает его, но королевич успевает переехать границу своего царства. Через некоторое время царь-девица приезжает со своим войском и требует виноватого.

Сказка Тимофеева по характеру развития сюжета и общей стилистике близка к фольклорной. В ней отсутствует лишь один эпизод, встречающийся в большинстве устных вариантов: старшие братья в избушке старухи ложатся спать с ее дочерьми и проваливаются в подземелье, откуда их затем выручает младший. Кроме того, в сказке Тимофеева смягчена и облагорожена «вина» королевича. В устных вариантах он «на девичью красу позарился» и в результате царь-девица приезжает затем к нему с родившимся сыном. В книге о любовной связи не упоминается совсем.

Кажется искусственными в тексте Тимофеева некоторые подробности в последнем эпизоде сказки. Царь-девица, прибыв на корабле в царство Ивана, требует виноватого; Иван соглашается пойти к ней, но ставит перед отцом одно условие: «Только прикажите сделать мост от нашего дворца и до той палатки («палатку» в поле разбила царь-девица, сойдя с корабля. — К. К.) и чтоб убить весь мост золотою парчою».¹⁴

¹⁴ Русские сказки в ранних записях... С. 126.

Мотив строительства моста с той же самой подробностью («чтоб убит был весь мост зологою парчою») в сборнике П. Тимофеева встречается еще в «Сказке о Иване купеческом сыне». Там он логичен: строительство моста — трудная задача, которую должен решить сватающийся герой. Возможно, эпизод строительства моста в фольклорной традиции исконно присущ и сюжету «Молодильные яблоки», так как в этой сказке речь идет тоже о сватовстве, а переход через мост — символ замужества. (Ср. святочное гадание: девушка складывала из лучинок под подушкой мосты и перед сном приговаривала: «Суженый, ряженный, приходи ко мне через мост переводить!»¹⁵). Но тогда по логике сюжета требование построить мост должна выдвигать царь-девица. В такой форме мотив встречается в ряде устных вариантов. Можно говорить, что П. Тимофеев, используя фольклорный мотив, частично изменил его, и в результате мотив потерял внутреннюю обусловленность. Разрушение исконного смысла и нелогичное использование фольклорных мотивов — явление, характерное для книжной лубочной литературы.

Возможно, авторской фантазией самого П. Тимофеева является и следующий эпизод: «Иван королевич приказал собрать тридцать человек ярыжных, которым приказывал, что как выйдет он из дворца и вступит на мост, то чтоб все вдруг запели песню и позади его всю бы парчу рвали и делили по себе, а наперед бы не выскакивали».¹⁶ Можно усмотреть здесь и влияние повести о Борме Ярыжке.

Итак, сказка о молодильных яблоках из книги П. Тимофеева — своего рода литературный пересказ народной сказки с незначительным авторским вмешательством в сюжет, тогда как текст на тот же сюжет в сборнике «Лекарство от задумчивости» — типично лубочная переработка народной сказки, выразившаяся в существенном изменении сюжета. Эти книжные тексты оставили след в устной традиции, но в устную традицию вошли из них лишь отдельные сюжетные ситуации и образы.

Так, в сборнике Афанасьева есть сказка (№ 172), в которой действие развивается иначе, чем в тексте Тимофеева, но есть ситуации и детали, скорее всего идущие от текста сборника. В этом варианте царевич, прежде чем пойти к приехавшей царь-девице, ставит условие: «Тогда пойду, когда до самого корабля будет выстроен хрустальный мост», затем идет с «проводящими», которым приказывает: «Ешьте и пейте, ничего не жалеете». Все это напоминает книжную сцену с ярыжками. С текстом из сборника «Лекарство от задумчивости» вариант роднит упоминание о львах, стерегущих сад царь-девицы. Здесь, вероятно, произошло скрещивание нескольких традиций: на устнопозитическую наложилась влияние двух книжных источников.

Влияние текста Тимофеева ощущается и еще на одном варианте в собрании Афанасьева (№ 175, зап. в Архангельской губ.). В нем, как и в предыдущем варианте, действие развивается иначе, чем в книге, но финальная сцена передается по-книжному.

Ср.:

Тимофеев

«Иван королевич приказал собрать 30 человек ярыжных..., приказал, чтоб все... позади его всю бы парчу рвали...».

Афанасьев, № 175

[Царь] «велел ярыжникам искать везде виноватого, и Иван царевич, гуляя на кружале, говорит: „...Пойдемте со мной, все пропойцы... Во имя мое сукно рвите...”».

Есть в этом варианте и мост к кораблю, только строит его сама царь-девица и устилает не парчой, а сукнами. Как и в сказке П. Тимофеева, царевич,

¹⁵ См. новые поступления в фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета. 1976—1982; Календарные обряды / Сост. К. Е. Корепова. Горький, 1982. № 229.

¹⁶ Русские сказки в ранних записях... С. 126.

отправляясь на поиски молодильных яблок, берет не только доброго коня, но и «тысячу рублей» (в книге — «взял с собой довольное число денег»).

Последняя деталь особенно выдает связь варианта с книгой. Как известно, народная волшебная сказка отличается, по выражению Д. С. Лихачева, особой «сверхпроводимостью» среды. «В русской сказке сопротивление среды почти отсутствует»,¹⁷ «поэтому препятствия в сказке не могут быть предусмотренными». ¹⁸ Герой народной волшебной сказки преодолевает пространство легко, ему нужно лишь средство передвижения (птица, конь, ковер-самолет и т. п.). Бытовые заботы — где ночевать, чем питаться и т. п. — в сказке не возникают, и «тысяча рублей» или «вооруженные люди» в сопровождение сказочному герою не нужны. А вот составители сборников, писатели-рационалисты, в том числе и П. Тимофеев, их обычно вводят в сказку.

Финальным эпизодом напоминает книжную сказку вариант, записанный братьями Соколовыми (Соколовы, № 139). Действие в нем, как и в большинстве устных вариантов, развивается через контаминацию двух сюжетов: «Молодильные яблоки» и «Три царства», а концовка та же, что и в книге. Только в ней «мост калинов» строит сама царь-девица, которая «сукном драгоценным обтянула улоцкку». Царевич, отправляясь к ней, «с собой взял компанию 12 человек выпивших людей из заведенья чайнова. Этот мост ломают, сукна рвут и за собой дорогу чистят».

Такой же сценой заканчивается вариант, записанный Д. М. Балашовым (Балашов, 43) на Терском берегу: «Идет на корабль — сукна рвет да голям кобацким на вино отдает». «С корабля сукна положены», — пояснила сказочница. В варианте есть и другие ситуации, похожие на имеющиеся в книге. Например, как и в книге, здесь Баба Яга, чтобы задержать царь-девицу, догоняющую царевича, предлагает ей отдохнуть у нее. Впрочем, этот эпизод естествен, логичен в развитии действия, он мог сам по себе существовать в устной традиции, затем из фольклора прийти и в книгу. В варианте с Терского берега есть еще одна перекличка с книжным текстом. В нем царство царь-девицы характеризуется так: «поляна большая, на поляне большой дом». В книге нечто подобное, но говорится о владении Бабы Яги: «наконец приехал он в некоторую чистую и ровную долину. Посреди той долины увидел он избушку на курьих ножках». Сходство здесь, конечно, весьма отдаленное и могло быть чисто случайным.

Концовка, сходная с книжной, есть еще в одном варианте, записанном тоже на Севере — в Поморье (Ск. Поморья, № 35): «Вдруг с этого корабля раскинули сукно до самого царского двора», «а Иван царевич... сел на коня верхом, приехал на это сукно и стал наворачивать. Оторвет кому на брюки да кому на пиджак, кому на жилетку. „Нате, — говорит, — пьяницы, пропивайте, да Ивана лихом не вспоминайте”». В варианте есть и другие книжные приметы (например, царя здесь зовут Бребиус), но идут они не от текста Тимофеева.

Таким образом, книжные сказки о молодильных яблоках оставили след в устной традиции, но меньший, чем другие из тех же сборников («Царевна-лягушка», о зверином молоке и др.). Они не дали новых редакций. Возможно, так произошло потому, что, во-первых, слишком устойчивой была устная редакция сюжета, во-вторых, устная редакция художественно богаче, выразительнее, чем редакция Тимофеева. Последняя слишком рафинирована (подхвачен был лишь выразительный последний эпизод), а редакция, представленная сборником «Лекарство от задумчивости», наоборот, слишком искусственна.

Рассмотрим судьбу еще одной сказки, опубликованной в XVIII в., — «Сказки о семи Семионах, родных братьях» (СУС № 653). Она была напечатана в

¹⁷ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. С. 336.

¹⁸ Там же. С. 334.

сборнике «Лекарство от задумчивости».¹⁹ Затем в конце XVIII в. этим текстом воспользовался составитель сборника «Старая погудка на новый лад»: «Сказка о Абидаламе королевиче, вошедшая в III вып., является лишь стилистической редакцией „Сказки о семи Семионах“».

В XIX в. сказка по тексту сборника или с небольшими стилистическими отступлениями от него переиздавалась в лубочных книжках и картинках более 10 раз.

Можно предполагать, что большое число публикаций должно привести к широкому распространению сказки о семи Семионах в русском фольклоре, однако, как отметила И. В. Карнаухова, «несмотря на большое распространение лубка, количество вариантов данной сказки, записанных от исполнителей, чрезвычайно ограничено».²⁰ В настоящее время в СУС отмечено лишь 11 вариантов, из них один (Иваницкий, № 638) отнесен к данному сюжетному типу ошибочно (он принадлежит к типу 653А «Три жениха») и один (Чернышов, № 16) — условно. Из оставшихся 9 по крайней мере 7 восходят к тексту сборника «Лекарство от задумчивости». Кроме того, А. П. Разумова и Т. И. Сенькина в комментарии к опубликованному ими варианту указали, что в коллекции Архива Карельского филиала АН имеется еще два текста, сходные с книжными лубочными изданиями.²¹

Первые устные варианты сказки о семи Семионах были опубликованы Афанасьевым. В свой сборник «Народные русские сказки» он включил 3 варианта, записанные в Пермской (№ 145), Тверской (№ 146) и Курской (№ 147) губерниях, а также в примечаниях перепечатал лубочный текст с издания 1819 г. (№ 561). То, что два варианта (146, 147) «чрезвычайно сходны с литературным текстом»,²² подметила И. В. Карнаухова. Она в духе своего времени обратила внимание на идеологическое сходство: во всех трех текстах царь не приемлет внимания в идеологическое сходство: во всех трех текстах царь не приемлет воровства, осуждает младшего Семиона, ловкого вора, или даже собирается наказать его.

Ср.:

Лекарство от задумчивости	Афанасьев, № 146	Афанасьев, № 147
«Царь весьма осердился, услыша о таком дурном его ремесле, и говорил потом к своим боярам и думным дьякам: „Господа мои! Чем присоветуете мне наказать сего вора...”».	«Такого ремесла я не терплю в своем царстве-государстве... и даю тебе три дня сроку выбираться из моей земли, куда тебе любо».	«О, худо же ты затеял! Вора мне не надо, вора я велю казнить».

Так же как в лубке, писала Карнаухова, «в этих сказках дан образ царя „благочестивого”, милостивого, не терпящего греха в своем царстве и щедро награждающего за услугу. Лубочный текст, видимо, еще недостаточно трансформировался в новой среде и несет на себе всю идеологическую нагрузку среды создательницы».²³ Зависимость устных вариантов от лубка легко обнаруживается и при текстологическом сопоставлении текстов в целом.

¹⁹ О литературности текста в сборнике «Лекарство от задумчивости» см.: *Лупанова И. П.* Русская народная сказка в творчестве писателей первой половины XIX века. Петрозаводск, 1959. С. 395. Там же о характере обработки лубочного текста Н. А. Полевым.

²⁰ Сказки и предания Северного края / Запись, вступ. ст., коммент. И. В. Карнауховой. Л., 1934. С. 339. Не принадлежит сказка к числу популярных и у других восточнославянских народов: в СУС отмечено лишь 3 украинских варианта и 3 белорусских.

²¹ Русские народные сказки Карельского Поморья. Коммент. к тексту № 16.

²² Сказки и предания Северного края. С. 399.

²³ Там же.

Третий вариант из сборника Афанасьева, записанный крестьянином Зыряновым в Чердынском уезде Пермской губернии, имеет меньше текстологических схождений с лубочным текстом, хотя сюжетная схема в обоих в основном совпадает. Пермский вариант краток, сказочник передает лишь основные события; ощущается, что он не все слышанное или читанное ранее помнит и иногда пересказывает приблизительно, потому часто прибегает к неопределенным местоимениям и наречиям. Так, в лубочной сказке первый брат может сковать столб до самого неба, второй залезть «по тому столбу ... на самый верх и ... смотреть во все государства, и ... сказывать, что в котором государстве делается». Пермский сказочник про столб до неба, видно, забыл. У него один из братьев просто кузнец: «Я умею ковать всяки дороги вещи». Другой говорит царю: «Я буду смотреть с высокого места во все царства и стану сказывать, где что делается». О столбе опять не упомянуто. Поэтому, когда царь хочет испытать его, «Семен забился куда-то наверх, посмотрел по сторонам и рассказал: „Тут вот то-то делается, там то-то“». А когда едут по морю, он «посмотрел с высокого шеста», сказал, что «царевна теперь одна — украсть можно». В лубочном тексте «в корабле очутились драгие и драгоценные товары», в передаче сказочника один из братьев «сковал какие-то самые дорогие вещи» и т. д. Но сказочную формулу, описывающую изготовление корабля братом-умельцем, сказочник запомнил, хотя сцену опять передал приблизительно.

Ср.:

Лекарство от задумчивости

«...Семион взял свой топор — и срубил тот дуб по самый корень, а потом по нем же тяп да ляп — тотчас сделал корабль».

Афанасьев, № 145

«Семены скоро собрались, все мастера — тятя дя ляп, и сделали корабль».

Пермский вариант уже частично фольклоризовался. В книжном тексте братья добывают невесту царю, но по фольклорной сказочной традиции жениться в конце сказки должен герой. И в соответствии со сказочным каноном в пермском варианте Елена отказывается идти за царя, мотивируя это тем, что он стар («только царевна не пошла за царя взамуж: он был уж стар»), и выбрала того, кто ее украл.

Книжная сюжетная схема точно передана в пинежском варианте, записанном А. И. Никифоровым от тринадцатилетней девочки А. Малкиной (Никифоров, № 5). Например, как и в книге, в этом варианте царь сначала берет братьев-сирот с собой, потом решает их выучить, в присутствии бояр и думных дьяков (в варианте «кои у него служили, урядников и всех») он спрашивает, какое бы ремесло хотел освоить каждый. Точность передачи снижается к концу сказки. Так, не говорится о службе Семиона-вора во дворце царя, о реализации чудесных возможностей двух братьев (за сто верст подбить птицу и поймать ее на лету) и др. Объясняется это психологическими законами запоминания, но говорит еще и о том, что сюжет не был особо популярным, слышать его приходилось не часто. Сказочница передала лишь действия и совсем не расцветила сказку обрядностью.

Книжная сюжетная схема в этом варианте наращена дополнительным эпизодом: царевна не сразу соглашается выйти замуж за царя, а требует сначала добыть ее золотое кольцо и тройку коней летучих; братья выполняют и эту задачу.

Интересно отметить, что пинежский вариант имеет с вариантом, записанным Карнауховой, одну общую деталь, отсутствующую в книге: «У нас трап-от уской, нать по одинке итти...», — говорят братья в варианте Карнауховой и так заманивают Елену Прекрасную на корабль одну. Сходно в варианте А. Малкиной: «Трап-от у меня узкой, надо по одному ходить, иди-ка ты, Елена, первая». Возможно, деталь закрепилась в северной традиции, либо оба варианта идут от одного устного пересказа книги.

Книжное происхождение поморского варианта сказки о семи Семионах отметили в комментарии составители сборника А. П. Разумова и Т. И. Сенькина, они указали и на близость его к лубочному тексту.²⁴ Их вариант текстуально наиболее близок к книге.

Ср.:

Лекарство от задумчивости
«Ваше величество! Я ни в какую науку, ни в художество пуститься не желаю, а ежели бы вы приказали посреди вашего царского двора построить кузницу, то сковал бы я вам столб до самого неба».

Сказки Поморья
«Ваша светлость царска, я не хочу ни в какую науку учиться и не в художество, а есть у меня ремесло при себе: я, — говорит, умею ковать...».

Возможно, вариант является непосредственным пересказом книги. Но и он имеет иную, чем в книге, концовку: как в пермском варианте, Прекрасная Елена достается не царю, а младшему Семиону: «Ты старый, а я молодая», — как и там, говорит она царю.

Книжное происхождение другого поморского варианта, записанного от Коргуева, также отметили А. П. Разумова и Т. И. Сенькина.²⁵

Итак, семь вариантов сказки о семи Семионах из девяти, отмеченных в русском фольклоре, имеют книжное происхождение. Два оставшихся записаны в последние десятилетия в Башкирии; один из них, как отмечает публикатор, основан «на довольно свободной игре фантазии современного народного рассказчика».²⁶ Другой тоже дает сюжет в сильно трансформированном виде. Оба не позволяют судить, каким же был сюжет в устной русской традиции, не связанной с книгой, и был ли он в русском фольклоре до публикации сборника «Лекарство от задумчивости». Таким образом, встает вопрос и об источнике первого книжного текста.²⁷

Вопрос об источниках текстов первых русских сказочных сборников, в том числе и «Лекарства от задумчивости», неоднократно поднимался в фольклористике. Д. Ровинский²⁸ ряд лубочных сказок возводил к «Пентамерону», иностранные источники в ряде случаев склонен был предполагать и С. В. Савченко.²⁹ Категорически отвергала их предположения И. М. Колесницкая.³⁰ Однако сторонники и той и другой точки зрения основывались на некоторых внешних признаках сказки. Посюжетного изучения, сопоставления книжного текста со всеми устными вариантами до сих пор не было проведено. А только такой путь позволит решить непростой вопрос об источниках. Предварительное посюжетное рассмотрение материала позволяет говорить, что в большинстве случаев составители сборников обрабатывали знакомые им устные варианты русских сказок, но нельзя исключать обращения их в некоторых случаях к переводным иностранным источникам.

Рассмотрение влияния «Сказки о семи Семионах» на устную традицию приводит к выводам, что публикация в лубке, как отмечал уже Н. П. Андреев,³¹ действительно стабилизирует сюжет в устной традиции, но, добавим, способствует его широкому распространению лишь в том случае, если он исконно был присущ фольклору и популярен в нем.

²⁴ Русские народные сказки Карельского Поморья. Комментарий к тексту № 16.

²⁵ Там же.

²⁶ Шмаков В. В. Сказочник Е. П. Шуляковский из с. Воздвиженка Альшевского района БАССР // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1977. С. 129.

²⁷ Сюжет сказки международен. О литературной истории его у разных народов см.: Шмаков В. В. Сказочник Е. П. Шуляковский... С. 129.

²⁸ Русские народные картинки / Собрал и записал Д. Ровинский. СПб., 1881. Кн. 1—5.

²⁹ Савченко С. В. Русская народная сказка.

³⁰ Колесницкая И. М. Русские сказочные сборники XVIII в.

³¹ Андреев Н. П. Исчезающая литература // Казанский библиофил. Казань. 1921. № 2.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Афанасьев — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М., 1984—1985. Т. 1—3.
- Балашов — Сказки Терского берега Белого моря / Изд. подгот. Д. М. Балашов. Л., 1970.
- Дедушкины прогулки — Дедушкины прогулки, содержащие в себе 10 русских сказок. СПб., 1786.
- Зеленин, Перм. — Великорусские сказки Пермской губернии: Сборник Д. К. Зеленина // Зап. имп. Русского геогр. о-ва. 1914. Т. 41.
- Иваницкий — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии: Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России: Вып. 2 / Под ред. Н. Харузина // Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те. М., 1890. Т. 19; Тр. этногр. отд. Т. 11, вып. 1.
- Ковалев — Сказки И. Ф. Ковалева / Запись, коммент. Э. Гофман, С. Минц // Летописи Гос. лит. музея. М., 1941. Кн. 11.
- Коргуев — Сказки М. М. Коргуева / Запись, вступ. ст., коммент. А. Н. Нечаева. Петрозаводск, 1939. Кн. 1—2.
- Красноженова — Сказки Красноярского края: Сборник М. В. Красноженовой / Под общей ред. М. К. Азадовского и Н. П. Андреева. Л., 1937.
- Никифоров — Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л., 1961.
- Смирнов — Сборник великорусских сказок архива Русского геогр. о-ва / Изд. А. М. Смирнов. Вып. 1—2 // Зап. имп. Русского геогр. о-ва. 1917. Т. 44.
- Соколовы — Сказки и песни Белозерского края / Записали Б. и Ю. Соколовы. М., 1915.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский и др. Л., 1979.
- Чернышов — Сказки и легенды пушкинских мест: Записи 1927—1929 гг.: Записи на местах, наблюдения и исследования В. И. Чернышова / Подгот. к изд. Н. П. Гринковой и Н. Т. Панченко. М.; Л., 1950.

С. В. СЕЛИВАНОВА

НАРОДНАЯ РУССКАЯ ЛЕГЕНДА: ИСТОКИ И ТРАНСФОРМАЦИИ

Народная легенда давно привлекает внимание исследователей. Ученые XIX в., фольклористы, этнографы, историки литературы, обращались в своих работах к жанру легенды, интересовались ее происхождением и историческим развитием. В это время появляются сборники легенд и исследования, им посвященные.¹ В дореволюционных сборниках легенды часто помещаются в один раздел со сказками, преданиями, духовными стихами или древнерусскими житиями и апокрифами. Но несмотря на теоретическую неопределенность жанра, это был период наибольшего интереса к народной легенде. Такие известные ученые, как А. Н. Афанасьев, А. Н. Пыпин, Ф. И. Буслаев, А. Н. Веселовский, Н. Ф. Сумцов, Е. В. Аничков, Н. К. Гудзий и многие другие, внесли значительный вклад в изучение проблемы жанра народной легенды.

Дореволюционная фольклористика определяет легенду как повествование религиозного характера, которое имеет назидательную функцию и возникло из древнерусских произведений, чаще всего из житий и апокрифов. «Только некоторая часть книжных легенд и апокрифов проникает в народ, но зато проникает глубоко и переделывается или в духовные стихи, или в духовные сказки, иначе называемые народными легендами, которые по свойствам своей легко подвижной формы и способу передачи значительно дальше отходят от своих источников, нежели легенды западные и духовные стихи».² Многие исследования этого периода посвящены проблемам взаимодействия древнерусской литературы и фольклора. На материале легенд изучаются проблемы «язычество и христианство», влияние фольклора на древнерусскую книжность, проблемы заимствований и историко-культурной жизни сюжета. А. Н. Пыпин в статье по поводу издания А. Н. Афанасьевым «Русских народных легенд» называет основные источники легенд и прослеживает их историческое развитие: «...по содержанию народная легенда может быть приурочена

¹ Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. М., 1859; Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876; Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1—2 // Етнограф. зб. Львів, 1902. Т. 12, 13. Значительное число легенд вошло в различные этнографические сборники, а также в сборники сказок. Например: Сказки и предания Самарского края / Собр. и зап. Д. Н. Садовниковым // Зап. имп. Русского геогр. о-ва. 1884. Т. 12; Смоленский этнографический сборник // Сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1891. Ч. 1; Зеленин Д. К. Великорусские сказки Вятской губернии Пг., 1915; Северные сказки: Сб. А. Е. Ончукова // Зап. имп. Русского геогр. о-ва. 1908. Т. 33; Ивањицкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губ. М., 1890. Вып. 2 и др.; Булашів Г. О. Украинский народ в своих легендах и религиозных воззрениях и верованиях. Киев, 1909. Вып. 1—2; Веселовский А. Н. 1) Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872; 2) Опыты по истории развития христианской легенды // Журн. Мин-ва народного просвещения. 1875. № 4—6; 1876. № 2—3; 1877. № 2; Аничков Е. В. Микола-Угодник и святой Николай // Зап. филол. об-ва. 1892. Вып. 2; Гудзий Н. К. К легендам об Иуде Предателе и Андрее Критском // Рус. филол. вестн. 1915. № 1; Сумцов Н. Ф. Легенда о грешной матери. Киев, 1893, и мн. др.

² Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1894. Т. 13. С. 455.

или к чужим переводным сказаниям, или к литературным повестям чисто русским, или, наконец, к устным преданиям, в самом начале принадлежавшим к области народной поэзии». ³ Действительно, устная и письменная традиции, каноническое и апокрифическое постоянно смешивались и влияли друг на друга: апокрифические тексты превращались в легенду наряду с фрагментами из Киево-Печерского и Синайского Патериков, а «обмирания» русского фольклора удивительно напоминают многочисленные хождения в рай и эсхатологические памятники древнерусской литературы. Исследуя формы, которые на его взгляд имели легендарное содержание, А. Н. Пыпин выделяет три из них. Во-первых, жития (народные, а не церковные сказания о житиях святых). Популярным средством их распространения были лубочные картинки, излагающие христианскую мораль в притчах и примерах. Во-вторых, это духовные стихи, в которых, по А. Н. Пыпину, можно выделить два различных типа: одни принадлежат к очень древней эпохе и по языку совершенно народны, а другие созданы христианской литературной традицией и изложены с употреблением «тяжелых книжных выражений». В-третьих, это простые прозаические рассказы. Они редко сохраняют прочную форму и больше, чем песня и стих, были подвержены изменениям. «Рассказчики мешали их между собой, соединяли и разделяли, так что ученому собирателю нужно много внимания, чтобы передать их в должном целом виде». ⁴ Именно этой форме легенды был посвящен сборник А. Н. Афанасьева. Характерно, что наряду с легендами в сборник вошли духовный стих «Егорий храбрый», рукописный памятник «Повесть о царе Аггее и како пострада гордостью», сказки «Солдат и Смерть» и «Петух и жорновки».

Многие исследователи этого времени подчеркивали особую дуалистическую направленность народных легенд, их манихейские (богомильские) истоки. «Легенда за легендой проникают в народ из богомильской проповеди и оживают вновь в народном сознании в виде стиха, сказки, поверья, местного сказания». ⁵ Специфический «еретизм» легенды противостоит государственной официальной церкви. Народная фантазия творит свое христианство, свой собственный религиозный мир. Не только народные, мирские грамотники, но и священнослужители с особенным сочувствием читали апокрифические книги, предпочитая их византийским источникам. Народные представления о религии проникали во все сферы культуры и быта, оказывались за стенами монастырей и храмов. Волна народной фантазии возрождала старые мифы и творила новые, создавала проповеди и участвовала в религиозном обряде.

Всепроницающему влиянию народной фантазии на литературу и религию были посвящены многие работы А. Н. Веселовского. Он видел в религиозной легенде и мифологические черты языческого прошлого, и дуалистические представления богомилов, и сказочные мотивы и сюжеты. Исследуя конкретную легенду, А. Н. Веселовский приводит обширный сравнительный материал: византийские жития, западные латинские легенды, средневековые повести и скандинавские саги, демонстрируя таким образом общие нити народного мифа и поэзии. Его выводы, продиктованные сравнительно-историческим методом, приводят нас к пониманию особой сложности определения легенды как жанра, ведь легенда не только включает в себя черты различных жанров, но продолжает свободно развиваться на каждой новой ступени эволюции. Так, легенда о самаритянке, встретившей Христа у колодца, превращается в хорошеводную песню, а легенда «Чудо Георгия со змием» — в болгарскую весеннюю

³ Пыпин А. Н. Русские народные легенды: (По поводу издания г-на Афанасьева в Москве 1860 г.). Цит. по изд.: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 187. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках номера легенды.

⁴ Пыпин А. Н. Русские народные легенды. С. 189.

⁵ Аничков А. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914. С. 87.

песню аграрного характера, где реки жита, вина и молока вытекают из убитого зверя.⁶ В отличие от своих предшественников А. Н. Веселовский в своих работах ставит вопросы не только об источниках легенды, ее историко-культурном развитии и трансформациях, но о самой ее сущности, о природе этих трансформаций и заимствований, о закономерностях ее развития и происхождения. В своей статье «Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса» А. Н. Веселовский подчеркивает роль «пластической силы» народной фантазии, которая творит в сказке, легенде, песне, «не только развивая их внутреннее содержание, сколько их формальную сторону».⁷ Отдавая должное силе творческой фантазии народа, А. Н. Веселовский допускает самостоятельное воспроизведение представлений, аналогичных архаическим, в средневековом христианском эпосе, в том числе и в легенде. Народ продолжает творить и в века позднейшие, «отправляясь уже не от первичных впечатлений и непосредственного знания, а от того богатства объективного знания, которое накопилось в человечестве веками, но во всяком случае мифический процесс творит при сходных условиях и отливается в одинаковых формах».⁸ Выводы А. Н. Веселовского оказываются чрезвычайно важными для исследования природы и происхождения народной легенды, связанной и с древними языческими представлениями, и с христианской традицией. О своеобразном синкретизме народных представлений писали многие ученые, например Ф. И. Буслаев: «Процесс мифотворчества не окончился с принятием христианства, мифологические способы мышления не изменились, мифология лишь осложнилась и в состав ее были вовлечены книжные представления. Они получались более из отреченных апокрифов, чем из дозволенных и рекомендованных канонических книг уже потому, что апокрифы создавались на такой же двоеверной синкретической почве, удовлетворяя более сознанию, колебавшемуся между принципиально противоположными религиями».⁹ Образуя новый организм, древние и новые представления начинают существовать в одинаковых условиях, что лишь ускоряет процесс самостоятельного воспроизведения древних схем. Одинаковые условия предопределяют общие законы и закономерности мировоззрений. Работая в одном направлении, в едином ритме, два противоположных мировоззрения вынуждены приспособляться друг к другу. Старое оставляет за собой право быть универсальным, а новое вырабатывает свою образную систему, неизбежно обреченную на повторение.

Дореволюционная фольклористика рассматривала народную легенду в первую очередь в связи с проблемой двоеверия и синкретизма народной культуры. Ученые этого периода уделяли большое внимание проблеме взаимодействия литературы и фольклора, а в связи с этим — вопросам происхождения народной легенды и истории ее сюжета.

В советское время фольклористов начинают интересовать проблемы жанра народной легенды, ее классификация, поиски места легенды в системе других жанров фольклора. Но, несмотря на это, в сборники русского фольклора народные легенды продолжают помещаться вместе с другими текстами и под разными названиями,¹⁰ такое же зыбкое разграничение жанров можно видеть

⁶ Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха // Сб. Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1883. Т. 32. С. 252.

⁷ Веселовский А. Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса // Собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 16. С. 10.

⁸ Там же. С. 11.

⁹ Буслаев Ф. И. О народной поэзии в древнерусской литературе. Т. 2: Соч. по археологии и истории искусства // Собр. соч. СПб., 1910. С. 15.

¹⁰ Например: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост., коммент. О. А. Черепановой. СПб., 1996; Предания и легенды Урала / Сост., вступ. ст., коммент. В. П. Кругляшовой. Свердловск, 1991, и др.

и в указателях сюжетов,¹¹ в каталогах и индексах.¹² Каждый исследователь дает свою точку зрения на легенду, выдвигает свои критерии для ее изучения. Для В. Я. Проппа¹³ и В. П. Аникина¹⁴ легенда — это прозаическое произведение, где реальность перекликается с волшебным миром, но ограничена церковно-религиозным верованием. Все же остальное — это предание. К. В. Чистов применяет термин «легенда» к социально-утопическим рассказам.¹⁵ Е. А. Костюхин, сравнивая легенды о животных с апологами, сказками, анекдотами, совершенно справедливо напоминает о зыбкости межжанровых границ в фольклоре: «...достаточно усилить один из акцентов повествования, как произведение теряет свою жанровую специфику, достаточно снять один из композиционных элементов — и легенда превращается в сказку».¹⁶ Основными чертами христианской легенды о животных Е. А. Костюхин считает ее достоверность и моралистическую (дидактическую) направленность. А основным источником — архаическую этимологию.¹⁷

Часто исследования, посвященные устной народной прозе, не столько выделяют специфические черты легенды, сколько указывают на свойства, общие для многих жанров. Так, например, С. В. Мешанич делает попытку разграничения былички и легенды, но вместе с тем отмечает, что их функция и свойства характерны для них обеих. С. В. Мешанич считает, что специфической чертой легенды являются ее максимально типизированные и обобщенные персонажи в отличие от мифологических рассказов, где герои не лишены индивидуальности.¹⁸ Многие ученые выделяют как особенность легенды безусловное доверие к ней,¹⁹ но также верили и в события, происходящие в былинах и преданиях. А элемент фантастики, отмеченный в легенде многими исследователями, является обязательным для сказки. С. Н. Азбелев в статье, посвященной проблеме разграничения жанров легенды, предания и сказки, показывает, что ни тематика, ни трактовка образов, ни тип сюжета и приемы композиции не могут быть признаками жанра. Различие этих жанров заключается в первую очередь в отношении их к действительности. «Доверяли преданию и легенде одинаково, но воспринимали по-разному».²⁰ Это мнение вытекает из определения жанра В. Я. Проппом: «Специфика жанра состоит в том, какая действительность в нем отражена, какими средствами эта действительность изображена, какова оценка ее, каково отношение к ней и как это отношение выражено».²¹ Такое понимание жанра дает возможность определить соотношение между структурой текста и рядом внефольклорных факторов (например, пространственно-временных и культурно-исторических).

¹¹ Например, в «Сравнительном указателе сюжетов: Восточнославянская сказка» (Л., 1979) легенды встречаются в разделах «Легендарные сказки» и «Сказки об одуроченном черте».

¹² См. об этом: Азбелев С. Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд // Русский фольклор. М.; Л., 1966. Т. 10. С. 176—195.

¹³ Пропп В. Я. Жанровый состав русского фольклора // Фольклор и действительность: Избр. статьи. М., 1976. С. 51.

¹⁴ Аникин В. П. Возникновение жанров в фольклоре // Русский фольклор М.; Л., 1966. Т. 10. С. 28—42.

¹⁵ Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964.

¹⁶ Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. М., 1987. С. 139.

¹⁷ Там же. С. 139.

¹⁸ Мешанич С. В. Устные народные рассказы: Вопросы поэтики: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1988.

¹⁹ Этот вопрос мы считаем спорным. Например, в предисловии составителя к одному сборнику легенд читаем: «...уж знаешь, что это неправда, а слушаешь с удовольствием, потому что каждый рассказец не так попусту выдуман, а непременно с пользой для человека» (Русские простонародные легенды. СПб., 1861).

²⁰ Азбелев С. Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности с точки зрения разграничения жанров // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 12.

²¹ Пропп В. Я. Принципы классификации фольклорных жанров // Фольклор и действительность. М., 1976. С. 36.

Очевидно, что народная русская легенда соотносится с преданием, быличкой, сказкой, может включать в себя черты древнерусских апокрифов и житий, может создаваться на основе литературных произведений и впоследствии обрастать фантастикой, возникать из сказки и превращаться в христианский роман, иметь нечто общее с византийскими легендами и греческими сказаниями, международными сказочными сюжетами и языческой мифологией. Кроме того, легенда не всегда появлялась из одного произведения. Она могла создаваться путем контаминации произведений разных жанров или различных легенд, путем выделения какой-либо одной части произведения или с помощью переосмысления старого легендарного сюжета. Особенно важно то, что для эволюции жанра легенды отнюдь не обязательна определенная историческая последовательность. Мы допускаем соприкосновение легенды с другими жанрами не в силу преемственности, а из-за параллельности и одновременности их развития. Предположение А. Н. Веселовского о том, что взаимопроникновение мифа, сказки, песни могло повторяться не однажды и каждый раз при новых условиях как усваивающей среды, так и усваиваемого материала,²² можно с полной уверенностью отнести и к легенде.

Народная легенда находится, на мой взгляд, на перепутье между мифологическими представлениями, фантастикой волшебной сказки и христианской культурой. Но если отношения «легенда — миф» и «легенда — христианство» требуют исследования не только сюжетных особенностей, но и осмысления культурно-исторических процессов, связанных с мировоззрением народа, то взаимодействие легенды со сказкой чаще всего рассматривается как процесс заимствований сказочных сюжетов и мотивов. Например, В. П. Адрианова-Перетц рассматривала отдельные легендарные образы как производные от сказочных: «В христианизированном литературном эпосе русского средневековья (жития, легенды) место волшебных сил занимают христианское „божество” и „святые”, с одной стороны, и „дьявол”, „бес”, с другой».²³ Процесс, когда мотивы, свойственные сказке, проникают в легенду, определяется В. Я. Проппом как «конфессиональная замена»: «Сюда отсылаются такие случаи, как черт в роли воздушного носителя, ангел в роли дарителя волшебного средства, замена трудной задачи (испытание героя дарителем) испытанием, носящим характер эпитимии. Некоторые легенды представляют собой в основном сказки, где все элементы подверглись подобной замене».²⁴ Легенда может заимствовать не только мотивы, но и сюжеты и даже метафоры сказки. В легенде «Христов братец» на тот свет в гости к Богу героя везет конь, в раю стоит золотой дворец (Афанасьев, 8), во многих легендах присутствуют чудесный хлеб, неубывающая мука, чудесные предметы и превращения, сказочные трудные задачи, например: «Коли достанешь мне такой дорогой камень, какого еще никто не видывал, так царевна будет твоей женой» (Афанасьев, 20). В легендах встречаются и сказочные формулы «сказано—сделано», «пошел пир на весь мир», «жили-были» и мн. др. С. В. Полякова, исследуя византийские легенды, пришла к заключению, что вопреки часто правдоподобному сюжету большинство легенд не основано на подлинных событиях, а представляет собой миф или фольклорный рассказ, замаскированный под реальный факт. «Стоит снять с героев монашеское платье или лишить мученического венца, как их светское, подчас и языческое происхождение обнаружит себя, а изображенные ситуации уложатся в соответствующий мифологический или сказочный графарет».²⁵ Иной точки зрения придерживается С. С. Аверинцев. Возражая С. В. Поляковой, он показывает, что легендарные жития и апокри-

²² Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. С. 252.

²³ Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 69. См. также с. 80

²⁴ Пропп В. Я. Трансформация волшебных сказок // Фольклор и действительность. С. 165.

²⁵ Полякова С. В. Византийская легенда как литературное явление // Византийские легенды. Л., 1972. С. 248.

фы существенно отличаются от сказки, «ведь для сказки житейский успех остается в чести, а здесь он попирается ногами».²⁶

Действительно, в большинстве случаев сказочный герой вознаграждается за необыкновенную физическую силу, хитрость или храбрость, герой же легенды получает награду за силу нравственную, за высокие моральные устремления: доброту, простоту, трудолюбие, любовь к Богу. Концовка сказки — это достижение материального благополучия, а концовка легенды — нередко обнищание, раздача денег бедным (например, в легенде «Пустынный» — Афанасьев, 21). Однако необходимо учитывать происхождение легенды: подобная концовка в большей степени характерна для апокрифов и легендарных житий, т. е. для легенд, созданных под влиянием христианской письменной традиции. Другие легенды, отражая мировоззрение народа, смешивают официальную религиозную мораль и понятия о социальной справедливости: Христос и святые помогают бедным и наказывают богатых. Соотношение религиозной нравственности и народного мировоззрения меняет акценты и дает новые трансформации. В легенде «Превращение» награда бедняка оказывается его своеобразным испытанием, которого он не выдерживает. Богач не пускает в дом странника, и Бог наказывает его, превратив в коня. Этот конь достается бедняку, который через некоторое время также становится богатым. Но, разбогатев, бедняк сам не впускает в дом случайного странника. Конь опять становится человеком, а бедняк — бедным (Афанасьев, 6). Ярким примером взаимодействия официальной христианской точки зрения и народных представлений является легенда «Бедная вдова» (Афанасьев, 2). Добрая христианка, принявшая странников в своем доме, наказывается (Христос посылает волка съест ее единственную корову), а богач, не пустивший странников в свой дом, вознаграждается бочкой с золотом (серебром). Бедная вдова, узнав, что ее корову зарезал волк, произносит только: «Бог дал, Бог и взял — его святая воля!». Далее в легенде раскрывается смысл поступков Христа. Апостолы, мучимые жаждой, видят три колодца: два из них наполнены гадами, а в третьем, который находится в прекрасном саду, вода «сладкая, как мед». Христос объясняет им: «Каково в первом колодце — таково худо будет на том свете богатому мужику, а каково у другого (третьего) колодезя — таково хорошо будет на том свете бедной вдове!».

Идея, что жизнь на земле иллюзорна и дана нам лишь ради другой, более реальной посмертной жизни, существует как в официальном христианстве, так и в народном православном сознании. Известна поговорка, раскрывающая смысл этого представления: «Человек рождается на смерть, умирает на жизнь». Та же идея лежит в основе древних представлений, связанных с темой «воскресающей смерти», и христианского обряда евхаристии, в символическом значении смерти Христа. В легенде «Бедная вдова» это представление приобретает этическую окраску. Но при анализе вариантов выясняется, что народное восприятие основной идеи легенды далеко не однозначно: восточнославянские варианты расходятся в большинстве своем в концовке, т. е. именно там, где дается объяснение поступку Христа. Во многих легендах даются новые пояснения и дополнения. Вот некоторые из них: если бы Христос дал богатство вдове, то она бы возгордилась, а так — она не забудет Бога, будет усердно молиться и заслужит Царствие Небесное;²⁷ нужда обязательно заставит вдову

²⁶ Аверинцев С. С. На границе цивилизаций и эпох: Вклад восточных окраин римско-византийского мира в подготовку духовной культуры европейского Средневековья // Восток—Запад: Сборник статей. М., 1985. С. 15. О «перекодировке» светского романа в христианское житие с помощью «одухотворения» сказочных мотивов, изменения смысла земной любви см.: Адрианова-Перетц В. П. Сюжетное повествование в житийных памятниках XI—XII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 71. Эта часть работы В. П. Адриановой-Перетц практически совпадает с мнением А. Н. Веселовского по этому поводу (см.: Веселовский А. Н. Из истории романа и повести. СПб., 1886. Вып. 1. С. 37 и др.).

²⁷ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1. № 25.

отдать детей на службу, и они станут богатыми льдами.²⁸ В одном из вариантов легенды Христос не только забирает у вдовы последнего поросенка, но и душу самой вдовы, обрекая ее на смерть. Он посылает Петра для выполнения этой жестокой миссии, но тот не решается это сделать. Его глазам открывается страшная картина: вдова больна, а вокруг нее ползают маленькие дети. Петр просит Христа помиловать бедную женщину, Христос посылает его в дом старухи: если старая женщина согласится умереть вместо вдовы, то Господь оставит ей жизнь. Но старуха отвечает на уговоры Петра: «Нехай ты сам умреш! Лето идет и солнышко греет...». В конце концов Петр забирает душу вдовы, и Христос пускает ее в рай. Через много лет идут Христос и Петр по тому же селу и видят богатую коляску, в которой едут дети умершей вдовы. Христос говорит Петру: «Видишь, как я их, покарав, помиловал».²⁹ В некоторых кантаминированных вариантах легенды вместо бедной вдовы появляется бедняк, помогающий Христу и Петру перебраться через большую лужу, грязь или реку. Господь забирает у него последних волов, а богачу, отказавшему им в перевозе, дает новых коней. В одном из вариантов этой легенды Христос наказывает Петра за то, что он возмущается его поступком: у Петра вырастают рога, «чтобы хорошо знал, что есть Бог». Объясняя свои действия, Христос говорит не о посмертной награде и наказании, а о возмещении убытков и богатстве для бедняка уже здесь, на земле, о его земной доле: богач умрет, а у бедняка умрет жена. Он женится на вдове, и все богатство перейдет к нему.³⁰

Сравнивая восточнославянские варианты легенды о бедной вдове, мы видим, как народ трактует несправедливый с его точки зрения поступок Христа, дает ему рациональные объяснения. Идея страдания и бедности в земной жизни ради блаженства в посмертной была не очень близка простым людям, среди которых распространялось большинство легенд. Лишь в незначительном количестве вариантов идея посмертного воздаяния выступает в чистом виде, но и здесь даются рациональные пояснения, например: вдова будет молиться и заслужит райскую жизнь. Основная мораль легенды выражена в следующей концовке одного из вариантов: «Будь добрый, человеке, не впвай на земное счастье, та люби бедный и старайся нибоже, то, як кажут, Бог в сим будущем веку поможет».³¹

При сюжетном анализе легенд становится очевидным, что в отличие от сказки, где варианты изменяют сюжет, для легенды сюжет не столь важен. Она меняет ту часть своего повествования, которую можно соотнести с ее моралью. Вариативность легенды зависит от того нравственного правила, которое она ставит во главу угла сюжета, иллюстрирует и постоянно обыгрывает. Легенды и сказки имеют противоположные целевые установки: сказка развлекает, а легенда поучает. Но в отличие от житийного повествования легенда не настаивает на морали, а демонстрирует истинно народное, коллективное восприятие религиозных догм и абстракций христианства. Благодаря этому в легенде появляются не только варианты объяснений и трактовок религиозных догм, но и варианты морали как таковой. В легенде Бог прощает грехи разбойнику за то, что тот убивает еще более опасного разбойника,³² но наказывает праведника за убийство ради спасения невинного (он совершил много несправедливых дел, а теперь ты взял его грехи на себя).³³

²⁸ Драгоманов М. Малорусские народные предания... № 19.

²⁹ Чубинский П. П. Малорусские сказки. СПб., 1878. Т. 2. № 82.

³⁰ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1. № 116.

³¹ Драгоманов М. Малорусские народные предания... № 18—21.

³² Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка (СУС). № 756С. Далее ссылки на это издание даются в тексте в скобках.

³³ Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края // Зап. имп. Русского геогр. о-ва. 1884. Т. 12. № 99а.

Дидактическое содержание легенды имеет своим источником христианскую религию и мораль, сказочный сюжет сообщает ей занимательность, а дальнейший анализ историко-этнографических корней сказочных мотивов и образов устанавливает ее мифологическую природу. Легенда является той идеальной формой, в которой могут быть совмещены мифологические и сказочные черты, с одной стороны, и духовное нравственное содержание, с другой.

На присутствие в легенде черт мифа и языческого прошлого указывали многие исследователи. Г. А. Левинтон вообще склонен считать, что легенда является лишь одним из средств перекодировки дохристианских представлений в христианские символы: «Включение легенды в рамки новой системы, например христианства, обеспечивается отнесением сюжетов легенды к христианским святым, благодаря чему с этими святыми отождествляются герои старых мифологических сюжетов; таким образом, события легенды оказываются более поздними и менее ценными, чем евангельские».³⁴ В отличие от сказки, где мотивы и образы необходимо подвергать анализу с точки зрения их историко-этнографических корней, легенда в таком анализе не нуждается. Она воспроизводит мифологическую структуру в «чистом» виде: даритель — святой (т. е. представитель «иногo» мира), загробный мир — рай или ад, рай находится за морем, пристанище черта — дремучий лес и т. п. Характерно, что функция мифа также сходна с назначением легенды: миф, как и легенда, является народным объяснением окружающего мира. Но легенда объясняет мир христианский: учит религиозной этике, рассказывает о том, за что Бог наказывает, а за что награждает, как искупить грех, почему определенные праздники празднуют только один раз в год, и т. д. Е. С. Новик, рассматривая жанры несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока, приходит к некоторым интересным выводам, которые, как нам кажется, имеют отношение к особенностям и русской религиозной легенды. Она считает, что рассказы, регулирующие бытовое поведение, имеют не нарративный, а коммуникативный статус, о чем свидетельствует следующая особенность текстов: правовые установки часто даны в перевернутом, инверсированном виде. Это рассказы о том, какая кара постигла человека за несправедный поступок, за нарушение религиозных (мифологических) правил поведения. В подобных сюжетах социальные установления изображаются сначала нарушенными и потому ведущими к конфликтам, которые и создают сюжет рассказа. У Е. С. Новик возникает предположение, что сюжет в подобных рассказах строится с точки зрения духов, и «лишь этиологический финал, переоценивающий коллизии рассказа под углом зрения людей, утверждает путем доказательства от противного правильные нормы поведения, которые строятся с учетом интересов обеих сторон».³⁵ В русских народных легендах часто встречаются подобные сюжеты, диктующие «правильное» поведение человеку. Например, сюжеты: «Деньги — зло» — трое (двое) находят деньги; двое убивают третьего, не желая делиться с ним, но сами отравляются пищей, оставленной им (СУС, № 763-АА*937); «Наказанная детоубийца» (СУС, № 765А*-АА*765 I); «Наказание за двоеженство» (СУС, № 767*-АА767); «Непростимый грех» (СУС, № 767**); «Нарушенная клятва» (СУС, № 767***); «Вечный странник» (Агасфер) (СУС, № 777-К754*) и др. К подобным текстам можно отнести и многочисленные легенды, повествующие о неуважительном отношении к иконе, церкви, святому и о последующем за этим поступком наказании: человек наказывается за уничтожение церкви или часовни увечьями, смертью, болезнью жены или родителей, уничтожением

³⁴ Левинтон Г. А. Легенды и мифы // Мифы народов мира : Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 45.

³⁵ Новик Е. С. К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986. С. 44.

скота, пожаром и т. п. Сюда можно отнести и сюжеты о кающихся разбойниках, когда они должны выполнить сложные задания, чтобы замолить свои грехи (инцест, непочтительное отношение к святыням, убийства родственников), сходные с преступлениями, совершенными мифологическими героями.

Рассказы о сотворении мира, о происхождении вселенной, моря, суши, животных, растений, об особенностях зверей В. Я. Пропп относит к рассказам этиологического характера.³⁶ Эти рассказы очень близки к мифу, но существует целый ряд подобных легенд, имеющих религиозную окраску, например: «За что не любят воробьев» (за то, что они приносили гвозди для распятия Христа), «Почему люди хорошо относятся к ужам» (потому что уж заткнул своим телом дырку в ковчеге), «Почему лошадь работает на человека» (это наказание за то, что лошадь выбросила младенца Христа из ясель), «Почему проклята осина», «Отчего медведь стал человека бояться», «Почему трава называется „Христово покрытие“» и мн. др.

По теории «встречных течений» А. Н. Веселовского заимствования не могут происходить на чуждом материале. Очевидно, что симбиоз жанров также невозможен без их психологической близости. Одинаковые процессы, происходящие в мифе и в христианском мировоззрении, приводят к возникновению сходной формы. Однако невозможно с достаточной точностью определить, что в легенде восходит к мифу, а что является воспроизведением «мифических» закономерностей на христианской почве. Тем не менее происхождение некоторых легенд становится очевидным. Приведем только один пример из предисловия А. Н. Афанасьева к «Народным русским легендам»: «Когда архангел Гавриил возвестил Пресвятой Деве, что от нее родится божественный Искупитель, — она сказала, что готова поверить истине его слов, если рыба, одна сторона которой была уже съедена, снова оживет. И в ту же минуту рыба ожила и была пущена в воду; это однобокая камбала» (Афанасьев, 9).

На мой взгляд, в отношении «христианский канон—легенда», происходит то же, что и в отношении «миф—сказка». Воспользуемся здесь выводами Е. М. Мелетинского, указавшего основные ступени трансформации мифа в сказку: это «деритуализация и десакрализация, ослабление строгой веры в истинность мифических событий, развитие сознательной выдумки, постепенное растворение этнографической конкретности в сказочной фантастике, замена мифических героев обыкновенными людьми мифического раннего времени сказочно-неопределенным... перенесение внимания с коллективных судеб на индивидуальные и с космических на социальные».³⁷ Конечно, нельзя воспринимать все ступени перехода от мифа к сказке как полное тождество развития отношений «христианский канон—легенда», речь идет лишь о сходных процессах, возможно продиктованных близостью мифа и религии. В становлении легенды происходят определенные изменения: ее объяснительная функция, распространение в народной среде приводят к возникновению некоторых специфических ее черт. Та часть легенды, где речь идет о религиозных событиях, близких к христианскому канону, обычно сильно упрощена, адаптирована, приближена к «земному» восприятию. Иногда легенда объясняет какую-либо библейскую цитату, и тогда все повествование является наглядной иллюстрацией к ней. Чаще всего в легендах странствующие святые испытывают людей, награждая милосердных, помогая бедным, направляя на путь истинный заблудших. В этих случаях легенды являются реализованными нравствен-

³⁶ Пропп В. Я. Жанровый состав русского фольклора. С. 50—51.

³⁷ Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986. С. 51. Той же точки зрения придерживается И. П. Смирнов: «Сказки строятся на оппозициях более слабых, чем те оппозиции, которые мы находим в мифах, — не на космических, метафизических, природных оппозициях, но чаще всего на оппозициях местных, социальных или моральных» (Смирнов И. П. От сказки к роману // Тр. Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом). Л., 1972. Т. 27. С. 288).

ными правилами, например, легенды «Чудо на мельнице» — отдай, получишь во сто крат больше (Афанасьев, 2), «Деньги — зло»,³⁸ «Плата за зло добром»³⁹ и мн. др. В легенде «Чудесная молотба» (Афанасьев, 1; по СУС, № 752А) Христос ночует у богача, а за ночлег должен молотить: он сжигает солому, остается зерно. Богач пытается делать то же самое, но сжигает весь свой урожай. Сюжет легенды буквально иллюстрирует библейскую метафору о назначении Христа, материализует христианский образ, воспринимая его буквально: «Он очистит гумно свое и соберет пшеницу свою в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (Матф. 3, 12). Легенды в этих случаях являются пояснениями к каноническим текстам, используют прием снижения духовной символической идеи. Стремление к пояснению и объяснению в легенде вместо безусловной веры христианства подтверждает предположение о сходстве процессов в отношениях «миф—сказка» и «христианский канон—легенда». Эти отношения являются как бы зеркальным отображением друг друга, при этом легенда и сказка оказываются на одном уровне или близко друг от друга. Они представляют собой явления одного порядка, но находятся по разные стороны антиномии. Развитие обоих жанров происходит в одном направлении: от конкретного к абстрактному, от образа к сюжету. Разница обнаруживается в исходном пункте развития: в одном случае это мифологический образ, а в другом — христианский символ. Формальные совпадения сказки и легенды, заимствование легендой мотивов и сюжетной канвы сказки объясняются совпадением направлений развития обоих жанров. Оба они, кроме того, находятся близко и, возможно, вплотную подходят к той линии схемы, которая обозначает план сюжета. Сюжет, в который воплощается, возникнув из мифа, сказка, и сюжет, в котором существует, появившись из христианского канона, легенда, может быть именно той серединой, в которой сосуществуют эти различные по внутренней установке жанры. Кроме того, не всегда уместно говорить лишь о генетической связи легенды с другими жанрами. Мы допускаем возможность существования параллельных и одновременных влияний друг на друга различных жанров, что дает жизнь новым трансформациям.⁴⁰

Снижение духовного плана в легенде, замена горнего мира нравственным, более земным идеалом подтверждается особенностями ее пространственной организации. Два мира, характерные для христианства, — горний и дольний постоянно смешиваются в легенде. Для нее характерно наличие героев, стремящихся соединить противоположные пространства: Христос путешествует по земле, а человек отправляется на небо, в раю появляются земные реалии, а на земле — небесные. Легенде становится свойственна «внутренняя точка зрения» на пространство характерная для мифа: герой свободно перемещается в окружающем мире, а дистанция между раем и адом, человеком и Богом абсолютно снимается. Человек общается со святым, путешествует, меняется с ним местами, становится его кумом, братом, крестником. Святые в легенде напоминают обыкновенных людей: они обижаются, следят за соблюдением своих праздников, участвуют в земной жизни человека реально, на земле. Метафора «Божья помощь» воплощается в легенде в реальный поступок святого, молитва превращается в реальный разговор.

Ситуация, описанная в легенде, как правило, пограничная — это чудо или какое-либо знаменательное событие, но в эту ситуацию может попасть любой

³⁸ Сказки Куприяники / Запись, ст., коммент. А. М. Новиковой и И. А. Оссовецкого. Воронеж, 1937. № 67. По СУС — № 763.

³⁹ Казки та оповідання з Поділля // В зап. 1850—1860-х рр. / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928. Вип. 1—2. По СУС, 2—755В*.

⁴⁰ Об этом см.: Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. Л., 1978. С. 75—76. Сходные идеи высказывал и К. Леви-Стросс (см.: Леви-Стросс К. Структура и форма // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 19, 21).

человек: поп, крестьянин, разбойник, купец. Здесь важен не герой, а само событие, призванное соединить горний и дольний миры, духовное и материальное и в свете этого чуда раскрыть и продемонстрировать основные положения морали, научить правильному христианскому поведению. Пространство и время легенды меняются под влиянием чуда, Божественной воли, вечности: время на том свете идет по-другому, а само небо может оказаться и на земле. Например, описание колодца, полного змей и лягушек, и сада с птицами и прекрасными деревьями как образов посмертной судьбы богача и бедной вдовы, рая и ада в легенде «Бедная вдова» полностью смещает и пространство, и время. Колодец в данном случае мифически тождествен образу ада, но одновременно это то, что существует сейчас, и то, что произойдет в будущем. Он реален и гипотетичен одновременно. Ад и рай низведены на землю сейчас, для того чтобы показать, что будет потом, через какое-то время.⁴¹ Странничество святых по земле одухотворяет мир «земной», приносит идею высшей справедливости, нравственности и морали, а путешествие человека на небо «заземляет» мир духовный, очеловечивает представителей и понятия духовной сферы. Интересно в связи с этим отметить, что христианский аналог мирового древа, символа вселенной — Крестное древо изображалось в средневековых рукописях вверх корнями и вниз кроной.⁴² Смешивание земного и небесного миров и стремление комментировать положения христианского канона приводят к тому, что в религиозной легенде духовное объясняется через материальное, тогда как в христианстве все предметы материального мира имеют духовные аналоги и объясняются через духовные понятия. В легенде небесное объясняется земным, а в христианском каноне земное объясняется небесным. Смещение полюсов в легенде происходит на всех уровнях: человек может занять место святого на небе, а святой — место человека на земле. Бог наказывает не только человека, но и неправедного святого, например святого Касьяна за лень (Афанасьев, 11). Святые приобретают в легенде человеческие качества, а человек, наоборот, может иметь черты, свойственные святым: аскетизм, благочестие, верность, способность творить чудеса. Святого может обидеть простой мужик без всякой на то причины (например, в легенде «Христос и Петр на ночлеге» — Афанасьев, 1). Бог в легенде прощает грехи разбойнику, но не прощает праведнику или своему куму (крестнику): например, Богородица не прощает своей крестнице обман и жестоко ее наказывает — отнимает детей и обрекает на немоту (Афанасьев, 30, примеч.). Все события в легенде всецело зависят от воли и желаний Бога, он оправдывает, милует, наказывает. Он способен оправдать такие человеческие недостатки, как лживость: по воле Бога врет в легенде цыган («Цыгану тот и промысел, коли у кого что возьмет да утаит, его дело обмануть да выбожить» — Афанасьев, 12). Легенда смешивает миры, демонстрируя их взаимозаменяемость и непосредственную близость; смешиваются и такие важные категории, как добро, зло, черт, святой, светлые и темные силы.

На помощь человеку приходят не только святые, но и представители «темных» сил в награду за его порядочность и благочестие: черт служит человеку, но наказывает его за непочтительное к себе отношение: «Кузнец забожился, заклился, что никогда не станет поднимать на черта молота, а будет отдавать ему всякую почесть» (Афанасьев, 31), человек может быть крестником или кумом черта (Афанасьев, 27). Черт в легенде поет «ангельские гласы», потому что «черти-то прежде были ангели, от того они и знают ангельские гласы» (Афанасьев, 2). За это Господь прощает черта и берет на небо, а в другой легенде ангела, наоборот, свергает с неба на землю за поступок, вполне

⁴¹ То же происходит при описании рая и ада и во многих других легендах, например: Афанасьев, 8, 21.

⁴² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 72.

правильный, — он не смог забрать душу бедной женщины, вокруг которой ползают маленькие дети (Афанасьев, 26). Очевидно, что в легенде смещаются не только понятия духовной и материальной сфер, но и принципиальные установки христианской нравственности. Легенда как будто целенаправленно дублирует конкретные ситуации, наделяя их противоположными знаками, нигде не дает окончательного, единственно верного решения или установки, смещает каноны, смешивает миры, дает разночтения морали. Бог, как человек, действует в зависимости от ситуации, легенда представляет нам многообразие человеческих решений, когда предмет рассматривается под разными углами зрения. Логика народного сознания в легенде склоняется к относительности; в отличие от жестких формулировок религии она более склонна к рассуждению. Возможно, что это происходит из-за такой же относительности сознания мифологического, где амбивалентность образа ведет за собой многоплановость его характеристик, где нет установок на категории добра и зла.

Все эти процессы, происходящие в легенде, приводят к материализации христианского символа. Абстрактный символ приобретает конкретное воплощение: символ «хлеб—проповедь—Христос» преобразуется в конкретный кусок хлеба, духовный путь — в конкретную дорогу, ад становится реальным колодецем с жабами и змеями. Но легенда настолько не подвержена какому-либо правилу или канону, что и символическая устойчивость значений не является для нее обязательной. Стремление к широкой трактовке образов приводит к тому, что одни и те же образы приобретают противоположные значения в зависимости от нравственной установки легенды. В одной легенде колодец «со всякой мерзостью» — это образ ада, а в другой — сундук со всякими нечистотами, змеями и жабами — это образ рая. Последнее происходит в легенде «Царевич Евстафий», где герой просит принести три сундука, в первые два он кладет золото и серебро, а в третий — всякую гадость. Там, где было золото и серебро, — «стало змеи, лягушки и всякая срамота», а в третьем «растут деревья с плодами и листвием, испускают от себя духи сладкие, а посреди стоит церковь с оградой» (Афанасьев, 23). Таким образом царевич демонстрирует своему отцу тщету и относительность богатства и будущую райскую жизнь, уготованную бедности. Здесь очевидно прямое прочтение символа, его материализация, почти полное тождество идеи и образа: золото и серебро — нечистоты и ад, а бедность и грязь, «срамота» — будущее райское блаженство.

Повествуя о религиозных событиях, легенда не выдерживает основного правила христианской литературы — абстрагирования, не следует за статичностью религиозных догм, предпочитая им установку на свободу интерпретации и творчество, присущие мифологическому сознанию. Легенда берет из канонического текста духовно-нравственную тематику, поучительную интонацию, из сказки — ее структуру, форму, придающую легенде занимательность, а из мифа — самую его сущность, состоящую в стремлении к разнообразию и свободе трактовки. Различные по происхождению легенды объединены внутренней установкой на раскрепощенную логику, не признающую статичности и готовых истин христианского канона. В этом, на мой взгляд, и заключается специфическая черта народной русской легенды.

С. В. БЕРЕЗКИНА

ИСТОРИКО-ФОЛЬКЛОРНЫЕ ИСТОЧНИКИ
«ПЕСЕН О СТЕНЬКЕ РАЗИНЕ» А. С. ПУШКИНА

Цикл «Песни о Стеньке Разине», состоящий из трех стихотворений, был написан А. С. Пушкиным в Михайловском в 1824—1826 годах. Произведение дошло до нас в копии М. П. Погодина, переписавшего его, по-видимому, в конце 1826—начале 1827 года.¹ В это время Погодин активно общался с Пушкиным, стремясь привлечь его к сотрудничеству в своем «Московском вестнике»; на публикацию в нем «Песен» он и рассчитывал. Публикация не состоялась вследствие цензурного запрета. «Песни о Стеньке Разине, при всем поэтическом своем достоинстве, по содержанию своему не приличны к напечатанию. Сверх того церковь проклинает Разина, равно как и Пугачева», — писал по этому поводу Пушкину А. Х. Бенкендорф.² «Песни о Стеньке Разине» были напечатаны только в 1881 году.

По вопросу о датировке произведения существует значительный разброс мнений: январь—август 1826 года,³ сентябрь 1824—август 1826 года (3, 129), август 1826 года.⁴ С. А. Фомичев предложил такую датировку произведения: конец февраля—начало марта 1825 года — первая и третья песни, октябрь (после 12) 1826—июль (не позднее 20) 1827 года — вторая песня цикла.⁵ К сожалению, им не были учтены все высказывания М. П. Погодина о пушкинском произведении. Из них следует, что из михайловской ссылки поэт привез в Москву цикл в полном составе (не менее трех стихотворений). М. П. Погодин был среди слышавших его осенью 1826 года.

12 октября в московском доме Веневитиновых состоялся литературный вечер. Погодин писал о нем в своем дневнике: Пушкин «у Веневитиновых — читал песни, коими привел нас в восхищение. Вот предмет для романа: поэт в обществе. Наконец прочли „Годунова“. Вот истина на сцене. Пушкин! ты будешь синонимом нашей литературы. Какие положения!».⁶ Что за песни имелись в виду автором дневника, прояснили его «Воспоминания о Степане Петровиче Шевыреве» (1869), при создании которых мемуарист использовал свои дневниковые записи: на вечере у Веневитиновых Пушкину «было приятно наше внимание. Он начал нам, подавая пару, читать песни о Стеньке Разине,

¹ Хранится в Отделе рукописей Института русской литературы (Пушкинский Дом), ф. 244, оп. 4, № 120.

² Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 16 т. М.; Л., 1937. Т. 13. С. 336. Далее ссылки на это издание см. в тексте (первая цифра указывает том, вторая — страницу).

³ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 6 т. (Прилож. к журн. «Красная нива» на 1930 г.). М.; Л., 1930. Т. 2. С. 117—118.

⁴ Благой Д. Д. Творческий путь Пушкина (1813—1826). М.; Л., 1950. С. 515—517. Poleмику с Благим по поводу датировки «Песен» см.: Салуфере М. Из комментариев к текстам А. С. Пушкина // Сборник студенческих научных работ: Русская филология. Тарту, 1963. Вып. 1. С. 53.

⁵ Фомичев С. А. «Песни о Стеньке Разине» Пушкина: История создания, композиция и проблематика цикла // Пушкин. Исследования и материалы. Л., 1989. Т. 13. С. 14—17.

⁶ А. С. Пушкин в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1985. Т. 2. С. 13.

как он выплывал ночью по Волге на остроносой своей лодке...».⁷ Видимо, вскоре после этого вечера Погодин и списал произведение, причем почерк, которым сделана копия, Я. К. Грот охарактеризовал как почерк «молодого Погодина».⁸ 29 марта 1837 года в письме к П. А. Вяземскому, интересуясь тем, найдены ли в бумагах покойного поэта некоторые из его неопубликованных сочинений, Погодин сообщал: «Песни о Стеньке Разине» были представлены в Цензуру в 1828, кажется, году (это было в 1827 г. — С. Б.).⁹ По сообщению Я. К. Грота, погодинская копия была найдена им в архиве П. А. Плетнева.¹⁰ Возможно, что Погодин, получив сообщение о том, что «Песни» в бумагах поэта не обнаружены, послал свою копию, которая и осела в архиве одного из издателей посмертного собрания пушкинских сочинений.

В 1855 году на полях книги П. В. Анненкова «Материалы для биографии Пушкина» Погодин записал: «Несколько песен о Стеньке Разине он читал нам после „Бориса Годунова“ в 1826 г. Они посланы графу Бенкендорфу в 1828 г. (...) Песни о Разине написаны были, кажется, Пушкиным на основании народных песен».¹¹ Слова «несколько песен о Стеньке Разине», принадлежащие столь авторитетному в вопросе о них мемуаристу, не оставляют места для сомнения в том, что на вечере у Веневитиновых Пушкин читал цикл, состоявший не из двух, как считает Фомичев, а по меньшей мере из трех песен.

По предположению М. К. Азадовского, толчком к созданию «Песен о Стеньке Разине» послужило знакомство поэта с книгой Н. И. Гнедича «Простонародные песни нынешних греков» (СПб., 1825), полученной в Михайловском в феврале 1825 года¹² (см. письмо Пушкина к Гнедичу от 23 февраля 1825 года — 13, 145). В ней был дан перевод греческих разбойничьих (клефтических) песен; им предшествовало предисловие, в котором в форме вольного изложения идей французского филолога К. Ш. Фориеля развивалась теория взаимопроникновения фольклорных мотивов разных народов. Книга «Простонародные песни нынешних греков» была высоко оценена поэтом. Однако некоторые теоретические соображения Гнедича вызвали несогласие Пушкина, остро ощущавшего национальную самобытность как литературы, так и фольклора, ускоренных «в климате, образе правления, вере» того или иного народа (11, 40; см. также письмо Пушкина к брату от 14 марта 1825 года — 13, 152). «Своеобразным откликом на простонародные песни греков» назвал разинский цикл Пушкина С. А. Фомичев.¹³ Это определило данную им датировку произведения, а именно — первой и третьей песен цикла (см. выше). Между тем при таком подходе несколько затушевывается огромное значение жизненных впечатлений, полученных поэтом в Михайловском. Здесь произошла его встреча с подлинным миром русского фольклора, многое определившая в дальнейшей эволюции творчества Пушкина (жанровый состав, художественная палитра, круг любимых поэтом идей и тем). Не книжные впечатления, а непосредственное восприятие народных русских сказок, песен, преданий дало импульс, приведший к рождению у Пушкина разинского цикла. Такой вывод можно сделать на основании письма к брату, написанного в первых числах ноября 1824 года (здесь впервые упоминается имя Стеньки Разина): «Знаешь ли мои

⁷ Там же. С. 29.

⁸ Грот Я. К. Пушкин, его лицейские товарищи и наставники: Статьи и материалы. 2-е изд., доп. СПб., 1899. С. 189.

⁹ Цяловский М. А. Заметки о Пушкине. 4: Погодин о «посмертных» произведениях Пушкина // Звенья. М., 1936. Т. 6. С. 153.

¹⁰ Грот Я. К. Пушкин... С. 189.

¹¹ Цяловский М. А. Замечания М. П. Погодина на «Материалах для биографии Пушкина» П. В. Анненкова // Лит. наследство. М., 1958. Т. 58. С. 355.

¹² Азадовский М. К. Литература и фольклор: Очерки и этюды. Л., 1935. С. 28—40.

¹³ Фомичев С. А. «Песни о Стеньке Разине» Пушкина. С. 15.

занятия? до обеда пишу записки, обедаю поздно; пос (ле) об.(еда) ежду верхом, вечером слушаю сказки — и вознаграждаю тем недостатки проклятого своего воспитания. Что за прелесть эти сказки! каждая есть поэма! ах! боже мой, чуть не забыл! вот тебе задача: историческое, сухое известие о Сеньке Разине, единственном поэтическом лице Рус.(ской) Ист.(ории)» (13, 121). Письмо свидетельствует о возникновении у Пушкина острого интереса к личности Разина; с него и должна начинаться датировка (а она не может не быть предположительной) «Песен», которую следует ограничить временем михайловской ссылки (т. е. цикл был написан в ноябре 1824 года—августе 1826 года). Попытка дать более узкую датировку произведения, на мой взгляд, не может привести к убедительному во всех отношениях результату.

С. А. Фомичев заметил, что ошибка в написании Пушкиным имени Разина (Сенька вместо Стенька) характерна не только для письма к брату, но и для двух исторических песен о нем, записанных поэтом в рабочей тетради ПД 836 в ноябре—декабре 1824 года.¹⁴ Тексты «В городе-то было во Астрахане» и «Как по утренней заре, вдоль по Каме по реке»,¹⁵ конечно, не исчерпывали всего, что услышал Пушкин о Разине в Михайловском, поскольку их содержание трудно согласовать с восторженной характеристикой, данной этому герою в ноябрьском письме к брату (кстати, собственно о Разине речь идет лишь во второй песне, в первой же говорится о его «сынке»). Правка в записях песен, устранявшая из них анахронизмы, свидетельствовала о зародившемся при первой же встрече с разинским репертуаром намерении поэта трансформировать фольклорное предание посредством «исторического, сухого известия» об этом герое: в записях «губернатор» был заменен Пушкиным на «воеводу», а «штабные офицеры» — на «бояр». Таким образом, характерный для Пушкина-романтика интерес к «разбойничьей» теме (см., например, его неоконченную поэму 1821—1822 годов «Братья разбойники») получил в Михайловском свое конкретно-историческое и фольклорное наполнение.

Фомичев пишет: «Судя по тому, что в последующих письмах к брату Пушкин не повторяет своей просьбы, какой-то исторический источник о Разине поэту вскоре был прислан».¹⁶ По указанию Л. Н. Майкова, источником первой песни разинского цикла послужила для поэта книга голландца Я. Я. Стрейса (Struys, 1630—1694) «Три путешествия».¹⁷ В пушкинское время она была редкостью, поэтому, видимо, верным является предположение Д. Д. Благого о том, что Пушкин познакомился с книгой Стрейса в отрывках, переведенных А. Ф. Корниловичем и напечатанных в 1824 году в журнале «Северный архив».¹⁸ Стрейс писал: «В другой раз мы видели его (Разина. — С. Б.) на шлюпке, раскрашенной и отчасти покрытой позолотой, пирующего с некоторыми из своих подчиненных. Подле него была дочь одного Персидского Хана, которую он с братом похитил из родительского дома во время своих набегов на Кавказ. Распаленный вином, он сел на край шлюпки и, задумчиво поглядывая на реку, вдруг вскрикнул: „О Волга славная! ты доставила мне золото, серебро и разные драгоценности, ты меня взлелеяла и вскормила, ты начало моего счастья и славы, а я, неблагодарный, ничем еще не воздал тебе. Прими же теперь достойную тебя жертву!“ С сим словом схватил он несчастную Персиянку, которой все преступление состояло в том, что она покорилась буйным желанием разбойника, и бросил ее в волны.

¹⁴ См.: *Иезутова Р. В.* Рабочая тетрадь Пушкина ПД № 836: (История заполнения) // Пушкин. Исследования и материалы. СПб., 1995. Т. 14. С. 134.

¹⁵ Ручкою Пушкина: Несобранные и неопубликованные тексты / Комментар. М. А. Цявловского, Л. Б. Модзалевского, Т. Г. Зенгер. М.; Л., 1935. С. 453—454.

¹⁶ *Фомичев С. А.* «Песни о Стеньке Разине» Пушкина. С. 10.

¹⁷ *Майков Л. Н.* Пушкин: Биографические материалы и историко-литературные очерки. СПб., 1899. С. 156.

¹⁸ *Благой Д. Д.* Творческий путь Пушкина (1813—1826). С. 518—519.

Впрочем, Стенька приходил в подобное иступление только после пиров, когда вино затемняло в нем рассудок и воспламеняло страсти. Вообще он соблюдал порядок в своей шайке и строго наказывал прелюбодеяние». ¹⁹

Опубликованные в 1956 году «Записки» голландца Л. Фабрициуса (L. Fabricius, 1648—1729), так же как и Стрейс бывшего очевидцем разинского бунта, подтвердили достоверность этого происшествия, прояснив лишь некоторые его детали: человеческая жертва была принесена Разиным после явления ему во сне «водяного бога Ивана Гориновича». ²⁰

В русском фольклоре песня на этот сюжет неизвестна. Народные предания о расправе Разина с любовницей носят легендарно-сказочный характер. Первая запись такого рода была сделана Н. И. Костомаровым, по-видимому, в конце 1840-х—начале 1850-х годов в Нижнем Поволжье: «Плыл... Стенька по морю на своей чудесной кошме, играл в карты с казаками, а подле него сидела любовница, пленная персиянка. Вдруг сделалась ужасная буря.

Товарищи говорят ему:

— Это на нас море рассердилось. Брось ему полонянку. Нечего делать.

Стенька бросил ее в море, и буря утихла». ²¹

В 1870-х годах Д. Н. Садовников записал в Самарской губернии сказку, в которой есть такой эпизод: «И задумал Стенька переправиться в отдаленную дорогу, на Балхинско черном море, на зеленый Сиверский остров; и думает Стенька про свою молодую жену, княгиню: „Куда же я ее возьму с собой? Неужели мне, удалцу, там жены не будет?“ Разостлал Стенька платок, посадил двух девок с собой; под служащих — большой ковер... Плыли они путину, молодая его жена сказала: „Куда ты меня завезешь?“ — „А не хочь ты со мной ехать, полетай с платка долуй!“ Словом ее огорошил, — княгиня полетела вплоть до дна». ²²

В устах народных сказителей такие поступки объяснялись колдовством Разина: «Стенька Разин был колдуном» или «Пугачев с Ермаком были великие воители, а Стенька Разин... еретик — так, пожалуй, и больше, чем воитель». ²³

Книжная традиция, связанная с изложением эпизода «Атаман и полонянка», носит иной, нежели в фольклоре, характер. Первую попытку его поэтизации следует видеть в изложении декабриста Корниловича, значительно смягчившего рассказ Стрейса о кровавом разинском бунте. По Стрейсу, также с изменением ряда психологических деталей и приукрашиванием события, сделано его изложение в книге Костомарова «Бунт Стеньки Разина»; эта книга, издававшаяся трижды в течение нескольких лет (1858, 1959, 1863), пользовалась огромной популярностью и, видимо, способствовала обогащению репертуара народных сказаний о Разине. Запись П. И. Якушкиным предания на сюжет «Атаман и полонянка», сделанная в 1860-х годах в Астраханской губернии, как нам кажется, несет на себе следы костомаровской интерпретации. ²⁴ В 1883 году Садовников создал на этот сюжет стихотворение «Из-за острова на стрежень», ставшее популярнейшей народной песней. В ней человеческая жертва, принесенная Разиным Волге, представлена как одно из проявлений вольнолюбивого и безудержного в своих проявлениях русского характера. ²⁵

¹⁹ Путешествия. Ян Янсен Стрейс // Северный архив. 1824. Апрель. № 7. С. 31—32.

²⁰ Записки иностранцев о восстании Степана Разина / Под ред. А. Г. Менькова. Л., 1968. С. 47. См. также с. 75.

²¹ Костомаров Н. И. Бунт Стеньки Разина. М., 1863. С. 88—89.

²² Цит. по: Песни и сказания о Разине и Пугачеве / Вступ. ст., ред., примеч. А. Н. Лозановой. М.; Л., 1935. С. 104.

²³ Там же. С. 31, 110.

²⁴ Якушкин П. И. Сочинения / Вступ. ст., коммент. З. И. Власовой. М., 1986. С. 319—321.

²⁵ О других историографических и литературных интерпретациях эпизода см.: Сменцовский М. Н. Степан Разин в науке, литературе и искусстве: Библиографический указатель с краткими аннотациями, по 1 января 1930 г. // Каторга и ссылка. 1932. № 7. С. 193—239; № 8—9. С. 309—366.

Интерес Пушкина к сюжету «Разин и полонянка» лежал в русле историографических, фольклористических и литературных устремлений, берущих свое начало в декабризме. Это определило поэтизацию интерпретаций сюжета, призванных «оправдать» убийство Разиным женщины. У Садовникова это было осуществлено на пути психологизированной прорисовки события. В его произведении гневное иступление Разина было вызвано насмешками товарищей («Нас на бабу променял»). Широта русского характера явным образом восхищает Садовникова («Ничего не пожалею!»). Этими художественными мазками автор произведения стремился несколько смягчить в глазах читателя истинный смысл деяния Стеньки Разина, которое мы можем охарактеризовать словами «языческое жертвоприношение». «Не видала ты подарков От донско-го казака», — с такими словами обращается к Волге герой Садовникова.²⁶

Пушкин в работе над эпизодом «Разин и полонянка» пошел по иному и, надо сказать, наитруднейшему пути. В его песне «Как по Волге реке, по широкой» нет никаких психологических деталей, которые бы подготовили собой совершение Разиным убийства. Атаман не пьян (как у Стрейса) и не раздражен товарищами (как у Садовникова). Полонянка не вызывает в нем того раздраженного чувства, которым наделили убийцу некоторые народные рассказчики. Этого в песне Пушкина нет. В ней есть лишь Стенькино восхищение красотой матушки-Волги и сыновняя благодарность к ней. Однако из этого сплава самых благородных человеческих чувств восстает зверь, убийца. Парадокс искусства Пушкина заключается в том, что Стенька в его изображении истинно прекрасен:

«Ой ты гой еси, Волга, мать родная!
С глупых лет меня ты воспоила,
В долгу ночь баюкала, качала,
В волную погоду выносила,
За меня ли молодца не дремала,
Казаков моих добром наделила,
Что ничем тебя еще не дарили».
Как вскочил тут грозен Стенька Разин,
Подхватил персидскую царевну,
В волны бросил красную девицу,
Волге-матушке ею поклонился

(3, 23)

Из какой глубины своего художественного сознания мог извлечь Пушкин такое сочувствие переживаниям убийцы, движимого, как ни странно, благодарностью и любовью к стихии? Ответ на этот вопрос попробуем найти в двух документах, уже приведенных нами в настоящей статье.

В письме к брату (1824) Пушкин охарактеризовал Разина как «единственное поэтическое лицо Рус.(ской) Ист.(ории)». Значит ли это, что ее прочие персонажи представлялись поэту прозаичными и не были способны увлечь за собой его творческое воображение? Отнюдь. Одна из самых ярких сторон гения Пушкина — это его чувство отечественной истории. В ней поэт различал немало привлекательных в творческом плане тем, образов, сюжетов. В декабре 1824 года он под влиянием чтения «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина начал работу над «Борисом Годуновым». В 1836 году, отвечая на скептицизм в отношении русской истории П. Я. Чаадаева, Пушкин писал: «Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы — разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов?». Далее, перечислив волнующие его исторические сюжеты, поэт воскликнул: «...как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон?» (16, 172, 393). Таким образом, ни в

²⁶ Садовников Д. Н. Избр. произведения / Сост., вступ. ст., примеч. В. Н. Болдырева. Саратов, 1989. С. 33—35.

1824 году, ни позднее у Пушкина не было нигилистического отношения к отечественной истории. Видимо, он употребил слово «поэтическое» в отношении «лица» Стеньки Разина в ином, устаревшем значении, характерном для языка его эпохи: поэтический, т. е. принадлежащий поэту (случаи такого словоупотребления зарегистрированы в словаре Пушкина).²⁷

Стенька Разин как поэт — вот смысл его характеристики в ноябрьском письме Пушкина к брату 1824 года. Какая-то особость поведения Разина (а Пушкин с лицейских лет усвоил себе мысль о необычности всего, что связано в жизни с поэтическим даром) поразила михайловского затворника. Это он ощутил сквозь вековую толщу фольклорных сказаний и, по-видимому, передал герою своего стихотворного цикла.

Отзвуки каких-то суждений Пушкина об этом замысле нашли свое отражение и на страницах дневника Погодина: «Вот предмет для романа: поэт в обществе». Совершенно не случайно Погодин употребил здесь слово «роман». Существуют свидетельства Н. М. Языкова и С. П. Шевырева о работе Пушкина над поэмой о Разине, относящиеся к 1828 и 1832 годам.²⁸ Вероятно, поэт был очень увлечен этим образом и хотел продолжить работу над ним в произведении большой формы. Похоже, что о своих творческих планах он говорил и осенью 1826 года. С ними (или же просто с любознательностью Пушкина) был связан и его интерес к книжным раритетам, посвященным истории разинского бунта (на эту сторону московской жизни Пушкина 1826—1827 годов справедливо обратил внимание С. А. Фомичев).²⁹

Поэтическая личность Стеньки Разина является в первом же стихотворении пушкинского цикла. Проникновенной поэзией исполнено его обращение к Волге, материнский образ которой был в системе русского фольклора не просто олицетворением, но и глубоко архаическим воспоминанием о русской языческой древности. Художественное творчество и языческое служение «стихиям мира» имеют в своей онтологической глубине единую основу: доступная художнику красота мира требует жертвы (акты творения), и в этом скрыта потенциальная возможность сопоставления творчества с религиозно-мистическими переживаниями язычника. Потребность славословия, хвалы, благодарения составляет сущность любого религиозного мироощущения. Весь вопрос в том, как и кому (каким высшим силам) изливает свой дар человеческая душа. То, что удержать в себе колоссальную духовно-творческую энергию художника невозможно, Пушкин хорошо знал по своему опыту. Мысленно он наделил этим Стеньку Разина, представив его «единственным поэтом» средневековой Руси. Однако душа пушкинского героя не может успокоиться в гимне, пропетом водной стихии. Поэтическая и глубоко религиозная натура Стеньки требует большего: она умиротворяется, лишь совершив жертвоприношение, и эта жертва Волге — женщина. Пушкин поразительно чуток к онтологической сердцевине фольклорного мировосприятия, пронизанного языческими симпатиями. Это позволило поэту «оправдать» поступок Разина. При этом следует учесть одну характерную черту эстетики пушкинского времени: поэтов она наделяла некоей возвышающей их над миром общностью судьбы («союз поэтов» у Пушкина-лицеиста — это одна из возможных формул, выражающих подобное убеждение). Именно поэтому симпатии автора цикла явно на стороне Стеньки Разина, получившего в художественном сознании Пушкина весьма своеобразную интерпретацию.

«Поэт в обществе» замечателен своей любовью к жесту, неожиданному и яркому поступку, «красному слову». Пушкин выбирает в фольклорно-истори-

²⁷ Словарь языка Пушкина: В 4 т. М., 1959. Т. 2. С. 629.

²⁸ Письма Н. М. Языкова к родным за дерптский период жизни (1822—1829). СПб., 1913 (Языковский архив, вып. 1). С. 353 (письмо Н. М. Языкова от 7 марта 1828 г.); Лит наследство. М., Л., 1934. Т. 16—18. С. 750 (письмо С. П. Шевырева к С. А. Соболевскому от 6 октября 1832 г.).

²⁹ Фомичев С. А. «Песни о Стеньке Разине» Пушкина. С. 5—7.

ческой судьбе Стеньки эпизоды, наиболее броские с точки зрения их эффектного выражения. В основе второго стихотворения цикла «Песни о Стеньке Разине» лежит народное предание, имеющее сложную историю как в фольклористической литературе, так и в историографии. Впервые оно было напечатано Погодиным в публикации «О Стеньке Разине : Отрывок из хронографа, сообщенный К. И. Авериным» в 1841 году: « И между тем воевода Астраханский, видя у Разина многие богатства и драгие вещи, овогда ласканием, а иногда и грозою от него получил, что уже тому Разину было и небезобидно. Уж он часто ему упоминал, чтоб он его вскоре отправлял в Москву, но воевода той, завидуя богатствам его, день ото дня продолжал его отправление. И некогда тому воеводе случилось быть на судне при веселом подпитии; Разин той в то время имел при себе шубу дорогих соболей, также покрытую дорогою персидскою парчою, которая воеводе зело понравилась, начати ее просити, он, Разин, ему на то досадно отвеща, понося его лакомства. Но воевода ему тако сказал: когда ему шубы не подарит, то он знает, что с ним сотворить, чтобы в приезде его, Разина, тамо может он, воевода, добро и зло ему Разину устроить. И тако той Разин, хотя и нехотя, но якобы принужден ту шубу ему отдать; с великим ярим сердцем и злою мыслью скинув с себя тою и отдав ему, рек еще: возьми, брат, шубу, только не было б в ней шуму».³⁰

Современное местонахождение хронографа Аверина неизвестно; иных публикаций на его основе сделано не было.³¹ Видимо, хронограф утерян, и это не может не вызвать сожаления: в части, связанной со Степаном Разиным, он был уникален. Это показало исследование А. Н. Лозановой, в котором был дан анализ сообщений летописцев о Разине. Круг охваченных ею источников далеко не полон. Нам пришлось расширить его за счет летописей Ключаревской и Самовидца, Лахутинской Степенной книги и ряда других материалов, однако вывод, к которому пришла Лозанова, подвергнуть сомнению не удалось: аверинский хронограф фольклорен, поскольку из него «исчезла ... ярко отрицательная оценка событий и их действительных лиц, столь характерная для письменных памятников о Разине... Хронограф этот может быть отнесен к первой половине XVIII в. Им заканчивается письменная ... история о Стеньке Разине».³² Таким образом, отрывок из аверинской рукописи находится как бы на границе, отделяющей летописный источник от фольклорного.

Интересен хронограф Аверина и своими временными смещениями; в нем после эпизода с шубой сразу следует расправа Разина с воеводой князем Прозоровским. Странно, что, публикуя его, Погодин не дал этому комментарий, который мог бы почерпнуть в любом из известных иностранных описаний (Стрейс, Бултер, Вебер): после Астрахани Разин со своими «работничками» побывал на Дону, взял Царицын и лишь затем вернулся в Астрахань, где и убил воеводу. Именно нарушение последовательности событий в хронографе настоятельно А. Н. Попова, первого из историков, привлечшего этот источник к своему исследованию и выразившего сомнение относительно «справедливости» сообщенного в нем известия.³³ Красочно пересказал предание и Костомаров, который, впрочем, оговорился: «...сказание, передающее этот случай, избилует анахронизмами».³⁴ Из этих примеров видно, что историками довольно рано была понята нетипичность (фольклорность) аверинского хронографа, принятого тем не менее в свод исторических сведений о Разине.

Собственно фольклористическая история преданий была несколько сложнее. Лишь одному собирателю удалось записать его в народной среде. Это был

³⁰ Москвитянин. 1841. Ч. 4. № 7. С. 167.

³¹ См.: Библиография русского летописания / Сост. Р. П. Дмитриева. М.; Л., 1962.

³² Лозанова А. Н. К истории развития легенды: Первоначальные повествования о Степане Разине // Учен. зап. Саратовского гос. ун-та. Т. 5, вып. 2. Педфак. Саратов, 1926. С. 188—189.

³³ Попов А. Н. Исследование возмущения Стеньки Разина. М., 1857. С. 56.

³⁴ Костомаров Н. И. Бунт Стеньки Разина. С. 90.

Якушкин, сосланный в 1860-х годах в Астраханскую губернию (впервые напечатано в 1868 году в «Отечественных записках»)³⁵ У Якушкина мы сталкиваемся с тем же анахронизмом, что и в аверинской рукописи: после истории с шубой сразу же следует расправа с воеводой. Чем это объяснить? Вероятнее всего, что в рассказ о подлинном историческом событии (т. е. о Стеньке и его шубе) были внесены «анахронизмы» в самой народной среде под влиянием общефольклорных законов, согласно которым сюжетные детали, отдалявшие развязку, устранялись как не имеющие отношения к основному событию. Думаю, что произошло это еще до составления аверинского хронографа, который включил в себя рассказ, перестроенный по фольклорным законам.

О широком бытовании в народной среде рассказов о Стенькиной шубе свидетельствует пословица «Возьми шубу, да не было бы шуму», зарегистрированная в Словаре В. И. Даля.³⁶ Однако можно ли это отнести к пушкинскому времени? По-видимому, да, и доказательством этого может служить вторая песня разинского цикла Пушкина, которая создавалась именно на основе фольклорного источника. Это редкий в истории литературного фольклоризма случай, когда художественное произведение указывает на место и время бытования конкретного народно-поэтического сюжета, запись которого была сделана значительно позднее. Несмотря на некоторый риск такого утверждения, оно представляется более основательным, чем гипотеза, выдвинутая С. А. Фомичевым. По его предположению, песня Пушкина о Стенькиной шубе была создана в 1826—1827 годах в Москве, когда поэт смог познакомиться через Погодина с аверинским хронографом.³⁷ Эта гипотеза нуждается в дополнительной аргументации, поскольку никаких следов более раннего знакомства Погодина с этим документом не существует, напечатан же он был только в 1841 году. Между тем фольклорный характер сообщения хронографа не вызывает сомнения, и вероятнее всего, что оно долго ходило из уст в уста, прежде чем попало на страницы летописца.

Итак, вторая песня разинского цикла Пушкина служит доказательством бытования на псковской земле в 1820-х годах сказания о Стенькиной шубе. Отсутствие его записи в архиве поэта лишает нас возможности понять, каким образом произошла трансформация фольклорного текста в литературное произведение. Впрочем, некоторая возможность для реконструкции фольклорного памятника на основании стихотворения Пушкина все-таки имеется. Псковское предание о Стенькиной шубе, судя по песне Пушкина, имело ряд характерных особенностей, отличающих его от сообщенного в аверинском хронографе. Прежде всего это причина, приведшая Разина в «Астрахань-город»: он пришел туда «торговать товаром». Воспоминание о том, что в Астрахань Разин вернулся из персидского похода после прощения, дарованного ему царем Алексеем Михайловичем, было здесь утрачено. Ни в записи Якушкина, ни в хронографе Аверина мотивировки, подобной пушкинской, нет, а значит, мы с большой степенью вероятности можем отнести ее к местным, псковским особенностям этого предания.

Во второй песне разинского цикла Пушкина примечательна еще одна черта. В ней Стенькина угроза воеводе остается нереализованной. Трудно поверить, что на Псковщине поэт столкнулся со столь редким по своим особенностям преданием, в котором фольклорный закон лаконичной стремительности и завершенности действия был бы столь явным образом нарушен. Между тем об убийстве Разиным астраханского воеводы Пушкин несомненно знал (об этом упоминается в одной из двух народных песен, записанных им в

³⁵ Якушкин П. И. Сочинения / Вступ. ст., коммент. З. И. Власовой. М., 1986. С. 319—321.

³⁶ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1935. Т. 4. С. 667.

³⁷ Фомичев С. А. «Песни о Стеньке Разине» Пушкина. С. 14—17.

Михайловском). По предположению Фомичева, Пушкин был знаком и с песней «Что повыше было города Царицына» из собрания Чулкова, где есть упоминание об убийстве воеводы.³⁸ Вероятнее всего, что это было и в псковском предании, услышанном Пушкиным. Причиной, вследствие которой он оставил кровавую развязку без творческого применения, могли быть опасения чисто цензурного характера. Возможно, впрочем, что Пушкин просто «выправил» народное предание, опираясь на публикацию Корниловича: в переведенных им отрывках из книги Стрейса подробно рассказывалось о вполне мирном пребывании Разина в Астрахани в 1669 году (именно тогда была принесена в жертву матушке Волге дочь персидского хана). Лишь по выходе из этого города начался кровавый разинский поход, названный в советской историографии «народной войной». Нельзя не заметить, что Пушкин здесь шел по пути, к которому впоследствии вынужденно обратились и А. Н. Попов и Н. И. Костомаров: редактирование народного сказания о стенькиной шубе посредством отделения от него несвоевременной кровавой развязки. При этом источники у них были разные: у историков Попова и Костомарова — публикация «Московитянина», у Пушкина — подлинное народное предание, услышанное им на псковской земле.

История с шубой — поворотный пункт в жизни пушкинского героя:

Стал Стенька Разин
Думати думу:
«Добро, воевода,
Возьми себе шубу,
Возьми себе шубу,
Да не было б шуму».

(3, 24)

Именно здесь происходит превращение «астраханского гостя» в страшного бунтовщика — начинается разинский поход по югу России. Композиционно этому соответствует третья песня цикла Пушкина. Фольклорные аналоги стихотворения «Что ни конский топ, ни людская мольвь» неизвестны:

Что ни конский топ, ни людская мольвь,
Ни труба трубача с поля слышится,
А погодушка свишет, гудит,
Свишет, гудит, заливаётся.
Зазывает меня, Стеньку Разина,
Погулять по морю, по синему:
«Молодец удалой, ты разбойник лихой,
Ты разбойник лихой, ты разгульный буян,
Ты садись на ладьи свои скорые,
Распусти паруса полотняные,
Побеги по морю по синему.
Пригоню тебе три кораблика:
На первом корабле красно золото,
На втором корабле чисто серебро,
На третьем корабле душа-девица».

(3, 24—25)

Глубочайшее понимание идейно-художественной специфики русского фольклора позволило Пушкину на оригинальной сюжетной основе создать произведение в подлинно народном духе. Здесь будет уместно сказать несколько слов об истории публикаций «Песен о Стеньке Разине». Они были напечатаны в 1881 году, но еще в 1928 году Б. Л. Модзалевский, крупнейший знаток биографии и творчества Пушкина, считал, что эти тексты представляют собой

³⁸ Там же. С. 18.

записи народных песен, сделанные Пушкиным.³⁹ Это не случайная ошибка: разинский цикл Пушкина очень близок к народным песням. В пушкинское время многие поэты стремились овладеть секретами творчества в фольклорном стиле. Пушкину, движимому огромной любовью к народной поэзии, это удалось вполне.

В третьей песне пушкинского цикла вновь является «поэтическое лицо» Стеньки Разина. Он чрезвычайно остро ощущает свою зависимость от окружающего мира: глядя «на матушку на Волгу», Стенька принес в жертву то, что она, оживотворенная его поэтическим сознанием, требовала себе, и вот, в финале произведения герой Пушкина явственно слышит любовный призыв некоей власти, слившейся в его восприятии с жутко-прекрасным разгулом воздушной стихии. В плане онтологическом эта зарисовка Пушкина имеет огромную ценность. В ней Пушкин представил начальный момент персонификации язычником одной из природных стихий. Поэтическая одаренность человека, способного к общению с природными силами, играла при этом решающую роль.

Кого же слышит пушкинский Стенька в реве «погодушки»? Кто это — бог древних славян Род, сидящий на воздухе, или «князь воздушный», об опасностях общения с которым настойчиво предупреждала христианская традиция? «Молодец удалой, ты разбойник лихой, / Ты разбойник лихой, ты разгульный буян», — к самым разрушительным силам Стенькиной души обращены слова загадочной «погодушки». Поразительно, что для Стеньки это вновь, как и при взгляде «на матушку на Волгу», призыв к убийству... В третьем стихотворении пушкинского цикла вовлеченность человека в бесовский разгул воздушной стихии, как бы снижаясь, постепенно достигает земли. Что же сулит «погодушка» внемлющему ей герою? Все оборачивается приманкой тривиальных богатств и наслаждений («три кораблика» с золотом, с серебром, с «душой-девицей»),⁴⁰ которыми завладеет «разгульный буян».

Проблема национальной языческой мифологии, затронутая поэтом в «Песнях о Стеньке Разине», волновала многих русских литераторов начала XIX в., двигавшихся в русле все нараставшего романтического по своей природе интереса к духу народа и его поэзии.⁴¹ На этом пути рождались самые фантастические представления о славянской (и в том числе русской) древности, характерные для фольклористики того времени. Пушкину были чужды домыслы о языческой мифологии славян. В «Песнях о Стеньке Разине» Пушкин дал свой ответ на вопрос о русском язычестве, основанный на выводах, которые он сделал, изучая фольклор русского народа, а также и на чисто интуитивном прозрении глубин своей поэтической души. Языческое многобожие живет в сердце человека, страстно отзывчивого на призыв мировых стихий и прикованного к ним какими-то художественными особенностями своей натуры. Жертвенник язычника — его сердце, поэтому священному огню языческих мистерий никогда не суждено погаснуть.

В своем песенном цикле Пушкин постарался передать любовь народа к Стеньке Разину. Создавая его, поэт, видимо, стремился заполнить пробелы в репертуаре народных песен о нем, при этом он выверял написанные им песни определенным историческим источником. Стихотворения цикла, основанные на трех астраханских эпизодах из жизни Разина, показали возможность творчества в народном духе, не вступающего в противоречие с исторической правдой. Для 20-х годов XIX в. это было подлинно новаторское произведение.

³⁹ Пушкин. Письма / Под ред. и с примеч. Б. Л. Модзалевского. М.; Л., 1928. Т. 2. С. 253.

⁴⁰ Об этом мотиве народных песен см.: *Соколов М. Г.* Песни А. С. Пушкина и крестьян Саратовской губернии о Стеньке Разине. Саратов, 1902. С. II.

⁴¹ См. об этом: *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1958 [Т.] 1. С. 128—133, 173—174 и др.

А. В. ТАРАБУКИНА

*КАТЕГОРИИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ В МИРОВОСПРИЯТИИ
СОВРЕМЕННЫХ «ЦЕРКОВНЫХ ЛЮДЕЙ»*

Так называемую прихрамовую, или прицерковную, среду составляют люди, большую часть своего времени проводящие при православных храмах и монастырях и образующие своеобразную социальную группу.¹ К представителям прицерковной среды, или к «церковным людям» (как они сами себя называют), можно отнести профессиональных нищих, живущих подаянием; постоянных прихожан, «своих людей» в церкви, помогающих по ходу богослужения; отчасти церковный причт. Сюда относятся люди самого разного социального происхождения — от выходцев из деревенской и городской низовой среды до представителей интеллигенции. Образ жизни этих людей полностью определяется церковным распорядком (как жизнь крестьянской общины определялась календарными условиями) — соответственно специфичен и круг общения и интересов этих людей. Своеобразие и при кажущейся разнородности единство прицерковной среды проявляется на различных уровнях: от общей лексики до схожего осмысления текстов Священного писания.

Несмотря на то что фольклор прихрамовой среды связан и с крестьянским и с городским фольклором, мы все же настаиваем на том, что его необходимо рассматривать как вполне самостоятельный феномен. Фольклорный репертуар представителей прихрамовой среды разнообразен: главенствующую роль в нем играют рассказы о чудесах, богато представлены и другие жанры — от легенд, варьирующих библейские и евангельские сюжеты, до анекдотов. Целостность же этого репертуара составляет не единство жанровой или поэтической системы (хотя в какой-то степени это тоже можно утверждать), а единство мировоззренческих черт, определяющих особенности «прихрамовых» текстов. Описанию и интерпретации некоторых из этих категорий и посвящена данная работа.

С самого начала знакомства с бытом «людей церкви» наше внимание привлекла их чрезвычайная мобильность. В самом деле, в наши дни странник с мешком за плечами, в котором лежат несколько духовных книг и горбушка хлеба, кажется анахронизмом, однако в прихрамовой среде странничество распространено и по сей день. Помимо странников, путь которых с кратковременными остановками в святых местах иногда продолжается несколько лет, просторы страны постоянно преодолевают многочисленные паломники. В

¹ См.: Тарабукина А. В. 1) К проблеме изучения традиций народного православия: Прихрамовая культура и ее носители // Русская литература XI—XX веков: Проблемы изучения: Тез. докл. науч. конференции молодых ученых и специалистов 29—30 апреля 1992 г. СПб., 1992. С. 1—2; 2) Концепция болезни у представителей прицерковного круга // Судьбы отечественной словесности XI—XX веков: Тез. докл. науч. конф. молодых ученых и специалистов 20—21 апреля 1994 г. СПб., 1994. С. 9—10; Кулешов Е., Тарабукина А. Современный «прицерковный» круг: Рукописные тексты // Живая старина. 1995. № 1. С. 42—45.

кратковременные паломничества к святыням периодически отправляется каждый представитель прихрамовой среды, и только глубокая старость или физическая немощь могут заставить «церковного человека» отказаться от паломничества.

Иногда «церковные люди» навсегда покидают насиженные места без основательных с обыденной точки зрения причин.

«Церковный человек» может оставить дом навсегда или на время, но во всех случаях поражает необыкновенная легкость, с которой это происходит. Сборы в дорогу оказываются краткими и заключаются чаще всего в поисках денег на дорогу и иногда попутчиков. Если набралась необходимая сумма на билет в один конец, то путешествие можно считать делом решенным. Деньги на поездку обычно откладываются постепенно, в крайнем случае можно продать что-либо из вещей или собрать необходимую сумму на паперти. Естественно, последнее подходит далеко не всем.

Характерно, что если возникло решение отправляться в поездку, то никакие причины бытового порядка (работа, хозяйство, дом и т. п.) не заставят «церковного человека» его изменить. У «церковных людей», по-видимому, никогда не возникает психологического барьера перед поездкой, страха перед ее сложностями, естественной лени, нежелания расставаться с привычным домашним комфортом. Комфорт и все, что связано с понятием «родной дом», попросту отсутствует в системе ценностей прихрамовой среды. Соответственно работа и домашнее хозяйство нужны лишь для того, чтобы обеспечить самое скромное существование. В лучшем случае они воспринимаются как необходимое послушание (работа и содержание хозяйства, как и любая другая деятельность, возможны лишь с благословения духовного отца). Для определенной группы «церковных людей» постоянную работу заменяют временные послушания (например, по уборке церкви, уходу за больными), источником существования для них является милостыня.

Таким образом, может идти речь об одном из феноменов прихрамовой среды — максимально возможной свободе от чувства «малой родины», от привязанности к бытовым ценностям и — шире — от всего, что делает жизнь устойчивой и комфортной. Свобода эта обусловлена всеобщим для «церковных людей» отношением к земной жизни как жизни временной, ступени на пути к вечной жизни в Царствии Небесном. Привязанности в этой земной жизни либо греховны (если они сопряжены с чем-либо материальным), либо опасны, так как могут стать греховными.² Во временной жизни нет ничего постоянного; то, что кажется постоянным, — лишь временное искушение, подавляющее которому человек может лишиться вечной жизни в Царствии Небесном.

Итак, прихрамовая среда охвачена постоянным движением. Всех «путешествующих» «церковных людей» можно разделить на три группы по формальному признаку — сроку, на который человек оставляет дом. Первые две группы выделяются самими «церковными людьми». Это странники, покидающие дом на длительный срок, доходящий иногда до нескольких лет, и паломники, уезжающие из дома на срок до нескольких месяцев. Мы выделим третью группу — людей, навсегда оставляющих родной дом, чтобы поселиться поближе к святому месту или к своему духовному отцу. Эти группы ни в коей мере не изолированы: страннику, возвратившемуся под родной кров, ничто не мешает совершить через некоторое время паломничество, или человеку, поселившемуся поблизости от святого места, посетить другой монастырь или отправиться странствовать. Мы в данном случае пытаемся выделить наиболее общие причины, которые побуждают «церковного человека» отправиться в

² О греховных привязанностях см.: *Пестов Н.* Путь к совершенной радости. Пристрастия // Православный Санкт-Петербург. 1996. № 4 (46). С. 6.

путь, а также представить целостный образ «путешественника» того или иного типа, существующий в прихрамовой среде.

Странничество воспринимается как своего рода духовный подвиг, один из путей спасения наряду с монашеством, юродством и т. д. Именно это отличает странников от обыкновенных паломников и ставит первых неизмеримо выше в глазах «церковных людей». Паломник — «обычный человек», странник же на одну ступень ближе к Царствию Небесному, чем все остальные. Странничество — это послушание, которое совершается по благословию духовного отца и часто с его совета. Так как послушания могут быть различными по своей тяжести, то вряд ли для современных странников существуют жесткие нормы поведения в дороге, использования транспорта, времени ночлегов и остановок в монастырях и т. п. В устных сообщениях подчеркивается, что поведение странника определяется послушанием, взятым лично им: «А сейчас есть странники? — собиратель (далее соб.). — Есть. Даже вот мы вчера ехали в одно место и хотели, ну, видно, что он странник, котомочка у него за плечами, мы ему предложили, чтоб он подвезал с нами, а он не согласился. Молодой парнишка. — Он ходит за послушание? — соб. — Да, за послушание. Вот он сказал Матери Божьей, что будет ходить, не будет ехать — ходит» (Н., около 55 лет, зап. в с. Почаев, июль 1995 г.).

Прodelать весь путь пешком — личное послушание, которого может не быть у других странников. Мы располагаем единственным сообщением об обязательных для всех странников нормах поведения: «У них ничего нет. Своего ничего. Что на них одето, то и все. И книжки, конечно, духовные, псалтырь или молитвослов для выполнения правил. А больше у них ничего. — А где живут странники? — соб. — А где живут? Кто пустит. Не пустят ночевать — на улице ночуют. А только могут, если вот так куда едут, только могут два дня ночевать. Две ночи ночевать, надо идти потом дальше. Такой у них подвиг. — Они по монастырям ездят? — соб. — И по монастырям, по святыням, по монастырям, по источникам. Они оставили все, мир оставили, пошли странничать. (...) — Они пешком ходят или ездят? — соб. — Ну, как приходится, больше пешком. Ну, вот была у нас одна странница, где-то она так говорила. У ней ребенок маленький был, а она оставила все и пошла. И она у нас была в Минске, она все меня звала: „Пойдем, пойдем странничать!“ — меня. А, видимо, Бог не дал благословения, я попала сюда. (...) Странник, он милостыню не может просить. Подадут ему, подадут, Господь положит кому-нибудь на сердце: „Вот дай ему там денег или кусочек хлеба“, — и дают» (Е., около 75 лет, зап. в г. Печеры, март 1993 г.).

Остановка на ночлег не более чем на двое суток и запрет просить милостыню, по имеющимся у нас материалам, не являются обязательными для всех странников. По-видимому, это личное послушание странницы, с которой общалась Е. Можно также предположить, что сообщение Е. характеризует традицию, относящуюся к 50—60-м годам нашего столетия и забытую странниками 90-х годов. Странник И. (около 70 лет), встреченный нами в Псково-Печерском монастыре, считал за послушание не брать денег, отправляясь в дорогу. На всем протяжении пути (около года) он жил милостыней, пользовался попутным транспортом или шел пешком; длительность остановок была произвольной.

Интересно, что если в биографическом рассказе упоминается странник, то образ его всегда выполняет одну функцию — странник подсказывает герою (рассказчику) то, чего тот не знает, или же ему удается то, что не удастся герою. И хотя знания или возможности странника не являются сакральными, для героя они чрезвычайно важны: «И стояла там матушка одна, странница, духовная такая матушка. Она тоже мне много хорошего говорила, тоже во спасение. И стоим там вчетвером, и смотрим — идет один багюшка, я ж не знала его еще тогда, только приехала. Я этой матушке и говорю: „Матушка,

смотрите, вон какой-то батюшка идет”. — Она: „Да это отец Савва идет”» (Е., г. Печеры).

Отец Савва вскоре становится духовным отцом Е., он будет играть важнейшую роль во всей ее дальнейшей жизни.

Другой рассказ записан в Дивеевском монастыре, речь в нем идет об открытии мощей святого, по крайней мере именно так случившееся воспринимается рассказчицей:³ «В прошлом году же вскрывались мощи. Прокладывали кабель. Под Казанской церковью прокладывали кабель, и прямо на том месте, где были мощи. И обнаружил обыкновенный сварщик, простой рабочий. Открыли гроб (?), все монахины сбежались, все посмотрели, все, все, все, нас, мирян, конечно, не пустили. Ну, вот которая со мной странница жила, Господь ее пустил, она успела поцеловать, а мы пока туда-сюда...» (К., около 50 лет, зап. в селе Дивеево в авг. 1995 г.).

Характерно, что после упоминания странников в рассказах всегда говорится о трудностях их подвига, особенно в наше время: «Они оставили все, пошли странничать. Ну, теперь, сейчас уже трудно быть странником...» (Е., г. Печеры).

«Раньше-то князья богатые... всех знали, против Бога-то никто не шел почти. Были колдуны, были пьяницы, были убийцы, но их очень мало было. И странников старались все равно в дом принять. Потому что ты знал, что тебе во спасение. А сейчас не больно их тоже слушают, не больно их принимают. Но они есть» (К., с. Дивеево).

Если к страннику в церковной среде отношение почтительное, то к паломнику — самое обычное, так как каждый представитель прихрамовой среды периодически совершает паломничество. Причины для паломничества могут быть различными. К святым местам отправляются по обету, ради исцеления или за старческим советом. Чаще же всего паломничество совершается просто для того, чтобы побыть в святом месте, поклониться святыне и «наполнить душу благодатью».

Толчком для паломничества может послужить удачное стечение обстоятельств, сильнейшая, непреодолимая потребность посетить святое место или какие-либо мистические побуждения (сон, голос свыше и т. п.). Характерно, что удачное стечение обстоятельств и сильное желание посетить святое место, как правило, тоже воспринимаются мистически, первое — как помощь Божья, второе — как Божественное научение. Если комплекс обстоятельств, способствующих паломничеству, воспринимается как чудо, то все, что предшествует поездке в святое место, может быть пересказано в церковной среде, причем пересказ строится как текст, центральное место в композиции которого занимает чудесное событие. Таков, например, рассказ о паломничестве в Почаев: «У нас которая женщина тут говорила, четыре раза была [Счастливая! — слушатели]. И говорит здесь она: „Здесь такое! — говорит. — Вот нашла крестик, — говорит, — я. И подхожу, говорю священнику или монаху, — говорит. — «Вот я крестик нашла, возьмите». — Он говорит: «Возьми себе. Этой крестик пусть тебя еще приведет сюда, в этой храм». — Я, — говорит, — думаю: «Ну, как, я ведь все равно не смогу приехать» (...) И, — говорит, — на тебе! Женщина такая оказалась, что она захотела сюда приехать, меня просила, уплатила мне дорогу сюда и назад, и я еще приехала. Вот, — говорит, — как я! Вот, — говорит, — и крестик этой! Как пожелал он мне, так я еще — говорит. — Ну, надо же! Вот так вот! Еще съездила!”» (Зап. в г. Почаеве, июль 1995 г.).

³ Ожидание открытия мощей святых свойственно всем близким к Серафимо-Дивеевскому монастырю людям, так как по предсказанию св. Серафима Саровского, перед концом света будет открыто четверо мощей. См.: Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. архимандрит Серафим (Чичагов). СПб., 1903. Ч. 2. С. 454.

Примечательно, что в данном случае перед нами не меморативный текст. Событие, которое может показаться обычным, воспринимается как чудо, рассказ о нем передается среди почтаевских паломников. В связи с этим нам представляется важным отметить особое психологическое состояние преобладающего большинства паломников. Паломники в святом месте испытывают постоянное чувство умиления, порой переходящее в восторг. Как правило, их восхищает все, что они видят или слышат, в своих разговорах они превозносят то место, где находятся, так что другие святые «меркнут» в лучах его святости (при этом они не воспринимаются как «менее благодатные» — о них просто забывают). Вряд ли возможно заметить у паломников недовольство чем-либо (неудачное устройство быта, тяжести послушаний, недостатки представителей местного духовенства и пр.). Здесь не услышишь привычного туристического брюзжания, наоборот, люди находятся в состоянии восторженного возбуждения, они очень мало спят и едят и помимо посещения богослужений и исповеди стремятся приложиться ко всем святыням, искупаться во всех святых источниках и вообще прикоснуться ко всему, чем славно данное святое место. Стремление не упустить хоть самую малую частицу «благодати» заставляет их прислушиваться к любым местным преданиям, будь то сведения из монастырских летописей, рассказы о чудесах или слухи об удачах и неудачах других паломников.

Навсегда родной дом «церковные люди» оставляют по двум причинам, которые можно назвать духовными. Причем для прихрамовой среды они не менее объективны, чем причины личные или экономические. Это, во-первых, потребность быть рядом со своим духовным отцом и, во-вторых, желание жить поблизости от святого места. В последние годы первая причина потеряла свою актуальность, потому что прекратились насильственные переселения священников. Однако если духовный отец — монах, то и сейчас его духовные чада будут стремиться поселиться поближе к монастырю, в котором он проживает. Следование чада за своим духовным отцом не воспринимается в церковной среде как нечто особенное, достойное почитания или хотя бы интереса. Так, в литературе, посвященной старцам советской эпохи, об этом упоминается как об еще одной заботе «любимого батюшки» — см., например, в жизнеописании старца Сампсона (Сиверса) о его жизни в Псково-Печерском монастыре: «Наступило время радости и утешения и для батюшкиных чад. После долгой разлуки каждый хотел увидеть батюшку, услышать от него хоть слово. Батюшка стал вызывать к себе поочередно и других скорбящих. (...) Сразу всех своих духовных чад он не мог вызвать. Надо было устроить на квартиры и на работу тех, кто уже приехал. Батюшка вникал во все подробности не только их духовной жизни, но и во все житейское устройство. Чтобы не было среди них ссор, недовольства и самочиния, давал письменные указания, кому куда кровать поставить, кому в какой угол святые иконы установить, где должна быть кухня, где должен стоять обеденный стол, где тумбочка и т. д.»⁴

После перевода старца Сампсона в Москву его чада поехали за ним и, пережив все трудности с пропиской, жильем и работой, остались в Москве рядом с батюшкой.

Иногда духовный отец сам настаивает на том, чтобы его чада жили рядом с ним. Так, духовная дочь отца Саввы вспоминает: «Я поехала, можно сказать, не лечиться, не исцеляться (...). И я приехала, отца Савву встретила. Он и говорит: „Ты прописана в Печерах“. Я говорю: „Батюшка (...), а я в Казани прописана“. Он мне говорит: „Вот тебе полотенце, вот тебе мыло. Ты прописана в Печерах“. Я опять ему доказываю: „Батюшка, я в Казани прописана“. Он мне говорит вот это, вот это опять мне. А я опять, до меня не доходит. (...)

⁴ См.: Старец неросхимонах Сампсон. М., 1994. С. 43—44.

А я говорю: „Батюшка, вы с кем-то спутали”. Он говорит (...): „Прописана: Подгорная, 15”» (А., около 70 лет, зап. в г. Печеры в 1994 г.).

Другую свою духовную дочь отец Савва не благословлял вернуться домой в течение нескольких месяцев. Она решила остаться в Печерах навсегда и лишь после этого получила благословение съездить домой, чтобы оформить документы.

Вторая причина — желание жить поблизости от святыни — заставляет и в наши дни многих «церковных людей» изменить привычную жизнь. О себе рассказывает житель поселка Дивеево: «Вы откуда сами? Из Петербурга? — соб. — Из Петербурга. А мы приезжали сюда семь раз как паломники, а потом купили здесь жилье и сейчас живем здесь. Я работаю врачом в самом Сарове, а она (жена. — А. Т.) — с ребенком» (Около 35 лет, зап. в Дивеево, авг. 1995 г.).

Часто причины, заставившие поселиться вблизи святыни, можно отнести к разряду мистических. Например, К. (поселок Дивеево) была у себя на родине, по ее собственным словам, «большим начальником», сейчас же она ремонтирует обувь для «монастырских» и жителей поселка. Рассказ К. о том, что заставило ее оставить дом и работу и переехать в Дивеево, вполне типичен: «...Ну, я стала Библию читать, все стала читать, потом думаю: „Господи! Бог один, почему же у нас столько вер разных?” (...) И вот мне было показано, что душа моя поднимается высоко над городом, над землей. И прожектор, такой большой луч как будто вот так вот с неба. И на собор, восьмиглавый собор такой, правильный собор. Потом я слышу уже на земле, на землю спустили: „В православии не сомневайся”. Голос такой: „В православии не сомневайся”. А через год приехала в Дивеево. Кроме Серафима Саровского вообще ничего не знала. Мать меня посылает: „Съезди в Дивеево, там мощи”. (...) И в поезде про него прочитала, не „Летопись”,⁵ а так просто, житие прочитала, и все. И когда приехала, я так удивилась, эти цветы, эти клумбы, этот храм — я все-все видела! Ты представляешь! И все прямо, и колокольню там, за год до того, как я сюда приехала! И я поняла, что мое место здесь. И мне здесь все, приехала — меня без документов, без прописки начальник взял на работу. Комнатушку нам дал, и домик купили, и все прекрасно» (К., около 50 лет, зап. в Дивеево, авг. 1995 г.).

К. поселилась в Дивеево, так как именно Дивеевскую обитель она видела в видении, которое утвердило для нее истинность православия. В ее рассказе отчетливо проступает мысль о том, что у каждого человека есть свое место на земле, определенное ему Богом. Отметим, что такое отношение к месту жительства вообще характерно для представителей прихрамовой среды. Часто поселиться в том или ином месте заставляет их то, что, по их мнению, является указанием на Божий промысел. Ангел заставил старую женщину приехать в Дивеево, бросив дом и хозяйство в деревне. Он же «не допустил» ее уехать: «Вас ангел сюда привел? — соб. — Да. — А как это было? — соб. — Во сне. Ангел сказал: „Собирайся быстро, быстро”. И вот я приехала. (...) Я уже отсюда не могу, даже в другую деревню не могу уехать. Почему? — соб. — Не допускает. Ангел не дает мне дорогу. Собралась переехать — как влил дождь, а у меня крупа, мука — все. Ну, и куда, перемочить? (...) Ну, значит, отложила. Еще раз собрались, купили дом за пятьсот тысяч еще с одной женщиной. Приехала там, посмотрела, а она уехала, та женщина; потом заняла какая-то чувашка этот домик и говорит: „Я тебя на порог не пушу”. Ну что ж, так угодно Богу, а уже там прописалась, все. Нет. Повернулась и ушла. И все. И выписалась, взяла. Значит, не там место мое. Понятно? Вот так Господь дает» (М., около 75 лет, зап. в Дивеево, авг. 1995 г.).

Если «церковный человек» совершает поездку, обусловленную необходимостью личного или экономического порядка и проходящую вдалеке от храмов и монастырей, он спешит вернуться домой, в родную церковь, к духовному

⁵ Имеется в виду «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря».

отцу. Возвращение ожидается с такой силой, что может показаться, будто именно оно является подлинной целью поездки. Необходимые же дела «церковный человек» делает, стараясь не видеть ничего вокруг себя, постоянно творя молитву. Время, проведенное вдали от святыни, переживается им мучительно. Он спешит закончить дела, день его загружен до отказа, он не позволяет себе ни отдыха, ни малейшего проявления интереса к месту, в котором находится. Кажется, что «церковный человек» старается избежать всех контактов с тем пространством, в котором он оказался. Пространство, где нет святыни, для «церковного человека» — это пространство, покрытое мраком. Мрак неверия и темнота непросвещенных для него вовсе не метафора. В городах и селах, где нет святыни, дьявол особенно силен, поэтому свет Божий тем слабее. Человеку, достигшему определенной духовной зрелости, видно, что там действительно темнее, как будто облако закрывает небо.

Е., духовная дочь уже упоминавшегo отца Саввы, вспоминает: «...Вот, а потом, значит, я на пенсии, мне на год дали пенсию по болезни. Я должна была пройти комиссию. Я тогда батюшке говорю: „Батюшка, благословите, я поеду комиссию пройду“. — „Ну, хорошо, хорошо“. — Я говорю: „Я быстренько, быстренько, батюшка, приеду“. И так вот съездила, прошла я комиссию, и вот только еще еду туда, в Минск, в автобусе, а мне уже все опротивело. Опротивело все, не могу, какая-то стоит темнота по всему городу! Вот прямо не нравятся ни дома, ничего...» (Е., г. Печеры).

В рассказах о паломничествах (как устных, так и литературных) места, которые паломник преодолевает по пути к святыне, упоминаются лишь в связи со встреченными им трудностями и их преодолением с помощью Божьей и духовного отца.

В сущности рассказы о паломничествах содержат два смысловых центра: во-первых, преодоление с помощью Божьей препятствий на пути к святому месту и, во-вторых, описание самого святого места. Большинство рассказов в равной степени уделяют внимание и тому, и другому. Однако возможно предпочтение первого или второго в зависимости от цели повествования. Например, если паломничество приводится в жизнеописании подвижника как пример его молитвенной помощи, то акцент ставится на преодолении трудностей по пути к святыне благодаря молитвам подвижника.⁶ Если же в центре рассказа оказывается святыня, то основным его содержанием становится душевное состояние паломника, чувства просветления, легкости и т. д., которые он испытал.

Итак, пространство без святынь воспринимается «церковными людьми» как чуждое, не вызывает у них никакого интереса и возбуждает желание поскорее покинуть его. Святое место, напротив, как магнит, притягивает к себе православных «путешественников». Паломнику стоит большого труда не задержаться в каком-то другом святом месте, которое вовсе не является целью паломничества, но расположено на пути к цели. Порой изменяются заранее запланированные поездки, сдаются ранее купленные железнодорожные билеты, соответственно изменяется отведенное на поездку время. О своем паломничестве к украинским святыням рассказывает жительница г. Печеры: «А потом поехала когда в Почаев, доехала, Господи, от Тебе это было, до Киева, и у мене кричит голос внутри: „Сходи, сходи!“ Прямо не то, что вот, прямо кричит в голове: „Сходи!“ Я сошла. (...) Я сошла и стою. Стою и смотрю. Сошла я и пошла на этот, где это, касса. Я уже забыла, где эта касса. Подошла, говорю: „Сделайте мне остановку!“ — „Ты зачем сошла! — кассир, — ах, выдумщица!“ А у меня внутри голос (...): „Отстала!“ Даже я так руки опустила, дрогнула. „Ах, ты отстала!“ — она так мило. Господь-то ее размягчил. Вышла, думаю: „Куда ж теперь идти-то?“. Вышла и стою. Подходит

⁶ См., например: Жизнеописание старца схигумена Саввы. Б. м., Б. г. С. 123—150.

старичок и говорит: „Раба Божья! Видишь, как Господь-то послал! А тебе в церковь надо?“. — Я говорю: „Да!“ — „Вон Владимирская“. Куда, какой тут: машины бегают! Я побежала и не слышу! Здесь вот недалеко прямо видна! Пришла, как зашла, сразу на Варвару Великомученицу: „Варвара Великомученица!“ Приложилась. И голову, и все, аж и ручки видать. Потом на правой стороне был Владимир — приложилась. Это было в шестьдесят девятом году. А на левой стороне — Макарий Египетский. Приложилась — и звонок. Все, закрывается. Я вышла оттудова. Куда ж теперь? Подходит женщина. От Тебе это было, Господи! Я поняла: нет, не простая была! На ней юбка салатная была, и платочек салатный, темно-салатный, не бледный, и юбочка, и кофточка длинные, все такое: „Раба Божья Анастасия, ты куда едешь?“ — Она знает! — „Я в Почаев“. — „Хорошо побывать тебе у сидячего Афанасия“» (А., г. Печеры).

Очевидно, что все, что происходит с А., она воспринимает как чудо, начиная от приказа сойти в Киеве и заканчивая событиями в городе, в том числе и неожиданную вежливость кассирши, и посещение церкви незадолго до закрытия. Выйдя из поезда, А. оказывается в чудесном мире, где ощущается постоянное Божественное присутствие, где даже молиться о помощи не нужно — она приходит сама, стоит только подумать о своей нужде.

Святое место в представлениях «церковных людей» преисполнено благодати: там постоянно присутствует Дух Божий. Святые, чьи мощи покоятся в местных храмах, оберегают «своих людей» и оказывают воздействие на неверующих. В святом месте они постоянно находятся рядом, поэтому там молитвы действеннее — ведь они идут непосредственно к Богу. По той же причине больше ценятся кресты, иконы, нательные образа и т. д., освященные в святом месте, чем в обычной церкви. После посещения святыни паломникам не рекомендуется заезжать куда-либо еще не с духовными целями по дороге домой, чтобы «не растерять благодать».

В святых местах дьявол стремится больше напасть на человека, чем в любом другом месте. Святое место не находится под его властью, напротив, каждый человек попадает там под особое покровительство святых, и дьявол всеми силами старается «ввести в искушение» находящегося в святом месте. Так, во всей христианской литературе черти несравненно чаще, чем обычным людям, являлись праведникам и старались соблазнить их. Нет нужды соблазнять грешников. Кроме того, в святом месте пребывает множество чертей, изгнанных старцами-экзорцистами из бесноватых. Эти черти бродят неприкаянными, досажая мелкими пакостями изгнавшему их священнику, и ищут себе новый приют. В. (г. Печеры, около 65 лет, по сведениям, полученным от ее знакомой, — странницы из Почаева) утверждала, что видела чертей, облепивших, словно птицы, кресты печерских церквей. Поэтому в святом месте человек должен быть строг к себе, как никогда, иначе не спасет его заступничество святых.

Итак, вся Россия, за исключением святых мест, захвачена сатаной, земли ее покрыты мраком, люди, живущие на них, не знают Божественного света. Те, кто не знают Бога, находятся во власти сатаны. Даже если грехи этих людей незначительны, они являются слепыми исполнителями сатанинской воли, «зомбированными».⁷ Святые места дьяволу не принадлежат. Там происходит вечная борьба за душу каждого человека между Божественными и сатанинскими силами. В святых местах чувствуется близость Господа и — одновременно — опасность, исходящая от сатаны. В святом месте нет покрова мрака, закрывающего весь остальной мир, там человек не «зомбирован», что позволяет ему видеть действительность такой, какова она на самом деле.

⁷ Слово «зомбировать» вошло в лексикон прихрамовой среды в последнее время. Оно означает «лишить человека свободы воли, полностью подчинить его сознание злым силам».

Если в России еще остались островки света, то Запад уже давно «поклонился сатане», так как отказался от истинной веры. Все христианские конфессии и секты, за исключением православия, а тем более другие религии, по мнению «церковных людей», угодны дьяволу, а исповедующие их — союзники антихриста: «...Они ж не христиане, они ж католики. — А католики — не христиане? — соб. — Конечно, католики не христиане. — Они в Христа не верят? — соб. — Они в Христа верят, они не исполняют апостольских ступеней. Вот они варят, примерно, мясо, мясо они не едят, а эту юшку (бульон. — А. Т.) в пост могут есть. Потом еще у них есть, что они могут, вот он задумал кого-то убить, он идет наперед, дает деньги священнику и говорит: „Кого-то я убью, вот, на деньги“, — как бы закупает. И, значит, делает грех. — Священник знает, а он все равно совершает грех? — соб. — Ну, он же не идет к нашему священнику, он идет к ихнему. (...) Это секты называются, секты. Господь ходил с апостолами и оставил одно православие. Православие спасенное. У католиков где святые мощи? Пусть они покажут. Ну да, у этих сектантов у всех!» (Н., около 55 лет, с. Почаев). О католиках и сектантах в прихрамовой среде рассказывают в крайне негативных тонах, им приписываются всевозможные злодеяния. Ужас вызывают различные «проявления сатанинского могущества» — такие как возникновение автокефальной церкви на Украине или экуменические движения. Чувство собственной избранности в церковной среде столь сильно, что резкое неприятие там вызывают не только любые положительные высказывания о «других верах», сделанные православными священниками,⁸ но и соответствующие выступления патриарха.⁹

Хотя Запад, по представлениям «церковных людей», и находится во власти дьявола, но еще хуже обстоят дела на Востоке. Восток — место, где сатана вступил на землю, место, где жители поклоняются непосредственно сатане.

«Китайцы дракона чтут. Там опустили дракон на землю, они чтут дракона» (Н., около 55 лет, с. Почаев).

«Дьявол явился в Индии в образе змея и дал им цивилизацию. Они ему поклонились и называют его Кришна. А когда свадьбы играют, гуляют, у каждого змей. Они знают, что это змей, дьявол (...) А в Японии явился дьявол в образе человека, похожего на жабу. У него выпуклые такие глаза, нос на выворот, челюсть, как у жабы, такая открытая. Тут два рога маленькие, два рога. (...) Они ему поклоняются. Слипок из золота. И вот его вот эта цивилизация: все компьютеры, телевидение...» (Н., около 70 лет, зап. в с. Почаев, 1995 г.).

Именно с Востока пойдет на мир сатанинское воинство, когда начнется последняя мировая война, предшествующая приходу антихриста.¹⁰ Чаще всего в рассказах «церковных людей» роль дьявольских воинов отдается китайцам. Им суждено, согласно пророчествам старцев, начать, причем в скором будущем, третью мировую войну. Про близкую апокалипсическую войну с Китаем знают многие представители прихрамовой среды, однако нам не встречалось ни ссылок на конкретных старцев, ни четко сформулированных пророчеств, кроме единственного, записанного от странника в г. Печеры: «Как поднимется Китай, все сохи-бороны кидай» (И., около 70 лет, г. Печеры).

⁸ Однозначно отрицательную оценку вызывают положительные отзывы о. Александра Меня о большинстве христианских конфессий и сект.

⁹ Мы встречались с резким осуждением речи патриарха, произнесенной в Иерусалиме в 1994 году, в которой он говорил о преемственности иудаизма и христианства и о связи православной и других христианских церквей.

¹⁰ В прихрамовой среде существуют две версии наступления конца света. По первой (и наиболее распространенной), царствие антихриста и скорый конец света наступит в ближайшем будущем. По другой, царствие антихриста наступит после мировой войны, которая уничтожит большую часть населения земли. Ср. уподобление Индии и Китая библейским Гогу и Марогу: Нилус С. А. «Близ есть, при дверех...». Сергиев Пасад, 1917. С. 35 примеч.

Итак, Восток — земная родина сатаны, Запад давно под сатанинской властью, остается лишь Россия, но и ее за семьдесят лет безбожия почти полностью покрыл мрак неверия. Лишь ради святых мест — островков света в царстве тьмы — Господь милует мир.

Земной мир, в представлении «церковных людей», — лишь часть мира, устроенного Господом. Соответственно земное пространство составляет единое целое с пространством небесным. Небо, населенное ангелами и чертями, окружает человека, хотя оно и не видно глазу. В отличие от людей ангелы и черти способны передвигаться по воздуху точно так же, как по земле. Каждого человека сопровождают ангел-хранитель и черт: «Когда человеку покреститься, Господь дает сразу ангела-хранителя, и он за человеком идет всегда с правой стороны. С правой стороны. Охраняет человека. (...) А злой дух идет с этой стороны, с левой. Идет с левой стороны. Ангел, значит, доброе внушает человеку, а этот злое» (Е., около 70 лет, г. Печеры).

«Не прикрепленные» к человеку ангелы и черти также во множестве присутствуют рядом с людьми. Черти мучают бесноватых, которые оказываются для них временным жилищем, досаждают мелкими пакостями праведным людям, искушают новообращенных, подобно воронам сидят на церковных крестах. Ангелы же оберегают людей и вместе с ними славят Бога.

Человек является включенным в иерархию небесных и земных сил, должателем ангелической иерархии серафимов, херувимов, престолов, господств, сил, властей, начал, архангелов и ангелов. После человека следует иерархия сатанинских сил, аналогичная ангелической, правда, ступени этой иерархии «церковным людям» неизвестны.

По представлениям «церковных людей», у каждого человека есть третье духовное око (чуть выше переносицы), которое закрыто у обычных людей и открыто у подвижников благочестия, что позволяет им видеть истинную картину мира. Ангелы и черти обычно не видны людям, но иногда могут показываться им по своей воле. То, что человек видит, как правило, не соответствует действительности. Подлинная же реальность либо открывается случайно, либо становится известной благодаря чтению христианской литературы и беседам с подвижниками благочестия. Так, например, бесноватая увидела печерского старца отца Савву идущим по небу, о чем иступленно кричала всем присутствующим (А., около 70 лет, г. Печеры). Святость старца столь велика, что он действительно идет по небу, но это скрыто от обычных людей, хотя открыто бесам. Причастникам до причащения нельзя целовать иконы, иконы в этом случае поворачиваются «спиной» к целующему, и он целует вместо иконы доску. Естественно, это остается скрытым не только от горе-причастника, но и от всех в храме.

Пространственной непрерывности, связывающей воедино небо и землю, соответствует непрерывность времени. Время, которое воспринимают люди, — лишь слепок с Божественного времени, времени вечности, так же схожий с истинным временем, как мир, видимый человеком, — с подлинным миром. В вечности нет ни прошлого, ни будущего. То, чему суждено произойти, уже состоялось в Божественном плане, как и то, что произошло осталось живым в вечности. Главное событие истории человеческого рода — искупительная жертва Иисуса Христа — уже состоялось, мир уже спасен, но каждое утро на Божественной литургии приносит бескровная жертва, что является отнюдь не воспоминанием об искупительной жертве, а причастием к ней, непрерывно совершающейся в вечности. В жизнеописании старца иеросхимонаха Сампсона (Сиверса) рассказывается о чуде, свидетелем которого стал старец во время своего служения в Александро-Невской лавре в 20-х годах: «Однажды я удостоился видеть в Чаше Мясо и Кровь. Служил епископ Стефан. Я был иеродиаконем. Я вынес Чашу в Успенской митрополичьей церкви. Он прочел: „Верую, Господи, и исповедую“, — открыл покрывец по прочтении

молитвы и обомлел. Тогда он обращается ко мне: „Видь, отче, что делать?“. Он повернулся через левое плечо, а я с Чашей через правое, вошли в алтарь, поставили на Престол и стали молиться, чтобы Господь сотворил милость, и молился он минут пятнадцать с воздетыми руками. Но как Владыка Стефан молился, когда я вернулся и поставил Чашу, — это ужас! Потом после его молитвы посмотрели — опять сотворился в виде хлеба и вина. Тогда вышел и причастил людей».¹¹

Каждое происшедшее событие, каждый человек, его поступок, любой бывший с ним случай остается в вечности. Время оказывается как бы спрессованным: нет ничего прошлого, все, что было — живо.¹² Интересно, что юродивые для обличения чьих-либо грехов или для предсказания будущего изображают прошлые или будущие действия человека происходящими в настоящем.¹³

В Дивееве мы познакомились с двенадцатилетней девочкой, рассказавшей нам несколько интересных случаев чудес святого Серафима Саровского. В процессе разговора выяснилось, что рассказчица не имеет представления о действительном времени жизни святого Серафима, для нее он жив сейчас, и все чудеса святого, как прижизненные, так и посмертные, в том числе и происходящие в наши дни, относятся к одному времени — тому, в котором живет она сама. Девочка не различает прошлого и настоящего, для нее не существует поступательного движения времени, время — лишь обозримая плоскость, и если она не стала свидетельницей какого-либо события, то потому, что находилась в другом месте, а не потому, что событие произошло за много лет до ее рождения. Разумеется, в данном случае речь идет о феномене, и тем не менее, это представление о мире, в котором святой Серафим Саровский занимает едва ли не главное место, сложилось исключительно в результате бесед девочки с ее окружением — «церковными людьми», и именно благодаря этим беседам у нее сложилось убеждение, что Серафим Саровский жив сейчас.

Будущее непрерывно осуществляется в вечности, так же как и прошлое. Люди, достигшие высот духовного подвига, при жизни оказываются причастными и к вечности, и к линейному времени. Эта причастность позволяет им видеть прошлое и будущее с той же ясностью, что и настоящее, т. е. определяет провидческий дар, которым обладают все святые — подвижники. В воспоминаниях об одной из христианских подвижниц приводится следующее объяснение ее провидческого дара: «Блаженная Алипия при жизни осуществила вхождение в мироощущение, сопричастное вневременной точке, где совершается евхаристическое заклание, не случайно назвала свой календарь „Иерусалимским“. Она видела вещи, как они есть, у нас же в связи с условностями жестоковыйного восприятия все сместилось».¹⁴

Человеческая жизнь, так же как и «человеческое» время и видимый человеком мир, является лишь слепком с его жизни в вечности, о которой он даже вряд ли подозревает. Человека, живущего на земле, удостоившийся откровения может увидеть в Царствии Божием либо в аду. Таков, например, рассказ о духовном чаде печерского старца отца Саввы, узнавшем о великом старце во время обмирания: «(...) Взял его на небо. Идут они по раю, а он говорит: „Это что такое, такой батюшка, смотри, сколько у него девочек, мальчиков!“ Ангел говорит: „Батюшка на земле еще, а это его чады“. Души, души чад» (А., около 70 лет, г. Печеры).

¹¹ См.: Старец иеросхимонах Сампсон. С. 19. Мотив видения мяса и крови во время причастия вообще характерен и для житийной литературы, и для традиции «чудес».

¹² О «спрессованном» времени см.: Православные чудеса: Век XX. Б. м., Б. г. С. 217.

¹³ Об этом идет речь в дипломной работе Л. С. Ивановой, выполненной на кафедре русской литературы РГПУ им. А. И. Герцена под руководством О. Р. Николаева: *Иванова Л. С. Традиции русского юродства и народная культура*. СПб., 1995. С. 97 (рукопись).

¹⁴ Православные чудеса: Век XX. Б. м., Б. г. С. 218.

Необходимо заметить, что для «церковных людей» жизнь в вечности и определенность будущего ни в коей мере не отменяют свободы выбора служения Господу или сатане. Человеку не дано знать свой путь и свое место в вечности, и только праведная жизнь на земле и милосердие Господне позволяют ему надеяться на спасение. Будущее постоянно вершится в вечности и известно Богу, но человек сам совершает те или иные поступки в зависимости от своего выбора, а вовсе не является марионеткой в руках судьбы, Бог все знает о человеке, но не управляет им. Божественное знание личности и жизни каждого, в том числе и еще не рожденного, человека является тайной, которая никак не объединяется с фатализмом и относится к области непознаваемого.

Жизнь «церковных людей» строится в соответствии с богослужебным ритмом, «литуургическим годом», включающим посты, дни поминовений святых, праздники. Литуургическое время представляет собой трехчастный круг — суточный, седмичный, годовой, с кульминацией в пасхальном торжестве. Именно он составляет ядро мироощущения «церковного человека», не позволяет времени рассыпаться на несвязанные между собой отрезки, обеспечивает связь «личного» времени верующего человека с вечностью.¹⁵

Время перед концом света будет сокращено Господом. По пророчествам старцев, последние три с половиной года пролетят как один.¹⁶ Это «сжатие» времени началось уже сегодня. Часовая стрелка проходит свой круг быстрее, сутки уменьшаются, но человеку не дано осознать изменение в ходе времени. За грехи Господь «убавляет век», т. е. приближает конец света, но не сокращением количества лет, а ускорением времени.

Если исходить из привычных представлений, то сознание «церковных людей» оказывается в некотором смысле парадоксальным. Их представление о мире совмещает «тот» и «этот» свет, прошлое и будущее, видимое и мистическое. Их логике чужда последовательность происшедших событий, необратимость и отчасти линейность¹⁷ времени ими не воспринимаются. Неприемлема для «церковных людей» и привычная нам протяженность пространства, поскольку земное пространство для них неотделимо от небесного и представляет собой сменяющие друг друга «темные» и «светлые» участки.

Таким образом, концепции пространства и времени, обладающие в прихрамовой культуре ярко выраженным своеобразием, играют важнейшую роль в процессе текстообразования и в значительной степени определяют цельность фольклора прихрамовой среды.

¹⁵ Там же. С. 217.

¹⁶ Там же. С. 222.

¹⁷ «Церковными людьми» не воспринимается линейность только «исторического» времени. Их «объединенное» время подчинено тем же законам, что и время их современников.

Е. А. ШЕВЧЕНКО

СВАДЕБНЫЕ ЧАСТУШКИ ЛУЗЫ

Описание современного¹ состояния свадебного обряда невозможно без определения функции и значения в нем поздних песенных жанров. В связи с этим важно установить некоторые закономерности появления на свадьбе частушки.

Проблема бытования частушки на русской свадьбе до сих пор исследовалась недостаточно, хотя к ней неоднократно обращались в работах, посвященных общим вопросам обрядового фольклора, И. И. Земцовский, Э. В. Померанцева, И. В. Ефремов, Н. П. Колпакова, В. Е. Гусев, Т. М. Акимова.² Данной проблематике специально посвящена статья И. Е. Карпухина «Частушка на русской свадьбе».³

Определение «свадебные» закрепилось в традиции за текстами частушек, в связи с тем что они прикреплены к обряду так же, как традиционные песенные жанры, обслуживающие моменты девичника и свадебного стола. Таким образом, с точки зрения функционирования частушка на свадьбе была закреплена за определенным моментом обряда.

Все многообразии распеваемых на свадьбе частушек И. Е. Карпухин делит на две группы: «1) частушки, генетически и тематически связанные со свадьбой, исполнявшиеся в процессе свадебной игры наряду со свадебными причитаниями и песнями; 2) частушки, возникшие и бытующие независимо от свадьбы. На свадебных торжествах их стали петь по аналогии с праздниками в связи с изменением характера свадьбы, превращением последней в веселое ликование по случаю рождения новой семьи».⁴

Последний тезис, на наш взгляд, нуждается в уточнении. Мы не можем согласиться с тем, что появление частушки в обряде связано с изменением характера самой свадьбы. Эмоциональная сторона послевенечной части обряда (с которой связано функционирование второй группы частушек) осталась прежней. Плачевой характер довенечной части сменяется игровым, веселым. Видоизменились отчасти песенные жанры свадьбы, не затронув сущности обряда.

¹ Под «современным» свадебным обрядом надо понимать хронологически позднее функционирование обряда (30-е годы XX в.), зафиксированного в записях 80—90-х годов.

² *Земцовский И. И.* Песенный быт костромской деревни // *Русский фольклор: Проблемы современного народного творчества.* М.; Л., 1964. Т. 9; *Померанцева Э. В.* Фольклорный репертуар одного села за сто лет // *Русский фольклор: Историческая жизнь народной поэзии.* Л., 1976. Т. 16. С. 236—249; *Ефремов И. В.* Вологодский фольклор. Вологда, 1975; *Колпакова Н. П.* Книга о русском фольклоре. М., 1975; *Гусев В. Е.* Экспедиция в Костромскую область Красносельский район // *Русский фольклор: Материалы и исследования.* М.; Л., 1961. Т. 6. С. 126—132; Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья. Саратов, 1969. С. 17.

³ *Карпухин И. Е.* Частушка на русской свадьбе // *Фольклор народов РСФСР: Межвузовский научный сборник.* Уфа, 1985. [Вып. 12]. С. 48—56.

⁴ Там же. С. 49.

В появлении частушки на свадьбе И. Е. Карпухин видит историческую и функциональную последовательность: «Прежде всего частушки пели на посиделках, где молодежь занималась рукоделием и веселилась. Посиделки, как известно, непосредственно в свадебный ритуал не входили. Однако они нередко проводились в домах просватанных девушек, которые должны были вечерами готовить себе приданое с помощью подруг». Позднее частушки стали петь в свадебных ситуациях, где главную роль играла молодежь, а именно, на девичнике.⁵

Близость девичника к посиделкам обусловлена природой самих молодежных собраний, которые являются одним из «узловых моментов в семейной брачной обрядности».⁶ Посиделки как этап, предшествовавший свадьбе и выполнявший функцию общественных смотрин,⁷ самими носителями традиции воспринимаются как синонимичные девичнику: «Девичник — это то же, что вечерка. У нас шитником звали. Сошьют уж до поры, а на шитнике пляшут, поют. Парни приходили. Буди раньше все одно как вечерка».⁸ «Свадебная» природа частушек, бытовавших на девичнике (шитнике — Луза), объясняется не только прикрепленностью их к свадебному обряду, но и тем, что в самих молодежных посиделках заложен код свадебного обряда. Все «посиделочные» песни включают в себя свадебную символику.⁹ Данное качество посиделочных песен и частушек обусловило проникновение последних в свадьбу.

Свадебные жанры Лузского района Кировской области характеризуются высокой степенью сохранности текстов. Однако в составе свадебного фольклора Лузы можно обнаружить элементы, принадлежащие к разным временным пластам. И в этом отношении лузская свадьба может служить своеобразным примером трансформации местной традиции.

Попытаемся раскрыть механизм данной трансформации. В этой связи нам важно установить некоторые закономерности появления частушки на свадьбе.¹⁰

Прикрепленность частушки к конкретным обрядовым действиям в Лузском районе является абсолютной, т. е. эти тексты нигде, кроме свадьбы, не исполняются, даже если тематически они не имеют прямой связи с обрядом. Вместе с тем в соседнем с Лузским Вилегодском районе Архангельской области мы встречаем те же самые сюжеты свадебных частушек, бытование которых не ограничивается свадебной ситуацией, они исполняются и как необрядовые.

Отметим, что, несмотря на четкую прикрепленность к обрядовому комплексу, не все сюжеты свадебных частушек на Лузе генетически являются свадебными. Так, достаточно большая группа текстов не имеет прямой связи с конкретными моментами обряда, их связь косвенна. Такого рода частушки служат средством создания эмоционального настроения, присущего довенечной части свадьбы. Минорный характер этой группы песен на сюжетном уровне

⁵ Там же. С. 50.

⁶ Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков: Очерки по истории народных верований // Тр. Института этнографии. Новая сер. М., 1957. Т. 40. С. 180.

⁷ Бернштам Т. А. 1) Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье XIX—начала XX в. // Русский народный свадебный обряд: Исследование и материалы. Л., 1979. С. 48—72; 2) Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

⁸ Фольклорный архив Сыктывкарского гос. ун-та (СГУ). Шифр 2012-13. Далее ссылки даются в тексте статьи с указанием шифра.

⁹ О песнях, исполнявшихся на молодежных посиделках, подробнее см.: Калашникова Р. Б. Молодежная заонежская беседа конца XIX—начала XX в. // Кижский вестник. № 4. Заонежье. Петрозаводск, 1994. С. 57—69.

¹⁰ Кроме свадебных на Лузе широко распространены разнообразные типы частушек — масленичные, рекрутские, плясовые. Бытование таких типов частушек исследователи отмечают и в Костромской области, и в подмосковной деревне, и в вологодской традиции. (См. сноску 2 в наст. статье, работы И. И. Земцовского, Э. В. Померанцевой, И. В. Ефремова).

проявляется в изображении картин горькой жизни в замужестве, сожаления об утраченном девичестве и т. п.

Связь этих «коротеньких песен» с жанрами свадебной лирики проявляется в их тематике и эмоциональном настрое. Есть основание утверждать, что частушка дублирует традиционные жанры свадьбы: причитания, элегические предвенечные песни, песни, комментирующие свадебное действо, величальные и корильные песни. Последние послужили своеобразными прототипами свадебной частушки.

Установим взаимосвязь частушки с конкретными свадебными песенными жанрами.

Большая группа текстов частушек довенечной части обряда, функционально дублирующих жанр клевильных песен,¹¹ представляет собой обращение невесты к матери. Внутри данной сюжетной группы выделяются отдельные подгруппы.

Первая подгруппа частушек с обращением к матери представляет собой тексты с зачином «Зачем, маменька, родила?». Для нее характерна такая двухчастная композиция, при которой первая часть представляет собой вопрос к матери, заключающий оценку своей судьбы («несчастливая», «горькая»), а вторая часть в сослагательной форме содержит идею желательного исхода — «лучше смерть, чем замужество», и тем самым придает вопросу характер упрека:

На что, маменька, родила,
На что имечко дала?
Я без имечка бы, девочка,
Скорее померла.

Зачем, маменька, родила
Несчастливую меня?
Лучше б в полюшке о камешек
Убила бы меня.¹²

Почто, маменька, родила
На беду, на горюшко?
Да положила бы в корзинку
Да снесла на морюшко.

МГУ, т. 12, № 193

Другим вариантом второй части частушек этой подгруппы является мотив жизни на чужой стороне как равносильной смерти:

На что, маменька, родила,
На ноги поставила?
На чужой сторонушке
Меня жить заставила.

МГУ, т. 6, № 70

Маменька родимая,
На что меня родила ты?
По чужой бы стороне
Головка не бродила бы.

МГУ, т. 13, № 6

Мотив чужой стороны заимствуется частушкой из причитаний, в которых он зачастую является сюжетобразующим и несет символическую нагрузку.

¹¹ Клевильные (от «клевить», «жалобить», «заставлять плакать») песни — то же, что предвенечные песни.

¹² Фольклорный архив кафедры фольклора Московского гос. ун-та (МГУ), тетр. 11, № 123. Далее ссылки даются в тексте статьи с указанием тетради и номера.

Чужая сторона в причитании ассоциируется с «шипицей колючей», «крапивой жигучей», наделяется эпитетами «нелюбимая», «лютая».

Отдает меня батюшка,
Отдает родна матушка
Да меня вот на чужую сторонушку
Да во шипицу ту колючую
Да во крапиву жигучую...
На чужой-то на сторонушке
Меня без дожжика вымочат
Да без морозу высушат.

СГУ, 2065-11

Обычно в отличие от текстов причитаний образ чужой стороны в частушке не получает развития, а только обозначается — традиционная символика в частушке является маркированной. Хотя встречаются тексты, в которых чужая сторона получает специфическое изображение посредством введения «реалистических описаний»:

На чужой-то на сторонушке
Солнышко не греет
Никого родного нет,
Никто не пожалеет.

МГУ, т. 6, № 71

Такое ограничение роли художественной символика в частушке (в сравнении с лирикой) происходит за счет увеличения элементов реалистического стиля, что характерно для частушки как жанра.¹³

В контексте заимствования свадебной частушкой традиционной символика может быть рассмотрен и образ Дуная-моря.

Ты тоскуй и унывай,
Сердечико ретивое,
Я поеду за Дунай
За морюшко за синее.

СГУ, 2013-14

Образ Дуная в частушке ассоциируется с «женским комплексом» — «древними языческими мифо-обрядовыми представлениями и действиями, преимущественно связанными вообще с водной стихией (любой рекой или озером-морем)».¹⁴ Поэтому Дунай, как всякая река, в традиционных поэтических представлениях соотносящаяся с мотивами преобразования, переходом из одного состояния в другое, в том числе — замужество, не случаен в свадебной частушке. Формула «отдать/уехать за Дунай» означает «выдать/выйти замуж» и тем самым органично связана с просватанной девушкой, горюющей по уходящей «воле».

Сюда же можно отнести тексты, в которых образ Дуная прямо не заявлен, однако в них присутствуют атрибуты водного пространства, делающие эти тексты синонимичными текстам с Дунаем:

Девкам воля, девкам воля,
А моя-то воля где?
Моя волюшка на морюшке
Лежит на самом дне.

СГУ, 2039-9

¹³ О традиционной поэтике в частушке подробнее см.: Колпакова Н. П. Типы народной частушки // Русский фольклор: Специфика фольклорных жанров. М.; Л., 1966. Т. 10. С. 264—288.

¹⁴ Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской истории и мифологии // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 153.

Семантически соотнесенными с приведенными частушками оказываются частушки с образом поля. Сюжеты с переводом через поле коррелируют с сюжетами перехода через Дунай-море:

Ох, родимая моя маменька,
Я горяшко твое.
Проводи меня, родимая,
Хоть полюшко одно.
СГУ, 20125-23

Поле в традиционных представлениях соотносится с пространством не своего, иного мира, и, следовательно, образ поля в частушке оказывается семиотически наполненным. Не случайным является помещение главного персонажа обряда в это пространство, так как и сама невеста мыслится как представитель иного мира:

Не одна обсечена
Во поле вересиночка
Не одна страдаю я
На свете ягодиночка.
СГУ, 2013-17

Запою и зареву
Как полевая галочка
Хоть бы ты не досадала,
Милая товарочка.
СГУ, 2041-58

Я пою и напеваю
Мама на поминочек.
Пусть родная поминает
В поле у новиночек.
МГУ, т. 1, № 258

Таким образом, частушка в качестве свадебного жанра заимствует арсенал символично-поэтических средств традиционных жанров. Одним из ведущих оказывается образ чужой стороны. Главные признаки того места, куда попадает невеста, — удаленность (далеко — «за Дунаем за синем морюшком», за полем); враждебность (это то место, где невесте должно быть плохо: она «обсечена», как вересиночка, по ней справляется «поминочек» и т. д.). Такими же признаками обладает чужая сторона и в причитаниях:

...отправляете
Да не в любимую сторонушку,
Не по любимой я дороженьке.
Да вам из этой сторонушки
Да не дожидаться ни весточки,
Ни письма, ни грамотки,
Да не поклона переносного.
СГУ, 2060-366

Вследствие своей малой формы частушка сужает известный разработанный сюжетный мотив до образа-слова.

Значимым является и то, что одновременно с семантическим сужением образа частушка, ориентируясь на замещаемые «классические» жанры, стремится к расширению своей композиционной формы до песенной. Так появляется частушечный спев, который приобретает устойчивую прикрепленность к конкретному моменту свадьбы. Тем самым частушка как бы втягивается в сферу обряда.

Частушечный спев образует своеобразную куплетность, что сближает ее с традиционными песенными жанрами:

На что, маменька, родила
Бедную головушку?
На что рядила, отрядила
На чужу сторонушку

На чужой-то на сторонушке
Солнышко не греет.
Никого родного нет,
Никто не пожалеет.

МГУ, т. 6, № 71

Кроме приведенного примера, где используется «цепевидное построение» встречается и другая композиционная форма куплетности — тиражирование однозначинных текстов:¹⁵

Задушевная подруга,
Моя милая, гуляй.
Никакой не бойся славы,
Только совесть не теряй.

СГУ, 2020-12

Задушевная подруга,
Задушевная моя,
Где-ка серые глазеночки,
Кого любила я?

СГУ, 2020-17

Сведение к единому тексту однозначинных фрагментов придает ему эмоциональную напряженность, характерную для довенечной части обряда. Следовательно, мы можем говорить о том, что частушка является редуцированным заместителем причитаний и клевильных песен.

Другая группа текстов, описывающая отношения между невестой и ее матерью, на первый взгляд не имеет прямой связи со свадьбой (как и некоторые другие группы частушек, выполняющие ту же «клевильную» функцию). Принадлежность этих частушек к обряду помимо указаний исполнителей может быть доказана семантикой их образов.

Их сюжеты строятся на временной оппозиции раньше/теперь, которая маркирует их в контексте обряда. Эти частушки можно разделить на две группы. В первой содержится упрек матери, выраженный риторическим вопросом:

Раньше маменька ругала,
А теперь ругаешь ли?
Не сидишь ли у окошечка,
Не дожидаясь ли?

МГУ, т. 13, № 4

Раньше маменька ругала,
А теперь ругаешь ли?
Не глядишь ли во следочек,
По мне не вздыхаешь ли?

СГУ, 2003-12

В текстах второй группы подчеркивается лишь необратимость ситуации:

Раньше маменька ругала
До последнего денька.
Не приду теперь с гулянки,
Не достану огонька.

МГУ, т. 1, № 262

Раньше маменька ругала —
Поздно вечером хожу.
Не приду теперь, родимая,
Теперь не разбужу.

МГУ, т. 1, № 260

Раньше маменька ругала:
Тебя сроду не избыть!
Теперь рада родимая
Во следочек поглядеть.

МГУ, т. 1, № 162

Кроме того, в частушках второй группы образ матери достаточно условен, и содержание принципиально не изменилось, если бы вместо матери фигури-

¹⁵ Ср. также однозначинные тексты: «Зачем, маменька, родила...», «Раньше маменька ругала...», «Встань-ко, маменька, пораньше...», «Запросватали подругу...», «Не ходите, девки, замуж...», «Выходите, девки, замуж...».

рвала, например, подруга или девушки (Пойте, девочки, припевочки, / А мне уж не певать. / Ходите, девки, на гуляночки, / А мне уж не бывать (СГУ, 2004-15).

К этой же группе клевильных частушек могут быть отнесены следующие однозначинные тексты, сходные с предыдущими обращением к матери:

Встань-ка, маменька, пораньше
Да обойди вокруг двора:
Не заметно ли следочки,
Не твоя ли дочь была?

МГУ, т. 29, № 220

Да встань-ка, маменька, пораньше
Да послушай на заре:
Не твоя ли дочка плачет
По своей-то красоте?

МГУ, т. 29, № 22

Особенность этих текстов заключается в иной семантической направленности. Если в ранее рассмотренных типах ключевыми моментами частушки являлись упрек и необратимость ситуации, то в данном случае акцент делается на вызывании жалости, сопереживания.

С группой частушек, обращенных к матери, сближаются тексты, где центральным персонажем является не невеста, а сама мать.

Маменька родимая,
Свеча неугасимая,
Она горела, таяла,
Жалела да отравила.

МГУ, т. 11, № 123

Тоска и безысходность ситуации для девушки раскрывается через переживание ее матери. В данной связи очень показательна частушка, в которую вводится прямая речь матери:

Встану рано, спрошу маму:
«Куды, маменька, будешь?»
Она сплала, сказала:
«В чужи люди жить пойдешь».

МГУ, т. 11, № 87

Таким образом, в этих текстах мотив горя и печали, связанный с невестой, передан через переживания матери.

Кроме обращения к матери в частушках встречаются обращения вообще к родителям, например:

У нас кругые горы —
Деревеньки не видать.
Из-за вас, мои родители,
За дролей не бывать.

СГУ, 2013-6

Адресованные родителям «прибаутки» (одно из названий частушки на Лузе) выступают в двух вариантах: первый семантически относится к описываемой группе (исполняется в довенечной части обряда), а другой, соответствующий предыдущему по форме, имеет противоположное содержание:

Дорогие родители
Меня поизбидели:
За кого хотела замуж,
За того не выдали.

МГУ, т. 26, № 165

Дороги родители
Меня не избидели:
За кого хотела замуж,
За того и выдали.

СГУ, 2020-12

Последняя частушка, несмотря на то что она по своей эмоциональной окрашенности не типична для минорного настроения девичника, могла там исполняться из-за формального сходства с первым вариантом частушки.

В группе клевильных частушек, исполнявшихся на девичнике, выделяются тексты, в которых изображаются отношения невесты с подругами: передаются

эмоции подруги по поводу замужества невесты и описываются чувства последней через ее обращение к подруге.

Частушки, исполняемые от лица подруги в рамках одной обрядовой ситуации, можно разделить по принципу объекта повествования. В одном случае объектом является невеста:

Запросватали подругу, Запросватали мою. Я заплакала, сказала: «На гулянье с кем пойду?»	Запросватали подругу, Богу помолилися. Из ее веселых глазок Слезки покаталися.
--	---

СГУ, 2004-16

СГУ, 2009-3

В другом — подруга поет о себе (т. е. субъект исполнения совпадает с объектом повествования):

У подружки на пирушке
Перва рюмочка моя.
Моя подружка замуж вышла,
А за ней пойду и я.

МГУ, т. 27, № 94

Кроме того, встречаются тексты, в которых трудно определить, кто является объектом исполнения. Затруднение вызвано тем, что «задушевной подругой» может быть сама невеста или же ее подруга:

Задушевная подруга,
Как мы жили ране-то:
Вышивали по платочку
Лене-то да Славе-то.

СГУ, 2020-10

Подобные частушки не используют собственно свадебную символику, однако являются выражением ностальгических воспоминаний о девичестве. С ритуалом их связывает исполнение в обрядовом контексте — на девичнике.

В частушках, обращенных к просватанной девушке, которые исполняются от лица подруги, мы встречаем усиленную форму «клевления», возникающую за счет прямого обращения к невесте с вопросом-упреком:

Задушевная подруга,
Пошто замуж-то пошла?
Ты давно ли говорила:
«Погожу годочка два?»

МГУ, т. 21, № 129

Таким образом, данная группа клевильных частушек распределяется по адресату исполнения и по выраженным в них мотивам: мотиву ностальгических воспоминаний о девичестве и мотиву, который можно условно обозначить как мотив-упрек.

Большую группу частушек, исполнявшихся в различных моментах обряда, составляют тексты с зачином «Не ходите, девки, замуж». Из них к частушкам девичника относятся тексты общеназидательного характера, примыкающие к свадьбе лишь по тематике и также принимающие на себя функцию «клевления». Назидательность в этих текстах проявляется, с одной стороны, в обращении не к конкретному лицу, а с другой — в противопоставлении «проклятой бабьей жизни» жизни в девичестве:

Не ходите, девки, замуж,
Бабья жисть-то проклята.
В поле каждая травиночка
Слезю улита.

СГУ, 2023-1

Не ходите, девки, замуж,
Замужом как будите?
Да эти девичьи гулянки
Сроду не забудете.

МГУ, т. 9, № 154

Противопоставление *бабья жизнь / девичество* в текстах этой группы частушек выражается в образах-символах: символы девичества — «коса», «алые ленточки», «девичьи гулянки», «припевочки», «молодость», «красованье», «воля», «славушка» контрастируют с символами женской судьбы — «две косы», «розовы цветы» (свадебный венок), «сердечная сухота» и т. п. Например:

Не ходите, девки, замуж,
Не плетите две косы
Да не меняйте алы ленточки
На розовы цветы.

МГУ, т. 1, № 254

Не ходите, девки, замуж,
Бабья жизнь-то проклята:
Уж не будет больше волюшки,
Как в девушках была.

СГУ, 2023-1

Негативное отношение к «бабьей жизни», контрастирующее с «красотой» девичества, составляет сюжет огромного числа текстов дидактической направленности (а не только частушек с устойчивым императивным зачином), например:

Девушки, красуйтесь,
В бабью жизнь не суйтесь,
Замужем не красота,
А сердечку сухота.

МГУ, т. 12, № 117

В этих частушках кроме символических образов замужества и девичества встречаются формулы, близкие причетным мотивам-формулам, регламентирующим поведение невесты в доме мужа (ср.: «говорить тихошенько», «кланяться низешенько», «ходить не прохаживать», «говорить не проговаривать» и т. п.):

Не ходите, девки, замуж —
Сперва трудно привыкать:
С половицы на другую
Не дают переступить.

СГУ, 2023-8

Данные формулы также подтверждают тот факт, что свадебные частушки тесно связаны с причитаниями и клевиальными песнями, так как эти традиционные образы в частушке выступают в своем исконном значении.

Замещение частушкой традиционных жанров свадьбы проявляется не только в образной системе и тождественности эмоционального настроения, но и на принципиально ином уровне — на уровне сюжета. Лузский материал дает пример такого перерождения: причитание невесты-сироты на могиле отца трансформируется в куплетную форму частушки, разрабатывающую тот же сюжет.

Причитание

Да пойду, пойду молодешенька (2)
На повосты, на городы, (2)
Да на высокие площади, (2)
Да на бугренные могилушки, (2)
Да ко родиму-ко батюшке. (2)
Да мне-ко надо от батюшки,
И мне-ко надо от родимого,
А мне да надо благословленьицо, (2)
Да мне да надо цветно платьицо,
Да цветное, да подвенечное.
Да подымись-ко ты, перевалушка,
Да со ветрами, со буйныма,
Да вы раздуйте, ветры буйные,

Частушечный спев

По могилушке хожу,
Родного папеньку бужу:
«Ты вставай, любимый папушка,
Я замуж выхожу».

Да размочите, дожди частые,
 Да мать сырую землю,
 Да расколися-ко, гробова доска, (2)
 Да совернисе, полотенышко, (2)
 Да во единую трубочку. (2)
 Да ты открой-ко, очи ясные, (2)
 Да разожми уста сахарные, (2)
 Да отведи-ко руки белые
 Да от ретивова сердечика,
 Да встань на резвые ноженьки, (2)
 Да мне-ко дай-ко благословеньицо, (2)
 Да мне уж дай-ко великое, (2)
 Да уж мне дай-ко цветно платьицо (2)
 А цветное, подвенечное.
 Глупая я, неразумная,
 Да я чево не догадалася? (2)
 Да от сырова-то деревца (2)
 Да не бывает отрастеньица. (2)
 Да мне како же благословеньицо,
 И мне како же великое,
 Да мне како же цветно платьицо (2)
 Да мне от мертвого батюшка?

Не придет наш милый папа,
 Не придет наш дорогой,
 Заросла его могилушка
 Травой зеленой.

МГУ, т. 16, № 67,68

СГУ, 2031-21

Кроме того, в группе клевиальных частушек, исполняемых от лица невесты, нужно отметить тексты, которые выделяются особым эмоциональным напряжением, тождественным эмоциональному напряжению плача:

Ой, сестра моя, сестра,
 Сестра моя родная!
 Что же я наделала?
 Судьба моя такая!

МГУ, т. 21, № 45

В подобных текстах обращение не имеет четкой привязки к самому объекту. Это своего рода «клевление» самой себе. «Дорога моя подруженька», «Моя милая мамушка», «Сестра моя родная» — такая сменяемость объекта обращения подчеркивает необходимость соучастия всех (любого) в переживаемой невестой безысходности положения.

Все описанные группы клевиальных частушек могли как функционально заменять традиционные свадебные жанры довенечной части обряда, так и исполняться вместе с ними. Тем самым частушки как бы разнообразили в текстовом отношении эмоциональную палитру сцены прощания невесты с матерью, подругами и родительским домом.

Современные записи свадебного фольклора на Лузе обнаруживают такое явление, как молодецкие («парнячи») частушки, функционально приуроченные к девичнику. На девичник эти тексты попадают по аналогии с посиделочными частушками. По словам А. В. Кулагиной, собиратели второй половины XIX в. отмечали, что первые частушки «исполнялись молодыми парнями во время пляски, в тесном кругу слушателей мужского пола».¹⁶

«Парнячи» частушки на лузской свадьбе — это элегические сетования по поводу замужества любимой девушки. Данные тексты (традиционно для молодежных частушек) разрабатывают тему несчастной любви, несостоявшейся женитьбы, что выражается в качестве упрека, обращенного к невесте:

Милка лебедь, милка лебедь,
 Милка лебедь белая.

¹⁶ Кулагина А. В. Эротика в русской частушке // Русский эротический фольклор. М., 1996. С. 432.

Мне женится не велела,
А сама что сделала?
СГУ, 2012-14

Причем вина за случившееся переносится на девушку-невесту либо на ее родителей:

Ягодиночка моя,
Не виноват тут я.
Виноваты твои родители —
Не отдали тебя.
СГУ, 2012-60

Некоторые тексты молодецких частушек о расставании с девушкой носили универсальный характер,¹⁷ так как могли исполняться на проводах в армию: «последним вечерочком» в одинаковой мере может быть и вечер у невесты, и вечер у рекрута, что допускает ее исполнение в обеих ситуациях:

На последнем вечерочке,
На последнем вечеру
Я еще тебе на память
Одну песенку спою.
СГУ, 2012-1

Тематически молодецкие частушки не представляют собой особого блока, так как их содержание составляет выражение тоски, печали, сожаления, которые обычно доминируют в минорной части обряда. Выделение их в особую группу основывается на нетрадиционном участии парней в женском по своему характеру элементе обряда — девичнике.

Рассматривая тексты частушек с точки зрения их художественной формы, необходимо отметить применение такого приема поэтического синтаксиса, как форма императива. Форма императива в традиционных жанрах (причитаниях, элегических предвечных песнях) служит отличительным признаком стиля этих жанров и является естественным выражением эмоций персонажей свадебного обряда. Например:

За высокие хоромы,
Тятенька, не отдавай.
Человек дороже дому —
Человека выбирай.
СГУ, 2003-9

Или:

Не ходите, девки, замуж!
Я же шла и плакала...

Этот же прием может использоваться в частушках, прямо противоположных по содержанию:

Выходите, девки, замуж!
Выходите поскоря!..

Лузский материал дает примеры частушек императивного характера, которые можно разделить на функционально близкие клевильным песням и частушки шуточного характера.

Среди частушек шуточного характера наиболее популярны тексты с зачином «Не ходите, девки, замуж». Эти тексты строятся таким образом, что

¹⁷ Исполнение на проводах в солдаты (СГУ, 20 РФ-101); исполнение на девичнике (СГУ, 20 РФ-58).

первая часть повторяет посыл описанной группы клевильных частушек, настраивает на минорный лад, вторая — нивелирует смысл первой части, делая частушку шуточной:

Не ходите, девки, взамуж,
Замужем не до того.
Не дадут четыре дроли —
Все гляди на одного.

МГУ, т. 6, № 18

Не ходите, девки, взамуж,
Замужем не берегут:
Переделают на бабу
И спасибо не дадут.

СГУ, 2004-27

Не ходите, девки, замуж,
Замужем-то хуже.
Я не долго пожила,
Стала рожа уже.

СГУ, 2846-20

Говорить о четкой прикрепленности таких текстов к какой-то обрядовой ситуации не приходится. Указания исполнителей по поводу места этих частушек в обряде на первый взгляд являются противоречивыми: одни обрядовой ситуацией функционирования подобных частушек называют девичник: «Перед венцом приедут женихи /.../ Девушки пляшут, поют песенки» (СГУ, 2003-11), другие — второй день свадьбы: «Это после подклета¹⁸ поют, когда все плясать пойдут» (СГУ, 2051-48). Такое противоречие снимается, если принять во внимание тот факт, что исполнение подобных частушек на девичнике происходит аналогично исполнению их на веселых посиделках; мажорный эмоциональный настрой характерен и для второго дня свадьбы.

В этой же группе частушек встречаются тексты откровенно скабрезные («с картинками»), их место в обряде не вызывает сомнения — после «подклета». Например:

Не ходите, девки, взамуж,
Ничего хорошего.
Утром встанешь — сиски набок,
Вся п...а взъерошена.

МГУ, т. 12, № 104

Эротические частушки, исполняемые на второй день свадьбы, заимствуют темы довенечной части обряда. Происходит своеобразная симметрия девичника и «красного стола» (пир после «подклета»). Кроме большего количества однозачинных частушек «Не ходите, девки, замуж» исполнялись и другие, симметричные тексты, например:

Задушевная подруга,
Моя милая, гуляй.
Никакой не бойся славы,
Только совесть не теряй.

СГУ, 2020-17

Задушевная подружка,
Ты на милого не плюй.
П...у сеном не накормишь,
Все равно ей надо х...

СГУ, 2012-8

Подобное зеркальное отражение клевильной частушки в травестированном виде проявляется не только среди однозачинных текстов. Так, характерный для довенечной части обряда мотив противопоставления жизни в родительском доме («у маменьки») и жизни в замужестве реализуется подобным образом:

У родимой-то у маменьки
Поешь да полежишь,
У проклятой-то свекровушки
Не ешь да и бежишь.

МГУ, т. 26, № 144

Я у маменьки жила,
Яиц не едала.
А теперь яица
По п...е катаются

СГУ, 2012-17

¹⁸ Подклет — нежилая, черная, или рабочая, часть избы, часто кладовая; зимой используется иногда для скота. Место, где молодые проводят первую брачную ночь.

В частушках, которые традиционно пели мужчины: «Мужики пели эти песни, мужицкие. Мы в эти не совались. Матюками пели на свадьбе» (СГУ, 0461-82), обценная лексика в исполнении женщин заменяется местоименными формами — Это, Она, Он:

Не ходите, девки, замуж,
Это трудно в первый раз.
Все подушки затрясутся
И соломенный матрас.

Что-то под ногу попало —
Коробок со спичками.
Не успела замуж выйти —
Всю Ее испичкали.

МГУ, т. 1, № 256

СГУ, 2012-2

Подобную замену можно заметить и в свадебных корильных песнях с «картинками»:

По реке-то борона плывет,
Это не борона, это сватьяна Она.

...

Да есть для тебя да детина молодой
Да у детины Он толстой, да яйца по чайнику.

СГУ, 2031-5

Частушки, исполняемые после «подклета», призваны высмеять невестину или женихову родню, подшутить над «свадебжанами» — участниками обрядовой игры.

Исполнение этих частушек происходило в форме переклички, «переругивания» сторон. Вообще, как отмечают исследователи, свадебный ритуал второго дня — веселье, «следовавшее за постельным обрядом, имело ярко выраженную эротическую окраску». ¹⁹ Нарочитое сквернословие, эротизм в пении и плясках, являясь необходимым компонентом обрядов, связанных с плодородием, представляют собой пережиток продуцирующей, карпогонической (оплодотворяющей) магии ²⁰ и безусловно носят ритуальный характер. ²¹

И. И. Земцовский и Н. П. Колпакова указывают, что эротические частушки являются наиболее ранними из всех частушек, исполнявшихся на свадьбе. ²² И. Е. Карпухин отмечает, что частушки эротического содержания поют вместе с аналогичными свадебными песнями. ²³

Исполнители так объясняют включение «срамных» частушек в свадебную игру: «Когда свадьба, поют самые срамные. На второй день свадьбы. Всякие-всякие. Раз жених невесту попробовал, можно че попало петь» (СГУ, 2012-11).

Избыточность эротических текстов достигается за счет включения в обряд большого количества «любых», «всяких», «разных», «срамных» частушек, ²⁴ что в свою очередь приводит к «экстатическому характеру поведения участников, отрицанию всех существующих норм и правил». ²⁵ Именно достижение экстатического состояния и является смыслом этого ритуала и объясняет повсеместное бытование на свадьбе частушек «с картинками».

Обязательность исполнения наутро после брачной ночи текстов эротического содержания «ассоциируется с древней идеей оплодотворения». ²⁶ Кроме

¹⁹ Чистов К. В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 407.

²⁰ Соколов Ю. М. Русский фольклор. Л., 1941. С. 159—160.

²¹ Успенский Б. Избранные труды. Т. 2: Язык и культура. М., 1994. С. 57.

²² Земцовский И. И. Песенный быт костромской деревни; Колпакова Н. П. Книга о русском фольклоре.

²³ Карпухин И. Е. Частушки на русской свадьбе. С. 52.

²⁴ Исполнители не называют «скабрзные» частушки собственно свадебными, но указывают, что «пели на свадьбе такие частушки, на другой день пели» (СГУ, 2012-11).

²⁵ Байбурич А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 85.

²⁶ Кулагина А. В. Эротика в русской частушке. С. 435.

того, это необходимо и для обретения определенного социального статуса молодыми (уже не жениха и невесты), которые, пройдя через испытание «срамными» песнями, становятся «взрослыми».²⁷

Среди многообразия различных частушек второго дня свадьбы достаточно отчетливо выделяются тексты, направленные на субъект исполнения, в которых высмеиваются какие-то стороны характера или поведения человека. На нашем материале это частушки, замещающие собственно корильные песни. Традиционные корильные песни на Лузе представлены «хулениями» невесты, свахи и тысяцкого. Корильные же частушки «хают» других персонажей свадьбы — свекровь, свекра, жениха.

Самая многочисленная группа частушечных текстов с функцией корения — «хаяние» свекрови. Среди частушек с устойчивым отрицательным отношением к свекрови выделяются тексты, представляющие собой портретное описание, например:

В перепече за заборкой
Лютая свекровушка,
Зубы долги, нос дугой,
Да ходит, топаёт ногой.

МГУ, т. 1, № 257

В характеристике свекрови выделяются такие портретные детали, как «зубы», «нос», «нога», свекровь называется «лютой», «косорукой», «злодейкой» и т. п., что обнаруживает явные реминисценции с таким мифологическим персонажем, как Баба Яга.

Отношение к свекрови проявляется и в клеветных частушках, противопоставляющих свекровь матери. В этом случае образ свекрови связывается с домом мужа, с чужой стороной, с иным миром (здесь связь с Бабой Ягой не случайна) и воспринимается в таком же эмоциональном ключе, как и вышеприведенные тексты клеветных частушек:

Кабы взамуж, кабы взамуж,
Кабы в середу домой.
Со свекровкой жить неловко:
Лучше с маменькой родной.

МГУ, т. 1, № 253

Все эти частушки сочетают в себе эмоциональный настрой элегических предвенечных песен и элемент оценочности корильных, что делает их многофункциональными: могли исполняться до венца и на второй день свадьбы в ряду других текстов:

У родимой-то у маменьки
Поешь да полежишь,
У проклятой-то свекровушки
Не ешь да побежишь.

СГУ, 2015-87

Кроме противопоставления *мать / свекровь* в лужских частушках присутствует оппозиция *хорошая свекровь / плохая (моя) свекровь*:

Все хорошие свекрови
В поле завтракать несут,
А моя-то косорукая
Сказала: «Недосут».

СГУ, 2051-83

²⁷ О статусе состоящих в браке/не состоящих в браке см.: Байбурич А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 62—89.

Именно в связи с образом свекрови возникает и синонимичный образ свекра. Оба персонажа враждебно настроены по отношению к невесте, что вызывает негативную реакцию с ее стороны. Такое отношение к этим персонажам традиционно, если рассматривать их не с точки зрения простого присутствия их (образов) в песенных текстах, а как составляющие часть оппозиции *свой / чужой*:

Кабы свекровка умерла,
Не болела б голова.
Кабы свекра уморить,
Я бы знала, как мне жить.

МГУ, т. 12, № 107

Корение жениха, нетрадиционное для старой свадьбы, возникает в позднем варианте обряда, когда появляется частушка. Лузский материал не дает специальных свадебных текстов с этой тематикой, для «хуления» жениха используются необрядовые частушки типа «Мой миленок, как теленок». Можно предположить, что появление частушек, высмеивающих жениха, произошло по аналогии с корением других участников свадьбы. Ср. корильную песню тысяцкому и частушку жениху:

У нас тысяцкий-недорода, недорода,
Садился на коня с огорода, с огорода,
А конь-от под ним, как корова, корова,
На коне-то сидит, как ворона, как ворона.

СГУ, 2035-53

У меня миленочек —
Ни волк, ни медвежонок,
Лошади путаются,
Мужики ругаются.

СГУ, 2845-78

Частушка с ее способностью реагировать на конкретные жизненные ситуации переводит обрядовое действие в вербальную плоскость. Эти обрядовые действия становятся предметом ее обыгрывания, темой для частушки. Возникающая травестия снижает высокое предназначение свадебного ритуала. Являясь обязательным обрядовым элементом, травестия обуславливает появление шуточных песенных текстов на свадьбе. Ситуация ритуального смеха, само появление шуточных песенных текстов, казалось бы неприуроченных к обряду, спровоцировали появление на свадьбе частушек такого же содержания.

Приведем пример частушки, направленной на снижение обрядовой ситуации одаривания:

Надо прести торопиться,
Коробечки набить.
Кто-нибудь приволокнется,
Того надо подарить.

СГУ, 0464-20

Термин «обрядовая ситуация» в данном случае условен. Частушка исполняется не в реальной ситуации одаривания молодкой родни мужа, а в общем потоке разнообразных по тематике «коротеньких песен». В приведенном примере лишь обыгрывается тема даров, то же мы видим в частушке, травестирующей тему сватовства и приданого:

Меня сваты сватали,
На беленькой кобыле,
Все придано забрали,
А меня забыли.

СГУ, 2018-84

Сватовство также оказывается любимой темой осмеяния в частушке:

Приезжали ко мне сваты	Мою милку сватали,
Под коричневой дугой.	Меня под лавку спрятали.
Пока кудри струенила,	Я под лавочкой лежал,
Уехали домой.	Нижню юбочку держал.

СГУ, 2845-43

Мою милку сватали,
Меня в чулан спрятали,
Сквородой прихлопнули,
Чуть шары не лопнули.

МГУ, т. 11, № 11

Сюжетное и тематическое разнообразие частушечных текстов, исполняемых в послевенечной части свадьбы, соотносится с характером свадебной игры.

Определяя место частушки в свадебном обряде Лузы, отметим, что она функционально соответствует известным традиционным жанрам обряда, не нарушая его структуры и целостности. Частушка или сосуществует с другими песенными формами, или замещает их. Более того, частушка в некоторых случаях испытывает на себе достаточно сильное влияние песенного композиционного построения (тяготение к «певам»).

Отмечая чрезвычайную «открытость» и «проницаемость» жанра частушки как позднего явления в традиционной культуре, укажем, что она обладает известной полифункциональностью (даже внутри свадебного обряда). Тем не менее сюжетика, тематика и эмоциональный характер текстов позволяют говорить о специфике свадебной частушки. Благодаря такому универсальному признаку, как полигенетизм, частушка оказывается способной дублировать любой традиционный жанр свадьбы.

УКАЗАТЕЛЬ ШИФРОВ ЗАПИСЕЙ, ЦИТИРУЕМЫХ В РАБОТЕ

Из собрания Московского университета:

Т. 1, № 253, 254, 256, 257, 258, 260, 262 — с. Лопотово (Грибошинский с/с), Шемякина О. Т., 1913 г. рожд.

Т. 6, № 18, 70, 71 — д. Волбаз (с/с тот же), Соколова Л. М., 1949 г. рожд.

Т. 9, № 154 — д. Патракеево (с/с тот же), Машанова Ф. М., 1929 г. рожд.

Т. 11, № 11, 87, 123 — д. Месино (с/с тот же), Носков А. Ф., 1926 г. рожд., Носкова М. И., 1915 г. рожд.

Т. 12, № 104, 107, 117 — там же, Носкова Р. П., 1928 г. рожд.

Т. 12, № 193 — д. Быково (с/с тот же), Зимирева М. М., 1909 г. рожд.

Т. 13, № 4, 6 — д. Месино, Носкова Р. П., 1928 г. рожд.

Т. 16, № 67, 68 — д. Еськино (с/с тот же), Пластинина Н. З., 1939 г. рожд., Пластинин А. А., 1936 г. рожд., урожд. д. Зяблуха Нижнелальского с/с.

Т. 21, № 45, 129 — д. Сокольниково (с/с не указан), Семерикова А. А., 1948 г. рожд.

Т. 26, № 165 — с. Верхнелальск (Верхнелальский с/с), Суздалова Е. А., 1918 г. рожд., урожд. д. Токарево.

Т. 26, № 144 — д. Емельяниха (с/с не указан), Горячевская А. П.

Т. 27, № 34 — д. Семеновская (Аникинский с/с), Кузнецова М. И., 1917 г. рожд., урожд. д. Учка.

Т. 29, № 22, 220 — д. Потапово (с/с тот же), Добрынина Е. В., 1915 г. рожд., урожд. д. Большой двор.

Из собрания Сыктывкарского университета:

2003-9, 11, 12 — д. Лопотово (Грибошинский с/с), Швецова С. Н., 1916 г. рожд.

2004-15, 16 — там же, Шемякина О. Т., 1913 г. рожд.

- 2004-27 — д. Потапово (Учецкий с/с), Добрынина Е. В., 1913 г. рожд.
2009-3 — д. Учка (с/с тот же), Липатникова Л. М., 1913 г. рожд.
2012-1, 2, 8, 11, 13, 14, 17, 60 — д. Лопотово, Литвинова Д. С., 1925 г. рожд.
2013-6, 14, 17 — д. Волбаз (Грибошинский с/с), Дружинина Л. А., 1911 г. рожд.
2015-87 — д. Харитоново (с/с тот же), Шемякина М. И., 1917 г. рожд.
2018-84 — д. Перевоз (с/с тот же), Дружинин И. В., 1919 г. рожд.
2020-10 — д. Дресвище (с/с тот же), Онухова М. Е., 1932 г. рожд.
2020-12, 17 — там же, от нее же.
2023-1, 8 — д. Лопотово, Печерина А. П., 1911 г. рожд.
2031-5, 21 — там же, Литвинова Д. С., 1925 г. рожд.
2035-53 — д. Тимошинская (с/с тот же), Курилова Л. Т., 1915 г. рожд.
2039-9 — д. Ухтенино (с/с не указан), Брагинцева Е. И., 1930 г. рожд.
2041-58 — д. Месино (Грибошинский с/с), Зимирева З. И., 1916 г. рожд.
2051-48, 83 — д. Кузьмовская (Варжа) (Аникинский с/с), Горбунова В. И., 1919 г.
рожд.
2060-366 — д. Пестово (с/с тот же), Докунихин В. А., 1917 г. рожд.
0461-82 — там же, Докунихина Е. П., 1911 г. рожд., урожд. д. Раменье.
2065-11 — д. Семеновская (с/с тот же), Кузнецова М. И., 1909 г. рожд., урожд.
д. Учка.
20125-23 — д. Папулово (Папуловский с/с), ансамбль (исполнители не указаны).

Н. Е. КОТЕЛЬНИКОВА

*СТАБИЛЬНЫЕ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЕ КОМПОНЕНТЫ
В НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ О КЛАДАХ*

Вопрос о принципах и методах изучения стабильных компонентов и факторов устойчивости повествования в традиции фольклорной прозы становится все более актуальным на современном этапе, когда в науке идет активное накопление нового материала и появляются все новые возможности для обработки уже имеющихся данных. Опыт исследовательских работ в области фольклорной прозы показал, что поиски константных структур должны вестись на всех возможных уровнях повествования, а конструируемые схемы учитывать и отражать их взаимодействие.

Для реализации такого подхода необходимо рассматривать фольклорную прозу не по жанрам, а по тематическим группам, которые в форме прозаических произведений отражают традиционные образно-представленческие комплексы. В данном случае имеется в виду несказочная проза о кладах.

Тема кладов занимает в русском фольклоре очень важное место. В силу многоплановости самого понятия «клад», древности и сложности его фольклорного образа в повествованиях этой тематической группы преломились народные представления, относящиеся ко всем сферам человеческого бытия — суеверной, мифоритуальной, бытовой, исторической, духовной. Их жанровая природа сложна и разнообразна. В целом эта группа представляет большой интерес в плане исследования факторов устойчивости и эволюции прозаической традиции.

Первым и важнейшим уровнем выявления стабильных компонентов должны стать констатация и изучение повествовательных элементов, зафиксированных в реально существующих текстах. Примером реализации такого подхода служит представляемый в данной статье «Общий фонд элементов мотивов и сюжетов несказочной прозы о кладах», оформленный в виде указателя со ссылками на конкретные источники. Список используемых сокращений приводится в конце статьи.

Материалом для создания указателя послужили архивные записи и самого различного рода публикации начиная со второй половины прошлого века и до наших дней, всего 280 текстов. Все они были оценены с точки зрения достоверности и соответствия задачам исследования.

За условную единицу был принят элемент мотива. Термин «мотив» традиционно имеет двоякое значение: с одной стороны, это элементарная повествовательная единица, с другой — условная разложимая на части структура. Для составления указателя использовалось понимание мотива как условной структуры, элементы которой и вошли в указатель. При анализе реального прозаического произведения мотив предстает уже как цельная повествовательная единица, общее значение которой более емкое, чем простая сумма ее структурных компонентов, т. е. как неслучайная для данного повествования сцепка элементов. Каждый элемент вычленялся из конкретных источников и вносился

в указатель. Затем, исходя из получившегося набора элементов, формировалась единица, их обобщающая. Элемент, таким образом, представлен на двух уровнях: во-первых, как компонент конкретного текста и, во-вторых, как структурная составляющая мотива.

Отсюда вытекает принцип двойной рубрикации внутри разделов, соответствующих структурным составляющим мотива: строчные буквы означают обобщающие единицы, а цифры — их варианты. При формировании обобщающих единиц учитывались те характеристики элемента, которые давались в тексте. По вариантам один и тот же субъект, например, маркируется по самым разнообразным признакам (пол, возраст, социальное положение, степень родства рассказчику и многие другие). Обобщающие рубрики отражают возможно большее число признаков маркировки различных компонентов повествования, что связано со спецификой прозаического текста — конкретный выбор каждого компонента влияет на общий образно-стилистический строй повествования.

Мотив условно разделяется на составляющие статического и динамического характера. Статическими элементами являются субъекты, объекты, их признаки и мотивировки их действий. Динамическая основа повествования представлена действиями, организующими развитие сюжета, вместе с их характеристиками. Разделы в группе «Статичные элементы» обозначены заглавными буквами, а в группе «Динамические единицы» — цифрами.

ОБЩИЙ ФОНД ЭЛЕМЕНТОВ МОТИВОВ И СЮЖЕТОВ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ О КЛАДАХ (УКАЗАТЕЛЬ)

СТАТИЧНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ

- А. Место, в котором или около которого находится или показывается клад**
- а-а. дом** Предания Р. Севера, № 242; ФЭ лето 1990, т. 6, № 356
- а-1. печь** Аристов, с. 727; ФЭ лето 1978, п. 6, т. 6, № 40; ФЭ лето 1986, т. 26, № 230
- а-2. подпол** Бурцев. Обзор, с. 199—200; Зиновьев, № 415, 417; Предания Р. Севера, № 250; Садовников, № 112 б; Сибирь;¹ Смирнов, с. 3, 4, 6, 6;² ФЭ лето 1988, т. 26, № 122; ФЭ лето 1989, т. 8, № 128
- а-3. потолок** Зиновьев, № 414
- а-4. крыльцо, порог** Аристов, с. 723; ФЭ лето 1986, т. 2, № 169; ФЭ лето 1990, т. 6, № 118
- а-5. место около дома** Аристов, с. 719; Бурцев. Обзор, с. 199—200; ФЭ лето 1986, т. 2, № 170; Щеглов, с. 255
- б-б. покинутое жилье**
- б-1. пустой дом** Бурцев. Обзор, с. 199
- б-2. временно нежилой дом** Бурцев. Обзор, с. 199—200; Зиновьев, № 414; Смирнов, с. 6
- б-3. пустырь, на месте которого был дом** Предания Р. Севера, № 173; ФЭ лето 1989, т. 28, № 94
- б-4. развалины древней постройки** Предания Р. Севера, № 156
- в-в. хозяйственные постройки**
- в-1. баня** Легенды, с. 241; Народная проза, № 215
- в-2. амбар** Садовников, № 112е
- в-3. двор** Аристов, с. 720; Витевский, с. 414—415; Смирнов, с. 16, 24
- в-4. овин** Смирнов, с. 24
- в-5. рига** Северные предания, № 76

¹ Если в издании содержится только один текст, включенный в круг исследования, то условное сокращение приводится без уточнения номера или страницы.

² В случае, когда на странице помещены два или более текстов, не имеющих номеров, в указателе повторяется номер страницы.

- г-г. **церковь** ФЭ лето 1988, т. 12, № 77
- д-д. **могила, кладбище** Легенды, с. 244; Народная проза, № 218; ФЭ лето 1978, п. 6, т. 6, № 41; ФЭ лето 1988, т. 20, № 323
- е-е. **лес** Аристов, с. 721, 722, 725; Беседа; Емельянов, № 33; Киреевский, № 220, 222; Лозанова, № 54; Народная проза, № 52, 222; Предания Р. Севера, № 152, 222; Смирнов с. 2, 4; ФЭ лето 1978, п. 6, т. 6, 42; ФЭ лето 1986, т. 26, № 214, 215; ФЭ лето 1990, т. 6, № 177
- ж-ж. **отдельно стоящее дерево**
- ж-1. **дуб** Садовников, № 112 в, 112 г; Смирнов, с. 5
- ж-2. **сосна** Предания Р. Севера, № 152, 153, 158, 165, 324; Северные предания, № 75; Степановский, с. 452; ФЭ лето 1988, т. 12, № 76
- ж-3. **береза (несколько берез)** Комовская, № 63; Народная проза, № 80; Предания Р. Севера, № 156; Северные предания, № 158; Степановский, с. 451
- ж-4. **ива** Предания Р. Севера, № 162; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 1, № 29
- ж-5. **кедр** Степановский, с. 451—452
- ж-6. **ель** Предания Р. Севера, № 152
- з-з. **строение, стоящее отдельно от человеческого жилья**
- з-1. **землянка** Лозанова, № 54; Минх, с. 35—36
- з-2. **стоянка** Смирнов, с. 38
- з-3. **пчельник** Аристов, с. 723
- и-и. **гора** Аристов, с. 721, 723—724; Афанасьев, № 28; Добрынкина, с. 11—12; Емельянов, № 21, 33; Минх, с. 35—36; Народная проза, № 52; НГВ 1890, № 14; Садовников, № 112ж, 112и; Смирнов, с. 1, 38; Степановский, с. 451; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 3, № 27; ФЭ лето 1986, т. 2, № 174; т. 26, № 230
- и-1. **бугор** Лозанова, № 53; Предания Р. Севера, № 118; ФЭ лето 1989, т. 6, № 365
- и-2. **вал** Лозанова, № 54; Предания Р. Севера, № 155
- и-3. **холм** КГВ 1899, № 15; Предания Р. Севера, № 161; ФЭ лето 1978, т. 5, № 9
- и-4. **грива** НГВ 1890, № 16
- и-5. **курган** Предания Р. Севера, № 117; Смирнов, с. 26; Степановский, с. 451
- и-6. **сопка** Предания Р. Севера, № 155
- к-к. **пещера, подземелье** Аристов, с. 720; Емельянов, № 33; Лозанова, № 53, 54; Предания р. Чусовой, с. 52; Садовников, № 112г, 112д, 112и; Смирнов, с. 2, 24
- л-л. **овраг** Аристов, с. 717, 719
- м-м. **вода или берег водоема** Северные предания, № 70, 76; Смирнов, с. 7
- м-1. **река** Бурцев. Обзор, с. 199; Добровольский, № 95; Добрынкина, с. 11—12; Комовская, № 63; Предания Р. Севера, № 144, 156, 159, 165, 271, 272, 273; Северные предания, № 71, 74; Смирнов, с. 18; Степановский, с. 451—452; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 1, № 21; т. 10, № 40
- м-2. **озеро** Комовская, № 45, 61; Предания Р. Севера, № 114, 118, 123, 294; Садовников, № 112з; Смирнов, с. 8—9, 9
- м-3. **болото** Киреевский, № 221; Комовская, № 62, 63; Предания р. Чусовой, с. 51
- м-4. **ключ, родник** Легенды, с. 244; Предания Р. Севера, № 156, 158, 161, 162, 324
- м-5. **колодец** Добровольский, № 96; Предания Р. Севера, № 155, 156; Смирнов, с. 10
- м-6. **пруд** Предания Р. Севера, № 164
- н-н. **остров** Комовская, № 61; Предания Р. Севера, № 154, 160, 314
- о-о. **поле, пожня** Предания Р. Севера, № 164
- п-п. **пустошь** Предания Р. Севера, № 156, 157, 163
- р-р. **место, указанное с помощью ориентира, известного в данной местности, урочищ** Легенды, с. 244; Народная проза, № 52; Предания Р. Севера, № 148; Северные предания, № 71, 73; Смирнов, с. 2—3, 8, 28; Степановский, с. 431

Б. Вид, в котором клад существует в природе

- а-а. **клад без указания состава и внешнего вида** Аристов, с. 717, 719, 719, 720, 720—721, 723, 727; Богатырев; Бурцев. Обзор, с. 199; Добровольский, № 96, 99, 100, 102, 103; Емельянов, № 21; Киреевский, № 221; Комовская, № 63; КГВ 1895,

- № 15; Кругляшова, с. 88; Лозанова, № 53; НГВ 1890, № 14; Предания Р. Севера, № 109, 114, 117, 146, 152, 153, 156, 158, 173, 242, 268, 314, 316; Садовников, № 112а, 112б, 112в, 112е; Северные предания, № 75, 76; Смирнов, с. 8, 10, 17, 19, 28, 36, 38; Степановский, с. 431, 452; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 3, № 27; ФЭ лето 1978, п. 5, т. 5, № 9; п. 6, т. 6, № 41; ФЭ лето 1986, т. 2, № 174, 215; т. 26, № 230; ФЭ лето 1988, т. 5, № 0; т. 15, № 28; т. 26, № 156; ФЭ лето 1989, т. 6, № 141, 365; т. 17, № 191; ФЭ лето 1990, т. 17, № 31; т. 27, № 49
- б-б. деньги, золото** Аристов, с. 720; Витевский, с. 414—415; Народная проза, № 66, 218, 219; НГВ 1890, № 14; Предания Р. Севера, № 155, 159; Садовников, № 112и; Северные предания, № 76, 160; Смирнов, с. 8—9; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 1, № 29; ФЭ лето 1988, т. 15, № 28; ФЭ лето 1989, т. 28, № 94; ФЭ лето 1990, т. 6, № 99
- в-в. разнообразные емкости с золотом и серебром**
- в-1. лодки** Комовская, № 45, 61; Предания р. Чусовой, с. 51, 52, 52; Садовников, № 112 д, 112 ж; Смирнов, с. 10
- в-2. бочки** Аристов, с. 719, 719, 723—724; Витевский с. 484; Добровольский, № 97; Добрынкина, с. 11—12; Емельянов, № 33; Лозанова, № 53, 55; Народная проза, № 52, 80; Предания Р. Севера, № 154, 155, 157, 163, 250; Садовников, № 112д, 112з; Северные предания, № 71, 73, 74; Смирнов, с. 9, 18; Щеглов, с. 255
- в-3. котлы** Аристов, с. 720; Афанасьев, № 28; Киреевский, № 220, 223; Комовская, № 63; Предания Р. Севера, № 117, 118, 123, 148, 155, 156, 159, 162, 294; Смирнов, с. 1, 5, 16, 20; ФЭ лето 1986, т. 2, № 177; ФЭ лето 1988, т. 8, № 48; т. 20, № 322; ФЭ лето 1990, т. 6, № 354
- в-4. корчаги, чугушки** Аристов, с. 719; Зиновьев, № 417; Смирнов, с. 38
- в-5. кувшины, горшок** Аристов, с. 722; Предания Р. Севера, № 156; Смирнов, с. 2, 11, 14
- в-6. мешки** Киреевский, № 221; Смирнов, с. 1
- в-7. сундук** Витевский, с. 484; Предания Р. Севера, № 155; Степановский, с. 451—452
- в-8. кошель** Киреевский, № 221; Народная проза, № 66
- в-9. ящики** Зиновьев, № 414; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 1, № 21
- в-10. рукавицы** Предания Р. Севера, № 162
- в-11. голенища** Предания Р. Севера, № 162
- в-12. точило** Северные предания, № 76
- в-13. ружья, пушка** Предания Р. Севера, № 155, 156
- в-14. корабли** Смирнов, с. 18
- в-13. погреб** Минх, с. 36; Предания Р. Севера, № 222
- в-14. колокол** Предания Р. Севера, № 274, 324; Северные предания, № 76
- г-г. драгоценные предметы быта и культа**
- г-1. ценная посуда** Лозанова, № 53; Предания р. Чусовой, с. 46; Предания Р. Севера, № 144; Смирнов, с. 17
- г-2. ценные предметы церковного обихода** Предания Р. Севера, № 155, 271, 274; Смирнов, с. 17; Щеглов, с. 253
- г-3. драгоценности** Витевский, с. 414—415; Смирнов, с. 17; Щеглов, с. 253
- г-4. конская сбруя** Минх, с. 36
- г-5. оружие** Щеглов, с. 253
- г-6. колокола**³ Предания Р. Севера, № 268, 271, 272, 273

В. Вид, в котором клад показывается сам

а-а. домашнее животное

- а-1. козленок, козочка** Садовников, № 112 е; Смирнов, с. 3
- а-2. петушок, курочка** Легенды, с. 241; Народная проза, № 227; Северные предания, № 73; Смирнов, с. 4; ФЭ лето 1989, т. 8, № 128; т. 17, № 191; т. 18, № 29; ФЭ лето 1990, т. 6, № 116, 176, 356
- а-3. корова, бык, теленок** Народная проза, № 227; Смирнов, с. 6, 20; ФЭ лето 1986, т. 2, № 178; ФЭ лето 1990, т. 6, № 118, 355

³ В пункте «в» колокола используются в качестве емкости для сокровищ, здесь же ценность представляют сами колокола.

- а-4. **свинья** Смирнов, с. 4; Степановский, с. 451
- а-5. **собака** Беседа; Добрынкина, с. 13; Предания Р. Севера, № 153; Смирнов, с. 28, 28; ФЭ лето 1978, п. 6, т. 6, № 42; ФЭ лето 1990, т. 6, № 116
- а-6. **кошка** Бурцев. Обзор, с. 199; Добрынкина, с. 13; Зиновьев, № 417; КГВ 1895, № 15; ФЭ лето 1990, т. 2, № 74; т. 6, № 116
- а-7. **барашек, овечка** Зиновьев, № 415; ФЭ лето 1986, т. 2, № 169
- а-8. **лошадь, конь, жеребенок** Народная проза, № 227; Смирнов, с. 5; ФЭ лето 1990, т. 6, № 175

б-б. дикое животное

- б-1. **змея** Беседа
- б-2. **заяц** Добрынкина, с. 13; ФЭ лето 1986, т. 26, № 214; ФЭ лето 1990, т. 2, № 32
- б-3. **олень** Степановский, с. 451
- б-4. **тетеря** Смирнов, с. 6—7
- б-5. **утка** Бурцев. Обзор, с. 199—200

в-в. непонятный зверек, кикимора Бурцев. Обзор, с. 199; ФЭ лето 1989, т. 28, № 94**г-г. предмет**

- г-1. **мера** Аристов, с. 721
- г-2. **кувшин** Аристов, с. 721
- г-3. **горшок** Легенды, с. 244
- г-4. **чугунок** ФЭ лето 1978, т. 4, № 122
- г-5. **шар** Зиновьев, № 415; Смирнов, с. 3
- г-6. **рукавичка** ФЭ лето 1990, т. 2, № 32; т. 6, № 179
- г-7. **мялка** Смирнов, с. 5
- г-8. **доски** Предания Р. Севера, № 153

д-д. человек Зиновьев, № 415; ФЭ лето 1986, т. 2, № 170

- д-1. **старик** Беседа; Северные предания, № 70; Смирнов, с. 7
- д-2. **старуха** Сибирь
- д-3. **девушка** Добровольский, № 95; Зиновьев, № 413
- д-4. **девочка** Зиновьев, № 416
- д-5. **мужчина** Бурцев. Обзор, с. 199—200; ФЭ лето 1985, т. 23, № 176

е-е. деньги Аристов, с. 720**з-з. голос** Аристов, с. 727; Богатырев; Зиновьев, № 414**и-и. покойник** Предания Р. Севера, № 153**ж-ж. дохлая собака** Добровольский, № 97; Легенды, с. 243; Смирнов, с. 15—16**Г. Предметы — спутники и заместители клада****а-а. папортник** Киреевский, № 222; Народная проза, № 222; Смирнов, с. 4**б-б. запись, письмо о клады** Витевский, с. 483—484; Лозанова, № 53; Минх, с. 36; Предания Р. Севера, № 155, 161, 162; Садовников, № 112 г; Щеглов, № 252**в-в. спутники возможного клада**

- в-1. **оружие** Предания Р. Севера, № 123; Степановский, с. 431
- в-2. **черепки** ФЭ лето 1978, т. 5, № 9
- в-3. **старинные монеты** Предания Р. Севера, № 154; Северные предания, № 76
- в-4. **старинные орудия труда** Степановский, с. 431

Д. Специфические признаки клада**а-а. время, в которое открывается клад**

- а-1. **Пасха** Садовников, № 112 д; Смирнов, с. 7
- а-2. **Великая суббота** Народная проза, № 218
- а-3. **Иванов день** Киреевский, № 221

б-б. внешние признаки

- б-1. **над кладом (или рядом) горит огонек** Предания Р. Севера, № 154; Смирнов, с. 1; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 1, № 21; ФЭ лето 1978, п. 6, т. 6, № 41; ФЭ лето 1988, т. 12, № 176
- б-2. **над кладом горит свеча** Предания Р. Севера, № 158; Северные предания, № 75; ФЭ лето 1990, т. 6, № 177

- б-3. над кладом находится вечнозеленая береза ФЭ лето 1988, т. 15, № 28
 б-4. над кладом огромный камень Киреевский, № 221; Легенды, с. 244; Народная проза, № 66; Предания Р. Севера, № 148, 155, 156, 159, 272; Смирнов, с. 6—7; ФЭ лето 1988, т. 8, № 48
 б-5. над кладом (железная) плита Аристов, с. 720; Лозанова, № 53; Предания Р. Севера, № 155, 157, 159, 164
 б-6. над кладом дверь от монастыря ФЭ лето 1988, т. 20, № 322, 323
 б-7. над кладом половина жернова Предания Р. Севера, № 158
- в-в. черты, выдающие клад из-за их несоответствия обычному укладу вещей
 в-1. находится там и тогда, где и когда не должен бы находиться Бурцев. Обзор, с. 199—200; Зиновьев, № 417; Смирнов, с. 3, 4, 6; ФЭ лето 1978, п. 6, т. 6, № 42
 в-2. имеет несоответствие во внешнем виде Смирнов, с. 4, 7; ФЭ лето 1986, т. 2, № 178
 в-3. золотой или серебряный цвет или свет Бурцев. Обзор, с. 199; Зиновьев, № 415; Легенды, с. 241; Смирнов, с. 2—3, 3, 3, 4, 4, 6—7; ФЭ лето 1990, т. 6, № 118
 в-4. катается, греется, сушится на солнышке и т. п. Добровольский, № 95; Лозанова, № 55; Народная проза, № 218; Смирнов, с. 8—9

Е. Кто кладет клад (кем был положен)

- а-а. обычный человек, «один» ФЭ лето 1986, т. 2, № 179; т. 26, № 215
 а-1. мужик Народная проза, № 215; ФЭ лето 1972, т. 27, № 49
 а-2. старик Аристов, с. 720—721; Садовников, № 1126
 а-3. старуха Зиновьев, № 414, 417; Народная проза, № 219
 а-4. братья Богатырев
- б-б. разбойники Аристов, с. 725, 727; КГВ 1895, № 15; НГВ 1895, № 16; Предания Р. Севера, № 114, 158, 159, 160, 161, 222; Садовников, № 1123; Смирнов, с. 1, 5, 8, 10, 18; Степановский, с. 451—452; ФЭ лето 1986, т. 2, № 174; ФЭ лето 1988, т. 20, № 323; ФЭ лето 1989, т. 6, № 141; т. 17, № 191; ФЭ лето 1990, т. 6, № 354
 б-1. Степанида НГВ 1890, № 14
 б-2. Иван Кольцов Предания р. Чусовой, с. 51
 б-3. Иван Фаддеевич Смирнов, с. 18, 36
 б-4. Шапкин Смирнов, с. 38
 б-5. Кузьма Роцин Комовская, № 45, 61, 62, 63
 б-6. Варвара Железный лоб Витевский, с. 452
 б-7. Сухонов Степановский, с. 452
 б-8. Семен Добрынкина, с. 11—12
 б-9. Андрон Предания Р. Севера, № 250
 б-10. Бирюк Предания Р. Севера, № 242
 б-11. Заключенные ФЭ лето 1977, п. 5, т. 1, № 29
- в-в. Степан Разин Аристов, с. 723—724; Емельянов, № 21; Лозанова, № 53, 54, 55; Народная проза, № 80; Садовников, № 112и; ФЭ лето 1986, т. 26, № 230
 в-1. сподвижники Степана Разина ФЭ лето 1988, т. 8, № 48; т. 15, № 28; т. 20, № 322
- г-г. Пугачев Аристов, с. 719; Щеглов, с. 255
- д-д. Ермак Предания р. Чусовой, с. 51, 52, 52, 53
- е-е. Кудеяр Витевский, с. 484; Минх, с. 35—36, 36; Народная проза, № 52; Щеглов, с. 253
- ж-ж. народы, жившие ранее в данной местности
 ж-1. чужь Предания Р. Севера, № 109, 117, 118, 123, 152; Северные предания, № 73, 74; Степановский, с. 431; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 3, № 27; т. 1, № 21; т. 6, № 33; т. 10, № 40; ФЭ лето 1978, п. 5, т. 5, № 9; т. 8, № 23; ФЭ лето 1989, т. 6, № 65
 ж-2. паны Бурцев. Обзор, с. 199; Предания Р. Севера, № 144, 146, 148, 153, 154, 156, 157, 223, 268, 294, 324; Северные предания, № 71; Смирнов, с. 28, 28, 28

и-и. внешние враги

- и-1. поляки Народная проза, № 66
- и-2. литовцы Предания Р. Севера, № 314

к-к. местный богач, богатые люди Предания Р. Севера, № 155; ФЭ лето 1990, т. 2, № 74

- к-1. помещик Смирнов, с. 19
- к-2. князь Предания Р. Севера, № 163, 164; Смирнов, с. 18
- к-3. купец Легенды, с. 244
- к-4. богатый мужик Добровольский, № 100

л-л. силач, богатырь Народная проза, № 52; Предания Р. Севера, № 173**м-м. монахи** Предания Р. Севера, № 271, 272, 273, 274; Смирнов, с. 9**н-н. жители Северные предания**, № 76; Смирнов, с. 26**о-о. первопоселенец** Народная проза, № 66**Ж. Кто охраняет клад****а-а. черти, нечистая сила** Аристов, с. 719; Киреевский, № 222; Смирнов, с. 4; ФЭ лето 1990, т. 6, № 100

- а-1. «они» Смирнов, с. 8—9
- а-2. «кто-то» КГВ 1895, № 15
- а-3. пристав — черт Витевский, с. 414; Минх, с. 34

б-б. нечистая сила в виде вооруженных людей

- б-1. солдат Киреевский, № 221, Смирнов, с. 8
- б-2. войско Лозанова, № 55
- б-3. конный народ Садовников, № 112е
- б-4. множество охотников Смирнов, с. 6—7

в-в. нечистая сила в виде человека

- в-1. старик Беседа, Киреевский, № 220; Садовников, № 112и
- в-2. цыган Аристов, с. 720
- в-3. белая барыня Предания р. Чусовой, с. 52
- в-4. Маришка-безбожница Лозанова, № 53
- в-5. оборотень в виде знакомого (барина) Киреевский, № 222; Народная проза, № 222

г-г. нечистая сила в виде различных чудищ и животных

- г-1. черные кошки Садовников, № 112в
- г-2. черная корова Бурцев. Соч., с. 103
- г-3. огромная лягушка Смирнов, с. 17
- г-4. медведь Комовская, № 62; Степановский, с. 451
- г-5. огненные змеи Аристов, с. 717
- г-6. гарманы Легенды, с. 244
- г-7. чудища Смирнов, с. 13
- г-8. церберы Предания Р. Севера, № 222

д-д. стихийные явления

- д-1. ветер Смирнов, с. 13
- д-2. катящиеся камни Аристов, с. 717

е-е. голос Афанасьев, № 28; Смирнов, с. 2**ж-ж. тот, кем клад был положен** Лозанова, № 54; Минх, с. 35—36**3. Кто вступает в контакт с кладом****а-а. мужчина**

- а-1. «один», «кто-то» Комовская, № 63; Легенды, с. 243; Смирнов, с. 19; ФЭ лето 1978, т. 4, № 122; ФЭ лето 1986, т. 26, № 215; ФЭ лето 1990, т. 6, № 117, 179
- а-2. мужик Аристов, с. 719, 725; Бурцев. Обзор, с. 199; Добровольский № 102; Киреевский, № 223; Кругляшова, с. 88; Лозанова, № 55; Садовников, № 112в; Смирнов, с. 7, 17; ФЭ лето 1978, т. 4, № 122; ФЭ лето 1989, т. 17, № 191; ФЭ лето 1990, т. 6, № 356

- а-3. старик Смирнов, с. 16; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 1, № 121; ФЭ лето 1988, т. 20, № 323; ФЭ лето 1990, т. 6, № 116
- а-4. крестьянин Бурцев. Обзор, с. 199—200; Народная проза, № 212; Предания Р. Севера, № 144, 153; Северные предания, № 76; Смирнов, с. 4, 6, 38
- а-5. бурлак Лозанова, № 53, 54
- а-5. рыбак Смирнов, с. 7
- а-6. пастух Беседа
- а-7. портной Садовников, № 112 а
- а-8. дьячок Аристов, с. 719
- а-9. солдат Смирнов, с. 1
- а-10. чиновник Предания Р. Севера, № 153
- а-11. один местный житель Минх, с. 35—36
- а-12. житель определенной местности Аристов, с. 726—727; Минх, с. 35—36; Предания Р. Севера, № 159
- а-13. конкретный человек, известный в данной местности Емельянов, № 33; Киреевский, № 220, 221, 222; Предания Р. Севера, № 156; Смирнов, с. 2—3; ФЭ лето 1990, т. 6, № 116
- а-14. родственник или знакомый рассказчика Комовская, № 63; Предания Р. Севера, № 268; ФЭ лето 1988, т. 26, № 22; ФЭ лето 1990, т. 6, № 99
- а-15. рассказчик Предания р. Чусовой, с. 53
- б-б. женщина Смирнов, с. 4, 8
- б-1. одна женщина, баба Аристов, с. 721; Добровольский, № 99; ФЭ лето 1989, т. 8, № 128; ФЭ лето 1990, т. 6, № 175
- б-2. одна старушка Легенды, с. 241
- б-3. жительница определенной местности Добровольский, № 99
- б-4. конкретная женщина, родственница рассказчика Смирнов, с. 1, 3, 4; ФЭ лето 1985, т. 23, № 176; ФЭ лето 1986, т. 2, № 178; ФЭ лето 1990, т. 6, № 118, 177
- б-4. знакомая рассказчика Смирнов, с. 4, 6—7
- б-5. рассказчица Легенды, с. 241; ФЭ лето 1989, т. 28, № 94; ФЭ лето 1986, т. 2, № 178
- в-в. семья
- в-1. старик и старуха Смирнов, с. 16
- в-2. муж и жена Легенды, с. 244
- в-3. братья Богатырев; Добровольский, № 96
- г-г. убогие
- г-1. обижаемая в семье Аристов, с. 722
- г-2. дурочка Аристов, с. 727
- г-3. побираха Народная проза, № 215
- г-4. богомолка Аристов, с. 723—724
- г-5. бедняк Афанасьев, № 28; Добровольский, № 98; Смирнов, с. 15—16
- д-д. ребенок Аристов, с. 719; Зиновьев, № 415, 416; Предания Р. Севера, № 165; Сибирь; Смирнов, с. 3; ФЭ лето 1986, т. 2, № 179; ФЭ лето 1988, т. 26, № 156
- е-е. прохожий, странник Богатырев; Зиновьев, № 414; Смирнов, с. 6
- ж-ж. богатый человек Добровольский, № 98; Смирнов, с. 15—16
- ж-1. местный богач Аристов, с. 719; Предания Р. Севера, № 385; Северные предания, № 71
- ж-2. князь Шемяка Смирнов, с. 18
- ж-3. помещик Смирнов, с. 18
- ж-4. барыня Предания Р. Севера, № 161
- з-з. случайная группа людей
- з-1. мужики (двое, десять и т. д.) Бурцев. Обзор, с. 199—200; Бурцев. Соч., с. 103; Добровольский, № 95; Легенды, с. 243; Предания Р. Севера, № 109, 157; Садовников, № 112е; ФЭ лето 1986, т. 2, № 177
- з-2. лодка с народом Предания р. Чусовой, с. 52; Северные предания, № 70
- з-3. жители деревни Народная проза, № 227; Предания Р. Севера, № 173
- и-и. тот, кому клад предназначен
- и-1. на чье имя указан Легенды, с. 244
- и-2. тот, на кого указан Добровольский, № 100; Зиновьев, № 417

к-к. родственник или знакомый положившего клад

- к-1. родные Смирнов, с. 19
- к-2. сноха Садовников, № 112б
- к-3. молодуха Добровольский, № 103; Зиновьев, № 414
- к-4. внучка Зиновьев, № 417
- к-5. сын (сыновья) Добровольский, № 100; Народная проза, № 219
- к-6. сосед Аристов, с. 720—721, 727

И. Причины захоронения клада

- а-а. для **убережения от разбойников** Предания Р. Севера, № 274; Смирнов, с. 10; ФЭ лето 1989, т. 28, № 94
- б-б. для **убережения от внешних врагов**
 - б-1. поляков Народная проза, № 66; Предания Р. Севера, № 153, 165
 - б-2. панов Предания Р. Севера, № 268; Северные предания, № 76
 - б-3. шведов Предания Р. Севера, № 271; Северные предания, № 76
 - б-4. татар Смирнов, с. 26
 - б-5. англичан Предания Р. Севера, № 272, 273, 316
- в-в. для **сохранения богатства при отступлении** Предания р. Чусовой, с. 53; Предания Р. Севера, № 117, 118, 161; Степановский, с. 452; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 3, № 27; ФЭ лето 1986, т. 2, № 170
- д-д. для **раздачи всем Емельянов, № 33**
- е-е. **захоронения богатств в могилу по религиозным соображениям** Предания Р. Севера, № 146

К. Условия овладения кладом

- а-а. **правильно использовать клад впоследствии**
 - а-1. поделиться с кем-либо Садовников, № 112 а; Смирнов, с. 24
 - а-2. **отдать весь клад или его часть церкви** Аристов, с. 234; Киреевский, № 223; Садовников, № 112г; Смирнов, с. 24
 - а-3. **построить церковь или часовню** Витевский, с. 414—415; Добровольский, № 99; Предания Р. Севера, № 153; Смирнов, с. 22
 - а-4. **отдать часть нищим** Лозанова, № 53; Киреевский, № 223
- б-б. **правильно вести себя при встрече с кладом**
 - б-1. **ударить или задеть чем-нибудь** Зиновьев, № 414, 416; Садовников, № 112 в; Смирнов, с. 3, 4, 6; ФЭ лето 1978, п. 6, т. 6, № 40, 42; ФЭ лето 1989, т. 8, № 128; т. 17, № 191; т. 18, № 29; ФЭ лето 1990, т. 2, № 74; т. 6, № 32, 117, 118, 176, 179, 355, 356
 - б-2. **зачурить, зааминить, сказать: «Чур, Божье да мое!», «Аминь» и т. д.** Бурцев. Обзор, с. 199; Добрынкина, с. 13; Предания Р. Севера, № 153; ФЭ лето 1978, п. 6, т. 4, № 122; т. 6, № 40, 42; ФЭ лето 1990, т. 6, № 176
 - б-3. **ответить на «упаду...», «лезу», «лезь» и т. д. — «упади», «лезь» и т. д.** Аристов, с. 727; Богатырев; Смирнов, с. 6
 - б-4. **накинуть салфетку** Смирнов, с. 4
 - б-5. **завязать лентой** Зиновьев, № 417
 - б-6. **взять за руку** Сибирь
- в-в. **правильно вести себя при поисках клада**
 - в-1. **не говорить ни слова** Легенды, с. 244; Лозанова, № 53; Народная проза, № 246
 - в-2. **не оборачиваться** Киреевский, № 222; Смирнов, с. 4
 - в-3. **не ругаться по-матерному и не чертыхаться** Аристов, с. 719; Бурцев. Соч., с. 103; Садовников, № 112 д
 - в-4. **ругаться по-матерному** Смирнов, с. 6⁴

⁴ В разных текстах отражаются противоположные точки зрения: «Любопытно отметить, что в одних местах, как мы видели, необходимо клад брать с молитвою и благославясь, в других — наоборот, нужно клад „оляять“ что ни на есть крепким словом, только тогда он достанется» (Смирнов, с. 15).

- в-5. не смеяться ФЭ лето 1986, т. 2, № 177
 в-6. „думать в одно” ФЭ лето 1986, т. 2, № 169, 170
- г-г. принести кладу жертву
 г-1. человеческую голову Аристов, с. 719; Северные предания, № 71
 г-2. дожину молодых и жеребцов Смирнов, с. 18
 г-3. брата с сестрой Смирнов, с. 18
 г-4. закопать первенца-сына Смирнов, с. 18
 г-5. согласиться на гибель всей семьи Смирнов, с. 10
 г-6. быть забитым до смерти Добровольский, № 102
 г-7. отдать мужа Аристов, с. 721
- д-д. выполнить физически трудновыполнимую задачу
 д-1. перебросить топор с одного берега на другой Предания Р. Севера, № 154; Северные предания, № 76
 д-2. не пошевелить железный лом, лежащий сверху Емельянов, № 21
- е-е. выполнить психологически или морально трудную задачу
 е-1. выпить соплей, утереть сопливному нос Аристов, с. 719; Беседа; Садовников, № 112и
 е-2. попрыгать на мертвом теле Добровольский, № 103
 е-3. разрыть кладбище, разметать кости Народная проза, № 218
 е-4. сделать подряд три добрых дела Добрынкина, с. 13
 е-5. совершить смертный грех Афанасьев, № 28
- ж-ж. прибегнуть к помощи сверхъестественных сил
 ж-1. добыть спрык-траву или папортник и накрыть клад Киреевский, № 220; Смирнов, с. 4
 ж-2. выстрелить из ружья спрык-травой Аристов, с. 934; Лозанова, № 54
 ж-3. взять икону Аристов, с. 723, 734; Легенды, с. 244; Лозанова, № 53, 54; Смирнов, с. 1
- з-з. взять с собой кого-либо на поиски клада
 з-1. племянников Смирнов, с. 13
 з-2. троих бедных соседей Смирнов, с. 17
 з-3. девицу Смирнов, с. 24
- и-и. сделать что-либо, связанное с положившим клад
 и-1. помянуть положившего клад Аристов, с. 734
 и-2. продолжить дело Разина ФЭ лето 1988, т. 20, № 322
 и-3. покурить трубку Разина Лозанова, № 57
 и-4. соединить две рукавицы Пугачева Щеглов, с. 255
- к-к. преодолеть конкретную формулу заклęcia
 к-1. «на сто голов», «сорок голов» и т. п. Аристов, с. 720—721; Смирнов, с. 19; ФЭ лето 1986, т. 26, № 215; ФЭ лето 1989, т. 6, № 141; т. 17, № 191; ФЭ лето 1990, т. 6, № 100; т. 17, № 31
 к-2. «чи руки зароят, те и отроют» и т. п. Народная проза, № 219; Садовников, № 112б; Смирнов, с. 16
 к-3. «Пусть лежит, пока не будут пахать на петухе» ФЭ лето 1972, т. 27, № 49
 к-4. «Тогда мой клад возьмется, когда берег с берегом сойдется» Кругляшова, с. 88; Смирнов, с. 18
- л-л. заключить договор с кладом о получении денег
 л-1. брать займы и возвращать в срок Аристов, с. 719
 л-2. брать деньги и сносить побои нечистых Аристов, с. 719
 л-3. взять деньги и вернуть, когда лес пожелтеет, имея в виду вечнозеленый бор Аристов, с. 726—727
- м-м. быть указанным в заклęcia клада Добровольский, № 100; Зиновьев, № 417
 м-1. иметь имя, указанное в заклęcia Легенды, с. 244; Северные предания, № 73; ФЭ лето 1986, т. 2, № 179

ДИНАМИЧНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ

1. Как кладется (был положен) клад

- а-а. с **заклятием** Аристов, с. 720—721; Зиновьев, № 415; Емельянов, № 21; Народная проза, № 219; Предания Р. Севера, № 157; Садовников, № 1126; Северные предания, № 76; Смирнов, с. 10, 18, 19, 19; ФЭ лето 1972, т. 27, № 49; ФЭ лето 1986, т. 26, № 230; ФЭ лето 1989, т. 6, № 141; т. 17, № 191; ФЭ лето 1990, т. 17, № 31
- а-1. с **указанием имени получателя** Добровольский, № 100; Легенды, с. 244; Северные предания, № 73; ФЭ лето 1986, т. 2, № 179
- а-2. с **указанием конкретного человека** Зиновьев, № 417
- а-3. с **указанием срока, через который клад должен открыться** Минх, с. 36
- б-б. с **заговором через другой предмет**
 - б-1. как **стрела улетит далеко вверх, так клад уйдет далеко вниз** Аристов, с. 72
 - б-2. **провались мои деньги так далеко, как улетит пуля** Народная проза, № 215
- в-в. с **составлением письма или кладовой записи** Садовников, № 112г
- г-г. **без указаний на заклęcia и т. п.** Богатырев; Зиновьев, № 414; Смирнов, с. 38; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 1, № 21; т. 3, № 27; т. 6, № 33; т. 10, № 40

2. Как человек вступает в контакт с кладом

- а-а. **сталкивается с кладом (находит клад)** Аристов, с. 719, 720, 725, 727; Афанасьев, № 28; Бурцев. Обзор, с. 199; Добровольский, № 96, 99; Емельянов, № 33; Зиновьев, № 413, 414; Киреевский, № 220, 222, 223; Легенды, с. 241; Лозанова, № 54; Минх, с. 35—36; Народная проза, № 227; Предания р. Чусовой, с. 53; Предания Р. Севера, № 109, 159, 165, 268; Садовников, № 112 ж; Северные предания, № 76; Смирнов, с. 1, 2, 7, 16, 38; ФЭ лето 1978, т. 4, № 122; ФЭ лето 1986, т. 2, № 178, 179; ФЭ лето 1988, т. 20, № 323; т. 26, № 22, 156; ФЭ лето 1989, т. 8, № 128; т. 28, № 94, 95; ФЭ лето 1990, т. 6, № 99, 116, 117, 118, 175, 179, 356
- а-1. **узнает клад по специфическим признакам** Аристов, с. 721; Богатырев; Бурцев. Обзор, с. 199—200; Народная проза, № 227; Предания Р. Севера, № 153; Смирнов, с. 1, 3, 4, 4, 6, 6—7
- а-2. **не узнает клад по специфическим признакам** Аристов, с. 721, 722, 727; Беседа; Богатырев; Бурцев. Обзор, с. 199—200; Добровольский, № 95; Садовников, № 112е; Северные предания, № 70; Сибирь; Смирнов, с. 3, 4, 6, 7
- б-б. **пытается овладеть кладом, следуя указаниям знающих людей** Аристов, с. 720, 727; Бурцев. Обзор, с. 199—200; Зиновьев, № 416, 417; Комовская, № 62; Сибирь; Смирнов, с. 4, 6; ФЭ лето 1978, п. 6, т. 4, № 122; т. 6, № 40
- в-в. **отправляется сам добывать клад** Аристов, с. 717; Легенды, с. 243, 244; Лозанова, № 55; Народная проза, № 80, 222; Предания р. Чусовой, с. 52; Предания Р. Севера, № 109, 156, 157, 159, 161, 173; Садовников, № 112в; Северные предания, № 71; Смирнов, с. 13, 15—16, 17, 18, 18; ФЭ лето 1977, п. 5, т. 1, № 21; ФЭ лето 1986, т. 2, № 177
- в-1. **узнав от кого-либо о кладе** Бурцев. Соч., с. 103; Лозанова, № 53; Садовников, № 112а; Смирнов, с. 4
- в-2. **узнав о кладе из письма, плана, записи** Легенды, с. 244
- в-3. **увидев сам, как зарывают клад** Аристов, с. 720—721; Садовников, № 112б; Смирнов, с. 19; ФЭ лето 1972, т. 27, № 49; ФЭ лето 1986, т. 26, № 215; ФЭ лето 1989, т. 6, № 141; т. 17, № 191; ФЭ лето 1990, т. 17, № 31
- г-г. **видит сон о кладе** Добровольский, № 100, 102, 103; Киреевский, № 221; Предания Р. Севера, № 153, 156; Смирнов, с. 17; ФЭ лето 1990, т. 6, № 177
- д-д. **отказывается от поисков клада** Предания Р. Севера, № 153
 - д-1. **отвечая «Мне Бог в окно подаст»** Добровольский, № 98; Легенды, с. 243; Смирнов, с. 15—16

3. Как ведет себя клад

- а-а. **показывается человеку** Аристов, с. 720; Бурцев. Обзор, с. 199—200; Зиновьев, № 415, 416, 417; Сибирь; Смирнов, с. 3, 6; ФЭ лето 1990, т. 6, № 116, 117, 118, 175, 176

б-б. просит сделать с ним что-либо

б-1. ударить, толкнуть Аристов, с. 722; Смирнов, с. 7

б-2. взять с собой Северные предания, № 70

б-3. взять замуж (девушку, в виде которой явился клад) Добровольский, № 97

б-4. помочь подняться Беседа

в-в. предлагает какие-либо условия Аристов, с. 721; Беседа; Добровольский, № 95

г-г. выполняет формулу заклития Аристов, с. 725; Добровольский, № 100; Северные предания, № 71; Смирнов, с. 18, 18

д-д. сообщает о себе

д-1. упаду-расшибусь Аристов, с. 727; Богатырев; Зиновьев, № 414

е-е. передразнивает человека Садовников, № 112е

ж-ж. предсказывает несчастье Смирнов, с. 7

4. Как ведет себя охранник

а-а. пугает, не дает взять клад Бурцев. Соч., с. 103; Киреевский, № 221, 222; Комовская, № 62; Легенды, с. 244; Лозанова, № 55; Народная проза, № 222; Предания Р. Севера, № 222; Предания р. Чусовой, с. 52; Садовников, № 112ж; Смирнов, с. 4

а-1. стреляет Аристов, с. 717; Киреевский, № 222; Смирнов, с. 6—7

а-2. обманывает человека Киреевский, № 222; Народная проза, № 222

а-3. усыпляет человека Садовников, № 112в

а-4. избивает Аристов, с. 720; Садовников, № 112ж

б-б. вступает в разговор

б-1. сообщает условия овладения кладом Аристов, с. 719; Афанасьев, № 28; Беседа; Киреевский, № 220; Садовников, № 112и; Смирнов, с. 2

б-2. рассказывает о себе Емельянов, № 33; Комовская, № 62; Лозанова, № 54

5. Как ведет себя человек при контакте с кладом

а-а. крестится, проклинает клад, не берет его Аристов, с. 721; Афанасьев, № 28; Емельянов, № 33; Киреевский, № 220; Смирнов, с. 18; ФЭ лето 1986, т. 2, № 178

б-б. выполняет условия овладения кладом Аристов, с. 719, 719, 726—727, 727; Богатырев; Бурцев. Обзор, с. 199, 199—200; Добровольский, № 99, 103; Зиновьев, № 413, 414, 416, 417; Народная проза, № 222; Предания Р. Севера, № 153, 157; Северные предания, № 71; Смирнов, с. 1, 3, 4, 4, 6, 6, 18; ФЭ лето 1978, т. 4, № 122; т. 6, № 40; ФЭ лето 1986, т. 2, № 179, 182; ФЭ лето 1989, т. 8, № 128; ФЭ лето 1990, т. 6, № 175, 179

в-в. не выполняет условий овладения кладом Аристов, с. 719; Бурцев. Соч., с. 103; Добровольский, № 100; Лозанова, № 53; Садовников, № 112е, 112ж; Смирнов, с. 4, 4, 17, 18; ФЭ лето 1986, т. 2, № 177; ФЭ лето 1990, т. 6, № 118

г-г. преодолевает формулы заклития с помощью смекалки путем искажения формулы или нахождения ее дополнительного смысла

г-1. приносит сколько-нибудь «колов» вместо «голов» Аристов, с. 727; Смирнов, с. 19; ФЭ лето 1986, т. 26, № 215; ФЭ лето 1989, т. 6, № 141; т. 17, № 191; ФЭ лето 1990, т. 17, № 31

г-2. выкапывает руками мертвое тело Аристов, с. 720; Народная проза, № 219; Садовников, № 112б

г-3. пашет на петухе ФЭ лето 1972, т. 27, № 49

г-4. перевозит землю через реку и сводит берега Кругляшова, с. 88

д-д. выполняет просьбу клада Аристов, с. 722, Беседа; Смирнов, с. 7

е-е. отказывается выполнить просьбу клада Добровольский, № 95; Северные предания, № 70; Смирнов, с. 7

ж-ж. проявляет жадность, корыстолюбие Добровольский, № 96; Народная проза, № 227; Предания Р. Севера, № 109; Садовников, № 112а, 112е; Северные предания, № 76; Смирнов, с. 16

- з-з. **пугается, отступает от клада** Аристов, с. 717, 720; Киреевский, № 221; Комовская, № 62; Легенды, с. 244; Предания Р. Севера, № 128; Садовников, № 112в; Смирнов, с. 1, 3, 6—7, 13
- и-и. **бросает отказавшемуся идти за кладом дохлую собаку** Добровольский, № 98; Легенды, с. 243; Смирнов, с. 15—16

6. Что происходит с кладом после контакта с человеком

- а-а. **клад дается человеку полностью** Аристов, с. 721—722, 722, 727; Бурцев. Обзор, с. 199—200; Богатырев; Добровольский, № 98, 103; Зиновьев, № 413, 414, 415, 417; Киреевский, № 223; Комовская, № 63; Кругляшова, с. 88; Легенды, с. 243; Народная проза, № 219, 227; Предания Р. Севера, № 156, 159, 268, 385; Садовников, № 112б; Северные предания, № 71, 76; Смирнов, с. 2, 3, 4, 4, 6, 7, 7, 15—16, 19; ФЭ лето 1972, т. 27, № 49, 50; ФЭ лето 1978, т. 4, № 122; ФЭ лето 1986, т. 26, № 215; ФЭ лето 1988, т. 26, № 22, 156; ФЭ лето 1989, т. 6, № 141; т. 8, № 128; т. 17, № 191; т. 28, № 95; ФЭ лето 1990, т. 6, № 116, 175; т. 17, № 31
- б-б. **клад дается человеку частично** Аристов, с. 719, 719; Беседа; Предания Р. Севера, № 153; Северные предания, № 70; Смирнов, с. 16
- в-в. **клад исчезает сразу** Аристов, с. 719, 721; Беседа; Бурцев. Обзор, с. 199—200; Бурцев. Соч., с. 103; Добровольский, № 96; Киреевский, № 220; Легенды, с. 244; Лозанова, № 53; Народная проза, № 222, 227; Предания Р. Севера, № 109; Северные предания, № 70; Садовников, № 112а; Смирнов, с. 3, 4, 4, 16, 17, 18; ФЭ лето 1986, т. 2, № 166, 177; ФЭ лето 1990, т. 6, № 116
- г-г. **клад исчезает по истечении какого-либо промежутка времени**
- г-1. **превращается в уголь** Зиновьев, № 416; Северные предания, № 76
- г-2. **превращается в сор** Аристов, с. 720
- г-3. **превращается в навоз** ФЭ лето 1990, т. 6, № 99
- д-д. **клад никому не дается в руки** Бурцев. Обзор, с. 199—200; Добрынкина, с. 11—12; Добровольский, № 97; Легенды, с. 241, 244; Народная проза, № 80; Предания Р. Севера, № 157, 173; Садовников, № 112г, 112д, 112и, 112з; Северные предания, № 73

7. Что происходит с человеком после контакта с кладом

- а-а. **богатство и благополучие** Бурцев. Обзор, с. 199—200; Зиновьев, № 415; Смирнов, с. 1, 3, 4
- б-б. **всяческие несчастья, болезнь его или близких** Лозанова, № 53; Садовников, № 112е; Смирнов, с. 7, 16; ФЭ лето 1988, т. 20, № 32
- в-в. **смерть его или близких** Аристов, с. 720; Добровольский, № 101; Киреевский, № 223; Легенды, с. 244; Предания Р. Севера, № 153; Садовников, № 112е; Смирнов, с. 3, 16

Первым шагом при использовании указателя стало изображение рассмотренных повествований о кладах в виде цепочек условных обозначений элементов, составляющих вместе мотивы и сюжеты. Например: «Старик один в подпол клад зарывал, а сноха и видела. На другой день старик помер. Сноха стащила его мертвого в подпол и давай его руками клад отрывать да приговаривать; „Чьими руками зароется, теми и отроется!” Ей клад и дался» (22, № 112б). Конкретная схема этого текста такова: Аа-2 Еа-а 1а-а Ба-а Кк-2 Зк-2 2в-3 5г-2 Ба-а ба-а.

После систематизации этих цепочек был выявлен ряд общих сюжетных схем, т. е. стабильных наборов элементов, составляющих характерные комплексы мотивов, повторяющихся в ряде конкретных сюжетов. Приведенный выше текст, к примеру, будет относиться к сюжету Е 1а-а Кк-к 3 2в-3 5г-г Б 3г-г ба-а. Другими словами, с помощью указателя был определен сюжетный состав сказочной прозы о кладах.

Представленный «Общий фонд элементов...» и выявленные сюжетные структуры позволяют также создать отвлеченную максимально полную абстрактную модель повествования о кладах, которую можно изобразить в виде следующей структуры:

		поведение			
кем		облик клада		кто	
был положен	местоположение	клад	условия овладения кладом	вступает в контакт с кладом	последствия контакта с кладом
как		облик охранника		как	
		поведение			

В реально существующих текстах эта абстрактная модель реализуется только в различных фрагментах и их сочетаниях, что и создает многообразие повествований о кладах. Многозначность понятия «клад» и сложность его фольклорного образа определяют огромное число способов воплощения повествования о кладе в рамках традиционных жанрово-стилистических разновидностей. Доминирование какой-либо составляющей образа клада коррелирует другие компоненты художественной структуры произведения. Однако остальные компоненты образа продолжают влиять на повествование, создавать различные обертоны в стилистическом и эмоциональном звучании произведения. Практически это выражается в конкретном выборе определенного повествовательного элемента из «Общего фонда...» Например, в произведениях о зачатых кладах, имеющих общую сюжетную основу, с помощью выбора различных вариантов элементов создается противоположная эмоциональная атмосфера: от трагической (о реальных человеческих жертвах) до комической (обман клада или кладущего клад на «сто голов»).

Несказочная проза о кладах имеет свой самобытный, яркий художественный мир, она широко использует элементы образности, общие с другими тематическими слоями и иными, более развитыми поэтическими системами, например сказкой и эпосом. Указатель отражает их место в рассказах о кладах, что открывает возможности исторического и типологического изучения традиционных произведений о кладах.

Таким образом, представленная методика работы с прозаическим фольклорным материалом может служить основой для дальнейшего изучения устойчивости и вариативности в повествовательном фольклоре и решения многих других задач.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Аристов — Аристов Н. Я. Предания о кладах // Зап. имп. Русского геогр. о-ва по отд. этнографии. СПб., 1867. Т. 1. С. 719—727
- Афанасьев — Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990
- Беседа — Беседа. 1892. 15 авг. № 16
- Богатырев — Веравания великоруссов Шенкурского уезда / Собр. и зап. П. Г. Богатырев // Этнографическое обозрение. Кн. 111/112. 1916. № 3/4
- Бурцев. Обзор — Обзор русского народного быта Северного края / Собр. А. Е. Бурцев. СПб., 1902. Т. 1. С. 199—200
- Бурцев. Соч. — Полное собрание этнографических трудов А. Е. Бурцева. СПб., 1902. Т. 2. С. 103

- Витевский — *Витевский В. Н.* Клады и кладоискание на Руси // Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. 1893. Т. 11, вып. 5
- Добровольский — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1 (Зап. имп. Русского геогр. о-ва по отд. этнографии. Т. 23, вып. 1)
- Добрынкина — *Добрынкина Е. П.* Муромская область в ее поверьях, преданиях и легендах. Владимир, 1900
- Емельянов — Степан Разин на Волге : Народное творчество. Художественные произведения / Сост. М. А. Емельянов. Куйбышев, 1939
- Зиновьев — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987
- Киреевский — Собрание народных песен П. В. Киреевского / Записи П. И. Якушкина. Л., 1983. Т. 1
- Комовская — Предания и сказки Горьковской области / Зап., ред. текстов, вступ. ст., примеч. Н. Д. Комовской. Горький, 1961
- КГВ — Костромские губернские ведомости. 1895. № 15
- Легенды — Легенды, предания, бывальщины / Сост., автор статей Н. А. Криничная. М., 1989
- Лозанова — Песни и сказания о Разине и Пугачеве // Вступ. ст., ред., примеч. А. Н. Лозановой. М.; Л., 1935
- Минх — *Минх А. Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии // Зап. имп. Русского геогр. о-ва. СПб., 1890. Т. 19, вып. 2
- Народная проза — Народная проза / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент. С. Н. Азбелева. М., 1992 (Б-ка русского фольклора. Т. 12)
- НГВ — Нижегородские губернские ведомости. 1890. № 14
- Предания р. Чусовой — Предания реки Чусовой / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. В. П. Крутляшова. Свердловск, 1961
- Предания Р. Севера — *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991
- Садовников — Сказки и предания Самарского края / Собр. и зап. Д. Н. Садовниковым // Зап. имп. Русского геогр. о-ва по отд. этнографии. СПб., 1884. Т. 12
- Северные предания — Северные предания: (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н. А. Криничная. Л., 1978
- Сибирь — Сибирь. 1885. № 32
- Смирнов — *Смирнов В.* Клады, паны и разбойники // Тр. Костромского науч. о-ва по изучению местного края. 1921. Вып. 26
- Степановский — Вологодская старина. Историко-археологический сборник / Сост. И. К. Степановский. Вологда, 1890
- ФЭ — Материалы архива Кафедры устного народного поэтического творчества МГУ. Фольклорная экспедиция
- Щеглов — *Щеглов С. А.* Кладовая запись // Тр. Саратовской учен. архивн. комиссии. 1913. Вып. 30

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

М. П. ПРЯШНИКОВА

РУССКИЕ ОБРЯДЫ И ПЕСНИ В ЗАПИСЯХ СЕСТЕР М. И К. ВИЛЬМОТ (1803—1808)

Сестры Марта и Кэтрин Вильмот, молодые англичанки ирландского происхождения, приезжали в Россию по приглашению княгини Екатерины Романовны Дашковой. Их близкая родственница Кэтрин Гамильтон познакомилась и подружилась с Дашковой во время ее заграничных путешествий, и по рекомендации К. Гамильтон в 1803 году в далекую Россию отправилась Марта Вильмот. В 1805 году в доме Дашковой появилась и сестра Марты, Кэтрин. На протяжении всего срока пребывания в России сестры вели обширную переписку со своими многочисленными родственниками, а Марта делала подробные дневниковые записи.

Имена сестер прочно связаны с историей издания знаменитых «Записок» Е. Р. Дашковой, так как Марта по существу была инициатором их написания, а Кэтрин тайно вывезла английский экземпляр этих «Записок» за границу. Посвятив свои «Записки» Марте Вильмот, княгиня Дашкова поставила единственное условие — издать их только после смерти автора. Марта осуществила издание в 1840 году, использовав собственный английский перевод «Записок» с добавлением некоторых материалов, в числе которых было несколько писем ее сестры Кэтрин, к тому времени уже умершей. На русском языке часть этих материалов впервые опубликовал А. И. Герцен, предпринявший в 1859 году издание «Записок» Е. Р. Дашковой,¹ в дополнение к которым он поместил несколько писем Кэтрин Вильмот, переведенных на русский язык. Как пишет Н. Эйдельман, «роль семьи Вильмот (и их родственников Гамильтон) в биографии Дашковой тем интересней, что англо-ирландские друзья княгини представляют старинную культурную традицию, связанную, в частности, с кругом Джонатана Свифта».²

Архив Марты Вильмот (в замужестве Брэдфорд), содержащий многочисленные материалы о ее пятилетнем пребывании в России, был передан в Ирландскую королевскую академию ее родственниками, и благодаря их усилиям в 1934 году издательством Макмиллан был выпущен том, включающий письма и дневники обеих сестер, в котором была использована значительная часть этого интереснейшего архива.³ В 1987 году материалы этого издания были переведены на русский язык с некоторыми сокращениями и выпущены издательством Московского университета,⁴ а затем повторены в издательстве

¹ Записки княгини Е. Р. Дашковой, писанные ею самой / Пер. с английского языка. Лондон, 1859. Далее по репринтному воспроизведению: Записки княгини Е. Р. Дашковой // Россия XVIII столетия в изданиях Вольной русской типографии А. И. Герцена и Н. П. Огарева. М., 1990.

² Эйдельман Н. Я. Восемнадцатое столетие в изданиях Вольной русской типографии // Россия XVIII столетия в изданиях Вольной русской типографии А. И. Герцена и Н. П. Огарева: Справочный том. М., 1992. С. 197.

³ The Russian Journals of Martha and Catherina Wilmot... 1803—1808 / Ed. with an introduction and notes, by the Marchioness of Londonderry and H. M. Hyde. London, 1934.

⁴ Е. Р. Дашкова. Записки. Письма сестер М. и К. Вильмот из России / Под общ. ред. С. С. Дмитриева, сост. Г. А. Веселая. М., 1987.

«Советская Россия» в 1991 году. Из Ирландской королевской академии мне удалось получить микрофильм части материалов из архива Марты Брэдфорд, не публиковавшихся в указанных изданиях. Среди них оказалась записная книжка Марты, в которой она записывала русские песни, сопровождая их переводом на английский, а в некоторых случаях — на французский и итальянский языки.

Эти материалы послужили основой настоящей публикации. Тексты дневников и писем приводятся в основном по русскому изданию 1987 года, а также, если необходимо, по репринтному воспроизведению герценовского издания 1859 года. Цитаты из последнего даются в современной орфографии без специальных оговорок. Цитаты из микрофильмированной записной книжки Марты Вильмот приводятся в орфографии подлинника, без сохранения прописных букв и с заменой отсутствующих в современном алфавите букв *θ*, *Υ*, *ѣ*, *і*; *ъ* на конце слов, оканчивающихся на согласную, опускается.

Приблизительно в то же время, когда сестры Вильмот находились в России, в Москву приехал еще один англичанин, Бенджамин Берисфорд. Он также проявлял большой интерес к записыванию русских песен, результатом чего стало предпринятое им по возвращении в Англию издание «Русский трубадур, или Собрание украинских и прочих национальных мелодий вместе со словами...», содержащее около 30 песен. О нем рассказано в исследовании акад. М. П. Алексеева «Русско-английские литературные связи (XVIII век—первая половина XIX века)».⁵

М. П. Алексеев отмечает, что Б. Берисфорд «улучшал» тексты русских песен, так как они «плохо поддаются переводу на иностранный язык; кроме того, по его мнению, „местные обычаи и особенные суеверия, на которые песни так часто намекают“, были бы чужды иноземцам, а дословная их передача могла бы оказаться непонятной и неуклюжей...».⁶ Поэтому предпринятая Мартой запись народных песен и достаточно точный их перевод на английский язык вызывают тем больший интерес. Прозаические переводы народных песен встречаются и в письмах ее сестры Кэтрин. О том, что эти переводы довольно точны, свидетельствует хотя бы то, что в тех случаях, когда есть только английский перевод, все же можно определить, какой именно текст переводился. В примерах же, приведенных М. П. Алексеевым, переводы действительно достаточно свободны, что несомненно снижает их ценность как фольклористического материала.

Сестры Вильмот с большим интересом знакомились с непонятной и даже в чем-то экзотичной для них русской жизнью. Прибыв сначала в Петербург, они провели большую часть времени в имении Е. Р. Дашковой Троицком (Калужская губерния), в ее московском доме на Никитской улице, в ее белорусском имении Круглое, что недалеко от Могилева, а также совершили путешествие в Троице-Сергиеву лавру. Дневники и письма сестер содержат множество интереснейших наблюдений над жизнью высших слоев общества, бытом и привычками помещичьих усадеб, но особенное внимание они обращали на крестьянские обряды, праздники, исполнение песен, плясок, наигрышей, особенности крестьянского костюма и поведения простых людей. «...Самое любопытное в путешествии по России — наблюдать за крестьянами, они являют собой подлинную картину ушедших веков, — пишет Кэтрин Вильмот. — Интересно отметить, что все деревенские развлечения, тщательно сохраняемые и в наше время, происходят от языческих обрядов, объясняются

⁵ Алексеев М. П. Русско-английские литературные связи: (XVIII век—первая половина XIX века). М., 1982. (Литературное наследство. Т. 91).

⁶ Там же. С. 163.

языческими преданиями и являются объектом всеобщего почитания».⁷ Как видим, Кэтрин воспринимала увиденное в России не только как часть живого быта, но и как объект фольклористического наблюдения. Вероятно, это отчасти связано с тем, что девушки получали образование в Англии, ставшей во второй половине XVIII в. во главе нового направления в изучении образцов народного творчества. Публикации образцов старинной народной балладной поэзии северных народов, предпринятые Т. Перси и особенно «Оссиановы поэмы», изданные Д. Макферсоном, оказали огромное влияние на литературу и процессы изучения народного творчества во всей Европе. Возрастание интереса к национальным истокам, к народному творчеству, его изучению и публикации подтолкнули молодых англичанок к описанию особенностей народной жизни новой для них страны. При этом в своей оценке русских фольклорных традиций они постоянно акцентируют их греческое происхождение, исходя из того, по-видимому, что церковь в России — греко-византийская. «Остатки языческих обрядов, как мне кажется, соединяются с богослужением греческой церкви, так что я боюсь, не присутствовали ли мы на сатурналиях майского дня, которые за две тысячи лет сердили старого Катона», — пишет Кэтрин Вильмот, делясь со своими английскими родственниками впечатлениями от празднования Пасхи в Москве.⁸

В текстах дневников и писем сестер можно встретить описание практически всех основных церковных праздников, а также описание свадьбы, похорон, крещения, празднования дня ангела, крестьянских хороводов, цыганских плясок, жизни раскольников и многого другого. Необходимо заметить, что описания русской «экзотики», жизненного уклада, обрядовых действ и народных праздников встречаются в журнальных публикациях и художественных произведениях той эпохи, в воспоминаниях иностранцев, путешествовавших по России. В этом материалы сестер Вильмот не уникальны. Особенный интерес, на мой взгляд, представляют сделанные Мартой записи текстов народных песен, слышанных ею в имениях Е. Р. Дашковой Троицком и Круглом и в ее московском доме. Возможно, что записи этих песен она делала по совету княгини, которая во время своей жизни в Англии общалась с наиболее образованными представителями английского общества и университетскими кругами Эдинбурга. О ее знакомстве с этой проблематикой свидетельствует, в частности, имевшийся в ее библиотеке экземпляр «Ossian's Poems».⁹

Можно сожалеть о том, что Марта записывала только тексты песен, а нотных записей нет. В принципе они могли бы быть, так как она, как свидетельствуют имеющиеся материалы, хорошо играла на фортепьяно, училась в России играть на гусях, гитаре и арфе, наконец, она увезла с собой в Англию какие-то нотные тетради. Прожив в России пять лет, она выучила русский язык до такого уровня, что могла записывать тексты песен по-русски. Конечно, маловероятно, что записи песен делались ею совершенно самостоятельно, без помощи Дашковой или кого-то из живущих в доме: ее знание языка было для этого все же недостаточным. Кроме того, тексты песен сопровождаются пояснениями об их характере и месте в обрядах, которые делались, скорее всего, самой княгиней или кем-то из исполнителей. Параллельная колонка, как правило, содержит английский перевод, но есть также переводы на французский и итальянский, иногда одна и та же песня переведена на два языка. В конце перевода обычно имеется указание, что он сделан Мартой Вильмот. В основном записи песен относятся ко второй половине 1806 и

⁷ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 318.

⁸ Записки княгини Е. Р. Дашковой. С. 497.

⁹ См. об этом в ст.: *Воронцов-Дашков А. И.* Московская библиотека княгини Е. Р. Дашковой // Екатерина Романовна Дашкова: Исследования и материалы. СПб., 1996. С. 137.

началу 1807 года, а одна из последних датирована декабрем 1808 года, когда она находилась на корабле, плывущем в Англию. Эти страницы ее записных книжек представляют несомненный интерес как один из ранних образцов фиксации русского фольклора, даже несмотря на то что они сделаны не русским собирателем, а молодой англичанкой, недавно приехавшей в Россию.

Другой аспект, в котором можно рассматривать материалы этих записных книжек, — это сами переводы, сделанные Мартой и ее сестрой Кэтрин. Они также являются одним из немногих образцов того времени, когда английский автор обращается к русским стихотворным текстам с целью ознакомления с ними английских читателей. И хотя сестры Вильмот, по-видимому, не предполагали сделать круг читателей достаточно широким, все же они рассчитывали на то, что ближайшие родственники и знакомые будут интересоваться этими текстами. Я не могу судить о поэтических достоинствах переводов, сделанных сестрами, но бесспорно, что они весьма близки к содержанию русских текстов. Напомню также, что записные книжки содержат несколько авторских поэтических произведений, хотя лишь на одном из них указано имя автора — Ю. А. Нелединского-Мелецкого. Эти стихи являются образцами русской лирической поэзии, пользовавшимися популярностью на рубеже XVIII—XIX вв., и сам факт попытки их перевода для этого времени — первого десятилетия XIX в. — весьма редок. М. П. Алексеев констатирует, что «русская литература всего XVIII века прошла в Англии почти незамеченной»,¹⁰ а еще очень немногочисленные профессиональные переводы и издания отдельных образцов русской поэзии относятся ко второму десятилетию XIX в. Поэтические тексты, сходные с теми, которые переводили сестры Вильмот, как пишет М. П. Алексеев, появились в издании Б. Берисфорда «Русский трубадур...» в 1816 году.

Сестры Вильмот с осуждением отмечают присущую русскому обществу франкофонию, но при этом многократно упоминают о постоянно исполняющихся на торжественных обедах, балах и приемах народных русских песнях и танцах, причем исполнителями выступают не только домашние музыканты и слуги, но и представители аристократического общества. Так, например, Марта с восхищением описывает прием в доме графа А. Г. Орлова, «устроенный в русском стиле» в честь Е. Р. Дашковой, где дочь Орлова Анна Алексеевна танцевала русские народные танцы с выдающимся мастерством.¹¹ Русские песни и танцы широко представлены в нотных альбомах, куда они записывались самими владельцами. Записи песен делались многими, и не только в сельской местности, но и среди городского населения, где крестьянский фольклор видоизменялся под воздействием книжной поэзии и профессиональной музыки. Наряду с образцами фольклора записывались произведения профессиональных авторов, бытующие в мещанской, купеческой среде, у прислуги, привезенной из имений. Для собирателей того времени все эти пласты имели равную ценность, и тем более интересно, что Марта Вильмот записала подлинно народных, крестьянских песен все же больше, чем это обычно бывает в усадебных нотных альбомах того времени.

Из пятнадцати записанных Мартой песен девять — это крестьянские песни, две из которых не встречаются ни в одном известном мне источнике того времени. Остальные шесть — образцы популярной городской песни-романса, звучащие, по-видимому, в доме Дашковой и записанные, вероятно, от нее самой. Из числа «российских» хотелось бы выделить песню «Доволен я судьбою», которая присутствует и в рукописном альбоме Е. Р. Дашковой,¹²

¹⁰ Алексеев М. П. Русско-английские литературные связи. С. 136.

¹¹ Интересно отметить, что об исполнении русских танцев А. А. Орловой на балах в доме своего отца пишет и С. Жихарев (см.: Жихарев С. П. Записки современника. М., 1934. Т. 1. С. 243).

¹² Пряшникова М. П. Музыкальный альбом Е. Р. Дашковой // Памятники культуры: Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология. Л., 1984. С. 179—193.

хранящемся в Российской государственной библиотеке. Кстати, это единственное совпадение между альбомом и записной книжкой Марты, которое дает возможность ознакомиться с музыкой песни, текст которой дан в полном варианте в тетради Марты Вильмот (у Дашковой приведен только первый куплет). Эта песня записана четвертой в записной книжке Марты Вильмот.

Доволен я судьбою
И милою богат
О Лиза кто с тобою
В бедности он рад.

*

С тобою жизни бремя
Меня не тяготит,
С тобою друг мой время
Как молния летит.

*

Не зная что есть слава,
Я славлю жребий свой,
С тобою труд забава
В твоих глазах покой.

*

Ты взглянешь, забываю
Суровость мрачных дней,
В болезнях оживаю
Улыбкою твоей.

*

Когда ты скажешь «милой»,
Проходит грусть моя,
Светлеет взор унылой
Спокоен весел я.

*

Тот беден кто всем мире
Живет лишь для себя
Я был бы и в порфире
Не щастлив без тебя.

*

А естли Рок ужасной
Нас Лиза разлучит,
Что буду я несчастной
Сырой землю покрыт.

*

Две горлицы покажут
Тебе мой хладный прах,
Воркуя томно скажут
Он умер во слезах.

Дневниковая запись Марты Вильмот за 20 сентября 1808 года содержит еще одно интересное свидетельство о музыкальных вкусах Е. Р. Дашковой: «Сегодня я закончила переводить старинную русскую песню, которую княгиня Дашкова когда-то певала своему мужу., — пишет она. — Она часто цитирует ее и считает совершенством». ¹³ В русском издании дневников текст песни сокращен, а в английском издании дается ее перевод, по которому мне удалось ее определить: это песня «Чтоб мог я часть оплакать люту». Текст в

¹³ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 413.

издании 1934 года начинается не сначала, в нем пропущены первые четыре строки.

Unite bewilder'd thoughts again,
And the fond cause of all my pain,
Declare to my belov'd etc.¹⁴

Она приведена в записной книжке Марты вместе с другими русскими песнями и сопровождается полным английским переводом. Это старинный образец русской любовной поэзии приблизительно середины XVIII в., в стиле А. П. Сумарокова, с довольно сложной структурой (4 + 3 + 3 строки). В достаточно большом по объему сборнике М. Д. Чулкова песен подобного строения больше не встречается. Песня «Чтоб мог я часть оплакать люту» приведена в нем в Ч. 1 под № 59.¹⁵ Текст практически совпадает с записанным Мартой Вильмот, однако автора пока определить не удалось. Она записана шестой в записной книжке Марты.

Чтоб мог я часть оплакать люту
И пламенну покоить кровь
Немучь меня хотя минуту
О ты жестокая любовь.
Зберитесь мысли разточенны
И чем вы ныне возмущенны
Откройте днесь то дарагой
Скажите ей что она не верна
Что к ней любовь моя чрезмерна
Что ею рушен мой покой.

*

Напомни в вергнув мя в напасти
Напомни свет мой те часы
Как ты пылая в нежной страсти
В веряла мне свои красы.
Как ты меня везде искала
И клятвой то мне утверждала
Что я тебе сердечно мил.
Напомни что ты говорила
И сколько раз меня просила
Чтоб я всегда тебя любил.

*

Пленив сей лестью сердце страстно
С победой ты в него вошла
И множа жар мой по всечасно
Душа моя в твоём жила.
Она еще в нем обитает
Хоть твой обман меня терзает
Но взор мил сердцу моему
Приметь ты слез моих потоки,
Приметь мучения жестоки
Оне свидетели тому.

*

Изменой ты меня сразила
Принудя вечно слезы лить,
Но тем еще не пременила
Я буду век тебя любить.
Любя тебя я все прощаю,
И вздохом пени(!) прерываю

¹⁴ The Russian Journals... P. 377—378.

¹⁵ Чулкова М. Д. Собрание разных песен. Ч. 1—3 с Прибавлением. 1770—1773 гг. СПб., 1913.

Невинна ты передо мной,
Невинна ты моя драгая,
Виновна часть моя презлая
Ее клянуп и рок я свой.

*

А естли свет мой раздражает
Тебя и память прежних дней,
И естли речь моя смущает,
Оставь то слабости моей.
Любовь тебе сию досаду
Злой горести моей в отраду
Велела зделать мне в сей час,
Прости коль тем я досаждаю
Тебя я в жизни прогневаю
И в первой и в последней раз.

Оставшиеся четыре «русские» песни — это популярный романс «Чем тебе я досадила», «Выйду я на реченьку» Ю. А. Нелединского-Мелецкого (есть ее перевод на французский и английский языки), песня «Винят меня в народе» и пастораль «Лишь только занялась заря», перед которой указано, что эта песня услышана от лодочника на реке Неве англичанином — доктором Иваном Матвейчем Холлидеем, от которого Марта записала ее 13 декабря 1808 года на корабле, по пути в Англию.

Песня «Чем тебе я досадила» записана пятой в книжке Марты Вильмот. В многочисленных вариантах она встречается в целом ряде изданий того времени. Чаще других бытовал вариант «Чем тебя я огорчила» — он имеется в сборниках Львова-Прача (изд. 1806 года, раздел «Протяжные», № 23),¹⁶ у Чулкова (Ч. 1, № 16), в «Журнале отечественной музыки на 1806 год, издаваемом Д. Кашиным» (№ 1). Вот ее текст в записи Марты Вильмот:

1

Чем тебе я досадила
Ты скажи любезной мой
Или тем что полюбила
Потеряла свой покой.

2

Не покою не здаровья
Не желала для тебя
Ты за все тиран в награду
Кинул бедную меня.

3

По тебе слеза горяча
Из очей моих лилась
Ты покинул все свершилось
И душа в след понеслась.

4

Волга ты свидетель муки
Как я мучусь без него
Три(!) твоих вольнах(!) сребристых
Я лишилася его.

¹⁶ Собрание народных русских песен с их голосами / На музыку положил Иван Прач; под ред. и со вступ. ст. В. М. Беляева. М., 1955.

5

Сжальтесь друга воротите
Иль возьмите жизнь мою
Выньте душу умарите
Чтоб забыла я его...

Песня Ю. А. Нелединского-Мелецкого записана в книжке третьей. Ее автор был близким родственником Е. Р. Дашковой и, возможно, поэтому указан перед текстом своего стихотворения.

Песня

сочинена господином сенатором Нелединским

1

Выйду я на речинку
Посмотрю на быструю,
Унеси ты мое горе
Быстра речинька с собой.

2

Нет унести ты не можешь
Лютой горести моей
Разве грусть мою умножишь
Разве пищу дашь ты ей.

3

За струю струя катится
По склоненью своему
Мысль за мыслью стремится
Всio к предмету одному.

4

Ноет сердце замирает
Страсть мучительну тая
Кем страдаю тот не знает
Терпит что душа моя.

5

Чем же злую грусть разсею
Сердца успокаить чем
Не хочу и не умею
Быть властна в сердце своем.

6

Милой мой им обладает
Взгляд его весь мой закон
Томной дух пусть век страдает
Лишь бы мил всегда был он.

7

Каждое души движенье
Жертва другу моему
Сердца каждое биенье
Посвящаю я ему.

8

Ты каво не называю
 А в душе мое(!) нашу
 Ты кем вижу, кем внимаю,
 Кем я мышлю и дышу.

9

Не почувствуй ты досады,
 Как мой стон дойдет к тебе
 Я за страсть не жду награды,
 Злой покорствуя судьбе.

10

Естлиж ты найдешь возможным
 Силы чувств моих измерь
 И приветствием хоть ложным
 Ад души моей умерь.

Песня «Винят меня в народе» дается в записной книжке второй и не имеет перевода. Она не встречается в известных мне песенниках того времени, однако есть гитарные вариации на музыку этой песни в «Journal pour guitare a sept cordes pour l'annee 1802, par A. Sychga» № 15. Привожу ее текст по записной книжке Марты Вильмот.

1

Винят меня в народе,
 Любить мне не велят.
 Вально было природе
 На свет меня создать.

2

Зато нельзя сердится
 Что чувствую любовь
 Желал бы неродиться
 Не воспаменял бы кровь.

3

Но бывши уж на свете,
 Нельзя спокойным быть
 Коль узришь что в предмете
 Достойное любить.

4

Я страстен и в неволе,
 Но чем тому помочь
 Что взять мне к обороне
 Сей пламень превозмочь.

5

Сам вижу не равенство
 В сем пламени гореть
 Но чувствую блаженство
 В сей страсти умереть.

6

Разсудок мне твердит
 Себя ты не губи
 А сердце говорит
 Пожалуста люби.

7

Напрасно предлагает
Разсудок свой совет
Где сердце управляет
Разсудку места нет.

8

Не свен(!) нет в сердце власти
Он сам себе закон
Всегда сильнее страсти
Где много есть препон.

Наконец, песня, записанная от доктора Джона Холлидея, — «Лишь только занялась заря» — 14-я в тетради:

1

Лишь только занялась заря
И солнца верх гара зашла
И осветила земной круг
Пошла пастушка с тадом луг
К патокам чистых вод (2)

2

В нем виден был на дне песок
Понравился ей струй тех ток
Раздевшись стала мыльца в нем
Не видима нага никем
Плескалася водой (2)

3

В друг сторону простерла взор
Идет пастух с высоких гор
Она не знала что начать
Утапать или казать
Мутившись мыслях вся (2)

Запись текста не была закончена. У Чулкова (Ч. 1, № 66) она имеет 9 куплетов, 3-й и 4-й из которых у Марты объединены в один. Ноты песни имеются в сборнике И. Д. Герстенберга и Ф. А. Дитмара (Ч. 2, № 17).¹⁷

Перейдем теперь к материалам, относящимся к крестьянским обычаям, обрядам и песням, как они были восприняты и описаны сестрами Вильмот. В их письмах и дневниках содержится много свидетельств того, что они постоянно слушали исполнение дворовыми и крестьянами Е. Р. Дашковой народных песен, инструментальных наигрышей, обрядов и игр. Вспомним уже процитированное замечание Кэтрин, что самое интересное в России — наблюдать за крестьянами. Одно из самых первых впечатлений Марты в 1803 году, когда она только приехала в Троицкое, что здесь «поют все, а большинство играет на каком-нибудь инструменте»; и чуть далее: «Песни в России в основном печальны, лица исполнителей — серьезные, но тем не менее поют они постоянно».¹⁸ Через несколько дней в письме к матери она пишет: «...Хор из пяти или шести крестьян поет народные песни, и разноголосье столь гармонично и мелодично, что невозможно не восхищаться; другие крепостные с не меньшим искусством играют на различных инструментах».¹⁹ Марта неоднократно обра-

¹⁷ Песенник, или Полное собрание старых и новых российских народных и протчих песен для форто-пиано, собранные издателями Герстенберг и Дитмар. СПб., 1797—1798. Ч. 1—3.

¹⁸ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 229.

¹⁹ Там же. С. 231.

щает внимание на то, что пение крестьян, как правило, сопровождается танцами, и это является для них не веселым времяпрепровождением, а чем-то большим. «...20—40 человек (количество не имеет значения) становятся полукругом, и одни поют, другие танцуют... Это не похоже на веселую картину развлечений. Напротив ... в их радости есть что-то грустное». ²⁰ В апреле 1805 года она описывает в своем дневнике хоровод: «Вечером [...] мне довелось увидеть старинные русские развлечения. Все пели народные песни, двигались по кругу, в центре которого две девушки разыгрывали небольшие пантомимы на сюжет песен». ²¹ Она сравнивает манеру исполнения русских крестьян с пением ирландцев, находя между ними что-то общее. «...Настоящая ирландская мелодия славится тем, что заключительная нота тянется как можно дольше и песня заканчивается этой нотой, но октавой выше. Здесь подобное исполнение также является доказательством мастерства. Напев русских песен необычайно жалобный и тоскливый». ²²

Столь же внимательно и заинтересованно Марта наблюдает за крестьянскими танцами. Ее удивляет, что в танцах не принимают участия мужчины: «Мне еще ни разу не приходилось видеть пляшущего мужика и мужчин, танцующих с женщинами, — пишет она в письме к отцу. — Примечательно, что танцуют либо две замужние женщины, либо две девушки, каждая пара по-своему, и они никогда не соединяются в одном танце. Деревенские пляски сопровождаются пением». ²³ Она неоднократно акцентирует внимание своих корреспондентов на нераздельности исполнения танцев и песен, т. е. ей не приходилось наблюдать танцы в инструментальном сопровождении. «Танцы их необычайно своеобразны — разные па сопровождаются краткими песенками, задорными или сентиментальными, и всегда исполнение отличается врожденным изяществом». ²⁴

Во время поездки в белорусское имение Е. Р. Дашковой Круглое они посещают ярмарку в Могилеве, и Марта в своем дневнике отмечает большие отличия в быте, народных танцах и пении от того, что она видела в Троицком. Несомненно, музыку, слышанную в Белоруссии, она воспринимает как нечто более европейское. Она записывает в своем дневнике: «Во время ярмарки нам представилась прекрасная возможность наблюдать народные танцы etc. Они гораздо живее русских. Видела я и старого знакомого — музыканта-волынищика, вокруг которого обычно собираются 6—8 пар *девушек* и *парней*, которые танцуют так весело, что сердце радуется. Играют тут также на скрипках, цимбалах etc. ... Стоит заиграть музыке, как все забывается, радость и веселье продолжают до тех пор, пока скрипач, цимбалист и волынищик не клюют носом, задремывают и наконец глубоко засыпают...». ²⁵

Белорусские страницы дневников и писем сестер Вильмот, особенно в том варианте, как они представлены в русском издании 1987 года, требуют некоторых пояснений. Имение Е. Р. Дашковой Круглое было расположено на бывших польских землях, присоединенных к России, и подарено ей Екатериной II. Значительную часть населения здесь составляли евреи и поляки. Письма и дневниковые записи, относящиеся к этой поездке, изобилуют колоритными описаниями еврейского и отчасти польского быта, обычаев, костюмов. Здесь мы встречаем не только рассказ о службе в синагоге, особенно торжественной по случаю присутствия на ней Дашковой, обряде обрезания, особенностях празднования субботы, но и множество бытовых подробностей — о манере одеваться и причесываться, о еврейской кухне, свадебном

²⁰ Там же. С. 260.

²¹ Там же. С. 275.

²² Там же. С. 257.

²³ Там же. С. 260.

²⁴ Там же. С. 229.

²⁵ Там же. С. 265.

обряде и проч. В русском издании 1987 года они были сокращены при переводе с текста английского издания 1934 года. Эти материалы могут стать темой отдельной публикации.

Но еще более экзотичной, чем русская, еврейская или польская, сестрам представляется цыганская музыка. Они увидели цыган во время посещения в Москве русского трактира, куда их привезла Е. Р. Дашкова, чтобы познакомить с русской национальной кухней. Кэтрин Вильмот в письме к сестре Алисии так описывает свои впечатления от цыган: «На цыганках были шитые золотом парчовые шали, прикрепленные к одному плечу, в ушах монеты. Как великолепно цыгане исполняли цыганские и египетские танцы! Они выглядели в точности, как танцующие фигурки, найденные в Геркулануме и Помпее. Их темперамент переходил в неистовство, а движения, сопровождаемые резкими выкриками, производили впечатление чего-то дикого и сверхъестественного: было просто невозможно представить цыган жителями этой сонной планеты».²⁶

Столь же наблюдательны сестры в своих описаниях национальных костюмов разных областей России, где им приходилось бывать. Марта неоднократно упоминает отдельные особенности крестьянского костюма Калужской губернии, где находилось имение Дашковой Троицкое, особое внимание обращая на рогатый головной убор, обязательную принадлежность костюма простой крестьянки. В дневниковой записи от 19 ноября 1804 года она упоминает об одной женщине и указывает, что она не бедная и потому вместо рогатого головного убора носит платок. В одном из писем матери она рассказывает, что ей подарили «крестьянское платье из ярко-красной нанки, какие носят в Калужской губернии. С таким платьем нужно носить толстую косу, которая заплетается сзади и завязывается на конце лентой, и множество бус, а пальцы унизать кольцами».²⁷ В дневниковой записи от 5 июля 1808 года она более подробно упоминает детали женского костюма Калужской губернии, говоря о женщинах «в алых юбках, вышитых сорочках, ярких ожерельях и блестящих серьгах, с их рогатыми головными уборами и обувью, сплетенной из березовой коры».²⁸ В одном из писем 1805 года она упоминает и мужской костюм: «Все мужчины в белых льняных рубахах и штанах..., а рубахи подпоясаны цветным поясом и вышиты по подолу ярко-красной нитью».²⁹

Проезжая через Тверскую губернию по дороге в Москву в 1803 году, т. е. только что приехав в Россию, она отмечает в одном из писем: «...Что же касается одежды простого народа, то она настолько традиционна, что в каждой деревне по покрою платья можно пришлых людей отличить от коренных обитателей. Костюм тверских крестьян, например, так же отличен от московских или петербургских, как одежда дикого индейца от европейского платья».³⁰ По-видимому, эта запись — не столько результат собственных наблюдений, сколько поразившая ее информация, полученная от спутников. Далее она описывает костюм тверской крестьянки, который видела собственными глазами: «...Оригинальное платье цвета индиго, с широкими белыми рукавами, с застежкой на спине и вышивкой по всему подолу; женские украшения составляют браслеты из цветного бисера и бусы, а на голове они носят что-то вроде чалмы; у деревенских девушек расшитый золотом головной убор образует подобие короны, с которой спускается сетка, иногда по спине свисает множество ярких лент — это необыкновенно очаровательное и фантастическое зрелище».³¹

²⁶ Там же. С. 305.

²⁷ Там же. С. 257.

²⁸ Там же. С. 400.

²⁹ Там же. С. 277.

³⁰ Там же. С. 229—230.

³¹ Там же. С. 222.

Значительно более критично она описывает костюм русской купчихи. «Хочу описать ее наряд, — пишет она, — но, боюсь, ты не поверишь, что в такую жару она облачилась в затканную золотом кофту с корсажем, расшитым жемчугом, юбку из дамаска; головной убор из муслина украшен жемчугом, бриллиантами и жемчужной сеткой, и все сооружение достигает пол-ярда высоты. 20 ниток жемчуга обвивали шею, а на ее толстых руках красовались браслеты из 12 рядов жемчуга (я даже сосчитала). Разряженная купчиха прогуливалась рядом со своим бородатым мужем, одетым в исконно русское платье: зеленый плисовый кафтан, полы которого доставали ему до пят... Не могу высказать, какое удовольствие доставила мне эта пара».³² В другом месте она описывает зимний головной убор купчихи: «Их головные уборы расшиты жемчугом, золотом и серебром, салоны из золотного шелка оторочены самыми дорогими мехами. Они сильно белятся и румянятся, что делает их внешность очень яркой».³³

Наиболее подробно сестры Вильмот описывают русскую свадьбу. Их интересует сам народный обряд, они стремятся понять происхождение отдельных его элементов, их связь с церковными обрядами. Кэтрин Вильмот, пытаясь выяснить греко-византийские истоки разных обычаев на Руси, в письме к Джону Четвуду рассказывает о крестьянских свадьбах: «Кажется, с восьмого или девятого века, не раньше, брак освящен церковью. Сначала он имел три различных степени, ныне сведенные в один обряд: во-первых, обручение кольцами, или договор, во-вторых, матримониальное венчание, и в-третьих, снятие венцов на восьмой день. Вы помните, что римские поэты воспевают — факел Гименея, договор, покров и гирлянду цветов».³⁴

Марта в своем дневнике описывает смотрины, «первую встречу ... молодых людей, предназначенных их родителями друг другу в супруги. Смотрины всегда происходят на рассвете, чтобы о них не узнал никто, кроме членов семьи... Если случится, что молодой человек, увидя свою суженую, откажется на ней жениться, то, может, ее уже никто никогда не возьмет замуж... Что касается девушек, то их мнением вовсе не интересуются... Им не с кем сравнивать жениха, не из кого выбирать, кроме того, замужество освобождает их из опостылевшего домашнего заточения... Первые смотрины определяют судьбу девушки, а несколько дней спустя устраивают вторые смотрины, в присутствии всех родных с обеих сторон. К этому времени родители невесты показывают родным жениха опись одежды, белья, жемчугов, бриллиантов, посуды и прочего, что они собираются дать в приданое за дочерью, и выслушивают претензии к качеству и количеству вещей и требования добавить то, что более необходимо. На вторых смотринах, подготовка к которым ведется уже в открытую, молодой человек должен в присутствии родственников попросить сваху, это важнейшее лицо на купеческих свадьбах, произнести громким шепотом имя его суженой и после этого впервые берет невесту за руку, и они считаются сговоренными».³⁵

Весьма сходные обычаи в отношении приданого Марта отмечала и в дворянской среде. В дневниковой записи за 2 сентября 1804 года она рассказывает о свадьбе одной из своих новых знакомых, родственницы Е. Р. Дашковой девицы Сурминой. «Конечно, она никогда не видела своего *promis*, но *все равно* родственники уладят дело и придут к соглашению. Свадебное платье уже готово. По этому случаю Анна Петровна рассказала о существующем в небогатых семьях обычае готовить *le dot* почти с рождения девочки. Приобретение свадебного наряда — весьма значительный расход, поэтому прида-

³² Там же. С. 219—220.

³³ Там же. С. 251.

³⁴ Записки княгини Е. Р. Дашковой. С. 473.

³⁵ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 403.

ное готовят исподволь. Обязательно даются столовое белье, простыни и даже столовое серебро, кроме того, необходимы большое количество платья, постель и дорогая и великолепная мебель. Когда новобрачная собирается прийти в новую семью, все ее богатое приданое, драгоценности и кружева etc. уложено. Священник служит молебен, кропит святой водой и благословляет собранные вещи, молодые женщины укладывают тюки, и все отсылается в дом жениха, вместе с подарками свекрови и членам семьи, которые поздравляют семью невесты и отвечают подарками примерно такого же достоинства».³⁶

Особенно подробно описан в одном из писем Кэтрин Вильмот последний день перед свадьбой Софьи, горничной Марты. «Церемонии предсвадебного дня состоят из молитв и посещения бани. ...Жених, подарив невесте свадебный наряд со всем необходимым, включая белила и румяна, с друзьями уходит в свою баню. Невеста, обливаясь слезами, сидит во главе стола, украшенного плодами. Группа девушек начинает петь что-то жалобное, называемое „свадебной песней“. Так как мне было любопытно понять самую суть происходящего, я решила узнать смысл песен. Содержание их аллегорично, вот образец одной из подобных песен, девушки пели ее очень высокими голосами».³⁷ Далее Кэтрин приводит довольно точный прозаический перевод песни:

«On the top a high Mountain dark with Forestes were seen A Flock of Wild Geese a group of Swans. A young Cygnet Stray'd in amongst the Geese who all began to peck at her And drive her off! On which the cygnet cried out, „Oh! Do not treat me so in pity! for 'tis much against my Inclination that I find myself where I am, nothing but the Tempest could have forced me in amongst you! etc.”».³⁸

Это, по-видимому, свадебная песня, помещенная в сборнике М. Д. Чулкова (Прибавление, № 25) «Из-за лесу, лесу темного», начинающаяся словами

Из-за лесу, лесу темного,
Из-за гор ли гор высоких,
Летит стадо лебединое,
А другое гусиное,
Отставала лебедушка,
Что от стада лебединого,
Приставала лебедушка,
Ко стаду ко серым гусям.³⁹

«Затем мы проводили Софью в баню вместе с подружками, — продолжает она, — (всего было 30—40 девушек), они помогли невесте раздеться в предбаннике, а затем обнаженную, плачущую ввели в баню. Девушки сняли с себя одежды и, хорошенько вымыв Софью, начали плясать вокруг нее, хлопать в ладоши и пить вино, которое разливала одна из Ев, сидящая с бутылкой в одной руке и стаканом в другой; длинные косы, спускающиеся по плечам, были их единственной одеждой. Затем они снова запели».⁴⁰ Приведу начало английского перевода песни:

«A wild Pigeon dipping itself in the Sea after having flutter'd its beautiful pinions cried: „And can I quit the Waters? How soar above the high rugged Mountains? But the Cold of Winter comes! Its Frosts will penetrate! The snow will cover the entire ground! In spite of myself I *must* quit the dangers of these rugged Shores!”».⁴¹

³⁶ Там же. С. 269—270.

³⁷ Там же. С. 319.

³⁸ The Russian Journals... P. 239.

³⁹ Чулков М. Д. Собрание разных песен. С. 741—742.

⁴⁰ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 319.

⁴¹ The Russian Journals... P. 240.

Это, по-видимому, песня «На море утушка»:

На море утушка купалася,
На море серая полоскалася,
Вышедши на берег вострепенулася,
Вострепенувшись утушка воскликнула:

Как то мне с морем разстатися,
Как то мне со крутых берегов поднятися,
Придет зима холодная etc.

Чулков М. Д. Прибавление, № 32 ⁴²

Далее Кэтрин продолжает описание увиденного: «Под эти песни наша милая Софья мылась и раскрашивала лицо белилами, румянами и чернила брови. После этого она ударилась в слезы, восклицая: „Как я покину батюшку? Как брошу матушку? Не по своей воле покидаю я батюшку. Не по своей воле прощаюсь я с матушкой”.

Мне кажется, мы пробыли в бане около часа — эти сцены были очень интересны и забавны. Девушки, веселясь, разукрашивая себя, пели и плясали, как вакханки; невеста молчала, обливаясь слезами. Потом ее отвели в дом и усадили за стол, а подружки запели еще одну песню».⁴³

«Here then begins the marriage of our dear Sophia. All the young Girls stand with her about the Table, and even take Honourable places, but she is herself above them all, tho' 'tis She who makes the humblest bow to her Companions. Whilst she ruminates seriously on thoughts which do Not torment their joyous hearts! „How”, she thinks, „can I bear to reflect on the idea of a severe Father-in-Law? How can I bear to think on the idea of a severe Mother-in-Law etc.”».⁴⁴

Это, по-видимому, песня «Ах, зборы, зборы»:

Ах зборы, зборы Оксиньины,
Велики зборы Фадеевны,
Собирала девушек за свой стол,
Сажала девушек высоко,
Садилася сама выше всех,
Клонила голову ниже всех,
Думала думушку крепче всех,
Сестрицы мои подружки,
Придумайте мне пригадайте,
Уж как мне пойти в чужие люди,
Уж как мне назвать люта свекра,
Уж как мне назвать люту свекровь etc.

Чулков М. Д. Прибавление, № 27 ⁴⁵

В заключение Кэтрин пишет: «Обряды завершились очень хорошим ужином, а на следующий день пара обвенчалась».⁴⁶

В письме Джону Четвуду, помещенном в издании 1859 года, Кэтрин описывает венчание в деревенской церкви. «Теперь прошу вас представить церковь, окруженную бородатыми мужиками, одетыми в тулупы, обутыми в лапти с рукавицами в руках. В ожидании жениха и невесты они обмениваются поздравлениями, обнимаясь друг с другом, борода в бороду, каждый целует своего соседа любовно. Так как все это происходит на снегу и на холоде, то они постоянно потирают руки и носы о кожаные тулупы, и в то же время беспощадно крестятся, потому что стоят перед церковью. Дюжина саней подкатывает к папертям, где принимает брачную чету священник в епитрахи-

⁴² Чулков М. Д. Собрание разных песен. С. 748.

⁴³ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 319.

⁴⁴ The Russian Journals... P. 240.

⁴⁵ Чулков М. Д. Собрание разных песен. С. 743.

⁴⁶ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 320.

ли; жених и невеста вылезают из саней, запинаясь под тяжестью своей одежды идут в церковь, в сопровождении всех возможных своих родственников, за исключением отца и матери, которые остаются дома ... Поп ставит молодых перед налоем, благославляет и крестит их, дает им зажженные свечи, потом подводит их к амвону, опять благославляет, покрывая их облаком курящегося ладана.

Далее начинается молитва, произносимая дьяконом; подаются кольца, которыми обмениваются жених и невеста, не снимая их никогда. Когда они наклоняют головы, поп читает им молитву». ⁴⁷

В дневнике Марты мы встречаем описание венчания генерала Лаптева и княжны Голицыной: «Мы пошли в церковь в 12 часов, и вскоре после этого появился жених в брачном одеянии. Невеста прибыла получасом позже, одетая в атлас, кружева, украшенная бриллиантами, с бриллиантовыми серьгами. Молодые трижды обменялись кольцами, трижды отпивали вина, символизируя готовность делить поровну радости или горести жизни. На них одели брачные венцы и трижды обвели вокруг аналая. Затем священник прочитал что-то вроде проповеди, и на этом церемония закончилась. На невесте не было фаты, как у крестьянок, да и вообще эта свадьба мне понравилась меньше крестьянской ... Между прочим, генерал Лаптев ушел из церкви *раньше* своей жены». ⁴⁸

Марта описывает и еще один интересный случай, она наблюдала его через два дня после женитьбы князя Ухтомского на графине Толстой, племяннице графа Остермана и фрейлине императрицы. «Через два дня после их свадьбы мы были у них на балу, — пишет она. — Молодая чета встречала приезжающих у входа и принимала поздравления, а потом почти все гости, и мужчины, и женщины, отправились в спальню, беспорядочно загроможденную разными вещами и мебелью. Эта комната всегда обставляется невестой, поэтому все эти вещи перевозятся из ее дома в дом жениха и сгружаются в полном беспорядке. После того, как их *благословит священник*, они становятся объектом общего любопытства». ⁴⁹

Как видим, обе сестры Вильмот довольно скептически описывают свадебные мероприятия в том виде, как они приняты в знатных семействах, и с гораздо большим вниманием относятся к крестьянским свадебным обычаям и обрядам. Отметив переведенные Кэтрин Вильмот три свадебные песни из обряда девичника, остановимся теперь на свадебных, специально записанных Мартой в ее тетрадь с народными песнями. Здесь она поместила три песни: «Ах! Не пава по селям ходила», «Отставала лебедушка» и «На море угушка купалася». Перед этим разделом своей записной книжки она поместила заголовок: Wedding Songs.

Первая из свадебных — «Ах! Не пава» — весьма известна, она приведена в сборнике И. Прача в варианте «Как не пава» в издании 1806 года и «Что не пава» в издании 1790 года. В сборнике М. Д. Чулкова она также имеется в Прибавлении, № 26 и в Ч. 3, № 89 (начинается словами «Как не пава»). Вариант, приведенный Мартой, несколько короче, чем песня у Чулкова и Прача.

№ 1

Ах! Не пава
 Ах! Не пава па селям ходила
 Не павлиньи
 Перья раняла
 Что хадила, тут гуляла,
 Свет Машинька
 Круг с териома

⁴⁷ Записки княгини Е. Р. Дашковой. С. 473—474.

⁴⁸ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 371.

⁴⁹ Там же. С. 395.

Свет Ягоровна
Круг с высока териома
Она била, она била
Она била белы руку
аб сердца

Говарила, то та тошно
Не когда таково
Не бывала

Праснись, прабудись
Моя матушка радная
Уж не год мне, уж не год
С тобой гадавати,
Одну ночу
Одну ночиньку начевати,
И таю мне
В тасках, во слезах
правадити.

Помещенное за этой песней примечание Марты разъясняет, что Егоровна означает «дочь Григория», такое обращение обычно в повседневной жизни, так же Арина Васильевна — это дочь Василия; в возвышенной речи, в поэзии это не применяется.

Вторая свадебная песня, приведенная в записной книжке Марты Вильмот, — «Отставала лебедушка» — тоже дана в сокращенном варианте, в ней только две строфы, в то время как у Чулкова — семь.

№ 2

Отставала лебиодушка
Прочь от стада лебединава
Приставала лебиодушка
Ко стаду ко серым гусям.

Отставала свет Машинька
Прочь от красных девушек
Приставала свет Машинька
Ко молодым молодушкам.

Третья свадебная песня, записанная Мартой, — «На море утушка купалася». Уже говорилось о том, что прозаический перевод первого куплета этой песни сделан в описании девичника в письме Кэтрин Вильмот. В записи Марты имеются два куплета: первый приведен близко к тексту из сборника И. Прача (1790, № 6 и № 3 в разделе свадебных песен издания 1806 года) и из песенника Чулкова (Прибавление, № 32), а во втором куплете полностью отсутствует сюжет о выдаче замуж и сохранено только, что девушка умывалась, белилась, румянилась и сурмилась.

На море утушка купалася
На море серая паласкаласа,
Купавши утушка в стрепенулася
В стрепенувши утушка воскреснулася
Как то мне с морям ростатца будит
Как то мне с крутых с берегов подыматца будит.
Настанет зима студюная
В падут снеги глубокие.

В тереме девушка умывалася
Умывавши белилася
Румянами румянилася,
Сурмилами сурмилася,
Белая белила из бела горада

Алая румянная,
Из каменной Москвы,
Чиорная сурмила
Из черна горада.

Краткое примечание после этой песни разъясняет, что определение «каменная» для Москвы говорит о ее превосходстве и среди народа употребляется именно в таком значении.

Одной из наиболее интересных, на мой взгляд, песен является помещенная в записной книжке седьмой — «На погосте бабы воют». Мне не удалось найти ее ни в одном известном мне сборнике. Примечательно, что Марта придавала ей какое-то особенное значение, так как сделала перевод не только на английский, но и на итальянский и французский языки. Записана она, как свидетельствует пометка в конце, 31 октября по новому стилю, вероятно, 1806 года. Упоминаемая в тексте песни Дмитриева суббота — поминальный день в честь святого Дмитрия Салунского, который посвящен в первую очередь погибшим воинам. Он приходится на последнюю субботу октября, т. е. именно то время, когда Марта сделала эту запись. Вероятно, поэтому последний куплет имеет совершенно иную структуру и напоминает солдатскую песню. После текста и переводов следует пояснение, что эти стихи были ею отобраны из большого количества других на ту же тему. Они относятся к обряду принесения умершему даров через шесть недель после смерти, когда душа очищается. Марта была свидетелем этого обряда. Эта церемония повторяется четыре раза в год, поминовение служит поводом для празднования. Каждый куплет записанной песни завершается припевом: «горячие наши блины», «любезные наши блины». Текст содержит элементы сатиры в адрес попов и дьячков, которые блины прячут, набивают ими «пузы» и читают книжки. Последний куплет, как уже говорилось, напоминает солдатскую песню, хотя и здесь сохранен припев «любезные блины».

Заголовок перед песней: «Song on the Subject of the offering's made to the Dead, by the Russian Peasants»

На па гости бабы воют,
А диечки блины ловут(?),
Гаречие наши блины.

На па гости бабы плачит(?)
Гаречие наши блины
А диечки блины прячут

А папы та книжки читают,
А сами пуза набивают,
Гаречие наши блины.

На пагости бабы паминают
А папы та пузы запалняют
Гаречие наши блины.

Придет Дмитрева субота
Не мила нам и работа,
Любезные блины.

Умрет женщина, мущина
Тут придиот нам годовщина,
Любезные блины.

А как лбы нам забреют,
И любезные блины будут забыты,
Любезной блины.

Пращайте любезной блины,
Уж вы пушки барабаны,

Завели нас в чужия страны,
Где живет народ поганой,
Не узрим вас больше,
Любезной блины.

В своем дневнике Марта описывает и оплакивание в крестьянских семьях рекрутов, которых забирали в армию на 25 лет. Плакальщицы, участвующие в похоронных обрядах, участвовали и в оплакивании рекрутов. «...Мужчина, которого берут в армию, в семье считается как бы *умершим* ... Пашенька (десятилетняя девочка, подаренная княгиней Марте. — М. П.) ушла плакать вместе с родственниками ... Она самая лучшая плакальщица, несмотря на юный возраст».⁵⁰

В дневнике Марты имеется несколько записей, рассказывающих об обычаях и обрядах, сопутствующих смерти и похоронам. Так, 16 августа 1808 года она записывает: «Здесь принято через 40 дней после смерти человека приходиться к нему на могилу ... так как на сороковой день душа, покинувшая тело, прекращает свои блуждания и находит, наконец, место своего последнего успокоения».⁵¹ Через несколько дней она вновь возвращается к этой теме: «...Вспомнила одну книгу, которую мне недавно давал церковный регент. Она объяснила мне все то, что я раньше слышала о понимании чистилища греческой церковью. В книге было множество гравюр, изображающих то, что делает душа в те 40 дней, когда, покинув тело, она еще не нашла места своего вечного успокоения.

Там показано, как два ангела извлекают душу в виде маленького человечка изо рта умирающего и летят с нею надо всеми теми местами, где он бывал при жизни, и показывают ему все его поступки. Они летят над местом его рождения, и душа видит, как вел себя хороший или дурной ребенок. Она видит сцены разврата, в которых участвовал человек, и совершенные им добрые дела, навещает его друзей и врагов, наконец, снова видит сцену его смерти. Словом, *ни одна вдова не может быть уверена в своем одиночестве* до тех пор, пока не исполнит церемонию сороковин, уже описанную мною, и тем не успокоит скитающуюся душу своего умершего мужа.

Все это, честно говоря, меня озадачило, и я обратилась с расспросами к княгине. Она сказала, что мнения расходятся: кто-то верит в это, кто-то нет... Несомненно, что все крестьяне здесь верят в это блуждание души. Как подумаешь, чего только не создают людское суеверие и старания церковников из прекрасной простоты христианской морали!».⁵²

Неожиданная смерть сына Е. Р. Дашковой послужила причиной описания сестрами церковного похоронного обряда. В письме к Джону Четвуду Кэтрин Вильмот писала: «Я не стану рассказывать вам, что происходило над его прахом в доме (...) перейдем в церковь. Здесь гроб его поставлен среди собрания, окруженный множеством церковников с горящими факелами. Тропари, ектеньи, молитвы, поминания, курения ладаном, благословения занимают время между появлением гроба и началом большой панихиды. По окончании ее, попы выходят из алтаря, становятся вокруг и поют очень грустную церковную песнь... (...) Но самая торжественная молитва за упокой души поется в то время, когда прощаются близкие родственники со своим покойником. Потом священник произносит слова отпущения и кладет в руки усопшего лист бумаги, называемый паспортом; в этом паспорте означает вероисповедание умершего и просьба о прощении его грехов».⁵³ Марта восприняла все происходящее в церкви даже более критично, чем ее старшая сестра. «Я (...)»

⁵⁰ Там же. С. 281.

⁵¹ Там же. С. 406.

⁵² Там же. С. 411.

⁵³ Записки княгини Е. Р. Дашковой. С. 475—476.

вновь почувствовала, до чего вся эта пышность приготовления, кричащие краски, даже выставление покойника напоказ не соответствуют сути происходящего и насколько достойнее был бы простой черный цвет...».⁵⁴

Церкви как архитектурные сооружения, церковные обычаи и обрядность, занимающие значительную часть жизни не только крестьян, но и всех слоев русского общества, интересовали молодых англичанок, и они постоянно фиксируют на них свое внимание. Первое и наиболее яркое впечатление Кэтрин, только что приехавшей в Россию, — это церкви. «...Нет ничего интереснее, как вид церквей, которых внешние стены иногда покрыты образами святых гигантского размера. Перед ними толпится множество народа, молящегося и падающего ниц с усердием, более похожим на идолопоклонство, чем на истинную религию».⁵⁵ А вот впечатление Марты, только что приехавшей в Петербург. «Я заметила, что все, проезжающие мимо, останавливаются у церкви, и слуги, сняв шапки, начинают усердно креститься, что выглядит довольно забавно. Когда мы поравнялись с храмом, то госпожа Полянская как женщина очень набожная приказала остановиться, и все вышли из кареты. Я вошла в церковь вслед за остальными, спутники мои стали креститься, класть поклоны и прикладываться к иконам. Семеро наших слуг молились снаружи. Господин Рибопьер объяснил мне, что существует русский обычай креститься на храмы».⁵⁶ Она же отмечает обычай непременно служить молебен перед каждым сколько-нибудь значительным событием. «Перед дорогой княгиня с истинным благочестием приложила к иконам всех святых и распорядилась, чтобы священник отслужил молебен за наше благополучное путешествие (русские всегда соблюдают и чтут этот обычай, который, мне кажется, заслуживает уважения)».⁵⁷

Перейдем теперь к обрядам и праздникам календаря, начиная с Рождества и святок. Кэтрин Вильмот описывает в письме от 2 февраля 1807 года святочные гадания. «Говоря о русских народных увеселениях, я хочу познакомить вас со святочными или рождественскими забавами в крестьянском быту. Представьте себе хоровод молодых девушек, которые становятся кругом стола, подобно ведьмам Макбета. На столе помещается большой сосуд, куда кладется немного хлеба, воды, соли и уголь; этот сосуд покрывается другой чашкой, в которую бросаются залогов гадальщиков — кольца, серьги, цепи, и все это таинственно перемешивается вместе. Гадание начинается пляской и песнями. Затем вынимают жребии, что совершается в следующем виде: сначала один запекает аллегорическую песню, потом подхватывает целый хор; песни полны желанием счастья, любви и надежды. Во всем этом мечтательном и суеверном мире много сродства с Ирландией».⁵⁸

В записной книжке Марты с русскими песнями имеется целый раздел, озаглавленный ею «Песни святошняя». Песням предшествует предисловие, в котором она сообщает, что эти песни всегда поются полным хором перед рождественским ужином и называются «подблюдными». Далее она пересказывает то, что уже было процитировано из письма Кэтрин, после чего идет запись славильной песни:

Уж как слава тебе Боже на небе, слава!
Слава нашей государыне на сей земле, слава!
Наша государыня не старится
Ее цветное платье не носится
Ее добрые кони не ездятся

⁵⁴ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 343.

⁵⁵ Записки княгини Е. Р. Дашковой. С. 479.

⁵⁶ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 218.

⁵⁷ Там же. С. 235.

⁵⁸ Записки княгини Е. Р. Дашковой. С. 494—495.

Еще эту мы песну(!) хлебу поем
Еще хлебу поем, хлебу честь воздаем.

Как видим, «Слава» приведена в известном варианте, имеющемся и у Чулкова, — «Слава Богу на небе» в Прибавлении (№ 59), и у Прача в издании 1790 года № 2, а в издании 1806 года — Часть 2: Святочные песни. № 1.

За ней помещены подблюдные, всего их тринадцать, после каждой из них Марта указывает, что эта песня предвещает.

№ 1

Идиот кузнец из кузнецы
Шубионька на ниом худихонька
Адна пала ва сто рублей
Другая пала ва тысячу рублей

Хор

Да кому мы споем
Таму дабро
Кому вынетца
Скоро збудетца

В заголовке английского перевода написано: 1 Song — For Fortunes, т. е. «к удаче», а в конце этого куплета: Song promisses Riches, т. е. «песня, обещающая богатство».

№ 2

Ой вы саначки, самакатачки,
Как бы сесть в сани да поехати.

Хор

Да кому etc.

Примечание после песни: A Marriage desir'd but uncartain, т. е. к желанному, но ненадежному браку.

№ 3

Скачит грузочик паельничку
Ищет грузочик беляначку,
Ни беляначку
Ищет дваряночку

Хор

Да кому etc.

Примечание: Marriage by Agreement, т. е. брак по соглашению

№ 4

Как на дубчике
Два галубчике
Слеталиса
Абнималиса

Хор

Да кому etc.

Примечание: A Love Marriage, т. е. счастливый брак.

№ 5

Катиласа зерно па бархату,
Прикатиласа зерно ко яхонту
Крупион жемчуг с яхонту
Хорош жених со невестою.

Хор

Да кому etc.

Примечание: A Handsome Lover is promise, т. е. обещает щедрого любownika.

№ 6

Эше шука шла из бела озера
Она хвост волокла из нова города
Что на щучке чешуйка серебряная
У ней хвост галава по золочиная

Хор

Да кому etc.

Примечание: A Foreign Marriage, т. е. брак на чужую сторону.

№ 7

Уж как плыл медведь
Через быстру реку
Он выплывши трихи трихи
Натриос медведь полосмину блох
Осмину в шей

Хор

Да кому etc.

Примечание: Great Good Luck and Riches, т. е. очень большая удача и богатство. После этого следует пояснение: «Эта отвратительная композиция представлена здесь, чтобы показать, что те же приметы, присутствующие в снах или в гадании, обещающие счастье и богатство, существуют и в России, и в Ирландии. Я знаю очаровательную молодую девушку, русскую, с княжеским титулом, — пишет далее Марта, — которая приходит в восторг, когда ее прачка присылает ей блоху, вкладывая ее в чистое белье».

№ 8

Уж как кот кличет кашурку
На печурку спать,
Ты поди поди кашурка
На печурку спать.
У меня у ката
Изголовья высока
У меня, у ката
Перина мехка

Хор

Да кому etc.

Примечание: A Sudden Marriage, т. е. к внезапному браку.

№ 9

Ах ты, зерно бурмицкая
Нет на тебе зерно погибели

Хор

Да кому etc.

Примечание: Prosperity, т. е. процветание. Слова «зерно бурмицкое» Марта перевела как «eastern pearl», т. е. восточный жемчуг.

№ 10

Сидит сироточка
На загниотачки,
Ждиот сирата
По скрибушка

Хор

Да кому etc.

Примечание: Misfortune, т. е. несчастье.

№ 11

За речкой мужики
Живут богхатые
Гребут деньги
Лапатами.

Хор

Да кому etc.

Примечание: Riches, т. е. богатство.

№ 12

У спаса в Чигасах за Яузай
Два юноша венчались
Перстнями абручались,
Гавриил Архангел венец держал
Михаил Архангел совет давал.

Хор

Да кому etc.

Примечание: A Wedding, т. е. к свадьбе.

№ 13

Ах! Как под полом,
Блаха галкача радила!

Хор

Да кому etc.

Примечание: «Эта песня предназначается для последнего предмета, оставшегося в блюде, и она означает, что у этого человека будет много детей и богатства. N. В. Все эти песни поются на одну и ту же мелодию. Славильный текст повторяется в конце каждого куплета. Записано в Москве в Рождественский сочельник в 1807 году».

Один текст Марта записала в переводе на итальянский, английский и французский языки, русского же текста здесь нет. Переведен один куплет, который содержит обращение к матушке — печь пироги и готовиться к приходу гостей, которые могут быть обуты в сапоги или в лапти. Текст о гостях в

лаптях и сапогах есть у М. Д. Чулкова (Прибавление, № 65). Приведу его английский перевод:

Cease dear Mother to torment yourself
 And make some Pyes (?)
 For visitors will come to you, and suitors to me
 They 'll come to you dress'd in *Lopty's* (Peasants Shoes)
 And to me dress'd in Boots.

После переводов Марта записала очень подробное пояснение о различиях между крестьянской обувью (сделанной из березы и называемой лапти) и сапогами или башмаками. Жених, одетый в лапти, — крестьянин, он может быть взят в солдаты по жребию или по очереди, что считается унижением и несчастьем, или его могут взять в услужение, например, плотником, кузнецом, пастухом, конюхом, садовником, а благородный ухажер носит сапоги и платье его жены отличается от деревенского костюма. Поэтому девушки, прислуживающие в доме, презирают выходить замуж за простого крестьянина и предпочитают мелкого купца или лавочника в городе.

Часть подблюдных песен, записанных Мартой Вильмот, есть в сборнике М. Д. Чулкова (см. Прибавление, № 60, 62, 67, 69). В одном тексте совпадает только первая строка — «У Спаса в Чигасах за Язуой» (см. Прибавление, № 61), однако последующий текст в записи Марты иной. Остальные песни не встречаются в других источниках: «Ой вы саночки, самокаточки» — № 2, «Уж как плыл медведь через быстру реку» — № 7, «Уж как кот кличет кошку» — № 8, «Ах ты зерно бурмицкое» — № 9, «Сидит сироточка на загнеточке» — № 10, «За речкой мужики живут богатые» — № 11, «Ах как под полом» — № 13.

Описывая празднование масленицы, Марта остановилась только на светских развлечениях и совершенно не оставила никаких записей о народных гуляньях и обычаях масляной недели. В письме к отцу от 7 марта 1804 года она пишет: «Через несколько дней начнется масленица, которая продолжится неделю, и все это время мы, разодетые как павлины, с утра до ночи будем толкаться в светской толпе. В 12 же часов последнего дня масленицы на веселом балу, где соберется пол-Москвы, мы услышим торжественный звон соборного колокола, который возвестит полночь и начало Великого поста. Звон этот побудит всех мгновенно отложить ножи и вилки и прервать сытный ужин. В течение 6 недель поста запрещается не только мясо, но также рыба, масло, сливки (даже с чаем или кофе) и почти вся еда, кроме хлеба. Все часто ходят на исповедь... Пока же не начался этот строгий пост, мы проводим время очень весело. Каждый вечер даются балы, иногда по пять одновременно».⁵⁹

Важной стороной масленичного ритуала является катание на лошадях до Покровского и обратно. «Выставить для обозрения экипаж, всевозможные украшения, туалеты etc. — вот цель этой увеселительной поездки на масленице. Особенно блистали купчихи... У них великолепные коляски... Красивый выезд — предмет соперничества», — записывает Марта в своем дневнике.⁶⁰

Начавшийся Великий пост удивляет ее как строгостью, так и обилием и вкусом постной еды, а также тем, что «всякая музыка, кроме духовной, считается недопустимой».⁶¹ В связи с этим она отмечает, что «в России нет религиозной вражды, и дух терпимости таков, что даже неграмотные крестьяне ... понимают, что у людей других национальностей имеются свои ... религиозные обычаи, которые также угодны Богу».⁶² Как пример она приводит случай в первую неделю Великого поста, когда она занималась игрой на гитаре, и ее

⁵⁹ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 250.

⁶⁰ Там же. С. 251.

⁶¹ Там же. С. 253.

⁶² Там же.

служанка была этим потрясена, но потом поняла, что то, что грех в ее религии, не является таковым для представительницы другого вероисповедания.

В письме к матери Марта подробно описывает вербное воскресенье. «Мы поднялись около 5 часов, чтобы присутствовать на заутрене в церкви... Собралась толпа крестьян. Читался отрывок из Евангелия, где описывается торжественный въезд нашего Спасителя в Иерусалим. В какой-то момент службы ... священник благословил и окропил святой водой заранее приготовленные охапки веток. Тотчас же народ бросился и разобрал зелень, и минут через пять несколько сотен человек, бывших в церкви, стояли с ветками и зажженными свечами. Мне ветку вручил сам священник, я поцеловала ему руку. После окончания службы все погасили свечи и стали класть их перед иконами святых (во всех церквях множество икон). Помазав лоб священным маслом и осенив себя крестным знаменем, народ разошелся. Ветки прихожане взяли с собой, чтобы по дороге домой похлестать ими друг друга на счастье».⁶³ Она отмечает, что в последнюю неделю поста в дом княгини «каждый день утром и вечером приходит священник с дьяконом и певчими читать молитвы».⁶⁴

В своем следующем письме домой Марта весьма подробно описывает празднование Пасхи: «Начнем с 10 часов субботнего вечера. Я отведу вас в церковь, чтобы вы смогли увидеть иконы. Служба ничем не отличалась от обычной (княгиня не присутствовала на всенощной). По окончании ее все стали дарить друг другу пасхальные яйца — расписные, резные, крашенные в различные цвета. Мне уже приходилось упоминать о русском обычае постоянно делать подарки — в некоторых случаях они просто обязательны. „Яйцо“, подаренное мне княгиней, это два бриллианта, которые я буду носить в сереге будущей зимой (по здешней моде, ходят с одной сережкой). При подношении дара говорят по-русски: „Христос воскрес!“ На это говорится: „Воистину воскрес“. Произносятся эти слова, даже бедняк-крестьянин имеет право поцеловать руку любому важному лицу (хоть самому императору), и отказать никому нельзя.

Однако вернемся в наш зал в Троицком, где все слуги одарили нас пасхальными яйцами, получили подарки, перецеловали нам руки etc. Давайте съедим наш ужин и станем ждать священного часа *полуночи*. Вот сельские часы пробили 12, и заблаговестили церковные колокола. Мы тут же отправились в церковь. Крестный ход уже начался: впереди священника, несшего Библию, шли дьякон, певчие, несколько человек с иконами, восковыми свечами etc. Все были в необычайно богатых одеждах, и каждый пел: „Христос воскрес“. Обойдя вокруг церкви, мы вошли внутрь, каждый держал зажженную свечу, что вместе со светильниками создавало в храме праздничную иллюминацию, конечно, более скромную, нежели в больших городах, где она неопишимо великолепна. После окончания службы все (кроме меня) подошли целовать образ, после чего священник поцеловал каждого прихожанина (по меньшей мере *три сотни душ*). Я не стала дожидаться конца церемонии и вскоре ушла домой, утомленная безгранично.

С 9 часов празднество возобновилось. ...Я не заметила ничего необычного, кроме огромного сдобного хлеба и высящегося горой творога с крестом на вершине. Через четверть часа после нашего возвращения домой княгиню позвали в зал, где священник вручил ей хлеб, называемый „кулич“, и творог, называемый „пасха“, которые он заранее благословил. Княгиня разрешила кулич и пасху, капельку съела сама и оделила священника и слуг. Одним словом, все разговелись куличом и пасхой, а до этого никакой силой никого нельзя было уговорить преступить какой-либо из запретов длящегося 7 или 8 недель Великого поста: выпить молока, съесть яйцо или мясо, спеть или

⁶³ Там же. С. 258.

⁶⁴ Там же.

потанцевать. Затем последовало пиршество. Кофе со сливками, хлеб с маслом и все-все, что только может быть возложено на алтарь желудка, было подано к столу и съедено. Обед начался в 12 часов, и уже часа через три десяток человек были столь веселы, что угодили бы самому Бахусу». ⁶⁵

Кэтрин Вильмот, присутствовавшая в Москве во время Пасхи 1807 года, описывает пышные процессии горожан, разъезжающих в своих лучших нарядах и демонстрирующих свои экипажи, подобно тому как это было на масленицу. «Княгиня участвовала с нами во всех праздниках, которыми здесь встречают начало весны, составляющей предмет религиозного обоготворения, — пишет она. — (...) Если б вы нечаянно упали с другой планеты во время Пасхи и взглянули на город, загроможденный экипажами, набитыми людом в самых нарядных костюмах, вы подумали бы, что вся Москва сошла с ума». ⁶⁶

Справедливо отмечая, что для русских людей весенний праздник Пасхи имеет большее значение, чем Рождество и другие церковные праздники, Марта и Кэтрин делают заключение, что это, по-видимому, связано с остатками в сознании крестьян языческих верований, органично вплетенных в церковные обряды и не противоречащих им. В письме Кэтрин от 26 июня 1806 года, отсутствующем в английском издании 1934 года и в русском издании 1987 года, она описывает языческие верования, связанные с божествами лесов, полей, рек и теми народными обрядами, которые посвящены им. «...Я провела русскую весну не без знакомства с тем баснословным миром, который воспевается в народных песнях и носит отпечаток языческого суеверия с христианскими понятиями. Но как я смею касаться обрядов великого черного духа, — который некогда скрывался в священных лесах, потрясал землю бурями, говорил громом и требовал человеческих жертв. Нет, влияние этого чудовища еще присутствует повсюду — на полях, в ручьях, в дубровах и потому я не дерзаю сказать ни слова. Чтоб укротить его гнев, ему доселе деревенские жители приносят пищу и венки, которые я видела на мощах умерших.

Есть и женский дух, который менее страшен по причине своего очаровательного голоса и зеленых кудрей. Эта богиня, господствующая в умах всех поселян, называется *русалкой*. Она чешет свои длинные локоны, сплетает венки из прекраснейших весенних цветов, вешая их между тростником; и в эти минуты она вздыхает, когда приближается к ней смертный. Нимфы ее блуждают по лесам и рекам, очаровывая их своими чарами.

Однажды я встретила с группой молодых девушек, бродивших на берегу реки и тихо посматривавших на ее воды. Подошед ближе, я увидела, что они бросали в них гирлянды васильков; смотря по тому, как уносил их речной поток, они гадали о своей судьбе в наступающем году». ⁶⁷

В записной книжке Марты с русскими песнями имеется несколько хороших песен летнего цикла. Первой в ее тетради записана песня «На поле береза стояла». Она имеет подзаголовок «русская крестьянская песня» и пояснение, что крестьяне поют ее, одновременно танцуя, много раз подряд.

1

На поле береза стояла,
На поле кудрявая стаяла,
Люли, люли стаяла.

2

Не кому береза заламати,
Не кому кудрявой заламати,
Люли, люли заламати.

⁶⁵ Там же. С. 258—259.

⁶⁶ Записки княгини Е. Р. Дашковой. С. 497.

⁶⁷ Там же. С. 482—483.

3

Я поиду заламаю
Я поиду заламаю
Люли, люли заламаю.

4

Срежу я три пруточка
Срежу я три пруточка
Люли, люли три пруточка.

5

Зделаю два гудочка (2)
Люли, люли два гудочка.

6

Третью балалаику (2)
Люли, люли балалаику

7

В зайду на новые сени (2)
Люли etc.

8

Стану я старав будити (2)
Люли etc.

9

Старай муж прасниса (2)
Люли etc.

10

Вот тебе памои умойса (2)
Люли etc.

11

Вот тебе поганай умойса (2)
Люли etc.

12

Вот тебе лапатка памалиса (2)
Люли etc.

Далее следует указание, что песня начинается сначала, но с 8-й строфы пренебрежительный по отношению к старому мужу текст заменяется на другой, обращенный к молодому.

13

Стану я *младова* будити (2)
Люли etc.

14

Младой муж прасниса (2)
Люли etc.

15

Сердце маю прабудиса
Люли etc.

16

Вот тебе вадица умойса
Люли etc.

17

Вот тебе палатенца утриса
Люли etc.

18

Вот обрас помалиса
Люли etc.

Текст английского перевода содержит примечания: к строфе 5 — что гудок — это музыкальный инструмент вроде флейты, к строфе 6 — что балалайка — это скрипка с двумя струнами, очень обычная в России, а к строфе 12 — что лопата здесь предлагается, для того чтобы на нее молиться, а в греческой религии молятся на образа.

Песня «Во поле береза стояла» — первая в записной книжке Марты Вильмот — чрезвычайно популярная во все времена, встречается во многих песенниках, как словесных, так и нотных. Достаточно упомянуть сборники И. А. Герстенберга и Ф. А. Дитмара (Ч. 2, № 14), И. Прача (1790, № 11 в разделе «Песни плясовые или скорые») и ряд текстовых песенников. Однако в большинстве из них имеется только первая часть текста, обращенная к старому мужу, и только в сборнике И. Прача и у Марты Вильмот имеется вторая часть, обращенная к молодому. Примечательно, что вместо обычного «во поле» Марта записала вариант «на поле», не встречающийся более нигде.

Песня «Во поле береза стояла» записана и у М. Гатри в приложении к его «Dissertation sur les antiquites de Russie...».⁶⁸ В подзаголовке к ней Гатри пишет: «Песня цыганская, или танцевальная богемская песня».

К плясовым скорым песня относится и песня «Хожу я по улице». Она имеет подзаголовок: «крестьянская песня».

Хажу я по улицы
Да не нахажусь,
Глежу я на милую,
Да не на глежусь.
Ай люшинки, ай люли!

Много эсть хороших,
Много эсть пригожих,
А лучче нету
Моего дарагова.
Ай люшинки, ай люли!

В чистом поле (Bis)
В широком раздолье,
В чистом поле,
Светел месяц светит
Ай люшинки etc.

Не ниска, не высока,
В чистом поле,
Не блиска, не далека.
Ай люшинки etc.

Девку просу полит.
Ай люшинки etc.

⁶⁸ Guthrie M. Dissertation sur les antiquites de Russie... Appendix de musique en 3 planches: Oeuvres vocales et instrumentales. St. Petersburg, de l'impr. du corps imp. des cadets nobles, 1795.

Девка просу полит,
Белы руки колит.
Ай люшинки etc.

Понамарь гарюит,
Сам девочку любит.
Ай люшинки etc.

Эта песня, не встречавшаяся в изданиях XVIII в., довольно часто использовалась в качестве темы для инструментальных вариаций в первой половине XIX в. Интересно, что в 40-х годах издатель Ю. Грессер поместил ее в серии «Песни московских цыган», а наиболее раннее из известных мне появлений ее в нотной литературе относится к 1806 году, в «Журнале отечественной музыки на 1806 год, издаваемом Д. Кашиным...», № 2, где она помещена третьей.

После песни «Хожу я по улице» следует песня «Пошли наши подружки». Как пишет Марта в пояснении перед текстом, это еще одна песня в быстром размере, которая всегда поется после предыдущей. Она приводится не полностью, только четыре куплета из четырнадцати, имеющих у И. Прача (см. изд. 1790 года, № 16 в разделе «Песни плясовые или скорые»).

1

Пошли наши подрушки
В лес по ягодки гулять
Вею, вею, вею, вею,
В лес по ягодки гулять.

2

Оне ягод не набрали,
Подрушки потеряли
Вею, вею, вею, вею,
Подрушки потеряли.

3

Люби мою подрушку
Млада селскою дочушку
Вею, вею, вею, вею,
Млада селскую дочушку

4

Пойду я по тропинке
Найду я две елинке
Вею, вею, вею, вею,
Найду я две елинке.

В дневниках Марты, к сожалению, нет подробного описания троицкого гуляния, а сохранилось только указание, что на Троицу во время церковной службы, содержащей молитвы о будущем урожае, в руках у всех были букетики цветов.

Яркое впечатление на англичанок произвел праздник водосвятия. В письме Кэтрин к Джону Четвуду мы встречаем следующее описание: «...Нашему взору предстала поистине театральная процессия: священники поднимали золотые кресты и образа, размахивали хоругвями, а за ними шли все жители деревни в праздничных одеждах. Они двигались вдоль кромки воды, совершая различные церемонии, пел церковный хор».⁶⁹

⁶⁹ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 311.

Как уже говорилось, для молодых англичанок одной из наиболее интересных сторон русской жизни являлось все, что связано с особенностями православного богослужения и верований простых крестьян, а также сочетание христианских обычаев с остатками древнего язычества. Возможно, в этом сказывалось их происхождение из семьи священника, а также то, что их корреспондентами были люди, принадлежащие к этому кругу. Так, для них удивительно большое количество разнообразных святых. «В России церковь греческая, — пишет Марта в своем дневнике, — и в воображении крестьян каждый святой, обозначенный в календаре, становится как бы отдельным богом, поэтому нужно иметь икону с изображением каждого и каждому приносить дары...».⁷⁰ Сестры описывают торжественные молебны в честь святой Екатерины в день ангела княгини. В одном из писем Кэтрин сообщает, что накануне именини состоялось богослужение в доме княгини. «...В столовой собрались священники и певчие с благовониями и образами. Образа были изумительно освещены, а серебряная икона святой Екатерины сияла за стеклом ... На следующий день все пошли в церковь и снова отстояли службу».⁷¹

По мнению Кэтрин, «многобожие» в России связано своими истоками с древними языческими поверьями о добрых и злых духах, охраняющих каждого человека. Она рассказывает: «...Каждое новорожденное дитя, по поверью, окружается чарами злых и завистливых духов, которые с ненавистью стерегут каждый шаг его радостной и счастливой жизни. Прогуливаясь недавно в саду, я с удивлением остановилась перед хорошеньким малюткой, лежавшим в корзинке за спиной матери. Я истощила все знание русского языка, называя его красавцем, ненаглядным, добреньким и проч., но, к крайнему моему изумлению, мать с тревожным взглядом раскрыла дитя и начала облизывать его с ног до головы. Я подумала, что она приняла меня за черта, и поскорей скрылась в кустах. Встретив княгиню, я рассказала ей это происшествие, которое она объяснила мне. Дело в том, что бедная женщина боялась, что я *сглазила* ее ребенка, т. е. она верит, что враждебные феи, ухаживающие за ним, накажут его за эти похвалы, и потому, облизав его, она хотела тем очистить свое дитя от моих ласковых слов и отвести месть адского духа».⁷²

Марта Вильмот описывает в своем дневнике один из старинных обычаев, распространенный среди помещиков: «...Еще совсем недавно считалось безнравственным продавать имения, где покоятся останки чьих-либо предков. Сила этого обычая до сих пор так велика, что во многих семьях предпочитают лучше расстаться с самым красивым из поместий, нежели с тем, где лежат кости праотцев. Кроме того, в этом же имении стоит семейная церковь... Старые обычаи изживаются понемногу в высших слоях общества, но добрые крестьяне соблюдают их в полной мере, не задумываясь, разумно это или нет ... ибо они столь же неотъемлемая часть поместья, как и церковь, построенная на его земле».⁷³

Сестер интересовали не только обычаи традиционной церкви, но и существование в России раскольников. Кэтрин в письме к сестре Гарриет поясняет, что раскольники находятся «в таком же отношении к греческой церкви, как методисты — к лютеранской».⁷⁴ В другом письме она уточняет, что «главное различие между расколом и господствующей церковью, кажется, состоит не в основных догматах, а в том, что раскольники не признают церковных книг и некоторых обрядов, введенных в позднейшее время. Впрочем, под словом „раскольник“ в России означаются различные секты, отступившие от основ-

⁷⁰ Там же. С. 400.

⁷¹ Там же. С. 298.

⁷² Записки княгини Е. Р. Дашковой. С. 483.

⁷³ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 391.

⁷⁴ Там же. С. 317.

ного вероисповедания». ⁷⁵ Она рассказывает Анне Четвуд о посещении патриарха московской секты раскольников. «Этот человек родился крепостным Долгоруковых, выкупил свободу за две тысячи фунтов и ныне является одним из богатейших московских купцов. Олегу Алексеевичу 80 лет ... он веселый, энергичный, благодушный ... Олег Алексеевич провел нас в церкви, моленные дома и богадельни, окружающие его жилище, рассказал про свою веру, которая (так же как католическая и греческая) является аполитичной — его единоверцы, уединяясь, не участвуют в жизни государства. В России, как и в Англии, очень много различных сект». ⁷⁶ Марта в своем дневнике за 1807 год рассказывает, как совершившие преступление люди хотели скрыться у раскольников. Они, как пишет Марта, «имеют силу и могли бы укрыть их или способствовать бегству из России, но ... главы секты отказались их принять, и преступники через четыре или пять дней вернулись в Троицкое». ⁷⁷

Записи народных песен, обычаев и обрядов, сделанные в России сестрами Мартой и Кэтрин Вильмот, свидетельствуют что они осознанно подходили к собиранию русского крестьянского фольклора и считали его важнейшим источником изучения русской жизни, быта, языка и культуры. Органично вплетенные в описание впечатлений от жизни в столицах и имени Е. Р. Дашковой, эти тексты представляют интерес как один из ранних образцов записи русской песенной поэзии, осуществленной молодыми английскими девушками, а также как репертуар, бытующий в определенном регионе России.

Не касаясь литературного качества переводов, прозаических и стихотворных, можно сказать, что они весьма близки к оригиналу, что дает возможность их идентификации даже при отсутствии параллельного русского текста.

⁷⁵ Записки княгини Е. Р. Дашковой. С. 500.

⁷⁶ Е. Р. Дашкова. Записки. С. 324.

⁷⁷ Там же. С. 363.

Н. Ф. ЗЛОБИНА

МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЭПОСА В ТРУДАХ
А. А. КОТЛЯРЕВСКОГО

В последнее время история фольклористики получила дальнейшее развитие. Этому способствовал ряд факторов: в научный оборот вводились новые материалы, появились объективные возможности освободиться от идеологизированных штампов, теоретический уровень современной науки позволил по-новому взглянуть на фольклористическое наследие. Кроме того, определенная невостребованность этой области науки во второй половине XX в. создала некоторую лауну, которая сейчас заполняется.

Любой период в истории фольклористики интересен и значим, а начальный этап — вдвойне. Русская мифологическая школа как первое научное направление в отечественной фольклористике требует пристального изучения еще и потому, что через критическое освоение ее наследия развивали свои концепции все последующие школы прошлого века.

В современной фольклористике оценки мифологической школы менялись. Например, М. К. Азадовский,¹ М. М. Плисецкий² представляли один уровень осмысления работ русских мифологов, а Ф. М. Селиванов,³ С. Н. Азбелев,⁴ А. И. Баландин⁵ и другие утверждали принципиально новое их понимание. Если первые считали, что ученые-мифологи постепенно переходили на позиции исторической методике, то вторые подчеркивали присутствие в их работах разных точек зрения, хотя ведущим направлением их творчества признавали мифологическое.

В современной историографии мифологическая школа изучалась в большей степени через призму взглядов таких ученых, как Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, О. Ф. Миллер. Научные воззрения других представителей этого направления рассматривались в меньшей степени. Творчество А. А. Котляревского (1837—1881), выдающегося ученого-слависта, сторонника мифологической теории, не анализировалось в полном объеме, хотя редкие историографические курсы не упоминали его имя.

Исследователи, обращавшиеся к работам А. А. Котляревского, отмечали, во-первых, широту его интересов и строгое следование сравнительно-историческому методу,⁶ во-вторых, самостоятельность и критический подход к рабо-

¹ Азадовский М. К. История русской фольклористики. М., 1963. Т. 2.

² Плисецкий М. М. Историзм русских былин. М., 1962.

³ Селиванов Ф. М. 1) К вопросу об эволюции теоретических взглядов Ф. И. Буслаева (к 150-летию со дня рождения) // Вестн. Московского ун-та. Филология. М., 1968. № 2. С. 24—35; 2) Русский эпос. М., 1988, и др. работы.

⁴ Азбелев С. Н. Веселовский и историческое изучение эпоса // Наследие Александра Веселовского : Исследования и материалы. СПб., 1992. С. 6—31.

⁵ Баландин А. И. Мифологическая школа в русской фольклористике: Ф. И. Буслаев. М., 1988.

⁶ Пыпин А. Н. История русской этнографии. СПб., 1890. Т. 2. С. 145; Сперанский М. Н. Русская устная словесность : (Введение в историю устной русской словесности. Устная поэзия повествовательного характера) : Пособие по лекциям на высших женских курсах в Москве. М., 1917. С. 7.

там как мифологов, так и представителей других направлений,⁷ в-третьих, точки соприкосновения с этнографической, исторической, антропологической и другими теориями.⁸ Современные ученые стремились выделить исторический оттенок системы взглядов А. А. Котляревского (М. К. Азадовский),⁹ другие (З. И. Власова)¹⁰ считали А. А. Котляревского мифологом лишь отчасти, третьи (М. Г. Зельдович)¹¹ находили в его концепции элементы типологического характера. Каждое мнение содержит свое рациональное зерно, однако разнообразие характеристик не дает полного представления о научном наследии А. А. Котляревского, а по вопросам эпоса взгляды ученых не рассматривались вообще.

В задачу статьи не входит анализ всего фольклористического наследия А. А. Котляревского. Эпосоведческие взгляды ученого — вот та область, которая нас интересует.

Эпос разнороден: в нем имеются мифологический, национально-исторический, заимствованный и другие элементы. Следовательно, во-первых, фольклорный эпический материал может изучаться с целью установления древних мифологических корней. Во-вторых, эпическую поэзию можно рассматривать с целью выяснения конкретной национальной истории, отраженной в эпосе. В-третьих, — с целью определения заимствований.

Об этом в современной фольклористике писал Ф. М. Селиванов. Он выделил генетический, сравнительно-исторический и собственно исторический аспекты былинного материала.¹² Цель работы влияет на выбор материала, т. е. отдается предпочтение какому-то одному из существующих в эпосе пластов. Анализируемый материал диктует ученому выбор конкретной методики, определяет специфику и своеобразие приема сравнения и сравнительно-исторического метода в целом. Теоретические разработки В. М. Жирмунского¹³ об особенностях приема сравнения (историко-генетическом, историко-типологическом, сравнении, устанавливающем влияние и заимствование) в рамках сравнительно-исторического метода являются серьезным подспорьем для нашей работы.

О том, что при изучении эпоса должны присутствовать различные сравнительные методики, говорили уже ученые прошлого века. Н. П. Дашкевич подчеркивал: «...не следует забывать, что каждый из этих методов может иметь значение не для всего эпоса, но только для частных его; к объяснению былин приложимы все теории относительно сходных мотивов в эпосе различных народов».¹⁴

В связи с вышеизложенным для нас существенно следующее замечание соратников А. А. Котляревского: «Признавая сравнительный метод единственно возможным, Котляревский требовал выяснения всякий раз целей сравнения, которое должно быть строго методическим и не оставлять без внимания культурно-исторических данных».¹⁵

⁷ Пыпин А. Н. История русской этнографии. С. 146; Савченко С. В. Русская народная сказка: (История собрания и изучения). Киев, 1914. С. 335. Пропп В. Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 125.

⁸ Пыпин А. Н. История русской этнографии. С. 146.

⁹ Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. 2. С. 156.

¹⁰ Власова З. И. Письма А. А. Котляревского к О. Ф. Миллеру // Из истории русской фольклористики. Л., 1990. Вып. 3. С. 88.

¹¹ Зельдович М. Г. Александр Котляревский // Страницы истории русской литературной критики. Харьков, 1984. С. 80.

¹² Селиванов Ф. М. Русский эпос. С. 19.

¹³ Жирмунский В. М. Сравнительно-историческое изучение фольклора // Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979. С. 145.

¹⁴ Дашкевич Н. П. К вопросу о происхождении русских былин: Былины об Алеше Поповиче и о том, как не осталось на Руси богатырей. Киев, 1883. С. 6.

¹⁵ Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. Университета Св. Владимира (1834—1884). Киев, 1884. С. 317.

Принимая во внимание это наблюдение современников А. А. Котляревского, опираясь на указанные положения Ф. М. Селиванова и В. М. Жирмунского, попытаемся выяснить историко-генетический, сравнительно-исторический и собственно исторический аспекты при изучении эпического материала, присутствующие в работах А. А. Котляревского.

Сущность воззрений русской и европейской мифологической школы состоит в том, что с помощью сравнительного метода ученые выявляют древнейшие элементы, восходящие к индоевропейской поро, в современном быту; литературе, фольклоре и пытаются восстановить круг древних мотивов, составивших прамиф.

Древнейшими считались те элементы, которые связаны с мифологией природы. Именно они сравнивались при рассмотрении творчества индоевропейских народов. Сравнительная методика мифологов основывалась на представлении о древнем родстве всех индоевропейских народов, которое прежде было успешно доказано лингвистикой. Обнаруженные сходства в творчестве разных народов, с одной стороны, подтверждали древнее индоевропейское родство, с другой стороны, способствовали определению всего комплекса древней мифологии.

При выяснении мифологических истоков фольклора А. А. Котляревский строго придерживался этого положения, отмечая, что «следует ограничиться только тесным кругом народов, родство которых стоит вне всякого сомнения, например народов индоевропейского происхождения».¹⁶ Он отрицал важность для сравнительной мифологии выяснения сходств в творчестве неиндоевропейских народов: «...сравнение с народами иного происхождения» не приносит «никакой существенной пользы науке мифологии».¹⁷

Сравнительный прием А. А. Котляревский использовал для выяснения генезиса фольклорных форм, или, как он выражался, «этиологии». Он объяснял свою задачу так: «Попытаемся сближением некоторых мотивов русской богатырской былины с родственными мотивами народной поэзии других индоевропейских племен доказать не только присутствие, но и первостепенное, основное значение мифологического элемента былины».¹⁸

Ученый подчеркивал своеобразие сравнительного приема, который используется для выяснения генетических корней эпоса, но не годится для установления соответствий между реальной историей народа и историей, отраженной в фольклоре. «Мифические наименования и термины», а также «мифические образы и представления, дошедшие к нам как в письменных источниках, так и в преданиях индоевропейских племен»,¹⁹ — вот основные элементы, которые должны подвергаться сравнительному анализу. При этом он обращал внимание на то, что сравнение ради сравнения, установление внешних случайных сходств, как например в работах Худякова, где автор «во всяком петухе со шпорами видит арийский миф только потому, что такой петух есть и у немцев»,²⁰ ничего не дают науке сравнительной мифологии.

В магистерской диссертации «О погребальных обычаях языческих славян», в докторской диссертации «Древности юридического быта балтийских славян» А. А. Котляревский также использовал сравнительный метод: в первом случае — для восстановления древних представлений славян о погребальных обычаях, во втором — для определения древнего слоя юридического быта славян.

¹⁶ Котляревский А. А. Сочинения: В 4 т. СПб., 1889. Т. 1: Старина и народность за 1861 год: Библиографическое обозрение.

¹⁷ Там же. С. 537.

¹⁸ Котляревский А. А. Основной элемент русской богатырской былины: (По поводу сочинения Л. Майкова «О былинах Владимиров цикла»). СПб., 1863. Т. 2. С. 246.

¹⁹ Котляревский А. А. Разбор сочинения А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу...» (Т. 1). Т. 2. С. 267.

²⁰ Котляревский А. А. Старина и народность... Т. 1. С. 583.

Генетический аспект в трудах А. А. Котляревского представлен наиболее полно. Считая, что сказка и былина начали формироваться в период кризиса древней мифологии и, следовательно, вобрали ее элементы, он стремился доказать мифологическую первооснову народного эпоса, а также выделить особенности происхождения и развития эпических жанров, их существенные отличительные черты. В 1862 году в статье «Старина и народность за 1861 год» и в работе 1864 года «Русская народная сказка» исследователь проводил мысль о том, что в народной сказке отражается «общечеловеческая форма воззрения», а богатырское сказание «окрашивается национальным колоритом».²¹

А. А. Котляревский отличал сказку искусственную, или литературную, от народной. По его мнению, сказка «представляет собою не что иное, как поблекшие старинные мифы», поэтому «мифическое зерно уцелело как главный мотив, как смысл сказки».²² Сказки сохранили богатый мифологический материал, причем зачастую донесли его до нас больше, чем былины, так как если былина раньше завершала свое органическое существование, то сказка с теми же мотивами и сюжетами в силу своей прозаической формы продолжала передаваться из уст в уста.

А. А. Котляревский полагал, что мифологический элемент мог проникать в сказку не только прямым путем непосредственно из мифа («мифы... сбрасывают с себя все народное, все, что делало их мифами известного народа, и удерживают только общечеловеческие черты, общечеловеческую форму воззрения: они становятся сказкой»)²³ Безличностное начало, доказывал исследователь, однозначно связывает сказку с древнейшими эпическими песнями. «Она еще коренится на старинной эпической основе, пользуется ее мотивами, так же чужда личного элемента, личной мысли рассказчика».²⁴

Сказка — особый жанр народной поэзии, разный по тематике, уровню древности, поэтому ученый пытался проследить происхождение сказки, ориентируясь на особый род фантазии и своеобразные формы достоверности, историзма, запечатленные в ней. А. А. Котляревский дифференцировал характер фантазии в мифе, былине и сказке. В мифе фантазия отличается огромным творческим потенциалом, она творит образы отношения между ними, поступки персонажей, происходящие события. «Фантазия в сказке действует свободнее, так как перешла из первоначального мифа».²⁵ Само происхождение сказки ученый связывал с детской наивной фантазией юного народа. Можно утверждать, что по характеру фантазии он считал сказку более древней, чем былина. Эта идея А. А. Котляревского на десятилетия определила позиции его современников, которые считали сказки обломками богатырских сказаний. В фольклористике XX в. идея о более древнем происхождении волшебной сказки по сравнению с былиной полностью признана и получила дальнейшее развитие.

А. А. Котляревский охарактеризовал особенности восприятия былины и сказки. Несмотря на древние мифологические мотивы, имеющиеся в былине, народ считал, что «песня или народное сказание... всегда идут за действительную историю». Сказка же подчеркивает абсолютные вневременные истины на фоне исторически меняющегося быта. Достоверность сказки совершенно иная, «в ней заключается внутренняя идеальная истина, как отблеск религиозной идеи, перешедшей из первоначального мифа».²⁶

²¹ Там же. С. 572.

²² Котляревский А. А. Русская народная сказка. Т. 2. С. 36.

²³ Там же. С. 34.

²⁴ Котляревский А. А. Очерк истории русской поэзии г. Милюкова. Т. 1. С. 153.

²⁵ Котляревский А. А. Русская народная сказка. Т. 2. С. 36.

²⁶ Там же. С. 35.

Изучая погребальные обычаи языческих славян, А. А. Котляревский сравнивал отраженные в них понятия и представления с аналогичными мотивами в сказках. Обратим внимание на следующее его замечание: «Обстоятельство, что камни и сучья бросали через голову, что, возвращаясь с похорон, не оглядывались, можно объяснить желанием положить границу между царством жизни и смерти (сравни обычный сказочный мотив бросания через голову платка и грешка, которые превращаются в реку или густой лес и отделяют злую вражью силу от убегающих), от смерти нужно уходить без оглядки».²⁷ Высказанная А. А. Котляревским идея предвосхищает мысль В. Я. Проппа о том, что в сказке отразились древнейшие представления о смерти и загробном мире. С проблемой историзма тесно связан вопрос об особенностях сказочного пространства и времени. События, происходящие в сказках, не помечены определенным временем и местностью, чем и отличаются от героического сказания. «Сказка... обходит стезистельные исторические и этнографические элементы», «то, о чем рассказывает она, никогда — даже произвольно не относится к какому-нибудь определенному времени или местности, и действующие лица и места, где происходит действие, не носят определенных названий». Хотя сказка в некоторой степени отразила исторические элементы (предметы быта, семейные отношения и проч.), она «почти не имеет никакого дальнейшего отношения к народной истории».²⁸

Особенности эволюции сказки о животных ученый пытался рассмотреть подробнее. Признавая, что «живая вера в рассказываемое приключение исчезла вместе с закатом эпического периода народной жизни», А. А. Котляревский отмечал, что даже позднейшие сказочные мотивы связаны «с представлениями о превращениях», а также содержат «мотивы об участии животных или птиц в предприятиях героев».²⁹ Происхождение этого вида сказки он связывал с «жизнью пастушеской»³⁰ и считал, что только с развитием сказки в ней появляются сатира и аллегория как результат позднейшего переосмысления, перделки устного народного эпоса.³¹

Прозаическая форма народной сказки, ее безличностное начало, неопределенность времени и пространства, отсутствие отношения к национальной истории, связь представлений и образов сказки с представлениями и образами обрядового фольклора, наличие мотивов о превращениях и оборотничестве, а также об участии природных явлений, животных и птиц в делах людей — все это, по мнению А. А. Котляревского, должно убедительно доказывать мифологическую основу сказки.

В бытине ученый пытался установить эволюцию персонажей, сюжетов, мотивов. Он делил персонажи на древнейших и более поздних. К первым он относил Дуная, сказочного коня-помощника, бабу Горынку, Змея Горыныча, Волха Всеславича, Добрыню Никитича, поскольку для них характерны связи с мифическими существами. Например, Волх Всеславич «ведет свое происхождение ... от мифического змея, состоящего в связях с обыкновенными смертными», а у сына богатыря Дуная «сверхъестественная высокая природа светится из глаз». Кроме того, древнейшие из героев «имеют способность превращаться в зверей», а «эти превращения тесно связаны с древними мифическими представлениями», что не забывал подчеркивать А. А. Котляревский.³² Еще раньше подобным же образом трактовал эти персонажи и Ф. И. Буслаев.³³

²⁷ Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. Т. 3. С. 148.

²⁸ Котляревский А. А. Русская народная сказка. Т. 2. С. 34, 53.

²⁹ Котляревский А. А. О нравственной стихии в поэзии: Сочинение О. Миллера. Т. 1. С. 180.

³⁰ Котляревский А. А. Русская народная сказка. Т. 2. С. 42.

³¹ Котляревский А. А. Сказания о русских богатырях. Т. 1. С. 100.

³² Там же. С. 98, 101, 100.

³³ Буслаев Ф. И. Русский богатырский эпос // Народная поэзия: Исторические очерки // Сб. Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук. СПб., 1887. Т. 42. Ч. 2. С. 6—7.

Мотивы, сюжеты, присутствующие в сказаниях о русских богатырях, А. А. Котляревский также изучал с точки зрения их древности—новизны. К старинным мотивам ученый относил мотив борьбы с чудовищем: «Мотив борьбы с чудовищем, чародейством и др. повторяется в сказаниях разных народов, что говорит о его древности».³⁴

Мотив борьбы отца с сыном он рассматривал на примере былины об Илье Муромце и пришел к выводу: «Былина о битве Ильи Муромца с сыном — былина, хранящая в себе воспоминания глубочайшей древности».³⁵ Древнейшим мотивом А. А. Котляревский считал и мотив быстрого возрастания богатырской силы.³⁶

Анализ времени, пространства, места действия давал основание исследователю говорить об истоках эпоса и последующих наслоениях в нем. Более ранними считались те мотивы, где время, пространство и место действия были неопределенными; более поздними — те, где время и место действия указывались более конкретно. При анализе места действия в былинах он опирался на эти общие положения. А. А. Котляревский отмечал мифологический элемент в былинах: «Богатырские песни редко бывают прикреплены к какой-нибудь определенной местности и проносятся по всем странам русской земли из конца в конец».³⁷

Анализ былинного времени позволил ученому прийти к выводу о том, что мифологический элемент тесно переплетен с историческим. По его мнению, в былинах историческое лицо имеет много вымышленных сказочных черт (например, князь Владимир), а вымышленные персонажи, события, эпизоды вбирают в себя отдельные исторические детали. Героическая песня, писал А. А. Котляревский, «говоря о лицах и событиях вымышленных, всегда называет их по именам, определяет место и время действия и тем сообщает историческую обстановку воспринимаемым мифическим представлениям».³⁸ При этом он не забывал подчеркивать, что «сказание не летопись, а богатырские типы не действительные исторические лица».³⁹

Исторический элемент в былине существенно повлиял и на характер фантазии, поэтому «фантазия не может иметь этого широкого полета, его затрудняет воспоминание о том, что случилось или слывет за случившееся».⁴⁰

По А. А. Котляревскому, мнение которого находится вполне в русле мифологических изысканий прошлого века, доисторическому периоду русских богатырских сказаний соответствуют древнейшие персонажи, которые присутствуют в не менее древних сюжетах: борьба с чудовищем, битва отца с сыном, мотивы быстрого возрастания богатырской силы, оборотничества, добывания невесты и некоторые другие.

Итак, генетический аспект в исследованиях А. А. Котляревского связан с выяснением мифологических особенностей в героических сказаниях и народных сказках. По результатам анализа выявляются следующие методические приемы, используемые ученым для этой цели: сравнение только в рамках индоевропейских племен; сближение «родственных» мотивов, событий, персонажей в сказках или сказаниях разных народов индоевропейского корня, а также мифологических наименований и терминов, мифологических образов и представлений, почерпнутых как из устных, так и из письменных источников; анализ характера фантазии; анализ пространства, времени и места действия; сравнение сказки и погребального обряда.

³⁴ Котляревский А. А. Сказания о русских богатырях. Т. 1. С. 107.

³⁵ Котляревский А. А. Новые труды по русской старине и народности. Т. 1. С. 505.

³⁶ Котляревский А. А. Сказания о русских богатырях. Т. 1. С. 98.

³⁷ Котляревский А. А. Старина и народность... Т. 1. С. 588.

³⁸ Там же. С. 573.

³⁹ Котляревский А. А. Сказания о русских богатырях. Т. 1. С. 118.

⁴⁰ Котляревский А. А. Взгляд на старинную русскую жизнь по народным лубочным изображениям. Т. 1. С. 33.

Признавая мифологические истоки былины и сказки, ученый видел больше оснований для изучения исторического элемента в былине, а заимствований — в сказке.

В 70—80-е годы прошлого века в русской фольклористике произошла смена научных школ. А. А. Котляревский был непосредственным участником этого процесса, поэтому не мог не выразить свое отношение к происходящим переменам в науке. Еще Н. П. Дашкевич заметил: «На необходимость „строить целое здание науки о народных сказках“ на литературной их истории указывал А. А. Котляревский».⁴¹ Действительно, А. А. Котляревский, так же как О. Ф. Миллер, отмечал, что сходство в преданиях может появляться не только в результате праиндоевропейского единства. «Сходные, даже тождественные предания и черты могут возникать у разных народов независимо, могут и переходить от одного народа к другому...».⁴² Он рассматривал заимствования как равноправную возможность возникновения и построения литературно-фольклорного произведения: «...как самостоятельное начало, так и заимствования равно бывают присущи и необходимы в жизни каждого народа»,⁴³ поэтому «многие роды произведений древней русской словесности стоят в прямых генетических связях и отношениях к произведениям западной литературы, а потому необходимо требуют совместного, сравнительного рассмотрения».⁴⁴

Часть сказок является более поздней по сравнению с былинами. Именно эти сказки подлежат анализу с точки зрения выявления в них заимствованных элементов, считал А. А. Котляревский. «Многие сказки переходили от одного народа к другому и путем книжной, литературной, и путем устной передачи, и довольно вникнуть в самый характер их, чтобы воздержаться от решительных попыток возводить каждую черту и каждый мотив их к природному мифологическому источнику».⁴⁵ Он с уверенностью говорил, что в сказке «русская обстановка, даже русские имена — еще не представляют ручательства в ... русском происхождении».⁴⁶ Ученый отмечал, что времена средних веков являются тем плодотворным периодом, когда происходил расцвет заимствований: «В древний, и в особенности в средний период истории нашей литературы заходили к нам из-чужи, путем письменности или простого изустного пересказа, много сказочных рассказов, повестей». Он пояснял, в какой форме продолжают жить на русской почве заимствованные сюжеты: «На русской почве они или сохраняют признаки чужеземного происхождения, или, подобно монете, утрачивающей свой чекан от продолжительного обращения, теряли черты своей первоначальной национальности, принимали русский народный оттенок и мало-помалу становились как бы русскими».⁴⁷

Что касается духовного стиха о Голубиной книге, то А. А. Котляревский склонялся к мысли о литературно-заимствованном его характере, потому что «во-первых, космо- и антропогонические сказания сами по себе продукт довольно поздней эпохи в том виде, как они представляются в стихе, уже ясно поблекли и перешли через христианские понятия и, стало быть, не могут считаться достоянием индоевропейских народов; во-вторых, связь стиха с сочинениями апокрифическими и бестиариями; в-третьих, существование прозаиче-

⁴¹ Дашкевич Н. П. Вопрос о происхождении и развитии эпоса о животных: По исследованиям последнего тридцатилетия. Киев, 1904. С. 21.

⁴² Котляревский А. А. Разбор сочинения г. Афанасьева... Т. 2. С. 344.

⁴³ Котляревский А. А. Древности юридического быта балтийских славян: Опыт сравнительного изучения славянского права. Т. 4. С. 8.

⁴⁴ Котляревский А. А. Древняя русская письменность: Опыт библиологического изложения истории ее изучения. Т. 4. С. 291.

⁴⁵ Котляревский А. А. Разбор сочинения г. Афанасьева... Т. 2. С. 341—342.

⁴⁶ Котляревский А. А. Русская народная сказка. Т. 2. С. 47.

⁴⁷ Там же. С. 46—47.

ского памятника, известного под именем „Иерусалимской Беседы”, которая никак не может назваться переделкою из стиха, а скорее, его источником». ⁴⁸

Если в сказках, духовных стихах А. А. Котляревский предполагал множественность заимствований, то применение идей этой теории к былинам вызвало сдержанное отношение ученого. Он лишь отметил, что в сказаниях могут быть заимствования на уровне частных деталей: например, имена богатырей могут оказаться заимствованными. ⁴⁹

Среди фольклорных жанров наиболее перспективной для выявления заимствованного элемента, по мысли А. А. Котляревского, является литературно обработанная сказка.

Интересно мнение ученого по поводу сказания о призвании князей. И. Е. Забелин, с которым А. А. Котляревский не был согласен, считал, что это сказание является отражением действительных событий русской истории. А. А. Котляревский, не отвергая такой возможности, полагал, что заимствование или влияние может быть не только на уровне содержания, но и на уровне формы произведения. Он писал, что, «допуская возможность (не более!) призвания князей, мы все же убеждены, что та форма, в которой „сказание” о призвании стоит в летописи, есть форма сказочная, овладевшая, быть может, и действительным фактом народной жизни... Было или не было призвания, но оно не было таким, как рассказывается в летописи: здесь сказание есть русская редакция того же самого сказочного странствующего рассказа, которого саксонскую редакцию представляет Видукинд». ⁵⁰

А. А. Котляревский связывал вероятность заимствования с ситуацией первичной обработки древних фольклорных текстов, которая появляется уже в период становления высшей мифологии, когда право сохранения и передачи древнего предания устанавливается за отдельными людьми из касты жрецов. Только тогда, когда появляется момент личной индивидуальной обработки старинного материала (в той или иной степени индивидуальная обработка была характерна для всех видов письменной литературы), реализуется возможность заимствования. Жрец, обнаруживая в создавшейся системе высшей мифологии пробелы или кажущиеся ему пропуски, мог восполнить их «из чужеродного источника». ⁵¹ Образованность служителей культа способствовала именно такому подходу.

В приведенных выше рассуждениях А. А. Котляревского можно выделить два положения: 1) важность момента индивидуального вмешательства в процесс творчества при заимствовании, 2) незавершенность системы, принимающей заимствованный материал. Из первого положения можно сделать вывод, что заимствование происходит тогда, когда ослабевает груз предшествующей традиции и появляется возможность индивидуального выбора. Следовательно, заимствования необходимо искать прежде всего в области книжной письменной литературы. Не случайно позже ученые, работавшие в русле школы заимствования, ограничили свой материал рамками письменных, книжных источников не только потому, что письменная литература поддавалась более четкой датировке, но и потому, что эти произведения несомненно прошли индивидуальную обработку.

Идея А. А. Котляревского о незавершенности системы высшей мифологии, благодаря чему и возможно заимствование, нашла отражение и дальнейшее развитие в концепции А. Н. Веселовского. А. Н. Веселовский выделял сказки с окончательно закрепленной схемой сюжета, т. е. с четко повторяющейся композицией, и бесформенные рассказы, где схема сюжета еще не определи-

⁴⁸ Котляревский А. А. Разбор сочинения г. Афанасьева... Т. 2. С. 299.

⁴⁹ Котляревский А. А. Старина и народность... Т. 1. С. 557—558.

⁵⁰ Котляревский А. А. История русской жизни с древнейших времен : Сочинение И. Е. Забелина. Т. 2. С. 460.

⁵¹ Котляревский А. А. Разбор сочинения г. Афанасьева... Т. 2. С. 315.

лась окончательно, т. е. рассказ остался композиционно незавершенным. Последние и являются источником «бродячих» сюжетов. Только такие «поэтические сюжеты могли переселяться из одной среды в другую, пристроиться к новому окружению, применяясь к его нравам и обычаям».⁵²

Основное отличие взглядов А. А. Котляревского и А. Н. Веселовского на незавершенность фольклорных систем, благодаря которой появляется возможность для реализации заимствований или влияний, заключается в том, что А. А. Котляревский обращал внимание на незавершенность фольклорной системы народа, воспринимавшего влияние, в то время как А. Н. Веселовский указывал на незавершенность обоих фольклорных комплексов, как влияющего, так и воспринимающего заимствования и влияния. Народ выбирал из «сказочного наплыва» то, что отвечало его сегодняшним запросам. «Заносная сказка шла навстречу местным образам и обрывкам фабул, она их организовывала, но и воспринималась благодаря их существованию».⁵³

Положение А. Н. Веселовского об обязательном наличии местных, пусть незавершенных сюжетов, которые воспринимали влияние, полностью совпадает с мыслью А. А. Котляревского о необходимости воспринимающей среды или предмета заимствования, которую он высказал еще в 1858 году: «Для того чтобы какое-нибудь влияние могло иметь смысл, необходима среда, предмет для него. При отсутствии последнего влияние немислимо: спрашивается, как может влиять известный народ, если у него нет предмета для влияния?».⁵⁴ Причину заимствования ученый видел «в довольно близком родстве их с некоторыми мотивами нашей народной поэзии».⁵⁵

Размышляя по поводу материала, на основе которого может с большей отдачей «работать» та или иная научная концепция, А. Н. Веселовский пришел к выводу о важности разграничения мотивов и сюжетов. Это дало возможность определить принципиальные границы фольклорного материала, оптимального для использования в рамках различных теорий.⁵⁶

Для доказательства заимствования важно исследование причин и путей заимствования. Без этого разбора факт заимствования не может быть признан. Своей задачей А. Н. Веселовский считал: «Уследить процессы этих усвоений, их технику, разобраться во встречаемых течениях, слившихся в разной мере для новых созданий».⁵⁷ Работы А. Н. Веселовского подняли теорию заимствований на новый методологический уровень и позволили многим ученым успешно работать в ее рамках.

Что касается А. А. Котляревского, то он уже в 1858 году пытался определить методику выяснения заимствований в русском фольклоре и литературе. Большое значение придавал он сравнительному анализу содержания произведений, а также исследованию исторического развития самих народов, в результате которого выясняются сходные и различные сюжеты. Сходные элементы произведений должны рассматриваться в свете данных исторического развития народов, в результате чего могут быть определены сами факты заимствования: «Чтобы безошибочно определить влияние одной народности на другую, необходимо проследить их историческое развитие и тщательно исследовать их содержание: тогда определится, что действительно принадлежит влиянию и что внесено ими из их источника прежде и помимо всяких влияний».⁵⁸

⁵² Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов // Веселовский А. Н. Собр. соч. СПб., 1913. Т. 2, вып. 1. С. 7.

⁵³ Веселовский А. Н. Лорренские сказки // Веселовский А. Н. Собр. соч. М.; Л., 1938. Т. 16. С. 221.

⁵⁴ Котляревский А. А. О нравственной стихии в поэзии: Сочинение О. Миллера. Т. 1. С. 186.

⁵⁵ Котляревский А. А. Взгляд на старинную русскую жизнь по народным лубочным изображениям. Т. 1. С. 33.

⁵⁶ Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов. С. 17—19.

⁵⁷ Там же. С. 8.

⁵⁸ Котляревский А. А. Очерк истории русской поэзии г. Милюкова. Т. 1. С. 158.

Рассмотренные выше взгляды А. А. Котляревского по проблемам заимствования позволяют сделать следующие выводы. Во-первых, трезво оценивая фольклорный и литературный материал, ученый не отрицал роли заимствования в русской словесности, как письменной, так и устной. Во-вторых, появление заимствований А. А. Котляревский связывал с проявлением индивидуального творческого начала в словесных памятниках. В-третьих, идея о незавершенности фольклорной системы, принимающей заимствования, была плодотворно развита А. Н. Веселовским. В-четвертых, положение о необходимости изучения фольклорного произведения в целом, а не по отдельным частям его, было важным для А. А. Котляревского как при изучении мифологии, так и при изучении заимствований.

Сравнительная методика, применяемая в рамках школы заимствования, предполагает выяснение сходств в произведениях различных народов. Сходства устанавливаются не на уровне древнейших мифологических сюжетов, а в произведениях книжных, литературно обработанных, т. е. функционировавших уже во времена исторические. Доказательство предполагаемого заимствования должно быть тщательным и строжайшим, оно обязательно подкрепляется исследованием и восстановлением путей заимствования и причин принятия другим народом чуждого произведения или его элементов.

Хотя А. А. Котляревский не оставил практических изысканий в рамках теории миграций, теоретически он предполагал, что для выяснения заимствованного элемента в эпосе важно использовать следующие приемы: сравнение материала разных народов, возможно, неродственных; ограничение круга сравнения литературно обработанными жанрами; сравнение исторического развития тех народов, чьи художественные произведения берутся для анализа; сравнение не только содержания, но и формы произведения.

Исторический аспект исследования эпоса у А. А. Котляревского имеет свою специфику, которую попытаемся показать ниже.

Несмотря на то что мифологический элемент в эпосе А. А. Котляревский считал первостепенным, он также признавал «соприкосновение истории со сказанием» важным феноменом былинного народного творчества. Например, отмечал он, ничего более определенного о месте действия былины, чем «русская земля», не говорится, но тем не менее земля все-таки русская. Далее, эпоха былин связана не просто с царем, но с именем князя Владимира, пусть этот персонаж признан А. А. Котляревским скорее сказочным, чем историческим. Ученый отмечал: «Мы уже встречаем строго исторические факты и географические определения; так и в сказаниях о русских богатырях мы встречаем много лиц, замеченных историей, каковы, например, сам сказочный князь Владимир, его дядя Добрыня Никитич, Ставр боярин, о котором летопись под 1118 годом ... повествует, что он был заключен в темницу Владимиром Мономахом».⁵⁹

Не только в былине, но и в сказке исследователь обнаруживал эпизоды, подтверждающие, что она действительно «не пустой вымысел, а важный памятник народной жизни, драгоценный материал исторической науки».⁶⁰ Так, современного читателя сказок ужасает страшный обычай выбрасывать младенца на улицу. Этот факт А. А. Котляревский соотносил с положением в древнеримском праве, позволявшем это делать. Виды казни и смерти, отраженные в народных сказках, также исторически достоверны. Смертная казнь посредством размычки конями предполагалась для предателей, а право выбросить тело усопшего на съедение зверям, оставив кости без погребения, распространялось прежде всего на рабов.⁶¹

⁵⁹ Котляревский А. А. Сказания о русских богатырях. Т. 1. С. 87—88.

⁶⁰ Котляревский А. А. Русская народная сказка. Т. 2. С. 56.

⁶¹ Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. Т. 3. С. 73.

Чтобы выяснить своеобразие исторического аспекта во взглядах А. А. Котляревского, важно знать контекст употребления самого понятия «исторический» в науке прошлого века и на этом фоне максимально точно определить особенности использования термина ученым. Анализ показывает, что содержание термина «исторический» в XIX в. было неоднозначным. Во-первых, определение «исторический» использовалось при характеристике разных по содержанию и целям школ, направлений и теорий.

Обратим внимание, что и теорию миграций и заимствований характеризовали как историческую. Так, А. Н. Веселовский писал: «Школа историческая или школа заимствования...».⁶² Близость этих понятий объясняется тем, что теория миграций изучала те взаимовлияния и заимствования, которые происходили исключительно в историческое, а не в мифологическое время. Для подтверждения этой мысли вспомним, что мифологи и миграционисты ставили перед собой разные первоочередные задачи. Если первые начинали изыскания с выяснения истоков фольклора и далее его генезиса, то уже А. Н. Веселовский установил другую очередность. Он считал, что прежде должны быть произведены работы в той части народной словесности, которая вобрала в себя исторические элементы, только после этого можно приступать к более сложной задаче установления мифологических корней народного творчества, т. е. «попытка мифологической экзегезы должна начинаться, когда уже кончены все счета с историей».⁶³

Именно такой подход к фольклорному материалу отстаивала историческая школа Л. Н. Майкова — В. Ф. Миллера. Исторической она называлась потому, что ученые этого направления стремились исследовать факты русской национальной истории, отраженные в русском эпосе.

Во-вторых, в рамках сравнительно-исторического метода историческая трактовка также различалась. У ученых мифологического направления наблюдается как широкое, так и узкое понимание этого термина. Так, О. Ф. Миллер предполагал для этого понятия широкое значение. История для него «есть последовательное движение жизни»,⁶⁴ и не важно, когда, в доисторические времена или в исторические эпохи, происходит развитие. Поясняя смысл термина «доисторический», он подчеркивал его неточность, так как и в мифологическое время шел процесс развития, смены одного уклада другим. «Из такой последовательной смены бытов следует, впрочем, что выражение доисторическое уже и тут оказывается не совершенно точным. Где есть хоть какая-нибудь возможность смены, там уже, собственно, есть и история».⁶⁵

Кроме того, О. Ф. Миллер считал, что сравнительным приемом можно пользоваться и для выяснения «эпических впечатлений нашей народной личности», а внутреннее содержание сказаний важно проверить также «духом нашей истории».⁶⁶ При таком подходе «былины ... должны нас вывести в круг совершенно иной, в круг народных особенностей...».⁶⁷

А. А. Котляревский осознал, что исторический метод может применяться как для выяснения всех составляющих (доисторических и исторических элементов) эпоса, так и конкретно-исторических соответствий. Он характеризовал «историко-филологический» метод в широком его смысле: «Исторический метод изучения произведений народной словесности имеет свою зада-

⁶² Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлинге // Веселовский А. Н. Собр. соч. Пг., 1921. Т. 8, вып. 1. С. 2.

⁶³ Там же. С. 1.

⁶⁴ Миллер О. Ф. Опыт исторического обозрения русской словесности. 2-е изд. СПб., 1865. Ч. 1. вып. 1. С. 8.

⁶⁵ Там же. С. 197.

⁶⁶ Миллер О. Ф. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса: Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1870. С. X, IX.

⁶⁷ Миллер О. Ф. Опыт исторического обозрения русской словесности. С. 196.

чею раскрыть в них начала исторической и духовной жизни известного народа, его быт, образованность, нравы, образ жизни, мысли и нравственные стремления, — словом, весь сложный комплекс его нравственного бытия и деятельности». ⁶⁸ При использовании исторического метода в узком смысле ученый «имеет дело с явлениями действительной настоящей жизни. Он идет по их горячему следу, может отыскать причину явления, следить за его действиями и последствиями, — словом, — явления представляются ему в постоянном соответствии и неразрывной связи с жизнью». ⁶⁹

Таким образом, исследователь подошел к мысли о том, что необходимо различать два вида исторического анализа: во-первых, для исследования языческих корней былины, во-вторых, для изучения исторических фактов, отраженных в народном предании. Возможности исторического анализа при изучении мифологических основ народного произведения ограничены тем, что малоизвестны сами источники. Исторический метод при разработке мифологических образов былины «объявится лишь тогда, когда ясно определятся источники русского язычества, или, говоря вернее, источники ... комплекса народных верований, понятий, взглядов, суеверной практики и т. д.». ⁷⁰ При втором виде исторического анализа расширяется область «так называемых исторических источников: летописи, сказания очевидцев и современников, официальные и частные акты и тому подобные памятники строго исторического характера». ⁷¹ Использование только второго вида анализа без учета первого он понимал как ограниченность научного подхода. Такой «исторический анализ может отделить позднейшие наросты, но мало окажет помощи в стремлении постигнуть дух старины и проникнуть в ее сокровенные тайники». ⁷²

Еще в рецензии на книгу С. П. Шевырева А. А. Котляревский обращал внимание на особенности былин как исторического источника. Он качественно различал историзм народных сказаний и летописей. Дело в том, что летописные документы и устная народная словесность одну и ту же реальную действительность отражают по-разному и, следовательно, характер историзма в них различный. Достоверность изложенных фактов в государственных документах, летописях, древних книгах по истории зависит от личности автора, его субъективного восприятия явлений, поэтому освещение одного и того же исторического факта в разных документальных источниках может не совпадать. Современному исследователю из-за этого сложно понять, какая интерпретация верна и какую из них брать за основу. Необходим особый метод критики исторических источников. Субъективизм древних историков и летописцев ограничивает взгляд современного исследователя на изучаемое по письменным свидетельствам событие или явление. В таких случаях ученый не может реализовать возможности конкретно-исторического подхода. ⁷³

Реальные события действительной жизни (мифологического периода или исторического времени) являются основой любого фольклорного произведения, но достоверность—историзм народного творчества значительно отличается от достоверности летописного источника, так как в народном творчестве определенный факт реальной действительности имеет не прямое непосред-

⁶⁸ Котляревский А. А. История русской жизни с древнейших времен : Сочинение И. Е. Забелина. Т. 2. С. 504.

⁶⁹ Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. Т. 3. С. 14.

⁷⁰ Котляревский А. А. История русской жизни с древнейших времен. Т. 2. С. 504.

⁷¹ Котляревский А. А. Исторические песни малорусского народа с объяснениями В. Антоновича и М. Драгоманова. Т. 2. С. 417.

⁷² Котляревский А. А. Основной элемент русской богатырской былины : (По поводу сочинения Л. Майкова «О былинах Владимиров цикла»). Т. 2. С. 253.

⁷³ Котляревский А. А. История русской словесности. Ч. 3: Лекции С. Шевырева. Т. 1. С. 214.

ственное отражение, а проходит через этап народного осознания этого факта. Именно поэтому А. А. Котляревский говорил о том, что в фольклорном произведении воплощена идеальная истина, вследствие чего «пользоваться народными песнями как историческим источником в обычном смысле всякого другого письменного источника будет не всегда уместно и может повлечь за собою ложные заключения и ошибки, но это уже частный вопрос исторической критики и приемов ее, нисколько не колеблющий общего важного значения народных песен как исторического источника».⁷⁴

Котляревский одним из первых обратил внимание на принципиально разный характер историзма в былине и исторической песне. Он писал: «События истории, становясь предметом народного эпоса ... создают новую, совершенно отличную от прежней форму сказания — историческую песнь».⁷⁵

Термин «исторический» может использоваться для характеристики метода, с помощью которого выясняется последовательное развитие и изменение форм народного творчества (широкое значение), и характеристики метода, который позволяет установить связь былин с конкретными фактами из истории определенного народа (узкое значение). Третье значение термина «исторический» закрепилось как определение научного направления в русской фольклористике и осталось для характеристики школы Л. Майкова—В. Миллера. Остальные лексические значения этого термина отпали.

Полезно рассмотреть научный спор А. А. Котляревского и Л. Н. Майкова по проблемам историзма богатырского эпоса. Острота дискуссии ученых определялась глубоким различием их позиций.

Л. Н. Майков относил происхождение былин к X в. При этом он был склонен трактовать былину как историческую песню, которая возникает по горячим следам действительного события: «Вообще народный эпос по своему первоначальному образованию всегда современен или воспеваемому событию, или по крайней мере живому впечатлению этого события на народ».⁷⁶ В защиту положения о позднем происхождении сказаний ученый выдвинул тезис о поздней их записи. Тот факт, что «все содержание былин, в том числе и эти древнейшие предания, представляются в такой редакции, которая приурочена к положительному историческому периоду»,⁷⁷ позволяет, по его мнению, в меньшей степени обращать внимание на мифологические элементы былины. Современная наука не принимает этот аргумент Л. Н. Майкова. «Такому подходу к изучению эпоса сопутствовала принципиальная недооценка традиционных основ былин — сохранение в них преемственных связей с творчеством предшествующих столетий».⁷⁸

Историческая методика А. А. Котляревского имеет другие предпосылки. Во-первых, одной из важных идей мифологической школы была мысль о традиционности фольклора. Ученый считал, что былинные события, лица, ситуации и т. д. «создаются не столько по свободной прихоти, сколько по вековым определенным взглядам и понятиям народа», поэтому «народный эпос тем охотнее дает историческим событиям старинную сказочную окраску, что основывается» на вековых традициях.⁷⁹ Во-вторых, ученый подчеркивал мифологическую основу народного эпоса, которая сохранилась благодаря традиционности фольклора. «Если события истории получают фантастический вид и обстановку, то корни этой фантазии всегда восходят к глубокой старине, всегда основываются на прежних представлениях и образах», — пояснял

⁷⁴ Котляревский А. А. Исторические песни малорусского народа... Т. 2. С. 417—418.

⁷⁵ Котляревский А. А. Основной элемент русской богатырской былины. Т. 2. С. 254.

⁷⁶ Майков Л. Н. О былинах Владимиров цикла. С. 22.

⁷⁷ Там же. С. 21.

⁷⁸ Аникин В. П. Реконструкция фольклора Киевской Руси как научная проблема. М., 1983. С. 38.

⁷⁹ Котляревский А. А. Основной элемент русской богатырской былины. Т. 2. С. 254.

А. А. Котляревский.⁸⁰ В-третьих, он отмечал динамизм эпических форм, доказывая принципиальное различие былины и исторической песни. А. А. Котляревский подверг критике несбалансированность изучения мифологического и исторического элементов фольклора в работе Л. Н. Майкова: «Некоторые исследователи еще мало ценят сравнительное изучение мифологического элемента наших богатырских былин, для них это дело второстепенное: полагая, что былины возникли в историческую эпоху, они ставят на первый план их исторический элемент, разработке его посвящают свои труды, а на мифологию смотрят как на случайный элемент».⁸¹ А. А. Котляревский во многих работах проводил мысль о том, что «свое», «частное», «народное» (т. е. исторический элемент) формировалось также и в доисторическое время, поэтому сравнение только исторических деталей не может исчерпывающе объяснить начал национального элемента.

Существующие различия во взглядах А. А. Котляревского и Л. Н. Майкова во многом определили особенности их методик. Для анализа Л. Н. Майков брал все известные варианты былин. Наложение различных вариантов былин помогало ему выяснить и составить довольно полные поэтические биографии былинных персонажей: Ильи Муромца, Добрыни Никитича, Василия Игнатьевича, Алеши Поповича, Дуная, Михайло Потыка, князя Владимира и др. Далее сведенную поэтическую биографию персонажа Л. Н. Майков сравнивал с летописной биографией исторического лица и делал заключение о соотносительности былинного героя с историческим. Он первым выяснил, что князь Владимир в былине может быть соотношен с двумя разными действительно существовавшими князьями. Все сравнительные выкладки Л. Н. Майкова направлены на то, чтобы выделить национальное своеобразие русского эпоса, его русскую, а не индоевропейскую основу. Былинные топонимы также подвергались сравнению с реальными географическими названиями гор, рек, дорог, лесов и т. д. Найдя и в германском эпосе XII в. упоминание имени Ильи, Л. Н. Майков считал его аргументом в пользу того, что это лицо действительно существовало. Во второй главе Л. Н. Майков рассматривал былины как памятники народного быта и понятий. По содержанию народных сказаний ученый делал заключения о географии, городах, деталях быта (жилище, еда, одежда, семейный уклад, обычаи и т. д.), государственной власти, промышленности, образовании и пр. При этом Л. Н. Майков настаивал, что народным эпосом можно пользоваться как историческим источником.

О. Ф. Миллер также восстанавливал «полный и настоящий смысл былин»⁸² с помощью сличения всех вариантов устного произведения. Но при сходстве методического приема имеются существенные отличия позиций О. Ф. Миллера и Л. Н. Майкова. Дело в том, что О. Ф. Миллер реконструировал по произведениям устного народного творчества не эпическую биографию персонажей былины, а развитие народно-этических представлений. Такой подход обусловлен мифологической ориентацией ученого.

Методика исторического анализа А. А. Котляревского также имеет особенности, которые диктуются приверженностью ученого к мифологической теории. Его интересовал образ, а не сюжет. Это существенно отличает методику А. А. Котляревского от методики Л. Н. Майкова и О. Ф. Миллера, а также от современных методик исторического направления, в которых приоритет отдается сюжету.⁸³ Современные исследователи обзор однотипных сюжетов начинают с классификации версий и вариантов былины, которые

⁸⁰ Там же. С. 254.

⁸¹ Там же. С. 245—246.

⁸² Миллер О. Ф. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. С. 768.

⁸³ Ашкин В. П. Былины : Метод выяснения исторической хронологии вариантов. М., 1984. С. 5.

объединяют в группы, стоящие по отношению друг к другу в определенной последовательности. Для доказательства той или иной исторической последовательности групп вариантов и версий как аргумент используется время и место записи былин, а также сопоставительный анализ со сказкой, духовными стихами, апокрифами и т. д. Обязательна и историко-бытовая аргументация. Кроме того, важно рассмотрение идейно-художественного смысла былины, который может свидетельствовать в пользу того или иного вывода.

В связи с тем что опыт исторической методики А. А. Котляревского изучен недостаточно, рассмотрим его позиции более подробно. Как образец своеобразной исторической методики может рассматриваться методика, предложенная ученым в статье «Скандинавский корабль на Руси» (1870). Здесь А. А. Котляревский обращался к различным былинам (о Соловье Будимировиче, о Садке и об Илье Муромце), с тем чтобы выявить все варианты описания образа корабля-зверя. В этом случае А. А. Котляревский имел дело не с вариантами одной былины, а с вариантами одного образа, извлеченного из разных былин.

Первый вопрос, который задавал ученый, следующий: «Вымысел ли это фантазии певца ... или это образ действительный, почерпнутый прямо из жизни»,⁸⁴ т. е. отражает ли образ корабля-зверя мифологическую фантазию народа или является реальностью. Исследователь при некоторых оговорках в качестве аргумента в пользу существования действительного прототипа былинного корабля выдвинул подчеркнутое единообразие корабля-зверя в разных вариантах былин. «Эпическое постоянство, с каким былина каждый раз повторяет это описание, и самая определенность очертаний, трезвая, чуждая всего невозможного фантастического, — прямо указывает на действительный факт народной жизни».⁸⁵

Признавая образ корабля отражением исторической действительности, А. А. Котляревский стремится определить, «был ли самобытным плодом русской культуры или заимствован от других народов»⁸⁶ образ корабля-зверя. Первое, на чем остановился ученый, это утверждение о том, что корабль может принадлежать только народу-мореходу, народу, который большую часть своей жизни проводит на море, зависит от него и от прочности своего корабля и потому наделяет его атрибутами божества. Второе, что выяснил исследователь, это вопрос о том, занимались ли славяне мореходством. Известно, что А. А. Котляревский придерживался мнения, по которому героическое сказание отражает как мифологическую, так и историческую эпохи, которые находятся в труднообъяснимом смешении. Это переплетение исторических и древних элементов в былине не позволяет аргументированно ответить на вопрос, поставленный выше. Сама былина «не представляет надежного ручательства для мысли, что русские славяне искони занимались обширным мореходством; сверх того, древняя народная песня представляет такие смутные неопределенные очертания моря, что не остается сомнения в том, что оно было ведомо народу не по собственному опыту».⁸⁷ Тогда ученый и обратился к документальным историческим источникам (летописям), принял во внимание также свидетельства древнерусской письменности и иностранных путешественников-историков. Рассмотрев все указанные исторические, в узком смысле этого слова, свидетельства, А. А. Котляревский пришел к выводу: «Народ материкового быта, удаленный от моря, знакомый с ним лишь по рассказам немногих предприимчивых купцов, не имел причины, ни повода украшать мореходное судно зооморфическими живыми атрибутами... — и действительно, в произведениях древнерусского искусства нам нигде не удалось заметить изображение корабля-зверя: миниатюры наших рукописей (как например, в

⁸⁴ Котляревский А. А. Скандинавский корабль на Руси. Т. 2. С. 559.

⁸⁵ Там же. С. 560.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же. С. 561.

знаменитом Сильвестровском сборнике XIV века) рисуют нам русский насад — простое речное судно наподобие глубокой ладьи с возвышенным носом и кормою, но без всяких украшений зооморфической орнаментовки». ⁸⁸ Содержание былин говорит в пользу континентального уклада русского быта. «Собственное действие, происшествия и похождения героев русской былины никогда не совершаются на море, но всегда на твердой земле, на реках». ⁸⁹

Свидетельства языка также подтверждают мысль А. А. Котляревского о том, что славяне, кроме балтийских, не занимались мореходством. Ученый пояснял, приводя конкретные примеры, что праиндоевропейский корень слова «корабль» забыт славянами, так как море с его атрибутами давно вышло из их обыденной жизни, а современный термин заимствован из греческого и означает речное, но не морское судно. «Вообще все русские термины судоходства относятся исключительно к судоходству речному, морские же явились очень поздно и обнаруживают несомненно чуждое происхождение». ⁹⁰ Итак, все привлеченные А. А. Котляревским исторические (в широком и узком смысле) свидетельства дают отрицательный ответ на вопрос, были ли славяне мореходами.

Чтобы подтвердить свои выводы, ученый обратился к результатам сравнительной мифологии. Континентальный быт привел к полному забвению древнего мифического образа морского корабля, точно так же как он привел к изменению форм погребения (сожжение в ладье на воде (море, река)—сожжение на твердой земле—погребение в землю, но по берегам рек). «Сообразив такой закон исчезновения и изменения народных мифических представлений и обычаев, естественно прийти к заключению, что некогда известный образ морского зверя-корабля в фантастических представлениях русских славян, почти незнакомых с морской жизнью, ослабел, не получил поддержки и развития, а потому и не мог перейти в жизнь действительную, не мог быть поводом к тем звериным украшениям, с какими выступает в наших былинах славянский Сокол-корабль Соловья Будимировича или Садки богатого». ⁹¹

После всех размышлений А. А. Котляревский принял гипотезу о том, что образ богато украшенного корабля-зверя является не русским, а заимствован из жизни народа-морехода, в качестве которого могли выступать скандинавы. «Остается допустить, что устройство, а главным образом украшения этого корабля — были заимствованы от других народов. Из всех соседней русских славян только один народ отметил себя в истории славным мореходством, отважными морскими походами. Это — скандинавы». ⁹² Необходимо обратить внимание на то, что А. А. Котляревский говорил о заимствовании не из «готовых» словесных произведений других народов, а о существовании иностранного корабля, который заходил в русские реки и моря, останавливался в портах, поэтому образ его был знаком русскому народу и отражен в русской былинной поэзии.

Далее А. А. Котляревский путем анализа подтверждал свою гипотезу. Дело в том, что действительно существовали связи скандинавских племен со славянами, и былины, которые являются памятниками народной истории, отмечают этот факт. Скандинавы действительно много времени проводили на море, и в бури, и в штормы зависели от прочности корабля. Судну приписывали сверхъестественную силу, давали имя, советовались с ним. Обильные украшения выступали в качестве жертвенного приношения, чтобы обоготворяемый корабль спасал во время морской бури.

Существование реальных торговых и хозяйственных отношений между скандинавскими племенами и славянами привело к знакомству последних с элементами морского быта. Исследуя документальные исторические свиде-

⁸⁸ Там же. С. 562.

⁸⁹ Там же. С. 561—562.

⁹⁰ Там же. С. 562.

⁹¹ Там же. С. 564—565.

⁹² Там же. С. 565.

тельства, А. А. Котляревский обратил внимание на близость словесного описания корабля-Сокола в русских былинах с рисунками кораблей, изображенных на коврах Матильды (XI в.), на печатях города Любека и т. д.: «Если сравнить устройство и украшения скандинавского корабля с описанием Сокола-корабля наших былин... — то нельзя не заметить их поразительного сходства: разница лишь в материале украшений ... но не в общем характере их».⁹³

Исследователь в этом случае отрицал типологический характер сходства, поясняя, что подобная соотнесенность могла появиться только если бы условия существования и быта были бы одинаковыми. «Ни условия быта, ни простиравшие отсюда понятия русских славян не указывают возможности самостоятельного создания художественного образа корабля-зверя ... Только приняв чужеземное, скандинавское происхождение нашего корабля-зверя, можно будет объяснить и появление его на Руси, и его историческое значение», — делал он вывод.⁹⁴

Уточнение особенностей использования понятия «исторический», подробный разбор статьи А. А. Котляревского позволяет дополнить наше представление о взглядах ученого. Нам становится понятным, что историческим фактом он считал как явления национальной истории, отраженные в былине, так и заимствованные элементы. Поэтому исследователь и выбрал вышерассмотренную методику анализа образа корабля-Сокола, который, с одной стороны, отражает не собственно русское явление, но, с другой стороны, может рассматриваться как факт национальной истории, так как подобные корабли появлялись в русских водных просторах. Выбор для анализа образа, а не сюжета закономерен, так как А. А. Котляревского, ученого-мифолога, интересовала не соотнесенность исторических фактов и былинных персонажей, отраженных в эпосе, а те представления о них, которые сохранились в народных сказаниях.

По результатам анализа можно с уверенностью говорить, что исторический аспект в работах А. А. Котляревского присутствует, но имеет свои специфические особенности. Ученый использовал следующие методические приемы для характеристики исторического пласта эпоса: различение былины и исторической песни; сравнение данных эпоса и исторических данных (летописи, свидетельства очевидцев, официальные и частные акты); выявление вариантов образа и сравнение собирательного образа с исторической действительностью; выявление деталей быта, отраженных в эпосе, и сравнение их с исторической действительностью.

Кроме того, особенностью методики, представленной в работе «Скандинавский корабль на Руси», является соединение методических приемов, которые были характерны для исследований как мифологической ориентации, так и для работ исторической школы и учения о заимствованиях.

Подводя общие итоги, необходимо подчеркнуть, что историко-генетический, сравнительно-исторический и собственно исторический аспекты изучения былинного творчества действительно присутствуют в работах А. А. Котляревского. Однако они не равнозначны. Историко-генетический аспект пользовался наибольшим вниманием исследователя. Сравнительно-исторический аспект представлен скорее в теоретических разработках, чем в практических изысканиях. Исторический аспект несет дополнительную нагрузку. Это происходит потому, что у А. А. Котляревского понятие «исторический» включает в себя не только значение конкретно-исторического анализа, но и исторического исследования в широком смысле, а также исторического изучения заимствований.

⁹³ Там же. С. 567—568.

⁹⁴ Там же. С. 568.

Ю. А. НОВИКОВ

*БЫЛИНЫ ИЗ СОБРАНИЯ В. Ф. ХОТЬКОВСКОГО
И НЕИЗВЕСТНЫЙ ВАРИАНТ «ДОБРЫНИ И АЛЕШИ»*

В наше время, когда давно угасла живая эпическая традиция, выявление каждого былинного текста, доселе неизвестного науке, приобретает особую значимость. Случай, которому посвящена данная статья, примечателен вдвойне, поскольку речь пойдет о дореволюционной записи былины. Публикуемый вариант отличается высокими художественными достоинствами, содержит немало редких и даже уникальных элементов, к тому же возникает потребность в его атрибутировании.

Былина входит в состав приложения к зачетному сочинению студента историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета Василия Фед(оровича?) Хотьковского «Историко-бытовые условия жизни Олонецкого края по данным народно-литературной старины».¹ Рукопись отпечатана на машинке и переплетена, изредка в ней встречаются легко опознаваемые механические опечатки; на первом листе, датированном мартом 1913 года, резолюция профессора Ильи Александровича Шляпкина: «*Весьма удовлетворительно. Сочинение и работу при записывании песен и т. д. считать вполне достойными печати.*»

Фольклорное собрание Хотьковского состоит из сказок, духовных стихов, причитаний, лирических бытовых песен, преданий, поверий, пословиц и загадок; в первом разделе помещены 10 былин, 5 «старших» исторических песен и одна баллада. В предисловии составитель указывает, что первые восемь текстов позаимствованы им из собрания Михаила Николаевича Правдина, директора Петрозаводской учительской семинарии (записи 1901 года от Н. Богдановой-Зиновьевой, фигурирующей здесь под своей девичьей фамилией — Еремеева, а также от М. А. Фроловой из д. Горки в Кижях и пудожанина С. Иванова из д. Климово на Купецком озере). Хотьковский полагал, что все восемь эпических песен записаны Правдиным, но, скорее всего, директор гимназии был организатором собирательской работы, а тексты записывали другие лица, в частности учителя А. С. Лесков и Дмитриев. Пять былин из шести опубликованы в 1906 году Н. С. Шайжиным,² исторические песни вошли в антологию В. Ф. Миллера,³ а в наше время перепечатаны в сводных изданиях под редакцией Б. Н. Путилова,⁴ но в этих книгах они квалифицировались как записи Хотьковского.

Тексты из второй части эпического раздела (№ 9—16), по словам Хотьковского, записаны им самим во время поездки летом 1904 года в Нигижемско-

¹ Рукописный отдел ИРЛИ РАН, р. V, кол. 192 (далее Хотьковский).

² Шайжин Н. С. Олонецкий фольклор: 1. Былины. Петрозаводск, 1906.

³ Миллер В. Ф. Исторические песни русского народа XVI—XVII вв. Петроград, 1915. № 125, 79.

⁴ Исторические песни XIII—XVI веков / Изд. подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. № 203; Исторические песни XVII века / Изд. подгот. О. Б. Алексеева, Б. М. Добровольский и др. М.; Л., 1966. № 229.

Пречистенский приход Пудожского уезда. Эти же пять былин и две исторические песни, записанные Н. С. Шайжиным в том же 1904 году от тех же певцов — Тихона Фешева и Ивана Митюшина, опубликованы им в упоминавшемся выше сборнике «Олонецкий фольклор» (1906), еще через два года былины были перепечатаны В. Ф. Миллером.⁵ Заявления обоих собирателей об оригинальности их записей можно признать достоверными лишь в том случае, если они совершили свои поездки независимо друг от друга и тот, кто сделал это позднее, повторно записал эпические песни нигижемских сказителей. Вероятность этого ничтожно мала по нескольким причинам.

Для крестьян отдаленного Пудожского уезда Олонецкой губернии встреча с фольклористом — отнюдь не ординарное событие, и трудно себе представить, чтобы ни Фешев, ни Митюшин не сообщили об этом второму собирателю. Между тем в предисловии к своему сборнику Шайжин не упоминает Хотьковского, а Хотьковский — Шайжина. Настораживает и абсолютное совпадение маршрутов и результатов поездок обоих собирателей. А самое главное — варианты пудожских певцов в их собраниях почти полностью идентичны. Обычно при каждом исполнении былины в памяти сказителя «всплывают» какие-то новые подробности, что-то он пропускает, слегка варьирует построение традиционных формул, отдельных стихов и целых тирад.⁶ В записях Шайжина и Хотьковского разночтения едва уловимы.

Тихон Фешев неплохо владел классическим формульным стилем. В былине о Добрыне и Алеше он непринужденно «выстраивал» стих за стихом, но однажды сбился с ритма и вынужден был половину строки заполнить незначимыми словами: «Уж ты ай же, молода жона...» (Шайжин). Исполняя эту старину Хотьковского, сказитель «споткнулся» на том же месте и для сохранения заданного ритма вновь обратился к тем же самым частицам. Более того, в обоих текстах несколькими строками выше Фешев использовал привычную для него синтаксическую конструкцию: «Ай же ты, молода жона...». А ведь при каждом новом исполнении былины эпический певец в сущности заново создает каждый стих; вероятность буквального совпадения «случайных вариантов» (термин Б. Н. Путилова⁷) исключительно мала. Как это ни странно, «случайные отклонения от нормы» совпали и у собирателей. В отличие от А. Д. Григорьева Шайжин и Хотьковский не фиксировали нормативное для русского литературного языка оглушение согласных в конце слова. Но в былине «Дюк Степанович», записанной от Фешева, оба они отступили от этого правила в одной и той же фразе: «На сосну с осиною *перок* (пирог) пахнё».

Невольно напрашивается предположение, что старины пудожских певцов записал один из собирателей, а второй воспользовался его рукописями (разумеется, не афишируя этого).

По-видимому, пальму первенства следует отдать Н. С. Шайжину. Николай Семенович был известным в Петрозаводске краеведом и собирателем фольклора, его статьи часто печатались в «Олонецких губернских ведомостях» и «Памятных книжках Олонецкой губернии», кроме сборника былин им подготовлены по меньшей мере еще две книги — «Олонецкое областное наречие и древнерусский язык в лексическом отношении» (Петрозаводск, 1907) и «Олонецкий край по данным местного фольклора» (Петрозаводск, 1909), ему же принадлежит работа «Говор крестьян Нигижемской волости Пудожского уезда». Приведенные Хотьковским сведения о сказителях дублируют соответствующие факты из сборника Шайжина, беднее их по содержанию; часть из

⁵ Былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1908. № 2, 12, 26, 57, 93.

⁶ Подробнее см. об этом: Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М., 1997. С. 185—230.

⁷ Путилов Б. Н. Искусство былинного певца: Из текстологических наблюдений над былинами // Принципы текстологического изучения фольклора. М.; Л., 1966. С. 223, 226 и др.

них касается Петрозаводского и Олонецкого уездов, где петербургский студент фольклор не записывал.⁸

О вторичности текстов из собрания В. Хотьковского свидетельствуют результаты их сопоставления с записями Н. Шайжина. В них обнаруживаются признаки и приемы, характерные для скрытых перепечаток и фальсификаций, сознательного редактирования прототекстов. Так, Хотьковский не удержался от соблазна устранить некоторые неточности и алогизмы (Василий Буслаев «*выходил ко мосту ко Волхову*», из-за Соловья-Разбойника «*нету заезду и нету проезду*» — в сборнике Шайжина соответственно «*выехал*» и «*приезду*»). Считать записи Хотьковского первичными можно лишь в том случае, если допустить, что Шайжин при переписывании сознательно их искажал, добиваясь их «непохожести» на оригинал (к такому приему нередко прибегали, для того чтобы замаскировать скрытые перепечатки). Еще более показательно нарочитое «сгущение» диалектных особенностей. Уловив характерную для пудожских говоров тенденцию к замене «е» звуком «ё» (особенно в глагольных окончаниях), Хотьковский явно злоупотреблял такими заменами («*братца подкрёстового*», «*на все чётые сторонышки*», «*збёрать*», «*лѣжат*», «*цѣсна вдова*», «*послужащѣй*» вместо «*подслужаший*», т. е. слуга, и др.). Следы кабинетной правки можно усмотреть и в том, что Хотьковский изменил глагольное окончание в первой строке двустипшия, не обратив внимания на вторую, в результате чего исчезла рифма:

Сам по двору и похаживаё (вместо «похаживат»)
И по сторонущкам посматриват.

Народный певец, выбрав один из двух возможных вариантов окончания, без сомнения, автоматически повторил бы его и в следующем стихе.

В ряде случаев внесенные Хотьковским исправления прототекстов вызваны недостаточным знанием специфики местного говора (напомним, что Шайжин написал об этом специальную работу). Вместо обычной для пудожан формы «в лисях» (в лесах) появилась форма «в лисах»; слегка искаженный сказителем (или Шайжиным) постоянный эпитет «сырой дуб *крятновистой*» (вместо «*крякновистой*», «*кряковистой*», в пудожских говорах «*крянновистый*»⁹) превратился в незакономерное «*крятковистой*», а неоднократно встречающаяся в пудожских былинах формула «хлыстал коня да *промежи уши*»¹⁰ отредактирована совсем уж неудачно: «*...промежки ушей*».

Приведенные факты позволяют считать упомянутые тексты былин из сборника Хотьковского вторичными, а с научной точки зрения — фальсифицированными. Некоторые сомнения может вызвать только то обстоятельство, что в рукописи петербургского студента есть баллада «Молодец и королевна», отсутствующая у Шайжина. Однако она вполне могла быть в рукописях этого собирателя, которые, к сожалению, не сохранились. Судя по полному названию книги — «Олонецкий фольклор. 1. Былины», Н. С. Шайжин располагал большим количеством текстов разных фольклорных жанров и намеревался продолжить их публикацию. Хотьковский имел к ним доступ, поскольку воспользовался материалами М. Н. Правдина.

* * *

В отличие от других былин, опубликованных вскоре после их записи, помещенная под № 4 старина «Добрыня Никитич» представляет собой неизвестный науке вариант «Добрыня и Алеша». Возможно, Шайжин не включил

⁸ Фамилию одного из певцов В. Хотьковский искажил — Фаддей Меркоев из д. Бухова Гора у Шайжина (с. 31) превратился у него в Фаддея Маркова (Хотьковский, л. 31).

⁹ Соколов—Чичеров. С. 992.

¹⁰ Рыбников. № 116, 127 и др.

ее в свой сборник по недосмотру. В. Хотьковский отнес этот текст к репертуару Н. Еремеевой (девичья фамилия известной сказительницы Богдановой-Зиновьевой). На наш взгляд, здесь допущена явная оплошность. Дело в том, что оригинальная богдановская редакция сюжета легко опознаваема, именно она представлена текстом № 1, близким к неоднократным записям других собирателей, сделанным от этой певицы. Текст № 4 тоже весьма своеобразен, в чем у нас еще будет возможность убедиться.

В принципе нельзя исключать, что Богданова знала и исполняла две разные редакции былины о Добрыне и Алеше. Но подкрепить это предположение можно только одним аргументом самого общего плана: такое случалось в практике ряда эпических певцов. А вот возражений можно выдвинуть несколько, и каждое из них достаточно весомо.

Анализ севернорусских эпических материалов свидетельствует о том, что исполнение одним сказителем двух полноценных вариантов, относящихся к разным версиям или редакциям сюжета, обычно разделено во времени более или менее значительным промежутком («Илья Муромец и Калин-царь» Т. Рябинина, «Ставр Годинович» В. Шеголенка, «Сухман» и «Чурила и Катерина» Ф. Конашкова, «Добрыня и змей» И. Фофанова и др.¹¹). Связано это с тем, что певец по каким-то причинам подвергает свой первоначальный текст коренной переработке или отказывается от прежней редакции сюжета в пользу иной, недавно им усвоенной. Подряд исполняют краткие фрагменты сложной по структуре былины (в репертуаре Т. Рябинина — два варианта начала «Михайла Потыка»¹²), а также тексты, осознаваемые исполнителем как разные эпические песни (обычно с заменой имен персонажей) или включаемые в состав более сложного произведения на правах вставного эпизода («Алеша и Тугарин» и «Илья и Идолище» А. Чукова, представляющие собой две версии первого сюжета,¹³ разные по содержанию повествования о ссоре Ильи Муромца с князем Владимиром Т. Рябинина, Ф. Конашкова, Н. Ремизова;¹⁴ рассказ Г. Якушова о второй поездке Ильи Муромца в составе былины «Три поездки Ильи» и с заменой имен в «Добрыне и Маринке»¹⁵ и др.). Видимо, к этой группе текстов следует отнести вторую часть «Соловья Будимировича» и «Добрыню и Алешу» из сборника Кириши Данилова: в первой былине использована та же сюжетная ситуация, но в главных ролях выступают не супруги, а жених и невеста; естественно, имена персонажей здесь иные.¹⁶ Если же связь двух разных описаний какого-то богатырского деяния с именем одного героя очевидна и певец не сделал выбора в пользу одного из них, он иногда пытается объединить их в одном произведении. Не исключено, что именно такова предыстория текста «Алеша и Тугарина» в сборнике Кириши Данилова,¹⁷ явившаяся причиной алогизма — герой дважды убивает одного и того же противника.

Тексты № 1 и № 4 из собрания Хотьковского нельзя отнести ни к одному из перечисленных выше разрядов. По данным составителя, оба они записаны в 1901 году. Это не фрагменты былины, а развернутые, во многом оригинальные варианты, насчитывающие соответственно 558 и 289 стихов; в них совпадают имена главных героев и основные узлы повествования, что исключает возможность отнесения их исполнителем к разным сюжетам. Творчество Богдановой находилось в поле зрения фольклористов чуть ли не полвека, от

¹¹ Рыбников. № 7 и Гильфердинг. № 75; Рыбников. № 75 и Гильфердинг. № 124; Соколов—Чичеров. № 84 и Линеvский. № 8; Соколов—Чичеров. № 89 и Линеvский. № 17; Парилова—Соймонов. № 21 и Черняева. № 35.

¹² Рыбников. № 11, 12.

¹³ Рыбников. № 27, 24.

¹⁴ Рыбников. № 7 и Гильфердинг. № 76; Соколов—Чичеров. № 77, 78; Парилова—Соймонов. № 32, 33.

¹⁵ Соколов—Чичеров. № 7, 11.

¹⁶ КД. № 1, 21.

¹⁷ КД. № 10.

нее записаны не только полноценные тексты былин, но и фрагментарные, изобилующие прозаизмами варианты. «Добрыня и Алеша» — любимое произведение певицы, которое она многократно исполняла во время публичных выступлений в Петрозаводске, Москве, Ленинграде. Однако никто из собирателей или очевидцев ее публичных выступлений не упоминал о том, что она знает разные редакции этой старины.

И последнее соображение. Усваивая новую версию или редакцию былины, сказители творческого склада (а к их числу, бесспорно, относится и Богданова) не «зазубривали» новый текст механически, а переносили в него многие эпические стереотипы из своего первоначального варианта. Это свойственно упоминавшимся выше старинам Т. Рябинина, Ф. Конашкова, И. Фофанова, да и первая и вторая части «Алеши и Тугарина» из сборника Кирши Данилова характеризуются известным единством стиля. В текстах из собрания Хотьковского подобное единство не просматривается; стандартные ситуации, монологи персонажей и прочее оформлены по-разному. Ср., например, такие фрагменты.

№ 1

Он нудзает, седлает коня доброго,
Полагает он войлоки мягкия,
На войлоки седельшки черкасския,
Затягает он пряжечки злаченя,
Затяжечки-то тянутся, не сорвутся,
Пряжечки от дождичка не ржавеют...

№ 4

...В этом седельшке черкасском
Было двенадцать подпружничков медных
Дорогой было меди боровицкой;
Боровицкая-то медь не ржавеет;
А подбрюшнички были шелковые,
Дорогого были шелку шамахайского;
Шамаханский шелк не тлеет, не гниёт,
А пряжечки были золоченые,
Дорогого злата армянского...

№ 1

Зародила бы меня, родитель матушка,
Уж как удалю во Дюка да Степаныча,
По наречью в Чурилушку Шипленкова,
Уж как смелостью в Олешеньку Поповича...

№ 4

Ты бы силою меня спородила
Во славного могучего богатыря,
Во старого казака Илью Муромца,
Красотой бы ты спородила
Во этого Иосифа Прекрасного,
Поворотами бы ты меня спородила
Во этого Чурилу Огпенковича,
Ты бы умом да разумом спородила
Во своего родителя батюшку...

№ 1

Хватал он Алешу за желты кудры,
Выдергал из-за стола дубового...
Стал по терему Алешеньку потаскивать,
Стал гуселками Алешу поколачивать —
У Алешеньки-то кости заряжандали.

№ 4

Взял-то Добрыня Никитинич
Алешу Поповича за желты кудри,
Нагибал, о кирпичный пол постукивал;
В Добрынином стуканье не слышно
Алешиного охканья...

В то же время в атрибутируемом тексте обнаруживаются стилистические параллели с былиной «Королевичи из Крякова», записанной от М. А. Фроловой из д. Горки и помещенной в сборнике Хотьковского под № 5. Их количество невелико, поскольку в этих сюжетах близки по содержанию лишь сцены прощания героя с матерью и отъезда из дома. Однако сам характер сходный — буквальное совпадение или близость деталей, редко встречающихся или вообще отсутствующих в других прионежских записях былин, — свидетельствует о единстве стиля.

«Добрыня и Алеша»
(текст № 4)

Не бела береза к земле клонится,
Не кудрявая рябина нагибается...
Повыхать *подолучу* во чисто поле,
Поленицы удалой пополяковать,
Своей силы богатырской поотведати...
Выводит своего *Бурушка Косматьевича*...

«Королевичи из Крякова»
(текст № 5)

Не бела береза к земле клонится,
Не кудрявая рябина нагибается...
Выехать *подалечу*¹⁸ во чисто поле,
Своей силы богатырской поотведати,
Своих могучих плеч порасталкати...
Седлает своего *Бурушка Косматьевича*...

В обеих былинах близок по составу набор постоянных эпитетов (правда, в основном это общеупотребительные в Прионежье словосочетания): «узда тесмяная», «плоточка ременная», «седло серкальское» — «седло черкасское»; используются те же лексические средства: «возговорил», «возимал» — «возимает», «просит у своей государыни матушки»; полностью совпадают обращения сына к матери и матери к сыну: «Ай же ты, родитель моя матушка», «Ай же ты, чадо любимое». Некоторые словосочетания обнаруживаются в «Добрыне и Алеше» и исторических песнях Фроловой «Гнев Ивана Грозного на сына» и «Сынок Стеньки Разина»: «закричал своим громким голосом», «здравствуй-ешь» (в значении «здравствуй»), «широкий двор».

Все это позволяет с большой долей вероятности предполагать, что былина о Добрыне и Алеше (№ 4) записана не от Н. Богдановой, а от М. Фроловой. Видимо, при перепечатке материалов Хотьковский просто ошибся — фамилию сказительницы из д. Горки надо было поставить перед четвертым, а не перед пятым текстом. Вряд ли собиратель, которому посчастливилось найти новый вариант былины, мог допустить подобную оплошность; а вот у человека, копировавшего чужие записи, такой промах вполне возможен.

Заонежские варианты «Добрыни и Алеши» принадлежат к одной версии сюжета, подразделяясь на несколько частично «перекрещивающихся» друг с другом редакций. Одна из них, отличающаяся наибольшим своеобразием, до сих пор была представлена единственной записью, сделанной А. Ф. Гильфердингом в д. Горки от П. Макаровой и П. Пастуховой.¹⁹ Именно к этой редакции правомерно отнести вариант Фроловой, жительницы той же деревни.

Былины сказительниц-односельчанок содержат целый ряд деталей и формул, отсутствующих в текстах других заонежских певцов или встречающихся в единичных записях этой старины. Оба варианта открываются зачином «Три года Добрынюшка стольничал .../...ключничал...», который не характерен для этого сюжета, но довольно часто используется в «Добрыне и Маринке».²⁰ В «Добрыне и Алеше» такой зачин в усеченном виде находим еще у одного кижского певца, А. Сарафанова.²¹ Выслушав жалобу Добрыни на свою участь, его мать отвечает:

Как мать-то твоя не Богородица,
Руками тебя наладить не могла...

Отвергая сватовство Алеши Поповича, Настасья «выговаривает» ему:

Когда у меня был законной муж,
Законной муж да семейной друг,
Тогда ко мне, горюши, не подхаживал,
Тогда меня, горюшу, не засматривал...

¹⁸ В ряде прионежских записей — «выехать во далече далече во чисто поле...».

¹⁹ Гильфердинг. № 168. Это — один из немногих в Прионежье случаев хорового исполнения былин; по сообщению собирателя, Макаровой и Пастуховой подпевала еще и сестра последней (Гильфердинг. Т. 2. С. 614).

²⁰ Гильфердинг. № 17, 78, 288; КД. № 9 и др.

²¹ Гильфердинг. № 107.

Не узнавший матерью Добрыня перечисляет нужные ему вещи, всякий раз приговаривая: «Тое-то, сударыня, подай сюда!». Обе последние формулы в других прионежских текстах нам не встретились.

Фролова и Макарова с Пастуховой называют богатырского коня Добрыни «Бурушком Косматьевичем / Космот'вичем» (ср. с некоторыми толвуйскими вариантами²²); герой наказывает жене ждать его три раза по три года (в других текстах — 6, 12, два раза по 6 лет и т. д.); необычно лексическое оформление запрета выходить замуж за Алешу:

Крестами-то мы поменялися,
Поменялися-то мы, побраталися.

Распуская ложные слухи о смерти названного брата, Алеша упоминает и его коня: «Его добрый конь во мху угрыз» («Конь во мху да по колен стоит») — такой формулы нет в других прионежских вариантах былины. Не узнав переодевшегося скоморохом сына, мать враждебно встречает незванного гостя:

Кабы была у меня сабля вострая,
Накормила бы тебя саблей вострою,
Напоила бы тебя острым ножиком.

Этот мотив опять-таки встречается в толвуйских записях.²³ Сказительницы-землячки использовали также сказочную по происхождению формулу: «Ай скоро старина-та (у Фроловой — «сказка») скажется, не скоро времечко сбывается». Наконец, в обоих вариантах Настасья дважды говорит Алеше: «Я вспомнила мужнину заповедь» (в ряде других прионежских записей — «исполнила»²⁴). Это — не фонетическое искажение, поскольку героиня действительно помнит наказ Добрыни; по истечении оговоренного им девятилетнего срока она уже не ссылается на волю мужа, а поступает по собственному усмотрению.

Изложенные факты позволяют не только отнести варианты Фроловой и Макаровой—Пастуховой к одной редакции сюжета, но и в определенной мере связывать их с толвуйской традицией (возможно, кто-то из предшественников этих певцов был родом из Северного Прионежья или продолжительное время контактировал с носителями толвуйской традиции). Однако в процессе устного бытования родственные по происхождению былины сказительниц из д. Горки в деталях повествования частично разошлись друг с другом. Вариант Фроловой производит впечатление более цельного и стройного произведения. Так, в сцене сватовства Алеши в нем последовательнее выдержаны троекратные повторения; подробнее описывается седлание богатырского коня; более выразительные поэтические образы использованы в жалобе Добрыни на свою участь, они повторяются в ответе матери; наряд Добрыни точнее соответствует его стремлению выдать себя за «калику переходящую» («подсумки рыта бархата», «лапоточки семи шелков»), у Макаровой—Пастуховой он одевается скорее как щеголь («кунья шубонька», «шапочка собольная»).

Правоммерно предположить, что в композиционном плане вариант Фроловой ближе к прототексту, нежели былины ее односельчанок, — в нем отсутствует вставной эпизод о битве русских богатырей с «силой неверной» (сюжет «Камское побоище»). Макарова и Пастухова использовали его, для того чтобы объяснить, чем занимался Добрыня вдали от родного дома. Подобное усложнение структуры характерно для позднего этапа бытования былины о Добрыне и Алеше, оно приводит к нарушению эпического закона хронологической несовместимости событий, одновременно происходящих в разных точках

²² Астахова. № 168, 169, 178.

²³ Астахова. № 168, 178.

²⁴ Гильфердинг. № 149; Астахова. № 179 и др.

пространства.²⁵ К тому же инициаторам этой новации не удалось «увязать» друг с другом два былинных сюжета, их соединение получилось чисто механическим.

Анализируемый вариант «Добрыни и Алеши» содержит целый ряд редких или уникальных поэтических образов. От богатырского крика Добрыни не только «стекла из окошек полопались», но и «шоломы с теремов попадали»; входя в княжеские палаты, герой «молится *Богу распятому*»; паломника, питающегося в пути подаением, киевляне обзывают «каликкой перехожей, *шаньгой подорожной*» («шаньга» — род ватрушки, сочня²⁶); в тексте употребляется уникальный эпитет «дорогое *злато армянское*»; отрицательный параллелизм, встречающийся в былинах из разных регионов, — «не бела береза к земли клонится...» — дополнен еще одним поэтическим образом — «не кудрявая рябина нагибается...».

В тексте Фроловой традиционная сцена сватовства Алеши Поповича осложнена оригинальным мотивом — Настасья спрашивает совета у свекрови, а та отвечает:

Когда у меня было чадо любимое...
Тогда ты мне была любима невестушка;
А теперь у тебя ведь своя воля.

Добрыня живет не в Киеве, как обычно, а за городом (ст. 158, 217); он играет на гусях не на свадебном пиру (здесь он последовательно «выдерживает образ» калики, просит у князя подаения и угощения), а в родном доме; мать с горечью говорит, что «этак чадо выигрывал, Добрыня Никитьевич», однако сына не узнает. Предвидя нежелательный для себя поворот событий, Алеша Попович укоряет незваного гостя:

Стоял бы ты о придверинку,
Считал бы куски свои каличные,
Не подносил бы нашим женам княженецким!

(Близкий по содержанию мотив имеется в тексте кижанина П. Семенова).²⁷ Оригинальна заключительная сентенция Добрыни — приведя нарушившую запрет Настасью домой, он предлагает своей матери решить ее дальнейшую судьбу: держать «ю во постельницах», «в портомойницах», «а хоть по-старому — любимой невестушкой».

* * *

Приведенные выше былинные фрагменты, логичность повествования, веренность и гармоничность деталей дают основания полагать, что либо сама М. Фролова, либо ее непосредственный предшественник отличались незаурядным исполнительским мастерством, тонким художественным вкусом. Данный вариант открывает новые грани богатой эпической традиции Кижей, подтверждает закономерность оригинальной редакции сюжета «Добрыня и Алеша», представленной в ранее известных записях единственным (и не лучшим по качеству) текстом Макаровой—Пастуховой. Это служит еще одним доказательством того, насколько важна в фольклористике проблема варианта, как много может дать исследователям введение в научный оборот еще одной записи даже такой популярной былины, как «Добрыня и Алеша». Попутно возникают суждения более общего плана. Первое: на завершающем этапе бытования русского эпоса продолжались творческие процессы; опираясь на наследие предков и не выходя за рамки традиции, лучшие сказители конца

²⁵ Былины в двух томах / Подгот. текстов, вступ. ст., коммент. В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1953. Т. 1. С. Л.

²⁶ *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1995. Т. 1. С. 621.

²⁷ Соколов—Чичеров. № 108.

XIX—начала XX в. порой создавали довольно удачные модификации былинных сюжетов. Второе: при изучении эпоса необходимо постоянно помнить о том, что зафиксированные собирателями варианты былин — лишь «надводная часть айсберга», они не дают исчерпывающего представления об устной традиции того или иного региона. И третье: не все имеющиеся записи эпических песен известны фольклористам; поиски в архивах необходимо продолжить. Не исключено, например, что в вологодских архивах сохранилась рукопись XVIII в., о которой П. Н. Рыбников писал П. А. Бессонову 4 марта и 22 апреля 1861 года: «Имею в виду приобрести сборник былин, писанный еще в прошлом столетии в Вологодской губернии, но пока идет переписка (с владельцами рукописи. — Ю. Н.), а потому не хочу говорить неверного...»; «О рукописном сборнике былин пока не получил ответа...».²⁸

Текст былины из собрания В. Ф. Хотьковского

№ 4. Добрыня Никитич

Три году Добрынюшка стольничал,
 Друга три Добрыня ключничал,
 Третье три Добрыня жил конюхом.
 Сам он своей матушке говаривал:
 5 «Ай же ты, родитель моя матушка
 Амелфа Тимофеевна!
 Несчастлиго Добрыню спородила,
 Несчастлиго Добрыню, бестоланного;
 Ты бы силою меня спородила
 10 Во славного могучего богатыря,
 Во старого казака Илью Муромца,
 Красотой бы ты спородила
 Во этого Иосифа Прекрасного,
 Поворотами бы ты меня спородила
 15 Во этого Чурила Оплениковича,
 Ты бы умом да разумом спородила
 Во своего родителя батюшку;
 А нет — так бы спородила
 Катучим горячим камешком;
 20 Я катался бы, валялся по синю морю».
 Возговорит²⁹ его матушка,
 Честна вдова Амелфа Тимофеевна:
 «Как мать-то твоя не Богородица,
 Руками тебя наладить не могла;
 25 Как была бы у меня своя воля,
 Какого мне надо, такого бы спородила:
 Во сильного могучего богатыря,
 Во старого казака Илью Муромца,
 Красотой бы я тебя спородила
 30 Во этого Иосифа Прекрасного,
 Поворотами спородила
 Во этого Чурилу Оплениковича,
 Я бы умом да разумом спородила
 В своего родителя батюшку;
 35 Нет, так я бы тебя спородила
 Горячим катучим каменечком, —
 Ты катался бы, валялся по синю морю».
 Не бела береза к земли клонится,
 Не кудрявая рябина нагибается,

²⁸ Извлечение из писем П. Н. Рыбникова по поводу издания его сборника // Рыбников. Т. 3. С. 310, 314.

²⁹ В оригинале: «Разговорит» — явная опечатка (певица последовательно употребляет форму «возговорит» — см. ст. 47, 82 и др.).

- 40 Тот ли Добрыня Никитинич
 Просит у своей государыни матушки,
 Честной вдовы Амелфы Тимофеевны:
 «Дай же ты мне благословеньице
 Повыехать подолычу во чисто поле,
- 45 Поленицы удалой пополяковать
 Своей силы богатырской поотведати!»
 Возговорит его матушка,
 Честна вдова Амелфа Тимофеевна:
 «Ай же ты, чадо любимое,
- 50 Молодой Добрыня Никитинич!
 Ты поедешь во чисто поле —
 Не убивай-ко ты головушек неповинных,
 Не проливай-ко кровь понапрасною:
 Овдовеют у них молоды жены
- 55 И обсеротают у них малы детушки». —
 Это-то Добрыне не в любовь пришло.
 «Ай же ты, родитель моя матушка!
 Ты дашь благословенье — повыеду,
 И не дашь благословенье — повыеду».
- 60 Ходит на конюшню стоялую,
 Возимает он уздицу тисмяную,
 А плеточку ременную,
 Возимает седельшко черкасское,
 Выводит своего Бурушка Косматьевича
- 65 И одевает седельшко черкасское;
 В этом седельшке черкасском
 Было двенадцать подпружничков медных,
 Дорогой было меди боровицкой;
 Боровицкая-то медь не ржавеет;
- 70 А подбрюшнички были шелковые,
 Дорогого были шелку шамахайского;
 Шамаханский шелк не глеет, не гниёт;
 А пряжечки были золоченые,
 Дорогого злата армянского;
- 75 Стремяночки были булатныи,
 Дорогого булата заморского;
 А заморский булат гнется, не ломится.
 Выходит молода Настасья Микулична,
 Сама говорит таковы слова:
- 80 «Ты уедешь, Добрыня Никитинич, во чисто поле,
 А скоро ли ты поворот держишь?»
 Возговорит Добрыня Никитьевич:
 «Прожди-тко три году,
 А не приеду из чиста поля —
- 85 Ты прожди-тко и друго три;
 Не приеду из чиста поля —
 Ты прожди-тко третье три;
 Потом хоть так живи, хоть замуж поди,
 Хоть за князя, хоть за боярина,
- 90 Хоть за купчину поди за заморскую,
 Хоть за гостя поди за торгового;
 Не ходи-тко за Алешу Поповича:
 Крестами-то мы поменялися,
 Поменялися-то мы, побраталися».
- 95 Видели Добрыню сядучи,
 А не видели Добрыню поедучи,
 В те поры³⁰ только пыль столбом становилася,

³⁰ В оригинале: «в то поры» — видимо, опечатка; в былинах нередко встречаются формы «втапоры» или «в те поры», т. е. «тогда».

- Становилась пыль от земли и до неба.
Тут честна вдова Амелфа Тимофеевна,
100 Молода Настасья Микулична
Приходили оне во высок терем,
Садилась оне ко косищатому окончику,
Тут-то оне слезно заплакали:
«Закатилось наше красно солнышко
105 За леса за темные, за горы высокие,
За мхи, за болотушки топучии».
Скоро сказка сказывается, да не скоро времечко сбывается.
Год по году прошло три году —
Не видать Добрынюшки с чиста поля.
110 Стал тут Алеша Попович похаживать,
Похаживать да Настасьюшку замуж звать.
«Ай же ты, Алеша Попович!
Когда у меня был законной муж,
Законной муж да семейной друг,
115 Тогда ко мне, горюши, не подхаживал,
Тогда меня, горюшу, не засматривал.
Я вспомнила мужнину заповедь,
Я проживу-то и друго три».
Не видать Добрынюшки с чиста поля.
120 Стал тут Алеша Попович подхаживать
К молодой Настасье Микуличне,
Подхаживать стал да и замуж звать.
«Ай же ты, Алеша Попович!
Когда у меня был законной муж
125 Законной муж да семейной друг,
Тогда ко мне, горюши, не подхаживал,
Тогда меня, горюшу, не засматривал.
Я вспомнила мужнину заповедь,
Проживу-то я и третье три.
130 Не приедет Добрыня со чиста поля,
Так я вздумаю — замуж пойду,
А не вздумаю — так и так живу».
Скоро сказка сказывается,
Да не скоро времечко сбывается.
135 Год по году прошло третье три —
Не видать Добрынюшки с чиста поля.
Приходит тут Алеша Попович,
Приносит скорописчатую грамотку:
«Молодая Настасья Микулична!
140 Твоего Добрынюшки ведь живого нет;
Его руки, его ножки приразбросаны,
А буйная головка приразломана,
Желты кудерки прирастрепаны,
Его добрый конь во мху утрыз».
145 В сватовстве вздынул князя Владимира,
Свахюю — княгиню³¹ Апраксию-королевичну;
Не столь они сватают — силой берут.
Сходит тут молода Настасья Микулична
К Добрынюшкиной матушке:
150 «Ай же ты, честна вдова Амелфа Тимофеевна!
Замуж мне идти, али так мне жить?»
Возговорит честна вдова Намерфа Тимофеевна:
«Ай же ты, молода Настасья Микулична!
Когда у меня было чадо любимое,
155 Добрыня был Никитинич,
Тогда ты мне была любима невестушка;

³¹ В оригинале: «княгению» — видимо, опечатка (ср. ст. 194, 222).

- А теперь у тебя ведь своя воля».
 Уехали ко граду ко Киеву
 Принимати они золотых венцов.
- 160 У честной вдовы Намерфы Тимофеевны
 Было два голубка кормленных
 Кормленных, сударь, поенных;
 Выпускала она их на улицу,
 На полете им наказывала:
- 165 «Ай же вы, голубки кормлены,
 Кормлены, сударь, поёныи,
 Упадите-тко на крылышка летильныи,
 А на перышки правильныи,
 Летите-тко во чисто поле
- 170 И скажите-тко Добрыне Никитичу:
 „Молода Настасья Микулична замуж пошла”».
 Вечернев в поле становилося,
 Идет тут веселый скоморохище;
 У придверничков не дадается,
- 175 У поворотничков³² не доложается,
 Не спрося и на двор катит,
 Сходит он во высок терем,
 Он молится Богу распятому,
 Он крест кладет по-писаному,
- 180 А поклоны кладет по-ученому,
 Поклоняется на все четыре стороны,
 Честной вдове Намерфе Тимофеевне особенно.
 «Здравствуешь, честна вдова Намерфа Тимофеевна!
 Накорми-ко ты меня, веселого скоморохища».
- 185 «Кабы была у меня сабля вострая,
 Накормила бы тебя саблей вострою,
 Напоила бы тебя острым ножиком».
 «А где у тебя любимая невестушка,
 Молода Настасья Микулична?»
- 190 «Миновалося времячко девять лет,
 Не видать Добрыни с чиста поля;
 Стал ее сватать Алеша да Попович,
 В сватовстве здынул князя Владимира,
 А свахою — княгиню Апраксию-королевичну;
- 195 Они не столько сватали, а двое³³ силой брали.
 Уехали ко городу ко Киеву
 Принимать золотых венцов».
 Как возговорит веселый скоморохище:
 «Ай же³⁴ ты, честна вдова Намерфа Тимофеевна!
- 200 Мы недавно разъехали с Добрыней Никитичем в чистом поли,
 Он наказывал взять в погребях глубоких,
 Во клеточке³⁵ там, на гвоздику
 Висят-то подсумки рыга бархата —
 Тое-то, сударыня, подай сюда;
- 205 Еще-то во клеточке на гвоздику
 Висят-то лапоточки семи шелков —
 Тое-то, сударыня, подай сюда;
 Во клеточке на гвоздику
 Висят гусельшки яровчаты —
- 210 Тое-то, сударыня, подай сюда;
 Шляпу на голову в пять пудов,

³² В других прионежских вариантах — «у приворотничков».

³³ Должно быть «вдвое» — ср. большинство олонечских вариантов былины «Василий Игнатьевич и Батыга»: «не столько читала, вдвое (иногда «вдвоём») плакала». (Здесь «вдвое» — вдвойне).

³⁴ В оригинале опечатка — «не».

³⁵ В клети.

- Клюшу в руки во десять пудов».
 Оделся добрый молодец, облатился,
 Стал гусельшка яровчаты выигрывать.
- 215 Расплакалась честна вдова Намерфа Тимофеевна:
 «Этак чадо выигрывал, Добрыня Никитьевич».
 Отправлялся Добрыня ко городу ко Киеву,
 Закричал громким голосом —
 Шоломы с теремов попадали,
- 220 Стекла из окошек поломалися,
 Князь Владимир приружахнулся,
 Княгиня Апраксия без души лежит.
 Входит в палату белокаменну,
 Молится Богу распятому,
- 225 Он крест кладет по-писаному,
 А поклон кладет по-ученому.
 Кланяется на все на четыре стороны,
 Князю Владимиру особенно,
 А княгини Апраксии воособенно,
- 230 Молодой Настасье Микуличне вособино.
 Возговорил князь Владимир стольно-киевский:
 «Ай же ты, калика перехожая, шаньга подорожная!
 Откуль ты идешь, откуль путь держишь?»
 Возговорил Добрыня Никитьевич:
- 235 «Князь ты, Владимир стольно-киевский!
 Успел бы ты колику выпрашивать,
 Успел бы напоить, накормить, наградить,
 Ты подсумок налил бы золота-серебра,
 А другой — скатна жемчуга,
- 240 Тогда бы выпрашивал-выведывал.
 Прикажи налить чару зелена вина.
 Зелена вина да в полтора ведра».
 Принимал он чару единой рукой,
 Выпивал он чару во единый вздох.
- 245 «Прикажи налить другую чару зелена вина,
 Зелена вина да в полтора ведра».
 Спустил он в чару именной перстень,
 Подходит ко столу ко дубовому,
 Подносит молодой Настасье Микуличне:
- 250 «Молодая Настасья Микулична!
 Коли пьешь до дна — увидишь добра,
 А не пьешь до дна — не видишь добра!»
 Настасья Микулична была женщина неглупая,
 Принимала она чару единой рукой
- 255 И выпивала во единой вздох.
 Увидала мужнин именной перстень,
 Сама говорит таково слово:
 «Князь ты, Владимир стольно-киевский,
 Княгиня Апраксия-королевична!
- 260 Не тот мой муж, который возле сидит,
 А тот мой муж, который против стоит!»
 Возговорил Алеша Попович:
 «Ай же ты, калика перехожая, шаньга подорожная!
 Стоял бы ты о придверинку,
- 265 Считал бы куски свои каличные,
 Не подносил бы нашим женам княженецким!»
 Как богатырское сердце разгорелось,
 Взял-то Добрыня Никитинич
 Алешу Поповича за желты кудри,
- 270 Нагибал, о кирпичный пол постукивал;
 В Добрынином стужанье не слышно Алешиного охканья.
 Выбегал-то Алеша на широкий двор,

- Сам говорил таково слово:
 «Всякий женится, всякому женитьба удадается,
 275 А Алеша Попович только и женат бывал!»
 Возговорил Добрыня Никитьевич:
 «Не дивую я глупой женщине —
 Волос долог, да ум короток,
 Муж по дрова, она замуж пошла;
 280 Дивую я Алешу Поповича —
 От живого мужа хочет жену взять».
 Взял-то он Настасью Микуличну
 Во свою белокаменную палату.
 «Ай же ты, родитель моя матушка,
 285 Честна вдова Намерфа Тимофеевна!
 Вот ты держи ю во постельницах,
 Подержи в портомойницах,
 А хоть по-старому — любимой невестушкой».
 Тут старина-то и кончилась.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- | | |
|-------------------|--|
| Астахова | — Былины Севера / Зап., вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938—1951. Т. 1—2. |
| Гильфердинг | — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949—1951. Т. 1—3. |
| КД | — Древние российские стихотворения, собранные Киршеем Даниловым / Подгот. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. М., 1977. |
| Линевский | — Сказитель Ф. Конашков / Подгот. текстов, вводная ст., коммент. А. М. Линевского. Петрозаводск, 1948. |
| Парилова—Соймонов | — Былины Пудожского края / Подгот. текстов, ст., коммент. Г. Н. Париловой, А. Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941. |
| Рыбников | — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1909—1910. Т. 1—3. |
| Соколов—Чичеров | — Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948. |
| Черняева | — Русские эпические песни Карелии / Изд. подгот. Н. Г. Черняева. Петрозаводск, 1981. |

Л. И. ПЕТРОВА

О ПЕРЕИЗДАНИИ «СБОРНИКА РУССКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ»

В. ВАРЕНЦОВА

(Текстологические заметки)

Настоящее время, по-видимому, не обещает серьезных открытий в собирательской работе фольклористов (по крайней мере в той части, которая касается эпического наследия). Вот почему наряду с введением в научный оборот архивных материалов особое значение приобретает критическое переиздание классических фольклорных собраний.

«Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым»,¹ до сих пор считается одним из наиболее авторитетных источников в области народной религиозной поэзии. Вместе с тем это издание так и не получило серьезной научной оценки, в том числе и с позиций фольклорной текстологии.² Рецензенты антологии В. Варенцова³ в основном обращали внимание на состав издания, ограничиваясь зачастую пересказом сюжетов или общими рассуждениями о духовных стихах.⁴ Позднее в источниковедческой статье В. П. Адриановой-Перетц была дана краткая характеристика сборника В. Варенцова, затрагивавшая область текстологии, но утвердившаяся в науке как самодостаточная: «Дефектом издания В. Варенцова является крайняя скудость сведений об источниках его записей. Не говоря уже о том, что о многих текстах стихов глухо упомянуто лишь — „получено от ак. Срезневского” или „от А. Павлова”». ⁵ И дело не только в том, что «для оценки каждого отдельного текста, для понимания его особенно важно знать, из какой среды он вышел; тогда только можно более или менее определенно указать на причины его изменений, представить себе внутреннюю жизнь его». ⁶ Сегодня уже вполне

¹ *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием страниц в круглых скобках.

² Заметим, кстати, что и сведения о самом авторе-составителе остаются весьма скудными, а отчасти и противоречивыми. Достаточно сказать, что в работах Е. А. Боброва (фактически единственного биографа В. Варенцова) указаны две разные даты рождения ученого, расходящиеся почти на год (!): 20 октября 1825 г. (*Русская старина*. 1903. № 12. С. 515) и 30 ноября 1824 г. (*Бобров Е. А.* Заметки по истории русской литературы, просвещения и культуры. Варшава, 1913. С. 2).

³ См.: Библиотека для чтения. 1860. Т. 162. № 6. Разд. «Соврем. летопись». С. 28—31; Современник. 1860. № 11. С. 93—100; Отечественные записки. 1860. № 11. Разд. «Русская литература». С. 44—50; Санкт-Петербургские ведомости. 1860. № 233; Русский инвалид. 1860. № 253; Журнал Министерства народного просвещения. 1861. № 7. Отд. 3. С. 38—44 и др.

⁴ Впрочем, до известной степени это было вполне оправданным. До выхода в свет антологии В. Варенцова исследователям этот вид народной поэзии мог быть знаком лишь по изданию небольшого собрания П. В. Киреевского (Чтения в имп. О-ве истории и древностей российских при Московском университете. 1848. № 9. С. 145—226) да по единичным публикациям одного или нескольких текстов в периодике (в том числе публикаций П. И. Якушкина 1859—1860 гг.).

⁵ *Адрианова В. П.* Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 4.

⁶ Там же.

ясно, что без точных сведений о первоисточнике не может быть окончательно решен вопрос о достоверности включенных в антологию текстов, а следовательно — о безоговорочном использовании их в научных исследованиях. Отсюда одна из важнейших задач современного переиздания сборника В. Варенцова: по возможности максимально «компенсировать» недостаточность паспортных комментариев, выяснить, в частности, что скрывается за «глухими» фразами типа «получено от...».

Не будем забывать, что «Сборник русских духовных стихов» лишь на треть состоит из собственных записей В. Варенцова.⁷ Остальные тексты частично взяты им из различных печатных источников, частично получены от других лиц (и более всего — четвертая часть собрания от акад. И. И. Срезневского), частично извлечены из рукописей XVII в.

Судя по всему, В. Г. Варенцов не уделял специального внимания вопросам текстологии. Во всяком случае мы не находим у него каких-либо рассуждений или оговорок на эту тему. Тем не менее мы можем почти с полной уверенностью сказать, что в отношении включаемых в антологию записей других лиц он поступал как вполне «идеальный» публикатор в современном понимании.⁸ Одно из доказательств тому — полная адекватность текстов сборника, взятых из печатных источников, оригиналам. Если и обнаруживаются единичные несоответствия, то это явно неточности чисто технического порядка, а не результат вмешательства составителя в текст оригинала.

К примеру, стих «Голубиная книга» (№ 2)⁹ перепечатан из журнала «Русская беседа»¹⁰ даже без какой-либо синтаксической правки (хотя она и возможна).¹¹ Изменение же в строке 22 сочетания «наш Господь» на «нам Господь» воспринимается как досадная опечатка.

В собрании В. Варенцова мы не обнаруживаем стремления унифицировать тексты, в том числе на уровне фонетики. Например, слово «солнце» сохраняет в книге разное оформление: «солнцо» (с. 40), «соньче» (с. 44, 150) в текстах, полученных от акад. И. И. Срезневского, и «солнце» (с. 51, 162) — в записях В. Варенцова, (с. 55) — в записи С. В. Максимова.

В то же время «идеальное» отношение Варенцова-публикатора к записям других лиц вовсе не застраховывало его от ряда весьма существенных несуразниц, произвольных искажений оригинала. И в первую очередь это касается стихов, полученных от И. И. Срезневского

Так, при прочтении «Стиха о грешной душе» (№ 36) обращает на себя внимание явный пропуск текста после строки 25:

- Почаму же ты, душа, грехи угадываешь?
- Потому я, душа, грехи угадываю,
- 25 Что жила я на вольном свету.
- Еще душа Богу согрешила:
- Из коровушек молоки выкликивала... (с. 145)

Другой пример, где также имеет место логическая незавершенность, «рывистость» повествования, — два текста «Стиха о милостивой жене милосердой» (№ 55, 56). Один из них явно не закончен, а другой не имеет традиционного начала и текстуально дополняет первый.

⁷ К сожалению, о наличии оригиналов этих записей на сегодняшний день ничего не известно.

⁸ «Идеальное отношение редактора к фольклорному тексту представляется следующим: издатель печатает произведение, не изменяя в нем ни одной буквы» (Иванова Т. Г. Специфика фольклорной текстологии // Русский фольклор. Л., 1990. Т. 26. С. 14).

⁹ Нумерация стихов здесь и далее указывается по оглавлению «Сборника русских духовных стихов».

¹⁰ Русская беседа. 1857. Т. 4. Отд. «Смесь». С. 34.

¹¹ У П. Бессонова, включившего этот текст в свою антологию, такого рода правка, заметим, произведена с явным излишком (см.: Калики пережоже / Сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1861. Вып. 2. № 91).

Конечно, все это можно было бы объяснить дефектом памяти исполнителя, усеченностью варианта и пр. Однако дело тут совершенно в ином — в дефекте имевшегося на руках В. Варенцова «оригинала».

В 1906 г. в журнале «Живая старина» появляется публикация «Старые русские стихи: Песни стихарей»,¹² сопровождаемая примечанием: «В архиве Отдел(ения) этнографии имеется между неизданными в трудах Общества несколько более или менее важных материалов. Предлагаемые духовные стихи записаны покойным учителем Новгородской гимназии И. Отто (ошибочно вместо «Н. Отто». — Л. П.). Превосходные его записи были известны покойному И. И. Срезневскому, но, сколько мне известно, не были им вполне использованы...».¹³

Сопоставление ряда текстов, включенных в собрание В. Варенцова с пометой «От ак. Срезневского», с записями Н. К. Отто не оставляет сомнений относительно их идентичности (несмотря на наличие разночтений). И, думается, в случае переиздания «Сборника русских духовных стихов» есть основания произвести соответствующие замены в самом корпусе текстов.

В частности, в «Стихе о грешной душе», о котором шла речь, после строки 25 следовали в записи Н. Отто совсем другие строки, вовсе не нарушавшие логики повествования:

Потому я, душа, грехи угадываю,
²⁵ Что я жила на вольном на свету,
 Середы и пятницы не пащивалась,
 Великого говления не гавливалася
 и т. д. [с. 29]

В собрании В. Варенцова оказался измененным порядок строк. После 25-го¹⁴ следовали стихи 53—71, затем 26—52 (с дополнительным введением «повторяющейся» строки «Еще душа Богу согрешила» — по-видимому, для маломальского восстановления нарушенной стройности текста), а затем уже — конец стиха.

Исчезла из текста сборника В. Варенцова и одна очень существенная сноска, проясняющая, какие именно строки были заменены многоточием, пометой «и проч.» (с. 147). В публикации записей Н. Отто к строкам 42, 46, 52, 61, 71, 75, 80 имеется примечание: «Повторяются каждый раз три строки, набранные курсивом» [с. 30], а именно:

В эвтих грехах Богу не каялась
 И отцу духовному не сказывала,
 Бескорыстный грех себе получивала [с. 29]

Строки эти в варенцовском издании сохранены полностью только в одном месте (с. 146), а курсив оказался опущенным. В остальном же названные тексты двух публикаций совпадают почти буквально, за исключением мелких разночтений типа: «корабли» вместо «карабли» (ст. 2); «выпытывать» вместо «ввупытывать» (ст. 6); «под» вместо «подо» (ст. 79); перестановки слов — «жила я» вместо «я жила» (ст. 25); «мое тело белое» вместо «тело белое мое» (ст. 16).¹⁵ Количество и характер разночтений, а также наличие, например, одинаковых уточнений в строке 6: «Стал он в(у) ангелах(ов) выпрашивать» —

¹² *Отто Н.* Старые русские стихи: Песни стихарей // *Живая старина*. 1906. Вып. 1. (Год 15). Отдел 2. С. 10—33.

¹³ Там же. С. 10. К сожалению, по не зависящим от нас причинам мы не можем пока выяснить, сохранилась ли эта рукопись в архиве, и вынуждены ограничиться обращением к названной публикации. Остается надеяться, что при издании рукопись Н. Отто не подверглась правке. Далее ссылки на эту публикацию даются в тексте с указанием страниц в квадратных скобках.

¹⁴ Нумерация строк текста в «Живой старине».

¹⁵ Нумерация строк дана по сборнику В. Варенцова.

позволяют утверждать, что перед нами одна и та же запись «Стиха о грешной душе».

В явно искаженном виде попадает в собрание В. Варенцова и другой текст, записанный Н. Отто, — «Стих о милостивой жене милосердой». Он оказался не просто разделенным пополам на два самостоятельных варианта, но фактически «разорванным» на части. Текст, опубликованный в «Живой старине», построчно совпадает с двумя «Стихами о милостивой жене милосердой» в издании В. Варенцова — если строки последних поставить в таком порядке: 1—13 (№ 55) + 1—13 (№ 56) + 13—26 (№ 55) + 13—28 (№ 56). Все другие различия между публикациями крайне незначительны и свидетельствуют об идентичности «исходного» материала. Для большей убедительности приводим их полностью:

Сборник В. Варенцова

- с. 177—178, № 55
 1 Милостива
 3 своего
 19 медным заслоном
 20 Железным подпором
 с. 178—179, № 56
 18 разцветали

Живая старина

- Милослива
 своего
 медным заслоном
 Железным подпором
 расцветали

Между тем в «Каликах перехожих» П. А. Бессонова эти три текста (т. е. текст из «Живой старины», № 55 и № 56 из варенцовского собрания) представлены как три разных варианта. К № 320 названного издания (фрагмент «Милосливой жены милосердой», записанный во Владимирской губ.) имеется сноска: «Окончание этого Стиха находим в отрывке Вар(енцова)». Далее приводится текст, помещенный в «Сборнике русских духовных стихов» на с. 178—179.¹⁶ К № 321 — записи «Милосливой жены милосердой» Н. Отто в д. Бор Валдайского уезда — также имеется сноска: «Разноречия представляются в следующем Стихе Вар(енцова)», и далее приводится текст «Сборника русских духовных стихов», помещенный на с. 177—178.¹⁷

С нашей точки зрения, № 321 в «Каликах-перехожих» — это все та же запись Н. Отто, которая была опубликована в «Живой старине», хотя мелких различий с этой публикацией в собрании П. Бессонова гораздо больше. Но последний свободнее, чем В. Варенцов, обращался с оригиналом. Впрочем, дело не только в этом.

Поскольку трудно себе представить, чтобы Н. Отто зафиксировал разные акты исполнения одного и того же стиха, произведенные сразу же, один за другим,¹⁸ то остается предположить, что перед нами разные списки одного и того же варианта. Непосредственное подтверждение тому мы находим в небольших газетных заметках, не имевших, судя по всему, особого резонанса в ученой среде, поскольку никто из рецензентов сборника В. Варенцова на них впоследствии не ссылался.

В 1860 г. в газете «Московские ведомости»¹⁹ (с перепечаткой в «Северной пчеле»)²⁰ появилась статья Н. К. Отто «Несколько слов о том, как собираются и издаются у нас народные песни». В ней речь шла о публикациях фольклорных текстов В. Г. Варенцовым и П. И. Якушкиным. В частности, автор писал:

¹⁶ Бессонов П. А. Калики перехожие. М., 1863. Вып. 4. С. 117—118.

¹⁷ Там же. С. 118—119.

¹⁸ Только в этом случае было бы возможным наличие разных вариантов этого стиха со столь незначительными различиями.

¹⁹ Отто Н. Несколько слов о том, как собираются и издаются у нас народные песни // Московские ведомости. 1860. № 277. 21 дек.

²⁰ Северная пчела. 1860. № 286. 25 дек.

«...каково было мое удивление, когда с первых страниц упомянутого сборника (В. Варенцова. — Л. П.) я нашел между напечатанными стихами такие, которые были записаны мною летом 1858 года со слов слепых стихарей». Правда, Н. Отто ничего не говорил о наличии каких-либо разночтений между опубликованными текстами и своими записями, то ли не замечая их, то ли не придавая им особого значения. Лишь по поводу «Стиха о милостивой жене милосердой» замечал: «...из одного стиха почему-то сделано два, тогда как он составляет одно целое». Последнее замечание, как мы могли убедиться, справедливо лишь в самом общем плане. Но не отражая полноты всей картины, оно напрямую свидетельствует о справедливости высказанного нами предположения об идентичности двух текстов собрания В. Варенцова одной записи Н. Отто, опубликованной в «Живой старине».

Заметим, кстати, что факт публикации записей Н. Отто был известен П. С. Бессонову. Перечисляя присланные ему материалы, составитель «Калик переходных» называет и сборник стихов Н. Отто, «сделавшийся известным... прежде своего появления в печати благодаря печальным обстоятельствам».²¹ Однако это не помешало П. А. Бессонову (на что мы уже обращали внимание) считать обозначенные два текста собрания В. Варенцова и запись Н. Отто тремя разными вариантами «Стиха о милостивой жене милосердой».

Но вернемся к заметке Н. К. Отто, проясняющей, в частности, как попали его записи к В. Варенцову. «В 1857 г., — пишет автор, — мною отправлена к академику Срезневскому рукопись, в которой были помещены упомянутые стихи, с просьбой поместить их в „Известиях Академии наук“... С тех пор прошло около двух лет. Стихи не были напечатаны в „Известиях Академии“, и рукопись моя с заголовком „Духовные стихи, собранные в Новгородской губернии Николаем Отто“ и с кратким предисловием, предпосланном этому собранию, осталась у Ив. Ив. Срезневского». Впоследствии, как считает Н. Отто, рукопись была передана В. Варенцову, на что И. И. Срезневский «не имел никакого права», во всяком случае, должен был на то «испросить согласия» собирателя.

Откликом на статью Н. Отто явились две газетные заметки: «Замечание к статье „О том, как собираются и издаются у нас народные песни“ (К издателю «Северной Пчелы»)» И. И. Срезневского,²² и «Ответ господину Отто» В. Варенцова.²³

Из первой следовало, что И. И. Срезневский действительно переслал записи Н. Отто В. Варенцову. Но он не ожидал, что материалы будут включены в издание с указанием его имени, «вероятно, как ответчика за достоверность списков», так как сообщил В. Варенцову не только то, что «достойно издания, но и то, что могло пригодиться только для его личных соображений».

Вторая заметка свидетельствовала о том, что составитель «Сборника русских духовных стихов» «получил не его (Н. Отто. — Л. П.) тетрадь, а списки, на которых не было подписано ничьего имени».

Оставим в стороне проблемы этики и авторских прав собирателя. Для нас важно лишь следующее. Н. Отто, судя по всему, многократно копировал свои записи, передавая их разным лицам (в частности, И. И. Срезневскому, П. А. Бессонову, П. И. Якушкину²⁴), и, вероятно, допускал при переписывании вольные или невольные неточности. Отсюда наличие тех «микроразночтений», на которые мы обращали внимание.

Для В. Варенцова же авторитет И. И. Срезневского был непререкаем. Потому присланные последним записи духовных стихов не вызвали у него

²¹ Бессонов П. А. Калики переходные. Вып. 3. С. 2.

²² Северная пчела. 1861. № 5.

²³ Московские ведомости. 1861. № 24.

²⁴ Как следует из заметки Н. Отто в «Северной пчеле».

сомнений в достоверности и были включены в издание без каких-либо оговорок с пометой «От ак. Срезневского».

Таким образом, к В. Варенцову тексты Н. Отто попали через вторые руки,²⁵ и остается неясным даже, кто был их «переписчиком»: сам собиратель, И. Срезневский или какое-то третье лицо (по просьбе, например, Срезневского). Следствием такого неоднократного копирования одной и той же записи и явились погрешности в издании В. Варенцова, о которых идет речь

К ним относится и следующая. В «Сборнике русских духовных стихов» перед каждым из текстов «Голубиной книги» (см. № 4 и № 5) следует подзаголовок: «по двум вариантам» (с. 19, 30). Такое же уточнение предпослано каждому из текстов «Стиха про удачу доброго молодца» (№ 29, 30). Учитывая издательскую практику того времени, — сознательное сведение разных вариантов в единый текст (в частности, у П. В. Киреевского²⁶ или П. С. Бессонова²⁷), — непреодоленную вплоть до середины XX столетия,²⁸ мы вроде бы можем не сомневаться, что перед нами так называемые сводные тексты. А следовательно, научное использование их может быть весьма ограниченным.

На поверку же оказывается, что это вовсе не так. Сопоставительный анализ этих текстов с записями «Стиха про удачу доброго молодца» Н. Отто, опубликованными в «Живой старине» [с. 12—22; с. 31—33], не оставляет, на наш взгляд, сомнений относительно их идентичности. Об этом свидетельствует не только незначительность разночтений при построчном совпадении стихов. Еще, может быть, более показательны наличие в них одинаковых редких или необычных форм слов и выражений, явных искажений и оговорок исполнителей («*быть* два зайчика *собегалися*» — ст. 246 № 4, ст. 262 № 5; «*мне ночесе-ночь* мало спалося» — ст. 271 № 4; «нету ни роству, ни прогоству»²⁹ — ст. 15 № 29; «Единор (-зверь)»³⁰ — ст. 206, 207 № 5; «локов» вместо «локот» — ст. 36, 37, 38 № 5 и др.).

Однако в журнальной публикации названные четыре текста (и только они!) напечатаны попарно, параллельно один другому. Соответственно перед начинающимися на одной и той же странице двумя вариантами «Голубиной книги», а также двумя параллельно напечатанными текстами «Стиха про удачу доброго молодца» стоят подзаголовки: «по двум вариантам». Скорее всего, в процессе дальнейшего копирования рукописи Н. Отто указанные тексты были переписаны кем-то традиционным способом: один за другим. Но при этом — по невниманию или по недостатку фольклористического опыта — пометы «по двум вариантам» были сохранены, только вместо двух их стало четыре.

Таким образом, есть все основания при научном переиздании антологии В. Варенцова снять указанные подзаголовки, чтобы тексты не производили впечатление сводных.

Обращение к первоисточнику помогло бы исправить закраившиеся в издание неточности и чисто текстологического, и фактического характера. Но, к сожалению, в большинстве случаев из-за отсутствия оригинала мы можем опираться лишь на косвенные свидетельства.

²⁵ Это было, впрочем, типичным явлением для составительской практики тех лет и приводило нередко к скрытым перепечаткам текстов духовных стихов, далеко еще не выявленным.

²⁶ Напомним в связи с этим хорошо известное свидетельство П. И. Якушкина: «Петр Васильевич не только записывал песни, но... он составлял их из многих вариантов» (см.: Якушкин П. И. Сочинения. СПб., 1884. С. 462).

²⁷ После группы вариантов одного сюжета в «Каликах перехожих», как правило, следует «сводный» вариант.

²⁸ См. об этом, например, статью Т. Г. Ивановой в наст. изд.

²⁹ И в сборнике В. Варенцова, и в «Живой старине» строка эта выделена курсивом. Но в публикации Н. Отто рядом стоит в скобках знак вопроса.

³⁰ В издании В. Варенцова оказалась опущенная помета «sic» при слове «Единор».

Так, например, в примечании к № 1 «Голубиной книги» В. Варенцов писал, что обязан этим вариантом «известному туристу и любителю русской старины С. В. Максимову, который записал его, если не ошибаемся, в Смоленской губернии» (с. 15). О получении от С. В. Максимова записей духовных стихов «из Архангельской и Смоленской губерний» свидетельствовал и биограф В. Варенцова Е. А. Бобров.³¹ Местонахождение этих материалов нам, увы, в настоящее время неизвестно. Однако на основании фактов биографии самого писателя-этнографа мы можем утверждать, что смоленские материалы не могли быть известны составителю «Русских духовных стихов», поскольку С. В. Максимов совершил поездку по Смоленщине лишь через несколько лет после выхода в свет названного собрания.³²

Или другой пример. Даже выяснив, что тексты № 4, 5, 30, 36, 55, 56 с пометой «От. ак. Срезневского» — это записи Н. Отто, мы не можем, не имея на руках оригинала, назвать точное время записи этих стихов. Н. К. Отто в заметке «Несколько слов о том, как собираются и издаются у нас народные песни», называет 1858 год. Однако в примечании к публикации тех же его материалов в «Живой старине» утверждается, что они были доставлены в императорское Русское географическое общество «автором, г. Отто, еще в начале 1850-х гг.»³³

Рассмотренные нами примеры, думается, убеждают в необходимости научного переиздания «Сборника русских духовных стихов», переиздания «исправленного» и «дополненного». Однако эти «исправления» должны быть чрезвычайно корректны и непременно оговариваемы. Ведь мы не просто представляли бы фольклорные материалы собрания, но и творческую работу Варенцова-составителя, Варенцова-редактора.

Это касается и редакции текстов на уровне фонетики. Отсутствие единообразия в этом отношении в издании В. Варенцова налицо. Ни сам составитель, ни основные его корреспонденты (учитель гимназии Н. К. Отто, писатель С. В. Максимов, бакалавр Казанской духовной академии А. С. Павлов) специально не задавались вопросами фонетической фиксации диалекта, индивидуальных особенностей речи, своеобразия пропетого текста. Но одно дело — записи ученого В. Варенцова или того же Н. Отто, утверждавшего: «Предлагаемые стихотворения мы старались по возможности записывать с соблюдением местного говора».³⁴ И другое — полуграмотные записи самих крестьян. К этим записям мы относим, например, текст «О Гадаме» (№ 6).³⁵

Встречающиеся в такого рода текстах написания типа «правидное сонцо» (с. 40), «ни чиво с собой не возмем» (с. 42), «тилеса наши», «разви нам поможет» (с. 43) — вызывают желание внести соответствующую правку согласно известным рекомендациям В. Я. Проппа: «В обычных случаях при издании записей ... в первую очередь могут быть сняты все попытки передать обычное общерусское произношение слов не привычными для глаза орфографическими средствами, а применением русских букв по принципу „пиши, как слышишь“».³⁶

И все же вопрос о том, вправе ли мы были проводить при переиздании собрания редакторскую работу там, где ее не счел нужным проводить сам

³¹ См.: Русская старина. 1903. № 12. С. 518.

³² См.: Плеханов С. Литературная экспедиция // Максимов С. В. Год на Севере. Архангельск, 1984. С. 17; Мартынова А. Н. Бытописатель земли русской: (Культурно-исторический очерк о писателе, ученом-этнографе Сергее Васильевиче Максимове). М., 1987. С. 67.

³³ Отто Н. Старые русские стихи.

³⁴ Там же. С. 11.

³⁵ Стих был получен В. Варенцовым от И. И. Срезневского, скорее всего, уже в копии с оригинала.

³⁶ Пропп В. Я. Текстологическое редактирование записей фольклора // Русский фольклор. М., Л., 1956. Т. 1. С. 200.

составитель, остается открытым. Кроме того, где гарантия, что, исправляя, в частности, в том же тексте № 6 строку «и ни богатства наша» (с. 43) на «и ни богатство наше», мы не вторгаемся уже в область морфологии, а не фонетики, что явно нежелательно.

В текстах собрания найдется немало конкретных мест, вызывающих некоторое сомнение в точности фиксации собирателем услышанного. К примеру, в стихе «О святом младенце Кирике...» (№ 21) строки

Избежала из-под городу из Домостеева
Во тот во Евсеев-город
(с. 77)

могли быть зафиксированы несколько иначе:

И сбежала из-под городу из Домостеева
Во тот во Евсеев-город.

Стих записан В. Варенцовым, судя по всему, с голоса.³⁷ Союз «и» при этом можно легко принять за часть приставки. Но вполне возможно, что перед нами — нетрадиционное употребление глагольной формы,³⁸ сделавшее строку более выразительной.

В подобных случаях желательны, думается, оговорки, но без непосредственного вмешательства в текст издания. Иначе вместо одних неточностей мы рискуем породить другие, несколько не приблизившись к оригиналу.

Это касается и такого важного для современного этапа эдиционной текстологии вопроса, как отношение к старой орфографии.³⁹ В связи с активизацией в настоящее время научного интереса к названной проблеме⁴⁰ и актуальностью ее для нашей темы позволим себе высказать некоторые предположения по поводу употребления в фольклорных изданиях XIX в. таких старых грамматических форм, как окончания *-аго*, *-яго* в прилагательных, причастиях, порядковых числительных и притяжательных местоимениях родительного падежа мужского и среднего рода.

Текстологические рекомендации на этот счет до сих пор оставались однозначными: «Раньше всего встает вопрос о необходимости последовательного и решительного освобождения текстов от старой орфографии. Сюда относится, например, форма *-аго* в косвенных падежах имен прилагательных».⁴¹ Судя по фольклорным изданиям научно-массового характера, бесспорность этого суждения не вызывала каких-либо сомнений.⁴²

Интересующий нас вопрос не покажется слишком частным, если учитывать, что основной материал по духовному стиху представлен в дореволюционных изданиях и что степень частотности употребления в духовных стихах прилагательных, причастий, числительных и местоимений с указанными падежными окончаниями очень высока.

В статье, посвященной проблемам издания русских поэтов XVIII в., П. Н. Берков обращал особое внимание на сохранение старинных написаний

³⁷ На с. 79 имеется, например, примечание «певца» к одному из слов.

³⁸ Ср. устаревшее «избежать от» в значении «убежать».

³⁹ Этот вопрос поднимался мной в докладе на научной конференции по проблемам текстологии фольклора (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 1992 г.), но не нашел отражения в печати.

⁴⁰ В частности, в мае 1996 г. в Санкт-Петербурге состоялась 1-я научно-практическая конференция «Судьба русской орфографии», материалы которой готовятся к публикации.

⁴¹ Путилов Б. Н. Вопросы текстологии произведений русского фольклора // Издание классической литературы: Из опыта «Библиотеки поэта». М., 1963. С. 50—51.

⁴² В большей степени повезло при редактировании материалов таким грамматическим формам, как окончания *-ья*, *-ья* в именительном падеже множественного числа прилагательных, причастий и т. п., а также приставкам *-роз*, *-рос* в безударной позиции. Призыв разграничивать в этих случаях «чисто орфографический момент» и «живое произношение» содержался в уже названной статье Б. Н. Путилова (с. 51).

в родительном падеже единственного числа мужского и среднего рода, справедливо утверждая, что «здесь орфография — показатель „высокого штиля“: она предупреждает читателя о необходимости особой декламации. Поэтому произнесение слова „злаго“ как „злого“ в оде или в ораторской речи являлось для 18 века вопиющим нарушением стилистических норм».⁴³

Полагаем, что безоговорочное исправление в соответствии с современными правилами орфографии старинных форм окончаний для духовного стиха, теснейшим образом связанного в различных своих аспектах с церковнославянской письменностью, в определенной степени тоже является «нарушением стилистических норм».

Само пение духовных стихов в Великий пост, постнические дни недели настраивало исполнителей на возвышенный, строгий, отстраняющий от земной суеты лад, которому как нельзя более соответствовал торжественный язык церковной службы и старопечатного слова. Не случайно, видимо, мы сталкиваемся с фактами переписывания духовных стихов в соответствии с прежними грамматическими нормами современными исполнителями, отчужденными в свое время от церковной песенной грамоты и давно освоившими правила новой орфографии.⁴⁴ Связь носителей традиции духовного стиха с храмовой культурой была гораздо более тесной, чем можно предположить, учитывая специфику этого жанра народной поэзии, так сказать, искажающего каноническое писание.⁴⁵ Пение духовных стихов постоянно соседствовало (во времени и пространстве) с церковным пением, а иногда (как в случае с так называемыми поминальными стихами) и заменяло его.

Безусловно, обращаясь к дореволюционным печатным источникам, мы не можем всякий раз со всей категоричностью заявлять, что имеем дело с живым произношением, а не просто со следованием старым орфографическим нормам. И все же — суть явления, на наш взгляд, заключается в том, что на формирование поэтики духовного стиха, его звучания оказывала влияние даже не просто книга, но церковнославянское произношение, для которого пропетое «Святаго Духа» — обязательная норма, а не дань орфографии.

Сказанное относится и к «Сборнику русских духовных стихов» В. Варенцова. Наряду с преимущественным употреблением здесь написаний типа «святаго», «богатаго», «великаго», «Небеснаго» и пр. иногда встречаются и другие: «доброта» (с. 121), «богатаго» (с. 73). Такого рода различие можно, конечно, объяснить непоследовательностью правописания в XIX в. Но вряд ли это в данном случае будет соответствовать истине.

Сравним, например, два близких варианта стиха «О святом младенце Кирике», записанных в Вятской губернии (один — в городе, из собрания В. Варенцова (№ 21); другой — в деревне, из собрания Ф. Истомина—С. Ляпунова).⁴⁶ В первом везде в окончаниях прилагательных родительного падежа ед. числа муж. и ср. рода — *-аго* («святаго», «праведнаго» и пр.). Во втором —

⁴³ Путилов Б. Н. Вопросы текстологии... С. 98.

⁴⁴ Так, например, С. Е. Никитина, говоря о стиховниках, с которыми знакомились собиратели во время экспедиции 1973 г. в Пермскую область, отмечает: «...стихи записываются, как правило, по-церковнославянски; даже самые поздние стихи пишутся по крайней мере с сохранением старой орфографии» (Никитина С. Е. Пермский фольклор и книжная традиция: Обзор материалов экспедиции 1973 г.) // Из истории фондов научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С. 138).

⁴⁵ По свидетельству исполнителя, отмечал, например, М. Н. Сперанский, «священники относятся к слепцам хорошо тогда, когда эти поют свои песни с печатных листков (обратим, кстати, на это особое внимание. — Л. П.), даваемые самими священниками или в монастырях» (Сперанский М. Н. Курский лирик Т. И. Семенов // Этнографическое обозрение. 1906. № 2. С. 4).

Для пения духовных стихов и былин сказителей специально приглашали к студентам Духовной академии, как это случилось, например, в 1893 г. с олонецким сказителем Иваном Трофимовичем Рябининным (Странник. 1893. Т. 2. С. 95—108).

⁴⁶ См.: Песни русского народа, собранные в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 году / Записал слова Ф. М. Истомин, напевы — С. М. Ляпунов. СПб., 1899. С. 21—26.

в аналогичных строках — *-ого, -ово* («святово», «праведново» и пр.). При сопоставлении текстов становится очевидным, что вариант из собрания В. Варенцова более «книжный» по стилю. Так, если в первом тексте повторяется выражение «Жалко вопиюще, гласит», то во втором в этих местах варьируется глагол «проречала» — «проречал». Если в издании В. Варенцова везде читаем: «Неверный царь Максимиан», то у Истомина—Ляпунова, — как правило: «Неверной (диалектная форма окончания) царь Максимьян (разговорно-бытовой стиль)». Не встретим мы в тексте Истомина—Ляпунова и таких явно книжных выражений, которые есть в тексте Варенцова (например, «Царь Максимиан приходит к Кирику *с уложением*» и пр.). Нетрудно заметить, что написание *-аго / -яго* исчезает вместе с элементами книжного стиля, т. е. его наличие в тексте напрямую не зависит от правил орфографии, в целом единых для составителей названных изданий XIX в. Не случайно во вступительных статьях, в оглавлении такое написание сохраняется и в том, и в другом издании. Таким образом, старинную форму падежных окончаний, думается, можно и нужно рассматривать как один из элементов высокого стиля народной религиозной поэзии (особенно на стадии ее формирования). О том же свидетельствуют и материалы собрания В. Г. Варенцова.

В заключение отметим, что выяснение степени научной достоверности текстов «Сборника русских духовных стихов» еще требует дополнительных разысканий. Необходимо, как мы старались показать, внесение определенных корректив в издание, ни разу не перепечатававшееся со времени выхода в свет. Для читателей и исследователей, отнюдь не избалованных научными антологиями по духовному стиху, критическое переиздание собрания В. Варенцова вовсе не было бы лишним. Оно способствовало бы постепенному складыванию корпуса хорошо атрибутированных и выверенных текстов, который так необходим для выявления картины народной религиозной поэзии во всей ее полноте и завершенности.

Е. А. КОСТЮХИН

*ДВЕ МОРФОЛОГИИ СКАЗКИ:
В. Я. ПРОПП И А. И. НИКИФОРОВ*

В 1928 году увидели свет работы о морфологии сказок, написанные двумя молодыми ленинградскими фольклористами: книга В. Я. Проппа «Морфология сказки» и статья А. И. Никифорова «К вопросу о морфологическом изучении народной сказки». Идея как будто родилась одновременно, и нет смысла гадать, кому она пришла в голову раньше, Проппу или Никифорову. Но у работ Проппа и Никифорова разные судьбы. Первой была суждена мировая слава, и именно эта книга поставила В. Я. Проппа в ряд выдающихся филологов XX столетия. Вторая осталась заявкой на исследование, которое так и не было завершено.

Ученый мир знает небольшую семистраничную статью Никифорова. Но в Архиве РАН в Петербурге хранится рукопись незаконченного исследования (ф. 747, оп. 1, № 30).¹ Сотни карточек и схем, десятки завершенных фрагментов, наброски и планы — гигантская стройка, не доведенная до конца. Проглядывая эти материалы, трудно отделаться от мысли, что становись свидетелем творческой неудачи большого ученого. В самом деле, не было как будто внешних обстоятельств, которые могли бы помешать Никифорову. В чем же причины того, что исследование так и не состоялось? История неудач не менее поучительна, чем история творческих достижений, поскольку заставляет задуматься над методологическими посылками и поисками исследователя. Интересно проследить логику работы Никифорова, попытаться понять, где он, условно говоря, «ошибся».

В основе изысканий Проппа и Никифорова лежат биологические идеи. Культурно-историческая школа сделала эти идеи расхожими. С легкой руки Ипполита Тэна, заговорили не только о «моральной температуре» и «художественной флоре», но и само литературное развитие было приравнено к развитию естественному. Не без гордости Тэн заявлял: «Теперь история, подобно зоологии, нашла свою анатомию, и какова бы ни была та область истории, в которой вы работаете, — филология, лингвистика или же мифология, — чтобы добиться новых результатов, нужно следовать указанным путям».² Пути указаны естественными науками, изучающими «физическую структуру каждого семейства растений или каждого рода животных». Поэтому биологические истоки поисков Проппа и Никифорова в принципе не ошеломляли новизной. И все-таки подход был новаторским: одно дело — увидеть единство развития в природе и культуре, другое — единство в самом строении, «морфологии», когда «организм» культурного феномена оказывается столь же четко устроенным, как и организм биологический с его взаимосвязанными функциями.

Что касается В. Я. Проппа, то источник его вдохновения очевиден — И. В. Гете с его теорией «первичного растения». В конечном счете и Пропп создает схему «первичной сказки», к которой восходят все волшебные сказки.

¹ В дальнейшем все цитаты даются по этой рукописи с указанием листов в тексте.

² Тэн И. О методе критики и об истории литературы. СПб., 1896. С. 11.

Это структуралисты были поражены прежде всего тем, как строго описаны функции в сказочном инварианте, открытом Проппом. Самого же Проппа интересовала именно первичная сказка, возникшая как бы вне времени и пространства, в некоем неопределенном прошлом, везде и никогда. И когда ученый истолковал генезис этой «первичной сказки» (в «Исторических корнях волшебной сказки»), не привязанной к определенному времени и пространству, то и этнографические данные были собраны из материалов, принадлежащих всем эпохам и народам. «Морфология» оказалась необходимой ступенькой для понимания генезиса сказки.

Перед Никифоровым проблемы исторического характера не стояли.

Первые наброски большой работы А. И. Никифорова о морфологии волшебных сказок датируются 1924—1925 годами. Результатом первого подступа к теме стала известная статья. После небольшого перерыва осенью 1929 года Никифоров возвращается к рукописи. Это значит, что книга В. Я. Проппа не «закрывала» тему и что Никифорову виделась иная «морфология сказки».

Как же должна была выглядеть задуманная книга? Работа делилась на три части: морфология сказки, ее «синтаксис» (композиция) и генезис. Вчерне была написана лишь первая часть — около 200 страниц. Есть заметки, относящиеся ко второй части. Третья — в тумане. Вырисовывались два ее варианта — в зависимости от того, во власть каких идей попадал Никифоров. Проппа «вела» идея морфологии, как понимают ее биологи. Никифоров же колебался между морфологией, как ему думалось, биологической и морфологией в лингвистическом смысле слова — учением о грамматических формах. Так вот, если Никифоров попадал в поле идей биологических, то третья часть предполагаемого исследования должна быть генетической, а первые две определяются как «гистология» сказки — «учение о схемах, скелетах сюжета, о сюжетных клеточках» (л. 385) и «остеология» («Как бы ни понимать словесность, но вопрос о литературной остеологии (учение о костях) — один из вопросов поэтики» — л. 395). Если же Никифоров обуреваем идеями лингвистическими, то задача исследования заключается в том, чтобы «дать первую грамматику русской сказки. Я мыслю ее состав в таком виде: I. Морфология сюжета. II. Композиция сказки. III. Формальная сторона сказочного стиля» (л. 385). Здесь уже о генезисе не упоминается. Эти метания между биологией и лингвистикой ни к чему хорошему не привели.

Итак, относительно законченной выглядит первая часть книги — о морфологии сказки. Техника морфологического исследования у Никифорова такова. Выделяются отдельные группы сказок (о змееборстве, о трудных задачах, о невинно гонимых и т. п.), внутри этих групп устанавливаются морфологические компоненты, а затем сравниваются полученные «морфологические системы. Так по идее можно прийти к набору постоянных компонентов» (л. 1). В «Морфологии сказки» В. Я. Проппа универсальность выведенной формулы делает излишним разделение волшебных сказок на тематические группы. Но когда стоишь у начала морфологического исследования, в этом еще предстоит убедиться. В конце концов нет беды в том, что Никифоров начинает с группировки сказок по темам: далее может выясниться, что она излишня. (Здесь, однако, скрыта «бомба замедленного действия» — и она еще работает). Пока же Никифоров приходит к выводу: «Морфема подвигов героя — кульминационный пункт сказочного действия» (л. 9). Все остальные морфологические компоненты: отправка героя в путь, встреча с указчиками пути, обретение помощников — привязаны к главной морфеме. Как привязаны — это уже вопрос из области синтагматики, т. е. композиции. На первых порах он должен быть отставлен в сторону: «Предстоящий анализ пока совершенно оставляет в стороне общекомпозиционное функциональное значение устанавливаемых морфологических форм. Это значение будет подвергнуто рассмотрению во второй части книги, когда речь пойдет о композиции сказки» (л. 10).

Выделяя морфологические компоненты, Никифоров стремится дойти до простейших форм, до «корня». Говоря о встрече с указчиком пути как «четко обособляемой схематической формуле-компоненте», Никифоров делает вывод: «Несмотря на все разнообразие персонажей, указывающих путь герою, самая ситуация морфологически чрезвычайно проста и представляет собою только одночлен» (л. 15). Этот тематический одночлен способен усложняться, «превращаясь в формулу двучленного и трехчленного типа» (л. 18).

Морфема подвигов героя была признана «главной» — кульминационным пунктом сказочного действия. Казалось бы, именно она, эта центральная морфема, и определяет специфику сказки. Но нет, не менее специфической для волшебных сказок оказывается среда указчиков, советчиков, помощников героя. Согласимся с Никифоровым: «Вопрос о помощниках героя — один из важнейших вопросов сказочной морфологии... О важности этого морфологического гнезда говорит тот факт, что нет почти ни одной сказки, по крайней мере чудесной, где бы в том или ином виде не выступали разные помощники» (л. 28). При всем том формула добывания помощника оказывается элементарной, равно как и добывания чудесного предмета. Такой же вывод делает Никифоров и о «главной морфеме»: «Основной схематический рисунок морфемы борьбы героя с врагом остается во всех случаях один и тот же и при том весьма несложный» (л. 79а).

Идеал этого схематизма, как уже говорилось, — это одночлен. Есть, однако, и совсем простые схематические трехчлены — змееборство, например. Схема проста — почти по знаменитому донесению Цезаря: *veni, vedi, vici*. Но сказки состоят не только из простых формул: «...мы имеем, как правило, дело с основной схемой плюс ее осложнение путем скрещивания, совершенно свободного, вторичных тем» (л. 79а). Это усложнение мыслилось Никифоровым по аналогии с законами словообразования. И когда мы говорили «дойти до корня», мы вовсе не пользовались идиомой. Нет, Никифоров и в самом деле хотел найти морфемы корневые и морфемы аффиксальные. Если герой засыпает перед боем — это префиксальная морфема. А вот и морфемы суффиксальные. «Бегство героя» истолковывается следующим образом: «Базисом всех основных типов является схематический двучлен: $\text{Бег}^{\text{Г}^{\text{е}}}$ + $\text{Спсн}^{\text{Г}^{\text{е}}}$. Главными усложняющими фигурами основных типов в их схемах являются четыре темы: бросание чудесных предметов, укрывание героя и обман погони, борьба героя с погоней» (л. 206). Есть «базис» — корень и есть «надстройка» — суффиксальные морфемы. Вопрос лишь в том, являются ли «чудеса», демонстрируемые героем, спасающимся бегством, «усложняющимися фигурами», или они неотделимы от «схематического двучлена».

Итак, чтобы дойти до «базиса», нужно освободиться от «аффиксов». Но сказка к тому же одета в «стилистический костюм». «Органическая ткань живого сказочного костюма набрасывается на эти схематические леса и свай рассказчиком по законам композиции сказки, реальной образной и словесно-языковой традиции и в меру творческих способностей и сил рассказчика» (л. 207). Стало быть, «органическая ткань живого сказочного костюма» не только подчиняется законам композиции и сказочной традиции, но и ткется рассказчиками, зависит от их воли и «меры творческих способностей». Чтобы можно было говорить о морфологии сказки *an sich*, «надо снять слои среды и момента» (л. 211). Сколь красноречива здесь тэновская терминология! Тем не менее «творческие способности и силы рассказчика» оказываются очень влиятельными. И когда Никифоров доходит до мысли, что на морфологию сказок можно взглянуть с точки зрения классового состава рассказчиков, с точки зрения их индивидуальности, когда он задумывается над тем, не разделить ли все сказки на мужские и женские (л. 211), он попадает в сети таких противоречий, из которых ему уже не выбраться. Найдя морфологические константы, Никифоров все более уходил затем в область того, что представ-

ляется в сказке изменчивым и случайным. Так разверзалась пропасть: морфологические константы объявлялись биологическими образованиями и оказывались вне истории, а реальные сказки принадлежали исторической традиции, попадали всецело в ее власть. Мало того, эта историческая традиция перекраивала морфологию сказки по-своему.

Если освобождать сказки от «органической ткани живого костюма», то все варианты сказок (а Никифоров, как и Пропп, пользовался исключительно собранием Афанасьева) равноправны, и вопрос об их сохранности или разрушенности, литературных обработках снимается: все они существуют как бы вне времени и пространства. Если не освобождать, то морфемы попадают в зависимость от исторических перемен. И не в одном «костюме» дело: «морфемы» меняют свой облик по мере развития сказки. Никифоров это понимал. Вот он занимается морфемой «искусный вор», которая, по его мнению, представляет «частный вид морфемы трудных задач» (л. 130), — и тут же ставит вопрос: «не является ли морфема „искусный вор” генетически позднейшей, или не есть ли это особое гротескное овеществление схемы трудных задач традиционно фантастической сказки?» (л. 130). Отвечать на этот вопрос можно по-разному, но важнее отметить историческую перспективу, как и замеченное Никифоровым морфологическое родство трудных задач в волшебных сказках и анекдотах о состязании человека с глупым чертом. Однако в первой части своего исследования Никифоров сознательно элиминирует все генетические и исторические проблемы, давая себе отчет в том, что «вездесущность» выделенных морфем, их предельная алгебраизация ставит «эти морфемы вне истории. «При таких условиях утрачивается всякая возможность и, пожалуй, даже смысл постановки вопроса об исторической первооснове данной морфемы и о выведении ее из одного „раз возникшего в каком-нибудь месте земного шара сюжета”» (л. 207). Адресат выпада Никифорова легко угадывается: это историко-географическая (финская) школа, утверждавшая, что каждый сюжет рождается в известном месте и в известное время. Никифоровские же морфемы живут сами по себе, вступая в свободные сочетания внутри самых разных сюжетов.

Жесткая конструкция морфем вступает в противоречие со свободой их сочетаний. Спрашивается, чем же эти сочетания обусловлены? Отвечая на этот вопрос, Никифоров переходит на несколько невнятный язык, апеллируя к биологии: «С другой стороны, в полной силе встает вопрос о биологической первооснове морфемы, об условиях ее, так сказать, акклиматизации и метаморфоз по линиям географической и особенно этнографической. Но это уже область биологии сказки, а не ее морфологии» (л. 207). Из этого можно понять, что рождаются морфемы все-таки подобно видам биологическим, родины которых никто не знает. При этом они обретают статус лингвистический: морфемы неизменны. Но их «акклиматизация» вновь отсылает к биологии. Выхода из этого порочного круга не предвидится. Поэтому и не была написана вторая часть исследования Никифорова. Если у Проппа появились «Исторические корни волшебной сказки», где был дан «этнографический ответ», связавший морфологию с историей, то Никифоров даже близко не подошел к ответу, остановившись на подступах к композиции. То ему казалось, что композиция находится в зависимости от содержания сказок — и тогда он говорит о сказках подвигов и сказках испытаний (л. 203). То композиция представляется ему прихотливой игрой наподобие детских строительных кубиков — и тогда он разбивает все волшебные сказки на три группы: «1) классическая (темы ложатся правильными типизированными гнездами); 2) новеллистическая, где темы ложатся менее правильными гнездами, но все же сохраняют известную комплексность; 3) калейдоскопическая, где темы ложатся случайными сочетаниями разного объема, характера и качества» (л. 214). Такая «игра в кубики» заведомо внеисторична.

В первой части речь шла о простейших морфемах, во второй — Никифоров намеревался показать «сюжетный многочлен». Намеревался — и останавливался. Если у Проппа выделенные им «морфемы» (пользуясь терминологией Никифорова) с железной необходимостью укладывались в единую композиционную схему, то Никифоров в растерянности застыл перед броуновым движением морфем, свято веря в свободу их сочетаний. Переходя от мотива («морфемы») к сюжету, Никифоров оказывался перед дилеммой: либо признать, что композиция сказок едина и это предопределено некой исторической ситуацией (вывод, к которому пришел Пропп), либо допустить, что определенные комбинации мотивов (сюжеты) устойчивы «по авторской воле» и согласиться с основополагающим тезисом финской школы: «Каждая сказка является... первоначально сложившимся рассказом, который возник один лишь раз в определенном месте и в определенное время».³

Никифоров не мог принять ни того, ни другого: о какой определенности может идти речь, если морфемы находятся в беспрестанном движении? Поэтому нет ни первичного сюжета (праформы, архетипа), ни первичной композиционной схемы — и Никифоров решительно заявляет: «Раз есть возможность подвижного сочетания нескольких элементов, эти элементы могут укладываться во всевозможные комбинации, и все эти комбинации будут одинаково законны, и о первичности любой из форм никогда говорить нельзя» (л. 288).

Так Никифоров капитулировал перед сказочным сюжетом. Он убеждал себя: «Можно предположить, что в фольклоре важны прежде всего не сюжеты, а мотивы» (л. 340), и поскольку «все сюжеты слагаются из ограниченного числа мотивов... надо все внимание науки о сказке да и вообще о сюжете перевести на мотив, на установление числа их» (л. 340). Но сколько ни убеждай себя в первостепенной важности мотивов, сказка начинается все же с сюжета. Да и мотив (или морфема) — не просто некий атом, строительный кирпичик. Сопоставляя статью Никифорова с книгой Проппа, Е. М. Мелетинский справедливо упрекнул Никифорова в приверженности «атомистическим концепциям» и напомнил, что «специфика волшебной сказки оказалась заключенной не в мотивах (не все, но многие сходные мотивы волшебной сказки можно найти и в других жанрах), а в неких структурных единицах, вокруг которых мотивы группируются».⁴ И добавил: «Именно отказ от изучения по мотивам в пользу изучения по функциям дал возможность В. Я. Проппу перейти от атомизма к структурализму».⁵

Раз за разом пытался Никифоров преодолеть мучительный разрыв между строгой, как ему казалось, упорядоченностью морфем и совершенной беспорядочностью их сюжетной организации. Вот он пробует сделать это с помощью тематической классификации сюжетов: «Тематический материал, связанный с героем и героиней сказки, выступает в довольно ограниченном круге функций. Намечается их три категории: функции статические (две ситуации: А — фоновая и В — пассивного действия), функции динамические (две ситуации: С — страдательная и Д — агрессивная) и функции пародийные. Эти четыре категории ситуации чрезвычайно важны при уяснении и учете компонентных масс в сказке» (л. 415). Заметим, как функции вдруг подменены ситуациями — еще одно свидетельство того, как трудно было управиться Никифорову с «компонентными массами» в сказке. И он искал утешения в биологии, но в биологии минувших времен, отживших представлений: «...как в растительном мире, и сказка по своему внутреннему строению неизбежно распадается на ряд семейств, которые живут обособленной друг от друга жизнью...» (л. 424). Семейства, иначе

³ Aarne A. Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung // FF Communications. N 13. Hamina, 1913. S. 12.

⁴ Мелетинский Е. М. Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В. Я. Морфология сказки. 2-е изд. М., 1969. С. 136.

⁵ Там же. С. 137.

говоря — тематические группы, живут, оказывается, обособленной жизнью. Так сработала упомыная бомба замедленного действия, и дорога к генезису сказочной морфологии была капитально завалена.

Может быть, потому именно проблемы генезиса Никифоров собирался решать исключительно на психологических путях. Поразительно, что у него, автора учебного пособия «Этнография в школе», нет даже и речи о фольклорно-этнографическом субстрате. Волшебной палочкой-выручалочкой должен был стать Зигмунд Фрейд. Последняя часть работы мыслится как ключ к решению психологических проблем, к открытию тайн человеческой души. Никифоров писал об этом: «Так в глубине морфологических штудий брезжится идеальный огонек возможного познания человека, человеческой психики в одном из прекраснейших ее проявлений. В надежде добраться до этого огонька опора и моей работы» (л. 304).

Надежде этой не суждено было осуществиться. Работа о морфологии сказки осталась незаконченной из-за внутренних противоречий, которые так и не удалось разрешить Никифорову. Как известно, литературоведение в целом и фольклористика в частности не раз подвергались методологической экспансии других наук, чаще всего — биологии и лингвистики. Здесь не место оценивать правомерность и результаты этой экспансии. Заметим лишь, что у Никифорова попытка решить фольклористические проблемы одновременно с помощью биологических и лингвистических понятий оказалась безуспешной. Драматические метания между грамматикой и остеологией не только не проясняли картину, но постоянно затемняли цель исследования: чего ради оно, собственно, затевалось? Поборникам интеграции наук здесь есть над чем задуматься. Во всяком случае, в тайны человеческой души остеология в союзе с грамматикой не ведут.

Другое непреодолимое для Никифорова препятствие — между мотивом и сюжетом. Можно в принципе забыть об истории и расчлнить сказочный сюжет на простые составные — «морфемы». В этом смысле морфологию сказки Никифорову построить удалось. Но сделать шаг от морфемы как части слова (или слова в целом) к синтаксису, т. е. понять законы соединения морфем Никифоров уже не смог. Сюжет рождается в истории, историей обусловлен, имеет историческую жизнь — от этого филологу не уйти, поскольку филология — наука историческая. Неудавшийся опыт Никифоровской морфологии заставляет помнить об этом. Напротив, морфология сказки удалась В. Я. Проппу, потому что от метаструктуры он шел к метасюжету, имевшему исторические корни. Когда спустя 30 лет после создания «Морфология сказки» стала одной из священных книг в мире структурализма, она была прочитана вне исторического контекста. Но именно этот исторический контекст стоял за морфологическими соображениями В. Я. Проппа. Сначала морфология, затем история — этому принципу В. Я. Пропп был неизменно верен.⁶

Пришел к истории в конце концов и Никифоров, но истории, сконструированной произвольно, умозрительно, поскольку она не соотносилась более с «морфологией», с художественными законами фольклора.⁷ Написанная без оглядки на историю, в принципиально синхронном ключе «Морфология сказки» В. Я. Проппа, напротив, звала к историческому исследованию, и в этом лишнее доказательство плодотворности найденного В. Я. Проппом принципа изучения сказки.

⁶ И в докладе, прочитанном через 20 лет после завершения работы над «Историческими корнями волшебной сказки», В. Я. Пропп заявлял: «Историческому изучению должно предшествовать формальное. Изучение морфологии сказки есть первая ступень, предпосылка ее исторического исследования» (Пропп В. Я. *Фольклор и действительность* : Избранные статьи. М., 1976. С. 118).

⁷ Таковы, например, суждения А. И. Никифорова о календарном обряде Киевской Руси: календарный обряд разделен на четыре цикла, и у каждого есть свое божество — Коляда, Купала, Ярило и безымянное осеннее божество. Каждый цикл имеет свое «настроение»: выжидательное, возбужденное, радостно-эротическое и умиротворенное и т. п. См.: *Никифоров А. И. Фольклор Киевского периода // История русской литературы. Т. 1: Литература XI—начала XIII века. М.; Л., 1941. С. 228.*

В. А. БАХТИНА

ИСТОКИ МОСКОВСКОЙ ШКОЛЫ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

(Ю. М. СОКОЛОВ И Н. И. КРАВЦОВ)

Данная статья носит на первый взгляд камерный характер. Она основывается главным образом на нескольких письмах двух московских ученых. Один из них — Юрий Матвеевич Соколов — был действительным членом Академии наук Украинской ССР, учителем целого поколения фольклористов, другой — его ученик, не имеющий еще никаких степеней и званий — Николай Иванович Кравцов.

Речь идет о 1940 годе, ставшем переломным в судьбе Н. И. Кравцова. Им завершался мрачный период ссылки и двухлетнего, уже свободного, но по-прежнему изолированного от прошлой жизни и прошлого общения пребывания в Тамбове. Именно в 1940 году 34-летний Н. И. Кравцов делает попытку восстановить волею судьбы прерванные научные связи. И первым, к кому он адресуется, был Ю. М. Соколов, наставник студенческих лет.

Переписка Соколова и Кравцова неизвестна фольклористам и представляет несомненный интерес для истории науки. Кроме того, она дает, пусть неполное, представление о том периоде в биографии Н. И. Кравцова, о котором Николай Иванович не любил говорить и ни разу в публикациях не обмолвились его ученики.¹

Первое письмо из Тамбова датировано 19 октября 1940 года.² Оно почти официально, начиная с обращения: «Уважаемый Юрий Матвеевич!», и кончая последней фразой: «глубоко уважающий Вас». В нем сквозит неуверенность, помнят ли его и откликнутся ли на зов, что легко прочитывается в первых же строках: «Простите, что обращаюсь к Вам» и «Я бы Вас очень просил — ответить мне», и в последующих сухих, почти канцелярских сведениях о себе: «Я, Кравцов Николай Иванович, проживаю ныне в г. Тамбове и преподаю теорию литературы и историю русской литературы в Тамбовском государственном педагогическом институте».³

В письме Николая Ивановича содержатся две главные просьбы — сообщить ряд «самых острых и злободневных» тем по фольклористике, которой он хотел бы заняться в свободное от занятий время, и принять его работу «Сербский эпос» («конечно, в исправленном виде», — добавляет он) «в качестве диссертации». И при этом многозначная ремарка: «Ведь как никак, а другой более фундаментальной работы по этому вопросу нет в литературоведении». «Как никак» — в этой фразе удивительное упорство и уверенность в

¹ Селиванов Ф. М., Цыбенко Е. Э. Фольклорист и литературовед: (К 70-летию со дня рождения проф. Н. И. Кравцова) // Вестн. МГУ. Филология. 1977. № 1. С. 81—87; Астафьева Л. А., Шомина В. Г. Н. И. Кравцов: (К 70-летию со дня рождения) // Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16. С. 297—303; Злыднев В. И. Николай Иванович Кравцов. 1906—1980: Некролог // Сов. славяноведение. 1981. № 3. С. 125—126.

² Государственный литературный музей (далее ГЛМ), ф. 381, ед. хр. 41, л. 1—2.

³ Там же.

добросовестно исполненном труде, и вера в свои силы, и в свою фортуна, и мужество. Ведь именно сербский эпос стал основной причиной ссылки и нескольких потерянных для творчества и полноценной жизни лет.

Ответное письмо Ю. М. Соколова датируется девятью днями спустя и выражает искреннюю радость и готовность помочь: «Дорогой Николай Иванович! я был несказанно рад, получив от Вас письмо. Я совершенно не знал, что Вы возвратились из Средней Азии и работаете в Тамбове. Я бы давным-давно Вам написал и привлек Вас к фольклорной работе». И ниже: «Чудак Вы, право. Я не понимаю, почему Вы два года молчали и ничего о себе мне не сообщили. Вы же знаете, как я Вас всегда ценил. Я же Вас предполагал оставить в аспирантуре, но мне этого не дали сделать те, кто вообще за свою „деятельность“ получили надлежащее возмездие».⁴

Трудно понять человеку, не испытавшему незаслуженных гонений, психологию изгоя и мучительные вопросы: помнят ли его вообще, протянут ли руку, примут ли в свое сообщество, не будут ли карать и упрекать за годы ссылки.

Остановимся на фразе: «Я Вас всегда ценил» и обратимся к документам. В 1928 году, когда Н. И. Кравцов был студентом IV курса, на этнологическом факультете МГУ решался вопрос о «кандидатурах в выдвиженцы», т. е. о тех студентах, которых было необходимо материально поощрить. Ю. М. Соколов предложил Н. И. Кравцова, против чего возражали представители студенчества «ввиду немарксистского направления» мыслей последнего. Судя по протоколу Ученого совета литературного отделения и литературной предметной комиссии этнологического факультета от 31 января 1928 года, Ю. М. Соколов резко возразил, отметив, что в работах Н. И. Кравцова «нет элементов антимарксизма» и что «необходимо выдающегося своими способностями и знаниями студента поддержать». Давая характеристику Н. И. Кравцову, он подчеркнул его эрудицию, работоспособность, широкий круг интересов, а также присущий ему «критицизм и скептицизм», который приемлют далеко не все и который Юрий Матвеевич склонен был отнести к далеко не худшим качествам человека, готовящего себя к научной стезе. К письменному заявлению Ю. М. Соколова и его устному выступлению присоединились преподаватели А. С. Орлов, М. Н. Петерсон, М. А. Петровский, И. Н. Кубиков.⁵ Точными сведениями о том, как окончательно решился этот вопрос, мы, к сожалению, не располагаем.

Ю. М. Соколов, как явствует из письма от 28 октября 1940 года, полностью одобрил идею защищать диссертацию о сербском эпосе, посоветовав представить «не издание, а рукопись, состоящую из переработанной вступительной статьи и комментариев», и даже наметил возможных оппонентов: себя, П. Г. Богатырева (ИФЛИ) и А. М. Селищева (МПИИ).

Одновременно с ответом Ю. М. Соколову Н. И. Кравцов получил сообщение из Комитета по делам высшей школы, что его работа по сербскому эпосу может быть защищена и как докторская при соответствующем решении комиссии. В свою очередь совет Тамбовского педагогического института обратился в соответствующие инстанции с ходатайством разрешить защиту диссертации без сдачи кандидатского минимума, поскольку речь идет о зрелом исследователе, который не был в аспирантуре не по своей вине. В 1944 году Н. И. Кравцов защищает кандидатскую диссертацию «Новелла как жанр», в том же году становится докторантом Института мировой литературы в Москве, а через три года доктором филологических наук, оформив как диссертацию свои исследования по сербскому эпосу.

⁴ Там же, ед. хр. 22, л. 1.

⁵ Протокол № 6 заседания Ученого совета литературного отделения и литературной предметной комиссии этнологического факультета МГУ от 31 января 1928 г. (Российский гос. архив литературы и искусства (далее РГАЛИ), ф. 483, оп. 1, ед. хр. 421, л. 71—72).

Что касается фольклора, Ю. М. Соколов посоветовал Н. И. Кравцову немедленно заняться вместе со студентами собирательской работой. «Теперь я спокоен за то, что фольклор Тамбовской области, почти целиком игнорированный раньше, будет детально и углубленно изучаться», — писал он. Большое сожаление Ю. М. Соколов высказал по поводу того, что экспедиция ИФЛИ 1939 года прошла без участия Николая Ивановича, как и выходящий сборник «Фольклор Тамбовской области», составленный по ее материалам.⁶

10 декабря 1940 года Николай Иванович уже сообщает Ю. М. Соколову о тех организационных мероприятиях, которые он наметил в Институте по собиранию фольклора: привлечь студентов-заочников, сельских учителей и организовать экспедицию по обследованию восьми районов Тамбовщины. Судя по письмам, ему удалось заинтересовать большое число студентов. Аудитория, для которой он готовил доклад о задачах и способах собирания фольклора, предположительно состояла из 300 заочников и такого же количества студентов дневного обучения.

Вторая проблема, требующая совета и помощи учителя, — выявление наиболее актуальной на данном этапе фольклористической тематики. И хотя, по мнению Ю. М. Соколова, «трудно ... подсказать тематику исследовательских работ ... человеку, в научном отношении вполне зрелому», он особо выделяет две темы: фольклористическое описание и определение жанра сказа, устного рассказа мемуарного или автобиографического характера и вопросы поэтики фольклора, в частности народной лирики, а также жанровой системы. Юрий Матвеевич вспоминает в письме о своем студенческом семинаре, на котором анализировалась «образная система народных песен, в частности символика растений, птиц и животных». «Несмотря на огромный труд, — пишет Ю. М. Соколов, — затраченный Вами, и большой фактический материал, привлеченный Вами, работа теоретически осталась незавершенной».⁷ Ю. М. Соколов предлагает Николаю Ивановичу взяться за эту тему, «но с привлечением сравнительного материала из песенного фольклора других народов, в первую очередь славянских».

Для Н. И. Кравцова, как и для руководимого им коллектива кафедры русского фольклора Московского университета, где он стал работать с 1962 года, исследование поэтической структуры фольклорного текста, определение признаков и границ фольклорного жанра стали определяющими проблемами на многие годы. Сошлюсь только на известные сборники «Фольклор как искусство слова», которые начали выходить с 1966 года по инициативе Н. И. Кравцова⁸ и снижали по праву большую известность не только в России, но и за рубежом (в Румынии, Югославии). В выпусках, подготовленных при Н. И. Кравцове, были исследованы такие проблемы, как идейно-художественное единство фольклорных произведений, искусство психологического изображения в разных жанрах фольклора, художественные приемы и средства.

В статьях самого Николая Ивановича, написанных для серии, как вступительных, так и тематических, например «Баллада „Муж-солдат в гостях у жены“», «Проявление художественного единства в фольклорном произведении»,⁹ в работе «Система жанров русского фольклора»,¹⁰ выражена специфичная для фольклора и плодотворная исследовательская мысль о своеобразии

⁶ Тамбовский фольклор // Подгот. коллективом фольклорной экспедиции МИФЛИ в составе студентов Г. И. Терентьева, И. И. Гришина, В. Е. Гусева, Л. П. Кониной и С. Г. Лазуткина; вступ. ст. Г. И. Терентьева; ред. и предисл. Ю. М. Соколова и Э. В. Гофман. Тамбов, 1941.

⁷ Письмо Ю. М. Соколова Н. И. Кравцову от 17 декабря 1940 г. // ГЛМ, ф. 381, ед. хр. 22, л. 2 об.

⁸ При жизни Н. И. Кравцова вышли первые четыре выпуска: Фольклор как искусство слова. М., 1966. Вып. 1; М., 1969. Вып. 2; М., 1975. Вып. 3; М., 1980. Вып. 4.

⁹ Фольклор как искусство слова. Вып. 1. С. 112—139, 160—169.

¹⁰ Кравцов Н. И. Система жанров русского фольклора. М., 1969.

фольклорного жанра, являющегося одновременно замкнуто-открытым образованием, способным как к поддержанию стабильности, так и к трансформации в случаях функциональных изменений в процессе бытования.

Предметом постоянного внимания для Н. И. Кравцова (и здесь он следовал совету учителя) оставалась лирическая песня. В течение многих лет он читал спецкурс по народной лирике, постоянно обогащая и совершенствуя его.¹¹

В настоящее время в фольклористике активизировался комплексный подход к фольклорным явлениям. Однако следует признать, что такое изучение стало возможным в результате целенаправленного и многолетнего постижения фольклорных явлений разными науками. И в этом изучении литературоведческий подход сыграл далеко не последнюю роль. Хорошо известно, что Ю. М. Соколов был страстным поборником использования литературоведческого инструментария в народной словесности. Как основное научное завещание его идеи развивались его учениками, в том числе Н. И. Кравцовым. По моему мнению, они стали в некотором смысле генерирующими, расчистившими поле для дальнейших сравнительно-исторических, типологических, генетических штудий. Напомню почти хрестоматийный факт: В. Я. Пропп перед «Историческими корнями волшебной сказки» создал ее морфологию, будучи глубоко убежденным, что, прежде чем выявить, откуда сказка происходит, необходимо ответить на вопрос, что она собой представляет. Филологическое исследование народной культуры, имея дело с поздними записями, как раз и ставило задачу описать явление с позиций его поэтических структур — начиная от жанровых образований и кончая художественными средствами. Поздняя метафоричность, символичность в совокупности с повторяемостью фольклорных явлений стали базой для постижения глубинной семантики фольклорного текста и для реконструкции функционально-тематических и формальных признаков фольклорного факта. Однако такие работы не снимают, не отменяют подхода к фольклорным произведениям как к эстетической реальности, напротив, они способствуют более глубинному и всеобъемлющему постижению, поскольку отвечают не только на вопрос, что стало с тем или другим образом, но что с ним было и какой путь он прошел, прежде чем приобрел поздние свои значения и формы.

Даже беглый анализ оставленных Н. И. Кравцовым трудов поражает разнообразием его научных пристрастий. Здесь и славянские и европейские литературы, теоретические и методологические проблемы науки, фольклор русский и других народов, история науки и т. д. «У меня есть дурная привычка, — писал он Ю. М. Соколову из Тамбова, — сразу работать над несколькими темами». Но тут же торопился реабилитировать себя: «Вы, я думаю, удивляетесь: „Вот, хватается за все“. Нет, Юрий Матвеевич, работаю весьма упорно и методично. На результаты потом посмотрите». В Тамбове он одновременно трудился над теорией новеллы, изучал стиль современной лирики,¹² занимался прозой Пушкина,¹³ болгарским афористическим фольклором.¹⁴ Он был глубоко убежден, что серьезное постижение теории литературы не исключает, а предполагает столь же серьезный интерес к фольклору: «...в моих увлечениях теорией литературы, — писал он Ю. М. Соколову, — первое место отводится фольклору, который и должен помочь многое разгадать».¹⁵

Юрий Матвеевич, требовавший от Н. И. Кравцова четко обозначить ближайшие цели, как будто несколько разочарован разбросанностью своего уче-

¹¹ Кравцов Н. И. Поэтика русских народных лирических песен. Ч. 1: Композиция: Учебное пособие по спецкурсу. М., 1974.

¹² Кравцов Н. И. Афоризм в советской лирике // Учен. зап. Тамбовского пед. ин-та. Тамбов, 1950. Вып. 3. С. 3—51.

¹³ Кравцов Н. И. Портрет в прозе Пушкина // Там же. С. 95—118.

¹⁴ Кравцов Н. И. Болгарские народные пословицы // Там же. 1951. Вып. 4. С. 5—57.

¹⁵ Письмо от 21 декабря 1940 г. // ГЛМ, ф. 381, ед. хр. 41, л. 4—5.

ника: «...прочной устойчивости в Ваших научных влечениях и задачах нет», «думалось, Вы многое чисто философски проработали и выработали строгую перспективу своей научной деятельности». Но обнаруживает и положительные стороны такой увлеченности: «Однако теоретические метания часто бывают показателями интенсивной духовной жизни, показателями большой духовной свежести и не утерянной молодости».¹⁶

Слова эти написаны ровно за месяц до внезапной кончины Ю. М. Соколова и для Н. И. Кравцова стали путевкой в большую науку и завещанием наставника, идеям которого он следовал всю свою жизнь.

¹⁶ Письмо от 17 декабря 1940 г. // ГЛМ, ф. 381, ед. хр. 22, л. 2 об.

В. Е. ГУСЕВ

*СОБИРАТЕЛЬ УРАЛЬСКОГО ФОЛЬКЛОРА
(ВОСПОМИНАНИЯ О В. П. БИРЮКОВЕ)*

Однажды Владимир Павлович Бирюков признался, что до середины 1930-х годов, он, будучи краеведом, мало интересовался народными песнями, сказками, частушками, хотя и записывал их при случае. Лишь после Первого съезда советских писателей, где А. М. Горький произнес всем памятные слова («Собирайте ваш фольклор, изучайте его»), когда собирание фольклора стало в нашей стране поистине массовым движением, а не только занятием специалистов, и В. П. Бирюков увлекся этой деятельностью. В сущности, первым выступлением его в качестве фольклориста была статья «Старый Урал в народном творчестве», опубликованная в газете «Челябинский рабочий» 24 ноября 1935 года. Вскоре же вышел в свет известный сборник «Дореволюционный фольклор на Урале» (1936), и о В. П. Бирюкове сразу заговорили в среде фольклористов Москвы и Ленинграда. Помню, как в 1937 году нам, студентам первого курса Московского института истории, философии и литературы, акад. Ю. М. Соколов на лекции, посвященной рабочему фольклору, заявил, что сборник В. П. Бирюкова — большое научное открытие. И тут же вместо традиционной лекции стал выразительно читать и увлеченно комментировать тексты из книги. Он восторженно отметил выделяющиеся своей художественностью сказы П. П. Бажова (впервые опубликованные в этом сборнике). Сразу же после лекции я бросился в институтскую библиотеку и с жадностью «проглотил» книгу, поразившую меня своей необычностью (но о книгах В. П. Бирюкова я скажу особо). Вскоре я стал работать в специальном фольклористическом семинаре Ю. М. Соколова и помню, как весной 1938 года наш учитель однажды объявил, что в Ленинграде, в Институте этнографии состоялась научная конференция, на которой В. П. Бирюков выступил с сообщением о своей собирательской деятельности.

— Вот счастливый человек! — сказал Ю. М. Соколов. — На золотую жилу попал! Мы, фольклористы, по старинке думаем, что народное творчество надо собирать в крестьянской среде, направляем экспедиции в глухомань. А вот Бирюков прошелся по старым уральским заводам и всем нам преподал урок. Отправляйтесь-ка, голубчики, и вы на какой-нибудь московский завод, пощите-ка там песни. Ведь московский пролетариат заслуживает такого же внимания фольклористов, как и уральские рабочие.

Так, задолго до нашего знакомства В. П. Бирюков, сам того не ведая, определил начало моей работы собирателя фольклора — я отправился на завод «Богатырь» и всю весну 1938 года записывал там народные песни среди потомственных московских рабочих.

С быстрым вхождением В. П. Бирюкова в фольклористику связано одно забавное недоразумение. На заседании нашего семинара обсуждались новые работы советских фольклористов. Студент, которому было поручено сделать обзор фольклорных сборников тех лет, начал бойко: «Молодой уральский фольклорист Бирюков...». Ю. М. Соколов залился смехом и прервал доклад-

чика: «Да знаете ли вы, что этому молодому уже... пятьдесят лет!». Мы в то время не знали, что за плечами В. П. Бирюкова был уже большой опыт и авторитет краеведа. И только тогда мы поняли, что составитель сборника «Дореволюционный фольклор на Урале» — не просто счастливец, напавший случайно на золотую жилу, а старатель, исходивший вдоль и поперек родной край и пришедший в фольклористику не со студенческой скамьи, как мы, а из «низовой» науки, теснейшим образом связанной с жизнью народа.

Прошло несколько лет, и моему поколению фольклористов-фронтовиков суждено было прервать поездки в экспедиции. И хотя в передышках между боями мы не забывали записать солдатские песни и рассказы, но по-настоящему, естественно, наша профессиональная деятельность возобновилась после войны.

Демобилизовавшись из Советской Армии, я вскоре получил назначение на работу в Челябинский педагогический институт, где стал читать курс фольклора и древней русской литературы. Самым сильным моим желанием было познакомиться с В. П. Бирюковым, который уже в то время был полуполюгендарной личностью. Со всех сторон я слышал о нем самые разноречивые суждения: одни отзывались о нем как об эрудите, подавляющем собеседника своими универсальными знаниями; другие — как о нелюдима-отшельнике, неприступном хранителе несметных богатств, которые он держит за семью замками; третьи — как о чуде и бродяге, неразборчивом собирателе всякой всячины. Не обходилось разговора без анекдота о том, как В. П. Бирюков однажды потерял свою шапку и с тех пор в любую пору года при всякой погоде ходит с непокрытой головой... Я сохранил в душе то впечатление, какое произвела на меня в студенческие годы его книга, и потому в моем сознании представлял совсем иной образ — этакое уральского патриарха, старца-подвижника. Но уже при первой нашей встрече я понял, как далеки от истины были и поверхностные иронические характеристики В. П. Бирюкова, и мое собственное идеализированное, иконописное представление о нем.

В. П. Бирюков жил в те годы в тихом Шадринске, преподавал фольклор в местном педагогическом институте и изредка наезжал по своим делам в Челябинск. В один из своих приездов он зашел к Г. А. Турбину, когда и я оказался у него в гостях (мы готовились к нашей первой совместной фольклорно-диалектологической экспедиции), и мое знакомство с В. П. Бирюковым началось с делового разговора.

— В нашем полку прибыло! — обрадовался В. П. Бирюков и тут же стал щедро делиться со мной своими советами и адресами. Я поразился его простоте в общении, даже неожиданной для меня простоватости. И позже я замечал, что человек, впервые встречавший В. П. Бирюкова, не сразу догадывался, что он имеет дело с интеллигентом, окончившим два высших учебных заведения, знающим иностранные языки и сотрудничающим с академическими институтами. В его манере держаться и говорить не было ничего такого, что могло бы быть принято за чувство превосходства, и в этом проявлялись свойственные ему житейская мудрость и такт. Тогда, в доме Г. А. Турбина, он не поучал меня и не демонстрировал свои знания в области фольклора и этнографии, напротив, как мне показалось, даже старался умягчить свой профессиональный опыт. А ведь в конце концов перед ним находился всего-навсего начинающий педагог и фольклорист. Эта душевная его мягкость и деликатность сразу же позволили и мне доверчиво потянуться к нему. Нисколько не утратив почтения, я вместе с тем почувствовал в нем не только наставника, но и товарища по общему делу. И еще поразила меня его внешность. Я не удивился его более чем скромному наряду (в те первые послевоенные годы никто не щеголял), но я ожидал встретиться с маститым старцем, а передо мной сидел бодрый и моложавый человек, со спадающими чуть не до плеч русыми кудрями, с задорно поблескивающими серыми глазами

и не сходящей с губ, хотя и упрятанной в низко спускавшиеся усы улыбкой. Я легко представил его бодро и неутомимо шагающим с походной сумкой по уральским дорогам и несмотря на разницу в годах почувствовал себя его «сопутником».

Мы легко сблизились, и вскоре наше научное сотрудничество перешло в дружбу. В 1958 году, когда отмечалось семидесятилетие Владимира Павловича, он прислал мне в Ленинград вышедшую к юбилею книгу «Урал советский» с дорогой для меня надписью: «(...) в годовщину десятилетия нашей дружбы (...)». Да, то памятное десятилетие отмечено многими значительными для меня событиями нашей совместной дружной работы, взаимной поддержкой и помощью в трудные для каждого из нас дни...

Скромность и застенчивость В. П. Бирюкова превосходили всякую меру. Когда в газете «Челябинский рабочий» в 1948 году была опубликована моя статья по поводу его шестидесятилетия, он при первой же встрече «выговорил» мне:

— Ну зачем же вы о живом человеке такое написали! Уж таким святорусским богатырем меня изобразили, что мне теперь и на люди совестно показаться!

И как ни пытался я убедить его, что писал я не столько ради его славы, сколько ради того дела, которому мы оба служим, он никак не мог успокоиться и все приговаривал:

— Вам бы только похвальные слова писать! Дело само за себя говорит.

А о своем семидесятилетнем юбилее он писал мне в Ленинград (в письме от 7 августа 1958 года): «Вы давно знаете, что я вообще против юбилея живого человека и уж совсем было задумал удрать из Шадринска, как мне сказали: „Не моги! — создана областная юбилейная комиссия...“. Пришлось подчиниться (...) Откуда, от кого пошло все это, я теряюсь в догадках. Вдруг такое внимание! Даже книжку обо мне издали. Этак только академикам везет. В чем дело?».

Очень характерные для В. П. интонации недоумения и самоиронии!

Помню также, как убеждал я его написать мемуары. Он даже обиделся.

— Что же, вы считаете, что песенка моя спета? Ведь мемуары пишут тогда, когда ни на какое другое дело не годны!

Но все же однажды привез мне в Челябинск рукопись под названием «Путь собирателя (автобиографический очерк)» и шутивно потребовал у меня:

— Только засвидетельствуйте, что сделал я это не по своей воле, а вами понужден был.

А потом неожиданно и озорно признался:

— Очерк-то этот у меня давненько готов, да я помалкивал.

«Путь собирателя» появился, как известно, в шестом номере альманаха «Южный Урал» (1951), хотя особой радости эта публикация автору не доставила. И даже несколько лет спустя (в письме, датированном так: «Утром 26 января 1957 г.») он огорченно вспоминал, что редактор «сильно исковеркал» его очерк, и сам привел некоторые искажения и фактические неточности. Кстати, у меня сохранились первые гранки «Пути собирателя», содержащие многие интересные подробности, исключенные из опубликованного текста. Биографам и исследователям В. П. Бирюкова следует поэтому обращаться не к журнальной публикации, а к расширенному тексту, включенному позднее в его книгу «Уральская копилка» (Свердловск, 1969).

Что писать о скромности В. П. Бирюкова, проявлявшейся в его отношении к юбилеям и мемуарам, если даже уговорить его выступить на заседании моего фольклорно-этнографического кружка в Челябинском пединституте или перед участниками нашей фольклорной экспедиции было делом нелегким (он считал, будто студентов я всему уже научил и ему нечего сказать, хотя я убежден, что его встречи с моими учениками были самым вдохновляющим стимулом в

нашей работе). Заведуя кафедрой литературы, я решил привлечь В. П. Бирюкова к чтению лекций по фольклору в летние месяцы для заочников. Заговаривал с ним на эту тему при всякой встрече, писал ему частные и официальные приглашения, но напрасно. Ему казалось, что он недостаточно «академичен» для «столичного вуза» (так он называл Челябинский пединститут, намекая на бывшее тогда в ходу присловье: «Челябинск — столица Южного Урала»). И согласился только тогда, когда я сказал ему, что, поскольку он отказывается читать заочникам курс фольклора, я должен делать это сам и потому вынужден буду пожертвовать летней экспедицией. Услышав это, он разволновался:

— Нет, нет, как можно! Выручу вас — поезжайте, поезжайте!

Моя маленькая хитрость и была рассчитана на развитое у В. П. чувство товарищества — как он мог допустить, чтобы я не ездил в экспедицию! И после этого он в течение нескольких лет провожал и напутствовал меня со студентами в экспедиции по Южному Уралу, а сам читал курс фольклора заочникам, что и увековечено теперь, к моей радости, на мемориальной доске на одной из колонн фронтона Челябинского пединститута.

Вспоминаю еще один эпизод, характеризующий скромность В. П. Бирюкова. В январе 1949 года в Свердловске торжественно отмечалось семидесятилетие прославленного П. П. Бажова. Съехались писатели, журналисты, критики. Среди самых желанных для юбиляра гостей был и В. П. Бирюков. Мне выпала честь представлять Челябинскую писательскую организацию. После конференции фотографировались. П. П. Бажов, сидевший в центре первого ряда, пригласил занять место в том же ряду и В. П. Бирюкова. Стали его звать и другие старейшие литераторы Урала. Но В. П. Бирюков испуганно замахал руками и направился быстрыми шагами к выходу из зала. Я бросился его догонять, и он в конце концов примостился позади всех, взобравшись на стул рядом со мной (фотографию эту храню среди самых мне дорогих).

Вечером П. П. Бажов и его семья позвали небольшую группу участников конференции к себе в гости. Приглашен был, разумеется, и В. П. Бирюков. Я зашел за ним в номер гостиницы и застал его сидящим за столом, погруженным в свои тетрадки. Вижу, что он и не помышляет идти на званый вечер, говорю:

— Пора идти.

— Нездоровится, пожалуй, отлежусь...

По тону чувствую, что это — отговорка.

— Не лукавьте, Владимир Павлович. Обидите ведь добрых людей.

— Они меня знают — не обидятся.

— Ну, так и я не пойду без вас!

Подсел к столу, вынул из кармана свой блокнот и тоже стал что-то в него заносить. Сидим, молчим. Владимир Павлович не выдержал, вскочил и, слегка заикаясь, бросил:

— На чужом коне в гости не ездят!

Я не сразу смекнул, что он этим хотел сказать, а потом догадался: мол, соберутся писатели, а нашему брату-фольклористу там делать нечего.

— Да ведь и Павел Петрович на том же коне в литературу въехал, — возразил я в тон ему.

— Въехать-то въехал, да давно лошадей перезапряг — не догнать...

Долго мы препирались в том же духе, но наконец он сдался, убедившись, что в самом деле без него я не пойду, а лишит меня возможности провести вечер в семье П. П. Бажова он не решился.

— Какой я фольклорист! — скромно заметил в одном из разговоров со мной В. П. Бирюков. — Я вовсе не фольклорист, менее того — ученый, я — краевед.

Действительно, В. П. Бирюкова нельзя, строго говоря, назвать фольклористом в привычном смысле слова, и все-таки его имя прочно вошло в историю русской фольклористики. Занятия фольклором были лишь малой и, надо

признать, подчиненной областью в его разнообразной, обширной краеведческой деятельности. На фольклор он смотрел как на органическую часть всей духовной культуры народа, неотделимую от его труда, быта, борьбы, философии, практической морали. В собирательской деятельности В. П. Бирюкова первоначально стихийно, а затем и сознательно претворялась программа русских просветителей XIX в. — изучать фольклор как «материал для характеристики народа» (Добролюбов).

Была еще одна особенность в работе В. П. Бирюкова как собирателя. Хотя он в одной своей методической статье и писал, что коллективный, экспедиционный способ собирания материала является лучшим,¹ однако сам он все же предпочитал индивидуальные поиски, беседы и запись. При этом он сочетал систематический стационарный метод собирания в каком-нибудь одном месте и от нескольких лиц с длительными и отдаленными поездками, имевшими определенную тематическую цель (так он объездил почти весь Урал, собирая фольклор гражданской войны).

Интересной и поучительной была его методика собирания. Он обладал удивительной способностью извлекать материал там, где другие опустили бы руки. Когда не удавалось «вытянуть» из певца или сказителя нужные сведения, В. П. Бирюков сам принимался рассказывать сказки или предания, пробуждая тем самым у собеседника интерес, доверие и желание поделиться своим знанием песен или сказок. Однажды мы ехали вместе в поезде — как обычно, в общем вагоне, где всегда можно было и без специальных расспросов услышать что-нибудь интересное. Я довольствовался тем, что незаметно при слабом свете свечи записывал беседу двух старушек, пересыпавших диалог присловьями и поговорками, — одним словом, фиксировал живой поток народной речи. В. П. Бирюков обычно тоже поступал таким образом. Но на этот раз ему показалось этого мало. Он подсел поближе к старушкам, втянулся в их разговор, и не прошло и десяти минут, как они уже согласились рассказать все, что знали об обычаях и обрядах в своей деревне. Их не смутило, что В. П. Бирюков деловито извлек из кармана плотную тетрадь и стал заносить в нее своим четким бисерным почерком все, что они поведали ему. Для них он был не «собирателем», не человек со стороны, а «любитель», и они диктовали ему старательно, не торопясь, как если бы делились с соседом умением какого-нибудь практического навыка — способом выпечки пирога или соления грибов. И интонация у них была не такая, какая обычно бывает в общении с учеными-собирающими фольклора, — не «как прежде бывало», а «как у нас в обычае».

В. П. Бирюкову помогали в работе не только огромный опыт, но и интуиция, умение расположить к себе людей, знание народной речи. Он не подделывался под манеру собеседника, но быстро схватывал особенности говора и всегда мог сойти за земляка. Он никогда и нигде не расставался с тетрадкой и вел записи буквально непрерывно, везде, в любой обстановке — на улице, в трамвае, на вокзале, даже находясь в доме отдыха или на лечении в санатории и в больнице. Он не пренебрегал ничем и никем, заносил в тетрадь любое меткое словцо, всякое поразившее его сообщение, отрывок песни, хотя бы один стих ее... Многое он воспроизводил и по памяти или конспективно, — когда условия не позволяли сделать запись непосредственно в момент рассказывания или пения (ночью или под дождем), но всякий раз при этом добросовестно оговаривал это в своих рукописях, чтобы не ввести в заблуждение тех, кто будет пользоваться его материалами. Собираение фольклора стало для него жизненно важной потребностью, и легко можно представить, каким несчастьем оказалась для него постепенно развивающаяся глухота. В декабре 1963 года он писал мне: «Помните, как я был у Вас в 1958 году. Тогда уже начиналась

¹ См.: Фольклорно-диалектологический сборник Челябинского педагогического института. Челябинск, 1953. С. 140.

глухота, а теперь она усилилась (...) Из-за глухоты приходится оставить ведение записи фольклора».

Неудивительно, что В. П. Бирюкову одному удалось собрать такой колоссальный фольклорно-этнографический архив, которым могло бы гордиться любое научное учреждение. Его дом на Пионерской улице Шадринска был уникальным, не значившимся в официальных списках хранилищем самых разнообразных материалов по быту и духовной культуре населения Урала. Архив занимал несколько шкафов в кирпичной кладовой его дома, специально приспособленной им для хранения рукописей. Практическая недоступность архива для специалистов доставляла В. П. Бирюкову большое огорчение. Естественно, что он стал подумывать о передаче своих собраний какому-нибудь научному учреждению или об организации на Урале на основе его собраний самостоятельного архива. Большие надежды возлагал он на Челябинск. Писательская организация и друзья хлопотали о переезде В. П. Бирюкова. Но по каким-то обстоятельствам это не осуществилось. В уже цитированном мною письме от 29 декабря 1963 года В. П. Бирюков с горечью писал: «В будущем году исполнится целых 20 лет, как встал вопрос о моем переезде в Челябинск и организации там на основе моего собрания литературного архива (...) Сейчас вопрос решен окончательно и бесповоротно, так что я могу уже спокойно говорить и писать своим друзьям. С октября началась переброска нашего собрания в Свердловск (...) Пока что перевезли шесть с половиной тонн и остается перевезти еще столько же». Так завершилась его одиссея... В Свердловске, как известно, на основе собраний В. П. Бирюкова был создан Уральский центральный государственный архив литературы и искусства, а сам В. П. Бирюков стал первым его хранителем.

Как ни велико литературное наследие В. П. Бирюкова, но в его книги вошла лишь часть собранных им материалов по народной культуре русского населения Урала. Не всегда легкой была судьба его книг. Вспоминаю, например, подготовку сборника «Исторические сказы и песни», к изданию которого я был причастен. Рукопись была уже отредактирована и одобрена, как вдруг в издательстве возникли неожиданные сомнения — стоит ли публиковать книгу, посвященную событиям дореволюционного времени? Тогда мне пришла спасительная мысль обратиться за поддержкой к старейшему и заслуженному московскому фольклористу и литературоведу И. Н. Розанову, знавшему В. П. Бирюкова, и он согласился поставить свое имя на титульном листе, а я написал специальное предисловие, чтобы объяснить ценность и актуальность материалов, вошедших в сборник. И все же несмотря на все эти предосторожности в рецензии на сборник, опубликованной в газете «Красный Курган» (1950. 21 мая. № 101), в общем содержащей высокую оценку книги, появилась сакраментальная фраза: «Но сборник не лишен и недостатков. Он составлен в отрыве от современности». И это — о сборнике исторических песен и сказов, где большая часть материалов связана с освободительным движением! Когда книга вышла в свет, В. П. Бирюков подарил ее мне с надписью: «Моему редактору и печальнику (...)». На титульном листе, над названием сборника обозначено: «Фольклор Урала. Выпуск первый». Но, к сожалению, он остался единственным из задуманной В. П. Бирюковым серии аналогичных научных фольклористических сборников.

К счастью, позже в Свердловске и Кургане были изданы другие книги В. П. Бирюкова: «Урал в его живом слове» (1953), «Урал советский» (1958), «Крылатые слова на Урале» (1960), «Записки уральского краеведа» (1964), «Уральская копилка» (1969).

В. П. Бирюков создал своеобразный тип фольклорных сборников. В них ярко проявился тот принцип его подхода к фольклору, о котором я сказал выше в связи с его собирательской деятельностью и который он сам хорошо сформулировал в предисловии к сборнику «Урал в его живом слове»: «Через

устное народное творчество, через народный язык — к познанию родного края». Достаточно взглянуть на композицию сборников В. П. Бирюкова, на названия и состав их разделов, чтобы убедиться в том, что главным для него было не история или современное состояние того или иного фольклорного жанра, не те или иные идейно-художественные особенности фольклора, а в первую очередь стремление дать целостное представление о том или ином историческом событии, о той или иной стороне жизни и быта народа, об особенностях той или иной социальной группы, о том или ином виде трудовой деятельности. Поэтому все жанры в его сборниках в пределах одного какого-нибудь тематического раздела перемежаются, и рядом могут стоять и сказка, и песня, и документальный рассказ, и частушка, и пословица, и поговорка, и лирика, и сатира, — одним словом, все, что помогает с предельной полнотой охватить интересующую его тему. Мне часто приходилось слышать от коллег и даже читать неосновательные упреки в адрес В. П. Бирюкова, являющиеся следствием непонимания творческого замысла и назначения его сборников. Между тем сборники В. П. Бирюкова не следует мерить на общий академический аршин, искать в них то, что исключается самой их природой, своеобразием принципов их составителя. Надо ценить то, что дал науке В. П. Бирюков и что никто другой не смог дать. В сборниках В. П. Бирюкова следует прежде всего искать то новое и оригинальное, что в них содержится и что помогает лучше воспринять фольклор в его историческом, социальном и бытовом контекстах, яснее увидеть неразрывную связь фольклора с жизнью, бытом и трудом народа. Что же касается того, что В. П. Бирюков не всегда руководствовался в отборе материала эстетическими критериями, то он и сам этого не скрывал — ведь создавал он не антологию художественных текстов, а книги, которые могли бы служить достоверным историческим источником.

Заслуги В. П. Бирюкова давно признаны. Были люди, оценившие по достоинству и его фольклористическую деятельность. Достаточно назвать Ю. М. Соколова и П. П. Бажова. Постоянно поддерживали В. П. Бирюкова во всех испытаниях, способствовали появлению его книг, вовремя сказали доброе печатное слово о нем А. А. Шмаков, В. П. Тимофеев, Д. А. Панов. Чем больше времени отделяет нас от тех лет, когда мы были свидетелями разносторонней деятельности В. П. Бирюкова, тем яснее становится ее значение для российской науки и культуры. И, как всегда бывает после смерти выдающегося человека, не оставляет печальная мысль, что все-таки недостаточно мы сделали, чтобы он мог безбедно и спокойно работать.

Последний раз мы виделись зимой 1969 года, когда В. П. Бирюков приезжал в Ленинград по делам своего хранилища. Однажды вечером раздался звонок, и в дверях я увидел седого старика в хорошо знакомой мне дубленке, снимающего варежки, прикрепленные к веревочке, протянутой в рукава. Мы обнялись, и не успел я еще усадить его в кресло, как он уже с присущей ему деликатностью стал извиняться, что вскоре должен будет уйти. Разумеется, проговорили мы весь вечер, не взглянув ни разу на часы, а когда я упрасивал его остаться ночевать, он мягко, но неколебимо отказался, стараясь уверить, что в гостинице Академии наук, где ему предоставили отдельную комнату, его ждут незаконченные, но запланированные на сегодня дела. Вечный, неутомимый труженик, он действительно не смог бы спокойно уснуть в гостях. На следующий день я проводил его на поезд, и мы, как будто предчувствуя, что видим последний раз, не сказали обычное «до новой встречи»...

Но перед моим мысленным взором он предстает не усталым, ссутулившимся стариком, входящим в вагон, а таким, каким я знал его в старое доброе время: стройным, молодежавым, с лукавинкой в глазах, одетого в узкие старомодные брючки, обутого в большие походные ботинки, с выдавшим виды кожаным «фельдшерским» баулом в одной руке и суковатой палкой — в другой, бодро вышагивающим немеряные версты по каменистой уральской дороге.

ПУБЛИКАЦИИ

Ю. И. МАРЧЕНКО

ЗИМНИЕ ПРАЗДНИЧНО-ПОЗДРАВИТЕЛЬНЫЕ ПЕСНИ В РАЙОНАХ РУССКО-БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Выход в свет монографии В. И. Елатова «Песни восточнославянской общности»¹ доказал перспективность изучения культуры трех народов в районах их постоянных контактов и во многом стимулировал научные интересы исследователей. Вместе с тем современное состояние реальной источниковой базы, особенно в той части, которая представляет музыкальный фольклор русско-белорусско-украинского пограничья, вряд ли может быть признано удовлетворительным.

Трижды приходилось касаться этого вопроса при изучении поющих форм местного повествовательного фольклора² и вновь, в четвертый раз он возникает в связи с обращением к календарно-песенной традиции.

Настоящая публикация по необходимости оказалась ограничена зимними празднично-поздравительными песнями, записанными лишь в одном Ветковском районе Гомельской области. Ни в упомянутой работе В. И. Елатова, ни даже в антологии «Зимние песни» серии «Белорусское народное творчество»³ никаких реальных материалов, представляющих культуру одного из наиболее интересных районов пограничья, не содержится. Между тем на территории Ветковского района пересеклись исторические судьбы различных групп славянского населения,⁴ и уже одного этого достаточно для признания уникальности местной традиции, ее огромного (если не решающего) значения для понимания тех процессов, которыми отличается весь гомельско-брянско-черниговский регион.

Ветковская зимняя обрядность склоняется к белорусской традиции со свойственным ей этнографическим⁵ и музыкальным⁶ многообразием. Важнейшую часть богатого зимнего репертуара составляет цикл празднично-поздравительных песен. Эти песни (по народной терминологии — «шбодры») ⁷ одинаково типичны для различных групп славянского населения, проживающих на территории района, хотя степень их сохранности у коренных жителей и у мигрантов оказывается различной.

¹ Елатов В. И. Песни восточнославянской общности. Минск, 1977.

² Марченко Ю. И., Петрова Л. И. 1) Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья // Русский фольклор: Межэтнические связи. СПб., 1993. Т. 27. С. 205—255; 2) То же // Русский фольклор: Эпические традиции: Материалы и исследования. СПб., 1995. Т. 28. С. 290—348; 3) То же // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 29. С. 111—191.

³ Беларуская народная творчасць: Зімовыя песні: Калядкі і шчадроўкі // Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментарыі А. І. Гурскага; Укладанне, сістэматызацыя, характарыстыка і рэдагаванне напеваў З. Я. Мажэйкі. Мінск, 1975. С. 733.

⁴ Подробнее см.: Елатов В. И. Песни восточнославянской общности. С. 8—19; Гусев В. Е. Фольклор как фактор взаимодействия современных культур восточнославянских народов // IX Международный съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов: Докл. советской делегации. М., 1983. С. 130—143.

⁵ Об особенностях белорусской зимней обрядности см.: Карский Е. Ф. Белорусы. Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. Вып. 1: Народная поэзия. М., 1916. С. 97—137; Беларуская народная творчасць. С. 5—27.

⁶ Характеристику белорусского песенного репертуара, связанного с зимней обрядностью, см.: Можейко З. Я. Календарно-песенная культура Белоруссии. Минск, 1985. С. 17—21.

⁷ Термином «каляды» обозначается период от кануна Рождества до Богоявления, соответствующий периоду русских зимних святок.

В белорусских деревнях обычаи исполнения песен кое-где сохраняются и в настоящее время, но в упрощенных формах — в виде хождения по домам с рождественскими или новогодними благопожеланиями.⁸

По меткому замечанию В. Я. Проппа, колядование — привилегия неженатых.⁹ Однако привилегия эта давно утрачена. Современный поздравительный репертуар еще весьма богат. Его составляют щедровки-приговоры, детские (подростковые) песни и припевки, игровые песни, связанные с мужскими обходами дворов и элементами карнавальными традициями, наконец, девичьи поздравительные песни. Хранителями же обычаев, а вместе с ними и всего колядного репертуара, оказываются пожилые женщины.

Цель настоящей публикации — введение в научный оборот наиболее важных песенных материалов, характеризующих ветковскую зимнюю обрядность.¹⁰ К таковым прежде всего относятся девичьи поздравительные песни, представленные двумя циклами — господарским (№ 6—17) и молодежным («щобдры» девушке — № 18—30; «щобдры» неженатому парню — № 31—41). Из иллюстративных соображений приводятся четыре песни мужского репертуара (№ 2—5), из них три (№ 3—5) связаны с широко распространенным обычаем ряженных водить «козу», а также — одна детская припевка (№ 1).

Местные песни господарского цикла во многом восходят к традиции христославения (№ 6—10), иные сюжеты представлены белорусскими версиями (№ 14—16).¹¹

Параллели с белорусскими материалами обнаруживают и песни молодежного цикла,¹² интересные также с точки зрения белорусско-украинских взаимосвязей.¹³

Вместе с тем подробная характеристика песен была бы преждевременной. Предполагая продолжить начатую работу, укажем на необходимость расширения источников за счет записей, выполненных в других районах русско-белорусско-украинского пограничья. Лишь на таком фоне можно без натяжек охарактеризовать и ветковские редакции.

Музыкальная традиция отличается достаточной определенностью. Как и в большинстве районов гомельско-брянско-черниговского пограничья, она представлена напевно-декламационными и песенными формами.

Напевно-декламационные формы связаны с общебелорусским игровым репертуаром, конкретно — с мужскими и подростковыми поздравительными обычаями. На всей территории распространения (юго-восток республики с прилегающими районами России и Украины) сохраняется их устойчивый облик — композиция, основанная на бесконечном повторе одноэлементной структуры, получившей у исследователей название «колядковой ритмоформулы».¹⁴

Возникновение местных версий обусловлено канонами декламационного интонирования. По существу они приобретают значение исполнительских редакций, необходимых для характеристики музыкально-этнографических особенностей традиции, но мало что дающих при изучении ее музыкально-стилевой природы.

Важнее оказываются песенные формы, которыми сопровождается девичья поздравительная обрядность. Здесь различаются две группы напевов — рефренные композиции и строфические мелодии.

Рефренные композиции типичны для песен зимнего празднично-поздравительного цикла. Именно с ними в первую очередь связаны представления о классических формах

⁸ См. также: *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности. С. 26—27.

⁹ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. СПб., 1995. С. 66.

¹⁰ Местные говоры отличаются от русского, белорусского и украинского литературных языков, хотя приближены к белорусским нормам. При расшифровке текстов фонетические особенности передаются средствами русской орфографии. Для обозначения «у» неслогового введена буква «ў». «Г» везде означает «г» фрикативное.

¹¹ Ср., например: № 14 — *Беларуская народная творчасць*. № 289 (с. 225—226); № 15—16 — Там же. № 286—288 (с. 224—225).

¹² Ср.: 1) № 19—22, 23—25, 26—27, 28, 29, 30 — *Беларуская народная творчасць*. № 340—347 (с. 254—257), № 318 (с. 240—241), № 375 (с. 276), № 385 (с. 288), № 356—357 (с. 263—264), № 372—373 (с. 275—276) — песни дочери хозяйна; 2) № 31—32, 33, 34, 35, 36—37 — *Беларуская народная творчасць*. № 429 (с. 312—313), № 428 (с. 311), № 417—418 (с. 305—306), № 419—420 (с. 306—307), № 452—457 (с. 327—331) — песни сыну хозяйна.

¹³ См.: *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 40—41, 70—72, 74.

¹⁴ См.: *Можейко З. Я.* Календарно-песенная культура Белоруссии. С. 87.

восточнославянских колядок.¹⁵ Такие напевы содержат два самостоятельных компонента — смысловесущий мелостих и музыкально организованный припев, неизменно повторяющийся после каждой строки поздравительного текста.

В местных песнях рефренные композиции получили распространение в нескольких разновидностях, связанных общей основой. Централизующую роль во всех без исключения напевах выполняет шестимерный пятисложник с долготой на последнем слоге и метрической долей, равной двум времяизмерительным величинам (т. е. «колядковая ритмоформула»).

Эта самостоятельная структура, обладающая свойствами периодичности и инвариантности, организует напевно-декламационные формы. Ее парным объединением характеризуется ритмосинтаксический уровень¹⁶ смысловесущего мелостиха.

Композицию рефрена-припева определяет шестимерный временник, для которого наиболее принципиальна четырехслоговая форма — с долготой на двух крайних, либо двух последних слогах (возможны пяти- и шестисложные модификации).

Важная особенность напевов — опора на силлабическую систему народного стихосложения, что выражено в постоянстве количественно-слогового объема при регулярном музыкальном времени, в совпадении стиховых, ритмических и мелодических цезур, подчеркнута простым размером (3/4), распространяющим меру времени музыкальной формы на музыкальную фразу, соответствующую полустигию, и некоторыми другими менее существенными деталями.¹⁷ Таким образом, главное свойство рефренного напева — контрастно-составной принцип строения, усиленный цезурированностью по музыкальным фразам при неделимости и завершенности самих музыкальных фраз.

Образование версий связано с тремя разновидностями рефрена: 1) контрастной однофразовой (малый концевой рефрен); 2) однострочной двуфразовой (большой концевой рефрен); 3) сложной, объединяющей оба принципа.¹⁸

Своеобразие местных редакций находится в прямой зависимости от степени развитости музыкальной формы. В напевах с контрастным однофразовым рефреном редакции образуются использованием различных мелодических навыков и не распространяются на ритмосинтаксический уровень. Две другие версии имеют по четыре редакции, каждая из которых связана со структурным варьированием рефрена.¹⁹ Причем наиболее развитая третья версия отличается и наибольшим разнообразием композиционных приемов.

В Ветковском районе такие напевы получили повсеместное распространение. Наиболее типичны они для песенности северных деревень (северная волость с центром в с. Светиловичи бывш. Гомельского уезда Могилевской губернии входила в состав белорусской территории). Южнее, в деревнях, расположенных в непосредственной близости от г. Ветка и в неглюбских поселках (пограничная д. Неглюбка бывш. Верещакинской волости Новозыбковского уезда Черниговской губернии находилась примерно в 5 км от ближайшей белорусской д. Колбовка), в зимних празднично-поздравительных песнях одновременно с рефренными напевами появляются контрастные строфические мелодии.

При соотнесении ветковских материалов с опубликованными (в первую очередь с теми, которые известны по антологии «Зимние песни» серии «Белорусское народное творчество») по двум первым версиям устанавливаются параллели с ареальными напевами различных белорусских традиций.²⁰ С другой стороны, оказывается, что музыкаль-

¹⁵ Подробнее см.: *Готоцкий В. Л. У истоков народной музыки славян: Очерки по музыкальному славяноведению.* М., 1971. С. 88; *Земцовский И. И. Мелодика календарных песен.* Л., 1975. С. 51.

¹⁶ О ритмосинтаксической форме песни и методах ее анализа см.: *Банни А. А. К изучению русского народно-песенного стиха: Методологические заметки // Фольклор 1981: Поэтика и традиция.* М., 1982. С. 104—135.

¹⁷ О системах народно-песенного стихосложения см.: *Руднева А. В. Русское народное музыкальное творчество: Очерки по теории фольклора.* М., 1994. С. 14—18.

¹⁸ О разновидностях рефрена см.: *Ефименкова Б. Б. Ритмика русских традиционных песен: Учебное пособие по курсу «Народное музыкальное творчество».* М., 1993. С. 28—41.

¹⁹ Особая роль рефрена в зимних празднично-поздравительных песнях подчеркивается и филологами. См.: *Виноградова Л. Н. Типы колядных рефренов и их ареальная характеристика // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели.* М., 1984. С. 73—116.

²⁰ *Беларуская народная творчасць.* С. 36—40.

ные формы со сложным рефреном в целом не типичны для белорусской зимней обрядности, зато представлены в украинской и великорусской.²¹

Различные музыкально-стилевые истоки цикла местных зимних песен становятся очевидными при дополнении общей картины типологически контрастными строфическими мелодиями.

В их основе также шестимерный пятисложник, но другого вида — с долготой на предпоследнем слоге и полуторной метрической долей (вследствие тройного объединения времязмерительных величин).

Принципиальное отличие от рефренных форм выражается в ритмосинтаксическом тождестве мелостихов, образованных парным (целая версия) и троичным (полуторная версия) объединением периодичной структуры. Вторая версия представлена тремя редакциями, из которых первые две (пятнадцати- и четырнадцатисложная) встречаются довольно редко и объединяются строфической композицией, третья (тринадцатисложная) — самостоятельная и, по-видимому, исходная, получает широкое распространение на территории, охватывающей сопредельные районы Белоруссии, Украины и России (вероятнее всего, она связана с украинской традицией).²²

В строфических мелодиях также ощущается силлабическая природа музыкально-поэтической формы, но выражена она менее отчетливо. Заметна тенденция к совпадению долготы произнесения слога и акцентности стиха, что приводит к смещению ритмической цезуры и способствует объединению музыкальных фраз. Вместе с тем сложный размер (6/8) распространяет меру времени музыкальной формы не на полустихия, а на более мелкие образования, ослабляя свойство структурной неделимости музыкальной фразы. Иными словами, в строфических мелодиях улавливаются принципы акцентной организации, но лишь на уровне членения музыкальной речи.

Композицию характеризует структурное соответствие ее частей. При этом рефрен утрачивает формообразующую роль. Он либо вовсе исчезает (первая версия), либо получает лишь словесное выражение, которое к тому же сильно варьируется (вторая версия).

Таким образом, характеристики рефренных композиций и строфических мелодий оказываются если не противоположными, то, во всяком случае, настолько различными, что дают основание для жанрового разграничения напевов. Различна, по-видимому, и их генетическая природа.

В рефренных напевах сохраняются признаки «афористичности музыкальной формы», «формулообразности» составляющих ее контрастных элементов,²³ т. е. те самые особенности, которые указывают на связь с вербально-интонационными компонентами аграрной обрядности.

Истоки строфических мелодий — скорее всего, в разных жанрах песенного фольклора. Об этом свидетельствуют очевидные параллели с напевами хороводной традиции, с группой напевов местных свадебных песен, наконец, естественная связь с календарной обрядностью.

Существенный штрих в общую картину вносит характер распространения песенных композиций. В обследованных населенных пунктах несколько раз зафиксированы случаи параллельного бытования двух (в д. Казацкие Болсуны — трех, в д. Бартоломеевка — четырех) самостоятельных напевов, традиционно связанных с циклом зимних поздравительных песен.

Четырежды эти напевы представлены типологически контрастными формами, среди которых один раз оказалась структура, обладающая интегрирующими свойствами (№ 30).²⁴

Очевидно, что этнографическое объединение разнородного песенного материала привело к репертуарному переплетению контрастных мелодий. Но процесс взаимодействия художественных элементов оказался настолько активным, что вышел на уровень музыкальной типизации. В результате возникла композиция, в которой получили концен-

²¹ Свитова К. Г. Народные песни Брянской области. М., 1966. С. 88, 92; Елатов В. И. Песни восточнославянской общности. С. 96, 101.

²² См.: Можейко З. Я. Календарно-песенная культура Белоруссии. С. 91; Беларуская народная творчасць. С. 44.

²³ Эвальд З. В. Песни белорусского Полесья / Под ред. Е. В. Гиппиуса; сост. и текстологическая подгот. к печати З. Я. Можейко; редакция белорусских текстов М. Я. Гринבלата. М., 1979. С. 17, 33.

²⁴ Ср.: Елатов В. И. Песни восточнославянской общности. С. 94.

трированное выражение основные принципы формообразования, свойственные как рефренным, так и строфическим напевам.

Соотношения структурных компонентов в ветковских празднично-поздравительных песнях отражены в Указателе.

УКАЗАТЕЛЬ СООТНОШЕНИЯ СТРУКТУРНЫХ КОМПОНЕНТОВ

Мелостих		11112	11112		(1—4)
Рефрены:					
1) однофразовый		112 2			(11, 18, 20)
2) однострочный	а)	112 2	11112		(22, 23)
	б)	112 2	112 2		(19, 28, 33, 36)
	в)	112 2	2 112		(25, 29)
	г)		2 112	11112	(12, 16)
3) сложный	а)		2 112	11112	
		112 2			(15)
	б)		2 112	11112	
				11112	(8)
	в)		2 1111	111111	
			2 112		(7)
	г)		2 1111	111111	
				11112	(6, 9, 10)
Интегрирующая форма мелострофы		11112	11112	12 3	
		1112 1	1112 1	12 3	(30)
Строфические мелодии:					
2) полуторная форма мелостиха	в)	1112 1	1112 1	12 3	(32, 39—41)
	б)	1112 1	1112 1	1113	(14)
	а)	1112 1	1112 1	1112 1	(14)
1) целая форма мелостиха		1112 1	1112 1		(17)

Типовые соотношения в напевах могут усложняться использованием орнаментальных приемов. К ним относятся: 1) усиление эффекта цезурности напева гипертрофированной долготой звука, приходящегося на последний слог (например, № 6—16), либо, напротив, усечением последнего слога внезапным словообрывом (№ 33); 2) ферматное расширение долгого слога полустушия (№ 17) с образованием простейшего внутрислогового распева (№ 14, 32, 33); 3) дробление времяизмерительной величины за счет появления сверхнормативного слога (чаще всего — огласовки согласной — № 9, 14, 33).

Ветковские празднично-поздравительные песни разнообразны по музыкальному складу и даже более того — на общем фоне достаточно сложного материала обнаруживаются группы напевов, различия между которыми приобретают системный характер. Их параллельное бытование свидетельствует о многообразии форм интонационного воплощения однородных поэтических текстов, указывает на присутствие элементов полистилистики в цикле песен, которые по своим внешним признакам должны иметь единую жанровую ориентацию.

Одна из причин связана, по-видимому, с воздействием этнографического фактора. Зимняя календарная обрядность обладает развитой действенной структурой, причем действия дифференцированы по исполнителям. Это создает предпосылки для разделения песенного репертуара. Дальнейшее расслоение цикла может привести к закрепле-

нию самостоятельной традиции напева за каждой из образовавшихся песенных групп, согласно ее конкретному предназначению.

Но есть другая причина — внешнего характера. Ветковский репертуар складывался в условиях постоянного взаимодействия различных традиций. Он отражает результаты избирательного усвоения художественных канонов, свойственных культурам переселенцев — южнорусских старообрядцев, запорожских казаков, внутрирайонных мигрантов позднейшего времени. Пришлое население обогащало песенность новыми формами, а местные обычаи не препятствовали включению некоторых из них в календарную обрядность, но в редакциях, соответствующих нормам восточнополесского стиля.

Примерно так могли возникать явления, на основе которых В. И. Елатовым и В. Е. Гусевым устанавливаются параллели местной культуры с различными традициями русских, белорусов и украинцев. Однако общие положения, изложенные в их работах, нуждаются в дальнейшей детализации.

♩ = 66



Ой тал- ды, тал- ды, за- ра- ди, Бо- жа,
 Жы- та, пша- ни- ца, ўся- ка паш- ни- ца!
 На пе- чы й а- вёс ти- хень- ка й у- зрос,
 На па- лу жы- та на- га- мы ўзби- та,
 Ни так на- га- мы, як ка- пы- та- мы.
 А ў том жы- теч- ку пи- ря- пё- лач- ка
 Вы- ве- ла дя- тей ўся- го тро- ич- ка.
 — Ай де- ти, де- ти, ку- ды ля- те- ти?
 — А ў пяс- ки, ў пяс- ки, ў сы- ры- я ляс- ки!

Ой талды-талды, заради, Божа,
 Жыта, пшаница, ўсяка пшаница!
 На печи й авёс тихенька й узрос,
 На палу жыта нагамы ўзбита,
 Ни так нагамы, як капытамы.
 А ў том жытечку пиряпёлачка
 Вывела дятей ўсяго троичка.
 — Ай дети, дети, куды лятети?
 — А ў пяски, ў пяски, ў сырыя ляски!

2

♩-108

Лас- та- вач- ка - ща- бя- туш- ка
 Ща- бя- та- ла, ща- бя- та- ла,
 Свай- го па- на пра- бу- джа- ла:
 «Ты й у- стань, у- стань, пан гас- па- дин!
 За- па- ли свя- чу яс- нень- ка- ю,
 крас- нень- ка- ю».
 Све- чач- ка га- рыть, ис- кар- ка упа- ла —
 Што ў той рэ- чач- ка ста- ла.
 Што й у рэ- чач- цы сам Бог ку- паў- ся
 И с Су- сам Хры- стом, свя- ты- м(ы) Раж- жа- ством!

Ластавачка-щабятушка,
 Щабятала, щабятала,
 Свайго пана прабуджала:
 «Ты й устань, устань, пан-гаспадин!
 Запали свячу ясененькаю,
 красененькаю».

Свечачка гарыць, искарка упала —
 рэчачка стала.
 Што ў той рэчачцы сам Бог купаўся
 И с Сусам Хрыстом, святым(ы)
 Ражжаством!

3

♩ = 98

Го- го, ко- зач- ка, го- го, се- ра- я!

Ты рас- ха- ди- ся, раз- ве- ся- ли- ся

Па ўся- му два- ру гас- па- дарсь- ка- му.

Гас- па- дарь и- деть, ка- ля- ду ня- сеть!

Чыгь- вя- ру- ху жы- та — ка- за бу- дя сы- та,

А на- верх пи- рог — штоб ка- зу стя- рэг!

Го-го, козачка, го-го, серая!
 Ты расхадися, развеселися
 Па ўсяму двару гаспадарськаму.
 Гаспадарь идет, каляду нясеть!
 Чыгьвяруху жыта — каза будя сыта,
 А наверх пирог — штоб казу стярэг!

4

♩ = 100

Го- го- го, ка- за, го- го, се- ра- я!

Ня йди ж ты ту- да, пад ты- я сё- лы,

пад Ня-м(ы)-ко-ви- чы.



Там те- бе у-б(ы)-ют, ко- жач- ку здя- рут:
 Тва- ю ко-жач- ку — да й на шу- бач- ку,
 Тва- е ка- пыт- ки — да й на ча- бат- ки,
 Тва- е ро- жач- ки — да й на ло- жач- ки.
 Лезь, ка- за, на кут, па- ка- жы ха- мут!
 Де ка- за хо- дя — там жы- та ро- дя!

Го-го-го, каза, го-го, серая!
 Ня йди ж ты туда, пад тья сёлы,
 пад Ням(ы)ковичы!
 Там тебе уб(ы)ют, кожачку злярут:
 Тваю кожачку — да й на шубачку,
 Твае капытки — да й на чабатки,
 Твае рожачки — да й на ложачки.
 Лезь, каза, на кут, пакажы хамут!
 Де каза ходя — там жыта родя!

5

Го-го-го, каза, го-го, серая!
 А йде ты была, мая козачка?
 — У турэцкай зямле.
 — Што ты делала? — Ягадки рвала.
 — Каму ж ты давала? — Жаўнерам, жаўнерам,
 Усिम разбойничкам.
 — Чым тебе били? — Зялезнамі кнугамі.
 — Козачка мая, кудой ты збижала,
 Кудой ты ўтыкала?
 — Биражком, биражком, биражынаю,
 Сустрэла дяўчонку нивянчонаю,
 Заручонаю.
 Девачка мая, ты ўчора была —
 Як роза цвила.
 Сегодні стала — як ліпа звяла!

6

♩ = 68

1. На ва-шам два-рэ дрэ-ва ста-я-ла,

Ра-ю ра-иу-ся,

Хрыс-тос на-ра-диу-ся на ва-шам два-рэ!

2. На том дре-ве тя-со-ва кра-вать,

Ра-ю ра-иу-ся,

Хрыс-тос на-ра-диу-ся на ва-шам два-рэ!

3. На той кра-ва-ти Бо-жа-я Ма-ти,

Ра-ю ра-иу-ся,

Хрыс-тос на- ра- диў- ся на ва- шам два- рэ!

4. Бо- жа- я Ма- ти сы- на ра- ди- ла,

Ра- ю ра- иў- ся,

Хрыс-тос на- ра- диў- ся на ва- шам два- рэ!

На вашам дварэ дрэва стаяла,
 Раю райўся,
 Хрыстос нарадиўся на вашам дварэ!
 На том дрэве тясова кравать,
 Раю райўся,
 Хрыстос нарадиўся на вашам дварэ!
 На той кравати Божая Мати,
 Раю райўся,
 Хрыстос нарадиўся на вашам дварэ!
 Божая Мати сына радила,
 Раю райўся,
 Хрыстос нарадиўся на вашам дварэ!
 Сыздзжалися князи-баяры,
 Раю райўся,
 Хрыстос нарадиўся на вашам дварэ!
 Сыздзжалися, раду радили,
 Раю райўся,
 Хрыстос нарадиўся на вашам дварэ!¹
 Раду радили, чым имя накласть,
 Раю райўся,
 Хрыстос нарадиўся на вашам дварэ!

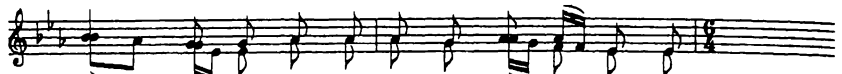
¹ Песня пропета до сих пор. Окончание приводится по записи, выполненной от тех же исполнителей днем раньше (ФА МФ 2660-09).

Да й наклали ймём да Йсусам Хрыстом,
 Раю райўся,
 Хрыстос нарадиўся на вашам дварэ!
 Да Йсусам Хрыстом, святым Ражжаством,
 Раю райўся,
 Хрыстос нарадиўся на вашам дварэ!

7



1. Што ў И- ва- на ў па- на ста- я- ла дрэ- ва,



Раў- ся - я- виў- ся, Хрис- тос на- ра- диў- ся



ў ва- шам до- ме!



2. Што на том дрэ- ве тя- со- ва ка-р(ы)-вать,



Раў- ся - я- виў- ся, Хрис- тос на- ра- диў- ся



ў ва- шам до- ме!



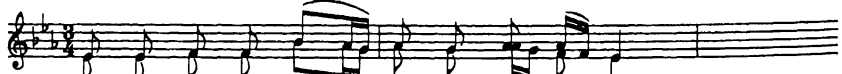
3. Што на той кра- ва- ти Бо- жа- я Ма- ти,



Раў- ся - я- виў- ся, Хрис- тос на- ра- диў- ся



ў ва- шам до- ме!

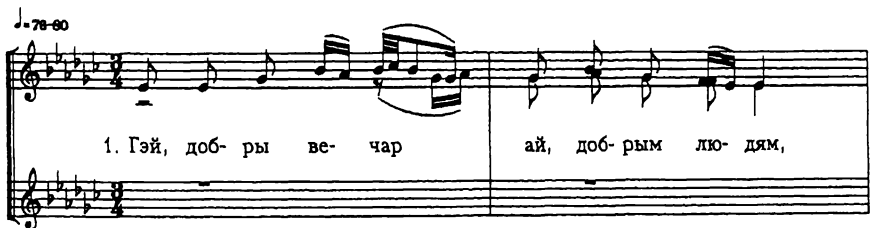


4. Бо- жа- я Ма- ти сы- на ра- ди- ла,



Што ў Ивана ў пана стаяла дрэва,
 Раўся-явиўся,
 Христос нарадиўся ў вашам доме!
 Што на том дрэве тасова кар(ы)вать,
 Раўся-явиўся,
 Христос нарадиўся ў вашам доме!
 Што на той кравати Божая Мати,
 Раўся-явиўся,
 Христос нарадиўся ў вашам доме!
 Божая Мати сына радил,а
 Раўся-явиўся,
 Христос нарадиўся ў вашам доме!
 Сына радил,а — а чым(ы) яго звать?
 Раўся-явиўся,
 Христос нарадиўся ў вашам доме!
 А чым(ы) яго звать — Исусам Христом,
 Раўся-явиўся,
 Христос нарадиўся ў вашам доме!
 Исусам Христом, святым(ы) Ражжаством,
 Раўся-явиўся,
 Христос нарадиўся ў вашам доме!

8



Ай, сла- вин вя- сёл наш ми- лы Бо- жа!

2. Што ў па- на Йва- на на два-ре яб- ла- на,

Сла- вин вя- сёл,

Ай, сла- вин вя- сёл наш ми- лы Бо- жа!

3. Пад той яб- ла- ням тя- со- ва кар- вать,

Сла- вин вя- сёл,

Ай, сла- вин вя- сёл наш ми- лы Бо- жа!

4. На той ка-ра- ва- ти Бо- жа- я Ма- ти,

Сла- вин вя- сёл,

Ай, сла- вин вя- сёл наш ми- лы Бо- жа!

Гэй, добры вечар ай, добрым людям,
 Славин вясёл,
 Ай, славин вясёл наш милы Божа!
 Што ў пана Ёвана на двारे яблана,
 Славин вясёл,
 Ай, славин вясёл наш милы Божа!
 Пад той ябланыя тэсова карвать,
 Славин вясёл,
 Ай, славин вясёл наш милы Божа!
 На той каравати Божая Мати,
 Славин вясёл,
 Ай, славин вясёл наш милы Божа!
 Радила й ина малая дитя,
 Славин вясёл,
 Ай, славин вясёл наш милы Божа!
 Чыталі-пісалі чым яго назвалі,
 Славин вясёл,
 Ай, славин вясёл наш милы Божа!

Назвали яго Исусам Христом,
 Славин вясёл,
 Ай, славин вясёл наш милы Божа!
 Исусам Христом, святым Ражжаством,
 Славин вясёл,
 Ай, славин вясёл наш милы Божа!

9

♩ = 60

1. Што ў па- на ў И- ва- на на два- рэ яб- ла- на,

Ра- ю раз- лиў- ся, Хрыс- тос на- ра- диў- ся й

у ва- шам да- му!

2. Што пад той пад яб- ла- най ти-со-ва ка- р(ы)- ва- т(и),

Ра-ю раз-лиу-ся, Хрыс-тос на-ра-диу-ся й

у ва-шам да-му!

3. На той на ка-ра-ва-ти ма-ти Ма-ры-я,

Ра-ю раз-лиу-ся, Хрыс-тос на-ра-диу-ся й

у ва-шам да-му!

4. Ма-ти Ма-ры-я сын-ку ра-ди-ла,

Ра-ю раз-лиу-ся, Хрыс-тос на-ра-диу-ся й

у ва-шам да-му!

Што ў пана ў Ивана на дварэ яблана,
 Раю разлиўся,
 Хрыстос нарадиўся й у вашам даму!
 Што пад той пад ябланай тисова кар(ы)ват(и),
 Раю разлиўся,
 Хрыстос нарадиўся й у вашам даму!
 На той на каравати мати Марыя,
 Раю разлиўся,
 Хрыстос нарадиўся й у вашам даму!
 Мати Марыя сынку радила,
 Раю разлиўся,
 Хрыстос нарадиўся й у вашам даму!
 Радила сынку Исуса Хрыста,
 Раю разлиўся,
 Хрыстос нарадиўся й у вашам даму!

10

♩ 112-118

1. Што ў па-на Ива-на на два-рэ яб-ла-на,

Ра-ю раз-лиу-ся,

Хрыс- тос на- ра- диў- ся й у ва- шам да- му!

2. Пад той пад яб- ла- най тя- со- ва- я ка- ра- вать,

Ра- ю раз- лиў- ся,

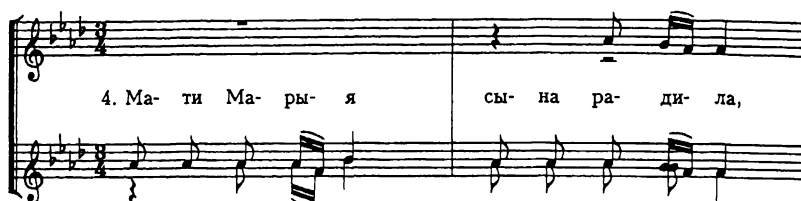
Хрыс- тос на- ра- диў- ся й у ва- шам да- му!

3. На той ка-ра-ва- ти ма- ти Ма- ры- я,

Ра- ю раз- лиў- ся,



Хрыс- тос на- ра- диў- ся й у ва- шам да- му!



4. Ма- ти Ма- ры- я сы- на ра- ди- ла,



Ра- ю раз- лиў- ся,



Хрыс- тос на- ра- диў- ся й у ва- шам да- му!

Што ў пана Йвана на дварэ яблана,
 Раю разліўся,
 Хрыстос нарадзіўся й у вашам даму!
 Пад той пад ябланай тясавая караватъ,
 Раю разліўся,
 Хрыстос нарадзіўся й у вашам даму!
 На той каравати мати Марыя,
 Раю разліўся,
 Хрыстос нарадзіўся й у вашам даму!
 Мати Марыя сына радилла,
 Раю разліўся,
 Хрыстос нарадзіўся й у вашам даму!
 Сына радилла Исуса Хрыста,
 Раю разліўся,
 Хрыстос нарадзіўся й у вашам даму!

11

1. Гэй, доб-рый ве- чар та- бе, па-н(ы) ха- зя- ин,

Свя- тый ве- чар!

2. Мы твай-го два- ра не ми- на- ва- ли,

Свя- тый ве- чар!

3. Мы тва- ю сям'- ю раз- ве- ся- ли- ли,

Свя- тый ве- чар!

4. Па ка- нец ста- ла ся- дить Ва- си- ля,

Свя- тый ве- чар!

Гэй, добрый вечер табе, пан(ы) хазяин,
 Святый вечер!
 Мы твайго двара не минавали,
 Святый вечер!
 Мы тваю сям'ю развесялили,
 Святый вечер!
 Па канец стала сядить Василя,
 Святый вечер!
 Галаўку схилив(ы), слёзачку ўраниў,
 Святый вечер!
 Што с тья слязы разліўся Дунай,
 Святый вечер!
 Што ў тым Дунаю й(и) сам Бог купаўся,
 Святый вечер!¹
 Сам Бог купаўся с(ы) янгаламы,
 Святый вечер!

12



1. Доб-ры ве-ча-р(ы) вам, шэй доб-рам ло-дям,
 Сла-ва Бо-гу ва-я-ди-на-му!

2. Ся-деў Ва-си-ля па ка-нец ста-ла,
 Сла-ва Бо-гу ва-я-ди-на-му!

3. Га-лоў-ку схи-ліў, слё-зач-ку ўра-ніў,
 Сла-ва Бо-гу ва-я-ди-на-му!

¹ Песня пропета до сих пор. Окончание добавлено при пересказе.

4. Што с ты- я слёз- ки раз- лиу- ся Ду- най,
Сла- ва Бо- гу ва- я- ди- на- му!

Добры вечар(ы) вам, щэ й добрам людям,
Слава Богу ваядинаму!
Сядеў Василя па канец стала,
Слава Богу ваядинаму!
Галоўку схилю, слёзачку ўраниў,
Слава Богу ваядинаму!
Што с тыя слёзкі разліўся Дунай,
Слава Богу ваядинаму!
Што в(ы) том(ы) Дунае сам Бог купаўся,
Слава Богу ваядинаму!
Сам Бог купаўся с апосталамы,
Слава Богу ваядинаму!
С апосталамы, са янгаламы,
Слава й Богу ваядинаму!

13

Па канец стала сядить Василя,
Святы вечар добрым людям!
Галоўку схилю, слёзачку ўраниў,
Святы вечар добрым людям!
А с тыя слязы Дунай разліўся,
Святы вечар добрым людям!
А ў том Дунае сам Бог купаўся,
Святы вечар добрым людям!
Сам Бог купаўся с(ы) янгаламы,
Святы вечар добрым людям!
И с Сусам Христом, святым Ражжаством,
Святы вечар добрым людям!

172

1. Уна-ша-га Ва-си-ля я-варва-ро-ты, дай я-му Бо-жа,
 Дай я-му Бо-жа й у-сё доб-ра-я ў я-го да-му!

2. На то-м(ы) я-ва-ры да тры й у-те-хи, дай я-му Бо-жа,
 Дай я-му Бо-жа й у-сё доб-ра-я ў я-го да-му!

3. Пе-р(ы)-ва-я ўте-ха сви-нь-и, ка-ро-вы, дай я-му Бо-жа,
 Дай я-му Бо-жа й у-сё доб-ра-я ў я-го да-му!

4. Дру-га-я ўте-ха дроб-ны-я де-ти, дай я-му Бо-жа,
 Дай я-му Бо-жа й у-сё доб-ра-я ў я-го да-му!

Ё нашага Василя явар вароты, дай яму Божа,
 Дай яму Божа й усё добрая ё яго даму!
 На том(ы) явары да тры й утечи, дай яму Божа,
 Дай яму Божа й усё добрая ё яго даму!
 Пер(ы)вая ётеха — свиньи, каровы, дай яму Божа,
 Дай яму Божа й усё добрая ё яго даму!
 Другая ётеха — дробныя дети, дай яму Божа,
 Дай яму Божа й усё добрая ё яго даму!
 Третья ётеха — чоран да воран, дай яму Божа,
 Дай яму Божа й усё добрая ё яго даму!
 Норы капая, зелья шукая, дай яму Божа,
 Дай яму Божа й усё добрая ё яго даму!
 А то ж(ы) ни зелья — да ёсё чырвонцы, дай яму Божа,
 Дай яму Божа й усё добрая ё яго даму!
 А то чыр(ы)вонцы Василёвай жонцы, дай яму Божа,
 Дай яму Божа й усё добрая ё яго даму!

15

♩ = 80-84

1. Ё на-ша-га Ива-на вум-на-я жа-на,

Бог я-му даў

вум-на-ю жа-ну, я-го до-ля!

2. Што й за-ку-пи-ла да тры го-ра-да,

Бог я-му даў



Ў нашага Йвана вумная жана,
 Бог яму даў вумнаю жану,
 Яго доля!
 Што й закупила да тры горада,
 Бог яму даў вумнаю жану,
 Яго доля!
 Ой пер(ы)вый горад всё з мужыкамы,
 Бог яму даў вумнаю жану,
 Яго доля!
 Ой други горад всё с казакамы,
 Бог яму даў вумнаю жану,
 Яго доля!
 Ой трэ́тый горад всё с(ы) панами,
 Бог яму даў вумнаю жану,
 Яго доля!
 А з мужыкамы сена касити,
 Бог яму даў вумнаю жану,
 Яго доля!
 А с казакамы на вайну йтити,
 Бог яму даў вумнаю жану,
 Яго доля!¹

¹ «С панами? Дак ета нада культурнае дела. З ими сядеть тольки — и ўсё с панами. Паны ж не работали!» — комментарий Л. Д. Сориковой после исполнения песни.

16

♩ = 80

1. А ў И- ва-на ў па- на вум-на- я жа-на,

Бог я- му даў вум-на- ю жа-ну!

2. За-ку-пи-ла я- на да гры го- ра- да,

Бог я- му даў вум-на- ю жа-ну!

3. Ў пер-вам го- ра- ди да ўсё ка- за- ки,

Бог я- му даў вум-на- ю жа-ну!

4. Ё дру-гом го- ра- ди да ўсё пи- са- ри,
Бог я- му даў вум-на- ю жа-ну!

А ў Ивана ў пана вумная жана,
Бог яму даў вумнаю жану!
Закупила яна да тры горада,
Бог яму даў вумнаю жану!
Ў первам горади да ўсё казаки,
Бог яму даў вумнаю жану!
Ў другом горади да ўсё писари,
Бог яму даў вумнаю жану!
Ў трэтьям горади князи-баяры,
Бог яму даў вумнаю жану!

17

1. Ой до- лам, до- лам, всё да- ли- но- ю
Ой хто-то е- дя ве- чы- ры- но- ю.

2. Ой хто-то е- дя ве- чы- ры- но- ю,

Ой е- дя, е- дя Я- шач-ка пья- ны.

3. Ой е- дя, е- дя Я- шач-ка пья- ны:

«Ой ад- чы- ни- ся, Воль-гач-ка па- ня.

4. Ой ад- чы- ни- ся, Воль-гач-ка па- ня!»

— Ой не [ад]чы-нюсь, я те- бе ба- ю- ся.

5. Ой не [ад]чы-нюсь, я те- бе ба- ю- ся.

Па- рад га- бо- ю лис- там стя- лю- ся.

Ой долам, долам, всё долиною
 Ой хто-то едя вечырыною.
 Ой хто-то едя вечырыною.
 Ой едя, едя Яшачка пьяны.
 Ой едя, едя Яшачка пьяны:
 «Ой адчынися, Вольгачка-паня.

Ой адчыніся, Вольгачка-паня!»
 — Ой не 'дчынюсь, я тебе баюся.
 Ой не 'дчынюсь, я тебе баюся,
 Парад табою лістам стялюся.
 Парад табою лістам стялюся,
 Ой лістам, лістам всё зелененьким.
 Ой лістам, лістам всё зелененьким
 Парад табою, маладуюс[ньки].

18

$\text{♩} = 84-88$

1. Ой ў ляс-ку, ў ляс-ку, на жоў-тым пяс-ку,
 Свя-тый ве- чар!

2. Ой там Ма- няч-ка са- ды са- ди- ла,
 Свя-тый ве- чар!

3. Са- ды са- ди- ла, щэй па- ли- ва- ла,
 Свя-тый ве- чар!

4. А па-ли-ваў-шы, Бо-га пра-си-ла,
Свя-тый ве-чар!

Ой ў ляску, ў ляску на жоўтым пяску,
Святы вечар!
Ой там Манячка сады садила,
Святы вечар!
Сады садила, щэ й паливала,
Святы вечар!
А паливаўшы, Бога прасила,
Святы вечар!
— Заради, Божа, залатыя яблочки,
Святы вечар!
Залатыя яблочки на падарачки,
Святы вечар!
Адкуль ни вазьмись — чорныя галачки,
Святы вечар!
Да й паклявали залатыя яблочки,
Святы вечар!
(Дары — не бары, кусок сала няси!
А за етую вещь — рублей тридцать шесть!)

19

♩ = 80-84

1. А ў руд-ни, ў руд-ни, ў крас-най свят-ли-цы,
Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!



2. Вольгачка сядит, прыбирайтца,
Свя-тый ве- чар доб-рым лю- дям!

3. Дран-ная плать-тя с се-бе ски-да-я,
Свя-тый ве- чар доб-рым лю- дям!

4. А за-ла-то-я да на се-бе кла-де,
Свя-тый ве- чар доб-рым лю- дям!

А ў рудни, ў рудни, ў краснай святлицы,
Святой вечар добрым людям!
Вольгачка сядит, прыбирайтца,
Святой вечар добрым людям!
Дранная платьтя с себе скидая,
Святой вечар добрым людям!
А залатоя да на себе кладе,
Святой вечар добрым людям!
Як прыбралася — пайшла да цэрквы,
Святой вечар добрым людям!

На гани ўзыйшла — гани зазьзяли,
 Святы́й вечар добрым людям!
 Гани зазьзяли, паны стаяли,
 Святы́й вечар добрым людям!
 Паны стаяли, шапки знимали,
 Святы́й вечар добрым людям!
 Шапки знимали, ў Вольги пытали,
 Святы́й вечар добрым людям!
 Ў Вольги пытали: «Чья ты дачка?»
 Святы́й вечар добрым людям!
 — Ты ты панаўна, ти каралеўна?
 Святы́й вечар добрым людям!
 — Я ж ни панаўна, ни каралеўна!
 Святы́й вечар добрым людям!
 А я Вольгачка, Афанасьева дачка!
 Святы́й вечар добрым людям!

20

♩-98

1. Ой, крас-на, крас-на ка-лин-ка ў лу-зи,
 -чар
 Свя-тый ве- ча-р(ы)!

2. Ой, крас-ней та-го Ган-нач-ка ў тат-ки,
 Свя-тый ве- чар!

3. Па два-ру ха-ди-ла, весь двор кра-си-ла,
 Свя-тый ве- чар!

4. На дво-р(ы) взый-шла — [весь двор свя-ти-ла],
 Свя-тый ве- чар!

— Ты ты папоўна, ты каралёўна?
 Святы вечар добрым людям!
 — Я ни папоўна, ни каралёўна,
 Святы вечар добрым людям!
 А я Танячка, Викторавы дачка,
 Святы вечар добрым людям!

22



1. Ой, крас-на, крас-на в лу-зи ка-ли-на,



Свя-тый ве- чар, в лу-зи ка-ли-на!



2. А крас-ней та- го де- вач- ка ў тат-ки,



Свя-тый ве- чар, де- вач- ка ў тат-ки!



3. По два-ру ха- ди- ла, весь двор кра-си- ла,



Свя-тый ве- чар, весь двор кра-си- ла!



4. На га- ни взый-шла, га- ни [а]бла-ми-ла,



Свя-тый ве- чар, га- ни [а]бла-ми-ла!

Ой, красна, красна в лузи калина,
 Святы вечар, в лузи калина!
 А красней таго девачка ў татки,
 Святы вечар, девачка ў татки!
 По двару хадила, весь двор красила,
 Святы вечар, весь двор красила!

На гани взыйшла — гани 'бламила,
 Святый вечар, гани 'бламила!
 У сени ўвыйшла — сени светила,
 Святый вечар, сени светила!
 У хату ўвыйшла як каралева,
 Святый вечар, як каралева!
 — Я й ни каралева, я й ни царэва,
 Святый вечар, я й ни царэва!
 Я ў татки расла як ягадачка,
 Святый вечар, як ягадачка!

23

♩ = 84

1. Ай, ра- на, ра- на ку- ры па- пе- ли,
 Свя-тый ве- чар, ку- ры па- пе- ли!

2. Ку- ры па- пе- ли, пад печ па- бег- ли,
 Свя-тый ве- чар, пад печ па- бег- ли!

3. Ай, ра- ней та- го Ва- ляч-ка ўста-ла,

Свя-тый ве- чар, Ва- ляч-ка уста-ла!

4. Ва- ляч- ка ўста-ла, хус-ты ка- ча- ла,

Свя-тый ве- чар, хус-ты ка- ча- ла!

Ай, рана, рана куры папели,
 Святый вечар, куры папели!
 Куры папели, пад печ пабегли,
 Святый вечар, пад печ пабегли!
 Ай, раней таго Валячка ўстала,
 Святый вечар, Валячка ўстала!
 Валячка ўстала, хусты качала,
 Святый вечар, хусты качала!
 Хусты качала, прыбиралася,
 Святый вечар, прыбиралася!
 Прыбиралася й у цэркву ишла,
 Святый вечар, у цэркву ишла!
 У цэркву ишла Богу малитца,
 Святый вечар, Богу малитца!
 Богу малитца, Хрысту кланятца,
 Святый вечар, Хрысту кланятца!

24

Ай, рана ж(ы), рана й куры папели,
 Святый вечар добрым лю[дям]!
 Ой, раней таго дэвачка ўстала,
 Святый вечар добрым лю[дям]!
 Дэвачка ўстала, тоненька прала,
 Святый вечар добрым лю[дям]!
 Сваёй мамачцы на рукавачки,
 Святый вечар добрым лю[дям]!
 Свайму й татачку й на рубашачку,
 Святый вечар добрым лю[дям]!
 Сабе, маладе, на падарачки,
 Святый вечар добрым лю[дям]!

25

♩ = 82

1. Ой ра-на, ра-на ку-ры за-пе-ли,
Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!

2. А ра-ней ни-ма Ку-лин-ки ў тат-ки,
Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!

3. Ра-нень-ка ўста-ла, кра-сен-цы тка-ла,
Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!

Ой рана, рана куры запели,
Святой вечар добрым людям!
А раней нима Кулинки ў татки,
Святой вечар добрым людям!
Раненька ўстала, красенцы ткала,
Святой вечар добрым людям!
Свайму татачку на рубашачку,
Святой вечар добрым людям!
Сабе, маладе, на падарачак,
Святой вечар добрым людям!

26

Красна Галячка, расти скорэнька, Святой вечар, расти скорэнька!	Святой вечар, ни важанья!
Расти скорэнька, будь разумненька, Святой вечар, будь разумненька!	Красна Галячка разумна была, Святой вечар, разумна была!
Прыедя к табе кароль у сваты, Святой вечар, кароль у сваты!	Узяла грошы — пиращытала, Святой вечар, пиращытала!
Прывязе гроши ни щытаня, Святой вечар, ни щытаня!	Узяла сукно — пирамеряла, Святой вечар, пирамеряла!
Прывязе сукно ни меряная, Святой вечар, ни меряная!	Узяла злоты — пираважыла, Святой вечар, пираважыла!
Прывязе злоты ни важанья,	Каралевича ни ўзняважыла, Святой вечар, ни ўзняважыла!

27

Манька маленька, расти хутенька,
Святой вечар!
Расти хутенька, будь разуменька,
Святой вечар!
Прьедуть сваты каралевичы,
Святой вечар!
Прьвяззуть сукна ни меранага,
Святой вечар!
Прьвяззуть золата ни важанага,
Святой вечар!

Манька маленька ды й разуменька,
Святой вечар!
Узяла сукно — перамерала,
Святой вечар!
Узяла злато — пераважыла,
Святой вечар!
— А ў вашым сукне паў-аршына нет!
Святой вечар!
А ў вашым злате паў-паўтина нет!
Святой вечар!

28

♩-84

1. А ў ляс-ку, ў ляс-ку на жоў-тым пяс-ку,
Свя-тый ве- чар доб-ры-м(ы) лю- дям!

2. Па- ва ля- та- ла, пер'-я ра- ня- ла,
Свя-тый ве- чар доб-ры-м(ы) лю- дям!

А ў ляску, ў ляску на жоўтым пяску,
Святой вечар добрым(ы) людям!
Пава лятала, пер'я раняла,
Святой вечар добрым(ы) людям!
Малада Олячка пер'я збирала,
Святой вечар добрым(ы) людям!
Пер'я збирала, ў рукавок клала,
Святой вечар добрым(ы) людям!
З рукаўка брала, вяночык вила,
Святой вечар добрым(ы) людям!
Звиўшы вяночык, пайшла ў таночык,
Святой вечар(ы) добрым(ы) людям!
А у том танку трох спалюбила,
Святой вечар добрым людям!
Ад(ы)наму дала шаўковы платок,
Святой вечар добрым(ы) людям!
Другому дала залаты персянь,
Святой вечар добрым(ы) людям!
А за трэтьцяга да й сама пайшла,
Святой вечар добрым(ы) людям!

♩-78

1. А ўлу-зи, ўлу-зи на пи-ря-во-зи,

Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!

2. Крас-на-я Лу-сач-ка пи-ря-воз дер-жа-ла,

Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!

3. Пи-ря-воз дер-жа-ла, пи-ря-во-жа-ла,

Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!

4. Як пры-йшло и к ёй два ни-жа-на-тых,

Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!

А ў лузи, ў лузи на пярязови,
 Святы вечар добрым людям!
 Красная Лушачка пярязов держала,
 Святы вечар добрым людям!
 Пярязов держала, пярязовжала,
 Святы вечар добрым людям!
 Як прыйшло и к ёй два нижанатых,
 Святы вечар добрым людям!
 — Красная Лушачка, пярязов нас,
 Святы вечар добрым людям!
 А скажым табе дива диўноя,
 Святы вечар добрым людям!
 Дива диўноя, щэ й диўнейшая,
 Святы вечар добрым людям!

30

♩ 180

1. Шы-ла Ма-няч-ка тры шы-ри-нач-ки, Ма-няч-ка!
 Ма-няч-ка - па-ни, га-ва-ры з на-ми ти-хень-ка!
 хе-н(и)-

2. Пер(ы)-ва-ю шы-ла - зло-там са-ди-ла, Ма-няч-ка,
 Ма-няч-ка - па-ни, га-ва-ры з на-ми ти-хень-ка!
 хе-н(и)-

3. Дру-гу-ю шы-ла то-не-н(и)-хым шаў-ко-м(ы), Ма-няч-ка!

Ма-няч-ка - па-ни, га-ва-ры з на-ми ти-хень-ка!
хе-н(и)-

4. Треть-тя-ю шы-ла - ми-ла-му да-ры-ла, Ма-няч-ка,

Ма-няч-ка - па-ни, га-ва-ры з на-ми ти-хень-ка!
хе-н(и)-

Шыла Манячка тры шыриначки, Манячка,
Манячка-пани, гавары з нами тихенька!
Пер(ы)ваю шыла — злотам садила, Манячка,
Манячка-пани, гавары з нами тихенька!
Другую шыла тонен(и)ким шаўком(ы), Манячка,
Манячка-пани, гавары з нами тихенька!
Трэтъяю шыла — миламу дарыла, Манячка,
Манячка-пани, гавары з нами тихенька!

31

А ў саду, ў саду, ў павінам раду,
Святы вечар добрым людям!
Васячка ходіць, коніка водіць,
Святы вечар добрым людям!
— Ой коня, коня, я тебе прадам,
Святы вечар добрым людям!
Я тебе прадам за бочку вина,
Святы вечар добрым людям!
За бочку вина, за пастаў сукна,
Святы вечар добрым людям!
— Малады Васячка, ні прадавай мяня,
Святы вечар добрым людям!
Я буду табе ў бальшой прыгоди,¹
Святы вечар добрым людям!
Як паедам мы к каралю ў сваты,
Святы вечар добрым людям!

¹ При пересказе:

«Я буду табе ў вялікай прыгоде
ў бальшой дарозе».

К каралю ў сваты каралеўну сватаць,
 Святы вечар добрым людям!
 Сватали-сватали, ни высватали,
 Святы вечар добрым людям!
 Ни высватали, силай узяли,
 Святы вечар добрым людям!
 Силай узяли да й утыкалі,
 Святы вечар добрым людям!
 Да й утыкалі Тыхим(ы) Дунаём,
 Святы вечар добрым людям!
 Тыхим Дунаём, крутым берагом,
 Святы вечар добрым людям!
 Коничак им(ы)чыць, штоб ни замачыць,
 Святы вечар добрым людям!
 Ни шыра сядла, ни мене, малайца,¹
 Святы вечар добрым людям!
 (Дарыця — ня барыця!
 Кароткі світкі — памерзлі лыткі,
 Кароткі кажушкі — памерзлі петушкі!)

32

164-172

1. Ма-ла-ды Лё- няч- ка па тар-гу хо- дя, не сы- за,
 Не сы- за пер'- я па ка-ни-шань- ку па-ля- гло.
 ша- н(я)-

2. Па та-р(ы)-гу хо- дя, ко-ни- ка во- дя, не сы- за,

¹ Окончание песни при пересказе:

«Ни шыра сядла, ни мене, малайца,
 Ни маю жану, ни маих дзятей».

Не сы-за пер'-я па ка-ни-шань-ку па-ля-гло.
ша-н(и)-

3. Ко-ни-ка во-дя, з ка-нём га-во-ра, не сы-за,
ша-н(и)-

Не сы-за пер'-я па ка-ни-шань-ку па-ля-гло.
ша-н(и)-

4. Як па-е-дам мы к ка-ра-лю ў сва-ты, не сы-за,
ша-н(и)-

Не сы-за пер'-я па ка-ни-шань-ку па-ля-гло.
ша-н(и)-

Малады Лёнячка па таргу ходя, не сыза,
 Не сыза пер'я па канишаньку палягло.
 Па тар(ы)гу ходя, коника вода, не сыза,
 Не сыза пер'я па канишаньку палягло.
 Коника вода, з канём гавора, не сыза,
 Не сыза пер'я па канишаньку палягло.
 Як паедам мы к каралю ў сваты, не сыза,
 Не сыза пер'я па канишаньку палягло.
 К каралю ў сваты каралеўну сватать, не сыза,
 Не сыза пер'я па канишаньку палягло.
 Павязуть тебе на правым плячы, не сыза,
 Не сыза пер'я па канишаньку палягло.

33

$\text{♩} = 68 - 72$

1. На лу-цэ, на лу-цэ, шол-ка- вай тра-ве,
Свя-тый ве- чар доб-рым лю- [дям]!

2. Ма-ла-ды хлоп-чы-чак ко-ни-кав па-се,
Свя-тый ве- чар доб-рым лю- [дям]!

ка-в(ы)
3. Ко-ни-кав па-се, з ка-нём га-во-ра,
Свя-тый ве- чар доб-рым лю- [дям]!

4. — Ой конь ты мой, конь, я те-бе пра-дам,
Свя-тый ве- чар доб-рым лю- [дям]!

На луцэ, на луцэ, шолкавай траве,
Святы вечар добрым лю[дям]!
Малады хлопчычак коникав пасе,
Святы вечар добрым лю[дям]!
Коникав пасе, з канём гавора,
Святы вечар добрым лю[дям]!
— Ой конь ты мой, конь, я тебе прадам,
Святы вечар добрым лю[дям]!
Я тебе прадам за руб, за стрэлку,
Святы вечар добрым лю[дям]!
За руб, за стрэлку, за красну деўку,
Святы вечар добрым лю[дям]!
Я стрэлку зламлю, я деўку вазьму,
Святы вечар добрым лю[дям]!

34

Малады Петячка хвалиўся канём,
Святы вечар, хвалиўся канём!
Хвалиўся канём пирад каралём,
Святы вечар, пирад каралём!
Ни ў кога нима такога каня,
Святы вечар, такога каня!
Як у Петячки й у маладога!
Святы вечар, у маладога!
Сам малоденький, конь вароненький,
Святы вечар, конь вароненький!
Залатая грыўка стаянку зьяя,
Святы вечар, стаянку зьяя!
Сярэбраный капыт камянь рубая,
Святы вечар, камянь рубая!
Шаўковый хвастец свет замятая,
Святы вечар, свет замятая!¹

¹ Одна из исполнительниц пела: «след замятая».

35

А ў поли даляко стаяў дуб висако,
 Святы вечар добрым людям!
 Ай на том дубу сядеў сызы [а]рёл,
 Святы вечар добрым людям!
 Ай туды ишоў Паўличык дружок,
 Святы вечар добрым людям!
 Хатеў арла ўбить, хатеў загубить,
 Святы вечар добрым людям!
 Стой, ня бий арла, а йди да царя,
 Святы вечар добрым людям!
 Ай дасть табе царь вараного каня,
 Святы вечар добрым людям!
 Ай цареўна дасть зялёный жупан,
 Святы вечар добрым людям!
 Будя наш Паўличык малоденький пан,
 Святы вечар добрым людям!

36

♩ = 80



1. Ой ра- на, ра- на ку- ры па- пе- ли,
 Свя- тый ве- чар доб- рым лю- дям!



2. Ра- ней за ўся- го И- вань- ка у- стаў,
 Свя- тый ве- чар доб- рым лю- дям!



3. Па два-ру па- ха- диў, зван- ком па- зва- ниў,
 Свя- тый ве- чар доб- рым лю- дям!





4. Зван- ком па- зва- ниў, брат- цаў па- бу- диў,
Свя- тый ве- чар доб- рым лю- дям!

Ой рана, рана куры папели,
Святой вечар добрым людям!
Раней за ўсяго Иванька устаў,
Святой вечар добрым людям!
Па двару пахадиў, званком пазваниў,
Святой вечар добрым людям!
Званком пазваниў, братцаў пабудиў,
Святой вечар добрым людям!
— Вставайця, братцы, коней седлайця,
Святой вечар добрым людям!
Коней седлайти, з двора з'езжайти,
Святой вечар добрым людям!
Мы паедамо лужком-беражком,
Святой вечар добрым людям!
Лужком-беражком куну сачыти,
Святой вечар добрым людям!
Куну сачыти, деўку сватати,
Святой вечар добрым людям!
Ня высачыли куну ў берязи,
Святой вечар добрым людям!
Ня высватали деўку ў терями,
Святой вечар добрым людям!

37

Ой рана, рана куры запели,
Святой вечар!
Ой раней таго Ванячка й устаў,
Святой вечар!
Ванячка й устаў, тры свячки ссукаў,
Святой вечар!
Перву запалиў як умываўся,
Святой вечар!
Другу запалиў як абуваўся,
Святой вечар!
Трэтьтю запалиў, па двару пахадиў,
Святой вечар!
Па двару пахадиў, братцаў пабудиў,
Святой вечар!

— Вставайте, братцы, коняй сядлайтя!
 Святый вечер!
 Коняй сядлайтя, з двара з'язжайтя,
 Святый вечер!
 А ўжо баяры горад абняли,
 Святый вечер!
 Нашу девачку с сабой узяли,
 Святый вечер!

38

На синям мори тянэты тяняць,
 Святый вечер, тянэты тяняць!
 На тых тянэтах прыстолы стаяць,
 Святый вечер, прыстолы стаяць!
 На тых прыстолах книжачки ляжачь,
 Святый вечер, книжачки ляжачь!
 Кала тых книжачак Петячка сядить,
 Святый вечер, Петячка сядить!
 Петячка сядить, книжки чытая,
 Святый вечер, книжки чытая!
 Маладый Петячка, хто тябе й учыў,
 Святый вечер, хто тябе й учыў!
 — Мяне й учыла родна мамачка,
 Святый вечер, родна мамачка!
 Тёмныя ночачки ни ўсыпаючы,
 Святый вечер, ни ўсыпаючы!
 С пачопак ножачак ни вымаючы,
 Святый вечер, ни вымаючы!

39

140-144

1. Мо-ла-ды Ивань-ка за ста-лом си-дять, 'рай ко-ню!

'Рай ка-ню-шэнь-ку пад ка-ва-ле-рам, И-вань-ка!

2. За ста-лом си-дит, лис-тань-ки пи-ша, 'рай ко-ню!

'Рай канюшеньку пад кавалерам, Иванька!

3. Листаньки пиша да [а]тца, да матери, 'рай коню!

4. Прыйшла к яму яго Марьячка, 'рай коню!

'Рай канюшеньку пад кавалерам, Иванька!

Молады Иванька за сталом сидить, 'рай коню!
 'Рай канюшеньку пад кавалерам, Иванька!
 За сталом сидит, листаньки пиша, 'рай коню!
 'Рай канюшеньку пад кавалерам, Иванька!
 Листаньки пиша да 'тца, да матери, 'рай коню!
 'Рай канюшеньку пад кавалерам, Иванька!
 Прыйшла к яму яго Марьячка, 'рай коню!
 'Рай канюшеньку пад кавалерам, Иванька!
 Паकिनь, Иванька, листы писати, 'рай коню!
 'Рай канюшеньку пад кавалерам, Иванька!
 Хади, Иванька, з намы гуляти, 'рай коню!
 'Рай канюшеньку пад кавалерам, Иванька!
 Мы тябе, Иванька, ня зняважаим, 'рай коню!
 'Рай канюшеньку пад кавалерам, Иванька!

¹ При пересказе добавлен стих:

«Да 'тца, да матери, да ўсяго роду».

Ня зняважам, паздравляим, 'рай коню!
 'Рай канюшэньку пад кавалерам, Иванька!
 И з Новым(ы) годам да й с усим родам, 'рай коню!¹
 'Рай канюшэньку пад кавалерам, Иванька!

40

Музыкальное оформление песни, состоящее из нотных записей и текстов. Музыка написана в 8/8 такте, тональность — минорная. В начале нотной записи стоит номер 144.

1. Мо-ла(ды) Ва-силь-ка за ста-лом ся-дить, 'рай ко-ню!
 'Рай ка-ню-шэнь-ку пад ка-ва-ле-рам, Ва-силь-ка!

2. За ста-лом ся-дить, лис-тань-ки пи-ша, 'рай ко-ню!
 'Рай ка-ню-шэнь-ку пад ка-ва-ле-рам, Ва-силь-ка!

3. Лис-тань-ки пи-ша да [а]тца, да ма-ти, 'рай ко-ню!
 'Рай ка-ню-шэнь-ку пад ка-ва-ле-рам, Ва-силь-ка!

4. Да [а]тца, да ма-ти, да вся-го ро-ду, 'рай ко-ню!
 'Рай ка-ню-шэнь-ку пад ка-ва-ле-рам, Ва-силь-ка!

Молад(ы) Василька за сталом сядить, 'рай коню!
 'Рай канюшэньку пад кавалерам, Василька!
 За сталом сядить, листаньки пиша, 'рай коню!
 'Рай канюшэньку пад кавалерам, Василька!
 Листаньки пиша да 'тца, да мати, 'рай коню!
 'Рай канюшэньку пад кавалерам, Василька!
 Да 'тца, да мати, да всяго роду, 'рай коню!
 'Рай канюшэньку пад кавалерам, Василька!
 Кидай, Василька, письмо писати, 'рай коню!
 'Рай канюшэньку пад кавалерам, Василька!
 Пайдём, Василька, з намы гуляти, 'рай коню!
 'Рай канюшэньку пад кавалерам, Василька!

¹ Окончание при пересказе:

«И з Новым годам да с усим родам
 И с святым Васильям!»

№ 116

1. Мо-лад Гры-шач- ка за ста-лом си- дить, 'рай ко- ню!

'Рай ка- ню- шэнь- ки пад ка- ва- ле- рам, Гры-шач- ка!

2. За ста-лом си- дить, лис-тонь-ки пи- ша, 'рай ко- ню!

'Рай ка- ню- шэнь- ки пад ка- ва- ле- рам, Гры-шач- ка!

3. Як пры-йшла к я- му я- го де- вач- ка, 'рай ко- ню!

'Рай ка- ню- шэнь- ки пад ка- ва- ле- рам, Гры-шач- ка!

4. Па-ки-н(и), Гры-шач- ка, лис-ты пи- са- ти, 'рай ко- ню!

'Рай ка- ню- шэнь- ки пад ка- ва- ле- рам, Гры-шач- ка!

Молад Грышачка за сталом сидить, 'рай коню!
'Рай канюшэньки пад кавалерам, Грышачка!
За сталом сидить, листоньки пиша, 'рай коню!
'Рай канюшэньки пад кавалерам, Грышачка!
Як прыйшла к яму яго девачка, 'рай коню!
'Рай канюшэньки пад кавалерам, Грышачка!
— Пакин(и), Грышачка, листы писати, 'рай коню!
'Рай канюшэньки пад кавалерам, Грышачка!
Пайдём, Грышачка, з намы гуляти, 'рай коню!
'Рай канюшэньки пад кавалерам, Грышачка!

КОММЕНТАРИИ К ТЕКСТАМ

Публикуемые материалы записаны в Ветковском районе Гомельской области. Поэтому указывается только населенный пункт, при необходимости — сельсовет. Записи хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы. Индекс и номер фонограммы означает следующее: буквенное обозначение (МФ) — вид хранения (магнитофонный фонд), четырехзначное число — номер пленки, двузначное число — порядковый номер записи на пленке. В том случае, когда материалы еще не получили постоянного фондового номера, дается ссылка на экспедиционный реестр (ЭР) с указанием на область (Гом.), год, номер фонограммы по реестру. Полные сведения об исполнителе приводятся только при первом упоминании о нем. Расшифровки напевов и поэтических текстов выполнены Ю. И. Марченко.

1. МФ 2717-04. Исп.: Исаченко Лукерья Харитоновна, 1920 г. рожд., Мартиновская Мария Викторовна, 1935 г. рожд., Селюкова Авдотья Харитоновна, 1915 г. рожд., Тимошенко Евдокия Сергеевна, 1931 г. рожд., Обходчикова Надежда Давыдовна, 1919 г. рожд. Зап. в д. Яново 12 авг. 1982 г. Ю. И. Марченко.
2. ЭР Гом.—1990, 50-08. Исп.: Кондратова Пелагея Егоровна, 1912 г. рожд., Нечипаркова Анна Ивановна, 1919 г. рожд. Зап. в д. Юрковичи Шерстинского с/с 25 июля 1990 г. Ю. И. Марченко и О. В. Недзведской.
3. МФ 2688-10. Исп.: Агурич Фекла Вавиловна, 1916 г. рожд., Толстенкова Варвара Федоровна, 1913 г. рожд. Зап. в д. Яново 28 февр. 1982 г. Ю. И. Марченко.
4. МФ 2658-15. Исп.: Артемьев Петр Павлович, 1926 г. рожд. Зап. в д. Большие Немки 28 авг. 1981 г. В. Е. Гусевым и Ю. И. Марченко.
5. ЭР Гом.—1990, 50-09. Исп.: Кондратова П. Е. Свед. о зап. см. примеч. 2. Напев — см. № 2.
6. МФ 2663-30. Исп.: Глушакова Евдокия Осиповна, 1930 г. рожд., Квакуха Антонина Евсеевна, 1925 г. рожд., Королева Валентина Андреевна, 1929 г. рожд., Мельникова Прасковья Николаевна, 1913 г. рожд., Судненко Анна Евсеевна 1937 г. рожд., Фяськова Мария Кузьминична, 1907 г. рожд. Зап. в д. Казацкие Болсуны 30 авг. 1981 г. В. Е. Гусевым и Ю. И. Марченко.
7. МФ 2658-12. Исп.: Большая Матрена Яковлевна, 1905 г. рожд., Камнева Полина Никитична, 1928 г. рожд., Овчинникова Полина Васильевна, 1939 г. рожд. Зап. в д. Победа (Шалуховка) Большенемковского с/с 28 авг. 1981 г. Ю. И. Марченко.
8. МФ 2658-16. Исп.: Климова Анна Денисовна, 1928 г. рожд., Лисимова Надежда Кузьминична, 1939 г. рожд., Пирожкова Мария Киреевна, 1938 г. рожд., Ольшевская Ульяна Семеновна, 1928 г. рожд. Зап. в д. Большие Немки 28 авг. 1981 г. В. Е. Гусевым и Ю. И. Марченко.
9. ЭР Гом.—1990, 34-07. Исп.: Барсукова Мария Максимовна, 1927 г. рожд., Барсукова Матрена Мосеевна, 1926 г. рожд., Барсукова Нина Васильевна, 1935 г. рожд., Батурко Мария Павловна, 1924 г. рожд., Батурко Рина Тимофеевна, 1916 г. рожд., Батурко Ульяна Дмитриевна, 1932 г. рожд., Гринькова Ефросинья Ивановна, 1931 г. рожд., Гринькова Мария Семеновна, 1941 г. рожд., Соломенная Евдокия Дмитриевна, 1928 г. рожд., Терпянок Анастасия Петровна, 1928 г. рожд. Зап. в пос. Лядо Неглюбского с/с 18 июля 1990 г. Ю. И. Марченко и О. В. Недзведской.
10. ЭР Гом.—1990, 51-08. Исп.: Петрышенко Авдотья Павловна, 1935 г. рожд., Петрышенко Анна Васильевна, 1926 г. рожд., Шевылева Анна Васильевна, 1926 г. рожд., Шевылева Анна Степановна, 1935 г. рожд. Зап. в пос. Рассуха Яновского с/с 26 июля 1990 г. Ю. И. Марченко и О. В. Недзведской.
11. МФ 2769-05. Исп.: Волкова Анастасия Яковлевна, 1923 г. рожд., Волкова Надежда Борисовна, 1939 г. рожд., Горелова Анастасия Семеновна, 1922 г. рожд., Ключникова Мария Арсентьевна, 1925 г. рожд., Корхова Елена Максимовна, 1937 г. рожд., Мельникова Евдокия Ивановна, 1935 г. рожд., Савянкова Вера Григорьевна, 1928 г. рожд., Сидролева Нина Петровна, 1938 г. рожд., Фролова Ульяна Тимофеевна, 1930 г. рожд., Черненко Екатерина Федоровна, 1903 г. рожд. Зап. в д. Перелевка Малонемковского с/с 28 июня 1983 г. Ю. И. Марченко и Л. И. Петровой.
12. МФ 2658-09. Свед. о зап. см. примеч. 7.
13. МФ 2682-12. Исп.: Агурич Ф. В., Исаченко Л. Х., Казакова Настасья Ерофеевна, 1928 г. рожд., Малашенко Софья Харитоновна, 1924 г. рожд., Мартиновская М. В., Мартиновская Фекла Никифоровна, 1910 г. рожд., Обходчикова Н. Д., Селюко-

- ва А. Х., Тимошенко Е. С., Толстенкова Евдокия Ивановна, 1929 г. рожд. Зап. в д. Яново 26 февр. 1982 г. Ю. И. Марченко. Напев — см. № 29.
14. МФ 2707-04. Исп.: Сержантова Мария Ивановна, 1917 г. рожд., Сорикина Лукерья Дмитриевна, 1902 г. рожд., Старовойтова Матрена Ананьевна, 1902 г. рожд. Зап. в д. Бартоломеевка 12 марта 1982 г. Ю. И. Марченко.
 15. МФ 2707-09. Свед. о зап. см. примеч. 14.
 16. МФ 2661-01. Исп.: Глушакова Е. О., Мельникова П. Н., Фяськова М. К. Зап. в д. Казацкие Болсуны 29 авг. 1981 г. В. Е. Гусевым и Ю. И. Марченко.
 17. ЭР Гом.—1990, 07-07. Исп.: Дубкова Анна Фроловна, 1916 г. рожд., Кирьянова Екатерина Григорьевна, 1916 г. рожд., Моложавая Таисья Андреевна, 1934 г. рожд., Подгорная Ольга Афанасьевна, 1933 г. рожд., Романькова Ольга Федоровна, 1917 г. рожд., Рыжанкова Степанида Афанасьевна, 1911 г. рожд. Зап. в д. Старое Село 16 июля 1987 г. Ю. И. Марченко.
 18. ЭР Гом.—1990, 37-03. Исп.: Езина Мария Титовна, 1933 г. рожд., Ковалева Евдокия Матвеевна, 1923 г. рожд., Мокеева Мария Ивановна, 1931 г. рожд., Хазанова Анна Самуиловна, 1911 г. рожд. Зап. в с. Шерстин 20 июля 1990 г. Ю. И. Марченко и О. В. Недзведской.
 19. ЭР Гом.—1987, 07-10. Свед. о зап. см. примеч. 17.
 20. ЭР Гом.—1990, 50-05. Свед. о зап. см. примеч. 2.
 21. МФ 2741-03. Исп.: Воривода Мария Борисовна, 1913 г. рожд., Кужельная Аксинья Яковлевна, 1915 г. рожд., Листопадава Наталья Васильевна, 1916 г. рожд. Зап. в д. Старое Закружье 25 авг. 1982 г. Ю. И. Марченко и Л. И. Петровой. Напев — см. № 36.
 22. МФ 2825-07. Исп.: Гулевич Анастасия Адамовна, 1904 г. рожд., Гулевич Мария Степановна, 1914 г. рожд., Смыковская Лидия Яковлевна, 1927 г. рожд., Смыковская Ядвига Францевна, 1928 г. рожд., Шуликова Анна Яковлевна, 1912 г. рожд. Зап. в д. Рудня Столбунская, 3 авг. 1985. Ю. И. Марченко и Н. Н. Поповой.
 23. МФ 2660-18. Свед. о зап. см. примеч. 16.
 24. МФ 2735-13. Исп.: Зуева Мария Лаврентьевна, 1927 г. рожд., Морозова Мария Павловна, 1935 г. рожд., Таранова Мария Даниловна, 1924 г. рожд., Фяськова Аксинья Лаврентьевна, 1922 г. рожд., Халюкова Федора Федосовна, 1910 г. рожд. Зап. в д. Столбун 19 авг. 1982 г. Ю. И. Марченко и Л. И. Петровой. Напев — см. № 33.
 25. МФ 2650-01. Исп.: Жукова Анастасия Григорьевна, 1923 г. рожд. Зап. в д. Бартоломеевка 23 авг. 1981 г. Ю. И. Марченко.
 26. МФ 2660-16. Свед. о зап. см. примеч. 16. Напев — см. № 23.
 27. ЭР Гом.—1990, 37-14. Свед. о зап. см. примеч. 18. Напев — см. № 18.
 28. ЭР Гом.—1990, 46-07. Исп.: Бурчакова Домника Васильевна, 1903 г. рожд., Гатальская Анна Ивановна, 1912 г. рожд. Зап. в д. Железники 23 июля 1990 г. Ю. И. Марченко и О. В. Недзведской.
 29. МФ 2682-11. Свед. о зап. см. примеч. 13.
 30. МФ 2707-03. Свед. о зап. см. примеч. 14.
 31. ЭР Гом.—1987, 07-11. Свед. о зап. см. примеч. 17. Напев — см. № 19.
 32. МФ 2707-07. Свед. о зап. см. примеч. 14.
 33. МФ 2735-10. Свед. о зап. см. примеч. 24.
 34. МФ 2660-14. Свед. о зап. см. примеч. 16. Напев — см. № 23.
 35. МФ 2682-19. Исп.: Агурич Ф. В., Исаченко Л. Х., Малашенко С. Х., Мартиновская М. В., Селюкова А. Х., Тимошенко Е. С., Толстенкова Е. И. Зап. в д. Яново 27 февр. 1982 г. Ю. И. Марченко. Напев — см. № 29.
 36. МФ 2741-02. Свед. о зап. см. примеч. 21.
 37. ЭР Гом.—1990, 37-10. Свед. о зап. см. примеч. 18.
 38. МФ 2660-12. Свед. о зап. см. примеч. 16. Напев — см. № 23.
 39. ЭР Гом.—1989, 09-07. Исп.: Гавриленко Ганна Егоровна, 1915 г. рожд., Гринькова Вера Михайловна, 1932 г. рожд., Карпянюк Ульяна Ивановна, 1928 г. рожд., Приходько Елизавета Егоровна, 1929 г. рожд. Зап. в пос. Свобода (Навина) Неглюбского с/с 17 июля 1987 г. Ю. И. Марченко.
 40. ЭР Гом.—1990, 51-10. Исп.: Петрышенко А. В., Шевылева А. И. Свед. о зап. см. примеч. 10.
 41. ЭР Гом.—1990, 34-09. Свед. о зап. см. примеч. 9.

А. Ю. КАСТРОВ

ЛАЛЬСКИЕ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНЫЕ ПРИЧИТАНИЯ (Публикация и комментарий)

Собирательская деятельность фольклористов на территории Русского Севера в конце нашего столетия представляется весьма неблагоприятным занятием. Все более очевидными становятся признаки окончательного разрушения традиционной крестьянской культуры, для обнаружения следов которой требуются значительные усилия. Тем выше оказывается ценность результатов поисков, которые позволяют не только заполнить лакуны в общей картине ареальных исследований, но и скорректировать сложившиеся научные представления. К числу важных фольклористических находок последних лет осмелимся отнести записи напевных образцов причети, выполненные в Лузском районе Кировской области.¹

До настоящего времени причетная традиция, распространенная на территории, охватывающей нижнее течение р. Лузы, остается наименее изученной. Единичные публикации музыкальных форм групповых свадебных причитаний (по-местному, «плаканий») не могут рассчитывать на роль репрезентативных.² Однако сольные напевы местных похоронно-поминальных причитаний и вовсе остались вне сферы научного обращения. Восполнить этот досадный пробел призвана настоящая публикация.

Несмотря на то что экспедиции 1990-х годов застали причетную традицию, бытующую на территории Лузского района (бывшего Лальского уезда, входившего в разные исторические периоды в состав Архангельской, Вологодской и Северодвинской губерний), на стадии явного угасания, обнаруженные фольклорно-этнографические материалы позволяют выявить ярко выраженные признаки, которые выделяют ее в ряду аналогичных традиций соседних районов Вологодской и Кировской областей.

Так же как и в деревнях бассейна среднего и нижнего течения р. Юг, здесь отсутствуют одиночные свадебные причитания. Невеста либо вместе с подругами участвовала в исполнении коллективных форм причети, либо плакала без слов. В Лузском районе существовала развитая традиция поминально-погребальной причети, проникавшая и в свадебный обряд.³

Оставляя в стороне проблемы музыкальной типологии нижнелузских групповых напевов, сосредоточим внимание на музыкальных формах сольных причитаний. В

¹ Экспедиции 1991—1992 годов были организованы Сыктывкарским государственным университетом. В полевых исследованиях 1992 года принимали участие научные сотрудники ИРЛИ Ю. И. Марченко и автор настоящих строк.

² Браз С. Л. Песни реки Лузы. М., 1977. № 7. Дополнением служит представленная на грампластинке звукозапись свадебного группового причитания в комплексе с плачем невесты. См.: Песни деревни Лопотово Лузского района Кировской области / Подгот. и аннот. В. В. Свистковой. Мелодия, 1981 (С 22 16483-4). № 1. Исследования музыкальных форм местного фольклора столь же немногочисленны. См.: Браз С. Л. Некоторые стилевые особенности лужских песен // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2; Свисткова В. В. О некоторых особенностях мелодики лужских «долгих» песен // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян: (Вопросы типологии): Сб. трудов Гос. муз.-пед. ин-та им. Гнесиных. М., 1987. Вып. 91; Никитина И. Сезонно-приуроченные лирические песни верховьев Северной Двины (бассейны Сухоны и Лузы) // Фольклорный текст: Функция и структура: Сб. трудов Рос. Академии музыки им. Гнесиных. М., 1992. Вып. 121.

³ Согласно обычаю, невеста-сирота в последнее воскресенье перед венчанием («меж обедней да заутренней») в сопровождении подружек посещала кладбище. У могилы отца или матери она причитала («ревела»), испрашивая родительское благословение. Подружки ее успокаивали.

основе рассматриваемых напевов лежит асимметричный девятисложный двухакцентный стих (2.3.2). Важной отличительной чертой лальных одиночных причитаний является их музыкальная архитектура, складывающаяся на основе объединения мелострок в тирадные группы. Поиски типологически родственных форм на близлежащей территории остаются безрезультатными. Тирадно-строфические напевы, сходные с лальскими, локализируются в среднем течении р. Мезени и низовьях р. Пёзы. Тем не менее основные различия затрагивают структуру стиха: мезенские напевы опираются на силлабический десятисложник (при этом наблюдается вполне естественное варьирование количественно-слогового норматива).⁴ Прямые параллели можно обнаружить лишь в Пудожско-Каргопольском ареале.⁵

Не требуется особых доказательств, подтверждающих типологическое сходство причети, бытующей на территориях, разделенных расстоянием более полутора километров. Оно заметно при сравнении параметров слогосчитательных, ритмосинтаксических, интонационных и композиционных компонентов музыкально-поэтических форм.⁶ Аналогии обнаруживаются и при сопоставлении сверхнормативных стихотворных строк. Расширения анакрузы и междудиктовых сегментов приводят к увеличению количественно-слогового состава стиха до 10—12 единиц.⁷

Да провожаю тебя, милоё	(1/3)
Некто не скажет не словечика	(3/18)
Да я теперичи-то горюшица	(4/10)
Да мне-ка дайте по бла(го)словленьецо	(8/28)

Трансформация девятисложной модели стиха дает основания для ее замены цезурированным десятисложником (5 + 5):

(Ой,) начёвб жо ты, / Олексйюшко	(13/11)
(Да) я жила с тобой, / красовалася	(4/9)
(Да) ты меня встретишь / у крылечика	(5/17)
(Да) я осталася / горё-горькая	(6/14)
Да некто меня / не встречает-ту	(4/17)

Расширенные в количественно-слоговом отношении строки заключают в себе трехиктный тонический стих с дактилическим окончанием. Различия их ритмической конфигурации определяется сочетанием междудиктовых интервалов:

(Да) ты оставиу меня, горё-горькую,	2.2.2.2
(Да) ты оставиу меня, кокушицу,	2.2.1.2
Пожила с тобой, покрасовалася.	(3/4-6) 2.1.3.2
(Ой,) про своё да я житьё несчастное	(10/6) 2.3.1.2
(Да) к тебе батенька, моя маменька, собиралася	2.4.4.2
(ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 20. 04а/19)	

Отметим существование строк с четырехиктным стихом, представляющим собой расширенную форму силлабического десятисложника:

(Да) собрались сёвдни /гости съехались	(2/16) 2.1.1.1.2
--	------------------

Особого замечания требуют строки, близкие к формам молитвословного стиха:⁸

Некто не промбуйт мне словечика,	1.2.3.2
Некто не приглубит меня, кокушицу,	1.3.2.1.2

⁴ См.: Кастров А. Ю. Вопросы структурной типологии олонечских нарративных напевов («вепская мелострофа» и «рунический ритм») // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 132.

⁵ Границы ареала см.: Там же. С. 129.

⁶ Вследствие того что напевные тексты каргопольских, вытегорских и белозерских причитаний до настоящего времени не изданы, мы вынуждены избрать пудожскую причеть в качестве репрезентанта единой традиции.

⁷ В скобках отмечены номера публикуемых образцов и стихотворных строк. В отдельных случаях проводятся архивные шифры.

⁸ О молитвословном стихе см.: Тарановский К. Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI—XIII вв. // American contributions to the 6th International Congress of Slavists. The Hague, 1968. Vol. 1. P. 377—384.

Не пожалейт горющицю.	(6/22—24)	3.2.2
(Да) не слыхала я от тебя худба словечика	(3/14)	2.4.1.2.2

Обратим также внимание на внесистемные строки различного слогочислительного состава и ритмической конфигурации с хореическим окончанием:

Да как я бяз тебя буду жить-то?	(3/9)	2.2.2.1
(Да) я придю, ошшб поплачу	(4/19)	2.1.1.1
(Дак) привязалась к тебе болезь-та		2.2.1.1
(ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 15. 03/11)		

Нередко в текстах лальских причитаний встречаются строки, охватывающие восьмисложный двухакцентный стих с дактилическим окончанием (2.2.2):

Я придю со роботушки,	
(Да) я придю со тяжёлые	(3/16—17)

Редукция одного слога анакрузы приводит к образованию вторичных структур (восьмисложного и девятисложного состава), связанных с основными формами (девяти- и десятисложного) стиха:

Да мбўвьтё по словечуку	(11/33)
Розьехались мои дёточки	(6/12)

К внесистемным относится стихотворная строка шестисложного состава:

А я тут с кем пойдю?	(2/13)
----------------------	--------

Наблюдения над формами стиха лальских погребальных причитаний позволяют отметить их меньшую упорядоченность в сравнении с пудожскими. Подобную «расшатанность» стиха мы склонны относить на счет слабой сохранности местной причетной традиции. Это мнение подтверждает факт большей структурной вариативности стихотворных строк лальских причитаний по сравнению с пудожскими.

Не имея достаточных оснований для суждения о существовании взаимовлияния лальской и смежных с ней причетных традиций, обратим внимание на характерные для последних стиховые структуры, встречающиеся в лальских текстах. Силлабический десятисложник (расширенной формы стиха) типичен для вятских причитаний, а двухакцентный восьмисложник свойствен причитаниям, бытующим в юго-восточных районах Вологодской области.⁹

Ритмические версии напевного произнесения девятисложного стиха лальских сольных причитаний аналогичны пудожским.¹⁰ Правда, круг первых менее разнообразен. Присущая пудожским сольным причитаниям ритмическая текучесть в пределах одного текста здесь сводится к минимуму. Множественности ритмических структур пудожских причитаний противостоит бльшая урегулированность форм слогопроизнесения в лальских образцах. Некоторое возрастание вариативности становится заметным в процессе исполнения лальских причитаний по мере усиления эмоционального напряжения. Обратим внимание также на явление взаимосвязи между степенью экспрессивности исполнения и частотностью ритмических фигур ямбического типа.¹¹ Отметим, что в лальских причитаниях закономерности ритмики слогопроизнесения, характерные для нарративных форм напевов, соседствуют с тенденцией к изохронии, свойственной

⁹ См.: Мохирев И. И., Харьков В. И., Браз С. Л. Народные песни Кировской области. М., 1966 (№ 70, 78, 97); Ефименкова Б. Б. 1) Севернорусская причеть: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская область). М., 1980. С. 34—35; 2) Причетная песня в бассейне реки Юг // Памяти К. В. Квитки: Сб. статей. М., 1983. С. 153—154; Мазо М. Л. 1) Никольские причитания и их связь с другими жанрами местной песенной традиции // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 217; 2) Динамика местного песенного стиля // Советская музыка. 1977. № 5. С. 106—110.

¹⁰ См.: Кастров А. Ю. Напевы пудожских причитаний тирадно-строфической композиции // Русский фольклор. СПб., 1996. Т. 29. Схема на с. 195. Исключение составляет лишь форма ускоренного произнесения двусложной анакрузы, встречающаяся в лальских напевах.

¹¹ Его наличие отмечалось в причетных образцах пудожской традиции. См.: Кастров А. Ю. Напевы пудожских причитаний... С. 196.

песенным формам. Так, например, в случае сокращения слогочислительных параметров стихотворной строки сохраняется нормативный объем ее музыкального времени (3/12, 3/15—17, 3/19, 3/22, 4/3, 4/7—8, 4/12, 4/15, 4/18, 5/3, 5/8, 5/12, 5/18, 5/20, 5/23—24, 6/4, 6/7, 6/17, 6/19, 6/21, 6/24, 9/38, 11/45). А при увеличении избыточные слоги реализуются, как правило, либо за счет музыкального времени первого акцента (3/5—6, 3/13, 4/6, 4/9, 5/7, 5/27, 6/6, 9/25, 13/11), либо за счет времени межакцентной зоны стиха (4/10, 5/6, 5/16, 6/20, 6/37, 8/25, 8/28—29, 9/27, 11/32, 11/34—35, 12/11).¹² Ритмика расширенных форм анакрузы (5/14, 11/7, 15/15) и клаузулы (15/9) также может укладываться в рамки временных нормативов мелостроки.

Не вызывает сомнений факт типологического сходства звуковысотной организации сольных причетных напевов лальской и пудожской традиций. Однако нельзя не заметить большую сложность и структурное многообразие пудожских музыкальных образцов. Лальские варианты в основном сводятся к мелодическому виду, который характеризуется звукорядом мажорного наклонения квинтового амбитуса. Способы интеграции мелострок тирадного периода лальских причитаний аналогичны пудожским с той лишь разницей, что музыкальным периодам лальских причитаний свойственна главным образом двучленная композиционная структура. Тем не менее, как и в пудожских,¹³ в лальских напевах проявляется звуковысотный контраст как инициальных, так и кадансовых оборотов соподчиненных мелострок. Показателем ладовой антитезы музыкальных строк служит высотное соотношение первых (а) и вторых (б) опорных тонов, соответствующих двум акцентным слогам стихотворных строк:¹⁴

а) 3—2

б) 3—2 (№ 3—6, 14).

В редких случаях интонационный контраст анакрузы сведен к минимуму (№ 1—2). Напротив, в тех напевах, где отчетливо выявлена звуковысотная оппозиция анакрузы основной и подчиненных мелострок, может быть нивелировано противопоставление по высоте вторых акцентных слогов (№ 3—6) либо полностью отсутствовать их звуковысотная антитеза:¹⁵ 3—3 (№ 1—2, 7—12). В последнем случае возрастает интонационный контраст вторых предиктовых сегментов соподчиненных мелострок тирады. Аналогичное явление, наблюдаемое в пудожских напевах, затрагивает инициальные зоны мелострок.

Рассмотрение образцов сольной причеты лальской традиции позволяет обнаружить существование в рудиментарной форме трехчленных тирадных периодов. Наиболее ярким примером служат строки 9—11 напева № 6. Высотная оппозиция опорных тонов на стиховых ударениях в них принимает следующий вид:

а) 3—2—2

б) 3—3—2.

Одновременно присутствует интонационный контраст анакрузы (его показателем является высотная антитеза первых слогов девятисложных строк: 5—3—3), а также зоны второго предикта (высотное положение пятых слогов приобретает следующий вид: 5—5—4).

Стоит обратить внимание на особый прием организации музыкального синтаксиса, употребляемый одной из исполнительниц. В рамках расширенной мелотирады, объем которой превышает три строки, осуществляется ее дополнительное членение на внутритирадные группы мелострок главным образом за счет звуковысотной оппозиции вторых акцентных слогов (3/6—11, 3/16—19, 4/8—11, 5/6—9, 5/16—19, 5/24—27, 6/12—15, 6/31—35).¹⁶

Среди публикуемых образцов наиболее сложным в интонационно-ладовом отношении является напев № 13. Тирадный период интегрирует контрастные мелостроки:

¹² Возможно совмещение обоих приемов (4/5, 4/16—17, 5/5).

¹³ Рассмотрению специфики их интонационно-ладового строения посвящена работа: *Краснопольская Т. В.* О мелодике пудожских причитаний // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян. Некоторые наблюдения, касающиеся звуковысотной организации тирадных напевов, содержатся в нашей заметке, сопровождающей публикацию «Напевы пудожских причитаний...».

¹⁴ Цифровое выражение высотной позиции опорных тонов обозначает их положение относительно финалиса. В скобках указаны номера публикуемых образцов.

¹⁵ Оппозиция вторых опорных тонов 16—17 строк № 2 составляет соотношение: 3—1.

¹⁶ Аналогичное явление наблюдается и в пудожской сольной причете. См.: *Кастров А. Ю.* Напевы пудожских причитаний... (8/15—19, 15/32—35).

минорного наклонения секстового амбигуса и мажорного наклонения квартового. Своеобразием отличается система оппозиции опорных тонов мелострок:¹⁷

- a) 4—2
b) 4—2(3).

Здесь также наблюдается обострение звуковысотного контраста преддыктовых сегментов мелострок тирадного периода.

Несмотря на тождественность принципов формирования напевов лальских и пудожских сольных причитаний, формы архитектоники первых менее разнообразны. Как отмечалось выше, лальские тирадные периоды складываются на основе двух контрастных мелострок. Проявление признаков трехчленных построений носит реликтовый характер. Конфигурация двухстрочных музыкальных тирад ограничивается практически одним видом: a ||: b :|| (№ 1—12).¹⁸ Лальские образцы причитаний, подобно пудожским, обнаруживают тенденцию корреляции конструкций вербального и музыкального синтаксиса. Разумеется, в процессе исполнения под влиянием различных факторов объективного и субъективного порядка стремление к синтаксическому соответствию поэтических и музыкальных структур обретает множественные формы воплощения. Эта мобильность соотношения синтаксических единиц словесного и музыкального компонентов текста особенно заметна при сопоставлении его вариантов, зафиксированных от одних и тех же исполнительниц.

Особое свойство архитектоники поэтических текстов местной погребальной причеты заключается в спорадическом появлении стихотворных строк концентрической композиции, соотнесенных с музыкальной строфикой напева (№ 5, строки 23—24; № 6, строки 8—9; № 7, строки 14—15; № 8, строки 4—5, 11—12; № 9, строки 11—12, 24—25; № 11, строки 4—5, 12—13; № 13, строки 8—9, 16—17, 20—21; № 14, строки 10—11). Не подлежит сомнению трактовка данного явления как остаточного структурного признака, показательного для фольклорных жанров, отличающихся коллективным способом исполнения.¹⁹ Ближайшие аналоги без труда обнаруживаются среди групповых напевов лальских свадебных причитаний (их типологический анализ представляет собой предмет самостоятельной работы). В качестве примера используется один из типовых образцов местной коллективной причеты. Его регулярно-строфический напев²⁰ опирается на восьмисложный двухакцентный стих, характерный для групповых причитаний, распространенных на территории междуречья Сухоны и Юга.



- | | | | | | | | |
|--------|------|-------|-----|-------|-------|-------|------|
| a) Как | не | во | по- | ле, | во | по- | ле, |
| Ко- | ло- | коль- | чи- | ки | сбря- | ка- | ли |
| Ям- | шы- | чки | да | гром- | ко | стар- | ка- |
| Не | про- | шу | я | у | ва- | с(ы) | ба- |
| Не | ско- | та | я | у | вас | та- | бун- |
| Не | по- | стро- | е- | чи | но- | вы- | ё |



- | | | | | | | | | |
|----|-----|------|-------|------|-------|-------|-------|-------|
| Да | ко- | ло- | коль- | чи- | ки | сбря- | ка- | ли; |
| Да | ям- | шы- | чки | да | гром- | ко | стар- | ка- |
| Да | ду- | бо- | вы- | ё | да | са- | ни | стуж- |
| Да | не | ско- | та | я | у | вас | та- | бун- |
| Да | не | по- | стро- | е- | чи | но- | вы- | ё; |
| Да | не | де- | ре- | вён- | ки | ши- | ро- | ки- |

¹⁷ Сходная форма оппозиции первых акцентных слогов (4—2) проявляется в 16—17 строках напева № 5.

¹⁸ Представленный в публикации образец № 14 имеет регулярно-строфическую форму композиции. Образец № 15 обладает стабильной однострочной формой напева.

¹⁹ См.: Добровольский Б. М. Цепная строфика русских народных песен // Русский фольклор. М.; Л., 1966. Т. 10. С. 237—247.

²⁰ ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 22. 03. Кировская обл., Лузский р-н, Аникинский с/с, д. Семеновская. Испол.: Кузнецова Мария Ивановна, 1909 г. рожд., д. Учка Учецкого с/с Лузского р-на. Зап. Ю. И. Марченко и А. А. Пимаховой 12.07.1992.

Даже самый беглый взгляд обнаруживает интонационное сходство приведенного образца с публикуемыми напевами погребальных причитаний. Избранная для сравнения сольная версия группового напева наиболее ярко иллюстрирует явление межвидовой рецепции. Тем не менее мы далеки от намерений трактовать структурные параллели, существующие между двумя формами единой локальной традиции причети в историко-генетическом аспекте. Эта задача практически неразрешима в силу дефицита источникового материала. И все же следует вспомнить о существовании на территории Русского Севера традиции коллективной погребально-поминальной причети.²¹

Стремление раскрыть загадку феномена лальской причетной традиции неизбежно приводит к необходимости изучения истории заселения бассейна нижнего течения р. Лузы. Летописные свидетельства о русской колонизации края хронологически противоречивы. Статьи, сообщающие о появлении «на реке Лале в пусте месте» новгородских переселенцев, датированы от 1549-го до 1646 года.²² При этом летописцы связывают события с временем разгрома Новгорода Великого «великим государем царем и великим князем Иоанном Васильевичем всея Русии самодержцем».²³ Однако краеведы минувшего столетия были склонны отодвигать начало русской колонизации лальской территории к XV в.²⁴ Современные исследователи разделяют эту точку зрения.²⁵ Стоит заметить, что процесс освоения лузских земель продолжался и позднее: в XVI—XVII вв. через Лальский погост пролегла «торная государева дорога», ведущая из Великого Устюга в Сибирское царство.²⁶ Исходные точки движения русских переселенцев на Лuzu в этот период установить невозможно.

Разумеется, нельзя исключить попыток поиска субстратного пласта в местной народной культуре. Стимулом для подобных разысканий могут служить исторические и археологические сведения, касающиеся древнейшего пермского населения, занимавшего в прошлом территорию бассейна р. Лузы.²⁷ Эта этническая группа, именуемая «лузской пермцей», рассматривается в качестве предков коми-зырян.²⁸ Датироваемые XII—XIV вв. материалы археологических раскопок позволяют говорить о влиянии «определенных групп волжских или прибалтийских финнов» на формирование культуры «лузской пермцы». Оно проявляется в традициях изготовления «посуды, бронзовых украшений и в обряде погребения».²⁹ Существование контактов предков коми-зырян с прибалтийско-финскими народами подтверждается исследованием харельско-вепских заимствований в коми языке.³⁰ Согласившись с суждением, по которому «древние вепсы и коми, несомненно, имели контакт на Нижней Вычегде», и рассматривая бассейн Лузы

²¹ Напевные образцы групповых погребально-поминальных плачей представлены в публикации Ю. И. Марченко: 1) Из ранних записей групповой причети на Русском Севере // Из истории русской фольклористики. Л., 1990. Вып. 3. Пример № 15 (Лешуконский р-н Архангельской обл.); 2) Замечания о напевах вологодских причитаний // Русский фольклор. Л., 1991. Т. 26. Напев № 5 (Тарногский р-н Вологодской обл.).

²² Полное собрание русских летописей. Т. 37: Устюжские и вологодские летописи XVI—XVIII вв. Л., 1982. С. 109, 127, 137.

²³ Там же. С. 109.

²⁴ Подробнее см.: Шевченко Е. А. Исторические корни фольклорной традиции Лузы: (К постановке проблемы) // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвузовский сборник науч. трудов. Сыктывкар, 1997. С. 200—208; см. также: Попов В. А. Колонизация русскими Вологодской губернии // Памятная книжка для Вологодской губернии на 1861 г. Вологда, 1861. С. 112, 113, 122.

²⁵ Власова И. В. Сельское расселение в Устюжском крае в XVIII—первой четверти XX в. М., 1976. С. 56; Семенов В. А. Разведка и раскопки в Лузском районе Кировской области и Княж-погостском районе Коми АССР // Археологические открытия. 1981. М., 1983. С. 20.

²⁶ Платонов С. Ф. 1) Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVIII вв.: Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М., 1994. С. 13; 2) Прошлое Русского Севера : Очерки по истории колонизации Поморья // Платонов С. Ф. Соч. : В 2-х т. СПб., 1994. Т. 2. С. 355.

²⁷ Савельева Э. А. 1) Пермь вычегодская: К вопросу о происхождении народа коми. М., 1971; 2) Лузская пермца. Сыктывкар, 1972. обстоятельный обзор литературы, посвященной разработке проблематики этнокультурных процессов на территории Верхнедвинского бассейна, см.: Рябинин Е. А. Финно-угорские племена в составе Древней Руси: К истории славяно-финских этнокультурных связей: Историко-археологические очерки. СПб., 1997. С. 113—120.

²⁸ Савельева Э. А. Лузская пермца... С. 25.

²⁹ Там же. С. 23.

³⁰ Лыткин В. И. К вопросу о прибалтийско-финских заимствованиях в коми-зырянских диалектах // Прибалтийско-финское языкознание. М.; Л., 1963. Вып. 39. С. 3—11. Туркин А. И. Этногенез народа коми по данным топонимики и лексики. Таллин, 1985. С. 13—16.

как периферию расселения вычегодской перми,³¹ можно трактовать в качестве субстратного признака особенности архитектуры напевов погребально-поминальной лальской причеты.

Казалось бы, найдено весомое подтверждение гипотезы, рассматривающей музыкально-поэтические формы тирадно-строфической композиции как результат синтеза разноэтнических культур.³² Тем не менее стремление видеть в конструктивных особенностях тирадно-строфических напевов исключительно субстратные следы нуждается в подтверждении фольклорными фактами, обнаруженными в устной культуре коми-зырян. Начать следует с анализа фонда карельско-вепсских заимствований в языке коми, общее количество которых не превышает нескольких десятков. В лузско-летском и нижневыхгодском диалектах их число составляет 13 единиц для каждого.³³ Главное, все они почерпнуты из области материальной культуры, связанной с сельским хозяйством.³⁴ В этой ситуации было бы странно ожидать яркого проявления следов контактности в музыкально-поэтическом фольклоре коми. И поистине невероятным казалось бы предположение о возможности заимствования элементов карельско-вепсской устной культуры русскими переселенцами на Лузу при посредстве коми соседей. Динамику этнокультурных контактов отражает фольклорная традиция Прилузья. Результаты полевых исследований показывают, что на территории Прилузского района Республики Коми, некогда входившего в состав Лальского уезда, бытуют музыкально-поэтические формы как русского, так и коми фольклора.³⁵ Однако последние отсутствуют в соседних районах современной Кировской области: Лузском, Опаринском и Мурашинском. Немаловажными представляются наблюдения, обнаруживающие стилевое единство лузских народно-песенных текстов с аналогичными формами, составляющими художественный фонд фольклора Русского Севера.³⁶

Возможно, время предоставит исследователям какие-либо новые аргументы теории, рассматривающей диалектное своеобразие северно-русских фольклорных традиций как результат ассимиляции культур автохтонного населения. Известные источниковые материалы не дают возможности однозначно решить данную проблему. Тем более что русскоязычные сольные причитания, локализованные на территории Лальского края, служат еще одним убедительным доказательством универсальности тирадно-строфического принципа организации архитектуры фольклорных произведений и позволяют рассматривать тирадно-строфическую форму композиции напева в качестве наддиалектной формы музыкального языка.

³¹ Савельева Э. А. Пермь вычегодская. С. 152, 168.

³² Критический анализ основных положений данной концепции содержится в статье: Касторов А. Ю. Вопросы структурной типологии олонецких нарративных напевов... После указанной публикации гипотеза о решающем влиянии прибалтийско-финских народов на формирование севернорусского традиционного фольклора была изложена в расширенной версии, которая, к сожалению, не содержит новых аргументов. См.: Лапин В. А. Русский музыкальный фольклор и история: (К феноменологии локальных традиций) : Очерки и этюды. М., 1995. С. 48—102.

³³ См.: Савельева Э. А., Королев К. С. По следам легендарной чуди: Страницы древней истории народа коми. Сыктывкар, 1990. С. 40.

³⁴ См.: Лыткин В. И. К вопросу о прибалтийско-финских заимствованиях... С. 11; Савельева Э. А. Пермь вычегодская... С. 169.

³⁵ Шевченко Е. А. Исторические корни фольклорной традиции Лузы. С. 206. Один из местных напевных образцов похоронного причитания коми представлен в публикации: Микушев А. К., Чисталев П. И. Коми народные песни. Вып. 1: Вычегда и Сысола. [Сыктывкар], 1996. № 108.

³⁶ См.: Браз С. Л. Некоторые стилевые особенности лузских песен; Свисткова В. В. О некоторых особенностях мелодики...; Никитина И. Сезонно-приуроченные лирические песни...

1

♩. 208

Гос- по- да- рё- во ты ди- тят- ко,
 Да гос- по- да- рё- во ты ми- ло- ё!
 Да про- во- жа- ю те- бя, ми- ло- ё,
 Да я во путь да во до- ро- жень- ку.
 5. Да мне уж(и) в э- той - то до- ро- жень- ки
 Да нет пись- ма да нет не вес- тонь- ки.
 Да и о- ста- ви- ла ты ди- тят- ко,
 Да ты о- ста- ви- ла ты ми- ло- ё
 Да ты сво- их да трёх си- ро- то- чёк:
 10. Дак ты чё- во дак ты на- де- лат - то?..

А она как утонула, да мать-то, мать-то и заревела:

Господáрёво ты дитятко,

Да господáрёво ты мýлоё!

Да провожаю тебя, мýлоё,

Да я во путь да во дороженьку.

5 Да мне уж(и) в этой-то дороженьки

Да нет письма да нет не вестоньки.

Да и оставила ты дитятко,

Да ты оставила ты мýлоё

Да ты своих да трёх сирóточёк:

10 Дак ты чёвó дак ты наделат-то?..

2

1. Гос- по- да- рё- ва ты ла- душ- ка,
 Да гос- по- да- рё- ва лю- би- ма- я!
 2. Да чё- во жо- э- то сде- ла- лось,
 Да чё- во э- то слу- чи- ло- ся?
 3. 5. Уж я ду- мой- то не ду- ма- ла,
 Да я не- как да не меч- та- ла - то,
 Да што при- дут с то- бой рос- ста- нюш- ки,
 4. 8. Да нам та- ки- е и го- до- чи- ки.
 5. 11. Как пой- дут да лю- ди <добрые>
 На лу- га да на зе- лё- ны- ё,
 А я тут с кем пой- ду?
 6. Гос- по- да- рё- ва ты ла- душ- ка,
 7. 15. Да гос- по- да- рё- ва ты ми- ла- я!
 Да со- бра- лись сё- во- дни гос- ти,
 съе- ха- лись,
 Да на ка- кой да э- то праз- дни- чёк:

- Господáрёва ты ладушка,
 Да господáрёва любимая! [...]
 Да чёвó жо это сделалось,
 Да чёвó это случилось?
- 5 Уж я думой-то не думала,
 Да я никак да не мечтала-го,
 Да што придут с тобой росстанюшки,
 Да нам такие и годочки.
- Оставлѐёшь меня, ладушка,
 10 Да оставлѐёшь меня, милая.
 Как пойдут да люди (добрые)!
 На луга да на зелёные,
 А я тут с кем пойду?
- Господáрёва ты ладушка,
 15 Да господáрёва ты милая!
 Да собрались сёвóдни гости, съехались,
 Да на какой да это прáздничёк:
 К Рожеству, или ко Мáслѐнке?
 Собрались твои сѐстрици,
 20 Да собрались твои братьица
 Да на последнёе свидáнницѐ.
 Господáрёва ты ладушка,
 Да господáрёва ты милая!..

3

The musical score is written on a grand staff with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). The tempo is marked '200' and the time signature is '1/16'. The score consists of several lines of music with lyrics underneath. The lyrics are: 'Гос- по- да- рѐв мой Сер- ги- юш- ко, Да гос- по- да- рѐв мой сер- деш- нень- кой! Ой, да чѐ- во жо ты на- ду- маў- са? Да ты о- ста- виў- ме- ня, го- рѐ - горь- ку- ю, 5. Да ты о- ста- виў- ме- ня, ко- ку- ши- цю. По- жи- ла с то- бой, по- кра- со- ва- ла- ся. Да я те- пе- ре- чи, ко- ку- ши- ця,'

Да как я бу-ду об-жи-ва-ти-ся,

Да как я

без те-бя ^{1/16} бу-ду жить - то?

10. Да гос-по-да-р^{1/16}ёв мой Сер-ги-юш-ко,

Да гос-по-да-р^{1/16}ёв мой сер-деш-нень-кой!

Я пят-над-цеть го-до-чи-ков

Да я жи-ла с то-бой, кра-со-ва-ла-ся,

Да не слы-ха-ла я от те-бя

ху-до-ва сло-ве-чи-ка,

15. Да гос-по-да-р^{1/16}ёв Сер-ги-юш-ко.

Я при-ду со ро-бо-туш-ки,

Да я при-ду со тя-жё-лы-ё,

Не-кто не ска-жет не сло-ве-чи-ка,

Да не спро-моу-выт е-ди-но-ва.

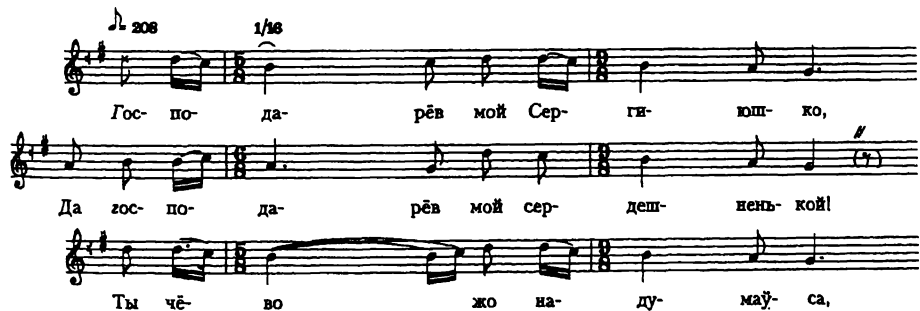
20. Уж я шиб-ко у-хо-ди-ла-ся,



- Господáрëв мой Серги́юшко,
 Да господáрëв мой сердешненькой!
 Ой, ты чёвó жо ты надума́са?
 Да ты остави́у меня, гóрë-горькую,
 5 Да ты остави́у меня, кокушицу.
 Пожила с тобой, покрасовалася.
 Да я теперечи, кокушица,
 Да как я буду обживатися,
 Да как я без тебя буду жить-то?
 10 Да господáрëв мой Серги́юшко,
 Да господáрëв мой сердешненькой!
 Я пятнадцать годочиков
 Да я жила с тобой, красовалася,
 Да не слыхала я от тебя худова словечика,
 15 Да господáрëв Серги́юшко!
 Я приду со роботушки,
 Да я приду со тяжёлыё,
 Некто не ска́жет не словечика,
 Да не спромо́увыт единова.
 20 Уж я шибко уходилася,
 Да уж я шибко притомилася,
 Да господáрëв Серги́юшко!..

(Всё!)

4



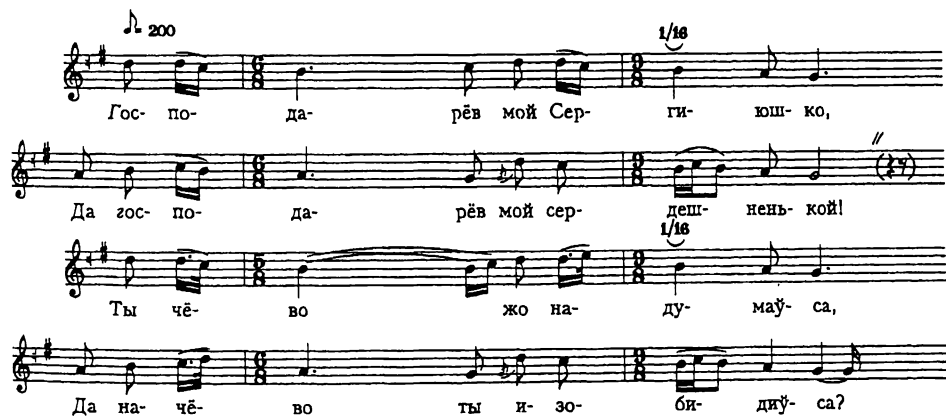
Да ты чё-во жо ис-пу-жаў-са - ту?
 5. Ты о-ста-виў ме-ня, го-рэ - горь-ку ю,
 Да ты о-ста-виў ме-ня, го-рю-ши-цю,
 Да ты о-ста-виў ко-ку-ши-цю.
 Я с то-бой - ту, Сер-ги-юш-ко,
 Да я жи-ла с то-бой, кра-со-ва-ла-ся,
 10. Да я те-пе-ре-чи-то, го-рю-ши-ця,
 Да как я бу-ду об-жи-вать-ся - то?
 Я уй-ду на ро-бо-туш-ку,
 Да ме-ня,
 не-кто не по-жа-ли-ёт - ту,
 Да не-кто
 мне не ска-жёт сло-ве-чи-ка.
 15. Я пой-ду со ра-бо-туш-ки,
 Не-кто не хо-дит у ме-ня у до-ми-ка,
 Да не-кто ме-ня не встре-ча-ёт - ту.
 Я при-ду да рос-стро-ю-ся,



Господáрëв мой Серги́юшко,
 Да господáрëв мой сердешненькой!
 Ты чéвó жо надума́уся,
 Да ты чéвó жо испужа́уся-ту?
 5 Ты остави́у меня, гóрë-горькую,
 Да ты остави́у меня, горящицу,
 Да ты остави́у кокущицу.
 Я с тобой-ту, Серги́юшко,
 Да я жила с тобой, красовалася,
 10 Да я теперечи-то, горящица,
 Да как я буду обживаться-то?
 Я уйду на роботушку,
 Да меня некто́ не пожали́ёт-ту,
 Да некто́ мне не ска́жёт словечика.
 15 Я пойду [...] со роботушки,
 Некто́ не ходит у меня [...] у домика,
 Да некто́ меня не встреча́ёт-ту.
 Я приду да росстроюся,
 Да я приду, ошшо́ попла́чу,
 20 Да я тебя повспоминаю-ту,
 Господáрëв мой Серги́юшко,
 Да господáрëв мой сердешненькой!..

(Всё!)

5



5. Да ты о-ста-ви́ ме-ня, го-ре́ - горь-ку-ю.
 Ты о-ста-ви́ ме-ня, го-рю-ши-цю,
 Да ты о-ста-ви́ ме-ня, ко-ку-пи-цю.
 Да я сто-бой - ту, Сер-ги-юш-ко,
 Да я жи-ла да кра-со-ва-ла-ся.
 10. А я те-пе-ре-чи, го-рю-ши-ця,
 Да как я бу-ду об-жи-ва-ти-ся
 12. Да без те-бя, мой Сер-ги-юш-ко?
 16. А я ра-не при-ду с ро-бо-туш-ки,
 Да ты ме-ня встре-тишь у кры-ле-чи-ка,
 Да ты мне ска-жёт сло-ве-чи-ко,
 Да ты про-моу-выш мне е-ди-но-ва.
 20. У-хо-ди-ла-ся Ве-руш-ка.
 Да те-пе-ри-чи, Сер-ги-юш-ко,
 Д'ме-ня не-кто не при-го-лу-бит - ту,
 Да мне не ска-жёт сло-ве-чи-ко;
 Мне не ска-жёт сло-ве-чи-ко.

25. Да гос- по- да- рёв мой Сер- ги- юш- ко!

Да я пят- над- цеть - ту го- до- чи- ков

Да я жи- ла с то- бой, кра- со- ва- ла- ся...

- Господáрёв мой Серги́юшко,
 Да господáрёв мой сердешненькой!
 Ты чёво жо надумаўса,
 Да начёво ты избидиўса?
 5 Да ты оставиў меня, гóрè-горькую.
 Ты оставиў меня, горюшицю,
 Да ты оставиў меня, кокушицю.
 Да я с тобой-ту, Серги́юшко,
 Да я жила да красовалася.
 10 А я теперечи, горюшиця,
 Да как я буду обживатися
 Да без тебя, мой Серги́юшко?
 Я пойду на роботушку.
 Да я уж шибко [...] притомляюся,
 15 Да уж я шибко приухожая(ся).

(Не могу сказать-то, забыла...)

- А я ране приду с роботушки,
 Да ты меня встретишь у крылечика,
 Да ты мне ска́жешь словечико,
 Да ты промоўвыш мне единова.
 20 Уходилася Верушка.
 Да теперичи, Серги́юшко,
 Д' меня некто́ не приголубит-ту,
 Да мне не ска́жёт словечико,
 Мне не ска́жёт словечико.
 25 Да господáрёв мой Серги́юшко!
 Да я пятнадцать-ту годочиков
 Да я жила с тобой, красовалася...

(Всё!)

6

♩ 224

Гос- по- да- рёв мой Сер- ги- юш- ко,
 Да гос- по- да- рёв мой сер- деш- нень- кой!
 Ты чё- во жо из- о- би- диў- са,
 Да ты чё- во жо на- лу- маў- са?
 5. Я пят- над- цеть - ту го- до- чи- ков
 Да я жи- ла с то- бой, кра- со- ва- ла- ся.
 Шгё ны- не- чи да те- пе- ри- чи
 Да я о- ста- ла- ся, го- рю- ши- ця;
 Я о- ста- ла- ся, го- рю- ши- ця,
 10. Да я о- ста- ла- ся, ко- ку- ши- ця.
 Да при- ту- лить- ця мне- ка не- ку- ды:
 Розь- е- ха- лись мо- и де- точ- ки
 Да на чю- жу- ю - ту сто- ро- нуш- ку.
 Да я о- ста- ла- ся,
 го- рё - горь- ка- я,

15. Да я о-ста-ла-ся, го-рю-ши-ця.
 Гос-по-да-рёв мой сер-деш-нень-кой,
 Да ты чё-во жо на-ду-маў-са
 Да ты о-ста-вить ме-ня, Ве-руш-ку?
 Я при-ду (в) со ро-бо-туш-ки,

20. Не-кто не встре-тит ме-ня, Сер-ги-юш-ко.
 Да я при-ду со тя-жёл-ы-ё,
 Не-кто
 не про-моў-выт мне сло-ве-чи-ка,
 Не-кто
 не при-го-лу-бит ме-ня, ко-ку-ши-цю,
 Не по-жа-ли-ёт го-рю-ши-цю.

25. Гос-по-да-рёв мой Сер-ги-юш-ко,
 26. Да гос-по-да-рёв мой сер-деш-нень-кой!

31. Ни-ко-во у ме-ня не-ту-то,
 Не-кто
 не при-дёт да не по-про-ве-да-ёт.
 Да я
 ведь без те-бя, мой Сер-ги-юш-ко,
 Да я лё-жа-ла це-лой ми-се-чѣк.
 35. Да ты о-ста-виў мне, Сер-ги-юш-ко,
 Ой, я хо-ди-ла да за-бо-ти-лас,
 Да у ме-ня мно-го бы-ло ско-ти-ка.
 Да гос-по-да-рёв мой Сер-ги-юш-ко!..

Господáрёв мой Серги́юшко,
 Да господáрёв мой сердешненькой!
 Ты чѣвó жо избидиўса,
 Да ты чѣвó жо надумаўса?
 5 Я пятнадцать-ту дочиков
 Да я жила с тобой, красовалася.
 Штѣ нынечи да теперечи
 Да я осталася, горющица;
 Я осталася, горющица,
 10 Да я осталася, кокущица.
 Да притулитыца мне-ка некуды:
 Розъехались мои деточки
 Да на чужую-ту сторонущу.
 Да я осталася, горѣ-горькая,
 15 Да я осталася, горющица.
 Господáрёв мой сердешненькой,

- Да ты чёвó жо надумаўса
 Да ты оставить меня, Верушку?
 Я приду (в) со роботушки,
 20 Нектó не встретит меня, Сергíюшко.
 Да я приду со тяжёлыё,
 Нектó не промоўвыт мне словечика,
 Нектó не [...] приголубит меня, кокушицю,
 Не пожалиёт горюшицю.
 25 Господáрёв мой Сергíюшко,
 Да господáрёв мой сердешненькой!

(Ой, не знаю...)

- Я с тобой-ту, Сергíюшко,
 Да я жила с тобой, красовалася,
 Да я теперичи, голубушка,
 30 Да я осталася, гóрë-горькая.
 Никово у меня нету-то,
 Нектó не придёт да не попровéдаёт.
 Да я ведь без тебя, мой Сергíюшко,
 Да я лёжала целой мiсечёк.
 35 Да ты оставиў м'не, Сергíюшко,
 Ой, я ходила да заботилася,
 Да у меня много было скотика.
 Да господáрёв мой Сергíюшко!..

(Я всё своё выревливаю, тяжело мне...)

7

Гос- по- да- рёв ты мой ба- тень- ка,
 Мо- я ро- ди- ма- я ты ма- мень- ка!
 Вот при- шли жо нам рос- ста- нюш- ки,
 При- шли рос- ста- нья не- ве- сё- лы- ё.
 5. Ой, вы ку- ды жо со- би- ра- е- тёсь,
 Да не в лю- би- му- ю сто- ро- нуш- ку.

Нам из э-ты-и сто-ро-нуш-ки
 Да не до-жда-тыя род-ной ба-тень-ка,
 9. Мо-я ро-ди-ма-я ты ма-мень-ка.
 12. Гос-по-да-рёв род-ной ба-тень-ка,
 Да мо-я
 ро-ди-ма-я ты ма-мень-ка!
 Вы о-ста-ви-ли го-рю: ши-цю,
 15. Да вы о-ста-ви-ли го-рю: ши-цю
 Да се-ре-ди вы по-ля чи-сто-ва,
 17. Да се-ре-ди вы мо-ря си-нё-ва.
 30. Ох, не мог-ла до вас до-у-кать-ця,
 Да не мог-ла до вас до-гар-кать-ця,
 Да мы не моу-вы-ли сло-ве-чи-ка...

Господáрёв ты мой батенька,

Моя родимая ты маменька!

Вот пришли жо нам росстанюшки,

Пришли росстанья невесёлые.

5 Ой, вы куды жо собираётесь,

Да не в любимую сторонюшку.

Нам из ётыи сторонюшки

Да не дождатыя рóдной батенька,

Моя родимая ты маменька.

- 10 Да нет письма да мне, не грамотки,
Да не поклону перенбснава.
Господарёв рбдной батенька,
Да моя родимая ты маменька! [...]
Вы оставили горющицу;
- 15 Да вы оставили горющицу!
Да среди вы поля чистова,
Да среди вы моря синёва.
Ой, синё морё колыбаётца,
Да за ково жо я схватаюся?
- 20 Нет родимова-то батеньки,
Да нет родимыё-то маменьки.
У родимых-то у братьицей
Теперь свои у их семеюшки.
Ой, я стала им ненужная,
- 25 Да я стала им и лишная.
Говори-ко, рбдной батенька,
Да говори, родная маменька,
Уж вы моувьтё по словечуку,
Да успокой моё сердечико.
- 30 Ох, не могла до вас доукатьця,
Да не могла до [...] вас догаркатьця,
Да мы не моувьли словечика...

(Вот так да и причитали)

8

182

Гос- по- да- рёв ты мой ба- тень- ка,
Мо- я ро- ди- ма- я ты ма- мень- ка!
Я бе- жа- ла - то ро- пи- ла- ся
По- го- во- рить с ва- ми, по- ба- еть - то;
5. По- го- во- рить с ва- ми, по- ба- еть - то,
6. Да про се- бя я по- рос- сказ'- ват - то.
9. Вы- хо- жу я за чю- же- ни- на

10. Да во чю- жу- ку я се- ме- юш- ку,
 11. Да ко чю- жо- му к от- цу - ма- те- ре;
 25. Ро- зо- жми- тё у-ста са- хар- ны- ё,
 Да и взве- ди- тё о- чи яс- ны- ё.
 Уж вы моу- вьтё по сло- ве- чи- ку,
 Да мне - ка дай- тё по бла-го-слов- ле- ньи- цю.
 Мне - ка ва- шо бла-го-слов- ле- ньи- цё
 30. Да о- но нуж- но, шиб- ко на- доб- но.

Господáрѣв ты мой батенька,
 Моя родимая ты маменька!
 Я бежала-торопилася
 Поговорить с вами, побаеть-то;
 5 Поговорить с вами, побаеть-то,
 Да про себя я пороссказ'ват-то.
 Господáрѣв ты мой батенька,
 Моя родимая ты маменька!
 Выхожу я за чюжéнина
 10 Да во чюжую я семеюшку,
 Да ко чюжому к отцю-матере;
 Ко чюжому к отцю-матере,
 Да ко чюжим я братьям-сёстрицам. [...]
 Вот как севоднишным денёчиком
 15 Да подымися, перевáлушка,
 Да туча грозна, немилóбная.
 Со дожжáми-то со чáстыма,
 Да со ветрáми-то со буйныма.
 Розмочи-ко мать сырú землю,
 20 Да росколи-ко гробовú доску.
 Да соверньйтёсь, полотёнышка,
 Да во единую вы трубочку.
 Мой родименькой ты батенька,
 Моя родимая ты маменька!

- 25 Розожмитё уста сахáрные,
 Да и взведитё [...] очи ясныё.
 Уж вы моўвьтё по словечику,
 Да мне-ка дайтё по благословлénьицу.
 Мне-ка ваше благословлénьицё
- 30 Да оно нужно, шибко надобно.
 Меня ваше благословлénьицё
 Да из темна́ да леса выведёт,
 Да из синёва моря вынесёт.

9

182

Гос- по- да- ре́в род- ной ба- тень- ка,
 Мо- я ро- ди- ма- я ты ма- мень- ка!
 Я бе- жа- ла - то- ро- пи- ла- ся
 По- го- во- рить с ва- ми, по- ба- еть - то,
 5. Да про се- бя я по- рос- сказ'- ват - то,
 Да и про вас я по- вы- спраш'- ват - то.
 Да не- че- во жо вы не ба- и- тё,
 Да вы
 не- че- во не от- ве- ча- и- тё.
 Вы- хо- жу я за чо- же- ни- на
 10. Да на чо- жу- ю я сто- ро- нуш- ку
 11. Да ко чо- жо- му к от- цю - ма- те- ре;

25. Ро- зо- жми- тѣ у- ста са- хар- ны- ё,
 Да уж вы моў- вѣтѣ по сло- ве- чи- ку,
 27. Да мне- ка дай- тѣ по бла- го- слов- ле- ньи- цю.
 38. От су- хо- ва - то де- рев- ця
 Да не бы- ва- ёт от- ро- сте- льи- ця.

Господáрѣв рóдной батенька,
 Моя родимая ты маменька!
 Я бежала-торопилася
 Поговорить с вами, побаеть-то,
 5 Да про себя я пороссказ'ват-то,
 Да и про вас я повыспраш'ват-то.
 Да нечѣвó жо вы не ба́йтѣ,
 Да вы [...] нечѣвó не отвѣча́йтѣ.
 Выхожу я за чюжéнина
 10 Да на чюжую я сторонушку
 Да ко чюжому к отцю-матере;
 Ко чюжому к отцю-матере,
 Да ко чюжому брату-сѣстрице.
 Да как севоднишным денёчиком,
 15 Да уж вот этним как часочиком
 Да подымись ты, перовáлушка,¹
 Со дождáми ты со чáстыма,
 Да со ветрáми ты со буйныма.
 Розмочи-та мать сырú землю,
 20 Да росколи-ко гробовú доску.
 Да соверьнитѣсь, полотёнышка,
 Да во единую вы трубочку.
 Вы взведитѣ очи ясныё,
 Да розожмитѣ уста сахáрныё;
 25 Розожмитѣ уста сахáрныё,
 Да уж вы моўвѣтѣ по словечуку,
 Да мне-ка да́йтѣ по благословлѣнью.
 Мне-ка ваше благословлѣньюцѣ
 Да оно шибко нужно-надобно
 30 На чюжую-ту сторонушку,
 Да ко цюжому к отцю-матере.
 Меня ваше благословлѣньюцѣ

- Да из темна да леса выведёт,
 Да из синя да моря вынесёт.
 35 Глупая да неразумная,
 Да не с ума я слово моувила,
 Да не с ума я проговорила:
 От сухова-то дёрвця
 Да не биваёт отростельица.
 40 Мне от мёртвых-то родителей
 Да мне не будет благословленица.

10

178

Гос-по-да-рёв мой ба-ть-ка,
 Мо-я ро-ди-ма-я ты ма-мень-ка!
 Я бе-жа-ла - то-ро-пи-ла-ся
 По-го-во-рить с ва-ми, по-ба-еть - то,
 5. Да про се-бя я по-рос-сказ'-ват - то,
 Ой, про сво-ё да я жи-тьё
 не-сча-стно-ё,
 Да про сво-ё <- то я про го-рюш-ко.>
 Вы-хо-жу жо-я, го-рю-ши-ца,
 Да за-чю-жо-во-я-чю-же-ни-на
 10. Да ко-чю-жо-му к от-цю - ма-те-ре,

Ко чю-жо-му бра-ту - сес-три-це.

Гос-по-да-рѣв ты мой ба-тень-ка,

Мо-я ро-ди-ма-я ты ма-мень-ка!

Да не мог-ла до вас до-у-кать-ця,

15. Да не мог-ла до вас до-гар-кать-ця.

20. Гроз-на-я да не-вми-нос-на-я,

Да со дож-жа-ми - то со час-ты-ма,

Да со вет-ра-ми - то со буй-ны-ма.

Господárѣв рóдной батенька,
Моя родимая ты маменька!

(Вот и со слезами эдак ревут)

Я бежала-горопилася
Поговорить с вами, побаеть-то,
5 Да про себя я пороссказ'ват-го,
Ой, про своё да я житьё несчáстное,
Да про своё(-то я про горяшко.)¹ [...]
Выхожу жо я, горяшица,
Да за чюжово я чюжéнина
10 Да ко чюжому к отцю-матере,
Ко чюжому брату-сéстрице.
Господárѣв ты мой батенька,
Моя родимая ты маменька!
Да не могла до вас доу́катьця,
15 Да не могла до вас догáркатьця.
Уж вот этим как денёчиком,
Да уж вот этим как часочиком
Подымися, перевáлушка,
Да подымися, туча грозная,

- 20 Грозная да невминóсная,²
 Да со дожжа́ми-то со ча́стыма,
 Да со ветра́ми-то со буйныма.
 Розмочи-ко мать сырú землю,
 Да росколи-ко гробовú доску.
- 25 Соверьни́тёсь, полотёнышка,
 Да во единую вы трубочку.
 Мой родименькой ты батенька,
 Моя родимая ты маменька!
 Да отделите́ ручки пра́выё
- 30 От сердечика ретивова,
 Да и [в]зведи́те очи я́сныё,
 Розожми́те уста саха́рныё,
 Да уж вы мо́увьтё по словечуку,
 Да мне-ка да́йте по благословле́нью.
- 35 Меня³ вашо благословле́нью
 Да мне-ка нужно, шибко надобно,
 Про чюжую-ту сторонушку,
 Да ко чюжому отцю-матере,
 Да ко чюжима братьям-сестрицам.
- 40 Меня вашо благословле́нью
 Да из темна́ да леса вы́ведёт,
 Да из синёва моря вы́несёт.
 Глупая да неразумная,
 Да не с ума я слово мо́увила,
- 45 Да не с ума я проговори́ла:
 От сухова-то дере́вця
 Да не быва́ет отростельця;
 Не быва́ет отростельця.
 Да мне от ме́ртова-то батеньки,
- 50 Да мне от ме́ртвыё-то маменьки
 Да мне не бу́дет благословле́нью.

11

Ой, я при-шла да к те-бе, ба-тень-ка,
 Мо-я ро-ди-ма-я ты ма-мень-ка!
 По-го-во-рить с ва-ми, по-ба-еть - то,
 Да про се-бя я по-рос-сказ'-ват - то;

5. Про се-бя я по-рос-сказ'-ват-то,
 Да и про вас я по-вы-спраш'-ват-то.
 Не го-во-ри-тё <со> мной, не ба-и-тё,
 Да не мо-гу до вас до-гар-кать-ця,
 9. Да не мо-гу до вас до-сту-кать-ця.
 31. И [в]зве-ди-тё о-чи яс-ны-ё,
 Да ро-зо-жми-тё у-ста са-хар-ны-ё,
 Да моу-вьтё по сло-ве-чи-ку,
 Да мне-ка дай-тё по бла-го-слов-ле-ньи-цю.
 35. Мне-ка ва-шо бла-го-слов-ле-ньи-це
 36. Да о-но шиб-ко нуж-но - на-доб-но
 44. Глу-па-я да не-ра-зум-на-я:
 45. Да от су-хо-ва-то де-рев-ця

Ой, я пришла да к тебе, батенька,
 Моя родимая ты маменька,
 Поговорить с вами, побаеть-то,
 Да про себя я пороссказ'ват-то;
 5 Про себя я пороссказ'ват-то,
 Да и про вас я повыспраш'ват-то.
 Не говоритё <со>¹ мной, не баитё,

- Да не могу до вас догáркатьця,
Да не могу до вас достúкатьця.
- 10 Ой, выхожу я за чюжéнина
Да я в чюжую-ту сторонушку,
Да ко чюжому к отцю-матере;
Ко чюжому к отцю-матере,
Да ко чюжому брату-сестрице.
- 15 Ой, уж вот этим как денёчиком,
Да уж вот этим как часочиком,
Ой, подымися, туча грозная,
Да туча грозна-немилóбстная
Со ветрáми ты со буйныма,
20 Да со дожжáми ты со чáстыма.
Розмочи-ко мать сырú землю,
Да росколи-ко гробовú доску.
Соверьнитёсь, полотёнышка,
Да во единую вы трубочку.
- 25 Ой, мой родименькой ты батюшка,
Моя родимая ты матушка!
Отделитё ручки правыё
Да от сердечика ретивова,
И уж вы моўвьтё по словечуку,
30 Да мне-ка дайтё по благословлэньицу.
И [в]зведитё очи ясныё,
Да розожмитё уста сахáрныё,
Да моўвьтё по словечуку,
Да мне-ка дайтё по благословлэньицу.
- 35 Мне-ка ваше благословлэньицё
Да оно шибко нужно-надобно
На чюжую мне сторонушку,
Да ко чюжому-ту чюжéнину,
Да во чюжую-ту семейшку.
- 40 Меня ваше благословлэньицё
Да из темнá леса вьведёт;
Из темнá да леса вьведёт,
Да из... (*не могу*) из синёва моря вьнесёт.
Глупая да неразумная:
- 45 Да от сухова-то дэревця
Не бывáёт отростёлъиця.
Да мне от мёртлова-то батеньки,
Да мне от мёртвыё-то маменьки
Да мне не бждёт благословлэньи(ця)...

(*Не могу боле...*)

1. Ой, гос-по-да-рёв ты мой ба-тень-ка,
 2. Да гос-по-да-рёв ты ро-ди-мень-кой!
 3. Ой, вот при-шли жо нам рос-ста-ньюш-ки,
 4. При-шли рос-ста-нья не-ве-сё-лы-ё,
 5. О-не са-мы-ё тя-жё-лы-ё.
 6. Да ты ку-ды жо от-прав-ля-ёшь-ся,
 7. Да ты ку-ды да со-би-ра-ёшь-ся?
 8. Не в лю-би-му-ю сто-ро-нуш-ку,
 9. Не по лю-би-мой ты до-ро-жень-ке.
 10. Нам из э-тй из сто-ро-нуш-ки
 11. Да не до-жда-тьця от те-бя, ба-тень-ка,
 12. Ды пись-ма да и не гра-мот-ки,
 13. Да не по-кло-ну пе-ре-нос-но-ва.
 14. Гос-по-да-рёв род-ной ба-тень-ка!
 15. Да вот при-шли да нам рос-ста-ньюш-ки...

- Ой, господáрëв ты мой батенька,
 Да, господáрëв ты родименькой!
 Ой, вот пришли жо нам росстаньюшки,
 Пришли росстанья невесёлыё,
 5 Оне самыё тяжёлыё.
 Да ты куды жо отправляёшься,
 Да ты куды да собираёшься?
 Не в любимую сторонушку,
 Не по любимой ты дороженьке.
 10 Нам из этый из сторонушки
 Да не дождатыця от тебя, батенька,
 Да письма да и не грамотки,
 Да не поклону перенóснава.
 Господáрëв родной батенька!
 15 Да вот пришли да нам росстаньюшки...

(Вот ревіли раньше это...)

13

Ой, гос- по- да- рëв рон- ной ба- тень- ка,
 Ой, мо- я
 ро- ди- ма- я ма- мень-ка,
 Ой, вы по- штë ме- ня о- ста- ви- ли?
 4. Ой, без те- бя - ту, мо- я ма- мень-ка,
 6. Ой, я всё- во да на- ви- да- ла- ся,
 Ой, я ху- до- ва да и доб- ро- ва.
 Да я хо- жу да за- пи- на- ю- ся;
 Ой, я хо- жу да за- пи- на- ю- ся,

10. Да го- во- рю да за- ды- ха- ю- ся.
 Ой, на- чё- во жо ты, О- лек- си- юш- ко,
 Да на- чё- во ме- ня о- ста- вил - то.
 Ой, го- во- ри- ла я: „Ми- ло- ё,
 Да я с то- бой да не рос- ста- ну- ся”.

15. Ой, без те- бя - ты, О- лек- си- юш- ко,
 16. Да на- жи- лась да я, на- ма- я- лась;
 19. Ой, без те- бя, мо- ё сер- деч- но- ё,
 20. Да не- ко- му да я не- нуж- на- я;
 Ой, не- ко- му - ту я не- нуж- на- я,
 Ме- ня не- кто не по- жа- ле- ёт - то...

- Ой, господáрёв рóнной батенька,
 Ой, моя родимая маменька,
 Ой, вы поштё меня оставили?
 Ой, без тебя-ту, моя маменька,
 5 Ой, нажилась да я намаялась,
 Ой, я всёво да навидалася,
 Ой, я хорова да и доброва.
 Да я хожу да запинаяся;
 Ой, я хожу да запинаяся,
 10 Да говорю да задыхаюся.
 Ой, начёво жо ты, Олексіюшко,
 Да начёво меня оставил-то.
 Ой, говорила я: «Мілоё,
 Да я с тобой да не расстануся».

- 15 Ой, без тебя-ты, Олексіюшко,
 Да нажилась да я, намаялась;
 Ой, нажилась да я, намаялась,
 Да без тебя, да моё милоё.
 Ой, без тебя, моё сердёчноё,
 20 Да некому да я ненужная;
 Ой, некому-ту я ненужная,
 Меня некто не пожалеёт-то...

14

168

Гос- по- да- рёв О- лек- си- юш- ко,
 Да гос- по- да- рё- ва ты я- год- ка!
 Ой, ты по- штё ме- ня о- ста- вил - ту
 Да на бе- ду ме- ня, на го- рюш-ко?
 5. Ой, ты по- ду- май, О- лек- си- юш- ко,
 Да не- ко- му да я не- нуж- на- я.
 Ой, дак ты штё со мной не ба- ёшь - ту
 Да ты де- вя- той - от го- до- чик - от?
 Ой, от те- бя - ту, мо- ё ми- ло- ё,
 10. Да нет пись- ма да и не гра- мот- ки;

Господарёв Олексіюшко,
 Да господарёва ты ягодка!
 Ой, ты поштё меня оставил-ту
 Да на беду меня, на горюшко?

- 5 Ой, ты подумай, Олексіюшко,
 Да некому да я ненужная.
 Ой, дак ты штё со мной не баёшь-ту
 Да ты девятой-от годочик-от?
 Ой, от тебя-ту, моё мілоё,
 10 Да нет письма да и не грамотки;
 Ой, нет письма да и не грамотки,
 Да некакова чёлобѣтыця...

(Ой, будет, сокол...)¹

15

Ой, гос- по- да- рёв О- лек- си- юш- ко,
 Ой, гос- по- да- рё- во ты ми- ло- ё!
 3. Ой, ты по- штё ме- ня о- ста- вил - ту,
 7. Ой, не- ко- му - ту я не- нуж- на- я.
 Ой, ты по- штё со мной не ба- ёшь - ту?
 9. Ой, ты по- штё не роз- го- ва- ри- ва- ёшь?
 13. Ой, уж бы зна- ла я, ве- да- ла,
 Ой, штё ум- рёшь ты, мо- ё ми- ло- ё,
 15. Ой, не о- то- шла бы на ми- ну- точ- ку...

- Ой, господарёв Олексіюшко,
 Ой, господарёво ты мілоё!
 Ой, ты поштё меня оставил-ту,
 Ой, уж ты й-экую-ту старую?
 5 Ой, я хожу да запинаяся,
 Ой, говорю я, задыхаюся.
 Ой, некому-ту я ненужная.

- Ой, ты поштё со мной не баёшь-ту,
 Ой, ты поштё не розговариваёшь?
 10 Ой, ты лёжал когда в больнице-то,
 Ой, я ходила-ту редёшенько,
 Ой, я сидела-ту малёшенько.
 Ой, уж бы знала я, ведала,
 Ой, штё умрёшь ты, моё милоё,
 15 Ой, не отошла бы на минуточку...

(Ой, будет, сокóл...)

КОММЕНТАРИИ К ТЕКСТАМ

В состав паспортных данных звукозаписей входят обозначение места их хранения, а также архивный шифр (номер единицы хранения и порядковый номер фонограммы).

Все расшифровки выполнены автором публикации. Графика поэтических текстов отражает особенности композиционной структуры многострочных напевных периодов. Поэтические тексты публикуются по нормам современной орфографии с сохранением ряда особенностей местного диалекта. «Г» фрикативное выделено курсивом. Не отражаются фонетические явления, соответствующие нормам литературного произношения. Квадратными скобками обозначены отсутствующие на фонограмме фонемы, а избыточные — круглыми. Конъектурная правка заключается в угловые скобки. Отточиями в квадратных скобках отмечены случаи нарушения стабильности исполнительского процесса (остановки, ошибки, оговорки и пр.). Пропуски в нотном тексте обозначены отточиями в угловых скобках.

№ 1. Архив ПНИЛ ФАИ СГУ.

Лузское собрание 2030.11. Кировская обл., Лузский р-н, Грибошинский с/с, д. Лопотово. Исп.: Литвинова Дина Степановна, 1925 г. рожд. Зап. Е. А. Шевченко и Т. Н. Бунчук в июле 1991 г. Похоронное причитание по утонувшей дочери. Напев транспонирован на 1 тон ниже.

№ 2. Архив ПНИЛ ФАИ СГУ.

Лузское собрание 2031.21. Паспортные сведения см. № 1. Похоронное причитание по мужу. Напев транспонирован на 1 тон ниже.

¹ Исполнительница, сбившись, не докончила строку.

№ 3. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 11.02г.

Кировская обл., Лузский р-н, Аникинский с/с, д. Варжа (Кузьминская). Исп.: Зимирова Вера Алексеевна, 1915 г. рожд. Зап. Ю. И. Марченко и Е. А. Шевченко 08.07.1992. Похоронное причитание по мужу в избе. Напев транспонирован на 1 тон ниже. Варианты текста см.: № 4—6.

№ 4. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 11.04.

Паспортные сведения см. № 3. Похоронное причитание по мужу в избе. Напев транспонирован на 1 тон ниже. Варианты текста см.: № 3, 5—6.

№ 5. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 11.11.

Паспортные сведения см. № 3. Похоронное причитание по мужу в избе. Напев транспонирован на 1 1/2 тона ниже. Варианты текста см.: № 3—4, 6.

№ 6. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 15.01.

Паспортные сведения см. № 3. Зап. Ю. И. Марченко и А. В. Панюкова 10.07.1992. Похоронное причитание по мужу в избе. Варианты текста см.: № 3—5.

№ 7. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 20.04б.

Кировская обл., Лузский р-н, Аникинский с/с, д. Семеновская. Исп.: Кузнецова Мария Ивановна, 1909 г. рожд., д. Учка Учецкого с/с Лузского р-на. Зап. Ю. И. Марченко и А. А. Пимаховой 12.07.1992. Похоронное причитание по родителям на кладбище.

¹ Вероятно, следует: «кокушицю».

Вариант поэтического текста причитания зафиксирован от М. И. Кузнецовой в декламационной форме исполнения (ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 20.04а):

Придѣшь к отцю или к матери на могилу:

- Господарѣв мой батенька,
 Моя родимая маменька!
 Вы оставили меня, сироточку,
 Не в пору да не ввремѣ.
 5 Оставили вы меня, сироточку,
 Да среди поля чѣстова,
 Да среди моря сѣнѣво.
 Да сѣнѣ море колыбаеця,
 За ково жо я схватаюся?
 10 Да мои родимыи-ти братьица —
 У их свои(м) теперь семеюшки.
 А никому я, я ненужная,
 Да никому я стала ненадобна:
 Да пожалеть-то меня некому,
 15 Да побранить-то меня есть кому.
 Да как севодняшна-та ноченька
 Да не спалá-та несколѣшенько,
 Да несколя-та не лёжáлася,
 Да к тебе, батенька, моя маменька, собиралася.
 20 Да я бежала-гори́пилася
 Поговорить с вами, побаеть-то,
 Да про себя поросказывать-то, было,
 Про своё-то я про горюшко.
 Да придѣт да лето тёплоѣ,
 25 Да пойдут деньки-ти весѣлыѣ,
 Да розольютця речки бѣстрыѣ,
 Да распокютця пташки лѣтныѣ,
 Да роскокуютця кокушици,
 Да розгорюютця горюшици.
 А я тогда и роскокуюся...

(Вот это и ревели раньше и причитали об родителях)

№ 8. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 20.05б.

Паспортные сведения см. № 7. Поминальное причитание невесты-сироты по родителям на кладбище. Напев транспонирован на 1 тон выше. Варианты текста см.: № 9—11.

№ 9. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 20.07а.

Паспортные сведения см. № 7. Поминальное причитание невесты-сироты по родителям на кладбище. Напев транспонирован на 1 тон выше. Варианты текста см.: № 8, 10, 11.

¹ перевалушка.

№ 10. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 20.07б.

Паспортные сведения см. № 7. Поминальное причитание невесты-сироты по родителям на кладбище. По просьбе собирательницы исполнительница причитала «в полный голос». Напев транспонирован на 2 1/2 тона выше. Варианты текста см.: № 8, 9, 11.

¹ Исполнительница, сбившись, спела «житьѣ» и остановилась.

² немилостная.

³ Оговорка, следует: «Мне-ка».

№ 11. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 21.0б.

Паспортные сведения см. № 7. Поминальное причитание невесты-сироты по родителям на кладбище. Варианты текста см.: № 8—10.

¹ Ошибочно спето: «до».

№ 12. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92М, кас. 21.12б.

Паспортные сведения см. № 7. Похоронное причитание по отцу в избе. Напев транспонирован на 1/2 тона выше.

№ 13. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92К, кас. 28.11.

Кировская обл., Лузский р-н, Аникинский с/с, д. Аксеновская. Исп.: Мельчакова Пелагея Николаевна, 1907 г. рожд., д. Прислонец Аникинского с/с. Зап. А. Ю. Кастрова и Г. С. Савельевой 10.07.1992. Поминальное причитание по родителям и мужу на кладбище. Спокойная отстраненная манера причитания постепенно приобретала эмоционально открытый, напряженный характер. Присутствовавшие женщины рыдали вместе с П. Н. Мельчаковой и наконец остановили исполнение. Напев транспонирован на 1/2 тона выше.

№ 14. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92К, кас. 31.15.

Паспортные сведения см. № 13. Зап. А. Ю. Кастрова, Г. С. Савельевой и Е. А. Шевченко 11.07.1992. Поминальное причитание по мужу на кладбище. Напев транспонирован на 2 1/2 тона выше. Вариант текста см. № 15.

¹ Дальнейший текст был досказан:

Ты оставил, Олексіюшко,
 Да на беду меня, на горюшко,
 Дак ты с тобой-ту што не взял-ту,
 Да ты поштё со мной не баешь-ту,
 Дак ты поштё не разговариваёшь?
 Да начёво ты осердилса-ту?
 Ой, да ты лёжал в больнице-то —
 Дак я ходила-ту редёшенько,
 Да я сидела-ту малёшенько,
 Дак ты может-то и осердилса...

(Ведь хто чёво мѳжет, тот то и говорит)

№ 15. ФА ИРЛИ, ЭР Вятка 92К, кас. 31.16.

Паспортные сведения см. № 13. Зап. А. Ю. Кастрова, Г. С. Савельевой и Е. А. Шевченко 11.07.1992. Поминальное причитание по мужу на кладбище. Напев транспонирован на 1 тон выше. Вариант текста см. № 14.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- ПНИЛ ФАИ СГУ — Проблемная научно-исследовательская лаборатория фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского государственного университета (Республика Коми)
- ФА ИРЛИ — Фонограммархив Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

Л. В. ФЕДОРОВА

*БЫЛИНЫ В ЗАПИСЯХ ПОМОРСКОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА*

В результате фольклорной практики, проводимой в течение последних пятнадцати лет силами студентов и преподавателей Поморского педагогического университета, в отдельных деревнях Архангельской области были обнаружены остатки песенной эпической традиции.

Все записи, что посчастливилось сделать, произведены от пожилых, не моложе 80 лет женщин. Тип пожилого мужчины-исполнителя сейчас в северных деревнях практически исчез. Люди пятнадцатью-десятью годами моложе уже не могут вспомнить ни текста, ни напева былины, но между тем охотно свидетельствуют о том, что пели «про Муромча» их матери, свекрови и другие родственники и что за старинами приезжали к ним «из городов люди». На Кенозере рассказывают о сказителях былин следующее: «Из деревни в деревню люди ходили, которые одежду шили, валенки делали; так всю ночь проговорят. И про богатырей пели. Теперь-то работы этой нет, люди вывелись».

Наши записи сделаны от Таисии Николаевны Листойвой, 1901 г. рожд. (с. Лешуконское на Мезени) и Анастасии Петровны Порохиной, 1896 г. рожд. (д. Сульца на Пинеге).

Былина, записанная от Т. Н. Листойвой, является наглядным примером того, что при разрушении традиции в памяти исполнительниц дольше всего держатся отдельные типические места. Публикуемый ниже текст представляет собой описание пира у князя Владимира, которым начинаются многие сюжеты русского эпоса. Этот отрывок сказительница пропела, запись сделана на магнитофонную ленту.

Как во славном-то во городе во Киеве
У ласкова князя у Владимира
Заводилося пированье-столованье,
Заводил-то тут князь почестен пир,
Он для тех людей купцы, молодцы торговья,
Он для тех палестинушек.
Еще все-то на пиру напивались,
Еще все-то на пиру наедались,
Еще все-то на пиру были сыты-пьяны, веселы,
Еще все-то на пиру да прирасхвастались.
А наездник-от хвастает своей удалью,
А купец-то ведь хвастает золотой казной,
А хорошенькой-от хвастает красотой своей,
А уж умны-от хвастает так родной сестрой,
А разумной ведь хвастает старой матерью,
А легкоумной хвастает молодой женой.

Записано от Листойвой Т. Н., 1901 г. рожд.
в с. Лешуконское, 7 июля 1989 г.
Записали: Листова Е. Е., Лукина М. А.
Фольклорная практика 1989 г.,
тетрадь 12/2.

За все пятнадцать лет практики лишь однажды довелось записать полный текст былин — в пинежской деревне Сульца от А. П. Порохиной. В течение трех лет (1987, 1989, 1990) в летние месяцы с этой исполнительницей работали студенты факультета

русского языка и литературы, односельчанки А. П. Порохиной, родственницы между собой Наталья Матюшова и Любовь Булыгина. В первое лето А. П. Порохина рассказывала сказки. В следующую встречу, вспоминая свою жизнь, подруг молодости (среди которых была прабабушка одной из девушек-студенток), исполнительница пропела несколько песен, коротко, но содержательно передала свадебный обряд, и наконец, проговорила (без пения) «Про Ставра Годиновича». Летом 1990 года она вспомнила еще текст про Илью Муромца.

Анастасия Петровна Порохина (ум. в 1993 г.) была незаурядной женщиной. Училась она всего один год, но знала всю крестьянскую работу («пахала сошкой, до пятидесяти лет за плугом ходила, сено возила»), знала много целебных трав («лечила всех родных и себя»). Все, что она рассказывала и пела собирателям, слышала, по ее словам, от своего деда, от мужа и от бригадира на сенокосе по имени Артюга и особенно от отца (умер на девяностом году, был уже глухой и слепой, но помнил много). У А. П. Порохиной 19 внуков и 25 правнуков. В округе ее знали и любили, ласково называли «бабой Настасьей». Она говорила, что «песни от нее записывали не один раз».

Былинная традиция в пинежской деревне Сульца не обследовалась ни А. Д. Григорьевым (он признавался, что до этой деревни ему «не удалось доехать»), ни А. М. Астаховой. Оба собирателя свои собственные записи пинежских былин об Илье Муромце считали немногочисленными и менее качественными, нежели варианты героических былин в Прионежье и других районах Севера. По этому поводу А. М. Астахова писала, что на Пинежье «немногие сюжеты некоторых исчезнувших былин сохранились лишь в единичных прозаических рассказах, восходящих, однако, скорее не к устной традиции, а к книжному источнику. Из героического цикла по-прежнему довольно популярной в мужском репертуаре осталась небольшая былина о встрече Ильи Муромца с разбойниками».¹

В свете этих наблюдений былина А. П. Порохиной об Илье Муромце представляет особую ценность. В ее тексте соединено три сюжета: бой Муромца со станичниками, ссора с князем Владимиром, бой Ильи с Идолищем. Образ богатыря раскрыт полно, ярко. Исполнительница былин не пела, но рассказана она складно, с сохранением ритмических особенностей эпического текста. Точно переданы традиционные типические места (описание боя, этикет поведения богатыря у князя и т. д.). В то же время можно отметить, что в былинку вошли отдельные черты поэтики волшебной сказки, в тексте есть элементы прозаического пересказа.

Запись делалась «от руки» в тетрадь.

Задумал Илья Муромец
 На своем бурушке-косматушке
 Ехати дороженькой давно не еженой, заброшенной.
 Доезжает до трех расстаний,
 На расстанях бел камень горюч,
 На камне три подписи:
 «Вправо ехать — богатым быть,
 Прямо ехать — женатым быть,
 Влево ехать — убитым быть».
 И задумался Илья Муромец,
 Какой дорожкой ему ехать.
 Ехать в ту дорожку, где богатым быть,
 Богатство мне старому не надобно.
 Ехать той дорожкой, где женатым быть,
 Жена мне старому тоже не на что.
 Поеду той дороженькой,
 Где убитым быть,
 Посмотрю, как меня убивать будут.
 Поехал он дороженькой,

¹ Былины Севера / Зап., вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938. С. 63.

Где убитым быть.

Покрыла его к дороге ночка темная,
А дорожка вся заколодилась, да замуравилась.
Добрый конь идет, не подпинается.
На сбруе камни яхотны освещают дорожку, как
фонарики.

Дорожка подводит к лесу темному.
Илья сложил свой злаченный шлем,
Из-под ручки стал высматривати, стал выслушивати.
В том лесу велика сила разбойница,
На дубах сидят дозоры — просто ястребы,
За корнями прячутся караульщики — просто вороны.
Заметили они Илью Муромца,
С дубов стали прядати, из-за корней стали
выскакивати,

На Илью стали нападывати.
Хотят они Ильюшеньку с коня стащить.
Отстегивает он от седла палицу девяноста пуд,
Поднимает выше могучих плеч,
Прямо махнул — стала улочка,
Назад отмахнул — переулочек,
Вправо, влево стал намахивать,
Вражью силу стал наказывать,
Стал палицей бить, стал конем топтать.
Сколько стону, сколько скрежету,
Прибил, притоптал до единого.
А тут темна ночь миновалася,
Над зарей облака закудрявилисья.
Сложил он с головушки своей золоченый шлем,
Стал он все выслушивати,
Из-под руки стал высматривати.
Не слышно молву человеческого,
Не слышно ни стону, ни скрежету,
Только слышно ручеек журчит,
Да в воздухе утренняя птичка посвистывает,
На болоте сера утица побрякивает.
Приустиали в битве оба с конем,
Призадумался Илья об отдыхе.
Тут он увидел: дороженька делится надвое.
Поехал по дорожке ручеек,
Подвела дорожка на зеленый луг.
Слез тут Ильюшенька с добра коня,
Снял сиделку жемчужное, сложил сбрую яхотну.
Говорит он своему коню:
«Ешь ты, конь, росяну траву, наедайся,
В росяной траве покатайся, силушки набирайся!»
Сам поставил дорожный шатер,
А коню наказывает:

«Услышишь друга ли недруга,
Буди меня своема копытами».
Конь росяной травой наедается,
В росяной траве покатается,
Ключевой водой напивается.
А Ильюшенька уснул богатырским сном,
И видится ему дивный сон.
Прилетело два голубя и сели ему на шатер.
Ведут они меж собой разговор:
«Спит Илья Муромец и не ведает,
Идет он в стольный Киев-град,
А там ждет его беда неминуемая».
Илья встал на ноженьки резвые,
Призвал он бурушку-косматушку,
Наложил он сбрую яхотну и седло жемчужное,
Привязал палицу к седлу в девяносто пудов,
Одел он латы богатырские, вскочил на коня
И поехал он в стольный Киев-град.
Подъезжает он к дому княжескому,
Заржал под Ильей добрый конь.
Под навесом кони богатырские откликнулись.
Слезает он с доброго коня,
Становит его в ряд к коням богатырским,
Идет он в палаты беломраморные ко князю Владимиру.
У князя пир горой.
Поклонился Илья Муромец
На все четыре стороны,
А князю Владимиру в особицу,
И говорит таковы слова:
«Ты прости меня, Владимир-князь,
Что прибыл к вам на пир не зван, не потчеван,
И к началу пира опоздал.
Я ехал дорожкой непроезжею,
Замурованной, заколдованной».
Закричал тут Владимир-князь зычным голосом:
«Врешь ты, мужик-деревенщина!
В том лесу сила велика-разбойница,
Никто туда не хаживал, не ездивал,
Птица-ворон не пролетывал».
Ответил князю Илья Муромец:
«Прибил я, притоптал всю силу вражеску».
«Врешь ты, старик, при всех выхваляешься», —
Говорил ему Владимир-князь.
«Идите ко мне, слуги верные,
Берите Илью за белы руки,
Ведите в погреба глубокие,
Приковывайте к стенам цепями чугунными».
Говорит тогда князю Владимиру племянница:

«Неладно ты, дядюшка, делаешь:
Садишь Илья Муромца.
Он еще тебе занадобится».
Посадили Илью Муромца в погреб глубокий,
Приковали цепями чугунными
И приказали давать только хлеба и воды.
Богатырям Добрыне Никитичу и Алешу Поповичу не
понравилось.

Вышли они из-за стола дубового
И поклонились князю Владимиру:
«Ты больше в богатырской силе не нуждаешься,
Не ступит больше нога наша на твой широкий двор».
Сели богатыри на добрых коней и уехали,
Князю Владимиру боле наслужилися.
А племянница в тае от дядюшки
Созвала кузнеца никому неведомо.
Сняла цепи чугунные.
Племянница стала его кормить со стола княжеского.
Стала за ним ухаживать.
Поставила в подземелье кровать с периной пуховой,
С одеялом собольим,
Поставила свечи сильны.
Сидел Илья тут три года.
Нападает на Русь поганое Идолище-богатырь,
Заплакал тут Владимир-князь:
«Кабы был тут Илья Муромец, он бы меня выручил».
А говорит ему племянница:
«Посадил ты Илью Муромца напрасно,
Господь благословил его живым быть.
Пойдем-ка в глубокое подземелье,
Посмотрим, жив ли богатырь».
Зашли они в подземелье,
И Ильюшенька со свечой сидит.
Поклонился ему Владимир-князь:
«Пришел я к тебе, Илья Муромец, сын Иванович,
С великой виной и с просьбою.
Нападает на нас поганое Идолище,
Нам окромя тебя обороны нет.
Постой ты за нашу Родину, за Святую Русь!»
«А я для тебя из погреба не выйду», —
Отвечал ему Илья Муромец.
Тут подошла к Илье племянница:
«Ты, Илья Муромец, выйди не ради князя,
Не ради меня, а ради русской земли,
Ради старых да молодых».
Тут вышел Илья Муромец из подземелья,
Расправил свои могучие плечи,
Заржал его богатырский конь.

Сел Илья и поехал сражаться с поганым Идолищем.
 Идолище усмехается:
 «Старый да малый, а приехал сражаться».
 Бились они, бились.
 У Ильюшеньки подскользнулась ноженька,
 И упал Илья на сыру землю,
 На него упало поганое чудище.
 Говорит Ильюшенька таковы слова:
 «Святы отцы писали да прописалися,
 Говорили, что мне смерть не писана,
 А я под богатырем лежу.
 Дай мне, земля русская, больше силушки!»
 Тут в Илью Муромца влилася силушка.
 Встал он из-под богатыря и победил его.
 После битвы Илья вскочил на добра коня
 И уехал домой.

А к князю Владимиру больше не являлся.

Записано от А. П. Порохиной, 1896 г. рожд.
 в д. Сульца Пинежского района.
 Записала: Л. Булыгина.
 Фольклорная практика 1990 г.,
 тетрадь 13/2.

Вторая былина А. П. Порохиной — о Ставре Годиновиче.² В пинежских материалах А. Д. Григорьева и А. М. Астаховой этот сюжет не зафиксирован. Наша запись, таким образом, расширяет представление фольклористов об эпическом репертуаре данного региона.

Былина о Ставре исполнительницей также не пелась, а рассказывалась. Сказительница многое забыла, ритмика стиха нарушена. Запись делалась «от руки» в тетрадь.

Во городе было во Киеве,
 У славного-то было у князя Владимира,
 Было тут пированье,
 Было тут столованье.
 На пиру были бояре, мудрецы, богачи
 И были могучие богатыри.
 Был стол в полустолье
 Был

² Сюжет о Ставре в д. Сульца был записан в 1971 г. экспедицией Московского государственного университета от Булыгиной Анастасии Петровны (МГУ, Сев. эксп., 1971, тетр. 24, № 194, л. 77—80; повторная запись на магнитофонную ленту — МГУ, Лаборатория устной речи, 71/3) и в 1982 г. от той же исполнительницы экспедицией Ленинградского отделения Музфонда Российской Федерации (собиратель — А. Ю. Кастров). Еще один вариант этой былины экспедицией МГУ был зафиксирован летом 1971 г. в д. Печгора Пинежского района от Аксиньи Кузьмовны Дрокиной (МГУ, Сев. эксп., 1971, тетр. 27, № 180, л. 34—35 об.).

Публикуемая былина А. П. Порохиной относится к той же редакции, что и варианты А. П. Булыгиной. Композиция былин обеих исполнительниц совпадает полностью: пир, хвастовство Ставра и заточение его в темницу; преобразование жены Ставра в мужчину; встреча с послом князя Владимира; ее приезд в Киев, сватовство к племяннице князя Владимира; испытание борьбой, стрельбой, игрой в шахматы; свадьба, просьба послушать хорошего играца; отъезд Ставра и его жены в чисто поле; узнавание мужем своей жены; возвращение в Киев, посрамление князя. Сравнение данной редакции с текстом из сборника В. П. Авенариуса «Книга о киевских богатырях. Свод 24 избранных былин древнекиевского эпоса» (СПб., 1876 и другие годы издания) дает возможность предположить, что варианты из д. Сульца восходят к названному изданию. Отметим, что текст В. П. Авенариуса — сводный: создан на основе былины Кирши Данилова и различных отрывков из сборников П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга. (Примеч. — Т. Г. Ивановой).

Все гости принапились, развеселились.
Кто силен — своей силою,
Кто мудр — своей мудростью,
Кто богат — золотой казной.
Сидит Ставр Годинович — не хвастается,
Сладкого меду ко рту не подносит.
Подошел к нему Владимир-князь, ясно солнышко:
«Что же ты, Ставр Годинович, не ешь, не пьешь,
Сладкого меду к устам не подносишь?»
Говорит Ставр Годинович:
«Похвастался бы я, да не знаю чем.
Жили бы мои родители — ими бы похвастался,
А казною хвастаться — я ей счету не знаю,
А сапоги каждый день новые одеваю,
А вам обносочки продаваю.
А молода жена у меня
.
А тебя, князь Владимир, вокруг пальца обведет».
Разгневался Владимир-князь и говорит:
«Ведите Ставра Годиновича за белые ручки,
Ведите во погреба глубокие».
Повели слуги Ставра Годиновича
Во погреба глубокие, приковали.
А до Василисы Микулишны дошла весть.
Всю ночь не спала, думу думала,
Как бы из погреба Ставра Годиновича достать.
Просила привести лошадей и татарское платье
Для себя и своей дружины.
Обрезала русы волосы,
Одела одежду татарскую,
Поезжает в стольный град Василиса Микулишна.
Встретила на пути она посланцев князевых,
Спрашивает: «Куда едете? Куда путь держите?»
«А мы едем к Василисе Микулишне,
Чтобы забрать все богатство Ставра Годиновича».
«Ох, опоздали: золотая орда все отобрали,
Василису в плен взяли.
Скажите князю Владимиру,
Что татары за данью едут к нему».
Объявили князю Владимиру, что Ставра Годиновича
Обобрали и Василису увели,
А едут татары за данью.
Запечалился князь Владимир,
Как бы посла встретить?
А Василиса, не доезжая до города,
Раскинула шатры. Войско осталось,
А она пошла в город к князю Владимиру.
«Я молод посол, жениться нать.
Отдай племянницу,

Я тогда и дань прощаю».
Запечалился Владимир-князь,
Но нечего делать.
А племянница говорит Владимиру-князю:
«Не отдавай меня за него:
Это женщина.
По полу идет — каблучком не стучит,
.
Пусть он силою померится».
«Пойди-ка, на моем дворе померься силою», —
Говорит князь Владимир.
Пошла Василиса Микулична —
Справилась с Алешей Поповичем и
Добрыней Никитичем,
Только не было Ильи Муромца.
Пришел опять свататься:
«Ну, тогда посражайся с моими стрельцами».
«Я стрелять с молоду люблю».
Весь дуб
Не жаль
Жаль дуба зеленого.
Опять приходит свататься.
Говорит ему Владимир-князь:
«Сыграй в шашки».
Владимир-князь хорошо играет,
А Василиса еще лучше.
«А чего ставить?»
«Ты ставь стольный Киев-град,
А я — дань».
И проиграл князь Владимир.
Говорит Василиса Микулична:
«Ну, если отдашь племянницу,
Все прошу».
Сидит за столом свадебным с племянницей.
Невесело.
«Да, что у тебя, Владимир-князь,
Гусляра нет?»
«Да есть, Ставр Годинович, да в погребу сидит».
«Для такого торжества выведи его».
Вывели Ставра Годиновича.
Во время танца схватила она Ставра Годиновича
И увезла на коне в шатры.
Передела женское платье в шатре,
Вышла к Ставру Годиновичу.
Узнал ее Ставр Годинович, обрадовался.
Увидел, что кос нет, спрашивает:
«Где, Василиса Микулична, твои косы русые?»

«Я волосами тебя из погребца вывела».
Приехали на княжеский двор.
«Ну Владимир-князь, отдашь
За меня племянницу?»
Он и глаза расширил:
«Не зря хвастался ты, Ставр Годинович:
Василиса Микулична меня вокруг пальца обвела,
И мужа спасла».

Записано от А. П. Порохиной, 1896 г. рожд.
в д. Сульца Пинежского района, июль 1989 г.
Записала: Л. Булыгина.
Фольклорная практика 1989 г., тетрадь 12/3.

Т. С. КАНЕВА

УСТЬ-ЦИЛЕМСКИЕ ПРЕДАНИЯ ОБ ИВАНЕ

Среди фольклорных записей устной исторической прозы Усть-Цильмы существует группа рассказов о местнотчимом Иване, представляющих большой интерес, так как в них нашли отражение специфические для усть-цилемских старообрядцев мировоззренческие черты.

Усть-Цилемский район, до конца 20-х годов нашего столетия входивший в состав Архангельской губернии, расположен в среднем течении реки Печоры и ее притоков Пижмы и Цильмы. Первое упоминание об Усть-Цильме по известным нам источникам относится к 1542 году, когда «Ивашка Дмитриев сын Новгородцев» получил от Ивана Грозного грамоту на владение печорскими землями.¹ На протяжении XVI—XVIII вв. в их заселении принимали участие выходцы из северных и центральных районов России. Со второй половины XVII в. сюда направляются раскольники, искавшие на отдаленных северных землях укрытие от государственных и церковных властей. Старообрядческое движение оказало сильнейшее влияние на весь уклад жизни усть-цилемов, способствуя сохранению средневековых мировоззренческих канонов.

Один за другим в Усть-Цилемском крае возникают скиты: Великопоженский на Пижме, Омелинский на Цильме, Тобышский на Тобыше, притоке р. Цильмы; они становятся центрами духовной жизни на Печоре.

Поселение на Тобыше — последнее старообрядческое общежитие в Усть-Цилемском крае, которое прекратило свое существование во второй половине XIX в. (Великопоженский скит на Пижме и Омелинский на Цильме были закрыты к середине XIX в.). В этом контексте усть-цилемские предания об Иване с Тобыша предстают как своего рода эпилог истории печорского раскола: героем преданий является последний страдалец за древлеправославную веру, который, по преданию, приплыл с Тобыша в Усть-Цильму и был захоронен на местном кладбище, названном по его могиле «Ивановым». Память о нем составила основу ритуала поминовения, ежегодно совершающегося здесь в Иванов день.

Рассматривая местные предания об Иване в целом, можно обнаружить, что почти все они полностью или фрагментарно следуют одной схеме.

Вступлением служит определение времени и обстоятельств поселения на Тобыше: упоминаются времена Ивана Грозного и патриарха Никона, в отдельных вариантах эти имена однозначно объединяются и связываются с началом гонений и бегством раскольников.

Затем следует характеристика достаточно суровых условий их жизни, которыми в некоторых вариантах объясняется причина вымирания поселенцев, в частности от голода; причиной смерти называется, кроме того, старость или убийство скитян «онителями веры». По двум рассказам, включающим мотив убийства, Иван также оказывается убиенным; в записи от М. А. Семеновой убийцы бросают его в Тобыш (№ 16).

В большинстве же рассказов события развиваются следующим образом. Оставшись один, Иван хоронит умерших скитальцев, изготавливает лодку и ложится в нее (гроб), в плот, в котором живым (мертвым) по весеннему половодью его выносит к Усть-Цильме, где его и хоронят (по одной версии, это произошло 7 июля по нов. ст. — в Иванов день). В трех вариантах особое внимание обращается на то, что лодку с Иваном

¹ См.: Дневник В. Н. Латкина во время путешествия на Печору в 1840, 1843 гг. // Зап. имп. Русского геогр. о-ва. 1853. Кн. 7, ч. 2. С. 12—16.

приносит против течения, а один из них включает также мотив «чудесной пристани»: лодка с телом Ивана «далась» жителям Усть-Цильмы лишь со второго раза, указав таким образом, по толкованию рассказчика, место захоронения.

Завершаются рассказы сообщением о том, как почитаются могила Ивана и тобышские захоронения, к которым по обету ездят усть-цилемы.

Примечателен тот факт, что в отдельных случаях тобышский раскольник назван именем основателя Усть-Цильмы Ивашкой Ласткой. Но в устных преданиях нашла отражение не только контаминация имен героев разных циклов преданий, но и контаминация их функций: выплыв с Тобыша, Иван обосновался на берегу Печоры и тем самым положил начало Усть-Цилемской слободке. По данным вариантам преданий, захороненный на усть-цилемском кладбище Иван есть не кто иной, как новгородец Ивашка Ластка, попавший на Тобыш в числе гонимых Иваном Грозным раскольников и затем основавший Усть-Цильму.

В усть-цилемских преданиях «культурный герой» — устроитель слободки Ивашка Ластка — и герой-мученик, пострадавший за веру, — Иван с Тобыша, а также их общий «гонитель» — одноименный герой-антагонист Иван Грозный — оказались, хотя и довольно опосредованно, привязанными к одному календарному имени и одной календарной дате. Последний большой летний (годовой) праздник стал днем почитания последнего мученика за веру, получившего соответствующее или закономерно совпавшее с ним имя.

В эсхатологических воззрениях усть-цилемских старообрядцев «последнее» является особенно значительным. Воспоминание о «последнем событии» и связанном с ним имени составило основу ритуала поминовения предков, который определил в целом семантику летних праздников на средней Печоре. Цикл завершался Петровым днем, точнее, петровской ночью, когда усть-цилемы переправлялись через реку, жгли костры и варили кашу «петровщину».

Поминовение, обращение к прошлому является залогом будущего. Архаическое представление о «конце» предполагает последующее (новое) «начало», и наоборот. Не случайно в отдельных вариантах преданий последним на Тобыше остается «Иван-младенец» или два Ивана «с младенцем Поликарпом», не случаен также и финальный мотив преданий — обращение живых за помощью к усопшим.

Подобного рода «переходность» отразилась и в структуре праздника Иванова дня: после поминальной службы на Ивановом кладбище начиналась горка с ее ярко выраженной идеей созидания нового космоса, брачной пары, продолжения жизни.

Таким образом, усть-цилемские предания об Иване с Тобыша показывают, что в сознании старообрядцев доминирующей остается «историческая» память о прошлом: мифологизированные события местной истории имеют четкую прикрепленность к топографическим объектам, а кроме того, они связаны с культом предков. Все это сказалось на устойчивости традиции почитания местного «героя» (Ивана Купалы—Иоанна Крестителя—Ивана Ластки—Ивана с Тобыша) и на прикрепленности дня его памяти к усть-цилемскому календарю.

* * *

Публикуемые тексты записаны в Усть-Цилемском районе Республики Коми экспедициями Сыктывкарского государственного университета и хранятся в фольклорном архиве Проблемной научно-исследовательской лаборатории фольклорно-археографических исследований СыктГУ (Усть-Цилемское собрание; в Комментариях к текстам указаны шифры хранения).

В квадратных скобках даны необходимые для полноты восприятия текста пояснения составителя; в угловые скобки заключены пропущенные фрагменты из рассказа исполнителя, не имеющие непосредственного отношения к сюжету, а также замечания исполнителя об источниках данного рассказа.

Было давно, это ишо мы не были. Из веры гонили — ну, это Богу да чё не давали молиться. Это с Усть-Цильмы же люди, наверно, несколько человек вздумали уехать куда-то дальше, это там Богу молиться. И вот есть речка Тобыш, от Усть-Цильмы туда. И вот по речке Тобышу они, эти люди, уехали

как спастись, чтобы там это жить, как себе надо. Они жили там, прожили сколько ле, и их распознали там, узнали, что там люди уехали. Это из веры гонили, не давали чего-то такого там делать.

А один у их уехал на Усть-Цильму, в общем немножко продукты там надо маленько. Он уехал на Усть-Цильму-ту, а в ту пору без его приехали люди те, да и этих всех людей-то [убили]. Это не знат, на Усть-Цильму-то который уехал. Он дело справил, поправил, поехал там, где-ка живут по Тобышу. Приехал, а они все убиты лежат, они все убиты лежат. А после эти люди узнали, что тот человек был на Усть-Цильме, тот там уехал, и они все равно съездили его убить. Они его убили. В общем, их не копали туто-ка в землю, его тут бросили-то о самой край.

Весной вода-то большая-то стала, этот край-то [берега] валит, его свалило до ей [реки], его и унесло. Его и унесло по реки-то на Печору-ту, на эту реку-то вынесло прямо в Усть-Цильме. Есть устьё Цильмы, оно там по Цильмы — Тобыш-от. Его по Цильмы-то несло-несло, вынесло на Печору-ту, этого мужика-та. Дак его не вниз по течению несет, а его вверх несет. Его вверх принесло, и вот где-ка нынче кладбище там, около аэродрома-та, против того места его тут принесло. Там люди увидели — лежит человек, лежит человек. И это всё дело опосле узналось, распозналось. И там люди знают: этот Иван приходил с Тобыша за продуктами. Знали, что он. И вот его по доброй тут его и закопали. Дак вот это Иван день, 7 июля его тут увидели, нашли-то. И вот поэтому Иван день называется, и к нему вот ездят Богу молиться.

2

⟨...⟩ убежали тоже. Вот они там по Тобышу заселились, несколько там их. Гнали их. Они были нашей веры, вот и сбежали. Вот они там с голоду умирали. Сколько весной ягодами питались, а зимой чем питаться будешь? Ну, они, может, набирали там сколько грибы да чё да. Уж самой последней этот Иван с Поликарпом-младенцем остался. Дак сделал плотик, умирать он собрался. И на этом плотике вынесло его за Малым этта сюда. Тогда его оттуда сняли и захоронили сюда. И тогда поехали разыскивать. У его была уж рукопись написана: что вот, в таком-то, таком-то месте сохранялись. И вот нынче там поставили амбарец, давно уж, сразу поставили. И там ездят молиться специально. Деньги ложат там, свечи накупают, там возят книги, свечи и молятся.

3

Об этом Иване кто говорит — из Цильмы его вынесло, кто говорит — из Пижмы вынесло.

Как будто бы это были покойны, ну, с веры раньше бежали какие-то, с веры. Вот по Пижме было там, да это по Цильме было, у Тобыша, по Тобышу покойны были. ⟨Ну, я слыхала сама-то, так-то слыхала, а не знаю сама⟩, что по Тобышу вот жили покойны эти. Когда этот Иван ужо один осталсе, один, они все выумирали, стары, малы не оставались ли чё ли. Грамотны себя считали да, там часовня была у них построена по Тобышу где-то. Там «у покойников» всё так и называют — «у покойных». ⟨...⟩

Ну, вот, эти покойники они все выумирали, а он хоронил всё, друг дружку всё хоронили. И как будто он худой стал уже, ну, и сделал себе гроб, и лёг в этот, гробницу эту. На сухом лёг, а вода прибыла — он знал, что вода будет прибывать там, называли еще: с Усы, с верху идет вода. И его как будто бы вынесло там, назывался «Остапков ручей» — около больницы. Ну, текёт ручей, ручьи текут с горы, вот около больницы повыше есть тут мост, там вот в

этот ручей его занесло, вода больша была. Дак я не знаю, с Цильмы да вынесло, его бы доложно туда унести, к морю, в ту сторону, а его там вынесло. И вот кто-то его захоронил там, и вот всё кладбище «у Ивана» там и считается: «Куда, — говорят, — хоронят?» — «К Ивану».

4

Это по Тобышу, это беженцы бежали, из веры их гнали, вот за крест тот при Иване Грозном. Иван Грозный был, ну, была стража така, что веру не любили. Иван Грозный царь был, царь был в России-то, и он веру страшно не любил. Это крест-то — щепеть. А он за щепеть, вот щепеть — молятся как нынче, как все люди, а эти за крест. Дак они бежали сюда от того, правду сказать, из веры гнали, дак они бежали куда-то в леса, в пусты места, дак вот и сюда заселились тоже так. Их немного, семнадцать человек.

С Усть-Цильмы тоже бежали, гнали тут. И в Усть-Цильму уж когда стало людей порядком, дак они тоже, дак убежали по Тобышу отсюда, еще знашь, от нас 80 километров по Тобышу да здесь до Усть-Цильмы тоже 70, дак 150 верст они убежали, на лодках уехали там.

И там жили они сколько ле, а им с Усть-Цильмы, наверно, кто-то доставлял немного хлеб. А там они это — грибы да ягоды, да рыбку ловили, да так и жили.

Умерли, там у их могилы. Из верующих кто, люди ездят обещаться к им, до сей поры еще ездят некоторые.

[Иван] остался один, дак он выехал в Усть-Цильму, дак в Усть-Цильме захоронили, там могила называется «у Ивана», Иван он был дак.

5

Сейчас там ездят старухи туда, Богу молятся, ежегодно некоторые.

Гонение из веры было, в те годá пришли сюда люди эти, жили. Место сейчас оно есть. Они вроде тоже скрыто жили. Их семнадцать человек что ле было. У их имена еще сейчас есть, знают люди. У нас их поминают, ездят туда, молятся. У их там были образа, и они все по времени там вымерли, стары были. Они пришли с Новгородской области сюда. И они жили, скрывались как, молились там. И потом они все вымерли, что даже хоронили по лесам, прятали могилы. А потом уж, когда их стало мало, они всё ближе к избе хоронить стали их. И один остался, и этот в лодке выплыл в Усть-Цильму, и на берегу его нашли мертвого в лодке, у берега. Ну, и вот, в Усть-Цильмы есть кладбище, как с аэродрома пойдешь, она [могила] тут видна почти, называется «у Ивана». Вот этот старик оттуда якобы приплыл. Его Иваном звали, да так и кладбище назвали.

Овешаются туда [на Тобыш] ездят.

6

Их из веры гонили, из веры гонены, такой закон был. Всяко прошло на белом свете нынче. (...) человек было, дак младенцы ишо были. А последнёй в Усть-Цильму выплыл. Там Ивану ходят моляться на кладбище, там он похоронен.

Много раз переставлены столбы-те, их всё посещают [на Тобыше]. Столбы поставили, там амбарец, образа. Ездят весной там, панихиду поют. Овет делают: како ле (какая) ле есть худоба — овешаются. Нынче-то что — на моторках ездят. Я раз ездила. Там ведь сто километров по Тобышу-то надо, бат, километров тридцать туда ехать, далёко.

7

Из веры-то гонили при Иване Грозном, наверно. У нас-то говорят так, что гонение из веры было. А Иван Грозный, по-видимому, стал религию преследовать сколько лет, стали притеснять. Они ушли. Там их вроде 15 человек ле сколько было. А их снабжали оленеводы, ижемцы-то ездили через их — оленей-то стада-те гонили. Вот они их кормили мясом, одеждой — всем. А они заготовляли им, наверно, пушнину. Так они и жили. Они не расплодились. Отсель так с устья Тобыща 80 километров, так 110 они жили отсель, по реке-то по Тобышу.

Умерли они все. После один остался Иван, звали его Иваном. Выплыл сюда в Усть-Цильму, там помер.

8

Когда Никон-патриарх гонил из веры, тогда эти набожные люди сбегали туда. Человек их семнадцать что ли было. И они там все вымерли. Один там остался живой, он выплыл в Усть-Цильму. В Усть-Цильмы есть могилы. Ему амбарушка срублена, там образа стоят, и ему молятся. Живой один остался, всех последних захоронил и выплыл живой, и умер он в Усть-Цильмы.

9

Здесь-то все население по существу — это староверы, которые не хотели принимать русску православную веру. При Иване Грозном, примерно, заселение-то было, в эти времена, при патриархе Никоне. И эти люди не хотели принимать, и они бежали сюда. Омелинский скит был по Тобышу, там 17, кажется, могил есть. А восемнадцатый человек, последний, выплыл в Усть-Цильму, в Усть-Цильме и похоронен, Иван.

10

Одни могилы там. Они якобы приплыли с Мезени. Из веры-то гоненье было при Иване Грозном. Гонили людей-то, жгли в церквях при Никоне. Они оттуда ушли. (...) И последний [остался] у них вроде Иван, тех он похоронил всех. А последней-от Иван умер, дак он в Усть-Цильму приплыл, живой приплыл. Где ле в Усть-Цильме он захороненной, «у Ивана» называется кладбище, там есть в Усть-Цильме.

Овещаются. Там есть срубленной амбарчик, панихиду им споют, и там образа. Приедут, и сколько там покойных — покадят могилы, панихиду им споют. Сколько человек приедут, пять ли шесть, если пять, дак пять панихид поют, если шесть — дак шесть, по панихиды на человека. Ночуют.

Скажем, у меня чё ле заболело, дак обещалась, что «съездить надо», дак тогда и ездила один раз — у меня конь поправился, не пропал.

11

Какой Иван-от последний тут захоронил да сам выехал. Похоронил там их всех. Чем питались, — то не знаю. Триста с лишним лет [назад], они говорили, когда ле мы ездили тут к покойным.

Иван живой выплыл, дак там его похоронили. К Ивану все ходят в Усть-Цильмы. Кладбище есть, «у Ивана» — так и называется. Иван-от этот главной

там и похоронен. Последней [остался], там всех захоронил и сам последней в лодочке выплыл там. И там умер. Первы засельщики знают, кто его хоронил.

7 июля [ходят] молятся шибко ему там, к тому Ивану-то ходят. Он много добра-то сделал, похоронил всех у Тобыша.

Малая как ле у тебя несчастье, дак святым тобышским пообещайся, съезди там помолитесь. Может быть, болезнь, чё ле несчастье на человека тоже бывает, всяки каки ле пусты наговоры. Съездишь, там обеты справишь, будто помогают. У нас ведь ездят, лодка за лодкой. Весна будет, дак молятся там да могилы эти всё кадят. Там уж столбы-те все выгнили, да, бывает, всё кто ле восстанавливат.

12

Их гнали, а тех-от там гонили, дак они со <...>, они с Мезени пришли там по речкам. <...> Они там молились. Рыбка тут пониже, где они вот остановились, дак тута-ка всё покойны-те нахоронены, всё столбы, дак эта речка есть, дак тут рыбкой кормились. Речка Тобыш, в Тобыш-от выпала речка. Говорят, кто ле доставляли же им сколь ле там хлеба, с Усть-Цильмы доставляли. <...>

А последний, говорят, в Усть-Цильму будто выплыл как-то, в Усть-Цильмы там всё ходят к Ивану молятся, в Иванов день весной-то.

Друг дружку, наверное, хоронили там.

[Там] овещаются, амбар стоит, в амбаре овещаются. <...> недавно амбар сгорел, дак там иконы были, сгорели.

13

Засельщики-то сюда были <...> были, при Иване Грозном ише было гоненье за веру, тожо он строгий был, дак бежали, беженцы заселялись сюды, Иван Ластко. Там кладбище у нас есть у Караванных на горе, «Иван Ластка» зовут.

По Цильмы они плыли тут, дак в Тобышу остановились — Тобыш на Цильму выпадывает речка. Там были настроены избушки, они жили там, рыбу ловили, ну, и поля, наверно, сеяли — надо было хлеб-от какой ле. Где ле старались [достать] мясо, тут охотились.

Потом умерли много. Этот Иван Ластка один остался и выплыл сюда. И вот тут за Печорой есть Старо Дворищо, домик один там. Он тут облюбовал, «Старо Дворищо» и зовется. Тут он заселился.

Здесь тожо люди откуда-то с моря как-то попали сюда, заехали, и строить-ся стали. И Ластка вот Иван тут умер, дак захоронили к Иванушку. Кладбищо «Иванушком» зовут. По фамилии Ластка был.

14

[Иван] из Тобыша-то выплыл. Он жил один, все умерли. И похоронил. Там жили они. И потом ему [он] почувствовал, что помереть надо. Он в лодку зашел, умер. В лодке несет его. Несет, да и вверх по Печоре несет его. Усть-Цильма тут-то, вниз по Печоры <то-то уж на нашем веку>. Несет, а принесло там в нижнем концы куды ле. То ли хотели лодку поймать — лодка отнесла, не дался. Вверх опять понесло дальше. Дальше вверх понесло, вверх по Печоры несет лодку. А он там лежит, покойник. И там на пристани принесло лодку, [в]стала. Подошли, и в руки дался. И тут его и захоронили.

К ему всё овещаются.

15

Они приплыли сначала на Тобыш, там, где есть покойны. По Тобышу там 90 километров шли по речке — раскольники, за веру шли, стояли. Уехали подальше, уединились. Это был род тоже, там уже первые, вторые, третьи, четвертое колено. И обосновались на этом Тобыше (место не знаю, не видел).

Там их 22 человека было. Им пришлось выплыть из-за чего? — Место-то тако — бор. А ведь скота да что нету, удобрять нечем. Рыбы, дичи достаточно, а хлеба-то нет. Они в основном-то вымерли там, 19 человек, — рассказывали.

Двое — пока они плыли на плотках сюда — двое померли, Иван остался один. Он сначала обосновался, где райсоюзковский причал, «Мартынов носок» называли раньше. Ну, тут водой сняло, он отсюда уехал. Пока он тут зиму-то прожил, его не шевелило, и вот он облюбывал эти Стары Дворища, где сейчас памятник стоит, доска обоснователю. Туда уехал.

Вот столько я слышал про него, про Ивана Ластку.

По рассказам предков так выходит, что не было никого.

Здесь «Иваново кладбище» вот зовут. (...) В честь его и зовут кладбище — «Иваново кладбище». В этот Иванов день его и посещают, ходят всё.

Принесло человека на плотике. Бывал такой разговор, слышал. Но это не тот [Иван — не Ластка]. (Было оно ли не было оно? Про этого основателя так слышал, не раз даже, от дедка Гаврила слышал и раньше от стариков слышал).

На Тобыш-то за веру они бежали, ушли. При Иване Грозном гонение-то было.

16

К Ивану на кладбище ходили там, все собирались. А этот Иван — жили по Тобышу, они там были как из веры выгнаны, жили там по старинной грамоте. И он там всех захоронил и один остался. Один остался, выехал. Его захоронили, к Ивану тут на кладбище. И вот потом стали все тут к нему ходить молиться, молебны петь. И потом стали тут запрещать. К нему ходили молиться в Иванов день, и такие молодые, ну, молодежь шибко, может, не ходила, но такие вот среднего возраста да всё ходили.

17

Накопаны покойны, а там ездят по овету. Это раньше там, давно уж, давно было это, это ишло я не была, бат, много лет уж прошло. В общем, из веры гонили. Эту веру, вот котору мы веруем, ну, там молятся, то, другое, это не любили, это из веры гонили и в общем людей там тоже садили. И всё так, чтобы эта вера не была. Ну, и тут люди сколько ле сдумали уйти вот по этому Тобышу, сбегать отсюда, чтобы там их никто не знал, и там это как-то поселиться жить, там Богу молиться, это всё такое.

Ну, они уже там ушли, разжились, расселились. Там уже и дивно людей стало, там избушки они поставили жили. Опосле — а тогда ведь всё же Усть-Цильма ишше, бат, всё только тут с начала жизнь стала, мало людей было — опосле в общем их там узнали, как ле разоблачили, узнали и там поехали к ним. Там к им поехали, приехали они, там их нашли. Вот они этих людей всех убили, этих они убили людей. Один тут-ка ише у их остался как-то, человек один, они и того убили. Его убили, дак в рогозку они в каку-то его завертели, вязкой завязали и на Тобыш бросили.

На Тобыш бросили, по Тобышу его вынесло. Надо вниз чтобы несло, а его вниз не несет, его вверх несет, против быстери (течения), и потом на берег его

прибило. Прибило на берег, вот эвон где-ка больница-то да всё, около Караванных, в то место на берег прибило. Там люди увидели, нашли. (...) Его там нашли, его Иваном зовут, Иваном. Ну, тут люди нашли его: человек так-то так. Это всё поняли, что это из Тобыша тот тоже человек. И вот эвон [г]де-ка аэродром-от да чё, тута-ка на аэродром-от идешь, там кладбище есть в верхнем конце, вот его самого первого тут и закопали как Иваном. Вот нынче всё «у Ивана»-то кладбище и зовут.

Ну, остальных там они убили, в Тобышу убили, тех они в воду не бросили: кто где-ка жил, тут всех и прикончили, убили. Убили и ушли, уехали эти люди. Ну, там люди кто-то на Усть-Цильмы, здесь тоже узнали опять это дело всё. Там они ездили к им — они мёртвы все лежат. У них уже дети были маленькие — все они мёртвы, убиты. Там их и захоронили. Дак вот до сих пор там по овету ездят в Тобыш к им там. Они там захоронили, и там Богу к им молятся ездят.

КОММЕНТАРИИ К ТЕКСТАМ

1. 0307-4, январь 1986 г., с. Усть-Цильма, исполнитель при зап. не назван.
2. 0307-27, январь 1986 г., с. Усть-Цильма, Прасковья Федоровна.
3. 0341-17, январь 1988 г., д. Синегорье, Чупрова Мария Николаевна, 1918 г. рожд.
4. 0342-3, январь 1988 г., д. Филипповская, Носов Савелий Илларионович, 1904 г. рожд.
5. 0343-4, январь 1988 г., д. Филипповская, Чупров Яков Иванович, 1918 г. рожд.
6. 0343-48, январь 1988 г., с. Трусово, Дуркина Ксения Андреевна, 1916 г. рожд.
7. 0343-65, январь 1988 г., с. Трусово, Дуркин Герман Васильевич, 1917 г. рожд.
8. 0343-103, январь 1988 г., с. Трусово, Дуркин Терентий Денисович.
9. 0344-4, январь 1988 г., с. Трусово, Носов Мирон Степанович, 1922 г. рожд.
10. 0344-43, январь 1988 г., с. Трусово, Ермолина Февруса Федоровна, 1927 г. рожд.
11. 0344-62, январь 1988 г., с. Трусово, Дуркина Евдокия Васильевна, 1923 г. рожд.
12. 0350-6, январь 1988 г., с. Трусово, Носова Агафья Степановна, 1909 г. рожд.
13. 0353-14,15, январь 1988 г., с. Усть-Цильма, Овчинникова Мария Дементьевна, 1919 г. рожд.
14. 0357-9, июль 1987 г., с. Замезное, Чупрова Улита Ивановна, 1907 г. рожд.
15. 0357-44, июль 1987 г., с. Усть-Цильма, Вокуев Василий Трифонович.
16. 0380-4, январь 1989 г., с. Усть-Цильма, Торопова Ирина Яковлевна, 1927 г. рожд.
17. 03108-1, январь 1990 г., с. Усть-Цильма, Семенова Марфа Алексеевна, 1917 г. рожд.

Т. В. ФИЛОСΟΦОВА

ДУХОВНЫЕ СТИХИ В РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ ЛАТГАЛИИ
И ПРИЧУДЬЯ

(По материалам собраний Древлехранилища ИРЛИ)

По своему происхождению предки нынешних старообрядцев, живущих в Прибалтике, были выходцами из Новгородской, Псковской и других северо-западных областей России. Первые поселения русских, в основном купцов и ремесленников, в Латгалии (Латвия) и Причудье (Эстония) появились еще в XIII в. В конце XVII в. в Прибалтику, которая в то время находилась за пределами Московского государства, началось массовое бегство противников реформ патриарха Никона. Русские переселенцы обосновывались и в сельской местности, и в городах Екабпилсе (Якобштадте), Риге. Во второй половине XIX в. крупными центрами старообрядчества становятся Режицы (Резекке) и Динабург (Даугавпилс). Как отмечает современный исследователь истории старообрядчества Прибалтики А. А. Подмазов, «жизнь в иноязычной среде определила специфику развития русских старообрядческих общин».¹ Уже в начале XVIII в. между старообрядческими общинами устанавливается тесная связь, члены общин оказывают друг другу помощь, поддержку в экономической деятельности. К середине XVIII в. Рига стала крупнейшим центром старообрядцев федосеевского согласия. Старообрядцы не только строили храмы, но и школы, больницы, богадельни, приюты для сирот, а впоследствии, в XIX в., и фабрики. Многие промышленные предприятия, основанные русскими переселенцами в Прибалтике, стали крупнейшими в стране: бумаготкацкая фабрика Хлебникова, фарфоро-фаянсовая фабрика Кузнецова и др. Как отмечают известные исследователи старообрядчества А. А. Подмазов, А. А. Заварина, И. Н. Заволоко и др.,² благополучию старообрядческих общин, их быстрому экономическому росту способствовало лояльное отношение к русским переселенцам со стороны местных властей. И даже в 30—50-е годы прошлого века, когда усилились репрессии и гонения на приверженцев старой веры, старообрядческие общины Прибалтики не пострадали. Однако им пришлось пойти на ряд существенных идеологических компромиссов: признание молитвы за царя и церковного брака. Вскоре правительство восстановило привилегии и гражданские права, которых были лишены старообрядцы в годы репрессий.

20—30-е годы нашего столетия стали временем оживленной организационной и просветительской деятельности старообрядцев Прибалтики. Как свидетельствуют архивные документы,³ правительство Латвии оказывало поддержку и финансовую помощь всем лояльно настроенным к нему религиозным организациям. «В сравнении с братьями по вере за рубежом, — писал журнал «Старая вера» за 1933 год, — староверы Латвии находятся в исключительно благоприятном положении».⁴ В 1920 году был создан съезд,

¹ Подмазов А. А. Старообрядчество в Латвии. Рига, 1970. С. 28.

² Об истории старообрядческих общин в Прибалтике см.: Подмазов А. А. 1) Старообрядчество в Латвии; 2) Церковь без священства. Рига, 1973; Заварина А. А. Из истории поселения старообрядцев в Латгалии. Рига, 1969; Заволоко И. Н. О старообрядцах г. Риги. Рига, 1933; Поммер А. А. Русские в Латвии. Рига, 1933; Журавлев И. А. Полное историческое известие о древних строгониках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах, собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок, писем. М., 1980.

³ Обзор архивных документов по истории русского старообрядчества в Прибалтике см.: Подмазов А. А. Старообрядчество в Латвии. С. 5—24; Лесков Н. С. О раскольниках города Риги. СПб., 1863. С. 7—9; Юзов И. Русские диссиденты: Староверы и духовные христиане. СПб., 1831.

⁴ Старая вера. Рига, 1933. С. 3.

затем центральный орган по управлению делами старообрядцев. В 30-е годы создаются «Кружок ревнителей старины», «Кружок старообрядческой молодежи», которые ведут активную просветительскую деятельность: организуют концерты, выставки, проводят беседы на религиозные темы. В эти же годы издаются старообрядческие сочинения, сборники духовных стихов, выходят три старообрядческих журнала: «Родная старина», «Старая вера» и «Златоструй». Рижская Гребеншиковская община становится крупнейшим официально признанным центром русского старообрядчества.

Таким образом, даже краткий обзор свидетельствует, что исторические судьбы старообрядческого населения Прибалтики сложились вполне благополучно и это способствовало сохранению культуры и традиций старообрядцев вплоть до настоящего времени. Специфика исторических условий жизни старообрядческой общины не могла не отразиться на развитии рукописной традиции, формировании круга чтения, в том числе и на репертуаре духовных стихов.

Материалом для анализа репертуара духовных стихов старообрядцев Прибалтики (Латгалии и Причудья) послужили 325 рукописей начала XVII—первой половины XX в. из находящихся в Древлехранилище ИРЛИ Латгальского, Причудского собраний и коллекции И. Н. Заволоко. Единый прибалтийский фонд рукописей и старопечатных книг, насчитывающий более 1000 единиц хранения, был сформирован в результате почти пятидесятилетнего планомерного археографического обследования, которое ИРЛИ вел в старообрядческих районах Прибалтики. Единичные списки и сборники духовных стихов прибалтийских собраний составляют примерно десятую часть фонда. Они вполне репрезентативно отражают круг народно-поэтических текстов, получивших распространение в рукописной традиции старообрядческого населения Латгалии и Причудья, что и позволяет дать первоначальное описание репертуара духовных стихов, используя материалы рукописного фонда одного хранилища.

Характерной особенностью прибалтийских собраний ИРЛИ является то, что сборники и единичные списки духовных стихов данных коллекций в основном поздние — второй половины XIX—начала XX в.; большая часть рукописей с крюковой нотацией. Хронологически они распределяются следующим образом:

первая четверть XVII в. — 1 ед.

первая половина XIX в. — 97 ед.

вторая половина XIX в. — 188 ед.

первая половина XX в. — 40 ед.

Среди данных рукописей по составу можно выделить четыре группы:

сборники смешанного состава — 54 ед.

гомогенные сборники духовных стихов — 75 ед.

сборники духовных стихов с добавлениями — 158 ед.

единичные списки одного-двух текстов — 38 ед. (среди них пять выполнены на настенных листах).

Реконструируемый на основании этих 325 рукописей корпус духовных стихов прибалтийского фонда составляет 216 текстов в 649 списках.

Наиболее архаичный пласт духовной лирики представлен в латгальской и причудской рукописных традициях отдельными списками и циклом покаянных стихов на крюковых нотах (Лат. 49). Цикл, зафиксированный в Латгальском собрании, находится в рукописном сборнике смешанного состава первой четверти XIX в.⁵ Все стихи (23 ед.) традиционны для сложившегося к середине XVI в. цикла покаянных стихов на восемь гласов. В частности, в состав латгальского сборника входят такие широко распространенные в старообрядческой среде тексты, как «Аз есмь древо бесплодное...», «Восплачи, яко Петр...», «Житие временное, слава суетная...», «Рече Господь ко Каину...» и др.

О большой популярности в Латгалии и Причудье покаянных стихов свидетельствует тот факт, что многие тексты общерусского корпуса встречаются в собраниях в большом количестве списков (от 6 до 19). Среди них: «Плач Адама» (19 списков конца XIX—начала XX в.), «Душе моя, помысли смертный час...» (7 списков конца XIX—начала XX в.), «Сего ради нищ есмь...» (6 списков конца XIX—начала XX в.) и многие другие. Следует также отметить, что все тексты сопровождаются крюковой нотацией.

⁵ Лат. 49 (Латгальское собр. № 49) — сборник первой четверти XIX в., 8°; тип почерка — полуустав. В состав сборника входят также служебные тексты (Служба заупокойная, Служба в среду пятой недели Великого поста и др.).

В целом же при анализе репертуара покаянных стихов, бытовавших в Латгалии и Причудье, можно выделить следующие особенности, характерные для местной рукописной традиции.

Во-первых, они датируются преимущественно второй половиной XIX—началом XX в. Единственный ранний список первой четверти XVII в. надгробного покаянного стиха «Духовная моя братия и сопостники...» находится в певческом сборнике первой четверти XVII в. в составе коллекции И. Н. Заволоко. Этот сборник является одним из раритетов прибалтийского фонда. В его состав также входят: Октоих с полной редакцией великой вечерни, Величания на господские праздники и другие служебные тексты. Следует отметить, что и сам стих «Духовная моя братия...» тоже относится к разряду редких, малораспространенных. Он дошел до нас только в ранних списках конца XV—первой половины XVII в.⁶ Список покаянного надгробного стиха коллекции И. Н. Заволоко дополняет перечень шести известных списков этого текста. Во-вторых, большинство списков покаянных стихов сопровождается крюковой нотацией. И в-третьих, ряд списков покаянных стихов — «Стих о смерти» («Смерть бо люта и гневлива...»), «Стих о пьянице» («Рече Господь ко пьянице...»), «Стих об Исаяином пророчестве» («Уже пророчество свершилось...») и др. — выполнен на красочно оформленных настенных листах, что еще больше подчеркивает назидательный характер этих текстов. Таким образом, перечисленные выше особенности распространения покаянных стихов в Прибалтике (Латгалии и Причудье) свидетельствуют о том, что в конце XIX—первой половине XX в. там не только сохранялась, но и развивалась традиция исполнения покаянных стихов по книгам (рукописям, гектографам и т. д.). Это также подтверждается многочисленными документами по истории старообрядчества в Прибалтике и старообрядческими изданиями духовных стихов.⁷

Самую многочисленную группу духовных стихов прибалтийских собраний составляют тексты общерусского корпуса. Среди них наиболее активно в Латгалии и Причудье переписывались стихи, в основе которых лежат библейские, евангельские и агиографические сюжеты: стихи о Ноевом потопе («От начала было века...» и «Потоп страшен умножался...»), «Стих о браке в Кане Галилейской» («Мессия пришел в мир...»), «Плач Иосифа Прекрасного» («Кому повем печаль мою...»); стих о Борисе и Глебе («Восточная держава славного Киева-града...»), «Стих Иоасафа-царевича, в пустыню входяща» («Боже, отче всемогущий...»), стих о Варлааме и Иоасафе («Ис пустыни старец в царский дом приходит...») и др. Все эти тексты имеются в Латгальском и Причудском собраниях в 6—9 списках конца XIX—начала XX в.

Также к широко распространенным в местной рукописной традиции следует отнести стихи на праздники. Эти тексты встречаются в прибалтийских рукописях не только в единичных списках, но и в виде обособленных циклов⁸ и составляют своеобразный праздничный богослужебный календарь. Так, в составе Латгальского собрания, Причудского собрания и коллекции И. Н. Заволоко находится

1) 10 стихов на Рождество Христово:

- «Небо и земля ныне торжествуют...»
- «Новый год бежит, во яслях лежит, а кто, кто...»
- «Было от века Адамова...»
- «Нова радость стала, яко в небе хвала...»
- «В небеси звезда пресветлая, с востока воссиявшая...»
- «Приидите, вси языцы, воспоем песнь дивному Богу...»
- «Христос днесь родился...»
- «Дева днесь пресущественного рождает...»
- «Виде Бог, виде творец, что мир погибает...»
- «Составьте согласныя песни...»;

⁶ См.: Ранняя русская лирика: (Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV—XVII вв.). Л., 1988.

⁷ См. нотированные издания текстов покаянных стихов: Сборник духовных стихов / Сост. П. Ф. Фаддеев. Рига, 1931; Духовные стихи старинные / Собр. И. Н. Заволоко. Рига, 1933, 1937. Вып. 1—2.

⁸ См. сборники Латгальского собр. № 22 и № 23 (Лат. 22: Сборник духовных стихов «Стихословия, поемые на свадебных вечерах», XX в. (начало), 4°, гектограф, полуустав; Лат. 23: Сборник-конволют «Духовные стихи для домашнего употребления», 1912, 4°, гектограф, полуустав).

- 2) 2 стиха на Крещение Господне:
«На Иордан всех Спаситель...»
«К водам Иорданским Господу пришедшу...»;
- 3) Стих на Благовещение:
«Исполняя Бог ныне древний завет...»;
- 4) Стих «В неделю цветоносную»:
«Радуйтесь зело дщери Сиона...»;
- 5) 2 стиха на Святую Пасху:
«Днесь Христос во славе от гроба воскрес...»
«Се ныне радость...»;
- 6) На Успение Пресвятой Богородицы:
«Апостолы с концы света...»;
- 7) На Введение во Храм Пресвятой Богородицы:
«Патриархи, триумфуйте...».

Все стихи на праздники сопровождаются крюковой нотацией.

В рукописных сборниках прибалтийских старообрядцев встречаются также стихи — «славословия» на дни памяти святых: Николы-чудотворца («Приидите, празднующи, приидите лик составим...»), великомученицы Варвары («О коль благодати, агнице ты мати...»), «Хвали, мой дух, святую Варвару...»), священномученика Василия («Святому священномученику. Глас 8»).

Особенностью местной рукописной традиции следует считать тот факт, что в Латгалии и Причудье практически не получил распространения стих об Алексее, человеке Божьем, пользовавшийся большой популярностью среди старообрядцев других регионов (Русского Севера, Вятского края, Верхоямья, Сибири и т. д.). Этот текст не встречается ни в рукописных сборниках, ни в местных печатных изданиях духовных стихов. В Латгалии и Причудье также практически не получили распространения стихи, в которых нашла отражение тема пустынножительства. Например, такие популярные в старообрядческой среде тексты, как «О прекрасная пустыня и сам Господь пустыню похвалит...» или «Прекрасная моя пустыня, любезная моя дружина...», встречаются в прибалтийских собраниях только в одном списке начала XIX в.

Второе место по разнообразию сюжетов и количеству списков в репертуаре старообрядцев Прибалтики занимают собственно старообрядческие стихи: сатирические и полемические тексты, сочинения видных старообрядческих деятелей. Наиболее широкое распространение в Латгалии и Причудье получили стихи о конце света и Страшном суде. Эта особенность старообрядческого репертуара духовных стихов объясняется тем, что идеологическая система взглядов старообрядцев имеет ярко выраженную эсхатологическую направленность. В стихах данной группы последовательно проводится мысль о пришествии антихриста и наступлении «последних страшных времен» как возмездия за несправедную жизнь людей и их многочисленные грехи:

Егда придет кончина сего света,
Тогда наступят печальные дни и лета.
Восплачутся тогда горы высокие и древа,
В концех земля глаз в народах и туга,
Печальны в купе князь, воин, ниц и слуга,
Возрыдают вся церкви Божия горко от жалости,
Великий мир наполнится враждою вдруг,
Неправда правду изгонит от среды вокруг.

Стих о скончании века сего;
4 списка Причудского, 4 списка Латгальского собр.; вторая половина XIX в.

Одним из самых популярных стихов эсхатологического плана можно считать стих «По грехом нашим...». Этот текст с различными вариантами самоназваний получил повсеместно широкое распространение. В прибалтийских коллекциях насчитывается 14 списков конца XIX—начала XX в. В латгальской и причудской традиции текст

встречается под самоназванием «Пророческое речение и философское рассуждение о скончании века» и «О преобладании нечестия». О популярности этого стиха среди старообрядцев Прибалтики свидетельствует тот факт, что автор Дегуцкого летописца, уникального памятника старообрядческой книжности начала XIX в. местного происхождения,⁹ использовал цитаты из стиха «По грехом нашим...» для описания событий, происходивших во времена реформ патриарха Никона, церковного Собора 1666—1667 годов и начала гонений на старообрядцев. Каждые две-четыре строки стиха приурочены к определенному году и составляют погодную запись. Например:

Лето 7169-ое: В сем году в России: облак темный
 всюду отсени небо и воздух
 мраком потемни.
 Лето 7173: Ох увы, увы лютых тех времен,
 Ох увы, увы скорбных оных дней.
 Аще помянем благочестие
 И пресветлое правоверие.
 Лето 7174-е: Егда процветал крин церковный,
 И зело блистал чин священный,
 То не можем быть без рыдания
 И без горького въздыхания
 и т. д.

Так, используя строки популярного стиха, летописец создавал выразительную картину наступивших «последних времен».

Специфику письменного репертуара духовных стихов старообрядцев Прибалтики составляют древнейшие тексты эпического склада: «Стих Чудо Георгия о змие, о царевне Лисафее Агапиевне» (3 списка конца XIX—начала XX в.), «Стих про Егория Храброго» (список 1912 года, текст распет на крюках) и «Стих о двух братьях Лазарях» (1 список начала XX в.), «Стих о плакун-траве» (отрывок из «Стиха о Голубиной книге», 1 список начала XX в., на крюках). Многие исследователи устного народного творчества (Ю. А. Новиков, С. Е. Никитина, А. Ф. Белоусов) отмечали, что эти тексты были популярны среди старообрядческого населения различных районов и получили широкое распространение в устной традиции.

Кроме того, в составе сборной рукописи конца XVIII—начала XX в. коллекции И. Н. Заволоко (Завол. 10) находятся два текста эпического склада без самоназваний: «День идет ко вечеру...» и «Белый день коротается...». Первоначальный текстологический анализ показывает, что они носят компилятивный характер и, возможно, являются поздними переработками известных стихов «Чудная царица Богородица...» и «Человек на земли живет...». Эти тексты привлекают внимание яркой образностью и символикой, характерной для народно-поэтических текстов (огненная река — граница двух миров, переправа через реку — переход от жизни к смерти и т. д.). По тематике они близки к покаянным стихам: здесь получила развитие тема кратковременности жизни человека, тема смерти и раскаяния за совершенные грехи:

Белый день коротается,
 Красное солнце закатается,
 Белая заря утихается,
 Ко рабу-то смерть приближается.
 Подсекала у раба ножки резвые,
 Упустила у раба руки белая,
 Помугились у раба очи ясныя...
 Оторвали душу беси-дьяволы,
 Понесли душу во огонь гореть,
 Во смоле кипеть...

В стихе «День идет ко вечеру...» звучит традиционный для многих старообрядческих текстов мотив ухода от мира как единственного пути к спасению:

⁹ О Дегуцком летописце см.: *Маркелов Г. В. Дегуцкий летописец // Дрвнелехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования. Л., 1990. С. 166—249.*

Рече Пресвятая Богородица:

«Остань-ко, человек, мира соблазнаго,
Поди-ко, человек, во пустыню жить,
Трудись и молись Богу день и ночь...»

Старообрядцы Латгалии и Причудья не только бережно хранили и развивали традицию исполнения духовных стихов, но и создавали оригинальные тексты, используя известные сюжеты. Примерами такого рода в латгальской рукописной традиции могут служить принадлежащие наставнику одной из старообрядческих общин Е. П. Егупенку авторские переработки духовных стихов «Поздно, поздно вечерами...» и «Вечер с другом я сидел...»:

Поздно, поздно вечером же,
Во один с прекрасных дней,
Как утихлось все волненье
Дневной злобной суеты
Все затихло и умолкло,
Вся природа замерла
Спят покойно божи твари,
Тишина везде стоит...

Следует отметить, что такие авторские переработки включались в состав сборников духовных стихов, но не получили распространения и встречаются не более чем в одном списке.

В прибалтийских собраниях широко представлены и стихи позднего происхождения, попадавшие в рукописи второй половины XIX—начала XX в., вероятно, из печатных старообрядческих сборников духовных стихов. Среди них: «Умоляла мать родная...» (10 списков; конец XIX—начало XX в.), «Слезы ливши о Сионе...» (6 списков в Латгальском, Причудском собраниях; конец XIX—начало XX в.) и некоторые другие.

Исследователи духовных стихов (С. Е. Никитина, А. Ф. Белоусов и др.¹⁰) отмечали, что особый интерес представляет их двойственная природа (фольклор и письменные источники) и двойственная форма бытования (устная и письменная). Поэтому при описании репертуара духовных стихов необходимо учитывать и их устную форму бытования.

Имеющиеся у нас материалы по репертуару духовных стихов, бытовавших в Латгалии и Причудье в устной традиции, охватывают период 1920—1930-х годов. Именно в то время началось изучение фольклора русского населения Прибалтики. В эти годы сами старообрядцы проявляли большой интерес к записям и изданиям духовных стихов. В частности, И. Н. Заволоко вместе с членами «Кружка ревнителей старины», действовавшего при рижской Гребенщиковской общине, совершал поездки в старообрядческие центры: Ремши, Режицы (Латгалия), Раюши (Причудье), Войново (бывшая территория Восточной Пруссии), специально для записи духовных стихов. На основе своих записей он издал два сборника духовных стихов.¹¹ В 1931 году другой видный старообрядческий деятель, руководитель хора «Кружка ревнителей старины» П. Ф. Фаддеев также издал сборник духовных стихов,¹² сопроводив издание обширным комментарием.

В эти сборники вошли стихи, широко представленные также в рукописной традиции: «Плач Адама», «Стих о Борисе и Глебе», «Плач Иосифа Прекрасного», «Стихи о смертном часе», стихи на праздники и др. Иной результат дает сопоставление реперту-

¹⁰ См.: Никитина С. Е. 1) Устная традиция в народной культуре русского населения Верхнекамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 91—127; 2) К вопросу описания устной культуры в районах традиционной народной книжности: (В рамках комплексной археографической экспедиции) // Вопросы собирания, учета, хранения и использования документальных памятников истории и культуры. Ч. 2: Памятники старинной письменности. М., 1982. С. 26; 3) О взаимоотношениях устных и письменных форм в народной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989; 4) Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; Белоусов А. Ф. Колыбельная из Причудья // Уч. зап. Тартуского ун-та. Тарту, 1975. Вып. 358. С. 325—336.

¹¹ Духовные стихи старинные.

¹² Сборник духовных стихов.

ара духовных стихов, записанных на территории Латгалии в 1930-е годы И. Д. Фридрихом, с кругом текстов, бытовавших в рукописной традиции.¹³ Из двенадцати стихов, опубликованных исследователем (среди них «Не унывай, не унывай душа моя...», «Ходила да гуляла святая Дева...», «Как по синяму по морю по Вольнскому...» и др.), только «Стих о двух братьях Лазарях» встречается в рукописном сборнике начала XX в. коллекции И. Н. Заволока.

В 1960—1970-е годы фольклорное обследование Латгалии и Причудья было продолжено. Запись фольклора русского населения, в том числе и в старообрядческих районах, велась Тартуским, Вильнюсским, Латвийским государственными университетами, Даугавпилсским педагогическим институтом, Институтом этнографии АН СССР. К сожалению, доступ к полевым материалам этих экспедиций сейчас затруднен. А в опубликованных сборниках «Фольклор русского населения Прибалтики», «Русский фольклор в Латвии» (1972), «Русский фольклор в Латвии» (1980)¹⁴ не содержится записей духовных стихов.

Существенным дополнением к характеристике репертуара духовных стихов служит их стихотворное окружение, «литературный» фон их бытования. Различные исторические, экономические, социальные факторы, оказавшие влияние на формирование и существование старообрядческих общин Прибалтики, обусловили также и специфику формирования круга чтения, в том числе и репертуара духовных стихов. Культурные традиции латгальских и причудских старообрядцев формировались как традиции замкнутой этнически и конфессионально однородной группы населения в иноязычной среде. Эти факторы оказали влияние и на формирование книжного репертуара, в том числе и духовных стихов и их литературного окружения. Так, старообрядцы Латгалии и Причудья помимо собственно духовных стихов включали в состав своих сборников тексты духовного содержания, имеющие самоназвания «Гимны» или «Хвалебные песни»: «Хвалебная песнь св. князю Владимиру» («Просветителю нашему славну князю Владимиру веры свет православныя земле нашей явившему...»), «Гимн св. Кириллу и Мефодию» («Слава вам, братья, славян просветители...»), «Гимн» («Братья славяне!», «Боже, царя храни!» (бытует в латгальской традиции под самоназванием «Народный гимн»¹⁵). Все тексты гимнов и хвалебных песен сопровождалась крюковой нотацией.

В Латгальском и Причудском собраниях в составе сборников духовных стихов встречаются также стихи-раешники («Стих-раешник о чае»,¹⁶ «Стих об иконоборцах мужичка-дурочка Кириллушки»), акrostихи, стихи полемической направленности.

«Стих об иконоборцах...» представляет несомненный интерес для исследователей народной культуры, так как в этом сатирическом тексте о папе Римском нашли отражение народные представления о материальном благополучии, о грехе, о правильности своей веры:

В самом Риме я был,
С папой вместе гостил.
Имя папе Макар,
Он не так еще стар,
Но уже лет за полста,
А все хулит Христа!
Невидит креста,
И не имеет креста,
И не имеет поста.
Папа очень богат:
Он и землю купил,
И дом новый срубил,

¹³ Фридрих И. Д. Фольклор русских крестьян Яунлатгальского уезда. Рига, 1936. Кн.1; Русский фольклор в Латвии. Рига, 1972.

¹⁴ Фольклор русского населения Прибалтики. М., 1976; Русский фольклор в Латвии; Русский фольклор в Латвии. Рига, 1980.

¹⁵ Появление этого текста в репертуаре старообрядцев поморского согласия стало возможным, вероятно, после того, как руководители Гребенщиковской общины пошли на компромисс с русскими властями и признали молитву за царя.

¹⁶ Текст «Стиха о чае» опубликован Ю. К. Бегуновым. См.: Бегунов Ю. К. Стих-раешник о чае // Рукописное наследие Древней Руси: (По материалам Пушкинского Дома). Л., 1972. С. 244—249.

Для быков и коров
Он настроил дворов,
Жеребцов и кобыл
Табуны наплодил...

(Стих об иконоборцах мужичка-дурочка
Кириллушки; 1 список первой четверти XX в.,
кол. И. Н. Заволоко)

Пласт стихотворных текстов полемической направленности практически не изучен. Вероятно, они создавались наряду с многочисленными полемическими и догматическими сочинениями в среде местного старообрядчества во второй половине XIX—начале XX в. При изучении подобных стихотворных текстов возникает необходимость выявить и исследовать их связь со старообрядческими сочинениями полемической направленности. Примерами таких текстов в составе прибалтийских коллекций могут служить «Обличительное послание некоему иноку посреде богонасажденных древес долго жившему...» (1 список конца XIX в.; Причудское собр.), «Стих-ответ Павлу Прусскому¹⁷ против самосводных браков» (2 списка конца XIX в.; Причудское собр.). В частности, в «Стихе-ответе Павлу Прусскому...» нашли отражение споры о браке. Вопрос о браке являлся центральным вопросом полемики на протяжении всей истории старообрядчества и решался представителями различных течений и толков по-разному. Выдержанный в форме послания, стих написан, как следует из самоназвания, «кем-то из отцов Преображенского кладбища» для «увещевания» своего, если можно так выразиться, идеологического противника — Павла Прусского:

Слушай, мудрый вопроситель,
Христианский наш ответ.
Ты всей Австрии учитель,
Помни строго свой обет.
Христианский твой рассудок
Мы любили навсегда
И сих новых прибауток
Не слыхали мы тогда,
Чтоб брак мог совершиться
Без священного лица.
Того вечно не случится,
Чтоб был свят от простеца...

Как уже отмечалось выше, в местной рукописной традиции многие авторские поэтические тексты, гимны, стихи-раешники включались в состав сборников духовных стихов или в состав специальных сборников для «домашнего употребления».¹⁸ Очевидно, что все эти весьма различные по стилю, форме и художественной ценности тексты объединяет их «душеполезность» и назидательный характер. В них в доступной форме излагаются основные догматы христианства и дается определенная модель поведения, на которую должен был ориентироваться истинный хранитель традиций «древляго благочестия».

Несомненный интерес для исследователей народной культуры представляют также многочисленные пометы, пояснения и замечания, оставленные писцами для своих читателей.

В заключение хотелось бы отметить, что дальнейшее, более детальное изучение письменного репертуара духовных стихов и других народно-поэтических текстов Латгалии и Причудья поможет выявить варианты и редакции уже известных памятников народной словесности, атрибутировать неизученные тексты и даст богатейший материал для культурологических исследований.

¹⁷ Павел Прусский (П. А. Леднев) — видный старообрядческий деятель середины XIX в., впоследствии признавший единоверческую церковь. Автор ряда полемических и догматических сочинений.

¹⁸ Примерами таких сборников в прибалтийском фонде ИРЛИ могут служить два гектографа начала XX в. Латгальского собр.: «Стихословия, поемые на свадебных вечеринах» (Лат. № 22) и «Духовные стихи для домашнего употребления» (Лат. № 23).

ПРИЛОЖЕНИЕ

В приложении дается перечень (инципитарий) первых строк духовных стихов и других народно-поэтических текстов Латгальского, Причудского собраний и коллекции И. Н. Заволоко Древлехранилища ИРЛИ.

Народно-поэтические тексты приводятся в инципитарии по двум первым строкам и расположены в алфавитном порядке. Кроме того, указываются все обнаруженные в собраниях варианты. Далее перечисляются шифры рукописей, содержащих народно-поэтические тексты, и обозначается номер листа, соответствующий началу и концу стиха.

Духовные стихи являются также и памятниками народной музыкальной культуры. Часть текстов, особенно в ранних списках, сопровождается крюковой нотацией, на что делается указание.

В рукописной традиции духовные стихи встречаются с различными вариантами самоназваний: от простого, обозначающего жанр данного текста («Стих», «Стих умиленный»), и до развернутого, типа: «Выписано из древняго писания харатенных книг пустынных жителей. Молитва святого Иоасафа царевича Великия Индии в пустыню входяща». Так как самоназвания текстов отличаются большим разнообразием и дают интересный материал для изучения восприятия духовных стихов читателями, в инципитарии приводятся все варианты самоназваний.

Инципитарий сопровождается краткой характеристикой рукописей, содержащих народно-поэтические тексты.

Первые строки и заглавия стихов даются по правилам, принятым Отделом древнерусской литературы Пушкинского Дома.¹

Первый опыт подобного инципитария осуществлен в кн.: Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998, в статье: *Казанцева М. Г., Филоsofoва Т. В.* Музыкально-поэтическое наследие Поморского Севера в вятской старообрядческой традиции.

В инципитарии приняты следующие сокращения:

- Лат. — Латгальское собрание
 Прич. — Причудское собрание
 Зав. — собрание И. Н. Заволоко
 кр. — крюковая нотация

Адам о земли создан и в раи воселен быть

Лат. 12, л. 233, кр. («Возвашни на 8 гласов»).

См.: Адам пред раем стоя; Адамово плачу падение; Восплакался (восплачется) Адам; Изгнано бысте Адамо из рая; Плакася Адам; Праведное солнце; Расплакася Адам; Седя Адам впрям рая; Седя Адам прямо раю.

Адам пред раем стоя: «Раю, мой раю, прекрасный раю»

Лат. 49, л. 93—94об., кр.

См.: Адам о земли создан; Адамово плачу падение; Восплакался (восплачется) Адам; Изгнано бысте Адамо из рая; Плакася Адам; Праведное солнце; Расплакася Адам; Седя Адам впрям рая; Седя Адам прямо раю.

Адамово плачу падение и горькое рая лишение

Прич. 126, л. 15—21 об., кр.; Прич. 174, л. 1—4 об. («Плач праотца Адама егда изгнан бысти из рая»).

См.: Адам о земли создан; Адам пред раем стоя; Восплакался (восплачется) Адам; Изгнано бысте Адамо из рая; Плакася Адам; Праведное солнце; Расплакася Адам; Седя Адам впрям рая; Седя Адам прямо раю.

Аз есмь всему миру свет, Бог есмь прежде всех век

Лат. 312, л. 62—63 об.; Лат. 358, л. 138 об.—140 об.; Лат. 408, л. 33—34 («Премудрость Божия»).

¹ См.: Тр. Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом). М.; Л., 1955. Т. 11. С. 491—499.

Аз есмь древо бесплодное, Господи, умиления плода не нося

Лат. 49, л. 14 об.—15.

Апостолы с концы света собращася вси без совета

Зав. 10, л. 18 об. («Стих Успению»);

Лат. 261, л. 32 об.—33, кр.; Лат. 22, л. 28 об.—29, кр. («Успению Пресвятыя Богородицы»).

Аща вси их не милуете, безумне человецы, верны которые
и неверны ваши языки не знают

Прич. 39, л. 20—23 об. («Стих. „Кто не знает милостыни и к Богу молитесь и кришение не верует, проклет“»).

Аще бы ведала, душе, суету мира сего

Лат. 49, л. 49 об.—51 об., кр.

См.: Аще бы ты ведала, душе моя.

Аще бы ты ведала, душе моя, суеты мирския

Лат. 148, обложка.

См.: Аще бы ведала, душе.

Аще и во гроб сниде безсмертныи, но адово разрушив силу и воскресе

Прич. 40, л. 22—24 об. («Глас васмы»).

Аще кто иерея укоряет, тому в церковь Божию не внидет

Прич. 39, л. 16 об.—19 об. («Будет в день судный»).

Бежати греха помыслих и скоро многими постижен бив

Лат. 49, л. 61 об.—63, кр.

Безсмертных тварей обладатель, правитель небу и земли

Лат. 23, л. 2—3 об., кр.; Лат. 240, л. 25 об.—29 об., кр. («Стих умиления души»).

Безумие, окаянне человеце, в лености время губиши

Лат. 49, л. 32—34, кр. («Глас б»).

Белой день коротается, красное солнце закатается, белая заря утихается,
ко рабу-то смерть приближается

Зав. 10, л. 44—44 об.

Блажен, кто к злым в совет не входит, не хошет с грешным в след ступать

Зав. 10, л. 1—2 об.

Бог сотворил пост, а бес объядение; Бог сотворил востание на молитву, а бес леность

Зав. 42, л. 7 об.—8

Лат. 66, л. 54—54 об.

Бог, Творец всесильный, создал человека, самовлаством почитая и свою милость
проявляя

Лат. 22, л. 1—3, кр.; Лат. 261, л. 5—7, кр. («На благословенное таинство бракосочетания. Бытия глава 1, стих 28, гл. 9, ст. 1 Иоанн Златоуст б»).

Богатством ли пространствуешися и о прародителех велимудрствуешися

Лат. 49, л. 68 об.—71, кр.

Богородице Пречистая, мати благословенная, от всех родов избранная

Зав. 2, л. 294—294 об. («Стих о Пресвятей Богородице»).

Боже, зри мое смирение, зри мои плачевны дни

Зав. 10, л. 3 об.—4; Зав. 43, л. 21—22;
Лат. 261, л. 115—117 об., кр. («Стих о смирении»).

Боже отче всемогущий, Боже отче присносущий

Зав. 37, л. 21—22 («Стих Иоасафа царевича Индийского»);
Прич. 38, л. 24—29 («Стих Иоасафу царевичу Индийская земля»);
Лат. 22, л. 40 об.—42 об.; Лат. 261, л. 43 об.—45 об., кр. («Песнословие св. Иоасафа царевича»); Лат. 49, л. 88—92 об., кр. («Стих преподобного Иоасафа царевича Индийского, собранный рифмосложно»); Лат. 363, л. 109 об.—110 об. («Молитва Иоасафа царевича, идуща в пустыню»).

Братия, вонмите, все дружия мои, внятно приклоните ушеса свои

Зав. 10, л. 4—5 («Стих о мнихе»).

Буди здрави, мой сыне, о прекрасный Иусе

Лат. 359, л. 11 об. («Стих Богородицы»);
См.: Здравы буди, о прекрасный сыне.

Были то жили два брата родных, два брата родных два Лазаря

Зав. 163, л. 30 («Стих о Лазаре»).

Было от века Адамова, от роду Авраамова народился Христос, Бог наш

Зав. 10, л. 11 об.—12 об. («Стих на Рождество Христово»).

В век, птичка ты крылата, безпечальна и вольна

Зав. 10, л. 53—54.
См.: Умоляла мать родная.

В небе звезда пресветлая, с востока воссиявшая, царем перским показала пророчество

Лат. 22, л. 13—14 об., кр.; Лат. 261, л. 17—18 об. («2 Антифон Рождеству Христову»).

В последнем времени жестоком пустынный в северной стране

Зав. 46, л. 2—3 («Плач пустытника в обители, обращенную в единоверческую в Москве»).

В самом Риме я был, с папой вместе гостил, имя папе Макар, он не так еще стар

Зав. 66, л. 1—2 об. («Стих о иконоборцах»).

Век мой скончается, смертный час приближается

Зав. 2, л. 296—296 об. («Стих о смертном часе»).

Века сего любовию многа имения желаю, сам долго жити не могу

Лат. 49, л. 67 об.—68 об., кр.

Велик бо есть бес, грех от еже тело бо окресити много болие

Лат. 49, л. 112.

Величай, душе моя, иже во Иордане крестившагося Господа

Прич. 156, л. 6 об., кр.

Верю русской свободна, незыблема наша держава

Лат. 23, л. 17—18, кр. («Гимн святому равноапостольному князю Владимиру»).

Вечер-сумерки наступали у содомских у ворот

Зав. 46, л. 3 об.—4 («О Содоме»).

Вечер я с другом сидел, ныне зрю смерти предел

Зав. 43, л. 13—15 («Стих о душе»);

Лат. 357, л. 60—62 об. («Стих о разлучении души от тела, весма душеполезна»).

См.: С другом я вчера сидел; Я вечер с другом сидел.

Взирай с прилежаньем, тленный человек

Лат. 204, л. 6 об. («О посечении смерти»);

Зав. 2, л. 296 («На умиление жизни человеческая»).

Взыде Иус во Иеросалим ко овчем купели глаголемые

Лат. 240, л. 40 об.—42, кр. («Стих о расслабленном. Глас 5»).

См.: Во граде Иеросалиме.

Взыде ты, человек, на Сионскую гору

Лат. 245, л. 5—7 об. («Стих о смертной памяти и о радости царствия небеснаго»);

Прич. 39, л. 36—38 об. («Стих покаяния»); Прич. 41, л. 1—3; Прич. 38, л. 10 об.—13 («Стих душеполезный»).

Виде Бог, виде Творец: уже мир погибает. Архангел Гавриил к Назарет посылает

Лат. 23, л. 7 об.—8, кр.;

Прич. 175, л. 7 об.—9 («Стих о Рождестве Христове»).

Виждь своя пребеззаконная дела, о душе моя

Лат. 49, л. 52—53, кр.; Лат. 142, л. 279—279 об., кр.

Во граде Иеросалиме там преможество чудес было

Зав. 37, л. 9—10 («Стих о расслабленном. Глава 24»).

См.: Взыде Иус во Иеросалим.

Во славном было царстве, во Московском государстве. За валом была ограда,
цвела там вера стара

Зав. 28, л. 25—30 («Стих московский. Глас 6»).

Во шестом году семей тысячи да при том царе, при Федоре

Лат. 23, л. 22—22 об., кр. («Стих про Егория Храброго»).

Воплю к Богу к беде моей, да мя он услышит

Лат. 49, л. 85 об.—88, кр.; Лат. 240, л. 7 об.—10, кр. («Стих рифьмы 3»);

Зав. 10, л. 2 об.—3 об., кр.

Восплакался (восплачется) Адам пред раем стоя

Зав. 37, л. 19 об.—21 («О Адаме и Еве»);

Лат. 162, л. 362—363 об. («Стих о Адаме и Еве»); Лат. 261, л. 100—105 об., кр. («Сказание и стих о Адаме и о Еве о изгнании из рая»).

См.: Адам о земли создан; Адам пред раем стоя; Адамово плачу падение; Изгнано бысте Адамо из рая; Плакася Адам; Праведное солнце; Расплакася Адам; Седа Адам впрям рая; Седа Адам прямо раю.

Восплачи, яко Петр, востени, яко мытарь

Лат. 49, л. 25 об., кр. («Глас 5»).

Востане, душе моя, от сна, отверси ми устие свои на молитву

Лат. 49, л. 38 об.—38а об. («Глас 6»).

Востани, ленивый, отряси сон вскоре, возри на вся твари на небо и доле

Лат. 22, л. 48 об.—50 об., кр.; Лат. 261, л. 51 об.—54 («Не уныние и леность»).

Восточная держава славного Киева-града

Зав. 28, л. 32—35; Зав. 2, л. 293—293 об.;

Лат. 5, л. 163—172, кр. («Стих о убиении князей русских Бориса и Глеба от брата их Святополка»); Лат. 22, л. 43—45 об., кр.; Лат. 261, л. 46—48 об. («Святым мученикам Борису и Глебу»).

Вот лобное место стоит предо мною

Лат. 23, л. 12—12 об., кр. («Пред крестом»).

Всяк человек на земли живет, как в поле трава растет

Зав. 37, л. 16—17 об. («Стих о смертном часе»); Зав. 43, л. 19 об.—21 («Стих о временной человеческой жизни. Глас 7»);

Лат. 261, л. 122—123 об.; Лат. 359, л. 8—11; Лат. 354, л. 5—7 («Стих поется на глас седьмой»); Лат. 245, л. 7 об.—10 («Стих о человеческом житии и разлучении души от тела»).

Вышла газета из ада

Прич. 39, л. 6 об.—12 об.

См.: Грех скончался, правда сгорела; На сих днях выехал кулиер из ада; Страшная адская повесть.

Гора Афон, гора святая

Зав. 47, л. 2 («Гора Афон»);

Лат. 23, л. 41 об.—45 об., кр. («Песнь ко святой горе Афонской»).

См.: Здесь благодать польется чудно.

Горе мне, увы мне во младой юности

Зав. 28, л. 14—15 об. («Стих о юности»);

Прич. 36, л. 5 об.—6 об. («Стих о юности»).

Горе тебе, душе моя, жадаеши спасения, а по все дни грехи сотворяеши

Лат. 66, л. 47—48.

Господи, даждь ми слезы умиления, да плачюся день и ночь

Лат. 226, л. 16—18 об.;

Прич. 72, л. 1—3.

Господи, кто обитает в светлом доме выше звезд

Лат. 23, л. 3 об.—4, кр. («Псалом 14»).

Господи, помилуй, Господи, прости. Помоги мне, Боже, крест свой донести

Лат. 23, л. 4—4 об., кр. («Покаянная молитва»).

Господь грядет в полуночи, жених идет со славою

Зав. 10, л. 11—11 об., кр.; Зав. 37, л. 5 об.—6 об. («Стих о втором пришествии Господии. Глава 11»);

Лат. 5, л. 183—189, кр. («О страшном суде»).

Господь спаситель мне и свет, кого я убоюсь

Лат. 48, л. 16—17;

Зав. 47, л. 1 об. («Переложение псалма 26»).

Грех скончался, правда сгорела, правосудие в бегах

Лат. 455, л. 222 об.—223; Лат. 407, л. 33 («Вопросы ответы»).

См.: Вышла газета из ада; На сих днях выехал кулиер из ада; Страшная адская повесть.

Гробе, мой гробе, превечный мой доме. А ты, мое ложе о смерти мне гоже

Прич. 36, л. 13—14 об. («Стих о воспоминании смерти»).

См.: Гробе, ты гробе.

Гробе, ты гробе, тленный доме, рушителю костем моим изгоде
Лат. 22, л. 56, кр.; Лат. 261, л. 60—60 об., кр. («О гробном тлении»)
См.: Гробе, мой гробе.

Да воскреснет небесный царь, вознесется рука его до вышняго небесе
Лат. 261, л. 96 об.—98 («Стих о втором страшном пришествии»).

Два ангела, два хранителя, уж вы где были
Зав. 10, л. 10 об.—11.

День идет ко вечеру, человеческий век коротается
Зав. 10, л. 43—43 об.

Для того ли светом льстится, чтоб измерить жизнь тоской
Лат. 23, л. 37—39, кр. («О прелести мира сего. Стих пустынножителя»).

Днесь все пророчество исполняется, Божий сын на кресте пригвождается
Прич. 73, л. 1—2 об. («Плач Пресвятыя Богородицы при кресте Господни в пяток
страстных недели, еже рече Господь жажду Иоанн»)
См.: Стояше днесь при кресте.

Днесь Лекса преславна славится издавна
Зав. 10, л. 10 об.—11 («Стих о девицах»).

Днесь Христос во славе от гроба воскрес
Лат. 22, л. 25—27, кр.; Лат. 261, л. 29—31, кр. («Воскресению Христову. Анти-
фон 2»).

Днесь, человече, красуешься лепотою, и образом, и славою
и провожаеши жизнь суетную
Прич. 34, л. 1 об.—9 («Поучение о еже сия повесть, троесложное умиление, отсекает
всякое превозношение и гордость человечесю, предлагает душу во истину сию, аще
осмь и поучишися часто о человече велбо на пользу и сладость, и умиление души
приносят сей повесть поучатися о исходе душа своея; благослови, отче»).

Доблии мои друзи и знаемии, почто не плачете
Лат. 49, л. 33—36, кр.

Добродетельную храмину на песце миролюбнем создах
Лат. 49, л. 66 об.—67 об., кр.

Доколе, душе моя, в лености пребываеши
Лат. 49, л. 16—16 об., кр.; Лат. 261, л. 125 об., кр.; Лат. 240, л. 33—35 об., кр.
(«Стих о покаянии. Глас 3»).

Духовная моя братия и спостницы
Зав. 75, л. 106—106 об., кр. («Надгробный стих»);
Лат. 338, л. 1, кр.; Лат. 142, л. 307—307 об., кр. («Сей стих поем над гробом
умершаго инока»).

Душе моя, душе моя, почто во гресех пребываеши
Лат. 49, л. 12—13 об., кр.; Лат. 142, л. 172, кр.; Лат. 142, л. 275 об.—276, кр.
(«Покаянный на 8 гласов. Глас 1»).

Душе моя, како не устрашися
Лат. 49, л. 44—47 об., кр.

Душе моя, помысли смертный час

Лат. 22, л. 60 об.—62 об., кр.; Лат. 261, л. 65—67, кр. («О чаянии смерти и Божия суда»);
Прич. 38, л. 4 об.—9 об.; Прич. 39, л. 2—6 об. («Стих о памяти смерти»); Прич. 33, л. 1—12, кр. («Стих о памяти смертного часа»); Прич. 41, л. 3—5 об.;
Зав. 37, л. 1—3 об. («Стих о памяти смертного часа»).

Егда придет Господь судити, комуждо поделом воздати

Лат. 48, л. 11—12 об., кр. («Стих о втором суде»).

Егда приидет кончина сего света, тогда наступят печалные дни и лета

Зав. 32, л. 8—13 («На воспоминание кончины века сего»);
Лат. 261, л. 120—121; Лат. 204, л. 8 об.—9 об. («Стих об окончании века»);
Лат. 245, л. 13 об.—16 об. («Стих на скончание века сего»);
Прич. 37, л. 1—5 об. («Стих на скончание века сего»); Прич. 126, л. 11—14 об., кр.;
Прич. 73, л. 3—4 («Стих о скончании века сего»); Прич. 187, л. 9 об.—11 («О последнем времени»).

Егда приидет Страшный суд, вострубят грозны ангелы

Зав. 38, л. 4 об.

Егда родихся, не веомо, о како возрастох и лика ко зачяхося

Лат. 240, л. 16—18 об., кр.

Егда сядеши на престол славы своея

Лат. 49, л. 60—60 об., кр.

Жало остро, око быстро, ветвь терновна, зрение гневно

Лат. 49, л. 84 об.—85, кр.

Жили в пустыне две старицы, аллилуия, Господь, помилуй

Лат. 50, л. 21 об.—22 об. («Стих о двух старицах, в пустыне спасающихся»).

Жил юный отшельник и, в кельи молясь, священную книгу читал, углубясь

Лат. 48, л. 17 об.—18 об.; Лат. 204, л. 1 об.—3 («О святом Антонии»);
Зав. 38, л. 2—2 об. («О святом Антонии»).

Житие временное, слава суетная, красота тленная

Лат. 49, л. 34—35, кр. («Глас б»).

Житие мое, яко вода борзе, течет

Лат. 49, л. 57—60, кр.

Законно течение совершив и веру соблюл еси священномучениче Василия

Прич. 39, л. 32 об.—33 («Святого священномученика церкви»).

Здесь благодать прольется чудно и милость сына моего

Лат. 240, л. 145(а)—145(а) об.
См.: Гора Афон.

Здравы буди, о прекрасный сыне Иусе

Лат. 169, л. 22 об.—23 об.; Лат. 261, л. 124 об.—125 («Стих Пресвятой Богородицы, как она колыкала Господа нашего Иисуса Христа и припевала»); Лат. 357, л. 67 об.—68 («Стих Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии, воспитала Господа нашего Иисуса Христа»);
Прич. 126, л. 5—5 об. («Стих колыбельный Иисусу Христу»);
См.: Буди здрави, мой сыне.

Златокованную трубу Иоанна Златоуста, окованный чертог
Лат. 23, л. 15 об.—16, кр. («Иоанну Златоусту»).

Зрю тя, гробе, и ужасаюся твоего видения
Прич. 34, л. 9—15 об.

Идут лета сего света, приближается конец
Зав. 37, л. 4 об.—5; Зав. 2, л. 296 («Стих о умилении души»).

Изгнано бyste Адамо из рая, пища ради теме, и седя прямо ему рыдаю
Лат. 337, л. 23—24, кр. («Глас 6»)
См.: Адам о земли создан; Адамово плачу падение; Восплакался (восплачется) Адам;
Плакася Адам; Праведное солнце в раю просветило; Расплакася Адам; Седя Адам
впрям рая; Седя Адам прямо раю.

Ис пустыни старец в царский дом приходит
Лат. 357, л. 63—65; Лат. 23, л. 18 об.—19 об., кр.; Лат. 204, л. 11 об.—12 об. («Стих
об Иоасафе царевиче»); Лат. 23, л. 6 об.—11, кр. («Царевич Иоасаф»).

Исполняя Бог ныне древнии завет, с небесе архангела посла в Назарет
Лат. 22, л. 7—9, кр.; Лат. 261, л. 11—13, кр. («Благовещению пресвятыя Богороди-
цы»).

Источник духовный, радости днесь полный
Лат. 22, л. 27 об.—28, кр. («Сошествию Святого Духа»); Лат. 261, л. 31 об.—32, кр.
(«Сошествию Св. Животворящего Духа»)

Ияков создал студенец, получил за то венец
Лат. 23, л. 21—28 об., кр.

К водам Иорданским Господу пришедшу и Духу Святому над нею нашедшу
Зав. 10, л. 10—10 об. («Стих Крещению Господни»).

К кому возопию, Владычице, к кому прибегну в горести моей
Лат. 291, л. 6—8 об., кр. («Глас 5»).

К тебе, о Мати Пресвятая, дерзаю вознести мой глас
Лат. 23, л. 14—14 об., кр. («Пред иконою Богоматери»).

Как сего дня да день да Воскресенья. Накануне то было Вознесенья
Зав. 38, л. 4, кр.

Как уныло занывает грустный тон стройных певцов
Зав. 36, л. 1—2 об.; Зав. 38, л. 3—3 об.; Зав. 43, л. 1—2;
Лат. 240, л. 145 (6)—145 (6) об.; Лат. 261, л. 128, л. 128 об.—130 об., кр.; Лат. 357,
л. 28—29 («Стих погребальный»).

Како падох окаянный
Лат. 142, л. 173 об., кр.; Лат. 142, л. 277, кр.; Лат. 49, л. 23 об.—24, кр. («Глас 6»).

Кающегося прими мя, Христе, яко блудницу
Лат. 49, л. 52, кр.

Кому повем печаль мою
Зав. 28, л. 4 об.—14;
Лат. 261, л. 36 об.—39 об., кр.; Лат. 22, л. 33—36 об., кр. («Плач Иосифа прекрас-
ного»); Лат. 23, л. 20—20 об., кр. («Плач прекраснаго Иосифа»); Лат. 231, л. 7—
12 об. («Стих о прекрасном Иосифе целомудренном»); Лат. 284, л. 9—10 об., кр.

(«Стих о плачи Иосифа прекрасного целомудренного»); Лат. 358, л. 310—320 («Стих о прекрасном Иосифе, како он плакался, егда продаша его братия в землю Египетскую»);

Прич. 34, л. 20—25 об. («Стих о прекрасном Иосифе»); Прич. 38, л. 13—24 («Стих Иосифа прекрасного»); Прич. 40, л. 1—10 об. («Стих плачевный Иосифа прекрасного и целомудренного»).

Крестному древу явльшуся, пламенное оружие храняше

Лат. 261, л. 35 об.—36, кр.; Лат. 22, л. 32—32 об., кр. («Животворящему Кресту Господню»).

Кто бы дал мне, яко птице, два пернатые крыла

Зав. 37, л. 11—12 об. («Стих умиленный»).

Кто бы мне поставил прекрасную пустыню

Лат. 240, л. 5 об.—7, кр. («Стих о блудном сыне»);

Прич. 33, л. 19—20 об., кр.

Кто тя, брате, сему злу научил, еже клеветати на брата своего

Лат. 49, л. 42 об., кр.; Лат. 142, л. 175—175 об., кр.; Лат. 142, л. 278 об., кр.

Лице свое скрывает день, поля покрыла мрачна ночь

Лат. 261, л. 87—88 об. («Вечернее размышление о Божием величестве случае великаго севернаго сияния»).

Лишихся аз сокровища предрага, се моей жалости отрада

Лат. 49, л. 95—97, кр.

Любезная братия! Древлеправославныя христиане верныя и миряне. Хочу поделиться с вами словом, только старым, а не новым

Зав. 318 («Биографический простой мотив из былин реформации Никона и его сотрудников. Рассказ скорбного старца»).

Мати милосерда, ты еси ограда от лютаго врага

Лат. 22, л. 29 об.—31 об., кр. («Пресвятей Богородице. Общий»); Лат. 261, л. 33 об.—35, кр. («Пресвятей Богородице молебный»);

Прич. 35, л. 9 об.—14; Прич. 40, л. 16—19 об.; Прич. 33, л. 12 об.—18 об., кр. («Стих Богородице молебный»); Прич. 34, л. 25 об.—26 об. («Стих Пресвятей Богородице пятый»); Прич. 39, л. 28 об.—32 об. («Стих мати милосерда»).

Мессия пришел в мир, истинный пророк великий

Лат. 22, л. 19 об.—20 об., кр. («О Господио бракопосещении»); Лат. 50, л. 3—6 об., кр. («Псальма или стих, егда Господь был на браке в Кане Галилейстей и от воды вино сотвори»); Лат. 204, л. 7—8 («О Мессии»); Лат. 261, л. 23 об.—24 об., кр.; Лат. 261, л. 89 об.—92 («Стих, егда Господь на браке в Кане Галилейстей и первое чудо яви, от воды вина сотвори»).

Мир злый и прелестный, изгнанник наместный

Лат. 22, л. 57 об.—59, кр.; Лат. 261, л. 62—63 об., кр. («О злобе и прелестях мира»).

Мире, мире, мирушка, времена черна

Зав. 43, л. 11 об.—13 («Десять заповедей»).

Мне сравнялось двадцать лет, не успел я видеть свет

Зав. 43, л. 7—7 об. («Монах»).

Мыгtareво стенание и блудницы рыдание, душе, прежде конца восприми

Лат. 49, л. 55—56, кр.

На Иордан всех спаситель, днесь прииде испуитель

Лат. 22, л. 18—19, кр. («Крещению Иисуса Христа сына Божия»); Лат. 261, л. 22—23, кр. («Крещение Спасителя Христа»).

На путь бо иду долги по нему же николиже ходихо

Лат. 49, л. 36 об.—37 об., кр.;
Прич. 156, л. 6 об.

На реце Вавилонской сядяще плакахом, егда град любезнейший
Сион поминахом

Зав. 104, л. 1, кр.; Зав. 37, л. 19—19 об. («Плач трех отроков»);
Лат. 175, л. 1—2; Лат. 22, л. 51—51 об., кр.; Лат. 261, л. 54 об.—55 («Сетование Иерусалимских пленников»).

На сих днях выехал кулиер из ада и привез страшных газет

Лат. 358, л. 321 об.—331 об. («О грешниках»);
См.: Вышла газета из ада; Грех скончался, правда сгорела; Страшная адская повесть.

На судиши твоём, Христе, не постави мене нага

Лат. 49, л. 16 об.—17, кр.

Не в рабском, как прежде, смиренном обличии, с наличием жалким грубой нищеты
Зав. 192, л. 1 («В годину страшного суда Божия»).

Не остави нас в человеческое предстояние, Пречистая Владычице

Лат. 78, л. 72, кр. («Глас б»).

Не покушайся имати его, же не можеш ити, и ложену слову не ими веры

Лат. 49, л. 24 об.—25, кр.

Небо и земля, небо и земля ныне торжествуют

Лат. 23, л. 9—9 об., кр. («На Рождество Христово»);
См.: Христос днесь родился.

Некий человек богат вельми был, последи нищ, не славен и уныл

Лат. 261, л. 41 об.—43, кр.; Лат. 22, л. 38 об.—40, кр. («О благотворении св. Николы Чюдотворца»).

Ни умиления стяжах, ни же слезам источник

Лат. 49, л. 56—57, кр.

Нова радость стала, яко в небе хвала

Лат. 23, л. 9 об.—10, кр. («На Рождество Христово»).

Новый год бежит, во яслех лежит, а кто, кто

Лат. 23, л. 10—11, кр. («На Новый год»).

Ныне вси восплачем, ныне себе вси плачем, что отца отпадохом

Лат. 49, л. 97 об.—100 об., кр.

Ныне сам не знаю, как на свете жити

Зав. 37, л. 3 об.—4 («Стих воспоминательный о смертном часе. Глава б»);
Лат. 240, л. 14—16, кр. («Стих. Размышление ума человека. Глас 8»);
См.: Сам я не знаю, как на свете жити.

О браке мы что здесь законном предлагаем

Зав. 63, л. 66.

О, велика моя беда, приходит ко мне чреда

Зав. 101, л. 1, кр. («Стих о смерти»).

О, горе мне, грешному существу, горе благих дел не имущу

Зав. 2, л. 295 («Стих о блудном сыне»).

О, коль благодати, агнице ты, мати Варвара прекрасная

Лат. 261, л. 40—41, кр.; Лат. 22, л. 37—38, кр. («Великомученице Варваре»).

О, коль наше на сем свете житие плачевно

Лат. 22, л. 54 об.—55 об., кр.; Лат. 261, л. 58 об.—59 об. («О смертном скончании»);
Зав. 10, л. 8—10.

О последних временах пророки предсказали

Зав. 64, л. 1—2 об. («О слабости и невоздержании в последние времена (народная сатира»).

О прекрасная пустыня, и сам Господь пустыню похваляет

Лат. 213, л. 1.

О прекрасная пустыня, прими мя в своя частыни

Лат. 5, л. 198—202, кр.;

Зав. 37, л. 10 об.—11 об. («Стих похвала пустыне. Глава 25»);

Прич. 38, л. 29—31 об. («Стих 4 тому же Иоасафу царевичу, входящему в пустыню»).

О сущности zde двух мы тайн предлагаем, материя, что в них, и форму объявляем

Зав. 63, л. 37.

О человеке, аще еси честный властелин

Лат. 142, л. 175 об.; Лат. 142, л. 278 об.—279, кр.

О чем говорит чай, а ты, читатель, замечай

Зав. 42, л. 1—6 («О чае. Разговор чужестранца из китайского царства, по имени его называют чай, о чае»)

Лат. 236, л. 11 об. («История про чай. Жалоба чужестранца, китайского уроженца, о чае»).

«Озвезди ис тля мя, Господи, Боже мой», — Иона вопиаше

Лат. 49, л. 18 об.—19 об.

Окаяние убогий человек, век твой скончается

Лат. 49, л. 21 об.—23, кр. («Глас 4»); Лат. 142, л. 173 об.—174, кр.; Лат. 142, л. 277—277 об., кр. («Глас 5»).

Оле, окаянная душе кий ответ имаши рещи

Лат. 240, л. 64—65, кр. («Стих покаяния человека»).

Он век тебе, душе, удает, почто не готовися, душе моя

Зав. 2, л. 299 об.—300 об. («Стих о Страшном суде»).

От начала было века, от первого человека

Лат. 261, л. 83—85 об. («Стих о всемирном потопе»).

См.: Потоп страшен умножался.

Откуда начну плакать аз, окаянный

Лат. 142, л. 174 об.—175, кр.; Лат. 277 об.—278, кр.

Пастырь добрый ищет овцу заблудшую в горах

Зав. 10, л. 14—15.

Патриархи, триумствуйте, со пророки ликовствуйте, со святыми торжествуйте

Лат. 240, л. 38 об.—40 об., кр.; Лат. 22, л. 5 об.—6 об., кр.; Лат. 261, л. 9 об.—10 об., кр.; Лат. 261, л. 112 об.—114 об., кр. («Введению во храм Пресвятой Богородицы»).

Плакася Адам пред раем стоя: «Раю, мой раю, прекрасный раю»

Лат. 142, л. 280—280 об., кр.

См.: Адам о земли создан; Адам пред раем стоя; Адамово плачу падение; Восплакался (восплачется) Адам; Изгнано бысте Адамо из рая; Праведное солнце; Расплакася Адам; Седя Адам впряма рая; Седя Адам прямо раю.

Плачется душа и тужит ми тело

Лат. 49, л. 71—72.

Плачуся и ужасаю, егда он час помышляю, как приидет судия правый

Лат. 240, л. 31—33, кр. («Стих плачевный»); Лат. 22, л. 59 об.—60, кр.; Лат. 261, л. 64—64 об., кр. («О памяти смерти и суда»).

Поведи ми, где мнози народи мучаеся

Прич. 39, л. 23 об.—28 об. («Стих рече Пресвятая Богородица Михаилу Архангелу»).

По грехом нашим на нашу страну попусти Господь такову беду

Зав. 32, л. 1—8; Зав. 36, л. 6 об.;

Лат. 162, л. 366—367 об.; Лат. 240, л. 18 об.—25 об.; Лат. 261, л. 55 об.—58, кр.; Лат. 11, л. 257—263 об. («Пророческое речение и философское разсуждение о скончании века»); Лат. 22, л. 52—54, кр. («О преобладании нечестия»); Лат. 261, л. 105 об.—112 об., кр. («Стих преболезненного воспоминания об озлоблении кафоликов»); Лат. 422, л. 1—6 («Стих кафолический»);

Прич. 35, л. 14—19 об.; Прич. 34, л. 15 об.—18 («Стих о перемене веры»); Прич. 36, л. 18—25 («Стих преболезного воспоминания об озлоблении»); Прич. 39, л. 46—52 («Стих кафоликов преболезного воспоминания»); Прич. 71, л. 1—7 («Стих о озлоблении кафоликов и на последнее время века сего»).

Под славным было градом Иерусалимом, было три царства беззаконныя

Прич. 40, л. 11—16; Прич. 175, л. 10—18; Прич. 175, л. 175 («Стих Георгия Храброго»).

Поздно, поздно вечерами, как утихнет весь народ

Лат. 204, л. 3 об.—6; Лат. 261, л. 132—133 об.; Лат. 354, л. 1—5; Лат. 359, л. 1—7 об.; Лат. 48, л. 13—15 («Стих старообрядческого столба»); Лат. 240, л. 108 об.—111, кр. («Стих об изгнании Гучкова (Глас 6)»);

Зав. 32, л. 21—26 об. («Стих узника. Глас 6»).

Пойдем ныне, сиротнии дети, к матери нашей в кушу сидети

Зав. 10, л. 6—8 («Рифмы детей по умершей матери»);

Лат. 5, л. 172 об.—182 об., кр. («Рифмы детей по умершей матери»).

Посреде богонасажденных древес долго жившему, а ныне то житие невозлюбившему

Зав. 304, л. 3—4 об. («Обличительное послание некоему мниху»).

Потоп страшен умножался

Зав. 32, л. 36—38 об. («Во дни Ноя праведного»);

Лат. 357, л. 65 об.—67 об.; Лат. 22, л. 63—64, кр.; Лат. 261, л. 67 об.—68 об., кр. («О всемирном потопе»); Лат. 23, л. 19 об.—20, кр. («Потоп»);

Прич. 175, л. 6—7 («Стих о потопе»); Прич. 36, л. 11—12 об.; Прич. 39, л. 38 об.—40 («Стих о потопе Ноевом»); Прич. 126, л. 8—10 об. («Стих о потопе Ноя праведного»).

См.: От начала было века.

Почему плакун трава травам мати

Лат. 23, л. 22 об., кр. («Стих о плакун траве»).

Праведное солнце, Христос Бог наш, Творец небу и земли, рая просветило

Лат. 5, л. 194—196, кр. («Плач Адамов о прекрасном рае»).

См.: Адам о земли создан; Адам пред раем стоя; Адамово плачу падение; Восплакался (восплачется) Адам; Изгнано бысте Адамо из рая; Плакася Адам; Расплакася Адам; Седя Адам впрям рая; Седя Адам прямо раю.

Пред пустынником безмолвно молодой юноша стоял, старец тихо,
благосклонно речь такую предлагал

Зав. 43, л. 2—3 об. («О прелести мира»).

Пред тобою, мой Бог, я затеплю свечу, о прощенье грехов я молиться хочу

Лат. 23, л. 4 об.—5, кр. («Пред образом Спасителя»).

Прекрасна моя пустыня, любезная моя дружина

Зав. 2, л. 297 («Стих пустыножителей»).

Прекрасный ангел мой Господень, Хранитель ты душе моей

Зав. 43, л. 8—8 об.

См.: Пресветлый ангел мой.

Пресветлый ангел мой Господень, хранитель ты души моей

Зав. 46, л. 4 об.—5 об. («Моление странницы к ангелу-хранителю»);

Лат. 23, л. 1—6, кр. («Гимн ангелу-хранителю»); Лат. 23, л. 14 об.—15, кр. («Обращение к ангелу-хранителю»).

См.: Прекрасный ангел мой.

Преступих закон, о мой вечный Боже

Лат. 49, л. 82—84 об., кр.

Приближается, душе, конец и присвоется, и небрежении ни готовишия, время
сокращается

Лат. 49, л. 18—18 об., кр. («Глас 3»).

Приводима будеши, душе моя, во всемирное судище

Лат. 49, л. 54 об., кр.

Приидете, вси человецы, разумеите суету жития сего

Лат. 142, л. 172 об.—173 об., кр.; Лат. 261, л. 126—127, кр.; Лат. 142, л. 276—277, кр. («Глас 3»).

Приидете преже конца, возлюбленная моя братия

Лат. 49, л. 63—66 об., кр.; Лат. 142, л. 281—282, кр.

Придите, вси языцы, воспоем песнь дивному Богу

Лат. 23, л. 8—9, кр. («Рождеству Христову»); Лат. 22, л. 16 об.—17 об., кр.; Лат. 261, л. 20 об.—21 об., кр. («Рождеству Христову, антифон 4»).

Придите, помянем вси Андрея премудрого

Лат. 49, л. 104—106 об.

Приидите, празднюлюбцы, приидите, лик составим

Зав. 37, л. 13—15 об.

Прими мя, пустыня, яко мати свое чадо, в тихое безмолвное недро свое

Лат. 49, л. 76—80 об., кр.; Лат. 142, л. 280 об.—281, кр.; Лат. 337, л. 16—20, кр.;
Лат. 240, л. 10—14, кр. («Стих Иоасафа царевича индийского. Глас 8»).

Прочь уныние, прочь смущение, прочь печаль души моей

Зав. 10, л. 13—13 об.

Прошу выслушать мой слог, кой в печалех сложить мог

Зав. 10, л. 15 об.—18 об. («Стих о младом мнихе»); Зав. 32, л. 14—19 об. («Стих монашеского подвига»); Зав. 36, л. 7—9 об. («Стих монашеский»);
Лат. 48, л. 2—3 об. («Стих о уных мнихах»); Лат. 261, л. 137—138 об. («Стих о унывающем мнихе, что млад постригся и в монастырь ушел»);
Прич. 39, л. 41—45 об. («Стих о постижении спасения»); Прич. 69, л. 2—7;
Прич. 143, л. 1—6 («Стих монашеского подвига»).

Радуйси зело, души Сиона, се царь твои зоседы на коня

Зав. 32, л. 31 об.—34;

Лат. 23, л. 11—12, кр.; Лат. 357, л. 70 об.—72 об. («Стих в неделю цветоносную»);
Лат. 22, л. 21—22, кр. («На вход в Иеросалим»); Лат. 261, л. 25—26, кр.; Лат. 261,
л. 93—94 об. («Стих цветоносию»);
Прич. 38, л. 37 об.—39 об. («Стих в неделю цветоносную»).

Различныя пути в небесное царство вводят, которыя по них разсудно прямо ходят

Зав. 63, л. 36.

Разсеянный мой ум собери, Господи

Лат. 49, л. 17—18, кр.

Расплакася Адам перед раем стоя: «Раю, мой раю, прекрасный мой раю»

Лат. 240, л. 54—58 об. («Глас 3»); Лат. 231, л. 5—6; Лат. 245, л. 10 об.—12 («Стих о Адаме и Еввы»);

Прич. 36, л. 14 об.—15 об. («Стих Адамов плач о рае»).

См.: Адам о земли создан; Адам пред раем стоя; Адамово плачу падение; Восплакался (восплачется) Адам; Изгнано бысте Адамо из рая; Плакася Адам; Праведное солнце; Седя Адам впрям рая; Седя Адам прямо раю.

Раю, ты раю прекрасный, тебе сам Господь сотворил есть

Зав. 2, л. 295—296 («Стих о прекрасном раю»).

Рече Господь ко Каину: «Каине, где брат твой»

Лат. 49, л. 40—42, кр.; Лат. 261, л. 127 об.—128 об., кр.; Лат. 240, л. 35 об.—36 об., кр. («Стих о Каине. Глас б»); Лат. 337, л. 14—15 об., кр. («Стихера о Каине. Егда уби Авеля брата своего. Глас б»).

Рече Господь пьяницы: «О злыи человеце пьяныи и смрадный и окаянный»

Зав. 43, л. 4—6 («Стих о пьянице»); Зав. 100, л. 1, кр. («Глас б»).

С другом я вчера сидел, ныне смерти зрю предел; о, горе, горе мне великое

Лат. 23, л. 21—22, кр. («Сокрушение о грехах»).

См.: Вечер я с другом сидел; Я вечер с другом сидел.

Сам я не знаю, как на свете жити, живши на земле, с телом не грешити

Лат. 240, л. 14—16, кр. («Стих. Размышление ума человека. Глас 8»).

См.: Ныне сам не знаю.

Се ныне радость, духовная сладость

Лат. 261, л. 26 об.—28 об., кр.; Лат. 261, л. 95—96 об.; Лат. 261, л. 118—119 об. («Стих Воскресению»); Лат. 22, л. 22 об.—24 об., кр. («Воскресению Христову антифон 1»); Лат. 23, л. 13—13 об., кр. («Стих на Воскресение Христово»); Лат. 162, л. 364—365 об. («Стих на Святую Пасху»); Прич. 39, л. 33—35 об.

Сего ради нищ есмь, села не имею, двора своего не стяжаю

Зав. 28, л. 30—30 об. («Стих. Глас 7»); Лат. 49, л. 53—54, кр.; Лат. 142, л. 279 об.—280, кр.; Прич. 36, л. 15 об.—16; Прич. 39, л. 15 об.—16 об.; Прич. 40, л. 21—21 об.

Седя Адам впрям рая, первой славы обнажена позная

Зав. 37, л. 17 об.—18 об. («Стих о плачи Адамове»); Лат. 22, л. 3 об.—5, кр. («Сетование о лишении рая»); Лат. 261, л. 7 об.—9, кр. («Сетование лишенников рая»). См.: Адам о земли создан; Адам пред раем стоя; Адамово плачу падение; Восплакался (восплачется) Адам; Изгнано бысте Адамо из рая; Плакася Адам; Праведное солнце; Расплакася Адам; Седя Адам прямо раю.

Седя Адам прямо раю и свою наготу рыдая

Лат. 240, л. 29 об.—31, кр. («Стих Адаму изгна рая едемского. Глас 6»); Лат. 337, л. 20 об.—22, кр. («Неделя сыропостная. В субботу вечер на Господи возвах»); Прич. 156, л. 15—16 об., кр. («В неделю сыропустную на Господи возлав. Глас 6»). См.: Адам о земли создан; Адам пред раем стоя; Адамово плачу падение; Восплакался (восплачется) Адам; Изгнано бысте Адамо из рая; Плакася Адам; Праведное солнце; Расплакася Адам; Седя Адам впрям рая.

Си глаголют пустынножителю Неофиту

Лат. 5, л. 196 об.—197 об., кр. («Поморских отцов стих. Глас 8»).

Слезы ливше о Сионе, сердечною тоской пел Израиль в Вавилоне, пленный седя над рекой

Зав. 43, л. 9—11; Лат. 23, л. 45 об.—50 об., кр. («Плач Ветхого и Нового Израила о утери благочестия о падении древней святой»).

Слушай, мудрый вопрошитель, христианский наш ответ

Зав. 265, л. 1—6 об. («Стих-ответ Павлу Прусскому против самосводных браков кого-то из отцов Преображенского кладбища»).

Смертный час помышляю, и судище страшное, и мучение безконечное

Лат. 49, л. 13 об.—14 об., кр. («Глас 2»).

Смерть бо душу ис тела, ах, ах, в земе слетела. Боже, прими от нас

Лат. 49, л. 122—122 об., кр.

Со страхом мы, братие, послушаем Божия писания Господних страстей

Зав. 36, л. 3—6 («Стих о страстях Христовых»); Лат. 204, л. 9 об.—11 («Стих о страстях Христовых»); Лат. 284, л. 6—8 об. («Стих о плачи Пресвятой Богородице и распятия Христове»); Прич. 36, л. 25 об.—27 об.

Соберитесь хором, все девицы, доброгласныя молоды певичы

Лат. 261, л. 79—82 об.

Солнца луча сокры, и луна со звездами во крове преложися

Лат. 337, л. 22—22 об., кр. («Глас 6»).

Составте согласныя песни, възграйте с чинми безсловесни

Зав. 43, л. 16 об.—19 об. («Стих о Рождестве Иисуса Христа»);
Лат. 48, л. 12 об., кр.; Лат. 357, л. 12 об.—73 об.; Лат. 22, л. 9 об.—12 об., кр.
(«Рождеству Иисуса Христа Богочеловека, антифон 1»); Лат. 50, л. 7—10 («Стих
на Рождество Христово»); Лат. 261, л. 13 об.—16 об. («Рождеству Иисуса Христа»).

Спаси мои Иисусе, иже блудного спасаи и блудницы слезы восприимо
Лат. 49, л. 24—24 об., кр. («Глас б»).

Спит Сион, и дремлет злоба, спит во гробе царь царей

Зав. 46, л. 1—1 об. («Сион»);
Лат. 23, л. 39—41 об., кр. («Печальная Мария во гробе Мессии»).

Стояше днесь при кресте Пречистая дева

Зав. 28, л. 22 об.—24 об. («Плач Пресвятыя Богородицы при распятии Господни»);
Лат. 240, л. 3—5 об., кр. («Стих на плач Пресвятыя Богородицы при распятии
Господни»);
См.: Днесь все пророчество исполняется.

Страшна есть смерть грешнику, ненавидящей праведника

Зав. 10, л. 45 об.—46 об.

Страшнаго дне пришествия твоего и неумолебного судища, Христе, боюся
Лат. 49, л. 38(а) об.—40, кр. («Глас б»).

Страшная адская повесть, ужасает каждому человеку совесть

Лат. 357, л. 112—121 об. («Страшная адская повесть»);
См.: Вышла газета из ада; Грех скончался, правда сгорела; На сих днях выехал кулиер
из ада.

Там, где север хладный, бурный, где цветущих нет полей, мрачен свод небес
лазурный, где страна суровых дней

Лат. 23, л. 28 об.—31 об., кр. («Петрозаводская могила христианина-старообрядца,
скончавшегося в тяжелой работе, сосланного за веру на Петровские рудокопные
заводы при царе Петре Первом»).

Тебе Бога хвалим, тебе Господи исповедуем, тебе превечного Отца вся земля величает
Лат. 291, л. 1—3, кр. («Хваление Богу»).

Тебе дево хвалим, тебе Пречистая исповедуем, тебе по всей вселенной славит

Лат. 291, л. 3—5 об., кр. («Хвалебная песнь Пресвятей Богородице»).

Трудно мне, трудно во печали жити, тому же и нужно сечастно тужить

Зав. 10, л. 10—10 об.;
Лат. 312, л. 106—106 об.

Ты взойди, взойди, человеце, на Сиянску гору, ты послушай трубы велегласныя
Зав. 10, л. 47—48 об.

Увеличение есть юноши премудрость, в ней пребывающа не примет скудность
Лат. 22, л. 46, кр.; Лат. 261, л. 49, кр. («О управлении юности»);
Прич. 33, л. 21—21 об., кр.; Прич. 38, л. 39 об.

Увы, Андрей, старик почтенный, но ложный ты пророк и зверь

Прич. 151, л. 251 («Стихотворная эпитафия Андрею Плещееву»).

Увы мне, прогневавшему милостиваго Бога моего и Господа

Лат. 49, л. 30 об.—31 об., кр.

Увы мне, что буду и что содею, грехи содеваю и владыки не устрашаюся

Лат. 49, л. 15—15 об., кр. («Глас 3»).

Уже прекрасное светило простерло блеск свой по земли

Зав. 43, л. 15—16 («Утреннее размышление о Божьем величестве»);

Лат. 261, л. 86—87; Лат. 261, л. 88 об., кр. («Стих о солнце. Стих утреннего ради размышления о Божьем величестве»).

Уже пророчество совершился пророка Исаи и прорекшаго о последних днех

Зав. 103, л. 1, кр.;

Лат. 22, л. 64 об.—65 об., кр.; Лат. 261, л. 69—70 об., кр.; Лат. 5, л. 190—192 об., кр. («О скончании времен. Глас 7»); Лат. 240, л. 36 об.—38 об., кр. («Стих на покаяние о последнем времени»).

Умоляла мать родная

Зав. 46, л. 5 об.—7; Зав. 28, л. 30 об.—32; Зав. 38, л. 2 об.—3 («Стих о умолении матери свою дитю»);

Лат. 269, л. 9—11 об. («Стих завещательный умирающей матери и дочери»);

Лат. 169, л. 23 об.—24 («Завет умирающей матери к дочери-девицы»).

См.: В век птичка ты крылата.

Хвали, мой дух, святую Варвару и подивись в ней Божию дару

Зав. 36, л. 10; Зав. 37, л. 23 об.—25 («Стих мученицы Варвары»).

Хвалу Всевышнему владыце потщися, дух мои, восылать

Зав. 43, л. 11—11 об. («Переложение псалма»).

Храни свещу от ветра, молитву от лености

Зав. 2, л. 300 об. («Стих о душевном спасении»).

Христос днесь родился, во плоти явился

Зав. 28, л. 35 об.—36 об.; Зав. 32, л. 38 об.—41 об.; Зав. 37, л. 22 об.—23; Зав. 47, л. 1 («Стих Рождеству Христову»);

Лат. 261, л. 19—20, кр.; Лат. 22, л. 15—16, кр. («Антифон 4. Рождеству Христову. Глас 4»); Лат. 245, л. 16 об. («Стих на Рождество Христово»);

Прич. 39, л. 12 об.—15 об.; Прич. 35, л. 20—21 об. («Стих на Рождество Христово»).

См.: Небо и земля, небо и земля ныне торжествуют.

Человек бе некто богатый, имел у себя он два сына

Лат. 22, л. 46 об.—48, кр.; Лат. 23, л. 6—7, кр.; Лат. 261, л. 49 об.—51, кр. («О блудном сыне»); Лат. 48, л. 8—10, кр. («Евангельская притча. О блудном сыну»).

Человек живет на земли, как трава растет

Лат. 48, л. 4—8, кр.

Человече воспринял еси от Бога разум и смысл, ум и хитрость

Лат. 49, л. 26—30 об., кр.

См.: Человече, да будет ти во главе умо.

Человече, да будет ти во главе умо и смысл

Лат. 49, л. 47 об.—49, кр.

См.: Человече, воспринял еси от Бога.

Честные отцы! Давайте поговорим о том, как мы свои паствы ко Христу приведем

Зав. 42, л. 7.

Что за чудную превратность и премены зрю в глазах

Зав. 37, л. 6 об.—9;

Лат. 261, л. 123 об.—124 («Стих о пустынном пребывании»);

Прич. 36, л. 7—10; Прич. 35, л. 21 об.—24 об. («Стих пустынножителя»).

Что нынешнее время на конец будет веку, будут трусы и мятежи

Зав. 10, л. 112—113 («Стих об Антихристе»).

Чу, уныло занывает тоный звон колоколов

Зав. 10, л. 5—5 об.;

Лат. 23, л. 14 об.—20 об. («Гимн чужестранца»).

Я вечер с другом сидел, ныне зрю смерти предел

Лат. 23, л. 31 об.—36, кр. («О внезапной смерти»).

См.: Вечер я с другом сидел; С другом я вчера сидел.

Явилась церковь вновь, имея две личины, хранит разгласныя уставы все и чины

Лат. 335, л. 23 об.—25 об. («Изображение единоверческой церкви»).

КРАТКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РУКОПИСЕЙ, СОДЕРЖАЩИХ НАРОДНО-ПОЭТИЧЕСКИЕ ТЕКСТЫ

Коллекция И. Н. Заволоко

- Зав. 2, сборная рукопись, XVII в. (первая четверть)—XIX в. (начало) (списки духовных стихов начала XIX в.), 1 °, полуустав, скоропись.
- Зав. 10, сборная рукопись, XVIII в. (конец)—XX в. (начало) (списки духовных стихов конца XIX—начала XX в.), 8 °, полуустав, скоропись, подражание печатному.
- Зав. 28, сборник духовных стихов, XIX в. (последняя четверть), 8 °, подражание печатному.
- Зав. 32, сборник духовных стихов, XIX в. (конец)—XX в. (начало), 8 °, подражание печатному.
- Зав. 36, сборник духовных стихов, 1895 г., 8 °, подражание печатному.
- Зав. 37, сборник духовных стихов, XX в. (начало), 4 °, подражание печатному.
- Зав. 38, сборник духовных стихов, XX в. (начало), 1 °, полуустав.
- Зав. 42, сборник духовных стихов, 1930 г., 16 °, скоропись.
- Зав. 43, сборник духовных стихов, 1934 г., 4 °, скоропись.
- Зав. 46, сборник духовных стихов, XX в. (середина), 4 °, подражание печатному.
- Зав. 47, один стих, XX в. (середина), 1 °, скоропись.
- Зав. 63, сборник, XX в. (начало), 1 °, полуустав.
- Зав. 64, один стих, XX в. (начало), 4 °, новейшая скоропись.
- Зав. 66, один стих, XX в. (первая четверть), 4 °, подражание печатному.
- Зав. 75, сборник, XVII в. (первая четверть), 8 °, полуустав.
- Зав. 100, настенный лист, 1892 г., полуустав.
- Зав. 101, настенный лист, 1892 г., подражание печатному.
- Зав. 102, один стих, XX в. (начало), 1 °, полуустав.
- Зав. 103, настенный лист, XX в. (начало), подражание печатному.
- Зав. 104, настенный лист, XX в. (начало), полуустав.
- Зав. 163, отдельные листы, XX в. (начало), 1 °, подражание печатному.
- Зав. 192, один стих, 1933 г. (начало), 1 °, скоропись.
- Зав. 194, авторский старообрядческий гимн, XX в. (начало), скоропись, линейная нотация.
- Зав. 265, один стих, XIX в. (третья четверть), 8 °, полуустав.
- Зав. 304, часть сборника, 1826 г., 4 °, полуустав.
- Зав. 318, сборник, XIX в. (конец)—XX в. (начало), 4 °, гектограф.

ЛАТГАЛЬСКОЕ СОБРАНИЕ

- Лат. 5, сборник, XIX в. (первая треть), 8°, полуустав.
Лат. 11, сборник, XIX в. (последняя треть), 8°, полуустав.
Лат. 12, сборник, XIX в. (последняя треть), 4°, полуустав.
Лат. 22, сборник: «Стихословия, поемые на свадебных вечерах», XX в. (начало), 4°, гектограф, полуустав.
Лат. 23, сборник-конволют: «Духовные стихи для домашнего употребления», 1912 г., 4°, гектограф, полуустав.
Лат. 48, сборник духовных стихов, XIX в. (конец)—XX в. (начало), 4°, подражание печатному.
Лат. 49, сборник, XIX в. (первая четверть), 16°, полуустав.
Лат. 50, сборник духовных стихов, XIX в. (вторая треть), 4°, скоропись.
Лат. 51, Дегуцкий летописец, 1842—1850 гг., 8°, полуустав.
Лат. 66, сборник, XX в. (начало), 4°, подражание печатному.
Лат. 78, сборник певческий, XIX в. (30-е гг.), 4°, полуустав.
Лат. 142, сборник певческий, XVII в. (середина), 8°, полуустав.
Лат. 148, Канон преподобному Сергию Радонежскому, XVIII в. (последняя четверть), 4°, полуустав (духовный стих — на обложке).
Лат. 162, сборник, XIX в. (третья четверть), 4°, подражание печатному.
Лат. 169, сборник, XIX в. (последняя треть), 8°, подражание печатному.
Лат. 175, один стих, XIX в. (последняя четверть), полуустав.
Лат. 185, сборник полемических сочинений Скрипова (заканчиваются стихами), XIX в. (конец), 4°, подражание печатному.
Лат. 204, сборник духовных стихов, XX в. (середина), 4°, новейшая скоропись.
Лат. 213, один стих, XVIII в. (80-е гг.), 1°, скоропись.
Лат. 226, сборная рукопись, XIX в. (третья четверть), 1°, полуустав.
Лат. 231, сборная рукопись, XIX в. (последняя треть)—XX в. (начало), 8°, полуустав.
Лат. 236, сборник сатирических стихов, XIX в. (последняя треть), 4°, полуустав.
Лат. 240, сборник духовных стихов, XIX в. (последняя четверть), 4°, полуустав.
Лат. 245, сборник духовных стихов, XIX в. (последняя четверть), 8°, подражание печатному.
Лат. 261, сборник-конволют духовных стихов, XIX в. (конец)—XX в. (начало), 4°, гектограф, полуустав.
Лат. 269, сборник духовных стихов, XX в. (начало), 16°, подражание печатному.
Лат. 279, один стих, XX в. (20-е гг.), 1°, машинопись.
Лат. 284, сборник, 1935 г., 4°, новейшая скоропись.
Лат. 291, сборник, XX в. (середина), 1°, полуустав.
Лат. 312, сборник, XIX в. (последняя четверть), 8°, подражание печатному.
Лат. 335, сборная рукопись, XIX в. (первая треть—60-е гг.), 8°, полуустав.
Лат. 337, сборная рукопись, XIX в. (середина), 4°, полуустав.
Лат. 338, один стих, XIX в. (середина), 4°, полуустав.
Лат. 354, два духовных стиха, XIX в. (последняя четверть), 8°, полуустав.
Лат. 357, сборная рукопись, XIX в. (конец), 8°, полуустав.
Лат. 358, сборник, XX в. (начало), 8°, полуустав.
Лат. 359, сборник, XX в. (начало), 8°, подражание печатному.
Лат. 363, сборник, XX в. (10-е гг.), 4°, полуустав.
Лат. 369, один стих, XX в. (первая треть), 4°, подражание печатному.
Лат. 407, сборная рукопись, XIX в. (середина—30-е гг.), 4°, полуустав.
Лат. 408, сборник, XIX в. (50-е—60-е гг.), 4°, полуустав.
Лат. 422, один стих, XIX в. (последняя треть), 8°, полуустав.
Лат. 451, сборник-конволют, XVII в. (последняя четверть), 4°, полуустав.
Лат. 455, сборная рукопись, XIX в. (последняя треть), 4°, подражание печатному.

ПРИЧУДСКОЕ СОБРАНИЕ

- Прич. 33, сборник духовных стихов, XIX в. (первая половина), 8°, полуустав.
Прич. 34, сборник духовных стихов, XIX в. (вторая четверть), 8°, подражание печатному.
Прич. 35, сборник духовных стихов, XIX в. (вторая половина), 8°, полуустав.

- Прич. 36, сборник духовных стихов, XIX в. (конец)—XX в. (начало), 8 °, полуустав.
Прич. 37, сборник духовных стихов, XIX в. (конец)—XX в. (начало), 8 °, полуустав.
Прич. 38, сборник духовных стихов, XIX в. (конец)—XX в. (начало), 8 °, полуустав.
Прич. 39, сборник духовных стихов, XIX в. (вторая половина), 8 °, подражание печатному.
Прич. 40, сборник духовных стихов, XX в. (начало), 8 °, полуустав.
Прич. 41, сборник духовных стихов, XX в. (начало), 8 °, подражание печатному.
Прич. 69, один стих, XIX в. (вторая половина), 8 °, полуустав.
Прич. 71, один стих, XIX в. (вторая половина), 8 °, полуустав.
Прич. 72, один стих, XX в. (начало), 1 °, полуустав.
Прич. 73, два стиха, XIX в. (вторая половина), 4 °, полуустав.
Прич. 126, сборник духовных стихов, XIX в. (последняя треть), 8 °, полуустав.
Прич. 143, один стих, XIX в. (последняя четверть), 8 °, полуустав.
Прич. 151, сборник, 1897 г., 4 °, полуустав.
Прич. 156, записная книжка Н. Конокова, XIX в. (конец)—XX в. (начало), 8 °, подражание печатному.
Прич. 174, один стих, XIX в. (последняя треть), 8 °, подражание печатному.
Прич. 175, сборник духовных стихов, XIX в. (последняя четверть), 8 °, полуустав.
Прич. 186, один стих, XIX в. (конец), 4 °, подражание печатному.
Прич. 187, сборник, 1914 г., 4 °, подражание печатному.
Прич. 190, письмо, авторские стихи, стихеры из Муствеевского храма старообрядческой общины, 1923 г., подражание полууставу.

М. А. КАЛАШНИКОВА

НАРОДНЫЕ МОЛИТВЫ В ЗАПИСЯХ
1980—1990-х ГОДОВ

Под народной молитвой мы понимаем текст, выполняющий магическую функцию. Народная молитва содержит обращение к христианскому персонажу или персонажам. Она генетически связана с заговором и языческим заклинанием и возникает под влиянием христианской традиции. Чаще всего народная молитва используется в бытовой магической практике с целью оберега, может иметь заклинательно-заговорные композиционные приемы, создавая христианизированную пространственно-временную картину мира. Нередко она сопровождается ритуальными действиями.

Данная публикация предлагает вниманию фольклористов несколько текстов народных молитв, записанных в конце 1980-х—начале 1990-х годов. Общим для текстов является то, что они функционируют в бытовой магической практике (т. е. не в сфере профессионального ведовства) как обереги (кроме текста № 4) и информанты называют их молитвами. Тексты содержат обращение к христианскому персонажу (или персонажам) с просьбой общего или конкретного содержания (на сон, на путь).

В публикуемом материале выделяются тексты, записанные от Пузырева Ивана Павловича (№ 12—14). Иван Павлович — профессиональный странник, родом из Нижегородской области. Каждый год он совершает паломничество по святым местам (Усть-Нарва, Псково-Печерский монастырь и др.). К престольному празднику Фрола и Лавра он всегда возвращается домой. В 50-х годах И. П. Пузырев был заключен в тюрьму «как религиозник» и провел в заключении около десяти лет. Иван Павлович продиктовал собирателям чин изгнания беса¹ из бесноватого, которым он сам пользуется, считая, что бесноватые — от колдунов. От него же записаны оберег (текст № 13 «На суд») и молитва (текст № 14 «На путь»).

№ 1

*Живые помощи*²

Шёл Иисус Христос с небес,
Нёс крадущий крест на груди своей.
Господи, в доме, в поле, в пути-дороге,
Защити меня, Господи,
От змея, от зверя, от лихого человека,
От огня пылого, от воды потопов,
От тоски сердечной, от всяких болезней.
Аминь.
Садись в угол к иконе и говори.

¹ Чин — «учиненный для чего-либо, устроенный порядок, устав, обряд, уряд» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 4. С. 15).

² «Живые помощи» — так крестьяне называют псалом 90, который начинается словами: «Живый в помощи вышняго, в крове Бога нашего водворится...». Псалом 90 часто читается крестьянами как молитва-оберег. Текст № 1 назван «Живыми помощами», вероятно, по аналогии.

№ 2

Святая хоромина
На свято место поставлена,
Святыми иконами обнесена,
Во окна святые евангелы,
В дверях Иисус Христос,
Спаси и сохрани рабу Божию (имярек).

№ 3

Прошу от Христа креста,
От Пресвятой Богородицы печати,
Запечатая мою хату,
Все окна, все двери до единой щели,
Что не благословясь покрыто —
Благослови, Господи.

№ 4

*Доспешка*³

Прости, сам Иисус Христос,
Прости, Пресвятая Богородица,
Прости, все святые светила,
Прости, солнышко ясное,
Прости, месяц ясный,
Прости, мелкие звёздочки,
Прости, вся луна Господняя,
Прости, ветры буйные,
Прости, леса тёмные,
Прости, мать-сыра земля,
Прости, белые камушки,
Прости, бегущая вода,
Прости, ключевая вода,
Прости, в чём я проступилась,
Прости, в чём я провинилась.

³ В «Словаре русских народных говоров» «доспешка» определяется как «внезапная болезнь от ушиба, от неизвестной причины или „от нечистой силы“». В Вологодской области «доспешка» — это болезнь, вызываемая будто бы тем, что человек упал и изругался» (см.: Словарь русских народных говоров. Л., 1972. Вып. 8. С. 144. Стб. 1). Произнесение бранных слов считается грехом и вызывает болезнь. Можно предположить, что данная молитва произносилась с целью покаяния и избавления от болезни.

№ 5

На дорогу от опасности

Тёмный лес, Никола святитель,⁴ Скорбящая,⁵ помоги.
Белый свет, Спаситель, Тихвинская Божья мать,⁶ помоги.
Правильное солнышко, Мать Пресвятая Богородица
и Иисус Христос, сын Господа, помоги.
(Каждая строка повторяется три раза).

№ 6

На путь

С четырёх сторон ко мне Господи идёт,
Животворный крест в руках несёт.
Лес покрытый листвою, земля — травую.
Укрой меня, Господи, ризою святою.
Спаси меня, Господи, от злых людей и зверя.
Спаси меня, Господи, от имя⁷ и до века
От злого человека,
Чтобы он близко не подходил и зла не творил.

№ 7

На путь

Благослови меня, Господи,
По путям и по дорогам,
По буйным ветрам и по темным лесам.
Я иду одна, страх меня одолевает.
Попрошу я тебя, Господи,
От всякого своего усердия:
Пошли мне четырёх товарищев,
Четырёх ангелов.
Первый ангел шёл впереди,
Очищал дороги и пути,
Второй ангел отгонял бы страх от меня,
Третий ангел — вдоль правого мово,
Четвёртый ангел — вдоль левого бока мого.
Я пята посреди
С надеждою на Господа
С крестом его праведным на груди.

⁴ Вероятно, речь идет о Николае, архиепископе Мирликийском, память которого читается повсеместно в христианской церкви. Дни памяти святого — 9 мая, 6 декабря по старому стилю. См.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 2. Стб. 1654.

⁵ Обращение к Скорбящей с просьбой о помощи, по всей вероятности, связано с почитанием иконы «Всех Скорбящих Радость», которая считается чудотворной и около которой происходят исцеления. Празднование ее совершается 24 октября по старому стилю. См.: Полный православный... словарь. Т. 1. Стб. 578—579.

⁶ «Тихвинская икона Божьей Матери» — почитается как чудотворная. Празднование совершается 26 июня. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 2163.

⁷ Это место в тексте искажено, следует читать «отныне».

№ 8

На сон

Ложусь спать, крестом крещусь.
 Креститель⁸ в ногах,
 Спаситель в головах.
 Божья Мать передо мной,
 Накрывает пеленой.
 Во имя Отца, Сына и Святого Духа, аминь.

№ 9

На сон

Крест — креститель,
 Крест — спаситель,
 Крест — красота церкви.
 Пришла Пречистая Мария,
 Место осветила,
 Крестом наградила рабу Божию (имярек)
 И спать повалила.

№ 10

На сон

Ангел мой,
 Ляг со мной
 С копьём золотом, с ружьём,
 Благослови меня, рабу Божию (имярек) на сей ночь, Господной.
 Аминь.

№ 11

На сон

Лягу я, лягу
 Под Спасову руку,
 Под Богородицын замок.
 Ангел мой,
 Сохранитель мой,
 Сокрепи моё сердце от враг-сатаны,
 От нечистой силы.
 За три ворота, за три поприща
 Есть книга евангельска,
 На этой книге три листа, три слова:
 Юда, Март, Сорока,
 Спасает, моляет на тёмную ночь грешную душу.

⁸ Иоанн Креститель — креститель Иисуса Христа. В честь Иоанна церковью установлены праздники. См.: Полный православный... словарь. Т. 1. Стб. 1084—1085.

№ 12

Чин изгнания беса

Веруем Ему, о котором Он нам свидетельствует. И тебе, Господи, веруем, и помози нашему неверию, и помози нашему неверию, и помози нашему неверию.

Шёл святой Авраамий⁹ со своим сыном Исааком,¹⁰ навстречу шли ему 77 дочерей Иродовых.¹¹ Святой Авраамий им глаголит: «Куда грядите, куда идёте?». Они глаголют: «Идём кость сушить, идём кость крушить». Святой Авраамий глаголит сыну своему Исааку: «Возьми святое жезло, выгони из раба наипаче всех грешнейшего (имярек) и выхолодни, лихое в нём зажури, а доброе сотвори, лихое в нём зажури, а доброе сотвори, лихое в нём зажури, а доброе сотвори».

Из жёлтой кости,
Из красной крови,
Доброе сотвори,
Доброе сотвори,
Доброе сотвори.¹²

Господи Иисусе Христе, Сыне Божие, молитвами ради Пречистой Твоей Матери, молитвами Архистратига Божии Михаила,¹³ с высшими небесными силами и прочих сил бесплотных, и молитвами евангелиста и апостола Иоанна Богослова,¹⁴ архиепископа Мирликийского Чудотворца, святителя Николы, мучеников Харлампия,¹⁵ Трифона¹⁶ и Каприяна,¹⁷ и молитвами святых преподобных Сергия Радонежского¹⁸ и Серафима Саровского,¹⁹ молитвами Сергия, Германа Валаамских Чудотворцев²⁰ и молитвами святой равноапостоль-

⁹ Авраам — ветхозаветный патриарх и родоначальник еврейского народа. См.: Полный православный... словарь. Т. 1. Стб. 40. См. также: Мифологический словарь. М., 1991. С. 10—11.

¹⁰ Исаак — библейский патриарх, сын Авраама и Сарры. См.: Полный православный... словарь. Т. 1. Стб. 960. См. также: Мифологический словарь. С. 256—257.

¹¹ Ирод — имя иудейских царей из племени идумеев, известных своими гонениями Иисуса Христа и христиан. См.: Полный православный... словарь. Т. 1. Стб. 959.

¹² До данной строки «Чин изгнания беса» по тексту очень близок к заговору от лихорадки, опубликованному Л. Н. Майковым. См.: *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994. № 105.

¹³ Архангел Михаил — вождь небесного воинства. Празднование 8 ноября. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 1576.

¹⁴ Иоанн Богослов — один из двенадцати избранных учеников Господа, считается автором четвертого Евангелия, трех посланий и «Откровения». См.: Полный православный... словарь. Т. 1. Стб. 1085—1087.

¹⁵ Харлампий — святой мученик, священник города Магнезия. Память 10 февраля. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 2267.

¹⁶ Трифон — по всей вероятности, речь идет о святом мученике Трифоне, родом из Фригии. Трифон обладал даром исцеления и посвятил себя просвещению Христовой веры среди язычников. Память 1 февраля. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 2176—2177.

¹⁷ Киприан — церковь знает четырех святых Киприанов-великомучеников. Можно предположить, что в молитве речь идет о священномученике Киприане, родом из Антиохии. Киприан занимался волхованием, но, увидев бессилие свое веры, обратился в христианство, за что принял мученическую кончину. Память 20 октября. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 1273.

¹⁸ Сергей Радонежский — русский святой, преподобный. Преобразователь монашества на Руси и величайший подвижник. Память 25 сентября и 5 июля. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 2044—2045.

¹⁹ Серафим Саровский — преподобный, монах Саровской пустыни. Память 14 июля. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 2039—2040.

²⁰ Сергей и Герман Валаамские — преподобные Сергей и Герман в 1329 году основали Преображенскую обитель на Валааме. Память их чтится 28 июня. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 2045—2046.

ской Ольги,²¹ Нины,²² Настасии²³ (они тоже апостолами были), молитвами князя Владимира²⁴ и князя Даниила Московской и всей России²⁵ сохрани нас, Господи, от всякого зла: от волшебства, чародейства, колдовства и от злых лукавых человек. Да не возмогут они нам причинить никакого зла, вреда. Силою благодати Твоя, Господи, сохрани нас на день и на сон грядущий и удали от нас всякую иху нечисть от наипаче всех грешнейшего раба Божия (имярек).

Кто на нас делает и кто на нас думает, удали их зло в преисподнюю наипаче всегрешнейшего раба Божия (имярек). Яко твоё есть царство, и сила, и слава во веки веков. Аминь.

Веруем Господи, о котором мы свидетельствуем. Все они будут худы и немощны, и не возмогут противопостоять силе Твоей.

Владыка, врачу душ, тели (имярек). Смиряй, и возносяй, и наказуй, и паки исцеляй (имярек). Запрети в нём душу немощи и остави от него всяку язву и болезню, и всякую огневицу и трясотицу (или припадку, или лихорадки). Ещё в нём есть согрешение или беззаконие, ослаби, и остави, и прости ему, Господи, ради человеколюбия. Ты же уме, Господи, пощади создание Твоё в Христе Иисусе Господи нашем, и с ним же еси благославлен и со пресвятым благим и животворящим Твоим Духом ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.²⁶

№ 13

На суд

Иду я на суд. Судьи — свиньи.

Помню царя Давида²⁷ и всю кротость его,

Помню царя Давида и всю кротость его,

Помню царя Давида и всю кротость его.

Ваши судьи — постройка, а мои — крыша.

Ваши судьи — начин, а мои — кончин.

Ваши судьи — молчать, а мои — на них ворчать.

Ваши судьи — народ, а мои — Серафим Саровский и его медведь.

№ 14

На путь

Ангел,

Я иду в пути,

Тебя с собой беру.

²¹ Ольга — святая, княгиня, жена Игоря и мать Святослава. Память 11 июля. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 1696.

²² Нина — святая, равноапостольная, просветительница Грузии. Память 14 января. См.: Полный православный... словарь. Т. 2. Стб. 1672.

²³ Настасия — церковь знает трех святых Анастасий. Какая из них упоминается в молитве, не ясно.

²⁴ Владимир — святой, сын великого князя киевского Святослава. Русская церковь причислила князя Владимира к лику святых и нарекла равноапостольным. Память 15 июля. См.: Полный православный... словарь. Т. 1. Стб. 527—528.

²⁵ Даниил — святой князь московский, сын Александра Невского. Память 4 марта и 30 августа. См.: Полный православный... словарь. Т. 1. Стб. 706.

²⁶ Последний абзац (начиная со слов «Владыка, врачу душ...») является искаженным вариантом канонической молитвы «На всяку немощь», содержащейся в Требнике. См.: Требник. М., 1991. С. 529.

²⁷ Давид — второй еврейский царь, царствовавший с 1055 по 1015 год до Р. Х. См.: Полный православный... словарь. Т. 1. Стб. 699. См. также: Мифологический словарь. С. 167—168.

А Господь — впереди,
Матерь Божья — позади,
И возле меня ангелы, херувимы,
Вся небесная сила
Будет со мной по бокам,
А враги — по сторонам.
Ангелы, херувимы, серафимы,
Вы мне путь очистите.

КОММЕНТАРИИ К ТЕКСТАМ

- № 1. Текст зафиксирован Кирилловой М. и Мартынюк Е. в 1990 г. в д. Сухлово Осташковского р-на Тверской обл. от Клыкковой А. М., 1930 г. рожд.
- № 2. Текст зафиксирован Ивушкиной Т. и Калашниковой М. в 1990 г. в д. Маркарьево Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Смирновой Е. П., 1923 г. рожд.
- № 3. Текст зафиксирован Басистой И. в 1990 г. в Вологодской обл. от одного из носителей заговорно-молитвенной традиции.
- № 4. Текст зафиксирован Басистой И. в Вологодской обл. от одного из носителей заговорно-молитвенной традиции. Особенностью данного текста, так же как и текста № 5, является равнозначность в нем христианских и языческих персонажей.
- № 5. Текст зафиксирован Тарабукиной А., Цейтлин Е. в 1990 г. в пос. Заево Осташковского р-на Тверской обл. от Гараевой М. А., 1906 г. рожд.
- № 6. Текст зафиксирован Калашниковой М., Павлосюком И. в 1996 г. в д. Никулино Торопецкого р-на Тверской обл. от Ивановой М. В., 1935 г. рожд.
- № 7. Текст зафиксирован Поповой Т., Тодоровым Ю., Филипповой Д. в 1989 г. в Осташковском р-не Тверской обл. от неизвестного информанта.
- № 8. Текст зафиксирован Калашниковой М. в 1990 г. в д. Тальково Калужской обл. от Ивановой М. А., 1931 г. рожд.
- № 9. Текст зафиксирован Ивушкиной Т., Калашниковой М. в 1990 г. в д. Маркарьево Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Смирновой Е. П., 1922 г. рожд.
- № 10. Текст зафиксирован Ивушкиной Т., Калашниковой М., Гарновской Ю. в 1990 г. в д. Остров Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Ивановой М. А., 1922 г. рожд.
- № 11. Текст зафиксирован Лурье М., Кирилловой М. в 1990 г. в д. Великодворское Тихвинского р-на Ленинградской обл. от Егоровой Т. А., 1931 г. рожд.
- № 12—14 зафиксированы Лурье М., Тарабукиной А. в 1990 г. от Пузырева И. П., ок. 1920 г. рожд., проживающего в Нижегородской обл. К сожалению, точное место проживания исполнителя собирателями не зафиксировано.

А. А. ИВАНОВА

**СКОМОРОШЬЯ ТРАДИЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ
ФОЛЬКЛОРНОМ РЕПЕРТУАРЕ**

(по полевым материалам 1970—1996 годов)

Одной из наиболее сложных и насущных проблем современной фольклористики остается вопрос о путях формирования фольклорного репертуара и роли в этом процессе тех или иных полупрофессиональных и профессиональных групп. Среди последних особое место занимают скоморохи.¹ Их искусство обратило на себя внимание исследователей еще в середине прошлого века: с тех пор интерес к нему был постоянным и неослабевающим (достаточно отметить, что аннотированный библиографический указатель по скоморохам, составленный В. В. Кошелевым и изданный в Санкт-Петербурге в 1994 г., насчитывает 341 работу). И хотя к настоящему моменту собраны и описаны основные печатные и рукописные источники по истории скоморохов, установлено их несомненное воздействие на общественный быт и культуру средневековья, определены основные аспекты изучения их культурного наследия, современный ученый сталкивается с рядом объективно существующих трудностей. К моменту начала регулярной фиксации фольклора с конца XVIII в. институт скоморошества как профессиональная цеховая организация уже не существовал, а творчество скоморохов «растворилось» в общенародном репертуаре, обогатив последний отдельными сюжетами, мотивами, формулами, поэтическими приемами. По указанной причине выявление и изучение скоморошьяго пласта в средневековой культуре возможно только в рамках реконструкции с привлечением материалов по истории, этнографии, музыке, театру и фольклору (в том числе в современных записях). Задача эта нелегкая, так как четких критериев для определения произведения как «скоморошьяго» не выработано до сих пор, между тем это «имеет существенное значение для изучения вопроса о том, как влияли скоморохи на фольклорный процесс, на формирование общерусского фонда и его специфических качеств».² Без надежного инструментария любые заключения о репертуаре скоморохов будут носить гипотетический характер и расхождения в точках зрения исследователей окажутся неизбежными: ведь граница между искусством скоморохов и общей массой людей, населяющих средневековую Русь, была зыбкой; она носила принципиально «открытый» характер, поскольку многие произведения создавались скоморохами как пародия на существующие фольклорные жанры и тексты. Не случайно культурное наследие скоморохов так скоро и безболезненно адаптировалось к общерусской традиции. При отнесении текста к «скоморошьяму»³ мы будем исходить из следующих критериев:

1) основное его предназначение состоит в том, чтобы развеселить, а также, выявив негативные стороны жизни, уничтожить их смехом;

¹ Белкин А. А. Русские скоморохи. М., 1975; Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

² Власова З. И. Скоморохи и фольклор // Русский фольклор. Л., 1987. Вып. 27. С. 47.

³ Речь идет о той части скоморошьяго репертуара, которая составляет его специфику, так как скоморохи исполняли и вполне серьезные тексты: например, В. Н. Татищев вспоминал, что в детстве слышал от них былины о князе Владимире, Илье Муромце, Алеше Поповиче, Соловье-разбойнике, Дюке Степановиче, а секретарь Голштинского посольства Адам Олеарий, описывая свою встречу в середине XVII в. с двумя скоморохами на Ладоге, упомянул, что сначала ими была исполнена песня про великого государя и царя Михаила Федоровича, а потом веселая пляска под игру на скрипке и гудке.

2) это достигается особым типом художественно-эстетического освоения действительности под «знаком комического» (термин Л. Ивлевой);⁴ смех, как заметил В. Я. Пропп, рождается при наличии двух величин — «смешного объекта и смеющегося субъекта»: ⁵ первый представлен как антимир, т. е. мир не настоящий, перевернутый, построенный на нелепице, алогизме, второй проявляется в определенном взгляде на объект изображения, его нарочито юмористической, сатирической, иронической интерпретации, в своеобразном глуме, задиристости и балагурстве;

3) реализация подобного замысла осуществляется с помощью специфических художественных приемов — гиперболы, оксюморона, метатезы, пародирования, метафоры, рашного стиха;

4) стремясь к злободневности, скоморохи обыкновенно прибегали к импровизации и видоизменяли текст в зависимости от конкретной обстановки и слушательской аудитории, что повлекло за собой разработку своеобразного «лексикона» скоморошских формул, которые могли сочетаться друг с другом достаточно произвольно (по этой причине композиция большинства скоморошин вариативна и принципиально не замкнута: отдельные формулы самодостаточны, а их число и место в тексте строго не фиксировано);

5) искусство скоморохов носило синкретический характер и объединяло слово, музыку, драматическую игру и танец, которые в том или ином сочетании были представлены в каждом скоморошьем произведении (следы былого синкретизма сохраняют и современные фольклорные записи).

Указанные признаки ⁶ по отдельности могут быть представлены и не в скоморошьем фольклоре; важно то, что в последнем они выступают в единстве, иными словами, специфика скоморошья фольклора определяется их совокупностью.

При реконструкции культурного наследия скоморохов по артефактам, собранным в наши дни, особое внимание должно быть обращено на места их былого компактного проживания. К таковым, по общепринятому суждению, относятся Русский Север и Волго-Вятский регион.⁷ Не случайно основу настоящей публикации составили материалы, собранные экспедициями кафедры русского устного народного творчества МГУ в Пинежском районе Архангельской области и ряде районов Кировской области (входивших некогда в состав Слободского и Вятского уездов Вятской губернии и Никольского уезда Вологодской губернии). Кроме того, в нее включены тексты, хранящиеся в личных архивах автора статьи (№ 9, 20, 30, 31, 33—35) и кировской журналистки Т. К. Николаевой (№ 5, 15, 18, 22, 23).

Пинежье — местность, расположенная в бассейне р. Пинеги, притока Северной Двины. В прошлом здесь жили разные этнические группы прибалтийских финнов. Освоение края русскими началось довольно рано и шло из новгородских земель. Первые письменные упоминания пинежских поселений Пенег, Кегрола, Вихтуй (современные Пинега, Кеврола, Вихтово) относятся к XII в. (Уставная грамота новгородского князя Святослава Ольговича 1137 г.). В новгородских деловых актах и грамотах XV—XVI вв. фигурируют уже все основные современные пинежские деревни — Чакола, Шердонемь, Сура, Веркола, Пильди Горы и др. (их нынешние жители однозначно считают себя потомками новгородцев, участвовавших в походах против чуди белоглазой). В силу своего географического положения Пинежье издавна считалось глухим краем. С внешним миром связь осуществлялась по реке (да и то в краткий период «большой воды»). Земли, удобной под пашню и сенокос, было немного. Указанные причины, ограничи-

⁴ *Ивлева Л. М.* Скоморошины : (Общие проблемы изучения) // *Славянский фольклор*. М., 1972. С. 110—124.

⁵ *Пропп В. Я.* Проблемы комизма и смеха. М., 1976. С. 18.

⁶ Подробнее о них см.: *Власова З. И.* 1) Скоморохи и фольклор; 2) Следы творчества скоморохов в традиционном песенном репертуаре // *Русская литература*. 1985. № 2. С. 113—127; *Ивлева Л. М.* Скоморошины; *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984; *Федорова В. П.* Скоморошьи песни в народной лирике : (По рукописным песенникам XVIII в.) : Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1974; *Соломонова О. Б.* Искусство скоморохов в контексте отечественной музыкальной культуры : (На примере песенного творчества скоморохов) : Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Киев, 1988.

⁷ *Морозов А. А.* 1) Скоморохи на Севере // *Север*. Архангельск, 1946. С. 193—245; 2) К вопросу об исторической роли и значении скоморохов // *Русский фольклор*. Л., 1976. Вып. 16. С. 35—67; *Дмитриев Ю. А.* Позднее скоморошество // *Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII—начало XVIII в.)*. М., 1976. С. 163—174; *Кошелев В.* Скоморохи и скоморошья профессия. СПб., 1994, и др.

вавшие приток в эти места новых переселенцев в более поздний период, когда Новгород покорился Москве и влияние последней во многих районах Русского Севера значительно возросло, способствовали консервации и длительной хорошей сохранности на Пинеге культурных традиций и диалекта древнего Новгорода,⁸ одного из главных очагов расселения скоморохов на Русском Севере.⁹

Возможный факт пребывания скоморохов на Пинеге подтверждают антропонимические и топонимические данные: фамилия Скомороховы,¹⁰ распространенная в д. Шотогорка, Чешегора, Пиринемь (с этими селениями, как известно, была связана личная и творческая судьба М. Д. Кривополеновой); пожни Гусли у д. Чакола и Лохново, Скомороховская новина у д. Чешегора;¹¹ д. Шутовская близ Матверы, упоминаемая в писцовых книгах по Кеврольскому уезду за 1623,¹² 1678 годы (с наложением официального запрета на слово «скоморох» оно стало заменяться другими, близкими по смыслу, — шут, дурак, дудник, веселый, медвежатник и пр.); д. Лудинская, приписанная к Суре (фигурирует в писцовых книгах за 1623, 1678, 1744, 1859, 1905, 1918, 1922 годы); имена Тренька и Гуляйко,¹³ часто встречающиеся в упомянутых документах (ими в Новгороде обыкновенно именовались люди «веселой» профессии) — Тренька Иванов (д. Юркино Печище), Тренька Григорьев (д. Михайловская), Гуляйко Исаков (д. Раменская), Ивашко Гуляев (д. Якушевская), Жданко Гуляев (починок Глядень). Особый интерес вызывает топоним оз. Скоморошье, с которым связан ряд местных преданий: «Раньше говорили — скоморохи ходили. Шли они, скоморохи, куды, не знаю, куды переходили. Вот в это озеро разошлись. Обходить туда далеко — оно на пять километров — а посередине два мостка не так далеко. Ну, в общем метров пятьдесят будет. Раньше говорили — скоморохи скакали. Про скоморохов много есть, былины всякие. Скоморохи, старики говорили, шли с востока на запад. И эти мостки, где они перепрыгивали у Скоморошьего озера, так и называются „скоморохи“. Скажут — „скоморошин мост“... Они вот занимались рыбной ловлей, промыслом... Бродяги какие-то... Как артисты, как шарманщики... На дудках играли, только на самодельных дудках, из бересты. Летом из пучек делали свистки». (Зап. в 1994 г. от Ермолиной Ангелины Алексеевны, 1926 г. рожд., д. Малое Кротово — АКФ МГУ, 1994, т. 3, № 39); «Скоморошье озеро. А там были Скомороховы. Они политически были высланы. Давно было». (Зап. в 1972 г. от Ермолина Зиновья Александровича, 1918 г. рожд., д. Малое Кротово — АКФ МГУ, 1972, т. 15, № 23). Даже в случае вторичной, нарицательной, номинации сам факт интерполяции слова «скоморох» и устойчивого закрепления его за людьми, отличающимися особой манерой поведения и склонностью к определенному фольклорному репертуару, заслуживает пристального внимания исследователей.

По мнению скомороховедов,¹⁴ в сельской местности были распространены две категории скоморохов — оседлые, постоянно живущие в деревне, наделенные землей и несущие тягло, и походные, «бродячие» (богатый материал о них представляет пинежский фольклор — песни «Вавило и скоморохи», «Усы», сказки «Чудесная дудочка», «Сумка, пой», игровые и вечерочные песни «Сидела Катюша поздно вечером одна», «Утушка боровая», «Пошли наши гусли», «Ерш Ершович», игра «Скок-поскок, где

⁸ Симина Г. Я. 1) Пинежье : Очерки по морфологии пинежского говора. Л., 1970; 2) Пинежский говор : Материалы по русской диалектологии. Калининград, 1976.

⁹ О новгородских скоморохах см.: Финдейзен Н. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII в. М.; Л., 1928. Вып. 2; Петухов В. И. Сведения о скоморохах в писцовых, переписных и таможенных книгах XVI—XVII вв. // Тр. Московского гос. историко-архивного ин-та. М., 1961. Т. 16. С. 109—119.

¹⁰ Большинство пинежских фамилий, как считает Г. Я. Симина, образовалось к началу XVIII в. на основе некалендарных прозвищных имен, даваемых по качественным характеристикам человека, месту его жительства или основателю рода (Симина Г. Я. Из истории русских фамилий : Пинежские фамилии // Этнография имен. М., 1971). О роли профессии (в том числе скоморошьей) в образовании антропонима см. также: Кошелев В. Скоморохи и скоморошья профессия.

¹¹ Эти топонимы, сохранившиеся до наших дней, фигурируют в деле исправника Иванова за 1876 г. («О доставлении в губернский статистический комитет сведений о географических местностях, имеющих русское и нерусское происхождение» — ГААО, ф. 137, оп. 1, д. 503).

¹² Воскобойников Н. П. Писцовая книга Кеврольского уезда 1623 г. // Материалы по истории крестьянского хозяйства и повинностей XVI—XVII вв. М.; Л., 1977.

¹³ Имя Гулейко носит один из персонажей небывальщины, записанной А. Д. Григорьевым от М. Д. Кривополеновой.

¹⁴ Белкин А. А. Русские скоморохи; Морозов А. А. К вопросу об исторической роли...; Власова З. И. Следы творчества скоморохов...; Шенгаев Л. С. Русское скоморошество в XVII в. // Учен. зап. Уральского гос. ун-та им. А. М. Горького. Свердловск, 1949. С. 47—68.

ночевал?», свадебный и святочные обряды). Различной оказалась их историческая судьба: оседлые скоморохи, растворившись в общей массе населения, меняли род занятий и выполняли прежние функции от случая к случаю, а именно, на праздничных гуляниях, игрищах и в обрядах, для походных скоморохов выступления были одним из основных источников существования. Этим принципиальным различием объясняется разница в их репертуаре: первые знали практически то же, что и остальные жители, они только лучше, ловчее могли это исполнять, последние имели свой репертуар, который для их слушателей по большей части был незнаком. Показательным в этом отношении должно быть признано наследие М. Д. Кривополеновой. Из известных ей жанров она отдавала предпочтение былинам, прибауткам, скоморошинам и сказкам, протяжных же песен не любила и не пела. Вот как об этом вспоминают те, кто в детстве слушал Махоньку: «Она нас на взвоз посадит (мы маленькие были), восемь девок посадит и нам причёты поет. Она ведь песен таких хороших не пела, что вот это „Раздуй-ка“ (...). Она такие все, глупые пела, смешные такие. Как-то: „На горы корова белку лаяла, / Белку лаяла, рога оставила“ (...). Она пела нам, все плела как-то вот „У Марфушки сын родился / Алексеюшком зовут“ (...). Она ведь все не как песни, а стихи какие-то вот все. У ей песни такие не были (...). Раньше ведь ходили, пели про скоморохов. Песни она плохо пела. Она все пела вот какие-то шутовы, как сказки. Они уж не песни бывать». (Зап. весной 1996 г. от Рюминой Ирины Игнатьевны, 1915 г. рожд., д. Веегора — личный архив (ЛА) Ивановой 1996, т. 2, № 99). «Скоморошья» часть ее репертуара, явно выделявшаяся на фоне местной традиции и составившая славу сказительницы, так и не стала общим достоянием пинежан (в материалах экспедиций кафедры русского устного народного творчества МГУ имеются единичные записи «Вавилы и скоморохов» — АКФ МГУ, 1971, т. 4, № 22 и «Усов» — АКФ МГУ, 1971, т. 1, № 162; заметную же небывальшину с трудом вспоминают лишь немногие из тех, кто в детстве слышал певичу). Более счастливой оказалась судьба прибауток и сказок. Нашедшие «потребителей», они были усвоены местными жителями (преимущественно женщинами) и до сих пор рассказываются ребятишкам. Их особенность вполне осознается исполнителями: как правило, они построены на диалоге и потому разыгрываются в лицах, включают много песенок (и даже целиком пропеваются, как например «Пение волка»), используют раешный стих, придающий повествованию шутиливый тон, а самое главное — тексты сказок при редуцировании с легкостью переходят в иные жанровые формы (песенку, прибаутку, присказку, обрядовый приговор и пр.). На мой взгляд, эта «жанровая мимикрия», способность адаптироваться к разным исполнительским ситуациям — одна из наиболее ярких примет пинежского фольклора в целом — следствие несомненного возведения скоморохов на местную фольклорную традицию. В подтверждение этого приведем лишь один пример.

В состав одной из самых популярных на Пинежье сказок «Сумка, пой» входит песенка, которая параллельно может исполняться и вне сказочного контекста:

Я жила-была у батюшки
Одинокая доченька.
Мне сошил батька коробочку,
Меня послали по ягодки,
Да по черную смородину.
Уж я шла, заблудилась,

Мене встретился старчищо,
Посадил меня в сумкищо,
Ударил меня крюкищом
И сказал: «Сумка, пой, сумка, пой!
Сумка, сказки скажи!..»
(вариант: Сумка, деньги на пропой!)

(Зап. летом 1993 г. от Козьминой Марии Алексеевны, 1936 г. рожд., д. Большое Кроново — ЛА Ивановой 1993, т. 2, № 12).

Сюжет этой песни лег в основу следующего святочного ряженья: «Васька брат Мишук посадил в пестрядинник да завязал, посадил шелгачом на спину. И крюком колонет по спине, а он и запоет в пестрядиннике тонко так: „Я жила-была у батюшки...“. Обходил все дома да в другой деревне. Сам в маске, с бородой». (Зап. в 1971 г. от Чемакина Василия Степановича, 1903 г. рожд., д. Шардомень — АКФ МГУ, 1971, т. 3, № 193). Есть все основания предположить, что под образом бродячего старчища, просящегося на постой и собирающего деньги за пение и сказывание сказок, скрывается не кто иной, как скоморох. В пользу этого свидетельствует, во-первых, местная этимология слова «скоморох» (им именовались странники¹⁵ и те, кто на святках ходил по

¹⁵ «У нас вот дальше Веркольский монастырь. Туда и ходили по обету странники. Странники-то как скоморохи были. Много знали стихов, присказок. Летом останавливались у речки, жгли

домам с пением коляды) и, во-вторых, описание скоморошских ватаг, которое сохранила до нас северодвинская «Повесть о гордом Аггее». ¹⁶ В ней, в частности, говорится, что особую роль в группе играли атаман и мехоноша (последний по сути дела был казначеем ватаги, так как вся добыча складывалась в его мешок, отсюда, видимо, и родилась поговорка: «Из доброго меха добра и потеха»). Косвенным подтверждением высказанной гипотезы могут служить и другие святочные и свадобные маски, рисующие странника с крюком, нежданно приходящего в дом и обращающегося к присутствующим с нравоучительными указаниями (З. И. Власова связывает этих персонажей со скоморохами ¹⁷): «А это (в д. Шардонемь. — А. И.) Фома-красна голова ходил со звездой-то. Это ребята ходили. Березовую от оглобли палку высекут, красную завяжут там тряпку: „Идет Фома в красной шапке!“. Вот и скажут, что если тут молодые есть: „Слушайте-подслушайте! / Молодых жен на улицу не спускайте! / Будете спущать, / Будут ребята подчищать, / Хороших жен не видать!“. Парни в избу заходя и колотя палкой об пол. Когда два человека придет, когда три. Вечером». (Зап. весной 1996 г. от Серебренниковой Розы Фокичны, 1924 г. рожд., д. Чакола — ЛА Ивановой 1996в, т. 1, № 65 ¹⁸).

Воздействие скоморохов на пинежский фольклор затронуло не только репертуар исполнителей, тяготеющих к юмористическим жанрам и острословию, но и саму их манеру исполнения. Порой именно она, а не текст как таковой, вызывает повышенный зрительский интерес. Так, летом 1995 г. в д. Сульца от Булыгина Андрея Антоновича (1930 г. рожд., местн.) была записана бытовая сказка (опубл.: *Иванова А. А. Скоморошья традиция в фольклоре Пинежья // Славянская традиционная культура и современный мир : Сб. материалов научно-практич. конф. М., 1997. Вып. 2. С. 129—130*), рассказанная необычным образом. Вынеся на двор широкую скамью, он встал на нее головой и, жестикулируя вместо рук ногами, начал сказывать:

Старик идет, идет, идет.	(Изображает ногами ходьбу).
Нашел вот таку шириной,	(Разводит ноги в стороны).
вот таку длиной	(Сводит ноги вместе).
и давай рубить. Отрубит — отложит,	
отрубит — отложит, отрубит — отложит.	(Согнув правую ногу в колене, двигает ею вдоль левой вверх-вниз).
Срубил таку охапку.	(Сводит ноги в кольцо).
Пошел опять домой. Идет, идет, идет, пришел. Бросил: «Ну, старуха, вари кисель!».	(Изображает ногами ходьбу).
Старуха взяла, полено положит — шурнет,	
положит — шурнет, положит — шурнет.	
Натопила.	(Согнув правую ногу в колене, двигает ею вдоль левой вверх-вниз).
Поставила такой чугуи и вот начинает там топиться, топиться.	(Сводит ноги в кольцо).
Топится, топится, топится.	
Ну, вскипело. Старуха стала варить кисель. Варит, варит.	(Перебирает ногами, как при ходьбе).
Сварила.	(Выбрасывает правую ногу в сторону и изображает ею помешивание).
Приходят черти, давай старуху в сторону и горшок такой	(Сводит ноги вместе).
вытянули, схватили и давай есть.	(Выбрасывает правую ногу в сторону).
Едят, едят, едят.	(Сводит ноги в кольцо).
	(Перебирает ногами, как при ходьбе).

костры». (Зап. летом 1993 г. от Козьминой Марии Алексеевны, 1936 г. рожд., д. Малое Крото-во — ЛА Ивановой 1993, т. 2, № 11.).

¹⁶ *Ромодановская Е. К. Повести о гордом царе Аггее в рукописной традиции XVII—XIX вв. Новосибирск, 1985.*

¹⁷ *Власова З. И. 1) Скоморохи и свадьба : (К вопросу об эволюции отдельных моментов обряда) // Русский фольклор. Л., 1989. Вып. 25. С. 23—37; 2) Скоморохи и календарно-обрядовый фольклор // Русский фольклор. Л., 1993. Вып. 27. С. 148—164.*

¹⁸ Этот же указ зачитывался дедом с крюком на свадьбе перед тем, как проводить молодых на подклеть (см.: *Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 165*).

Торопятся, торопятся скорей. Съели, горшок бросили и ушли.

Приходит старик: «Старуха, где кисель?»
«Черти съели». Раз съели, пошел за ременькой такой толщины, такой длины, лупит, лупит, лупит.

(Разводит ноги в стороны).
(Сводит ноги вместе).

(Сводит ноги в кольцо).
(Разводит ноги в стороны).
(Согнув в колене правую ногу бьет ею о левую).

Отлупил и с горя лег спать. Вот все.

Сказку и самую манеру рассказывания А. А. Булыгин перенял от отца, который до войны на молодежных вечерах, проводимых в клубе, развлекал таким образом присутствующих.

Прямые сведения о скоморохах на Вятке немногочисленны. Именно поэтому исключительное значение имеет грамота великого князя московского Василия Ивановича наместнику городка Верхнего Слободского Ивану Семеновичу Караулову «о неприимании в этот городок нетяглых казаков, лихих людей и скоморохов», датированная 24 ноября 1528 года, присланная в ответ на челобитную жителей Слободского Алешки Кузьмина, Сеньки Городилова и Ивашки Митина о бесчинствах, творимых лихими людьми и скоморохами. В ней, в частности, говорится: «Да у тех же-деи слободских людей Верхнево городка наша великого князя жалованная грамота, что у них в Слоботцком городке в Верхнем скоморохом не играти, а вы-деи скоморохом у них играти ослобожае; да теж-де скоморохи тех слободских людей клепят бои и грабежи и поклажем, а вы-де их с ними в том судите (...) а скоморохом бы еси у них в Слоботцком городке и в волостях играти не велел, а велел бы еси от них из городка и из волостей скоморохов выслать вон, не играв. А который скоморох на Слоботцком на котором человеке или на волосном какова поклажея ни взыщет и ты б скоморохом на слободских людей и на волосных в поклажеях ни в каких суда не давал».¹⁹ В процитированном отрывке речь идет о походных скоморохах. Писцовые же книги г. Хлынова содержат сведения об оседлых скоморохах: 1615 год²⁰ — на Пятницкой улице проживала нищая вдова Офимка Домрачевая, на Спенцынской — нищая вдова Анютка Бесова, в переулке Копанском — Васка Шутиха, в переулке Горошниковом — бобыль Миронко Веселой, на улице Чачулина — нищий Фтюря Веселой, бобыль Колупайко Скоморох, нищий Ивашко Веселой; 1628 год²¹ — внутри города жили Васка Медведчик, Агафонко Веселой, на берегу у р. Вятки и в Чехухине улице в посадских дворах — Ондрюшка Медветчик, нищий Митка Скоморохов, Фомка Скоморох, Семейка Скоморох, среди лавок, облагаемых налогом, упоминаются лавка Климки Гусельникова и 1/4 лавки Сергейки Горошникова да Семейки Гусельникова. Имена их потомков представлены в переписных книгах 1678, 1710, 1717 годов, причем число их все время убывает.

Факт пребывания скоморохов на Вятке и судьбу, которая их здесь постигла, можно связать со сложным, многоэтапным заселением края. Первую русскую колонизационную волну возводят к походам новгородских ушкуйников в XII в.,²² в ходе которых на «великой земле вотяцкой» было основано несколько русских поселений. Массовый же приток русского населения начался лишь с XVI в. после вхождения этих земель в состав Московского государства. К уже традиционным переселенцам из северных областей (Новгородской, Псковской, Вологодской, Архангельской) начинают присоединяться крестьяне из Верхневолжского и центральных районов Руси (Ярославских, Костромских земель), а с конца XVIII в. — из Пензенской, Тульской и южновеликорусских губерний.²³ До присоединения Сибири Вятка была окраиной русского государства, куда

¹⁹ Акты XIII—XVII вв., представленные в разрядный приказ / Собрал и издал А. Юшков. Ч. 1: 1257—1613. М., 1898. С. 107—108.

²⁰ Хлынов в 1615 году по дозорной книге кн. Ф. А. Звенигородского // Тр. Вятской губернской учен. архивной комиссии 1906 г. Вятка, 1906. Вып. 3—4.

²¹ Писцовая книга 1628 г. // Вятка: Материалы для истории города XVII и XVIII столетий. М., 1887.

²² Эммаусский А. В. Очерк истории Вятской земли в XVI—начале XVII в. Киров, 1951.

²³ См. материалы конференций «Вятская земля в прошлом и настоящем» (Киров, 1989, 1992, 1995).

(так же как на Север) перебирались скоморохи в ходе «войны», объявленной им сначала церковью, а потом и государством. Весьма показательной следует признать статистику по численности скоморохов, упоминаемых в исторических документах первой половины XVII в. (по В. И. Петухову²⁴): из 79 скоморохов в Нижнем Новгороде проживало 16, в Ярославле — 7, в Москве — 14, в Устюге Великом — 7, в Хлынове — 12. Даже с учетом выборочной фиксации фактов следует признать, что в этот период Вятка была одним из главных очагов расселения и компактного проживания скоморохов. Но в отличие от Пинежья, до наших дней сохраняющего в фольклорном репертуаре многочисленные следы скоморошьей традиции, Вятский край, в котором так причудливо скрестились разные колонизационные потоки и переплелись разнообразные культурные влияния, почти утратил ее: как правило, она фиксируется на окраинах, прилегающих к Пермской области, территория которой длительное время находилась под патронажем купцов Строгановых (о роли последних в судьбе скоморошества см. статьи З. И. Власовой²⁵). Так, в Нагорском районе, прилегающем к бывшему Кайгородскому округу, были записаны хороводные и игровые песни с упоминанием скоморохов: «Сидела Катюшенька поздно вечером одна», «Скоморох идет по улице». Последнюю использовали и в качестве обходной при колядовании: «Рождеством-то раньше, клуба не было, караваном-то пойдут скоморохи. Кто старший, первым пустят. Идут в дома просить, песенки поют... Так-то поют да идут. В этот дом не пустят, дальше идут вдоль по деревне». (Зап. в 1992 г. от Исуповой Анастасии Алексеевны, 1928 г. рожд., д. Зуевцы Нагорского р-на). В этих же местах мы повстречались с Антонидой Афанасьевной Загоскиной, сохранившей в своем репертуаре (а он, как свидетельствует личный архив кировской журналистки Т. К. Николаевой, насчитывает около 300 песен разных жанров) немало «скоморошьих» текстов (см. далее № 5, 15, 18, 22, 23).

Готовя материалы к публикации, мы отдали предпочтение текстам песенного фольклора, которые большинством исследователей соотносятся с культурным наследием скоморохов. Несомненно, расширение источников в жанровом отношении (за счет сказок, обрядового и детского фольклора) внесет определенные коррективы в наши представления о том, где, когда, в какой среде происходило формирование фольклорного репертуара, его поэтических особенностей и какую роль в этом сыграли скоморохи.

1

Вавило и скоморохи

Была вдова Ненила,
У ей был сын Вавила.
Поехал Вавилушка на нивушку
Нивушку пахати,
Пшеницей засевати,
Родну матушку кормити.
Пришли веселые люди скоморохи,
Пришли они по дороге.
«Вдовушка Ненила,
Где твой сын Вавила?»

Пошел Вавила с ними скоморошить. Идут они, скоморохи. Навстречу мужик ехал с горшками-черепами.

²⁴ Петухов В. И. Сведения о скоморохах... С. 109—119.

²⁵ Власова З. И. 1) К вопросу о традиции в фольклоре: («Старина о большом быке» в свете историко-этнографических данных) // Русская литература. 1982. № 2. С. 168—181; 2) О влиянии поэтических традиций скоморохов в фольклоре Чайковского р-на Пермской обл. // П. И. Чайковский и Урал. Ижевск, 1983. С. 75—85 и др.

«Бог помощь», — ему скоморохи давали.
«Куда вы пошли, веселые люди скоморохи?»
«Пошли царя погубити Собаку,
Зятя его Потраву,
Дочь его Красаву».
«Трудно вам царя Собаку погубить».
Черепя они ему все раскидали.

Идут они дальше. Мужик пшеницу веет. Они ему говорят: «Бог помощь тебе, дедушка». Веют пшеницу. «А вы куда идете?»

«Мы идем переигрывать царя Собаку,
Зятя Потраву,
Дочь его Красаву».

«Не погубить вам царя Собаку. Там стоят притворники-приворотники». Напустили они голубей, стал он их бить да своих ребяток побил. Опять пошли вперед. Одна девка белье полоскала. «Бог помощь» — они ей дали.

«Куда вы пошли, веселые люди-скоморохи, по дороге?»
«Идем мы переигрывать царя Собаку,
Зятя его Потраву,
Дочь его Красаву».
«Дай вам Бог погубить царя Собаку».

Не просто платье она достала, а шелково. Она им спасибо сказала за благословенье. А царя Собаку они перевоевали.

2

Усы

Пришли скоморохи:

«Ты бы нас, хозяин,
Накормил да напоил (2)
Да домом наделил».

Да и говорит. Он не стал давать, они его пристращали.

Хозяин идет,
Куль толокна несет,
Хозяйка бежит,
Молока ушат тащит.

А они ему говорят:

«Что ж ты, хозяин,
Напоил, накормил, (2)
Животом наделил.
Мы ваш дом знаем,
Еще придем».

Птицы

Там было теплое лето,
Там было синее море,
Там было широкое раздолье.
Слетались русские птицы,
Русские птицы синицы.
Садились они на кусточек,
Пели они, воспевали,
Жалобно причитали,
Коя птица воробочек,
Коя птица всего прекрасе:
Белые птенята — крылышата,
Синочки — по тычинкам,
Воробышки — по починкам,
Сизый голубь — голубейко,
Его же голубейка — попадейка,
Серые гуси — дворяне,
Серые утки — моряне,
Селименки сороваты,
Галочки суковаты,
Выпечки — краснозобы,
Ласточки — молодницы,
Касагочки — красны девицы,
Детель²⁶ — на море стрепейка,
Желнота — по дуплам,
Коростель воду носит,
На море жораф²⁷ перевозит.
То ли не долгие ноги,
То ли не долгое платье?
Долгие ноги не тонут,
Короткое платье не мочит.
На море старуха — повивуха,
На море старуха — чтимая жена.
Приневолила щегольно ходити
И с ножки на ножку ступати,
Рублем ворота запираити,
Полтинушкой отпирати.
Нету вороны этой хуже,
Нету вороны этой гаже:
Летом-то по суслонам,
Зимой-то она по дорогам
Все ножки перегребаает,
Каждого брата называет.

²⁶ Дятел.²⁷ Журавль.

4

Птицы

Там было теплое лето
Да там было широкое раздолье.
Слетались русские птицы,
Да русские птицы синицы,
Садилась на ракиновый кустик
Да пели они, распевали,
Да коя птица во прекрасе,
Да коя птица во работе.
Думала сорока шеголяти,
Рублем-то ворота запирати,
Полтинничком отпирати.
Да то-то длинные ноги,
Да то-то короткое платье.
Да длинные ноги не тонут,
Короткое платье не мокнет.
Да нет же вороны и хуже,
Да нет же вороны и гаже:
Летом-то ворона по суслонам,
Зимой ворона по дорогам
Да камушки перегребают,
Да зернышки собирают.

5

Фома и Ерема

Как приехали два брата
Из деревни в Петербург.
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.
«Ну, каким же мы, брат,
Станем промыслом владеть?»
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.
«Ну, давай же мы, брат,
Пашенку пахать да залог поднимать».
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.

Вот Фома купил кобылу,
А Ерема жеребца,
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.

И Фома купил соху,
А Ерема черпеть.
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.

У Еремы-то не тянет,
У Фомы-то не везет.
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.

Клади сохи на огонь,
Сами к лесу бегом,
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.

Из-за кустов глядят —
Хорошо сохи горят.
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.

«Ну, каким же мы, брат,
Станем промыслом владеть?»
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.

Вот Ерема купил бот,
А Фома купил черпак,
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.

Вот Ерема стал ботать,
А Фома рыбу хватать.
 Как дербень, дербень, Калуга,
 Дербень, Ладога моя,
 Тула, Тула, Тула я,
 Да Тула — родина моя.

Вот Ерема купил лодку,

А Фома купил челнок.
Как дербень, дербень, Калуга,
Дербень, Ладога моя,
Тула, Тула, Тула я,
Да Тула — родина моя.
У Еремы лодка с дыркой,
У Фомы челнок без дна.
Как дербень, дербень, Калуга,
Дербень, Ладога моя,
Тула, Тула, Тула я,
Да Тула — родина моя.
Вот Ерема стал тонуть,
Фому за ногу тянуть.
Как дербень, дербень, Калуга,
Дербень, Ладога моя,
Тула, Тула, Тула я,
Да Тула — родина моя.
Вот Ерема утонул,
А Фому черт утянул.
Как дербень, дербень, Калуга,
Дербень, Ладога моя,
Тула, Тула, Тула я,
Да Тула — родина моя.

6

Фома и Ерема

Как поехали два брата
Из деревни в Петербург.
Тула, Тула, Тула я,
Тула — родина моя.
Одного звали Ерема,
Другого — Фомою.
Тула, Тула, Тула я,
Тула — родина моя.
У Фомы лодка с дыркой,
У Еремы челнок без дна.
Тула, Тула, Тула я,
Тула — родина моя.
Как Фома пополз на дно,
А Ерема там давно.
Тула, Тула, Тула я,
Тула — родина моя.

Небывальщина

Небылица, небылица, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.

Это чудо ли, братцы, не чудо ли?
На ели корова белкой лаяла,
Она в небо да глаза уставила.

Это чудо ли, братцы, не чудо ли?
Да по синю морю жернова плывут,
По чисту полю да корабли идут.

Это чудо ли, братцы, не чудо ли?
Белы заюшки да по небу летят,
Да горносталюшки петухами кричат.

Это чудо ли, братцы, не чудо ли?
Сиги, окуни да в лес поехали,
Щука-рыбица да коней запрягла.

Это чудо ли, братцы, не чудо ли?
Сын на матери да коноплю возил,
Молоду жену да пристяжной водил.

Это чудо ли, братцы, не чудо ли?
Мать понукивал, жену задерживал:
«Мати, ну-ну-ну! Жена, тпру-тпру-тпру!»

Небывальщина

Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.

Сын на матери да все снопы свозил,
Все снопы возил да все конопляны.

Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.

Как стара мать да в кореню была,
Молода жена да в пристяжку была.

Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.

Как стару мать да попонюгивал,
Молоду жену да присодерживал.

Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.

Как на горе мужик да все заезки²⁸ бил,
Все заезки бил да хотел рыбу ловить.

Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.

Как под осеком курица яйцо садит,

²⁸ Заезок — плетень поперек реки со вставленными в воротцах вершами для ловли рыбы.

На дубу поросеночек яички снес.
Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.
На горе корова белку лаяла,
Ноги росширя да глаза выпуча.
Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.
Как по синю морю жернова плывут,
А на этих жерновах да все петух сидит,
Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.
Все петух сидит да песни поет,
Песни поет да кукарекает.
Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.
Да как гулял Гулейко сорок лет за печкой,
Увидал Гулейко щи хлебавшие.
Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.
«Да не то ли, братцы, синё морё?
Да не то ли, братцы, корабли бегут?
Небылица в лицах, небывальщина,
Небывальщина да неслыхальщина.
Да не то ли, братцы, корабли бегут?
Да все не это ли, братцы, да все весла гребут?»

9

Небывальщина

Не надоть ли, ребята, старину споем,
Старину споем да старопрежнюю,
Старопрежнюю да вековечную?
По быстрой реке да жернова несет,
На ели корова белку лаяла,
В осеку свинья все гнездо свила,
Все гнездо свила, детей вывела,
А старик со старухой оба пятистенные,
На березе на еловой рукавицы не растут.
Дай, мати, мне пилу, поеду яблоки копать.

10

Это где было виданное,
Это где было слыханное,
Чтобы курочка барашка родила,
Поросеночек яичко снес,
На печи мужик ребенка принес?
Он принес дак и водится,

Согрешил — Богу молится,
Сиротиной называется,
Становиной утирается.

11

Ах, ты, сукин сын, комаринский мужик,
Да не хочешь моей барыне служить.
Да моя барыня вежливая,
Да в решете к обедне ежживала.

12

Уж ты, бабушка Еленка,
Ты такая рукоделенка:
Топором-то сено кашивала,
Решетом водичку нашивала.
Уж такая была вежливая,
На свинье к обедне ежживала,
Приезжала к золотым воротам,
Увидала мужиков с бородам.

13

Тетушка Еленка,
Ты кака рукоделенка:
Рукавицей воду нашивала,
Коромыслом траву кашивала.

14

Дударь мой, дударь молодой,
Само дударь молодой!
Дуга синяя, голубленая,
Жена мужа залюбливала,
Решетом воду нашивала,
А косой воду калывала.

15

Задумал же комаричек жениться.
Ой, он засватал лукавую мушку,
Он засватал лукавую мушку,
Айно мушку-то, мушку-горюшку. (2)
Прилетел же паутичек, расхулил:
«Айно черт тебе, комар, не невеста:
Ой да ни прясти, ни ткать да не умеет,
Она шелком шить да не горазда».
Да на то же комаричек осердился.
Улетел комаричек во лесочек,
Айно сел комаричек на пруточек,

А под ним-то прут да подломился,
Да упал же комаричек да разбился,
Раздробил свои долгие ноги.
Собиралися мушки-горюшки,
Наряжали комарочка во лесочке,
Схоронили комарочка под кочку,
Отпевали комарочка три попочка:
«Да не будет по Россиюшке летати
Да крестьянскую кровь выпивати».

16

Комар на мухе сватался,
Ещё оводу муху расхваливал. (2)
«Ну, какая же те муха невеста?
Она ткать и прясть не умеет, (2)
Она шелком шить не учена, (2)
Жемчугом садить не гораздна, (2)
Она с полки на полку летает, (2)
Она с крышек сметану съедает». (2)

17

Все мы песни перепели, (2)
Одного комара не певали, (2)
Комара, комара, комарища. (2)
Сидит комар на дубище, (2)
На дубу, на дубу, на дубище, (2)
Свесил ноги на сучище. (2)
Подул сильный ветерище, (2)
Ветерок, ветерок, ветерище, (2)
Сломал ногу комарищу, (2)
Комару, комару, комарищу, (2)
Повезли его к попищу, (2)
К попу, к попу, к попищу, (2)
Ему сделали гробище, (2)
Гроб, гроб, гробенек, гробище.

18

Все мы песенки перепели,
Одного шерстня не спели.
Улетел шерстень на болото,
Сел шерстень на колоду,
На колодушку на гнилую.
Да Наташенька не ленива:
Во полночь баню топила,
Да шерстня она обмывала.

19

Шел я по поженке
Да нашел диковинку,
В той диковинке
Избушка стоит,
А в избушке
Две бабушки сидит,
Обе стольничают,
Обе пирожничают,
Два брата, два Кондрата
Нову баню рубят,
Две сестрицы, две куницы
Нову крышу кроют.
Комар пищит,
В баню дров тащит.
Комариха верещит,
В баню веничек тащит,
Вошка парилася,
Вошка жарилася,
С перепару вошка пала,
Ручку-ножку изломала.
Посылала вошка блошку
К воеводе под окошко:
«Воевода, не кричи,
Ручку-ножку излечи!»
Клопы были попы,
Тараканы погребали,
Мухи голосом рыдали,
Сорочка на могилке скок-поскок!
Помяни Божью рабу —
Да и вошь в гробу.

20

Вошка баенку топила,
Гнида щелок щелочила,
Таракан дрова рубил,
Комар по воду ходил,
Муха веники вязала,
Блоха жару поддавала,
Вошка парилася,
Вошка жарилася.
И от пару вошка пала
И все ноги поломала,
К воеводе побежала:
«Воевода, не кричи,
Мои ножки излечи».

21

На полатах, на боку,
Баба сеяла муку,
Да баба сеяла муку.
Блоха руку укусила.
Муж является домой —
Пол засыпанный мукой.
«Ты, ленивая Ненила,
Все глаза мне засорила».
«Ох-ха-ха да хи-ха-ха,
Виновата все блоха».
Блоху тут же наказали —
В огороде привязали,
По спине били дубиной,
По груди нефересиной.²⁹
Блоха прыгала, скакала,
Наконец блоха пропала — умерла!

22

У сыча была свадьба,
Диво лилю, лада моя,
У сычихи рукобитьё,
Диво лилю, лада моя.
На печи пиво пили,
Диво лилю, лада моя,
На полатах плясали,
Диво лилю, лада моя,
Да полати упали,
Диво лилю, лада моя,
Да сыча задавили,
Диво лилю, лада моя.
Да сычиха-то плачет,
Диво лилю, лада моя:
«Я, сычиха, пропала,
Диво лилю, лада моя,
Да одна тут осталась,
Диво лилю, лада моя».
Да куда ей деваться,
Диво лилю, лада моя?
Да пошла наниматься,
Диво лилю, лада моя,
За полтину с алтыной,
Диво лилю, лада моя.
Да пошла она в город,
Диво лилю, лада моя,
Она в город на рынок,

²⁹ Нефересина — прут с колючего кустарника.

Диво лилю, лада моя,
Да купила Беяну,
Диво лилю, лада моя,
Да Беяну комолу,
Диво лилю, лада моя.
Да на чем ее вести?
Диво лилю, лада моя.
Да остригла п...ще,
Диво лилю, лада моя,
Да свила науздище,
Диво лилю, лада моя,
Обратала Беяну,
Диво лилю, лада моя,
Увела на поляну,
Диво лилю, лада моя,
Отвела да устала,
Диво лилю, лада моя,
Подвязала за кустик,
Диво лилю, лада моя,
Да сама-то уснула,
Диво лилю, лада моя.
Да подкрался ворёшко,
Диво лилю, лада моя,
Да ворешко-х...шко,
Диво лилю, лада моя.
Да украд он Беяну,
Диво лилю, лада моя.
Да она-то проснулась,
Диво лилю, лада моя,
Да Беяны хватилась,
Диво лилю, лада моя,
Побежала вдогонку,
Диво лилю, лада моя,
Да достигла ворёшка,
Диво лилю, лада моя,
На худеньком мостёшке,
Диво лилю, лада моя,
Да давай с х...м драться,
Диво лилю, лада моя,
Да ему не поддаваться,
Диво лилю, лада моя.
«Ох, ты, с...ль, ты, с...ль,
Диво лилю, лада моя,
Айно что плохо свищешь,
Диво лилю, лада моя?»
«Я бы рад посвистати,
Диво лилю, лада моя,
Меня сбоку прижали,
Диво лилю, лада моя,

Да м...м придавили,
Диво лилю, лада моя».
Про Беляну забыли,
Диво лилю, лада моя.

23

Сено косили, косили
Да на печи сушили,
Да люто калина,
Да люто малина,
На печи сено сушили
Да на голбце копны копнили,
Да люто калина,
Да люто малина,
Огороды городили,
Чтобы мыши не ходили,
Да люто калина,
Да люто малина,
Чтобы мыши не ходили,
Тараканы не бродили,
Да люто калина,
Да люто малина.
Таракашечек попал
Да сена воз сбаклал,
Да люто калина,
Да люто малина.
Таракашика поймали,
Руки, ноги обломали,
Да люто калина,
Да люто малина,
Руки-ноги обломали,
Во Сибирь его послали,
Да люто калина,
Да люто малина,
Во Сибири разобрали
Да ещё дале отослали,
Да люто калина,
Да люто малина.

24

«Нова куделя,
Да нова куделя,
Куда полетела?»
«На нову деревню».
На новой деревне
Ходит курица в опаре,
Петух в сарафане,
Кошка в юбке,

Собака в полушубке,
 Вороны дитя
 Двойников принесла.
 Двойники те заходили,
 Огороду городили,
 Чтобы мыши не попали.
 Один таракан
 Огороду сломал.

25

Панья к пану приходила,
 Все у пана выспрошала:
 «Куда ты, пан, поезжаешь?
 Куда ты, молодой, поезжаешь?»
 «В чужую дальнюю землю,
 Выведу вам погонялку».
 Куры поют с певунами,
 Жены больши над мужьями:
 Старостой Варвара,
 Выборной Татьяна,
 Причастье даё Акулина,
 В Москву посылала Катерина,
 Пироги склала Аксинья,
 Наливала Опросинья,
 В печь сажала Алёна,
 На стол выставяла Агрофёна,
 Кланялась душа Марья:
 «Ешь, душа Анна,
 Красна рубашка — Агашка,
 Бура убора — Федора,
 Длинный клин — Настасья,
 Кислый квас — Василиса,
 Светла иголка — Феколка».

26

«Ты куда, пан, поезжаешь?
 Ты куда, молодой, поезжаешь?»
 «Поеду я в нову землю,
 Вывезу красную девицу».
 Да красная девица в тереме плачет,
 Красная рысаком рыдает:
 «Да черт это в городе — не вера:
 Куры поют петухами,
 Жены больши над мужьями.
 Скоро староста с Варварой приде,
 Акулина письма писала,
 Устинья пир наливала,
 Опросенья в печь садила,

Из печи вынимала Олёна,
На стол приносила Агрофёна:
«Да ешь, ешь, ешь, душа Марья,
Да ешь, ешь, ешь, душа Анна,
Низкий поклон Офимье,
Бела рубашка Наташке,
Красна рубашка Агашке,
Кисло-то ботвеньё Оксенье,
Кислый-то квас Василисе,
Да задний подвор — то Хавронье,
Задний взвоз — то Матрене,
Светлы иголки Феколке».

27

Панушко по сенюшкам гуляет,
Панушка коника седлает.
«Куды ж ты, панушко, поедешь?»
«Сяду я, поеду в новый город».
«Что в городе да за управа?»
«Земские полно веселья:
Староста — Татьяна,
Выборной — Варвара,
В Москву ходила Катерина,
По бору гуляла Анисья,
Дров принесла Авдотья,
В печку склала Парасковья,
Блины пекла Пелагея,
Мазала Маревьяна,
Пить подавала Маревьяна,
Кланялась Матрена,
Мелки борины у Арины,
Часты клинья — Феклинья,
Низки поклоны — Доманида,
Белые белила — Ненила,
Алые румяна — Ульяна,
Долгое платье — Лукерья,
Серый сарафан — Василиса.

28

Пошла Дуня в гости
По большие простни,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Семь недель гостила,
Три нитки напярла,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Три нитки напярла,

На локоть намотала,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Выткала холстёшко
С воробьин носёшко,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
На реку сносила,
Речку обсушила,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
С речки приносила,
На сарай бросила,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Сарай обломился,
Скота задавило,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Брат-от Елизар
Ходил на базар,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Ходил на базар
Скота покупати,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Каждой скотине
Он дал свое имя,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Корова — Ненила,
Жеребец — Данила,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Овечка — Палашка,
Баран — Николашка,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Свинка — Аксинка,
Вепрячок — Максимка,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Кошечка — Опрощка,
Котешок — Митрошка,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.

Пошла Дунька в гости
Да по большие простни,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Шесть недель гостила,
Три простня напяла,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Три простня напяла,
Да моту не напяла,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Моту не напяла,
Да на локоть смотала,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
На локоть смотала,
В огороде ткала,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
В огороде ткала,
Колом притыкала,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Холстик-от белила
Да на реку носила,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
На реку носила —
Да реку обсушила,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Холстик-от сушила,
На сарай носила,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
На сарай носила,
Сарай огрузила,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Сарай огрузила,
Скота задавила,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.
Скота задавила
Да на рынок ходила,
Дунюшка, Дуня,
Авдотья милая.

Да на рынок ходила,
 Скотика ценила,
 Дунюшка, Дуня,
 Авдотья милая.
 Скотика ценила:
 Да кобыла была Ненила,
 Дунюшка, Дуня,
 Авдотья милая.
 Кобыла была Ненила,
 Да мерин-от — Данило,
 Дунюшка, Дуня,
 Авдотья милая.
 Да корова была Окуля,
 Бык-от был Маркуля,
 Дунюшка, Дуня,
 Авдотья милая.
 Свинка-от — Оксинка,
 Да вепричок — Максимко,
 Дунюшка, Дуня,
 Авдотья милая.
 Овечка — Палашка,
 Баран — Миколашка,
 Дунюшка, Дуня,
 Авдотья милая.
 Курочка — Дарьюшка,
 Петушок — Петрушка,
 Дунюшка, Дуня,
 Авдотья милая.
 Кошечка — Опрошка,
 Котешок — Митрошка,
 Дунюшка, Дуня,
 Авдотья милая.

30

Ерш Ершович

Песня разыгрывалась на молодежных святочных игрищах. Один из парней — Ерш Ершович, Иван Петрович — бегал вдоль лавок, остальные пели:

Ишшо во поле рябинуша стоит,
 Да под рябинушой тропинуша лежит,
 По тропинуше Ерш ползет.
 «Ты куда, куда, Ерш, ползешь,
 Ты куда, костлявый, корчишься?»
 «Я ползу, ползу на барский двор,
 К Акулине Денисовне,
 Ко Настасье Родионовне».

Остановившись у группы девушек, Ерш вступал с ними в такой диалог:

- Тук-тук!
- Кто там?
- Я, Ерш Ершович, Иван Петрович.
- Зачем пришел?
- Попить, погулять, красных девушек пое...ть.
- Деньги есть?
- Есть.
- Сколько?
- Пятак.
- Е...шь не так.

Получив отказ, Ерш снова бежал по кругу вдоль лавок под песню:

Запропала тут ершова голова,
Запропала размолодчикова,
Красны девушки поеть не дают,
Молоды жены мужьям берегут,
Стары девы те спасаются,
В монастырь идти сряжаются.
Ишшо во поле рябинуша стоит <...>

Запев песни, начало диалога и припев повторялись несколько раз, менялись ответы Ерша на вопрос девушек о деньгах и их ответная реакция:

- Рупь!
- У тебя х...й туп <...>
- Рупь с полтиной!
- У тебя х...р с горбиной <...>
- Рупь восемь!
- Милости просим.

Получив приглашение, Ерш целовал всех девушек подряд под песню:

Взвеселилась тут ершова голова,
Взвеселилась размолодчикова,
Красны девушки поеть дают,
Молоды жены мужьям не берегут,
Стары девы не спасаются,
В монастырь не собираются.

(Приговаривается нараспев на мотив молитвы:)

- Баба ты, баба, деревенская дура в лаптях, с палкой в руках, куда ты бредешь, пробираешься?
- На поминки, мой батюшка, на поминки.
- Баба ты, баба, деревенская дура в лаптях, с палкой в руках, кого поминать-то хочешь?
- Мужа, мой батюшка, мужа.

— Баба ты, баба, деревенская дура в лаптях, с палкой в руках, как его звали-то?

— Не знаю, мой батюшка, не знаю.

— Баба ты, баба, деревенская дура в лаптях, с палкой в руках, на кого он похож-то был?

— На вилы, мой батюшка, на навозные.

— Баба ты, баба, деревенская дура в лаптях, с палкой в руках, не Вилантием ли звали?

— Вавило, мой батюшка, Вавило.

— Баба ты, баба, деревенская дура в лаптях, с палкой в руках, а какой он мастеровой-то был?

— Скрипачник, мой батюшка, балалаечник.

— Баба ты, баба, деревенская дура в лаптях, с палкой в руках, а какие он песни-то пел?

(С напева молитвы переходят на песню:)

Ах, вы, сени мои, сени,

Сени новые мои,

Сени новые, кленовые, решетчатые.

32

Вот я иду не путем, не дорогою. Возле горы лыки драл. Вот я иду, иду и вижу на дороге на утке озеро. Я топором одним шиб — перешиб, вторым шиб — не дошиб, третьим шиб — попал. Утка-то всколыхнулась, озеро улетело. И пошел дальше. Иду, иду. На меня лайка собачит. Я увидел на санях дорогу, выхватил из оглобли сани и хлысть собаке по лобам! Она бежать. Я иду дальше. Иду, иду, подхожу к незнакомой деревне, в небывалую избу, вижу — корова бабу доит. Я говорю: «Коровушка, дай мне молока». Она меня копытом, я улетел в стенки, зашел в избу. Захожу в избу — квашня бабу месит. «Тетушка квашонка, дай тестичка!». Она выхватит как из удок квашню — хлысть мне по лобам! Я бежать, бежать, бежать. Да еще бежал и теперь бегая.

33

Я вставал поутру вечером, на босу ногу топор одевал, топорищем подпоясывался, не путем, не дорогой шел, подле лыка кору драл, увидел на утке озеро. Первый раз шиб — недошиб, второй раз шиб — перешиб, третий раз шиб — попал, да мимо: утка всколебалась, озеро улетело. Я пошел на поскотину, увидел — корова хозяйку пасет. Я сказал: «Тетька, дай полтора молока парного стакана». Она послала меня к бабке. А бабка живет против неба на земле, на чистом небе, как на бороне. Я сказал: «Бабушка, пустите обогреться». Она выхватила из бабки полено да за мной. Я на улицу — на улице сани. За мной собака. Я выхватил из оглобли сани да тем и оборонился.

34

Превелико чудо —

В Веркольском монастыре жить худо:

Архимандриты сердиты,

Казначей-палачей благочинны

Пропили половчины,

Монахи
 Пропили портки и рубахи,
 Послушники — рогатого скота.

35

Архимандрит был сердитый,
 Не давал им пить зелена вина.
 Давайте, братья, прирассердимся,
 Не пойдем мы ни к обедне, ни к заутрене,
 Мы не станем петь на крылосе.
 Может он смилосердуются:
 Не выкатит ли бочки с вином дубовые.

КОММЕНТАРИИ К ТЕКСТАМ

1. АКФ МГУ, 1971, т. 4, № 22. Исп. Буторина Матрена Федоровна (1887 г. рожд., неграмотн., уроженка окола Городок д. Чакола). Зап. в околе Залесье д. Чакола Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Падалко Л. И. и Шниелевой Т. В.

Ср.: Григорьев, т. 1, № 85; Озаровская, с. 77—85.

В тексте, впервые опубликованном в сб. «Новгородские былины» (Изд. подгот. Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий. М., 1978. С. 306), имеется разночтение с оригинальной записью, хранящейся в рукописном архиве кафедры русского устного народного творчества МГУ: вместо «„Бог помощь“, — ему скоморохи давали» напечатано «„Бог помощь“, — ему скоморохи сказали». В Примечаниях к текстам сообщаются неверные сведения о месте записи и месте рождения исполнительницы: «Записано в 1971 г. в деревне Заселье Сокольского района Архангельской обл. (...) от М. Ф. Буториной, 84 лет, неграмотной, уроженкой с. Городок той же области» (ср. с приведенным выше).

Из комментария собирателей к тексту: «Матрена Федоровна оказалась единственным исполнителем эпических произведений, которые она называла „былина“. Их составляют былины, баллады и исторические песни. Все эти произведения она узнала от Марии Дмитриевны Кривополеновой, которую она называет своей двоюродной тетей (отец Кривополеновой и бабушка Буториной были двоюродным братом и сестрой). Кривополенова часто останавливалась, ночевала в ее доме. Но все услышанные произведения, как сообщила Матрена Федоровна, она никогда никому не пела и только для себя напевала, поэтому помнит она их очень плохо. Лучше других — „Домну Фалалеевну“. С трудом смогла спеть „Про Гришу, что по пирам ездил“. Остальные былины М. Ф. смогла передать в прозаическом пересказе (...). Она отметила, что, кроме Кривополеновой, никто не исполнял многих „былин“ — о Кострюке, например. А о Забаве Путятичне и сама Кривополенова рассказывала, а не пела. В 1971 г. от М. Ф. Буториной были записаны: „Домна Фалалеевна“, „Князь Михайло“, „Вавила и скоморохи“, „Про Забаву Путятичну“ (пересказ былины о Соловье Будимировиче), „Царь Иван Иванович“ (пересказ исторической песни „Иван Грозный убивает своего сына“), „Про Гришеньку“ (пересказ баллады „Молодец губит свою жену“), „Про Кострюка“ (в пересказе), баллада „Муж в гостях у жены“, историческая песня „Про Платона-казака“, а также хороводные, лирические необрядовые и свадебные песни, частушки, былички, сказка про Макарко Скоробогатко».

2. АКФ МГУ, 1971, т. 1, № 162. Исп. Холмовский Алексей Гаврилович (1899 г. рожд., малограмотн.). Зап. в околе Холм д. Шотова Гора Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Савушкиной Н. И.

Ср.: Григорьев, т. 1, № 86; Озаровская, с. 85—86.

Из комментария исполнителя к тексту: «Другие нищие собирали куски, но не пели. А памятливые запомнили. Попоет она (М. Д. Кривополенова. — А. И.), а наша бабушка Анясья Евдокимовна Холмовская от нее и переймет. Бабушка у нас памятливая была. В 1958 году умерла. А Кривополенова ходила в Кевролу и книжки там подарила и в Еркино к Насте. Она книжки дарила в Чаколу и отцу нашему».

3. АКФ МГУ, 1992з, т. 4, № 218. Исп. Воронцова Мария Игнатьевна (1907 г. рожд., уроженка д. Лопыши). Зап. в с. Боровка Котельничского р-на Кировской обл. зимой 1992 г. Коробовой А. В.

Ср.: Гильфердинг, т. 1, № 62, т. 2, № 130, 137, т. 3, № 264, 280, 298; Рыбников, ч. 1, с. 485, ч. 2, с. 310; Соболевский, т. 1, № 496, 499; Васнецов, № 217.

4. АКФ МГУ, 1992з, т. 3, № 291. Исп. Фатева Любовь Андреевна (1949 г. рожд., местн.), Кислицына Тамара Юрьевна (1958 г. рожд., местн.), Чикишева Валентина Ивановна (1918 г. рожд., местн.), Кокорина Анна Григорьевна (1910 г. рожд., местн.). Зап. в д. Криуши Арбажского р-на Кировской обл. зимой 1992 г. Колпаковым К. В. и Обижаевой М. Г.

См. коммент. 3.

5. ЛА Т. К. Николаевой. Исп. Загоскина Антонида Афанасьевна (1911 г. рожд., уроженка д. Качонки). Зап. в пос. Нагорск Нагорского р-на Кировской обл. в августе 1983 г. Николаевой Т. К.

Ср.: Соболевский, т. 7, № 1—15; Афанасьев, т. 3, № 410; Васнецов, № 189; Зырянов, № 49.

6. АКФ МГУ, 1971, т. 29, № 22. Исп. Дрокина Пелагея Петровна (1901 г. рожд., неграмотн.). Зап. в д. Заозерье Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Нурмухаметовой Л. и Исайченковой Т.

См. коммент. 5.

7. АКФ МГУ, 1971, т. 12, № 43. Исп. Харина Екатерина Марковна (1907 г. рожд., местн.). Зап. в окое Холм д. Шотогорка Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Беловой М., Гинодман Е. М. По словам исполнительницы, песню «от Махоньки (М. Д. Кривополеновой. — А. И.) слышала».

Ср.: Афанасьев, т. 3, № 428; Гильфердинг, т. 3, № 238, 295; Григорьев, т. 1, № 15, 30, 37, 87; Соболевский, т. 7, № 321—325.

8. АКФ МГУ, 1971, т. 2, № 15. Исп. Чарносова Матрена Архиповна (1910 г. рожд., местн.). Зап. в д. Чешегора Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Савушкиной Н. И. По словам исполнительницы, «по деревням многие не знают: где только Тихоновка (М. Д. Кривополенова. — А. И.) ночевала, те знают».

См. коммент. 7.

9. ЛА А. А. Ивановой. Исп. Чемакин Павел Лукич (1897 г. рожд., местн.). Зап. в окое Чернильница д. Шотова Гора Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1970 г. (самозапись). Комментируя текст, исполнитель заметил: «Там непрядухи, нескладухи раньше-то. Это стих. Слепые это пели».

См. коммент. 7.

10. АКФ МГУ, 1994, т. 2, № 43. Исп. Двоглазова Таисия Михайловна (1923 г. рожд., грамотн., уроженка д. Назаровцы Нагорского р-на). Зап. в с. Полом Белохолуницкого р-на Кировской обл. летом 1994 г. Ивановой А. А.

Ср.: Соболевский, т. 7, № 326, 327; ТФНО, № 2.

11. АКФ МГУ, 1989, т. 4, № 314. Исп. Швецова Сусанна Николаевна (1916 г. рожд., грамотн., местн.). Зап. в д. Лопотово Лузского р-на Кировской обл. летом 1989 г. Ивановой А. А.

12. АКФ МГУ, 1991, т. 6, № 212. Исп. Феофилактова Екатерина Яковлевна (1919 г. рожд.). Зап. в д. Мехника Котельничского р-на Кировской обл. летом 1991 г. Добровольской В. Е.

Ср.: Зырянов, № 27.

13. АКФ МГУ, 1991, т. 3, № 456. Исп. Демина Дарья Кирилловна (1930 г. рожд., местн.). Зап. в д. Ванюшонки Котельничского р-на Кировской обл. зимой 1991 г. Пушкаревой О. В.

См. коммент. 12.

14. АКФ МГУ, 1992, т. 2, № 144. Исп. Качина Мария Михайловна (1933 г. рожд., грамотн., местн.). Зап. в д. Качонки Нагорского р-на Кировской обл. летом 1992 г. Ивановой А. А.

15. ЛА Т. К. Николаевой. Исп. Загоскина Антонида Афанасьевна (1911 г. рожд., местн.). Зап. в д. Качонки Нагорского р-на Кировской обл. в декабре 1981 г. Николаевой Т. К.

Ср.: Соболевский, т. 7, № 442; ТФНО, № 238; Зырянов, № 45.

В 1992 г. мною в пос. Нагорск Нагорского р-на Кировской обл. от Антонида Афанасьевны Загоскиной была сделана повторная запись песни, незначительно отличающаяся от записи Т. К. Николаевой, ср. (АКФ МГУ, 1992, т. 5, № 18):

Как задумал комаричок жениться,
 Да он засватал лукавую мушку,
 Он засватал лукавую мушку,
 Ой, айно мушку-то, мушку-горюшку,
 Айно мушку-то, мушку-горюшку.
 Ой, прилетел же комаричок, расхулил: (2)
 «Ой, айно черт тебе, комарик, не невеста —
 (далее песня приводится исполнительницей
 в пересказе)

Ни прясть, ни ткать не умеет,
 Она шелком шить не горазда». А на то же комарочек осердился,
 Полетел же комарочек во лесочек,
 Сел на трухавенький пруточек,
 А под ним-то прут подломился,
 Упал же комарик да разбился,
 Растянул свои долгие ноги.
 Собиралися мушки-горюшки,
 Об нем плакали-горевали,
 Комарочика наряжали,
 Схоронили комарочка под кочкой,
 Отпевали комарочка три попочка:
 «Не станет больше он по Россиюшке летати
 И крестьянскую кровь выпивати».

16. АКФ МГУ, 1971, т. 8, № 35. Исп. Потанина Матрена Ивановна (1908 г. рожд., грамотн., местн.). Зап. в д. Шотогорка Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Бородько Р. и Хариновой Л.

Ср.: Соболевский, т. 7, № 442.

17. АКФ МГУ, 1989, т. 39, № 161. Исп. хор женщин. Зап. в д. Варжа Лузского р-на Кировской обл. летом 1989 г. Герасимовой И. Е. и Осиповой О. Е.

Ср.: Соболевский, т. 7, № 440, 441, 444; ТФНО, № 239.

18. ЛА Т. К. Николаевой. Исп. Загоскина Антонида Афанасьевна (1911 г. рожд., уроженка д. Качонки). Зап. в пос. Нагорск Нагорского р-на Кировской обл. в августе 1983 г. Николаевой Т. К.

Ср.: Зырянов, № 49.

19. АКФ МГУ, 1972, т. 11, № 244. Исп. Тарасова Лидия Яковлевна (1912 г. рожд.). Зап. в д. Лавела Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1972 г. Землянкой М. и Песковым А. М.

Ср.: Соболевский, т. 7, № 445, 449; Зырянов, № 47.

20. ЛА А. А. Ивановой. Исп. Чемакин Павел Лукич (1897 г. рожд., местн.). Зап. в околе Чернильница д. Шотова Гора Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1970 г.

(самозапись). Комментируя текст, исполнитель заметил: «Ребятишкам малым болтают. Это вместо сказки».

21. АКФ МГУ, 1971, т. 11, № 76. Исп. Исакова Антонида Михайловна (1897 г. рожд., малограмотн., местн.). Зап. в д. Чакола Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Беловой М., Гинопдман Е. М.

По словам исполнительницы, переняла песню от матери.

22. ЛА Т. К. Николаевой. Исп. Загоскина Антонида Афанасьевна (1911 г. рожд., местн.). Зап. в д. Качонки Нагорского р-на Кировской обл. в декабре 1981 г. Николаевой Т. К.

Впервые текст опубликован мною в сб.: Русский эротический фольклор / Сост., науч. ред. А. Топоркова. М., 1995. С. 112—113, № 12.

Летом 1992 г. мною в пос. Нагорск Нагорского р-на Кировской обл. от Антонида Афанасьевны Загоскиной была сделана повторная запись песни, существенно отличающаяся от записи Т. К. Николаевой (в ней были опущены фрагменты с эротической тематикой, ср. — АКФ МГУ, 1992, т. 5, № 17):

У сыча была свадьба,
 Диво, лилѐ, лада моя.
 У сыча рукобительѐ,
 Диво лилѐ, лада моя.
 На печи пиво пили,
 Диво лилѐ, лада моя.
 На полатях плясали,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да полати упали,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да сыча задавили,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да сычиха-то плачет,
 Диво лилѐ, лада моя.
 «Я, сычиха, пропала,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да одна тут осталась,
 Диво лилѐ, лада моя».
 Да пошла она в город,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да купила корову,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да корову Беляну,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Повела она Беляну,
 Диво лилѐ, лада моя.
 На большую поляну,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Привязала Беляну,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Привязала за кустик,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да легла, приснула,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да подкрался ворѐшко,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да ворѐшко-х...шко,
 Диво лилѐ, лада моя.
 Да увел ѐ Беляну,

Диво лилѣ, лада моя.
 А она-то проснулась,
 Диво лилѣ, лада моя.
 Да Беляны хватилась,
 Диво лилѣ, лада моя.
 Побежала вдогонку,
 Диво лилѣ, лада моя.
 Да настигла ворѣшко,
 Диво лилѣ, лада моя.
 Да на худеньком мостѣшке,
 Диво лилѣ, лада моя.
 Да давай с ним-от драться,
 Диво лилѣ, лада моя.
 Да ему не поддаваться,
 Диво лилѣ, лада моя.

23. ЛА Т. К. Николаевой. Исп. Загоскина Антонида Афанасьевна (1911 г. рожд., местн.). Зап. в д. Качонки Нагорского р-на Кировской обл. в июле 1982 г. Николаевой Т. К.

24. АКФ МГУ, 1971, т. 4, № 89. Исп. Водяникова Марина Игнатъевна (1905 г. рожд., малограмотн., местн.). Зап. в д. Кусогора Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Падалко Л. И. и Шмелевой Т. В.

По словам исполнительницы, эту «шуточную прибаутку на вечерках для веселья пели».

25. АКФ МГУ, 1971, т. 2, № 147. Исп. Житова Федосья Егоровна (1910 г. рожд., местн.). Зап. в д. Турья Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Савушкиной Н. И. Спев песню, исполнительница заметила: «Эта песня пелась на голоса. Красиво. Шуточная песня. Тетка Машка (М. Д. Кривополенова. — А. И.) пела и еще старушки Павла и Фекла. От старушек здешних и знаем. Мы с Феклой где соберемся у своих у праздника, я пою, так все приходотали».

Ср.: Соболевский, т. 7, № 383.

26. АКФ МГУ, 1971, т. 9, № 188. Исп. Усова Эфросинья Петровна (1893 г. рожд., грамотн.). Зап. в окое Заручей д. Шотогорка Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1971 г. Варгановой В. и Королевой Е.

См. коммент. 24.

По словам исполнительницы, «на веселях пели».

27. АКФ МГУ, 1992з, т. 4, № 214. Исп. Воронцова Мария Игнатъевна (1907 г. рожд., уроженка д. Лопыши). Зап. в с. Боровка Котельничского р-на Кировской обл. зимой 1992 г. Коробовой А. В.

См. коммент. 24.

28. АКФ МГУ, 1992, т. 5, № 18. Исп. Загоскина Антонида Афанасьевна (1911 г. рожд., грамотн., уроженка д. Качонки). Зап. в пос. Нагорск Нагорского р-на Кировской обл. Ивановой А. А.

Ср.: Васнецов, № 191.

В рукописном песенном сборнике, составленном со слов А. А. Загоскиной ее дочерью, Качиной Марией Михайловной, конец песни видоизменен, ср. (АКФ, 1992, т. 1, № 28):

Кобыла — Ненила,
 Жеребец — Данила,
 Корова — Акуля,
 Бык-от был Мануля,
 Овечка — Парашка,
 Баран — Николашка,

Курочка — Рябушка,
Петушок — Петрушка,
Кошечка — Опрощка,
Котешок — Митрошка.

29. АКФ МГУ, 1994, т. 4, № 150. Исп. Исупова Анастасия Александровна (1906 г. рожд., грамотн., уроженка д. Зуевцы Нагорского р-на Кировской обл.). Зап. в с. Полом Белохолуницкого р-на Кировской обл. летом 1994 г. Ивановой А. А.
См. коммент. 27.

30. ЛА А. А. Ивановой. Исп. Галашева Ксения Петровна (1929 г. рожд., грамотн., местн.). Зап. в д. Большое Кротово Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1994 г. Ивановой А. А.

Вариант этой песни опубликован мною в сб.: Русский эротический фольклор. С. 226—227.

31. ЛА А. А. Ивановой. Исп. Чемакин Павел Лукич (1897 г. рожд., местн.). Зап. в окое Чернильница д. Шотова Гора Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1970 г. (самозапись).

Опубл.: *Иванова А. А.* Скоморошья традиция в фольклоре Пинежья. С. 129.
Ср.: Соболевский, т. 7, № 470, 471.

32. АКФ МГУ, 1995, т. 12, № 120. Исп. Булыгин Андрей Антонович (1930 г. рожд., местн.). Зап. в д. Сульца Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1995 г. Швецовым А. В., Парфеновой Е. Л.

Ср.: Афанасьев, № 426.

По словам исполнителя, учась во втором классе, перенял небылицу от учителя Ф. Абрамова, который был родом из Суры. Кроме небылицы от Андрея Анатольевича записано восемнадцать сказок, в том числе шесть волшебных (на сюжеты «Семь Симеонов», «Сивко-Бурко», «Отсуленный сын», «Иван-царевич и серый волк», «Спасенная царевна», «Чудесная супруга») и одиннадцать бытовых (из них десять эротического содержания). «Сказка о том, как старуха варила кисель» приводится в прилагаемой к публикации материалов статье.

33. ЛА А. А. Ивановой. Исп. Амосова Анастасия Ефремовна (1924 г. рожд., грамотн., местн.). Зап. в д. Красное Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1996 г. Ивановой А. А.

См. коммент. 31.

34. ЛА А. А. Ивановой. Исп. Чемакин Павел Лукич (1897 г. рожд., местн.). Зап. в окое Чернильница д. Шотова Гора Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1970 г. (самозапись).

35. ЛА А. А. Ивановой. Исп. Чемакин Павел Лукич (1897 г. рожд., местн.). Зап. в окое Чернильница д. Шотова Гора Пинежского р-на Архангельской обл. летом 1970 г. (самозапись).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АКФ МГУ — Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ.

Афанасьев — Народные русские сказки / Изд. подгот. А. Н. Афанасьев. М., 1957. Т. 3.

Васнецов — Песни северо-восточной России : Величания и причеты / Зап. А. Васнецовым в Вятской губ. М., 1894.

ГАО — Государственный архив Архангельской области.

Гильфердинг — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1949—1951. Т. 1—3.

- Григорьев — Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. М., 1904. Т. 1
- Зырянов — Скоморошины / Собрал в Прикамье И. В. Зырянов. Пермь, 1983.
ЛА — личный архив.
- Озаровская — *Озаровская О. Э.* Бабушкины старины. Пг., 1916.
- Рыбников — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым / Под ред. А. Е. Грузинского. 2-е изд. М., 1909—1910. Т. 1—3.
- Соболевский — *Соболевский А. И.* Великорусские народные песни. СПб., 1895. Т. 1; 1902. Т. 7.
- ТФНО — Традиционный фольклор Новгородской обл.: (По записям 1963—1976 гг.) / Изд. подгот. В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, М. А. Лобанов, В. В. Митрофанова. Л., 1979.

В. Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ

НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА О РАЗРУШЕНИИ ЦЕРКВЕЙ

Обращаясь к полевым записям так называемой несказочной прозы, мы часто сталкиваемся с текстами «о разрушении церквей», не укладывающимися в международную схему систематизации прозаических несказочных жанров.¹

Но в то же время не вызывает сомнения, что в своей основе данный материал имеет глубокую фольклорную традицию.

В этих текстах, наиболее близких к легендам, очень сильно дидактическое начало. Они призваны предупредить человека о наказании за грех.

В классических сборниках представлены легенды о том, как человек, совершивший преступление против Бога или его слуг, а также нарушивший покой святых мест, получает наказание от небесных сил. Такие тексты встречаются в сборниках Афанасьева, Садовникова, Смирнова, Ширского и др.² Но в отличие от легенд из классических сборников материалы о разрушении церквей, приведенные ниже, носят не общий, а конкретный характер и связаны с определенной и яркой исторической ситуацией 20—30-х годов нашего века, когда в ходе антирелигиозной кампании уничтожались культовые объекты.

Несмотря на то что общее название этой разновидности текстов указывает только на разрушение церквей, речь в них может идти и о других проявлениях святотатства. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы можно разделить на несколько групп. Безусловно существует ряд повествований, где объединяются различные мотивы, связанные с уничтожением христианских святынь. Но обычно внимание исполнителя сосредоточивается на каком-нибудь одном событии: сбрасывании колоколов, сжигании икон или утилизации церковного имущества. По подобному основному мотиву представляется возможным выделить следующие разновидности повествований.

Прежде всего это рассказы о разрушении церкви как таковой. В них либо говорится о разрушении церковного здания, либо о нарушении святости места — выбивании окон, выносе церковного имущества, использовании здания для хозяйственных целей. Наказание за это деяние может быть самым разнообразным, связанным как со здоровьем человека («отнялись ноги», «умер», «разумом помутился»), так и с его социальным статусом («посадили его»). Иногда страдает достаточно большой коллектив, большинство членов которого не принимали непосредственного участия в разрушении. Использование церковного здания не по назначению (например, в качестве амбара) приводит к уничтожению урожая. Кроме того, присутствует в этой группе мотив ответственности всей семьи за действия одного из ее членов («... у него и дочь умерла, и жена умерла, и сам умер...»).

Чаще, однако, внимание исполнителей сосредоточено не на самом разрушении церкви и наказании за это, а на каком-либо одном элементе такого разрушения. В

¹ Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы. М., 1964; Азбелев С. Н. О подразделениях несказочной прозы // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978, и др.

² Народные русские легенды: В 3 т. / Собр. А. Н. Афанасьевым. Казань, 1914. Т. 1; Сказки и предания Самарского края / Собр. и зап. Д. Н. Садовниковым. СПб., 1884; Сборник великорусских сказок Архива имп. Русского геогр. о-ва / Изд. А. М. Смирнов. Пг., 1917. Вып. 1 (Зап. РГО по отд. этнографии. Т. 44); Ширский А. А. Из легенд Ветлужского края // Тр. Костромского науч. общества по изучению местного края (Третий этнографический сборник). Кострома, 1923. Вып. 29.

подобных случаях о том, что разрушали церковь, упоминается лишь вскользь, а основным становится то или иное конкретное действие разрушителя. Таких действий, а соответственно и групп текстов три: сбрасывание колоколов, уничтожение икон и утилизация церковного имущества. В текстах, объединенных мотивом сбрасывания колоколов, мы наблюдаем тенденцию к объяснению наказания, хотя здесь, как и в первой группе, может быть несколько вариантов. Предпочтение исполнителя отдается наказанию глухотой, а иногда и немотой, причину которых видят в том, что «вроде как он церковь-то обезязычил» (или соответственно лишил других возможности слушать этот колокол; подобное объяснение не выдвигается в наших текстах прямо, но, вне всякого сомнения, подсознательно мотивирует развязку повествования). Помимо наказания глухотой, которое характерно именно для этого типа сюжетов, только здесь присутствует мотив смерти в молотилке или пилораме, т. е. наказание расчленением. Можно предположить, что точно так же, как человек нарушает единство церковного здания, так и Бог наказывает его расчленением тела.

Уничтожение икон и выбрасывание их из церкви уже встречались в истории. К сожалению, мы не располагаем рассказами о наказании епископа Иерапольского Филоксена, богомилов, катаров и павликиан за отвержение икон. Наш материал свидетельствует о том, что наказание за уничтожение ликов может быть отменено, если человек осознает свой грех. В этой группе наряду с рассказами о смерти или длительных муках встречаются, хотя и в небольшом числе относительно общей массы, тексты о прощении грешника (№ 22). В противном случае смерть бывает мучительна. Необходимо отметить, что рассказы о разрушении церквей по преимуществу представляют собой фабулаты³ и строятся по принципу «действие вызывает противодействие», но именно в этой группе встречаются рассказы с цепочкой действий, когда действие вызывает целый ряд противодействий, итогом которых является смерть (№ 23).

Рассказы об утилизации церковного имущества необходимо отличать от рассказов о разрушении кладбищ. У них есть точки соприкосновения, но рассказы о строительстве из церковного кирпича — лишь часть текстов об использовании церковных материалов. Рассказы же о домах из надгробий схожи по форме с рассматриваемыми текстами, но обычно в них наказание носит психологический характер (в доме все время шумит, плачет, стенает), а не физический (владельцы таких домов чаще всего не караются смертью в отличие от хозяев домов из церковного кирпича).

Необходимо также отметить, что если во всех других рассказах страдают непосредственные участники или свидетели разрушения, то в данных текстах наказанию подвергаются и представители следующего поколения, не видевшие разрушения церкви, но использующие церковный кирпич, ломая его «по разломанному» (№ 27). Кроме фабулатов об использовании материала разрушенной церкви для стройки в эту же группу входят рассказы об использовании церковного убранства для бытовых целей.

Если предыдущие группы затрагивали различные аспекты собственно разрушения церквей, то в дальнейшем мы будем говорить об антицерковных действиях после такого разрушения.

Прежде всего уничтожение церкви касается людей, наиболее к ней близких, — это священники, монахи, юродивые. Чаще всего обидя «слуги Божьего», вызвавшая его смерть, карается смертью, в остальных случаях наказание варьируется. Надо также отметить одну тенденцию в повествованиях данного типа: обижает священника или юродивого представитель новой власти («начальник», «милиционер»). В рамках господствующей идеологии того времени умереть он должен был бы героически, «от пули врага», но в наших рассказах смерть персонажа в высшей степени банальна («замерз у себя на крыльце», «сбросила лошадь», «заснул и не проснулся»), ему отказано в героической смерти, он должен умереть «по-глупому».

Следующую группу образуют рассказы о танце с иконой, которые обладают наиболее полной сюжетной и композиционной завершенностью. По своей поэтике и стилистике некоторые из них приближаются к сказкам (№ 36). В этих текстах элемент фантастики более высок, чем в остальных. И если в предыдущих группах исполнитель чувствует необходимость объяснить события с помощью упоминания о вмешательстве божественных сил, то здесь это не нужно — «чуждость» действия очевидна.

³ В данном случае термин рассматривается в значении, данном ему К. В. Сидовым (*Sydov C. W. Kategorien der Prosa-Volksdichtung // Selected papers on folklore. Copenhagen, 1948*), т. е. как «одноэпизодный устный рассказ, основанный на реальных жизненных событиях или наблюдениях».

Особую группу составляют рассказы об играх детей с иконами. Все прочие сюжеты основаны на сознательном совершении святотатства; его совершают обычно представители новой власти, руководствуясь своими убеждениями, или люди не верующие, но достаточно взрослые, чтобы понять неправильность своего поведения. В данных текстах совершенно иная ситуация — дети не знают, что совершают грех, они делают это невольно, и поэтому их смерть не мучительна, она мгновенна.

Наконец, к рассказам о разрушении церкви примыкают тексты о предательстве веры. Они не всегда связаны с разрушением церквей, но события, в них описываемые, вызваны антирелигиозной кампанией того времени. Именно они наиболее близки к традиционным легендам о грехе и искушении, поскольку персонаж осознает совершение греха, но обстоятельства оказываются сильнее его, и у него не находится силы противостоять им. В текстах других групп осознание греха приходит после наказания, здесь же действие осознается как греховное с самого начала.

Отметим две важные общие черты рассмотренных повествований. Во-первых, наказание за святотатство не должно быть связано с людьми (это и понятно, ведь карать здесь должен Бог, а не люди), т. е. происходит как бы «само собой», причем иногда бытовым, а иногда и совершенно фантастическим образом, как в случаях танца с иконами. Можно думать, что в последнем сюжете само представление сверхъестественного существа как человеческого партнера (пусть даже игровое) накладывалось на ассоциативное поле волшебных сказок и настраивало рассказчика и слушателей на фантастический лад. Во-вторых, преступления и наказания, составляющие главное содержание рассказов рассмотренного типа, подчеркнута воспринимаются как сутобо ритуальные, а не нравственные. Бог карает святотатца не потому, что его деяние «безнравственно», а потому, что святотатец посягает на его собственность. Даже рассказывая о наказании за изнасилование и убийство монашки (№ 32), рассказчица объясняет его не тем, что Бог вообще карает зло (насилие и убийство), а тем, что преступники «позарились на Богово»! Примечательно, что святотатцев, как правило, расценивают лишь как «дураков», вне собственно нравственного осуждения. Именно поэтому рассказы рассмотренного вида описывают совершенно одинаково смерть виновных и невинных (включая детей): карается не дурной человек и даже не аморальный поступок, а ритуально недопустимый поступок, и карается по чисто ритуальному, а не нравственно оправданному закону.

Публикуемые материалы записаны в различных регионах России. Они хранятся в Фольклорном архиве кафедры устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова (ФА МГУ) и в Фонограммархиве Государственного республиканского центра русского фольклора (ФА ГРЦРФ). Некоторые тексты ФА ГРЦРФ не имеют числовой нумерации. Записи из черновика М. Г. Обижаевой также не имеют атрибутивных обозначений.

Ряд текстов (№ 3, 4, 6, 10, 12—14, 18, 19, 21, 22, 25, 26, часть текста 27, 30, 36, 42—44) опубликован автором в статье: Несказочная проза о разрушении церквей // Славянская традиционная культура и современный мир : Сб. материалов научно-практич. конф. М., 1997. Вып. 2. С. 76—88.

ТЕКСТЫ

1. РАЗРУШЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ

№ 1

Бог наказал, когда сваливали церковь. Ваня наш участвовал — дак он сам себя зарезал пилой. Дашин отец участвовал, а у него рука отжила.

№ 2

Ой, какая была церква была. Деревянная. Все нарушили. И иконы сложили да сожгли. А все, кто рушил, так все подошли они. Председатель наш был, сам церкву рушил. Так ведь не пил совсем, а тут и выпил зимой немного, малость самую. И вроде не пьяный, а до дому не дошел. Лег в снег и замерз, еле нашли. Дак ведь Бог наказал. Зачем церкву рушил?!

№ 3

Церковь ломали, лики ломали. Когда срывали купол, кресты сшибали, у мужика, кто это делал, отнялись ноги, и так и не прошло. Их три мужика таких было: «Давай, круши, ломай». Их и наказал Господь — ноги отнялись.

№ 4

Церковь у нас знатна была. В церкви зерно сушили, но полностью ломать не стали, даже кресты оставили, потом и вовсе забросили. В нее молния попала, крышу пробило, и зерно загорелось. Все сгорело, весь урожай. Вишь, Бог наказал.

№ 5

Церковь рушили, а кто рушил — уж нет того мужика. Он за это отсидел три года. Вот и приказ был, а он за это сел. Наши говорили, что это его Бог наказал. А поп за церковь не заступился, с бабой одной спознался, поп ее отравил, оба потом умерли. Это его Бог наказал, что он не защитил церкву, грех это — не защищать. Он ему разум помутил.

№ 6

Кто церковь-то рушил. Свои все. Вот Кузнецов — вот он, конечно, умер. Александр Прохорович, он был председатель райисполкома. Они тут разрушали. Смирнов Андрей Сергеевич разрушал. Засыпали туда зерно — никто не нес туда зерно. Так оно у нас все загорелось. Наказал их всех Бог. Смирнов дома сидел, так его электричеством сбilo. Всех Бог наказал. Все стекла, все иконы вытащили, наказал их всех Бог. У него и дочь умерла, и жена умерла, и сам умер, только мучался перед смертью долго.

2. СБРАСЫВАНИЕ КОЛОКОЛОВ

№ 7

Вокруг церкви село. Как церковь рушили, я тебе скажу. Пришли из городу и велют рушить. Наши мужики напервой не дали, а потом нашелся один — колокол сбросил. Так он падал, за пять километров слышно было. До войны еще сбросили, а тот, кто сбросил, — оглох он. Дак, прям сразу.

№ 8

Церковь действовала до 1933 года. Тогда их позакрывали, разместили где МТС, где сельскую контору. С Утмановской церкви колокол только через шесть лет сняли, а главки только в 1947 году сломали. Но вот что интересно, кто колокол-то сбрасывал, один тут у нас, оглох совсем, а после и языка лишился. Вот оно как.

№ 9

Вот наши мужики, наши тимиревские, мы туда все бегали, мне, наверное, лет девять было, и мы все туда бегали. И вот они сверху снимали колокола. Оттуда бросали. Как говорят, их на переплавку делали. Специально. Это у них такой металл, он не такой, как чугун, раз и лопнул, а вязкий. И вот они — специально по приказу снимали. Наверное, министерство велело. Вот тут давали всем приказ, чтоб колокола только на фронт. Они их сбрасывали. Их человек десять было. Так ни один не выжил. Один так вслед колоколу и упал. Кто оглох, прям сразу, кого удар хватил, у Петьки язык отнялся. В общем, все померли, а кто не помер, того Бог наказал.

№ 10

А людей, что сняли колокола, сильно потом искалечило. Гаврилко-от. Замололо ему фартук. Вот как на мне сейчас был на ем фартук. И его в молотилку потянуло. Перемололо всего. Двое суток пролежал и помер. А второй — Леша — исчез. Безбожные люди были.

№ 11

Мужик был Веня, так он на пилораме работал. И что-то оплошал и полез в машину, пилой его зарезало. А ведь он колокола с церкви сбрасывал. А Володиха-то видела во сне дня за три-четыре, что Веня висит вниз головой на колокольне. А через несколько дней он и попал. Бог его наказал за то, что он церковь всю приходовал, выпиливал иконы и все колокола сбрасывал.

№ 12

Вот ты думаешь, я от старости глухая? Нет. Бог наказал. У нас в Ликино церкву рушили. Так мой отец, он партийный был, на колокольню полез и колокола сбрасывал. Так он на колокольню полез, все слышал, а с колокольни слез — оглох. Так не только он, и мы все глухнуть стали. Грех какой колокола сбрасывать.

№ 13

Вот ты у Нади вчера была. У глухой. Так это их семью Бог наказал. Когда в Ликино церкву рушили, ейный отец, он тут главный партиец был, с церкви колокола сбрасывал. А уж у нас колокол был — чудо. Говорят, его Екатерина подарила нашей церкви. Так вот он на колокольню нормальный полез, а как колокол скинул, так уж спустился глухой и пожил недолго, помер. Так ведь вся семья их глухнуть стала, все дети. Бог такого греха не прощает.

№ 14

Когда колокола сбрасывали, все ревели ревкой. У нас храм какой был. Сейчас бы все приезжали смотреть. Свои мужики сбрасывали, так Иван как колокол сбросил, так то ль об веревку споткнулся, то ль что, а сорвался и полетел. Убился насмерть, сразу. А второй, спустился и вроде все, а на следующий день — оглох. А знаешь-от, тот, кто грузил язык колокола на лошадь, ведь вот удар хватил, и оправился потом, а язык не вернулся. Вроде как он церковь-то обезязычил, так и Бог его наказал.

3. УНИЧТОЖЕНИЕ ИКОН

№ 15

Вот у нас тут иконы жгли. Говорят, что Бог наказал всех. Кто-то рано помер, кто ослеп, у кого ноги отнялись. Грех лики-то жечь. Богово это.

№ 16

У нас ведь что было. Когда церкву рушили, иконы все в речку скинули, выбросили вроде. Так тот начальник, он у нас местный был, сам их в воду-то кидал, пожил недолго. Бог его наказал за грехи-то. У него дети напервой мереть стали. А после жена от него убегла, бросила, значит. А он сам вдруг заболел, слег, дак после не встал. Прибрался быстро.

№ 17

Рушили церковь. Начальство все, сельский совет, там комсомольцы. Разрушили, а потом привезли все куда-то. Иконы все сжигали в печке. Начальник приехал и жег, а потом его лошадь пришла, а он в седле мертвый. А другой тоже болел да помер. Задавился один. Петлю сам на себя наложил. Бог, вишь, наказал.

№ 18

Мы далеко от церкви жили, что там делали — все это безобразие. Тетка Аннушка была набожена, все время ходила в церкву; а потом церкву нарушили. Иконы выбросили. Только порядку от этого не было. Кто иконы из церкви выкидывал, тот, он у нас председателем был, мучался долго. У него жена красива была, так слегла враз и боле не встала, так сорок лет и пролежала. Дети все померли, а он с лошади упал, убился страсть, и вроде как не в себе стал, все плакал, а потом и вовсе слег, так и лежит до сих пор. Грех-то какой сделал, вот и мается.

№ 19

Вот церкви везде рушили. Вот хоть и ругают правительство, а не так там высшие, как здесь местные работали, больно уж давали им волю. Тутешние все и рушили.

Вот в Карамазово все иконы вывезли в поле, сложили и жгли. И нашей Нины отец жег. Так он на «Богатыре» кем-то работал, дал команду, и все их сожгли. Так он сам молодой умер, и остальные жили недолго. Бог, видать, наказал. Да и Нинка вот замуж так и не вышла, а ведь какая девка была. И вся семья у них так. Брат погиб, мать обезножела, отец вот молодым помер. Вишь, все не так.

№ 20

Вот у нас тут источник есть. Святой он, а рядом с ним часовня. Так, когда церкви рушили, там тоже все иконы повытаскивали и сложили, а потом сожгли. А тот мужик, что иконы жег, он не один был, их много было, но про других не знаю, они не местные, а этот свой, сосед наш был. Так вот он иконы сжег, пришел домой и слег. Все говорил, что внутри у него как горит, жжет все. Быстро прибрался, дней несколько, и все. Это Бог его наказал, грех ведь лики жечь.

№ 21

Вот у нас тут женщина одна была. Дура попросту, зловредная. У нас тут иконы жгли. Ну, начальство приехало и приказывает их жечь. Так мужики все отказались, а она денег что ль хотела, ну в общем дура она и есть, вылезла: «Я, мол, сделаю». Ну, и сожгла. Бога не убоялась. Так, ночью ее всю переко-режило, криком кричала, такая боль. Грех-то какой. А умерла-то не скоро. Долго маялась.

№ 22

Ишо такой случай у нас был. Когда церковь ломали, один коммунист бросил иконы, да после этого у него рука заболела. А одна старуха подобрала ту икону, что он бросил, да утащила к себе и спрятала. А у него уже года три рука болит, и все хуже и хуже ему. Вот старухе и приснилось, что это его Бог наказал. Так он взял у старухи ту икону и в сутки ее. Сразу стало легче. А потом и вовсе перестала рука болеть. Бог-то все видит, все. Он накажет.

№ 23

Вот у нас тут, в Гонобило, церкву рушили. Иконы выкинули. Жечь стали. Один мужик икону Богородицы в огонь кинул. Домой пришел — у него корова сдохла, он с дочерью жить начал, дети родились, кто больной, кто вор, а кто и душегуб вовсе. После все померли, померла и дочь. А он сам себя порешить хотел, да только глаза выколочил, а после маялся долго. Болел. И помер в муках. Он ведь грешник, а они в муках помирают.

4. УТИЛИЗАЦИЯ ЦЕРКОВНОГО ИМУЩЕСТВА

№ 24

С церковью сплошное варварство было. Сначала в ней зерно прятали колхозное, потом молния ударила, сторело все. Тогда кресты посбивали, и кирпич крушить стали. Школу, мол, построим. Для школы кирпич. Потом решение пришло. Мол, не надо. Веревкой все перетянули. Но все равно весь кирпич растащили. Только он счастья не принес. Все, кто из него построился, — померли. Грех ведь.

№ 25

Вот когда церковь обрушилась, там утварь всякая осталась: иконы, ризы, подсвечники.

Вот у меня племянник есть, сейчас в Череповце живет. Раз один они вытащили из церкви ризы, уж не малые были, и в ризах на лошадях катаются, ризы вместо седел поклали.

Я ему говорю: «Тебе за это дело по шее надо, это не тобой поставлено, не тобой положено». А он с лошади упал и ногу сломал. Видишь, Бог наказал.

№ 26

Вот бабка моя говорит, что ее Бог наказал. Она от Филиных. Церковь поломали, покрывало вынесли — шелком расшито. Брат ей говорит: «Сшей сумку мне». Она: «Ты что?! Тут же лики!». «Ну, ты наизнанку».

Она сшила, вот рукой и не владеет правой.

№ 27

Нашлись дураки. Главы посвалили. Сколько листов валялось по селу. Все это поразвалили, а мой отец у попа батрачил, у отца Егория. Начали тут отца Егория гонять. Начали сносить иконы, крышу ломать, но и сделали все. Начали ее ломать, и кто ни разломал, ни у кого ничего не вышло, только получилось горе.

Кирпичи от церкви под фундамент брали, а мой отец был сильной веры. Мы начали строиться, надо хоть фундамент под дом, а отец говорит: «Нет, доченька, не трогай ни кирпичика с церкви. Это не будет пожитья никому». А соседи наши сделали сарай и погреб из церкви, и как только сели на мотоцикл, перевернулись и разбили ребенка, одиннадцать лет — какое горе.

Через год в армию пошел, тоже сарай и погреб из церкви сделали. Не то что он сам ее с главы ломал, он ломал уже по разломанному. Все тут так ломали. Наломают и кому-нибудь продадут.

Пошел в армию и сын, погиб. Привезли забитого и не вскрыли, ничего.

Кто только ни брал кирпич — беда неизбежная.

Вот клуб у нас стоит, там кирпича нет в стенах, там заливали щебенку в фундамент. И что. Только сделали клуб, пол пропал, трещины дало. Все — клуб в негодность пошел.

Может, мы неправильно понимаем, но старые люди говорили: «Грех!».

5. ОБИДА СЛУГАМ БОЖЬИМ

№ 28

Хорошая церковь у нас была, очень хороша, хоть и деревянная, крест был. Когда церкву рушили, окоянным приказали, они и рушили. Священник-то в другую церкву ушел. А другой-то, старый, здесь остался, умер скоро, но не дали похоронить его в церковной ограде, велели так просто. Как ни просили, не дали. А тот, кто не велел, он помер вскоре. Не болел, ничего, а помер, заснул вишь, а проснуться не смог. Ведь грех священника обижать.

№ 29

Снимали колокола, а потом уж я не знаю. Приезжали чего-то подкладывали под нее. Церковь ломали, колокола срывали. Деревенские, знаешь, как жалели, но всех прогнали. Приезжали на лошадях, никого не подпускали. Священника, он заступиться попробовал, били, а потом забрали. Но жизни все равно не вышло. Тот, кто священника бил, поехал как-то, а его лошадь, вроде тихая, как понесет и сбросила. Вроде и ударился не больно, а встать уж не смог. Так и пролежал до смерти, промаялся. Вишь, Бог за священника заступился. Обижать их грех.

№ 30

Вот я тебе что скажу. У нас тут церкву рушили, но не всю, а иконы вынесли. А в церкви клуб устроили, танцы там были, а потом зерно хранили. Батюшка у нас был. Старичок добрый. Так его из дома выгнали, а дочку его комиссары убили, а то еще хуже говорят, но я не знаю. Он по дворам скитался, а если кто оставлял, то их ругали и наказывали, он сам не оставался, чтоб людям не мешать жить. Ну и умер от болезней. А вот те, кто его выгнал, померли. Один напился пьяным и замерз у себя на крыльце, а другой упал и шею сломал, сразу преставился. Вот грешники. Их Бог наказал. Зачем попа обижали, чем мешал он. Старичок уж был.

№ 31

Я много-то не знаю, расскажу, что на моей-то памяти было. Я родился в Крыловском, недалеко здесь. Мальчишкой с родителями да с бабушкой на богомолье ходил, знатная церковь была. А в 30-е годы верующих-то посажали, кого-то и расстреляли без суда и следствия. Попа нашего вели под конвоем в Подосиновец, но по дороге-то и застрелили, а как и за что, не сказали...

18 июня 1931 года, как сейчас помню, арестовали двенадцать мужиков... Потом привели еще двух из Бренькова, потом попа с дьяконом. Повели их по дороге, а навстречу старушки, они на богомолье шли, Троица ведь была. Вдруг видят, милиционеры ведут людей, а впереди одного попа. Испугались, подумали, что конец света пришел. Попа-то расстреляли, но им тоже не жизнь-то была. Кого посажали, кого убило вовсе, кто до сих времен от болезней мается. Бог — он обиду не прощает, за грех наказывает.

№ 32

Вот у нас когда монастырь рушили, выгнали монашек-то. А то, говорят, и портили, которы красивы. Но я мала была, мне бабушка про это рассказывала. Так одна убежать пыталась, а ее догнали, ну и спортили, а может, просто так, по пьяни убили. Так те парни долго на свете не зажились, прибрал их Господь. Быстро. Говорят, один с ума сошел и в реку кинулся, там и потоп. Другой вроде болел, ходить перестал, высох весь и помер. Ведь какой грех. Ведь она не людям принадлежит, монашка-то, а Богу. На Богово позарились. Грех это.

№ 33

У нас тут мужчина был. Ходил в таком странном одеянии и повязан был веревкой. Миша Самуил его называли. Сейчас бы сказали «дурачок», а тогда говорили «Божий человек».

Так вот, когда церковь вот там рушили, он прибежал и заплакал. Кричит: «Несчастье будет!». Ну, кто из начальства был, стукнул его, мол, замолчи, иди отсюда. Он заплакал и ушел. А у этого человека рука-то сохнуть стала, а потом и сам весь высох, лицо все перекорежило, как маска. И помер после. Обидел Божьего человека, а Бог наказал.

6. ТАНЕЦ С ИКОНОЙ

№ 34

Еще вот было. Дак ведь тоже девка преставилась. Собралися в клуб на вечерку. Клуб у нас-то в церкви был. Там иконы к стенам прислонили, и клуб. Вот девки все с парой, а той не хватило или чего. Она возьми икону и с ней танцевать. А после ноги у нее окаменели. Просто камень и все. Промаялась с год и померла. Не грехи!

№ 35

Еще такой случай был. Одной девушке на танцах не хватило пары, она взяла да и потанцевала с иконой. Бог ее наказал. Она пришла домой в Христов день и слегла. Да так тридцать лет недвижно пролежала. Врачи нецо не могли признать у нее, вылечить не могли.

№ 36

В Лальске девушка была. Так вот пошла в клуб на Христов день. Это давным-давно было. И попался старичок: «Куды, — говорит, — пошли?». «А на танцы в клуб». И сгрубила ему. А на танцах все с кавалерами, а у ее нет. Ну, так она икону взяла, ведь клуб в церкви был. Икон много лежало. «Вот, — говорит, — мол, мой кавалер!». И вот с танцев пришла, слегла и более сорока годов лежала. Ни рукой, ни ногой пошевелить не могла. Такая красавица была. Так вся изошла. Она сама трухла, а лицо не старело. На Христов день, Катя, не ходи на танцы. Грех.

№ 37

Другие-то девушки пошли на игрища, на пляску, все пришли с парнями, а ее парень-то не пришел. Девки все и стали говорить: «Вот нет твоего Никола-лы-то». Она взяла икону с божницы, Святителю Николаю, говорит: «А вот тоже Николай, того нет, дак я с этим плясать буду». И стала с иконой плясать. А у нее ноги-то в пол втянуло, как вросли. Дак отделить не могли, потом выпиливали с деревом.

№ 38

Вот у нас одна девушка была. Пошла раз на танцы, а клуб у нас в часоуенке был. Ну вот у всех есть пара, а у нее нет. Подружки ей и говорят: «Эх ты, непутевая, где ж твой парень? Может, бросил?». А она раззадорилась и говорит: «Вот мой суженый-ряженый». И берет икону, то ли Никола, то ли Никита Столпник. Ну, вот берет и говорит: «Вот моя пара». Ну, потанцевали, надо по домам идти, а она икону-то отпустить не может. Пришлось за топором идти и ее из иконы вырубать. Да только она раньше веселушка такая была, а после тихая стала, вся высохла и померла вскоре. Ее грех очень сильным был. Бог ее наказал.

7. ИГРЫ ДЕТЕЙ С ИКОНАМИ

№ 39

Да ведь тоже вот было. У нас тут церкву порушили и иконы-то выставили, на повертке положили, лежат. А ребенки там с горки катаются и один возьми вместо, значит, доски икону-то. И ну кататься. Да упал и расшибся в смерть. Хоть и малой, а ведь грех сделал. Икона не для того писана.

№ 40

Много всего раньше было. Вот река у нас недалеко. Иконы из церкви повыбрасывали и на берег бросили. Ребенки решили на их поплавать, как на плотках вроде. Да все-то и обернулись, уж и не маленькие, плавать умели, а ведь потопли. Грех. Бог и прибрал.

№ 41

У нас тут на горе церква была. Ее когда порушили, иконы рядком посклали, со стеной церкви рядом. Зимой у нас ребятенки кататься с горки принялись. У одного, вишь, не на чем стало. Ну, он доску-то и взял. А то — лик, икона ж. Ну, сел, покатыл, перевернулся и лежит. Другой, когда падут, так сразу встают, шум, веселье, а этот лежит, не встает. Подбежали к нему, а он мертвенький. И нигде ничего, лежит как живой, а мертвенький. Хоть и не со зла, а ведь грех.

№ 42

Вот когда монастырь рушили, все иконы на берег-то посклали. Ну, как доски лежат. А у нас ребятишки на досках в отлив катаются. Так вот рассказывают, что один вместо доски-от икону взял. Ну, поплыл, перевернулся. Ну, все бывает. Веселье. А тут не вынырнул. И ведь плывал. Ну, на море живем. Вишь, говорят, поморы. Плавал хорошо. А вот не вынырнул. Бога прогневал, грех-от на иконе кататься. Нельзя.

№ 43

Вот все, кто церкву рушил, все умерли. Что церкви, мешают, что ли? Свои разрушали. Вот все стали коммунистами, Бога у них не стало. Все церкви рушили, и их Бог наказал.

Вот из церкви иконы вынули и сложили, рядом. А церква вот, вишь, высоко стоит. Ребятишки вот зимой с горки катаются. Так, знаешь, всегда катались и сейчас пошли. И вот один взял икону-то, доска ведь хорошая, и поехал, ну, перевернулся. Всегда так. А тут не встает и все. Вроде и ударился не сильно, и ранки нет, а помер сразу же. Старики все говорили, что Бог наказал.

8. ПРЕДАТЕЛЬСТВО ВЕРЫ

№ 44

Вот приехали из Судогды представители к нам, вот я бригадиром уже была. И вот я знаю, что у нас престольный праздник. И вот как-то народ у нас не прогуливал, пришли все на праздник. Вот представители пришли: «Это ты что делаешь? К празднику готовишься?».

Иконы меня заставили вытащить. Иконы я вытащила из дома, выкинула. Вот Бог меня за это и наказал. Я за три года семерых самых дорогих, детей своих, схоронила.

№ 45

Мой муж был председателем, а родители его — верующие. Соблюдали все обряды, посты. Икона Николая чудотворца у них была. Вот икону ему предложили убрать. Муж сказал отцу. Отец видит, что на нас такая напасть, снял, а на завтра — заболел. Мы видим, что он мучается, повесили обратно. Так с тех пор и висит. А отец поправился. Бог за грех наказывает, вот и его наказал, а как повесили на место, так простил.

КОММЕНТАРИИ К ТЕКСТАМ

№ 1. Запись сделана от Шимякиной О. Т., 1913 г. рожд., жительницы д. Лопотово Лузского р-на Кировской обл., 1989. ФА МГУ, Фольклорная экспедиция (ФЭ) 16; 5374-5518, № 22; собиратель Иванова А. А.

№ 2. Запись сделана от Михайлициной Е. А., 1916 г. рожд., жительницы д. Боброво Котельничского р-на Кировской обл. ФЭ МГУ, 1992, черновик; собиратель Обижаева М. Г.

№ 3. Запись сделана от Кожевниковой В. А., 1927 г. рожд., жительницы д. Заборье Подосиновского р-на Кировской обл., 1988. ФА МГУ, ФЭ 16; 5097-5198, № 52; собиратели Ковшова М. Л., Харина Н. Е.

№ 4. Запись сделана от Лопатина В. В., 1918 г. рожд., жителя с. Яхреньга Подосиновского р-на Кировской обл., 1988. ФА МГУ, ФЭ 16; 4322-4441, № 3; собиратель Торопов А. В.

№ 5. Запись сделана от Мелкомуковой А. Н., 1931 г. рожд., жительницы с. Бондюг Чердынского р-на Пермской обл. ФА ГРЦРФ; собиратель Смолицкий В. Г.

№ 6. Запись сделана от Горячевой А. И., 1909 г. рожд., жительницы с. Чамерево Судогодского р-на Владимирской обл., 1989. ФА ГРЦРФ, ЦФЭ 00652; собиратель Добровольская В. Е.

№ 7. Запись сделана от Долгополовой К. А., 1914 г. рожд., жительницы с. Боровка Котельничского р-на Кировской обл. ФЭ МГУ, 1992, черновик; собиратель Обижаева М. Г.

№ 8. Запись сделана от Поникеровского Г. И., 1944 г. рожд., жителя д. Чурино Подосиновского р-на Кировской обл., 1988. ФА МГУ, ФЭ 16; 4322-4441, № 52; собиратель Торопов А. В.

№ 9. Запись сделана от Беякова В. М., 1915 г. рожд., жителя с. Чамерево Судогодского р-на Владимирской обл., 1994. ФА ГРЦРФ, ЦФЭ 00652; собиратель Смолицкий В. Г.

№ 10. Запись сделана от Токмаковой П. И., 1919 г. рожд., жительницы с. Верхнелальск Лузского р-на Кировской обл., 1989. ФА МГУ, ФЭ 16; 9588-9700, № 67; собиратели Фадеева Л. В., Черкасова А. М.

№ 11. Запись сделана от Зимиревой Е. В., 1912 г. рожд., жительницы с. Гора Лузского р-на Кировской обл., 1989. ФА МГУ, ФЭ 16; 7123-7415, № 6; собиратели Горбунова Е. и Баркова А.

№ 12. Запись сделана от Русовой Н. В., 1933 г. рожд., жительницы д. Непейчино Судогодского р-на Владимирской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 13. Запись сделана от Гариной Л. И., 1941 г. рожд., жительницы д. Непейчино Судогодского р-на Владимирской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 14. Запись сделана от Мальцевой А. Н., 1919 г. рожд., жительницы с. Чамерево Судогодского р-на Владимирской обл., 1989. ФА ГРЦРФ, ЦФЭ 00652; собиратель Добровольская В. Е.

№ 15. Запись сделана от Петровской С. А., 1920 г. рожд., жительницы Никитской слободы Переславского р-на Ярославской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 16. Запись сделана от Бобровой Н. А., 1928 г. рожд., жительницы д. Бобровы Котельничского р-на Кировской обл. ФЭ МГУ, 1992, черновик; собиратель Обижаева М. Г.

№ 17. Запись сделана от Михеевой К. И., 1912 г. рожд., жительницы д. Колово Пудожского р-на Карелии, 1991. ФА ГРЦРФ, ЦФЭ 00512; собиратель Михайлова Н. В.

№ 18. Запись сделана от Ефимовой К. И., 1924 г. рожд., жительницы с. Чамерево Судогодского р-на Владимирской обл., 1994. ФА ГРЦРФ, ЦФЭ 00652; собиратель Смолицкий В. Г.

№ 19. Запись сделана от Харитоновой А. В., 1928 г. рожд., жительницы д. Непейчино Судогодского р-на Владимирской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 20. Запись сделана от Любавиной М. Е., 1914 г. рожд., жительницы с. Большая Брембола Переславского р-на Ярославской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 21. Запись сделана от Капеистой М. П., 1923 г. рожд., жительницы Никитской слободы Переславского р-на Ярославской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 22. Запись сделана от Носовой С. Л., 1909 г. рожд., жительницы д. Погост Лузского р-на Кировской обл., 1989. ФА МГУ, ФЭ 16; 7895-7902, № 111; собиратель Иванова И. В.

№ 23. Запись сделана от Крыловой А. Д., 1905 г. рожд., жительницы д. Вежки Судогодского р-на Владимирской обл. ФА ГРЦРФ, 1995; собиратель Смолицкий В. Г.

№ 24. Запись сделана от Огородовой А. И., 1919 г. рожд., жительницы с. Чистополье Котельничского р-на Кировской обл. ФЭ МГУ, 1992, черновик; собиратель Обижаева М. Г.

№ 25. Запись сделана от Швелева С. А., 1918 г. рожд., жителя с. Большая Брембола Переславского р-на Ярославской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 26. Запись сделана от Зимирева В. М., 1913 г. рожд., жителя д. Месино Лузского р-на Кировской обл., 1989. ФА МГУ, ФЭ 16; 6861-7046, № 70; собиратели Сатыренко А. С. и Лобанова И. Г.

№ 27. Запись сделана от Моторыкиной А. П., 1923 г. рожд., жительницы с. Плехово Суджанского р-на Курской обл., 1992. ФА ГРЦРФ, ЦФЭ 00576; собиратель Смолицкий В. Г.

№ 28. Запись сделана от Долгополовой К. А., 1914 г. рожд., жительницы с. Боровка Котельничского р-на Кировской обл. ФЭ МГУ, 1992, черновик; собиратель Обижаева М. Г.

№ 29. Запись сделана от Максимовой К. М., 1915 г. рожд., жительницы д. Савельево Киржачского р-на Владимирской обл., 1990. ФА ГРЦРФ, ЦФЭ 00528; собиратели Смолицкий В. Г. и Михайлова Н. В.

№ 30. Запись сделана от Дурьиной М. Г., 1917 г. рожд., жительницы Никитской слободы Переславского р-на Ярославской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 31. Запись сделана от Лопатина В. В., 1918 г. рожд., жителя с. Яхренга Подосиновского р-на Кировской обл., 1988. ФА МГУ, ФЭ 16; 4322-4441, № 3; собиратель Торопов А. В.

№ 32. Запись сделана от Петровской С. А., 1920 г. рожд., жительницы Никитской слободы Переславского р-на Ярославской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 33. Запись сделана от Петровской С. А., 1920 г. рожд., жительницы Никитской слободы Переславского р-на Ярославской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

№ 34. Запись сделана от Кислициной В. А., 1912 г. рожд., жительницы д. Криуши Арбажского р-на Кировской обл. ФЭ МГУ, 1992, черновик; собиратель Обижаева М. Г.

№ 35. Запись сделана от Носовой С. Л., 1909 г. рожд., жительницы д. Погост Лузского р-на Кировской обл., 1989. ФА МГУ, ФЭ 16; 7895-7902, № 51; собиратель Иванова И. В.

№ 36. Запись сделана от Зимиревой Е. В., 1912 г. рожд., жительницы с. Гора Лузского р-на Кировской обл., 1989. ФА МГУ, ФЭ 16; 7123-7415, № 27; собиратели Горбунова Е. и Баркова А.

№ 37. Запись сделана от Суздаловой Е. А., 1918 г. рожд., жительницы д. Верхнелальск Лузского р-на Кировской обл., 1989. ФА МГУ, ФЭ 16; 8678-8799, № 82; собиратель Величко Ю. М.

№ 38. Запись сделана от Егуновой К. В., 1926 г. рожд., жительницы с. Большая Брембола Переславского р-на Ярославской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.

- № 39. Запись сделана от Кислициной В. А., 1912 г. рожд., жительницы д. Криуши Арбажского р-на Кировской обл. ФЭ МГУ, 1992, черновик; собиратель Обижаева М. Г.
- № 40. Запись сделана от Тимкиной Ф. М., 1898 г. рожд., жительницы д. Криуши Арбажского р-на Кировской обл. ФЭ МГУ, 1992, черновик; собиратель Обижаева М. Г.
- № 41. Запись сделана от Михайлициной Е. А., 1916 г. рожд., жительницы д. Бобровы Котельничского р-на Кировской обл. ФЭ МГУ, 1992, черновик; собиратель Обижаева М. Г.
- № 42. Запись сделана от Пронина В. А., 1914 г. рожд., жителя Кий-острова Онежского р-на Архангельской обл., 1989. Личный архив; собиратель Добровольская В. Е.
- № 43. Запись сделана от Любавиной М. Е., 1914 г. рожд., жительницы с. Большая Брембола Переславского р-на Ярославской обл., 1996. ФА ГРЦРФ; собиратель Добровольская В. Е.
- № 44. Запись сделана от Горячевой А. И., 1909 г. рожд., жительницы с. Чамерево Судогодского р-на Владимирской обл., 1989. ФА ГРЦРФ, ЦФЭ 00652; собиратель Добровольская В. Е.
- № 45. Запись сделана от Осенниковой М. А., 1932 г. рожд., жительницы д. Попово Лузского р-на Кировской обл., 1989. ФА МГУ, ФЭ 16; 6486-6674, № 172; собиратели Пушкарева О. В. и Жукова О. В.

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

Чередникова М. П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995.

Собирание и изучение современного школьного фольклора началось в нашей стране только на исходе XX в. Одних отпугивало резкое несоответствие этого фольклора хрестоматийному облику ребенка и подростка, других — жестокость и непристойность многих текстов, третьих — несовпадение школьного фольклора с тем, что принято считать народным творчеством, четвертых — сомнительный «идейно-художественный уровень»: это «детский лепет», а не жемчужины словестного искусства. Да и вообще — «народ» ли дети? Вспоминая известную сказку о «настоящем человеке», можно сказать, что они еще только будут «народом».

Перед современными исследователями фольклора школьников встали и трудности методологического свойства. Привычный анализ оказывался недостаточным. О чем тут говорить? О жанровой специфике? О поэтике? Проверенные фольклористические приемы плохо «работали». Стало очевидным, что без помощи других наук, в особенности психологии, фольклористу не обойтись.

Исследование М. П. Чередниковой отвечает не только насущным потребностям фольклористики, но также интегративным тенденциям современного научного познания. Как показывает название книги, М. П. Чередникова изучает детские «страшные» истории в контексте традиционной культуры и детской психологии. Такой подход оправдал себя в известной работе О. Гречиной и М. Осориной, которые дали подобным текстам удачное название — «страшилки». М. П. Чередникова предпочитает говорить о современной русской детской мифологии, имея для этого достаточные основания: в самом деле, в основе «страшилок» лежит специфическая мифологическая логика. Страшное вторгается в жизнь и ломает привычный миропорядок.

Комплексный подход к «страшным историям» позволил М. П. Чередниковой найти в материале много нового, не замечавшегося прежде. В результате получилась работа содержательная и увлекательная, представляющая по существу новаторское исследование.

У книги М. П. Чередниковой много достоинств. Изучаемый феномен ставится в разные контексты: культурно-психологический, детской жизни и быта (здесь М. П. Чередникова следует заветам Г. С. Виноградова), детского творчества. М. П. Чередникова уверенно говорит на языке современной психологии. Традиционную теорию детского анимизма (исследования М. Мид едва ли ее поколебали) М. П. Чередникова соединяет с положениями К. Г. Юнга о коллективном бессознательном: все дети заново переживают образы всемогущей руки, всевидящих глаз, оживающей куклы.

Итак, есть некий запас мифопоэтических единиц (формул, мотивов), который актуализуется детским анимизмом. Это единицы архетипического свойства, образующие «мифологический универсум». Что же касается причин их актуализации, это детские страхи. Многие из них безотчетны. Но едва ли главная — это страх смерти (см. в книге М. П. Чередниковой 1.7: «Страх смерти как психологическая основа детских мифов»). Прав А. И. Захаров, на которого, кстати, М. П. Чередникова ссылается, — это страхи «наказания, заболевания, смерти родителей, страшных снов, темноты и пр. Все эти страхи имеют своей мотивацией угрозу для жизни» (с. 36). Страхов предостаточно, потому что сам процесс инкультурации и социализации — процесс болезненный.

М. П. Чередникова свободна от искушений «наивного реализма», одолеваящих многих фольклористов (вплоть до того, что сказочный калиновый мост объясняется особым устройством загонных ям для охоты на мамонтов). С одной стороны, она не уходит от поисков реальных оснований для детских страхов (магазин, где так легко

потеряться), с другой — показывает власть культурных стереотипов (ярмарка как враждебный мир, где не дремлет нечистая сила), архаичных мифологем.

В книге тщательно анализируется предметный мир детской мифологии, отыскиваются его архаические корни, проводятся параллели со сказками и романтической «страшной» прозой (Гофман, Гоголь), рождающей «интегральные» образы. Тем не менее М. П. Чередникова решительно заявляет: «Генезис особенностей изображения ребенка в „страшных рассказах“ следует искать не в архаических представлениях, а в особенностях психологии ребенка, живущего в XX веке, и в частности — в психологии детских страхов и их преодоления» (с. 109).

Не будем сбрасывать со счетов архаические представления. В глубинах подсознания скрывается немало архетипов. Однако всплывают они на поверхность в определенных социально-психологических условиях — в этом М. П. Чередникова права. Феномены современной детской мифологии обусловлены не только древними архетипами, но и современной культурой (хотя и она в свою очередь зависима от тех же архетипов). Мифологические рассказы испытывают влияние детской литературы, видеоклипов, телевизионных триллеров. Несомненно влияние сказок, которыми охотно потчуют детей: «Дети в мифологических рассказах ведут себя, как многочисленные сказочные герои, нарушающие всякие запреты и в результате попадающие во враждебное человеку пространство» (с. 115).

М. П. Чередникова не отказывается от традиционного положения: детский фольклор — это преимущественно опустившийся в детскую среду фольклор взрослых. Это, однако, не простое погружение, а качественное преобразование: опустившись в детскую среду, произведения взрослого фольклора меняют свою функцию. Дело не в том, что они приспособляются к детской психологии и детской эстетике. Тут может и не быть никакого приспособления — просто они воспринимаются иначе. Это прекрасно демонстрирует жанр «саdistских стишков». Перед нами не один, а по сути два культурных феномена. Во взрослой среде эти стихи имеют двойную природу: с одной стороны, они принадлежат области «черного юмора», расцветающего в европейской культуре в 60—70-е годы (это не только литература, но и графика, живопись, кино). С другой — это область литературной пародии, где осмеиваются «штампы и каноны официальной идеологии 70-х годов» (М. Новицкая). Что же касается саdistских стихов в детском фольклоре, то воспринимаются они и как забавные небылицы, и как «страшилки» с их сладким ужасом, и как страшилки-пародии. М. П. Чередникова остроумно связывает саdistские стихи с преодолением детских мифологических представлений о мире. Многие детские страхи связаны с запретами — это, так сказать, «негативная часть программы поведения»: нарушишь запрет — тут тебе и конец. Посмеяться над последствиями нарушений запретов, над миром собственных страхов — это уже преодоление страха, победа над ним.

Работ о современной мифологии у нас мало, и, как следствие, не выработан нормальный понятийный аппарат. Привычная терминология, которой пользуются применительно к мифологии архаической, оказывается не всегда удачной, поскольку приобретает нежелательные метафорические оттенки: иная эпоха, иной материал. Так случается порою и в рецензируемой книге. Вот М. П. Чередникова пишет: «Детские „страшные рассказы“ относятся к числу тератологических текстов, семантическую основу которых составляет мотив сверхъестественного происшествия, чреватого гибелью для его участников и очевидцев» (с. 8). Но тератология в привычном понимании — это мифы о чудовищах и страшилищах. Порою они появляются в «страшилках», но находятся на периферии. Красная рука и черная простыня, гроб на колесиках и желтое пятно — все это выглядит зловещим и ужасным, но к тератологии отношения не имеет, как и бандиты, перемальвающие несчастных детей в гигантских мясорубках.

В другом случае М. П. Чередникова замечает, что в «содержании детских мифов, как и в архаической мифологии, космология неразрывно слита с эсхатологией» (с. 34). Эсхатология — это мифы о конечной гибели мира, а детская мифология к эсхатологии отношения не имеет. И когда М. П. Чередникова пишет о том, что в детском возрасте смерть воспринимается как вселенская угроза правильному миропорядку (с. 36), в этом есть преувеличение: до космических масштабов детское мышление не поднимается — речь идет не о вселенской угрозе, в опасности находится привычный для ребенка мирок.

Вообще страшилки в исследовании М. П. Чередниковой выглядят безнадежно ужасными. Не стоит, однако, забывать, что рядом со страшным неотступно следует смешное. Тексты страшилок не жили автономно один от другого. Еще И. С. Тургенев в «Бежине луге» прекрасно воспроизвел ситуацию, в которой рассказывались страшилки, с трудом

отделимые от быличек (и то, и другое — современная мифологическая проза). Так рассказываются они и в XX в. — не по отдельности, а «серийно». И здесь ужас сопровождается недоверием, и за «серьезными» страшилками о зловещем желтом пятне следует пародийный текст о котенке — виновнике желтого пятна на потолке.

Этот «смеховой» элемент очевиден и в сатирических стишках. Собственно, ничего сатирического в них нет — это обыкновенный черный юмор. М. П. Чередникова верно отмечает их роль в преодолении детских страхов, но тут же сгущает краски, обнаруживая в анекдотических по сути стишках «непреодолимую трагедию социального хаоса», «фантазмагорически выморочный мир „нежити“» (с. 169). Но все в конце концов оказывается игрой, которую взрослые почему-то не понимают (с. 170). Но именно взрослые создали правила этой игры и саму игру и следуют этим правилам, если, конечно, они не лишены чувства юмора, пусть и черного.

Изучение современной мифологии у нас только-только начинается, и здесь много неизведанного. Важность связанной с этим проблематики несомненна: со всех сторон слышим мы о менталитете, но мало кто реально себе представляет, что это такое. Современные же мифологические представления, в том числе детские, — неотъемлемая часть менталитета. Исследование М. П. Чередниковой открывает интересные культурологические перспективы. Прочитав лишь заключительный абзац этой интересной книги: «Забывшие мифологические образы воскресают вновь и вновь в причудливой стихии снов или в провидческих фантазиях поэтов и художников. В связи с этим знание детской мифологии может стать своеобразным ключом к пониманию иррациональной природы мироощущений взрослого человека, с одной стороны, и символического языка искусства, с другой».

Е. А. Костюхин

«Ветлужская сторона»: Фольклорный сборник. Вып. 2. Вступ. статья, сост., примеч., общ. ред. А. В. Кулагина. Нотировка песен — Т. В. Кирюшина. Кострома, 1996.

Существующий при администрации Шарьинского района Костромской области комитет по делам культуры и искусства издает серию «Ветлужская сторона», призванную служить делу духовного возрождения Ветлужского края. Первый выпуск имел историко-краеведческую направленность и вызвал необычайный интерес. Вторым стал фольклорный сборник, целиком состоящий из материалов, собранных экспедициями МГУ под руководством А. В. Кулагиной в 1994—1995 годах на территории Шарьинского и Пыщугского районов.

Во время экспедиций было записано 9567 произведений различных жанров, в сборник вошло около тысячи. Очевидно, что при его составлении шла сознательная ориентация на обряды и песенные жанры. Это позволяет надеяться на появление еще одного выпуска «Ветлужской стороны», посвященного другим произведениям устного народного творчества тех же мест.

140 страниц аутентичных записей обрядового фольклора делают 2-й выпуск «Ветлужской стороны» уникальным. Материал, скрупулезно собранный фольклористами МГУ, требует не только комментариев, но и дальнейшего глубокого осмысления. В нем отражены культы растений и животных (хлеба, березы, коровы, щуки, медведя, в особенности коня), поклонение предкам, солнцу, воде, следы инициаций и проч. К примеру, под № 20 дано следующее описание святочных забав:

«Катальщики были. Это на вечерки в Святки, берут двоих — парня и девку, заворачивают их в полог и катают по полу. Вот те, кто катает, — это катальщики. Они спросят: „Скатали валенки?“ А парень-то с девкой отвечают: „Скатали, скатали“. Или: „Нет, еще не готовы“. Если уж хватит, то их отпускают. Еще было: нарядится парень во все белое, рубаху, сарафан, а в руке — иголка. И зашпилет девок иголкой. Когда больно, когда нет. Это вот Щипуля был. Потом приходит Кузнец. Воткнут в матицу шпигарь, проденут веревку, сделают ее петлей. Посадят тебя (т. е. девушку. — Т. З.) на качело и ноги щекочут — подковыбают, значит. Потом вот парни принесли Покойника. Нарядят какого мужика или парня, зубы ему из картошки сделают, глаза — из бумаги, в зубы — иголку. Страшный... И девок подводят к нему, целовать его, прощаться, значит, а страшно так, но пойдешь».

Рекрутский обряд явно осознавался чем-то вроде инициации:

«Наряжали елочку, на ее солдатика вешали. Шли с елочкой до остановки (...)» (№ 237).

Как и в других местах Костромской области, в Поветлужье распространены средокрестные обряды (исполнявшиеся в середине Великого поста). Экспедицией собрано около 50 средокрестных песен. Широко представлены в сборнике подблюдные гадания с песнями «илиями» (такие же мы записывали в Вохомском районе).

Обрядовые произведения, представленные хорошими, полными записями, введены в контекст описания обрядов. Это способствует целостному восприятию материала. Разумно подана свадьба (по типу — севернорусская). Разрозненные материалы использованы для реконструкции свадебного действия собирателями, а в конце помещены еще два полных описания свадьбы — со слов исполнительниц (обряды д. Печенкино и д. Быниха). В сборнике опубликовано много хороших текстов свадебных и похоронных причитаний, в отдельных случаях — в вариантах. Хотелось бы увидеть более подробное описание похоронного обряда — но, как известно, эта тема тяжело воспринимается информаторами. Зафиксировано, что древние плачи по умершим исполняют женщины старше 70 лет, которых называют «волковояками» или «вытницами».

Другие разделы сборника — «Детский фольклор», «Заговоры», «Лирические песни и частушки», «Эпические песни», «Духовные стихи». Они неравноценные, что объясняется более или менее распространенным бытованием соответствующих текстов в Поветлужье.

Детский фольклор представлен старинными и современными произведениями; наряду с песенными и стихотворными текстами разных жанров даны описания игр. Хорошая подборка заговоров, распространенных в Пыщугском районе, украшает сборник. Среди песен преобладают хороводные и плясовые. Много частушек, преимущественно общерусских. Как и везде в Поволжье, встречаются частушки свадебные. Есть также местные, оригинальные и яркие. Например:

Как Рождественско село
Расположено в лесу;
Как грибы, растут частушки,
Насбираю, — принесу.

(№ 2)

Эпических песен в народной памяти сохранилось мало (записана историческая скоморошина и несколько традиционных баллад). Вероятно, это обстоятельство побудило составителей дополнить раздел двумя старшими духовными стихами: «Плач Иосифа Прекрасного» и «Сон Богородицы» (4 варианта). В разделе духовных стихов фигурируют главным образом поздние произведения литературного склада. При этом собиратели отмечают, что Поветлужье очень богато духовными стихами.

Книга, рассчитанная на широкий круг читателей, является полноценным научным изданием. Фольклорные тексты опубликованы без обработки. Сохраняются диалектные особенности народной речи (в конце помещен небольшой толковый словарь). Все тексты паспортизированы. Уместно приведены варианты. Каждый раздел предваряют вступительные заметки фольклористического характера; в конце составлены указатели исполнителей и мест записи. В последнем разделе даны нотные приложения к 30 текстам (в том числе песни подблюдные, календарные, свадебные, колыбельные, плясовые, хороводные, лирические, городские; причитания, духовный стих и др.). Нотную расшифровку произвела Т. В. Кирюшина, которая с 1980 года сама неоднократно выезжала с экспедициями на территорию Поветлужья.

Представляют интерес архивные фотографии 1910—1920-х годов (зимняя деревня, деревенская окраина, крестьянские дети, новобранцы на молебне, полковой праздник и проч.). Здесь же опубликованы фотографии, сделанные фольклорной экспедицией МГУ. Оформление книги органично дополняет ее содержание.

Во вступительной статье, названной «Неиссякаемые родники народной поэзии Поветлужья», А. В. Кулагина подчеркнула отзывчивость местных исполнителей и удивительную талантливость многих из них. В книге помещены фотографии М. В. Смирновой, Е. А. Любичевой, других певцов и рассказчиц. Однако их поэтическое мастерство могло остаться невостребованным без энтузиазма собирателей-фольклористов, которые скромно обозначены в примечании на с. 8 общим списком (16 человек).

Т. В. Зуева

Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Монография А. В. Гуры «Символика животных в славянской народной традиции» представляет собой объемный труд (912 с.), явившийся итогом многолетней исследовательской работы автора в рамках программы реконструкции традиционной духовной культуры славян.

Изучение зоо- и орнитоморфной символики имеет давнюю историю. Со второй половины XIX в. по настоящее время издано немало работ на эту тему. Они рассмотрены А. В. Гурой во введении к книге. Однако данная проблема и сегодня представляет интерес, особенно для воссоздания единой картины древних представлений о мире, для изучения взаимодействия системы образов (их мифоритуального значения и отдельных функциональных особенностей) с другими культурными системами на различных уровнях, а также в общем культурологическом плане.

В монографии А. В. Гуры для анализа и классификации зооморфной символики в таком ракурсе использован оригинальный методологический подход. Именно он определяет практическую значимость данной монографии, поскольку задает парадигму дальнейших исследований по названной и смежной темам. Речь здесь идет прежде всего о системе описания животных. Она была разработана сотрудниками Института славяноведения и балканистики при непосредственном участии А. В. Гуры и опробована при анализе и классификации демонологических персонажей. Согласно этой системе, у отдельного исследуемого образа по единой модели выявляется определенный набор характерных признаков, причем вычленение признаков ведется на разных уровнях (языковом, морфологическом, «социальном», акциональном).

Полученный набор характеристик соотносится с набором данного образа в конкретной локальной традиции с учетом показателей наборов других образов той же группы. Таким путем создается основа для проведения как можно более полного и всестороннего анализа каждого отдельного образа. Это позволяет выявить его специфические и типологические черты, определить его место в соответствующей ему группе и в общей структуре символов животного мира в конкретной (в данном случае славянской) культурной традиции. Более того, появляется возможность наблюдать и работать с единой «панорамой» традиционных славянских символов. При необходимости легко вычленяется отдельный символ со всеми его связями, и столь же легко можно иметь дело с «семьей» символов, и все это — на общем фоне.

Широкий сопоставительный анализ образов по единому комплексу смысловозначительных признаков дал автору возможность применять одни и те же принципы в работе с материалом самого разнообразного уровня и характера. В монографии совершенно естественно выглядят переходы от языкового материала (различные наименования из зоологической, ботанической и прочей терминологии, бранные формулы, поэтические эпитеты) к обрядовому (использование животного как ритуального объекта, взаимодействия с ним, имитация) или иконографическому (различные изображения животного в вышивке, иконописи, резьбе, лепке, росписи), к вербальной имитации голосов птиц и животных и т. д.

Подборка и подача материала, как известного ранее, так и представляемого впервые (автор часто использует личный архив), подчинены единой задаче и работают как слаженный механизм. Сам автор отмечает, что при всем обилии представленного в книге материала он отбирался на основе весьма жестких критериев: данные того или иного источника были использованы при анализе только тогда, когда этого требовала явная необходимость, и только в той мере, в какой это было нужно для раскрытия символики.

А. В. Гура скорректировал и несколько расширил исходную схему анализа, ввел недостающие для более полной характеристики структурные элементы. В частности,

для некоторых животных он ввел раздел «состояние» (IV). В нем исследуемое животное рассматривается в плоскости «живое—неживое»/«целое—часть» и дается характеристика функций объекта в магических ритуальных действиях, в народной медицине и т. п.

В целом схема описания выглядит довольно сложной, поэтому автор отводит на подробное объяснение основных принципов анализа более ста страниц. Таким образом, монография четко разделяется на две объемные части: первая — изложение и разъяснение схемы описания и вторая — собственно анализ материала по данной схеме. Вторая часть состоит из четырех глав, в каждой из которых рассматриваются отдельные группы: животные (звери), гады и насекомые, птицы, рыбы. Столь странная с таксономических позиций и поэтому спорная классификация заимствована автором из старинных бестиариев.

Для иллюстрации того, как в общих чертах работает схема, достаточно обратиться к одной из глав.

Так, в первой главе, которая отведена животным (зверям), сначала дается краткая характеристика общих признаков группы в целом, а затем подробно и разносторонне рассматриваются отдельные животные (медведь, волк, заяц, крот, еж). В особую подгруппу выделены «куньи и другие пушные», для которых классификация характеризующих признаков выглядит несколько иначе в соответствии со спецификой этой подгруппы.

Можно лишь сожалеть о том, что вне подробного анализа остались образы лося, оленя (косули) и лисицы из-за их «сравнительно слабого», по спорному мнению А. В. Гуры, отражения в мифологических представлениях славян.

В результате сопоставления образов животных автор выявляет единый набор признаков, свойственных как каждому отдельному образу, так и всей группе. Кроме того, указывается степень их проявления в разных славянских культурных регионах. Среди характерных ведущих признаков у животных выделяются такие:

связь с подземным миром и душами умерших, т. е. хтоническая символика животных, а также их родство с гадами и птицами (особенно для куньих);

реализация в образах брачной и любовно-эротической символики, как женской (ласка, белка), так и мужской (горностай, соболь, заяц, медведь);

устойчивая связь с богатством и соответственно со скотом и общие особенности поведения по отношению к домашним животным: мучение (ласка, кошка), щекотание (ласка), лизание (ласка и горностай), доение (ласка, горностай) и т. д.

Таким образом, автору монографии удалось сделать следующее:

у целого ряда животных выявлен блок представлений о свойственных им функциях прядения/плетения и ткачества, причем эти представления оказались характерными прежде всего для южно- и восточнославянской традиций;

были определены индивидуальные и общие психологические и функциональные характеристики образов (хитрость белки и лисицы, находчивость бобра, мудрость ежа), их обережные и лечебные функции по отношению к человеку и домашним животным; прослежена четкая связь животных с демонологическими образами (домовым, русалкой, богинками, вилами и др.), а также с полудемонологическими (колдунами и ведьмами), которая проявляется, в частности, в оборотничестве и взаимодействиях;

намечена родственная связь с древними мифическими животными и персонажами индоевропейской традиции (древнегреческий ихневмон, древнеиранский Арвидусура Анахиты и т. д.).

В том же ключе проводится анализ материала второй, третьей и четвертой глав.

Комплексный подход к описанию образов животных позволил впервые классифицировать их общеславянские признаки, а также выполнить их сравнительный анализ.

Таким образом, автору монографии удалось решить те задачи, которые он выделил для себя как основные:

выявить набор семантических элементов, составляющих комплекс представлений о животных;

провести классификацию полученного набора признаков;

на конкретных примерах проследить их участие в формировании символики каждого отдельно взятого животного.

Благодаря проделанной работе создан «банк» основных семантических элементов; четко обрисована содержательная структура целого пласта народных представлений о животных; выявлена совокупность разнородных признаков, которые характеризуют животных в целом и определяют место отдельного животного внутри общего круга персонажей; обозначены основные символические значения отдельных персонажей.

Автор подчеркивает, что данную работу следует рассматривать лишь как начальный этап реконструкции мифологических праславянских представлений о животном мире. По ряду объективных причин остались не рассмотренными в полном объеме некоторые важные моменты. Так, к примеру, имеющийся материал не позволяет четко охарактеризовать распространение тех или иных представлений по разным ареалам, из-за чего бывает трудно уяснить хронологию распространения и отдифференцировать заимствования и инновации.

Сам автор отмечает недостаточное привлечение материалов книжной традиции и связанных с ней античных данных, которые также нуждаются в анализе. По его мнению, для более надежного разграничения генетических и типологических черт анализируемого им пласта праславянских верований требуется материал других этнокультурных традиций: балтийской, германской, иранской, балканской и особенно румынской.

Тем самым А. В. Гура очерчивает новый круг научных задач, в решении которых он видит перспективу дальнейших исследований данной темы.

Рабочий материал монографии отличается не только объемом и новизной, но и разнообразием, широтой и вместе с тем целостностью. Однако можно отметить некоторую неравномерность его подачи — над южнославянским, чешским и словацким преобладают полесский и польский. Автор объясняет это внешними обстоятельствами: большей доступностью польских архивов и многолетними авторскими экспедиционными сборами по программе Полесского этнолингвистического атласа.

Несомненно положительным моментом при таком объеме материала и сложной структуре работы следует считать подробные библиографический и предметно-тематический указатели.

В целом монографию А. В. Гуры можно охарактеризовать как серьезный вклад в изучение общеславянской зооморфной символики. В сравнении с уже известными работами она стала качественно новой ступенью исследований такого рода. Ни одна из прежних работ в данной области не оперирует таким разнообразным по форме и столь малоизученным материалом на таком широком культурном поле.

Книга адресована не только специалистам (фольклористам, этнографам, лингвистам), она представляет интерес и для более широкого круга читателей — для всех тех, кто интересуется мифологическим пластом славянских народных верований, реконструкцией традиционной славянской картины восприятия мира, историей древней мировой культуры.

А. В. Никитина

Н. М. ВЕДЕРНИКОВА

ФОЛЬКЛОР ШАДРИНСКОГО КРАЯ

Областные сборники фольклора всегда интересны и как информация о работе коллег, и как новые материалы, раскрывающие локальные особенности фольклора и его судьбы в условиях современности. В спорах о современном народном творчестве это всегда убедительные доводы, подтверждающие непрерывность творческого процесса, что находит выражение и в приспособлении традиционных форм, и в освоении новых тем и средств художественной выразительности.

В 1994—1996 годах Шадринским педагогическим институтом при содействии Шадринского движения за культурное возрождение была опубликована серия сборников по материалам фольклорных экспедиций этого института, проводившихся в Шадринском, Далматовском, Щучанском и других районах Курганской области в 1970—1990-х годах.

Метод сплошного обследования, используемый в экспедициях, позволил выявить современное состояние фольклорной традиции, приоритетные виды творчества, характер бытования жанров и особенности творческих процессов. Собираателям пришлось констатировать разрушение многих традиционных жанров, например волшебной сказки, и в то же время широту бытования и активность творчества в таких жанрах, как детский фольклор, устный рассказ и частушка, которым и были посвящены публикуемые сборники.

Сборник «Сказки Шадринского края» (составители В. Бекетова и В. Тимофеев, 1995) представляет собой первый региональный свод сказок, собранных студентами Шадринского пединститута в 1975—1995 годах. Сказки Шадринского края известны по сборнику А. Н. Афанасьева, в котором опубликовано 13 текстов, записанных шадринским крестьянином А. Н. Зыряновым, — присказка, волшебные сказки и бытовые. Такие сказки, как «Баба Яга и жихарь», «Сивко-Бурко», «Кашей Бессмертный», стали своего рода классикой и вошли во многие сборники. Первые экспедиции, проводившиеся по следам Зырянова в Шадринском и Далматовском районах, не дали ожидаемых результатов. Собираатели вынуждены были признать забвение многих сюжетов сказок, сужение сферы их бытования. Последующие экспедиции подтвердили эти наблюдения, но также выявили, что традиционная сказка все же сохраняется, но лишь в устах ее подлинных любителей и ценителей. Более характерным в исполнительском творчестве является усиление новаторства, переводящее сказку в жанр авантюрно-приключенческого рассказа.

В сборнике представлено 54 текста, почти столько же сюжетов — лучшие из записей, хранящихся в архиве Шадринского института. Многообразие сюжетов (некоторые из них являются вариантами сказок в записи Зырянова) — свидетельство довольно обширного сказочного репертуара региона. Сами тексты ярко характеризуют состояние поэтической традиции и отражают общие процессы бытования сказочной прозы: исчезновение традиционной волшебной сказки героического характера; переход сказки в детскую аудиторию. Последнее определяет сохранность небольших по размеру сказок, в число которых попадают главным образом сказки о животных, сказки, героями которых являются дети (например, «Жихорька»), сказки о мачехе и падчерице, о чудесных супругах и т. п.

Ориентации сказок на детское восприятие соответствуют и их поэтические особенности: простота сюжета, развитость диалога, включение небольших поэтических вставок (песенок, приговоров), узнаваемость. Поэтому в них, как правило, отсутствует ярко выраженное новаторство.

Большинство таких сказок представляет общерусскую традицию, можно даже отметить их близость севернорусским вариантам. Это сказки «Бабушка-задворенка» (сюжет «За скалочку — гусочку» в контаминации с сюжетом «Соломенный бычок»), «Лиса и ремезок», «Жихорька», «Про Фифилиса Ясна сокола», «Еж-жених», ряд сказок о мачехе и падчерице.

Среди волшебных сказок, представленных в сборнике, выделяются сказки Клавдии Захаровны Коневой, унаследовавшей сказки своей бабушки. Большинство ее сказок — это локальные варианты серии традиционных сюжетов: «Рак Морской — Страх Польской» (сюжет «Отдай то, что дома не знаешь»), «Еж-жених», «Сказка про козла» (вариант сказок о чудесном супруге в контаминации с сюжетом «Финист Ясный сокол»), «Крысantьевна» (сюжет «Братец и сестрица»), сказка-страшилка «Про железные зубы» с ее устрашающим диалогом между девушкой и головой, появляющейся в полночь:

«— Я с тобой, девка, я с тобой, красна, буду спать-ночевать, темну ночь коротать.

«— Ой, дедушка, почему у тебя зубы железные?

«— Земля в землю, потому и зубы железны».

Оригинальность сюжетных разработок и поэтических формул при сохранении традиционных основ сказки — свидетельство в прошлом богатой и самобытной местной сказочной традиции. К подобным сказкам примыкают и «Огненный столб» (исп. А. Я. Паршукова), где утонувшая царская невеста появляется заточенному в темнице брату из огненного столба; и «Сказка о Василисе Васильевне» (исп. А. Ф. Дегтянникова) о девочке, унесенной к Бабе Яге голубями, и др.

Но в большинстве волшебных сказок современных исполнителей заметна схематичность. Чувствуется, что сказку припоминали. Средством «реставрации» сказки нередко становятся контаминации — соединение фрагментов разных сюжетов на основе сходства эпизодов. Или же, кратко пересказывая сюжет, исполнители выделяют отдельные эпизоды, запомнившиеся поэтическими формулами. Такова «Сказка о Василисе Васильевне», где подробно передано начало — урманье-переговоры голубей:

«— Урты, урты, голубки, урты, урты, сизоньки,

Стащим Василису Васильевну к Бабе Яге?».

Голуби, которых накормила девушка, отвечают:

«— Урты, урты, голубки, урты, урты, сизоньки,

Не отдадим Василису Васильевну Бабе Яге — снохе».

Дальнейшее же содержание — бегство от Бабы Яги с помощью кота передано схематично.

В сказке «По колен ног в золоте» рассказчица выделяет эпизоды поиска царем бабы-повитухи и подмены чудесных младенцев собачкой, кошечкой и Куковерой Кирбитовной (?), а также эпизод поиска Куковерой братьев, которые вспоминают мать по запаху молока.

Сказки устойчиво сохраняют зачины и концовки, среди них и такие своеобразные финальные формулы, как «похоронили девочкину косичку — и всю сказку похоронили», «рассердилась, горшок разбила, да и вся сказка изломалась», «... посадили сестру на ворота и расстреляли протоквашей. И всю сказку расстреляли», «...а я досок принесла да сказку всю закрыла, сказка вся и боле врать нельзя», и т. п.

Сборник включает и бытовые тексты, которые представляют собой великолепные образы сказок о шуте, ленивой жене, набитом дураке. Непринужденность рассказа, остроумие, динамизм, живая образная речь — все это позволяет считать эти сказки не только не утратившими своего значения, но и явлением современной народной культуры.

Как пишут составители, их цель — познакомить широкий круг читателей с лучшими образцами народной сказки. Однако сборник, безусловно, имеет и научное значение, предоставляя исследователям новые варианты и версии традиционных сюжетов, раскрывая новые грани народного творчества.

Сборник «Спустя полвека» (составитель В. Н. Бекетова, 1994) вобрал в себя устные рассказы о Великой Отечественной войне, записанные в 1970—1990-е годы. В него вошли рассказы женщин и мужчин, разные по содержанию и характеру изложения. Вместе с тем в них ощутимы те особенности, которые присущи фольклорной исторической прозе, — это единая оценка событий, типические характеры, устойчивость сюжетных схем. Как правило, рассказы представляют собой сюжетные миниатюры, имеющие начало и завершение.

В женских рассказах сами переживания становятся элементом повествования, это предчувствие войны, часто основанное на снах, приметах, видениях; получение «похо-

ронки», письма с фронта, спасение детей, непосильная физическая работа. Мужские рассказы всегда событийны, в рамках одной темы выделяются устойчивые мотивы и сюжеты — первый бой, ранение, смерть товарища, побег из плена и др. Вырисовываются и типические образы: для женщин война — это разлука с близкими, беда, которая несет голод и смерть детям, это готовность взять на себя все тяготы тыловой жизни, это и сострадание к чужому горю, даже если оно коснулось врага. Солдат, каким он предстает в рассказах, — это человек, готовый выполнить свой долг и под угрозой смерти, непримиримый к врагу, не смиряющийся с пленом, решительный, находчивый. Война для рассказчиков — участников войны — тяжелая работа, где героическими воспринимаются не собственные поступки, а действия товарищей.

Различна и стилистика рассказов. В рассказах женщин ошутимы глубокая эмоциональность, интонация причета, часто они близки к быличкам. Рассказы мужчин сдержанны, сухи, фактологичны, что подчеркивается указанием времени, места действия, имен участников событий.

В публикуемых рассказах содержатся великолепные образцы народной речи: «Война — проклятая слезливая пора», «Бежим, торопимся. А слезы — шек не хватает. Дороги не видим», «Песен не пели — слезы лили» — это из женских рассказов. А вот рассказы мужчин: «... чувствую (во время бомбежки. — Н. В.), что пилотка (на голове. — Н. В.) начинает подниматься», или в ответ на предсказание, что война окончится «в сорок пятом на зелена»: «Мы засумлевались: дескать не шибко-то верится; к тому времени не кончится — народу не хватит».

Книга интересна и как материал, позволяющий проследить одну из стадий фольклоризации исторической темы, где устный рассказ может рассматриваться как начальная ступень в коллективном осмыслении значимого события. Вслед за такими рассказами обычно следуют поэтические произведения.

Таким образом, этот небольшой сборник устных рассказов — пример очень плодотворной и научно значимой работы шадринских фольклористов, подтверждающий активную жизнь современного фольклора. Он также является достойным памятником трагическим событиям прошлого.

Сборник «Ехал Сенька по воду» (составители В. Н. Бекетова и В. П. Тимофеев, 1996) посвящен детскому фольклору. Яркость, живость, непосредственность, истинная поэзия — вот определения текстов этой замечательной книги.

Детский фольклор — это та область народного творчества, в которой, с одной стороны, устойчиво сохраняется традиция, с другой — он является абсолютно открытым для творчества, где импровизации и новации составляют неотъемлемую часть творческого процесса. В книге читатель найдет с детства знакомые считалки, присловья, игры (это общефольклорный фонд, активно варьируемый, составляющий основу детского творчества) и новые произведения, часто создающиеся по традиционным моделям, — местный детский репертуар.

Здесь представлены, пожалуй, все виды детского фольклора: колыбельные песни, пестушки, прибаутки, побасенки, небыллицы, дразнилки, считалки, скороговорки, залички, игры. Расположенные по принципу возрастной востребованности, они рисуют поэтический мир детства, где слиты творчество взрослых и детей, слышны отголоски исторических эпох и звучит современность. Это первая ступень поэтического осмысления мира, за которой следуют сказки о животных, волшебные, все более раздвигающие окружающий мир, погружающие в проблемы сложных взаимоотношений, объясняющие понятия добра и зла.

Вступительная статья «В мире детского творчества» В. Бекетовой увлекательно рассказывает о работе фольклористов при собирании детского фольклора, содержит яркие портреты исполнителей, описание встреч с ними. В этих маленьких эссе, воспроизводящих ситуации, при которых велась запись, можно усмотреть принципы будущих публикаций произведений детского творчества.

«Пойте, девушки, частушки» (составители В. Н. Бекетова и В. П. Тимофеев, 1996) — сборник, содержащий около 2000 частушек. Тексты распределены по двум основным разделам — «Поют девушки» и «Поют парни». В первом разделе выделены темы, определяемые содержанием частушек, выраженным ключевыми фразами: «Ах, щечки горят», «У меня залеты нету», «А я маюсь от тоски», «Я девчонка боевая» и др.

Пожалуй, такое внутреннее деление создает известную дробность, к тому же распределение текстов по выделенным темам не всегда точно. Но вместе с тем подобная разбивка есть средство систематизации, показа вариантов и, кроме того, удобна при чтении и поиске нужных частушек.

Частушка — жанр, способный выразить самые разнообразные чувства, переживания, эмоции; любые события, общественные и личные, находят в ней отклик, поэтому правомерна любая подача материала, определяемая интересами собирателя и исследователя.

Частушки записывались от лиц разного возраста, и это позволяет проследить преемственность традиций, характер творческих переработок, движение жанра, средства адаптации его к современности. И все же можно заметить, что частушка тяготеет к «вечным» темам — любви, разлуки, ревности и т. д., современность же входит в нее лишь отдельными приметам, «привязками» (артель, ферма и др.). Локальные особенности просматриваются в упоминании местных географических названий («Из-за вас, Уральски горы // Мне Челябинск не видать. // Из-за вас, мои родители, // За милым не бывать»), а также в особенностях языка.

В 1996 году в Кургане вышел еще один сборник частушек — «Любит, не любит», подготовленный к изданию В. П. Федоровой. Сборник включает более 1500 текстов, записанных в экспедициях Курганского пединститута за последние 20 лет. Но это лишь небольшая часть архива института, где только коллекция частушек насчитывает 30 000.

Связывая частушки в основном с женской средой, составитель выделяет темы, сопряженные с чувством, переживаниями. В особый раздел вошли «перебранки» — шуточные характеристики парней и девушек.

Во вступительной статье В. П. Федоровой дается подробная характеристика материала, где частушки представлены в их связи с бытом, местными обычаями. Зауралье оказалось той средой, где сохранность фольклора, как отмечает Федорова, в том числе и старинной частушки, во многом определялась особенностями исторического заселения края, характером старожильского населения, значительную часть которого составляют старообрядцы, удаленностью от промышленных центров. В сборнике, действительно, много превосходных старинных частушек, которые активно бытуют и сегодня («Я иду, а мне колышется // одиннадцать травин. // Семерым меня не высушить, // Как высушил один»). Федорова обращает внимание на поэтические особенности зауральской частушки, в которой сочетаются общерусская и диалектная речь, традиционная поэтика и местные образные названия. Поэтично уже самоназвание частушки — «крутенки» или «крутенки песенки». В зауральской частушке ярко проявляются все характерные особенности, присущие этому жанру, в том числе словотворчество — создание неологизмов, неожиданных словосочетаний, ритмов, созвучий («Над Курганом дым кругами», «Мой миленок редкобай, я — частоговорочка» и др.).

Таким образом, эти два сборника являются ценным пополнением общерусского собрания частушек — одного из наиболее активно бытующих жанров современного народного творчества.

Научно-практическая конференция «Русская народная традиционная культура и современность: Шадринский опыт», состоявшаяся в Шадринске в ноябре 1996 года, подытожила результаты исследовательской работы, проводившейся в последние три года. В выступлениях фольклористов была дана общая характеристика современного состояния устной поэтической традиции (В. Н. Бекетова), проанализированы особенности местной фольклорной традиции («Поцелуйные (вечорочные) песни зауральских старообрядцев», В. П. Федорова), один из докладов был посвящен проблеме взаимодействия фольклора и литературы («Использование фольклорного наследия в современной литературе Шадринского края», Е. А. Соколова).

На конференции были также заслушаны результаты работы по истории и возрождению традиционных ремесел и художественных промыслов (ткачества, вышивки, кружевоплетения, колокольного литья, кузнечного дела). В рекомендациях конференции было предложено продолжение научно-исследовательских работ по этнографии и фольклору народов Зауралья, составление энциклопедии сел и деревень Зауралья, введение в учебные планы Шадринского пединститута спецкурсов по традиционной культуре и народным художественным промыслам, проведение работ по актуализации культурного наследия и др.

Богданов К. А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995.

Небольшая книга К. А. Богданова в равной степени замечательна и по методическим принципам автора, и по избранной им теме. По сути дела, эта работа принадлежит к очень немногим отечественным исследованиям, ориентированным на социологическую (или антропологическую), а не на литературоведческую фольклористику. Об этом прямо говорит и сам автор, предлагающий трактовать фольклор как «тип социального поведения, а не только набор текстов» (с. 4). О необходимости расширительного понимания фольклора в последние годы пишут много: взять хотя бы недавние книги К. В. Чистова и Б. Н. Путилова, в той или иной степени отталкивающиеся от концепции А. Дандеса, согласно которой *folklore* — это вербальное по преимуществу наследие любой *folk*-группы, «средство традиционной коммуникации между человеческими существами» (см.: *Dundes A. Interpreting Folklore*. Bloomington, 1980. P. 35). Однако эта запоздалая для отечественной науки методологическая корректива не только существенно расширяет перспективы фольклористики, но и порождает новые и довольно серьезные трудности для исследователя. Даже если не касаться весьма запутанной и дискуссионной проблемы «внешних» границ и функций фольклора, остается много других вопросов, и в частности следующий: возможно ли описание и исследование «фольклора вообще» — в рамках более или менее обширной этнической либо конфессиональной общности? Как, например, изучать «фольклор русского народа», если мы наконец перестанем представлять последний в роли некоего коллективного писателя, подобного, скажем, Максиму Горькому? Казалось бы, выход есть — можно воспользоваться методическим арсеналом современной исторической антропологии и анализировать «фольклорную культуру» с точки зрения имманентных ей «категорий» или «тем», единых для всех членов данной общности (или для человечества вообще). Однако выбор таких категорий — дело непростое, и подчас он может оказаться совершенно произвольным и неадекватным изучаемой традиции.

Кажется, К. А. Богданов весьма остроумно решил эту проблему, избрав для анализа деньги — категорию, априорную как для «носителей фольклора», так и для его исследователей и в то же время как бы внеположенную крестьянской культуре. (Впрочем, говорить о полном «отлучении от денег» средневекового, а уж тем более современного крестьянина нельзя: уже в домонгольское время деньги активно используются в погребальном обряде сельского населения Древней Руси (см.: *Равдина Т. В. Погребения XI—XII вв. с монетами на территории Древней Руси*. М., 1988); некоторые позднейшие клады, возможно, говорят о том, что у деревенских жителей могли скапливаться довольно большие суммы). Кроме того, деньги — категория очень многоплановая; по словам самого автора, они «оказываются не только экономической, но и социально-нравственной силой — то есть силой, чреватой непредсказуемостью эмоциональных интенций и по меньшей мере неадекватной характеру своего экономического приложения» (с. 7). Это создает любопытную ситуацию: все (и крестьяне, и горожане) знают, что такое деньги, но определить как метафорически, так и аналитически границу, разделяющую деньги и не деньги, оказывается очень сложно. Это, как мы увидим, демонстрирует и монография К. А. Богданова.

Итак, очевидно, что подвергнуть «реакции на деньги» традиционный фольклор русского крестьянина — задача весьма заманчивая. На мой взгляд, К. А. Богданов блестяще с ней справился.

Первое, что обращает на себя внимание исследователя, — парадоксальность фольклорной актуализации темы денег. Фольклорный герой тратит деньги подчеркнуто несуразно: раздает нищим, покупает на них ненужные вещи или попросту пропивает. «Деньги как бы иностранни фольклорному герою, они противостоят не только тради-

ционному крестьянскому обиходу, но, более того, противостоят всей сфере обыденной и нормативной повседневноности. (...) Если мы можем говорить здесь о какой-то нормативности, то последняя заключается в том, что деньги как бы изначально указывают на что-либо выходящее за пределы повседневноности и привычной действительности» (с. 13). Более того, фольклорные «герои при деньгах» — герои маргинальные, обладающие особым социальным и сюжетным статусом. Это не обычные обитатели деревни, а чужаки — купцы, разбойники, солдаты и прочие. По справедливому замечанию К. А. Богданова, их объединяет принадлежность к динамическому миру дороги, противопоставленному деревенской оседлости. «Дорожная жизнь» сталкивает их с экстраординарными ситуациями, требуя экстраординарных же средств их разрешения: «иногo» знания и «иных», чудесных предметов. К последним относятся и деньги.

Здесь, однако, принцип тотального кроссжанрового анализа отчасти подводит исследователя. Даже если ограничиться прозаическими жанрами фольклора, в которых фигурируют купцы, солдаты и разбойники, можно обнаружить некоторые различия этих персонажей. Все они действуют в сказке (как бытовой, так и волшебной), а также в анекдоте. Но при этом солдаты и разбойники — постоянные герои местных преданий (и связанных с ними динамических сюжетов), где чаще всего они ассоциируются с кладами. Можно предполагать, что в крестьянской мифологии пространства клад служил универсальным символическим средством (причем как в плане фольклорного текста, так и в связи с прагматической деятельностью). Русские поверья и предания о кладах изучены, быть может, недостаточно подробно, однако существующие исследования все же позволяют очертить общие контуры этого круга представлений. Как правило, клад является человеку в качестве живого существа или предмета: собаки, курицы, покойника, гроба и т. п. Очень часто он показывается в виде огонька. Исследователи усматривают в этих поверьях отражение представлений о «стороже», «духозяине» клада. Здесь, возможно, стоит говорить о полном или частичном отождествлении клада и его хранителя; таким образом, клад представляется скорее живым существом, нежели неодушевленным предметом. Зарывают клад разбойники, «паны», интервенты, аборигены края и т. п., т. е. персонажи, обладающие «инобытийным», «внешним» статусом и особой магической силой.

На мой взгляд, мифологические представления о кладах, их обладателях и хранителях — это особый случай преломления фольклорной темы денег. Во-первых, они составляют существенную часть базовой мифологии ландшафта и социума, отраженной в местных преданиях, быличках и т. п. Разбойники, интервенты или просто солдаты, севернорусские «паны» и «чудь» занимают промежуточное положение между чтимыми предками или нечистыми покойниками и лешими, водяными, русалками и т. п. С одной стороны, они являются своеобразными культурными героями, вольными или невольными устроителями особенностей местного ландшафта, с другой — незримо присутствуют в определенных локусах, соседствующих с деревней: на древних городищах или могильниках, около больших камней, деревьев и т. п. Клады тоже обаяны им своим появлением и нередко сохраняют связь с ними. Во-вторых, зачастую клад — это не совсем деньги или совсем не деньги. Уже говорилось, что нередко клад является людям в виде живого существа. Но даже если клад представляют именно как «богатство», он далеко не всегда оказывается просто деньгами. Клад может быть и «золотой кобылой», и «золотой каретой», и «церковным имуществом». Это снова возвращает нас к вопросу о «границах» денег: в самом деле, ведь речь идет уже не о деньгах как об экономической реалии, но мифологическом богатстве, которого зыскуют не ради пополнения семейного бюджета, но для некоего контакта с иным миром. (Замечу попутно, что обретение клада для крестьянина было, по-видимому, равнозначно изменению природной «доли», хотя последняя могла измениться и в лучшую, и в худшую сторону — в зависимости от знакомства кладоискателя с приемами магического поведения).

К. А. Богданов предлагает вполне резонное разрешение этой проблемы: деньги являются лишь одним (к тому же — стадially поздним) способом актуализации богатства, которое в свою очередь связано с представлениями о богоизбранности, мифологической отмеченности, социальной полноценности. В этом смысле характерно несколько ироничное, но обладающее несомненной эвристической ценностью предположение исследователя о том, что «поговорка „не имей сто рублей, а имей сто друзей“ может рассматриваться как восходящая к братчине. Противопоставление „рублей“ и „друзей“ в данном случае, возможно, напоминает о таком положении дел, когда „наличие друзей“ могло являться социальным следствием наличия „ста рублей“, противопоставление это могло быть как раз следствием отсутствия „ста рублей“» (с. 37). Хотя

на уровне социальной аксиологии восприятие богатства в качестве знака «метафизического престижа» имеет архаический облик, эта мифологема, меняя свои формы и оттенки, сохраняет свое значение и для культуры Нового времени.

Ритуальный контекст выявляет высокую коммуникативную значимость денег: они нужны для коммуникации со сферой трансцендентного, будь то загробный мир или обрядовое «*futurum exactum*» (с. 52). Можно только пожалеть, что К. А. Богданов, подробно рассматривая роль денег в похоронном и свадебном обряде, очень мало говорит о соответствующих ритуальных ситуациях из обихода фольклорного православия. Между тем обетные пожертвования денег в церковь, монастырь или к местной святыне, а также некоторые формы милостыни можно связывать не только с ценностными нормативами христианской культуры или историческими особенностями религиозного поведения, но и с упомянутым принципом коммуникации: деньги, отдаваемые сакральному миру, — одна из допустимых реплик магического диалога с последним, тем самым они укладываются в обширный ряд эквивалентных «обетных» медиаторов, начинающийся с простого рушника и заканчивающийся «заветным праздником» или «обыденной церковью».

Итак, деньги — это не просто деньги. Они «предполагают и часто предлагают тот или иной выбор: экзистенциальный или метафизический, актуальный в пределах коллективного или индивидуального опыта» (с. 54), они «чудесны по происхождению и чудотворны по положению» (с. 63). Деньги суть не деньги суть деньги. Проследивая особенности и способы актуализации «денежного мифа», К. А. Богданов доводит его до логического завершения и тем самым как бы создает миф о мифе. Это и хорошо, и плохо. С одной стороны, любое исследование, озабоченное не только анализом, но и синтезом своего материала, не может (и не должно) избежать мифологизации. Единственный возможный критерий научной ценности такого синтеза — это корректность исследовательской рефлексии, «подобие» отражения и отражаемого. И здесь наблюдения К. А. Богданова представляются вполне адекватными. Другое дело, что такой подход вольно или невольно создает иллюзию исчерпанности проблематики. Конечно, этого тоже невозможно избежать в синтетическом исследовании. Однако книга К. А. Богданова сравнительно невелика и по своему жанру находится где-то между монографией и эссе. Многие темы в ней рассмотрены конспективно или только намечены. Поэтому иногда ей несколько вредит интеллектуальный и стилистический герметизм.

В этом смысле особняком стоит глава работы, посвященная «денежной аксиологии», «деньгам при героях», т. е. социальной символике денег. Переход от мифологической и метафизической проблематики к вопросам исторической антропологии денежного символизма обнаруживает определенные диспропорции в авторском подходе и оставляет читателя в некотором недоумении: можно ли считать средневековые ассоциации денег и греха, чертей, инородцев, денег и крови, денег и экскрементов частным случаем актуализации обрисованного автором «денежного мифа», или же они суть свидетельства определенной дискретности и многолинейности последнего? Впрочем, такая незавершенность кажется скорее выигрышной, открывающей дорогу для дальнейших размышлений в области этой интереснейшей проблематики.

В предисловии к первому изданию «Исторических корней волшебной сказки» В. Я. Пропп писал: «Книга представляет собой единое целое, и ее нельзя читать для справок по отдельным мотивам». То же можно сказать и о работе К. А. Богданова. Действительно, «Деньги в фольклоре» — это целостное феноменологическое исследование, одновременно и деконструирующее, и реконструирующее «миф о деньгах» в русской культуре вообще и в традиционном фольклоре в частности. Книга К. А. Богданова — блестящий опыт антропологии русского фольклора и по своим методологическим принципам, и по эвристической ценности. Полагаю, что она займет достойное место в наследии отечественной гуманитарии и послужит действенным стимулом для модернизации методического и тематического арсенала русской фольклористики.

А. А. Панченко

М. Я. МЕЛЬЦ

*ПЕРЕЧЕНЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, НАПЕЧАТАННЫХ
В XXI—XXX ТОМАХ СБОРНИКА «РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР» (1981—1999)*

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ФОЛЬКЛОРА

1. **Аникин В. П.** Циклы и циклизация в русском фольклоре // XXX. С. 3—14.
2. **Горелов А. А.** Отечественная война 1812 года и русское народное творчество // XXX. С. 120—150.
3. **Демиденко Е. Л.** Значение и функции общефольклорного образа камня // XXIV. С. 85—98.
4. **Земцовский И. И.** О мелодической «формульности» в русском фольклоре // XXIV. С. 117—128.
5. **Мельников М. Н.** Региональное своеобразие фольклора сибиряков [Московско-Иркутского тракта] // XXII. С. 68—76.
6. **Панченко А. А., Петров Н. И., Селин А. А.** «Дружина пирует у берега...»: На границе научного и мифологического мировоззрения // XXX. С. 82—91.
7. **Эйхенбаум О. А.** Историко-этнографические истоки мотива езды на медведе // XXIV. С. 80—84.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

8. **Абашева Д. В.** Современное состояние фольклора Присурья // XXIII. С. 153—157.
9. **Абдуллина А. Б.** Песенное творчество семиреченских казаков // XXIII. С. 67—71.
10. **Анкудинова О. В.** О некоторых жанровых особенностях плача: (По современным записям) // XXIII. С. 95—99.
11. **Багизбаева М. М.** Фольклор Семиречья // XXIII. С. 57—66.
12. **Балашов Д. М.** От полевой записи — к изданию: (Современное состояние свадебного обряда) // XXIII. С. 83—87.
13. **Богомольная Р. А.** Современное состояние русского фольклора в Молдавии // XXIII. С. 52—56.
14. **Выходцев П. С.** Современное состояние русского фольклора на Беломорье: (Проблема регионального обследования) // XXII. С. 5—29.
15. **Иванова А. А.** Скоморошья традиция в современном фольклорном репертуаре: (По полевым материалам 1970—1996 годов) // XXX. С. 462—499.
16. **Кругляшова В. П.** Рабочий фольклор в современности: (Методика собирания, жанровый состав) // XXIII. С. 88—94.
С. 92—94: Приложение. Программа-вопросник для собирания рабочего фольклора. Написано в соавторстве с В. В. Блажесом.
17. **Лазарев А. И.** Современное состояние фольклора Челябинской области // XXII. С. 50—60.
18. **Лобанов М. А.** Старинные обряды и традиционный фольклор в деревнях и селах по р. Кулой, Абрамовскому и Зимнему берегам Белого моря // XXII. С. 35—49.
19. **Тарабукина А. В.** Категории пространства и времени в мировосприятии современных «церковных людей» // XXX. С. 186—197.

См. также № 5, 71, 88, 120, 124, 163—179.

ПОЭТИКА, СТИЛИСТИКА И СТИХОСЛОЖЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА

20. Адоньева С. Б. Особенности структуры и семантики змеборческого сюжета в фольклоре и письменной традиции // XXV. С. 100—111.
С. 109—111: Приложение : Схемы сказочных змеборческих сюжетов.
21. Бейли Дж. Три русских народных лирических размера // XXIX. С. 45—59.
22. Богданов К. А. Абракадабра как заговорная модель : Пределы структурирования // XXVIII. С. 185—197.
23. Богданов К. А. Заговор и загадка : (К формульности заговора) // XXIX. С. 3—13.
24. Еремина В. И. Историко-этнографические истоки «общих мест» похоронных причитаний // XXI. С. 70—86.
25. Зайцев А. И. Стих русской былины и праиндоевропейская поэзия // XXVIII. С. 198—205.
26. Иванова Т. Г. Сопоставление типических мест как прием исследования былин // XXI. С. 127—154.
27. Котельникова Н. Е. Стабильные повествовательные компоненты в несказочной прозе о кладах // XXX. С. 215—229.
28. Мальцев Г. И. Традиционные формулы русской необрядовой лирики : (К изучению эстетики устно-поэтического канона) // XXI. С. 13—37.
29. Марченко Ю. И. Некоторые вопросы изучения музыкальной стилистики эпических напевов архангельской традиции : (По материалам, записанным на Кулое, Мезени и Печоре) // XXVIII. С. 116—132 с нот.
С. 125—132: Приложение [тексты и ноты былин].
30. Медриш Д. Н. Исторические корни отрицательного сравнения // XXIV. С. 107—116.
31. Найдич Л. Э. Стихотворные вкрапления в восточно-славянской волшебной сказке // XXVIII. С. 225—237.
32. Овчаренко Е. Б., Скрелин П. А. Акцентно-мелодическая структура и вокализм былинного стиха // XXVIII. С. 238—243.
33. Розов А. Н. К сравнительному изучению поэтики календарных песен // XXI. С. 47—69.
34. Сабынин А. Н. Дискретно-ритмические конструкции как характерный признак устойчивости былинного текста : (На материале «Онежских былин» А. Ф. Гильфердинга) // XXVIII. С. 217—224.
35. Федорова В. П. Особый тип припева в необрядовых лирических песнях // XXI. С. 38—46.
36. Федотов О. И. А. Ф. Гильфердинг о народном стихе // XXVIII. С. 206—216.
37. Чередникова М. П. Смысл и «бессмыслица» считалок : (К проблеме поэтики) // XXIX. С. 14—30.
38. Черепанова О. А. Типологическая и лингвистическая интерпретация некоторых элементов заговоров // XXVI. С. 143—154.

См. также № 19, 40, 78, 83, 110, 167, 215, 228, 232, 255.

ЛЕКСИКА И ЯЗЫК ФОЛЬКЛОРА

39. Богданова Н. В., Игнаткина Л. В. Опыт фонетического описания звукозаписей печорских былин [с сонограммами, осциллограммами и интонограммами гласных вставок] // XXVIII. С. 244—257.
40. Венедиктов Г. Л. Опыт фиксации фольклорной прозы как творческого процесса // XXIII. С. 100—106.
41. Климас И. С. Специфика названий растений в фольклорной лексике // XXVI. С. 134—142.
42. Новичкова Т. А. Антропонимы в песенно-эпической традиции : К интерпретации былинных имен // XXX. С. 92—100.
43. Хроленко А. Т. Ассоциативные ряды в народной лирике // XXI. С. 3—12.
44. Хроленко А. Т. Своеобразие фольклорного слова // XXVI. С. 122—133.
45. Хроленко А. Т., Бобунова М. А. Былинное слово в лексикографическом аспекте // XXIX. С. 36—44.

См. также № 25, 31, 32, 35, 38, 53, 101, 115, 161, 167, 247, 255.

СПЕЦИФИКА ОТДЕЛЬНЫХ ЖАНРОВ И ВИДОВ ФОЛЬКЛОРА

46. **Азбелев С. Н.** О происхождении песен, посвященных Грозному царю Ивану Васильевичу // ХХІХ. С. 60—79.
С. 75—76: текст песни, записанной Е. Фаворским в Нижегородской губернии.
47. **Амелькин А. О.** О времени возникновения песни об Авдотье Рязаночке // ХХІХ. С. 80—85.
48. **Аникин В. П.** Принципы жанрово-тематической классификации и архивной систематизации сказок // ХХІІІ. С. 181—188.
49. **Богданов К. А.** Игра в жмурки : Контексты традиции // ХХХ. С. 54—81.
50. **Власова З. И.** Скоморохи и календарно-обрядовый фольклор // ХХVІІ. С. 148—164.
51. **Власова З. И.** Скоморохи и свадьба : (К вопросу об эволюции отдельных моментов обряда) // ХХV. С. 23—37.
52. **Власова З. И.** Скоморохи и фольклор // ХХІV. С. 44—64.
53. **Гаврилова Т. С.** Пословица и контекст : (Собрание пословиц в самозаписи Е. И. Колесниковой) // ХХV. С. 144—152.
54. **Громова Е. С.** Песенное творчество партизан Приморья и Приамурья // ХХV. С. 139—143.
55. **Еремина В. И.** К вопросу об исторической общности представлений свадебной и погребальной обрядности : (Невеста в «черном») // ХХІV. С. 21—32.
56. **Иванова Т. Г.** Былички и «анекдоты» в Шенкурском районе Архангельской области // ХХІІІ. С. 26—32.
57. **Ивлева Л. М.** Мир персонажей в русской традиции ряженья : (К вопросу о ряженье как типе игрового перевоплощения) // ХХІV. С. 65—75.
58. **Калинина А. А.** К вопросу об историческом развитии свадебного обряда : (На материале Вологодской области) // ХХІІІ. С. 217—226.
59. **Конечный А. М.** Раек в системе петербургской народной культуры // ХХV. С. 123—138 с ил.
С. 134—135: Приложение I : Текст зазывалы райка на народных празднествах в Москве в дни коронации (май 1883 г.); с. 135—138: Приложение II : Раек.
60. **Коргузалов В. В.** Движение эпической традиции на Русском Севере // ХХVІІІ. С. 133—145 с нот.
61. **Коргузалов В. В.** Напевы обонежской эпической традиции // ХХVІІ. С. 92—112 с нот.
С. 141—145: Приложение [тексты и ноты былин, болгарской застольной песни, украинской думы-баллады, белорусской и русской дожиночных песен].
62. **Морозов Ю. Н.** Замкнуто ли эпическое время былин? // ХХVІІІ. С. 178—184.
63. **Новичкова Т. А.** Путешествие Василия Буслаева в Иерусалим: (Историко-культурные реминисценции в былине) // ХХV. С. 3—13.
64. **Новичкова Т. А.** Эпическое сватовство и свадебный обряд // ХХІV. С. 3—20.
65. **Розов А. Н.** Русское рождественское христославление : (Материалы и исследование) // ХХХ. С. 20—53.
66. **Рюхина С. Б.** Мотив охоты в русской волшебной сказке // ХХІV. С. 76—79.
67. **Селиванов Ф. М.** Былины Воронежской губернии // ХХVІІ. С. 73—91.
68. **Селиванов Ф. М.** Духовные стихи в системе русского фольклора // ХХІХ. С. 31—35.
69. **Селиванова С. В.** Народная русская легенда : Истоки и трансформации // ХХХ. С. 164—175.
70. **Соколова А. К.** Дунайский вариант былины «Женитьба Хотена Блудовича» // ХХІІІ. С. 119—122 с нот.
71. **Тресков И. В.** Былины и [современные] сказы на Тереке // ХХІІ. С. 97—106.
72. **Фроянов И. Я., Юдин Ю. И.** Исторические черты в былинах о Чуриле Пленковиче // ХХVІІІ. С. 146—177.
73. **Шевченко Е. А.** Свадебные частушки Лузы // ХХХ. С. 198—214.

См. также № 9, 10, 12, 16, 229—232, 234, 239, 242, 243, 246.

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА
С ФОЛЬКЛОРОМ ДРУГИХ НАРОДОВ

74. **Азбелев С. Н.** Русские исторические песни в иноэтническом контексте // XXVII. С. 14—27.
75. **Гусев В. Е., Марченко Ю. И.** «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье : (К проблеме изучения локальных песенных традиций) // XXIV. С. 129—147 с нот.
С. 145—147: Приложение : Тексты песен.
76. **Дмитриева С. И.** Русско-финско-угорские связи : (По материалам севернорусского фольклора) // XXVII. С. 136—147.
77. **Еремина В. И.** Обычай «возвращения в родной дом» в славянских поэтических отражениях // XXVII. С. 28—42.
78. **Кастров А. Ю.** Вопросы структурной типологии олонечких нарративных напевов : («Вепская мелострофа» и «рунический ритм») // XXVII. С. 113—135 с нот.
79. **Костюхин Е. А.** Сказки и типология культурных контактов // XXVII. С. 3—13.
80. **Кудряшова В. М.** Сказки о былинном Илье среди коми (зырян) // XXII. С. 92—96.
81. **Микушев А. К.** Русский фольклор в иноязычной среде : (Проблема освоения иноязычной фольклорной традиции) // XXIII. С. 33—51.
82. **Новичкова Т. А.** Контекст баллады : Межславянские связи трех балладных сюжетов // XXVII. С. 43—58.
83. **Пашина О. А.** Календарные песни : (Проблемы ареального исследования) // XXV. С. 38—50 с нот.
84. **Толстой Н. И.** Пчелиные песни в сербской и македонской народной традиции // XXVII. С. 59—72 с нот.
85. **Толстой Н. И., Толстая С. М.** Заметки по славянскому язычеству: 1. Вызывание дождя у колодца // XXI. С. 87—98 с нот.

См. также № 7, 25, 30, 31, 49, 50, 63, 111, 113—117, 119, 120, 130,
166, 167, 207, 217, 221—223, 226, 228, 245, 248.

ПРИНЦИПЫ ИЗДАНИЯ ФОЛЬКЛОРА. ТЕКСТОЛОГИЯ

86. **Азбелев С. Н.** «Инварианты» практической текстологии // XXVII. С. 194—204.
87. **Азбелев С. Н.** О переиздании былин в записях А. М. Астаховой // XXVI. С. 39—53.
88. **Власова З. И.** О принципах публикации современных песенных записей // XXII. С. 107—120.
89. **Власова З. И.** Принципы текстологической работы А. Ф. Гильфердинга : (По записям и изданиям его «Онежских былин») // XXVI. С. 22—38.
90. **Горелов А. А.** Критические заметки по текстологии исторических песен, баллад и былин // XXVI. С. 83—92.
91. **Гусев В. Е.** К публикации русских песен, записанных В. Караджичем : (Текстологические заметки) // XXVI. С. 203—207.
92. **Еремина В. И., Жекулина В. И.** Практическая текстология былин // XXVI. С. 54—68.
93. **Иванова Т. Г.** Специфика фольклористической текстологии // XXVI. С. 5—21.
94. **Коргузалов В. В.** Музыкаведческие аспекты построения Свода русского эпоса // XXI. С. 117—126 с нот.
95. **Лихачев Д. С.** Несколько замечаний о составлении Свода русского фольклора // XXI. С. 115—116.
96. **Новиков Ю. А.** О творческих контактах прионежских сказителей [текстология былин] // XXVI. С. 69—82.
97. **Новицкая М. Ю.** Взаимодействие традиционного фольклора взрослых и детей : (Текстологические наблюдения над стихотворными жанрами) // XXVI. С. 115—121.
98. **Овчинникова О. В.** Текстологические приемы изучения рукописных вариантов сказочных сюжетов : (На материале «Повести о Шемякином суде») // XXVI. С. 106—114.
99. **Петрова Л. И.** О переиздании «Сборника русских духовных стихов» В. Варенцова : (Текстологические заметки) // XXX. С. 292—301.

100. Федоров А. Ю. К построению генетической текстологии фольклора // XXVII. С. 181—193.
101. Хроленко А. Т. Свод русского фольклора и орфография : (Проблема разграничения устойчивых словесных комплексов и сложных слов в устно-поэтическом тексте) // XXIII. С. 163—174.

См. также № 12, 14, 167.

ПУБЛИКАЦИИ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

102. Альбинский В. А., Шумов К. Э. Святочные игры Камско-Вишерского междуречья // XXVI. С. 171—188.
103. Бильчук А. А., Власов А. Н., Захаров А. Н., Мехреньгина З. К. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // XXVIII. С. 258—289 с нот.
104. Венедиктов Г. Л. Анадырские и колымские записи былин В. Г. Богоразы // XXIV. С. 148—160.
105. Добровольская В. Е. Несказочная проза о разрушении церквей // XXX. С. 500—512.
106. Калашникова М. А. Народные молитвы в записях 1980—1990-х годов // XXX. С. 459—465.
107. Канева Т. С. Усть-Цилемские предания об Иване. // XXX. С. 423—430.
108. Кастров А. Ю. Кенозерские эпические напевы : Материалы и комментарии // XXVIII. С. 349—382 с нот.
109. Кастров А. Ю. Лальские погребально-поминальные причитания : (Публикация и комментарии) // XXX. С. 376—413 с нот.
110. Кастров А. Ю. Напевы пудожских причитаний тирадно-строфической композиции // XXIX. С. 192—240 с нот.
111. Кудряшова В. М. Две коми сказки на сюжеты русских былин // XXVIII. С. 383—389.
112. Марченко Ю. И. Замечания о напевах вологодских причитаний // XXVI. С. 189—202 с нот.
113. Марченко Ю. И. Зимние празднично-поздравительные песни в районах русско-белорусско-украинского пограничья // XXX. С. 320—375 с нот.
114. Марченко Ю. И. Песенный репертуар обряда «похорон стрелы» // XXV. С. 159—181 с нот.
115. Марченко Ю. И., Петрова Л. И. Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья // XXVII. С. 205—257 с нот.
С. 255—257: Приложение : Скрелин П. А. Фонетические особенности говора села Столбун Гомелевской области Беларуси.
116. Марченко Ю. И., Петрова Л. И. Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья // XXVIII. С. 290—348 с нот.
117. Марченко Ю. И., Петрова Л. И. Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья // XXIX. С. 110—191 с нот.
118. Николаев О. Р. Сказки верхнего течения Западной Двины : (Сказочница М. И. Патрикова) // XXIX. С. 241—277.
119. Правдюк А. А. Из записей «Стрелы» украинскими фольклористами // XXV. С. 181—187 с нот.
120. Разумовская Е. Н. Современная заговорная традиция некоторых районов русского Северо-Запада : (По полевым материалам 1973—1988 гг.) // XXVII. С. 257—273 с нот.
121. Рейли М. В. Былички и поверья об «отпуске» пастуха : (По материалам Архангельской области) // XXV. С. 187—192.
122. Симина Г. Я. Народные приметы и поверья Пинежья // XXI. С. 99—114.
123. Скрыбыкина Л. Н. Записи былин В. Г. Богоразы, обнаруженные в собрании В. И. Иохельсона // XXV. С. 153—158.
124. Федорова Л. В. Былины в записях Поморского педагогического университета // XXX. С. 414—422.

См. также № 15, 29, 46, 53, 59, 61, 65, 75, 140, 186.

ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

125. **Азбелев С. Н.** Эпосоведческое наследие А. Н. Веселовского в современности // XXVIII. С. 32—44.
126. **Аникин В. П.** Классическое наследие в эпосоведении и его значение для современной науки // XXVIII. С. 5—9.
127. **Банин А. А.** О собирании и изучении южно-русских (казачьих) былин и былинных песен : Итоги и перспективы // XXVIII. С. 111—115.
128. **Бахтина В. А.** Истоки московской школы фольклористики (Ю. М. Соколов и Н. И. Кравцов) // XXX. С. 308—312.
129. **Бахтина В. А.** Б. М. Соколов и историческая школа // XXVIII. С. 84—96.
130. **Веселовский А. Н.** Былины о Волхве Всеславьевиче и поэмы об Ортните (публикация С. Н. Азбелева) // XXVII. С. 273—313.
131. **Виндгольц И. П.** Проблема певческой группы : (Аспекты и методы изучения) // XXIII. С. 110—118.
132. **Гладких Е. П.** К. Д. Кавелин в истории фольклористики // XXIX. С. 86—97.
133. **Горелов А. А.** Кириша Данилов — реальное историческое лицо // XXVIII. С. 97—110.
134. **Дмитриева С. И.** В. Ф. Миллер о географическом распространении былин и современное состояние проблемы // XXVIII. С. 45—61.
135. **Емельянов Л. И.** Поэзия факта и поэтика обобщения [в изучении былин] // XXVIII. С. 15—19.
136. **Злобина Н. Ф.** Методология изучения эпоса в трудах А. А. Котляревского // XXX. С. 261—277.
137. **Иванова Т. Г.** Становление понятия «вариант» в отечественной фольклористике // XXX. С. 15—19.
138. **Костюхин Е. А.** Две морфологии сказки: В. Я. Пропп и А. И. Никифоров // XXX. С. 302—307.
139. **Налепин А. Л.** Н. Е. Ончуков и русская школа фольклорных экспедиций // XXVIII. С. 76—83.
С. 83: Приложение : Автобиография Н. Е. Очункова.
140. **Новиков Ю. А.** Былины из собрания В. Ф. Хотьковского и неизвестный вариант «Добрыни и Алеши» // XXX. С. 278—291.
141. **Пряшников М. П.** Русские обряды и песни в записях сестер М. и К. Вильмот (1803—1808) // XXX. С. 230—260.
142. **Путилов Б. Н.** История науки и эпосоведческий банк // XXVIII. С. 10—14.
143. **Селиванов Ф. М.** О. Ф. Миллер — исследователь эпоса // XXVIII. С. 20—31.
144. **Юдин Ю. И.** Нескудеющее наследие : (К 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского) // XXVI. С. 155—168.

См. также № 123, 209.

ИЗУЧЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА ЗА РУБЕЖОМ

145. **Иванова Т. Г.** Русские былины в английских переводах // XXVII. С. 313—323.
146. **Левин Ю. Д.** Вильям Рольстон и русский фольклор // XXIX. С. 98—109.
147. **Лобанов М. А.** Проблема систематизации народно-песенных напевов в зарубежной славянской музыкальной фольклористике 1970-х годов // XXI. С. 179—188.
148. **Максименко М. Д.** Зарубежные исследования сказочного сюжета «Амур и Психея» // XXVI. С. 166—267.

См. также № 226, 244, 249, 250.

ХРОНИКА

149. **Азбелев С. Н.** Фольклористика на XII Международном съезде славистов [Краков, авг.—сент. 1998 г.] // XXX. С. 562—565.
150. **Азбелев С. Н.** Фольклористика на Десятом Международном съезде славистов [София, сент. 1988 г.] // XXVI. С. 268—270.
151. **Азбелев С. Н.** Фольклористика на XI Международном съезде славистов [Братислава, авг.—сент. 1993 г.] // XXVIII. С. 433—435.

152. **Богданов К. А., Папченко А. А.** Научный семинар «Мифология и повседневность» [С.-Петербург, февр. 1997 г.] // XXX. С. 556—561.
153. В Комиссии по славянскому фольклору при М[еждународном] К[омитете] с[лавянистов] // XXVIII. С. 435—436.
154. В Международной комиссии славянского фольклора // XXIV. С. 192—194.
155. **Иванова Т. Г.** Рябининские чтения-95 [Петрозаводск, сент. 1995 г.] // XXIX. С. 295—300.
156. **Иванова Т. Г.** Сказитель и общество : (Выступления И. Т. Рябинина и П. Т. Виноградова [С.-Петербург, 1902 г.]) // XXV. С. 112—122.
157. Инструкция по подготовке «Словаря восточно-славянских фольклористических терминов» // XXIV. С. 194—196.
158. **Кошелев В. В.** Симпозиум по проблемам скоморошества [С.-Петербург, ноябрь 1994 г.] // XXVIII. С. 435—437.
159. **Манин Л. И.** Десятый праздник фольклора в Новгороде [июнь 1986 г.] // XXIV. С. 199—202.
160. **Мельц М. Я.** Уральские бирюковские чтения [Челябинск—Шадринск, 1973—1994] // XXX. С. 549—555.
161. **Новичкова Т. А.** К обсуждению «Этнолингвистического словаря славянских древностей» [подготовляемого в Институте славяноведения и балканистики АН СССР] // XXV. С. 193—200.
162. Резолюция Всесоюзной научной конференции по координации собирательской работы и архивного хранения произведений русского народного творчества [Ленинград, окт. 1979 г.] // XXII. С. 198—201.
С. 198—199: 1. О совершенствовании собирательской работы; с. 199—200: 2. Об архивном хранении и изданиях произведений народного творчества; с. 200—201: 3. Об усилении внимания к подготовке фольклористических кадров и пропаганде народного творчества.

ЭКСПЕДИЦИИ. СОБИРАНИЕ ФОЛЬКЛОРА

163. **Белецкая Е. М.** Собираение казачьего фольклора в Чечено-Ингушетии // XXIII. С. 72—75.
164. **Власов А. Н.** Экспедиционная работа Сыктывкарского университета // XXVII. С. 333—334.
165. **Дранникова Н. В.** Фольклорные экспедиции Поморского международного университета им. М. В. Ломоносова // XXX. С. 547—548.
166. **Егурнова Л. З.** Записи русского фольклора в Винницкой области // XXVII. С. 334—335.
167. Из выступлений на Всесоюзной научной конференции по координации собирательской работы и архивному хранению произведений русского народного творчества // XXII. С. 139—197.
С. 139—140: *Масленникова Р. А.* [Собираение фольклора в Орловской обл.]; с. 140: *Фролов С. В.* [Собираение фольклора в Смоленской обл.]; с. 140: *Гречина О. Н., Осорина М. В.* [Собираение детского фольклора]; с. 140—141: *Шомина В. Г.* [Собираение фольклора в Калининской обл.]; с. 141—142: *Мельник Е. И.* [Собираение фольклора в Вологодской обл.]; с. 142—143: *Разумова А. П.* [Собираение фольклора в Карельском Поморье]; с. 144: *Кузнецова В. П.* [Собираение быличек в Пудожском районе КАССР]; с. 144—145: *Федорова Л. В.* [Собираение фольклора в Архангельской обл.]; с. 145: *Головаченко Л. С.* [Опыт классификации частушек]; с. 145—147: *Потявина Н. В.* [Собираение русского фольклора в Кустанайской обл.]; с. 147—148: *Кривошапова Т. В.* [Современное состояние фольклорной традиции в Целиноградской обл.]; с. 148—149: *Новоселова Л. В.* [Собираение календарного фольклора в Западной Сибири]; с. 149—150: *Осипова В. Д.* [Собираение музыкального фольклора в Восточной Сибири]; с. 150: *Шастина Е. И.* [Собираение сказок в Иркутской обл.]; с. 150—151: *Фетисова Л. Е.* [Собираение русского фольклора в Приморском крае]; с. 151: *Сельская А. П.* [Трансформация классического фольклора в народное красноречие]; с. 151: *Далгат У. Б.* [Важность комплексных фольклористических записей]; с. 151—152: *Евсеев Ф. Т.* [Специфика собирания фольклора русско-украинско-белорусского пограничья]; с. 152: *Охрименко П. П.* [Собираение русского песенного фольклора в Сумской обл.]; с. 152—153: *Чурловская И. Х.* [Русский фольклор в Азербайджане];

с. 153—154: *Красноштанов С. И.* [Современное бытование русских и украинских народных лирических песен в Хабаровском крае]; с. 154—155: *Курбатский Г. Н.* [Бытование русского фольклора в Тувинской АССР]; с. 155—156: *Шемякина Е. П.* [Скоморошьи традиции в русском фольклоре Удмуртии]; с. 156: *Крапивина Т. А.* [Современный русский фольклор Удмуртии]; с. 156—158: *Тамаркина Э. А.* Русский фольклор Удмуртии в записях Удмуртского государственного университета им. 50-летия СССР; с. 158: *Ковтун А. О.* Собрании фольклора среди русского населения Литвы; с. 158—159: *Чисталев П. И.* Русские народные песни в Коми АССР; с. 159—160: *Костин В. И.* [Собрание русского фольклора в финно-угорской среде Мордовии, Марийской АССР, Карельской АССР, Горьковской, Пензенской, Ульяновской, Куйбышевской и Рязанской обл.]; с. 160: *Кирюхин В. С.* [Русский фольклор на Северном Кавказе и в Прикаспии]; с. 160—161: *Новикова А. М.* СобираТЕЛЬСКАЯ РАБОТА педагогических институтов; с. 161: *Шеголева Е. В.* Опыт экспедиций Ярославского пединститута; с. 161: *Смирнов В. А.* [Фольклорная практика студентов Ивановского университета]; с. 161—162: *Попков В. И.* [Собрание фольклора в Тамбовской обл.]; с. 162: *Юдин Ю. И.* [Фольклорная практика в Курском педагогическом институте]; с. 162: *Гирько А. М.* [Фольклорная практика в Ставропольском педагогическом институте]; с. 162—163: *Гудошникова Я. И.* [Песни и частушки Воронежской обл.]; с. 163: *Грибанов Н. И.* [Фольклорная практика в Белгородском педагогическом институте]; с. 163: *Ганина М. А.* [Фольклорная практика в Пермском университете]; с. 163—164: *Шеляпина О. В.* [Фольклорная практика в Череповецком педагогическом институте]; с. 164: *Ивашнева Л. Л.* Организация и проведение студенческой научной конференции по результатам фольклорной практики [в Астраханском педагогическом институте]; с. 164—165: *Чудояков А. И.* [Фольклорная практика в Новокузнецком педагогическом институте]; с. 165: *Заяц В. С.* [Фольклорная практика в Лесосибирском педагогическом институте]; с. 165: *Антошин К. Ф.* [Фольклорная практика в Абаканском педагогическом институте]; с. 165: *Баранов И. Т.* [Фольклорная практика в Комсомольском-на-Амуре педагогическом институте]; с. 165—166: *Мирошниченко Е. Г.* [Фольклорная практика в Николаевском педагогическом институте]; с. 166: *Волкова Л. П.* [Собрание русского фольклора в Черновицкой обл. студентами местного педагогического института]; с. 166: *Шевчук С. И.* [Координация собирания фольклора Ровенским педагогическим институтом, областным Домом народного творчества и областным Обществом охраны памятников истории и культуры]; с. 166—167: *Киреева Э. Н.* [Фольклорная практика в Тираспольском педагогическом институте]; с. 167: *Хван Л. Б.* [Собрание фольклора Владимирской обл. студентами Нукуско-го университета]; с. 167—168: *Вердеевская Н. А.* Песенный фольклор с. Танайка Елабужского района Татарской АССР: [По материалам студенческой фольклорной практики]; с. 168—169: *Андреева И.* [Собрание русского фольклора в Татарской АССР студентами Казанского университета]; с. 169: *Семенова З. Е.* [Собрание русского фольклора в Чувашии студентами и преподавателями местного университета]; с. 169—170: *Нуркенова С. Ф.* Об итогах первой фольклорной студенческой практики Павлодарского педагогического института [1978]; с. 170—171: *Гринчик Н. М.* Перспективы изучения регионального фольклора в студенческой научно-исследовательской лаборатории; с. 171—172: *Чистов К. В.* [Различные формы организации фольклорных экспедиций, создания библиографических работ и архивного хранения произведений народного творчества]; с. 172—173: *Савушкина Н. И.* Типы экспедиций и методика собирания фольклора; с. 173—174: *Шентаев Л. С.* [Собрание разинского фольклора в районе Жигулей студентами Ленинградского педагогического института им. А. И. Герцена]; с. 174—175: *Евгеньева А. П.* Вопросы языка устных произведений народного творчества в собирательской и издательской работе фольклористов; с. 175: *Мехнецов А. М.* [Специфика собирания музыкального фольклора]; с. 175—176: *Морохин В. Н.* [Плодотворность опыта работы Горьковского областного координационного совета по фольклору на примере Горьковского областного Дома народного творчества]; с. 176—177: *Мячева Л. А.* [Областные конкурсы и смотры-фестивали фольклора в Горьковской обл.]; с. 177—178: *Чернозубова Е. М.* [Музыкальные фольклорные записи в фонограмм-архиве Горьковского ОДНТ]; с. 178: *Кретов А. И., Шепелевич Л. Н.* [Воронежский «Клуб любителей русской народной песни»]; с. 178—179: *Лойтер С. М.* [Специфика собирания «малых» фольклорных жанров]; с. 179—180: *Громова Е. С.* [Собирание и издание песенного творчества гражданской войны в Приморье и Приамурье];

- с. 180: *Новиков Ю. А.* Работа с информатором в условиях иноязычного окружения [в Литве]; с. 180—182: *Тополевская Т. В.* [Строфика в записях русских народных песен, собранных студентами Латвийского государственного университета им. П. Стучки]; с. 182—183: *Пименова Т. В.* [Учет диалектного материала в записях фольклорных произведений]; с. 183—184: *Соболева Л. С.* [Освоение фольклора в рукописной традиции Урало-Сибирского региона]; с. 184—185: *Красиков М. М.* К вопросу о тенденциях бытования традиционного фольклора в последние годы; с. 185: *Галочкин Н. М.* [Опыт собирателя-любителя по записи фольклора Горьковской области]; с. 185—187: *Зиновьев В. П., Новикова Н. Л.* [Систематизация архивного фонда фольклора кафедры советской литературы Иркутского университета]; с. 187—189: *Амонов Р.* Полевые записи в Своде (таджикского) фольклора; с. 189—191: *Азбелев С. Н.* [Разыскание неизданных записей былин]; с. 191—192: *Киппар П.* [Опыт составления каталога эстонских народных сказок о животных]; с. 192—195: *Ионина А.* Рукописный фонд литовского фольклора: [Вопросы систематизации]; с. 195—196: *Сидоров В. В.* Материалы по русскому народному творчеству и русско-башкирским связям в архиве Башкирского филиала АН СССР.
168. **Коротин Е. И.** Итоги собирания фольклора яицких казаков (1960—1978) // XXIII. С. 19—25.
169. **Криничная Н. А.** О методике собирания преданий // XXIII. С. 107—109.
170. **Леонова Т. Г.** О собирании и некоторых вопросах изучения фольклора Омской области // XXIII. С. 11—18.
171. **Матвеева Р. П.** Собрание русского фольклора Сибири // XXII. С. 61—67.
172. **Новоселова Н. А.** Собрание фольклора в Приангарье // XXII. С. 77—86.
173. **Пьянкова С. В.** Собирательская работа на Смоленщине : (Музыкальный фольклор) // XXIII. С. 158—162.
174. **Смирнов В. А.** Из истории собирания и изучения фольклора Ивановской области // XXIII. С. 4—10.
175. **Сорокин В. Б.** О собирании фольклора в подмосковном этнографическом регионе // XXII. С. 30—34.
176. **Троицкая А. Д.** Экспедиции Пушкинского Дома в 1988 году [в Архангельскую, Брянскую, Смоленскую области, Беларусь и Украину] // XXVII. С. 333.
177. **Федорова В. П.** Собрание фольклора в Зауралье // XXII. С. 87—91.
178. **Шерстюк И. А.** Русский фольклор в Киргизии // XXIII. С. 76—82.
179. Экспедиции // XXVI. С. 274—279.
- С. 274—275: *Марченко Ю. И.* [Собрание фольклора в 1981—1982 гг. на Северной Двине]; с. 275—276: *Кастров А. Ю.* [Собрание фольклора в 1983—1986 гг. на Пинеге]; с. 277: *Рейли М. В.* [Собрание фольклора в 1987 г. в Каргополье]; с. 277: *Матлин М. Г.* [Собрание фольклора в 1987 г. в Куйбышевской и Ульяновской обл.]; с. 277—279: *Ульянова М. Р., Афанасьева Р. Н.* [Собрание фольклора в 1984—1987 гг. в Иркутской и Читинской обл.]; с. 279: *Скрыбыкина Л. Н.* [Собрание фольклора в 1987 г. в Якутии].

См. также № 12, 16, 40, 124, 127, 139, 162, 217, 218, 220, 241.

ФОЛЬКЛОР В АРХИВАХ

180. **Бараг Л. Г.** Фольклорный фонд и экспедиции кафедры русской литературы и фольклора Башкирского университета // XXIII. С. 207—211.
181. **Корепова К. Е.** Фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета // XXIII. С. 212—216.
182. **Мартынова А. Н.** Материалы А. Д. Григорьева в архивах Праги // XXVIII. С. 394—398.
183. **Мартынова А. Н.** О подготовке справочника «Фольклорные фонды СССР» // XXII. С. 136—138.
184. **Мартынова А. Н.** Состояние и пути совершенствования работы фольклорных хранилищ // XXIII. С. 175—180.
185. **Онегина Н. Ф.** Общая характеристика русского фольклора, хранящегося в фондах архива Карельского филиала АН СССР (1926—1980) // XXIII. С. 189—206.
186. **Смирнов Ю. И.** Материалы к изучению русской эпической поэзии Сибири и Дальнего Востока [по данным архивохранилищ] // XXVI. С. 208—226.
- С. 222—226: тексты былин.

187. **Смолицкая О. В.** Рабочая картотека В. Ф. Миллера : (Из материалов фольклорного архива Г[осударственного] л[итературного] м[узея]) // XXVIII. С. 390—394.
188. **Троицкая А. Д.** Каталог фольклорных звукозаписей фонограммархива Института русской литературы ((Пушкинский Дом) АН СССР // XXVIII. С. 398—401.
189. **Философова Т. В.** Духовные стихи в рукописной традиции Латгалии и Причудья : (По материалам собрания Древлехранилища ИРЛИ) // XXX. С. 431—458.

См. также № 48, 103, 162, 167, 248.

ПЕРСОНАЛИИ

190. **Азбелев С. Н., Кулагина А. В. Ф. М. Селиванов (1927—1990)** // XXVIII. С. 421—426.
С. 424—426: Хронологический список трудов Федора Мартыновича Селиванова / Сост. А. В. Кулагина.
191. **Архангельская В. К.** Памяти Т. М. Акимовой (1898—1987) // XXVI. С. 271—273.
192. **Гусев В. Е.** Собираатель уральского фольклора : (Воспоминания о В. П. Бирюкове) // XXX. С. 313—319.
193. **Джанумов С. А.** К 80-летию со дня рождения А. М. Новиковой // XXII. С. 202—206.
194. **Емельянов Л. И.** Василий Григорьевич Базанов [1911—1981] // XXI. С. 223—226.
195. **Иванова Т. Г. А. Д. Григорьев.** Биографический очерк // XXVIII. С. 62—75.
196. **Коргузалов В. В.** Памяти Бориса Михайловича Добровольского [1914—1976] // XXVIII. С. 417—421.
С. 419—421: Перечень работ Б. М. Добровольского.
197. **Круглов Ю. Г. С. Г. Лазутин (1919—1993)** // XXVII. С. 329—330.
198. **Мельц М. Я.** Виктор Евгеньевич Гусев как фольклорист : (Юбилей ученого) // XXV. С. 212—220.
199. **Мельц М. Я.** Вера Викторовна Митрофановна — исследователь и собиратель русского фольклора (1922—1988) // XXV. С. 221—222.
200. **Мельц М. Я.** Эрна Васильевна Померанцева [1899—1980] // XXI. С. 218—223.
201. **Алена Дмитриевна Троицкая (1951—1994)** // XXVIII. С. 427—428 с портр.
С. 428: Публикации, доклады, экспедиции Троицкой.
202. **Шаповалова Г. Г. Анна Михайловна Астахова : (К 100-летию со дня рождения) [1886—1971]** // XXIV. С. 203—206.

См. также № 34, 36, 87, 89, 91, 99, 104, 123, 125, 128, 129, 132—134, 136, 139—141, 143, 144, 146, 182, 187, 233, 238, 254, 257—260.

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ

203. **Азбелев С. Н.** Ранний фольклор о Ермаке Тимофеевиче и его предшественниках-казаках в соотнесении с письменными историческими источниками // XXX. С. 101—119.
204. **Березкина С. В.** Историко-фольклорные источники «Песен о Стеньке Разине» А. С. Пушкина // XXX. С. 176—185.
205. **Васильева О. В.** «Повесть о Шемякином суде» и бытование сюжета о несправедном суде // XXV. С. 91—99.
206. **Ветловская В. Е.** Летописное осмысление княжеских пиров и дарений в свете фольклорных и этнографических данных // XXIV. С. 33—43.
207. **Еремина В. И.** Обряд соумирания в фольклорной и литературной традициях // XXV. С. 71—85.
208. **Корепова К. Е.** Сказка о жар-птице в фольклоре и литературе // XXV. С. 59—70.
209. **Корепова К. Е.** Сказочные сборники XVIII века и устная традиция // XXX. С. 151—163.
210. **Красноштанов С. И.** Текст должен принадлежать автору : (Судьба одной народной песни) [«По долинам и по взгорьям» на слова П. С. Парфенова, приписываемые С. Я. Альмову, муз. А. В. Александрова] // XXIII. С. 123—125.
211. **Новиков Ю. А.** Следы рукописной традиции в былинах выгозерских сказителей // XXV. С. 14—22.
212. **Селиванова С. В.** К проблеме исследования древних основ литературного текста : (Апокриф «Сказание отца Агапия») // XXV. С. 86—90.

213. Селиванова С. В. Роль архаических представлений в апокрифе «Сказание отца Агапия» // XXIV. С. 99—106.
 214. Чеботарева В. Г. К проблеме мифотворчества в русской советской прозе двадцатых годов // XXI. С. 155—178.

См. также № 6, 20, 49, 63, 98, 130, 148.

ЛУБОК

215. Корепова К. Е. Лубок и устная сказочная традиция : (Проблема типологии) // XXVI. С. 93—105.
 216. Некрылова А. Ф. Комический батальный лубок в составе раешного обозрения : (Некоторые историко-культурные истоки) // XXV. С. 51—58.

См. также № 208.

ПРЕПОДАВАНИЕ ФОЛЬКЛОРА

217. Карпунин И. Е. Опыт работы Стерлитамакского педагогического института по сборанию фольклора на территории Башкирии // XXIII. С. 147—152.
 218. Круглов Ю. Г. О некоторых итогах и проблемах проведения фольклорной практики в педагогических институтах // XXIII. С. 126—136.
 219. О необходимости библиографической фольклорной практики в вузах // XXIV. С. 196—199.
 220. Селиванов Ф. М. Фольклорная практика : Задачи и возможности // XXIII. С. 137—146.

См. также № 167.

РЕЦЕНЗИИ. ОБЗОРЫ. АННОТАЦИИ

221. Афанасьев А. Н. Древо жизни: Избранные статьи. М., 1982 (Иванова Т. Г.) // XXIV. С. 161—166.
 222. Байбури А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983 (Новичкова Т. А.) // XXIV. С. 180—186.
 223. Богданов К. А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995 (Панченко А. А.) // XXX. С. 525—527.
 224. Ведерникова Н. М. Фольклор Шадринского края // XXX. С. 521—524.
 Рец. на кн.: Сказки Шадринского края. Курган, 1995; Спустя полвека [устные рассказы о Великой Отечественной войне]. Курган, 1994; Ехал Сенька по воду [детский фольклор]. Курган, 1996; Пойте, девушки, частушки. Курган, 1996.
 225. «Ветлужская сторона» // Фольклорный сборник. Вып. 2 / Вступ. статья, сост., примеч., общ. ред. А. В. Кулагина. Нотировка песен — Т. В. Кирюшина. Кострома, 1996 (Зуева Т. В.) // XXX. С. 516—517.
 226. Власова З. И. Русский фольклор в иноязычной среде // XXI. С. 190—198.
 Рец. на кн.: Зяленя моя вишенка : Собрание песен липован, проживающих в Румынии / Сост. М. Маринеску. Бухарест, 1978; Фольклор семиреченских казаков / Сост., вступ. статья и примеч. М. М. Багизбаевой и А. Б. Абдуллиной. Алма-Ата, 1977. Ч. 1; Алма-Ата, 1979. Ч. 2.
 227. Губанова Г. А. Библиографирование русского фольклора : (Обзор) // XXVI. С. 229—237.
 228. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997 (Никитина А. В.) // XXX. С. 518—520.
 229. Жекулина В. И. Русская свадьба в публикациях 1980-х гг. // XXV. С. 206—211.
 Рец. на кн.: Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтуге (Тарногский район Вологодской области) / Ред.-сост. муз. части А. М. Мехнецов. М., 1985 с нот.; Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Г. Г. Шаповалова и Л. С. Лаврентьева. Л., 1985.
 230. Иванова Т. Г. Публикации и исследования Н. В. Соболевой русских сказок Сибири // XXV. С. 201—205.
 Рец. на кн.: Русские народные сатирические сказки Сибири. Новосибирск, 1981; Русские народные бытовые сказки Сибири. Новосибирск, 1985.

231. Костюхин Е. А. Типы и формы животного эпоса. М., 1987 (Еремина В. И.) // XXVI. С. 244—247.
232. Криничная Н. А. Русская народная историческая проза : Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987 (Новичкова Т. А.) // XXVI. С. 248—251.
233. Мельц М. Я. Биобиблиографии русских фольклористов [М. К. Азадовского; Л. Г. Барага; А. Н. Веселовского; В. Е. Гусева; Б. Н. Путилова; Н. И. Толстого. Обзор] // XXVI. С. 238—243.
234. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987 (Иванова Т. Г.) // XXVI. С. 252—254.
235. [Новичкова Т. А.] От редактора // XXVIII. С. 3—4.
Обзор публикуемых в томе материалов по эпосоведению.
236. От редакции // XXII. С. 3—4.
Обзор публикуемых в томе материалов Всесоюзной научной конференции по координации собирательской работы и архивного хранения произведений русского народного творчества (Ленинград, окт. 1979 г.).
237. От редакции // XXIII. С. 3.
Обзор публикуемых в томе материалов Всесоюзной научной конференции по координации собирательской работы и архивного хранения произведений русского народного творчества (Ленинград, окт. 1979 г.).
238. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым : Новое издание (Новичкова Т. А.) // XXVIII. С. 408—410.
Рец. на кн., подгот. А. П. Разумовой, И. А. Разумовой и Т. С. Курец; под ред. Б. Н. Путилова. Петрозаводск, 1989—1991. Т. 1—3.
239. Пропп В. Я. Русская сказка. Л., 1984 (Юдин Ю. И.) // XXIV. С. 166—170.
240. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994 (Костюхин Е. А.) // XXVIII. С. 402—407.
241. Розов А. Н. Экспедиционная работа по русскому фольклору на территории СССР за последнее десятилетие : (Обзор информации) // XXII. С. 121—135.
242. Савушкина Н. И. Русская народная драма : Художественное своеобразие. М., 1988 (Некрялова А. Ф.) // XXVII. С. 323—325.
243. Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н. А. Криничная. Л., 1978 (Соколова В. К.) // XXI. С. 188—190.
244. Троицкая А. Д. Новое издание сборника Львова и Прача // XXVII. С. 325—328.
Рец. на кн.: Собрание русских народных песен Николая Львова и Ивана Прача / Ред. М.-Х. Браун; с вступ. и доп. М. Мазо. Лондон, 1987 с нот. (на англ. яз.).
245. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982 (Байбурин А. К., Левинтон Г. А.) // XXIV. С. 171—179.
246. Чередникова М. П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995 (Костюхин Е. А.) // XXX. С. 513—515.
247. Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983 (Скляревская Г. Н.) // XXIV. С. 186—191.

БИБЛИОГРАФИЯ

248. Агапкина Т. А. Сравнительный указатель восточно-славянских весенних закличек // XXVII. С. 165—180.
249. Иванова Т. Г. Польские библиографические указатели по фольклору // XXVIII. С. 411—416.
250. Иванова Т. Г. Словацкие библиографические пособия по фольклору // XXIX. С. 278—280.
251. Матренина М. М., Якунина Г. Т. Фольклор на страницах курской дореволюционной периодики : (Библиография) // XXVI. С. 255—265.
252. Мельц М. Я. Перечень сборников «Русский фольклор» (1981—1999) // XXX. С. 546.
253. Мельц М. Я. Перечень статей и материалов, напечатанных в XXI—XXX томах сборника «Русский фольклор» (1981—1999) // XXX. С. 528—546.
254. Список опубликованных трудов В. Г. Базанова в области фольклора и фольклористики (1937—1979) / Сост. М. Я. Мельц // XXI. С. 211—217.
255. Структура, поэтика, стилистика и лексика русского фольклора : (Материалы к библиографии за 1972—1979 годы) / Сост. М. Я. Мельц // XXI. С. 199—210.

256. Фольклор и этнография : (Указатель литературы по теме за 1967—1984 годы) / Сост. Т. Г. Иванова // XXIV. С. 207—222.
257. Хронологический список трудов Сергея Николаевича Азбелева [1954—1996] : К 40-летию работы в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН и 70-летию со дня рождения // XXIX. С. 286—294.
258. Хронологический список трудов Зои Ивановны Власовой [1957—1996] // XXIX. С. 281—285.
259. Хронологический список трудов В. Е. Гусева. 1982—1993 : (К 75-летию со дня рождения) // XXVIII. С. 429—432.
260. Хронологический список трудов Всеволода Владимировича Коргузалова [1959—1991] : К 70-летию со дня рождения и 35-летию работы в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН // XXVII. С. 331—332.

См. также № 167, 190, 196, 201, 219, 227, 233.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- | | |
|--|--|
| Абашева Д. В. 8 | Богораз В. Г. 104, 123 |
| Абдуллина А. Б. 9, 226 | Браун М.-Х. 244 |
| Агапкина Т. А. 248 | |
| Адоньева С. Б. 20 | |
| Азадовский М. К. 233 | Варенцов В. Г. 99 |
| Азбелев С. Н. 46, 74, 86, 87, 125, 130,
149—151, 167, 190, 203, 257 | Васильева О. В. 205 |
| Акимова Т. М. 191 | Ведерникова Н. М. 224 |
| Александров А. В. 210 | Венедиктов Г. Л. 40, 104 |
| Альбинский В. А. 102 | Вердеевская Н. А. 167 |
| Алымов С. Я. 210 | Веселовский А. Н. 125, 130, 144, 233 |
| Амелькин А. О. 47 | Ветловская В. Е. 206 |
| Амонов Р. 167 | Вильмот К. 141 |
| Андреева И. 167 | Вильмот М. 141 |
| Аникин В. П. 1, 48, 126 | Виндгольц И. П. 131 |
| Анкудинова О. В. 10 | Виноградов П. Т. 156 |
| Антошин К. Ф. 167 | Власов А. Н. 103, 164 |
| Архангельская В. К. 191 | Власова З. И. 50—52, 88, 89, 226, 258 |
| Астахова А. М. 87, 202 | Волкова Л. П. 167 |
| Афанасьев А. Н. 221 | Выходцев П. С. 14 |
| Афанасьева Р. Н. 179 | |
| | Гаврилова Т. С. 53 |
| Багизбаева М. М. 11, 226 | Галочкин Н. М. 167 |
| Базанов В. Г. 194, 254 | Ганина М. А. 167 |
| Байбурин А. К. 222, 245 | Гильфердинг А. Ф. 34, 36, 89 |
| Балашов Д. М. 12, 229 | Гирько А. М. 167 |
| Банин А. А. 127 | Гладких Е. П. 132 |
| Бараг Л. Г. 180, 233 | Головченко Л. С. 167 |
| Баранов И. Т. 167 | Горелов А. А. 2, 90, 133 |
| Бахтина В. А. 128, 129 | Гречина О. Н. 167 |
| Бейли Дж. 21 | Грибанов Н. И. 167 |
| Белецкая Е. М. 163 | Григорьев А. Д. 182, 195 |
| Березкина С. В. 204 | Гринчик Н. М. 167 |
| Бильчук А. А. 103 | Громова Е. С. 54, 167 |
| Бирюков В. П. 160, 192 | Губанова Г. А. 227 |
| Блажес В. В. 16 | Гудошников Я. И. 167 |
| Бобунова М. А. 45 | Гура А. В. 228 |
| Богданов К. А. 22, 23, 49, 152, 223 | Гусев В. Е. 75, 91, 192, 198, 233, 259 |
| Богданова Н. В. 29 | |
| Богданова-Зиновьева Н. С. 96 | Далгат У. Б. 167 |
| Богомольная Р. А. 13 | Демиденко Е. Л. 3 |
| | Джанумов С. А. 193 |
| | Дмитриева С. И. 76, 134 |

- Добровольская В. Е. 105
 Добровольский Б. М. 196
 Дранникова Н. В. 165
- Евгеньева А. П. 167
 Евсеев Ф. Т. 167
 Егурнова Л. З. 166
 Емельянов Л. И. 135, 194
 Еремина В. И. 24, 55, 77, 92, 207, 231
 Ермак Тимофеевич 203
- Жекулина В. И. 92, 229
- Зайцев А. И. 25
 Захаров А. Н. 103
 Заяц В. С. 167
 Земцовский И. И. 4
 Зиновьев В. П. 167, 234
 Злобина Н. Ф. 136
 Зуева Т. В. 225
- Иван Грозный 46, 107
 Иванова А. А. 15
 Иванова Т. Г. 26, 56, 93, 137, 145, 155,
 156, 195, 221, 230, 234, 249, 250, 256
 Ивашнева Л. Л. 167
 Ивлева Л. М. 57
 Игнаткина Л. В. 39
 Ионинас А. К. 167
 Иохельсон В. И. 123
- Кавелин К. Д. 132
 Калашникова М. А. 106
 Калинина А. А. 58
 Калмыкова Н. И. 229
 Канева Т. С. 107
 Караджич В. 91
 Карпухин И. Е. 217
 Кастров А. Ю. 78, 108—110, 179
 Касьянов И. А. 26
 Киппар П. 167
 Киреева Э. Н. 167
 Кирша Данилов 133
 Кирюхин В. С. 167
 Кирюшина Т. В. 225
 Климас И. С. 41
 Ковтун А. И. 167
 Колесникова Е. И. 53
 Конашков Ф. А. 96
 Конечный А. М. 59
 Коргузалов В. В. 60, 61, 94, 196, 260
 Корепова К. Е. 181, 208, 209, 215
 Коротин Е. И. 168
 Костин В. И. 167
 Костюхин Е. А. 79, 138, 231, 240, 246
 Котельникова Н. Е. 27
 Котляревский А. А. 136
- Кошелев В. В. 158
 Кравцов Н. И. 128
 Крапивина Т. А. 167
 Красиков М. М. 167
 Красноштанов С. И. 167, 210
 Кретов А. И. 167
 Кривополенова М. Д. 26
 Кривошапова Т. В. 167
 Криничная Н. А. 169, 232, 243
 Круглов Ю. Г. 197, 218
 Кругляшова В. П. 16
 Кудряшова В. М. 80, 111
 Кузнецова В. П. 167
 Кулагина А. В. 190, 225
 Курбатский Г. Н. 167
 Курец Т. С. 238
- Лавреньтева Л. С. 229
 Лазарев А. И. 17
 Лазутин С. Г. 197
 Левин Ю. Д. 146
 Левинтон Г. А. 245
 Леонова Т. Г. 170
 Лихачев Д. С. 95
 Лобанов М. А. 18, 147
 Лойтер С. М. 167
 Львов Н. А. 244
- Магнус Л. 145
 Мазо М. Л. 244
 Максименко М. Д. 148
 Мальцев Г. И. 28
 Манин Л. И. 159
 Маринеску М. 226
 Мартынова А. Н. 182—184
 Марченко Ю. И. 29, 75, 112—117, 179,
 229
 Масленникова Р. А. 167
 Матвеева Р. П. 171
 Матлин М. Г. 179
 Матренина М. М. 251
 Медриш Д. Н. 30
 Мельник Е. И. 167
 Мельников М. Н. 5
 Мельц М. Я. 160, 198—200, 233, 252—255
 Мехнецов А. М. 167, 229
 Мехреньгина З. К. 103
 Микушев А. К. 81
 Миллер В. Ф. 134, 187
 Миллер О. Ф. 143
 Мирошниченко Е. Г. 167
 Митрофанова В. В. 199
 Морозов Ю. Н. 62
 Морохин В. Н. 167
 Мячева Л. А. 167
- Найдич Л. Э. 31
 Налепин А. Л. 139

- Некрылова А. Ф. 216, 242
 Никитина А. В. 228
 Никифоров А. И. 138
 Николаев О. Р. 118
 Новиков Ю. А. 96, 140, 167, 211
 Новикова А. М. 167, 193
 Новикова Н. Л. 167
 Новицкая М. Ю. 97
 Новичкова Т. А. 42, 63, 64, 82, 161, 222,
 232, 235, 238
 Новоселова Л. В. 167
 Новоселова Н. А. 172
 Нуркенова С. Ф. 167
- Овчаренко Е. Б. 32
 Овчинникова О. В. 98
 Онегина Н. Ф. 185
 Ончуков Н. Е. 139
 Осипова В. Д. 167
 Осорина М. В. 167
 Охрименко П. П. 167
- Панченко А. А. 6, 152, 223
 Парфенов П. С. 210
 Патрикова М. И. 118
 Пашина О. А. 83
 Петров Н. И. 6
 Петрова Л. И. 99, 115—117
 Пименова Т. В. 167
 Померанцева Э. В. 200
 Попков В. И. 167
 Потявина Н. В. 167
 Правдюк А. А. 119
 Прач И. 244
 Пропп В. Я. 138, 239
 Пряшникова М. П. 141
 Путилов Б. Н. 142, 233, 238, 240
 Пушкин А. С. 204
 Пьянкова С. В. 173
- Разин С. Т. 167, 204
 Разумова А. П. 167, 238
 Разумова И. А. 238
 Разумовская Е. Н. 120
 Рейли М. В. 121, 179
 Розов А. Н. 33, 65, 241
 Рольстон В. 145, 146
 Рыбников П. Н. 238
 Рюхина С. Б. 66
 Рябинин И. Т. 96, 155, 156
 Рябинин Т. Г. 96, 155
 Рябинин-Андреев П. И. 155
- Сабынин А. Н. 34
 Савушкина Н. И. 167, 242
 Селиванов Ф. М. 67, 68, 143, 190, 220
 Селиванова С. В. 69, 212, 213
- Селин А. А. 6
 Селянская А. П. 167
 Семенова З. Е. 167
 Семенова С. В. 167
 Семькина И. П. 10
 Сидоров В. В. 167
 Сими́на Г. Я. 122
 Скляревская Г. Н. 247
 Скредин П. А. 32, 115
 Скрыбыкина Л. Н. 123, 179
 Смирнов В. А. 167, 174
 Смирнов Ю. И. 186
 Смолицкая О. В. 187
 Соболева Л. С. 167
 Соболева Н. В. 230
 Соколов Б. М. 129
 Соколов Ю. М. 128
 Соколова А. К. 70
 Соколова В. К. 243
 Сорокин В. Б. 175
- Тамаркина Э. А. 167
 Тарабукина А. В. 19
 Толстая С. М. 85
 Толстой Н. И. 84, 85, 233
 Тополевская Т. В. 167
 Тресков И. В. 71
 Троицкая А. Д. 176, 188, 201, 244
- Ульянова М. Р. 179
 Успенский Б. А. 245
- Фаворский Е. 46
 Федоров А. Ю. 100
 Федорова В. П. 35, 177
 Федорова Л. В. 124, 167
 Федотов О. И. 36
 Фетисова Л. Е. 167
 Философова Т. В. 189
 Фофанов И. Т. 96
 Фролов С. В. 167
 Фроянов И. Я. 72
- Хамрик М. 244
 Харрисон М. 145
 Хван Л. Б. 167
 Хотьковский В. Ф. 140
 Хроленко А. Т. 43—45, 101
 Хэпгуд И. 145
- Чеботарева В. Г. 214
 Чередникова М. П. 37, 246
 Черепанова О. А. 38, 247
 Черногубова Е. М. 167
 Чисталев П. И. 167
 Чистов К. В. 167

Чудояков А. И. 167
 Чуков А. 26
 Чурловская И. Х. 167
 Чэдвиг Н. 145

Шаповалова Г. Г. 202, 229
 Шастина Е. И. 167
 Шевченко Е. А. 73
 Шевчук С. И. 167
 Шеляпина О. В. 167
 Шемякина Е. П. 167
 Шепелевич Л. Н. 167

Шептаев Л. С. 167
 Шерстюк И. А. 178
 Шомина В. Г. 167
 Шумов К. Э. 102

Щеголева Е. В. 167
 Эйхенбаум О. А. 7

Юдин Ю. И. 72, 144, 167, 239

Якунина Г. Т. 251

УКАЗАТЕЛЬ ЖАНРОВ И ВИДОВ ФОЛЬКЛОРА

Анекдоты 56, 185

117, 119, 120, 147, 167, 173, 188, 225,
229, 244

Баллады 9, 42, 60, 77, 82, 90, 103, 115—
117, 181, 185

Былины 21, 25, 26, 29, 32, 34, 36, 39, 41,
42, 45, 52, 60—64, 67, 70—72, 78, 80,
87, 89, 90, 92, 94, 96, 103, 104, 108,
111, 123, 124, 127, 130, 134—137, 140,
142, 143, 145, 167, 182, 185—187, 206,
211, 235, 238

Былички 56, 121, 167

Верования, демонология, суеверия, мифо-
логия 6, 7, 49, 76, 79, 84, 85, 106, 121,
122, 152, 221—223, 228, 234, 245—
247

Детский фольклор 37, 49, 56, 97, 167, 181,
224, 225, 246

Духовные стихи 68, 99, 103, 185, 189, 225

Загадки 23, 167

Заговоры 3, 22, 23, 38, 120, 225

Исторические песни 9, 46, 47, 74, 90, 181,
185, 186, 203

Календарный фольклор 18, 33, 49, 50, 65,
75, 83, 141, 167, 225

Лирические песни 9, 21, 28, 30, 35, 43, 54,
75, 88, 91, 97, 115—117, 119, 131, 141,
163, 167, 210, 225, 226, 244

Музыкальный фольклор 4, 29, 60, 61, 75,
78, 83—85, 94, 103, 108—110, 112—

Народное красноречие 167

Народный театр, игры, раек 49, 57, 102,
216, 242

Несказочная проза 2, 6, 19, 27, 69, 71, 105,
107, 169, 185, 203, 204, 224, 232,
243

Обрядовый фольклор 7, 18, 33, 49, 50, 57,
65, 75, 84, 102, 113, 114, 181, 185, 221,
222, 229, 248

Пословицы, поговорки 53, 167

Похоронные причитания 3, 10, 24, 41, 49,
55, 78, 109, 110, 112, 207, 213

Приметы 122

Рабочий фольклор 16, 181

Свадебный фольклор 12, 18, 21, 41, 49,
51, 55, 58, 64, 73, 78, 110, 112, 141,
229

Сказки 3, 7, 20, 31, 40, 41, 48, 49, 66,
79, 80, 111, 118, 138, 148, 167, 185,
205, 208, 209, 212, 213, 215, 224, 230,
239

Творчество сказителей 26, 36, 96, 118,
137, 140, 155, 156, 211

Творчество скоморохов 15, 50—52, 158,
167

Частушки 73, 167, 181, 224, 225

Эпос 25, 78, 125, 126, 136, 142, 231,
235

УКАЗАТЕЛЬ НАРОДОВ

- Американцы 145
Англичане 141, 145, 146
- Башкиры 167, 180, 217
Белорусы 31, 61, 75, 77, 82, 83, 85, 113—
117, 167, 222, 248
Болгары 30, 61, 77, 79, 82, 147
- Вепсы 78
- Греки 25, 49
- Ирландцы 74
Исландцы 74
- Казахи 79
Карелы 78, 81
Коми 76, 80, 81, 111
- Латыши 167
Литовцы 167
- Македонцы 82, 84
Мордва 81, 167
- Немцы 25, 130
Норвежцы 74, 130
- Поляки 31, 77, 79, 82, 147, 228, 249
- Русские 1—83, 85—118, 120—127, 130,
134—136, 139—146, 155, 156, 158,
159, 163—182, 185—189, 203—217,
221—226, 230—232, 234, 238, 239,
241—248, 254, 255
- Сербы 25, 30, 82, 84, 85, 91
Словаки 147, 228, 250
- Таджики 167
- Украинцы 31, 50, 61, 74, 75, 77, 79, 82, 83,
85, 113—117, 119, 167, 222, 248
- Финны 76, 81, 167
- Чехи 82, 147, 228
- Эвенки 79
Эстонцы 167

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Азербайджанская республика 167
Амур, р. 54
Анадырь, р. 104
Ангара, р. 172, 186
Архангельская обл. 14, 18, 26, 29, 34, 56,
60, 61, 76, 87, 89, 96, 108, 109, 121,
122, 124, 164, 165, 167, 176, 179, 243
Астраханская обл. 127, 167
- Белгородская обл. 167
Белое море 14, 18, 243
Брянская обл. 75, 113, 115—118, 176
- Великая, р. 120
Вишера, р. 102
Владимирская обл. 105, 167
Волга, р. 167, 229
Вологодская обл. 58, 76, 109, 112, 167,
229, 247
Воронежская обл. 67, 167
- Восточная Сибирь 167, 234
Выгозеро 211
- Дальний Восток 54, 104, 123, 167, 171,
186
Дон, р. 127
- Жигули, горы 167
- Западная Двина, р. 118
Западная Сибирь 167
Зауралье 177
- Ивановская обл. 167, 174
Иркутская обл. 167, 179
- Казахстан 9, 11, 167, 226
Кама, р. 102

- Камчатская обл. 171
 Каракалпакия 167
 Каргополь, г. 108, 179
 Кемеровская обл. 167
 Кенозеро 108
 Кировская обл. 73, 105
 Колыма, р. 104, 123
 Комсомольск-на-Амуре, г. 167
 Костромская обл. 225
 Красноярский край 167, 171, 186
 Кулой, р. 18, 29
 Курганская обл. 224
 Курская обл. 167, 251
 Кыргызская Республика 178
- Латвия 167, 189
 Ленинградская обл. 243, 247
 Литва 167
 Ловать, р. 83
 Луза, р. 73
- Магаданская обл. 104, 123
 Мезень, р. 29, 60, 76, 87
 Москва, г. 59
 Московская обл. 175
- Нижегородская обл. 46, 105, 167, 181
 Новгородская обл. 83, 159
 Новокузнецк, г. 167
- Олонек, г. 92, 110, 140, 167
 Омская обл. 170
 Онега, р. 26, 34, 60, 61, 87, 89, 96, 243
 Оренбургская обл. 127
 Орловская обл. 91, 167
- Пензенская обл. 167
 Пермская обл. 102, 167
 Печора, р. 29, 39, 87, 103
 Пинега, р. 60, 87, 122, 124, 179
 Поволжье 229
 Поморье 87, 167
 Приморский край 54, 167
 Псковская обл. 83, 118, 120
 Пудога, р. 92, 110, 140, 167
- Республика Башкортостан 167, 180, 217
 Республика Беларусь 75, 83, 85, 113—117, 167, 176
 Республика Бурятия 167, 171
- Республика Дагестан 167
 Республика Ингушетия 163
 Республика Карелия 78, 92, 110, 140, 167, 185, 211, 243, 247
 Республика Коми 76, 80, 81, 103, 107, 111, 164, 167
 Республика Марий Эл 167
 Республика Молдова 13, 167
 Республика Мордовия 167, 181
 Республика Саха (Якутия) 179
 Республика Татарстан 167
 Республика Тыва 167
 Республика Хакасия 167
 Румыния 226
 Рязанская обл. 167
- Самарская обл. 167, 179
 Санкт-Петербург, г. 59
 Сахалинская обл. 171
 Северная Двина, р. 179
 Сибирь 167, 171, 186, 230, 234
 Смоленская обл. 83, 120, 167, 173, 176
 Ставропольский край 167
 Сура, р. 8
- Тамбовская обл. 167
 Тверская обл. 167
 Терек, р. 71
- Удмуртская Республика 167
 Украина 70, 75, 83, 85, 113, 115—117, 119, 166, 167, 176
 Ульяновская обл. 167, 179
 Урал, р. 127, 168
 Уральский регион 160, 167, 177, 192
 Усть-Цильма, р-н 107
- Хабаровский край 54, 167
- Челябинская обл. 17
 Череповец, г. 167
 Чеченская Республика 71, 163
 Читинская обл. 179
 Чувашская Республика 8, 167
 Чукотский автономный округ 104
- Шадринск, г. 224
- Яик, р. см. Урал, р.
 Ярославская обл. 105, 167

М. Я. МЕЛЬЦ

ПЕРЕЧЕНЬ СБОРНИКОВ «РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР»
(1981—1999)

- Т. XXI: Поэтика русского фольклора / Отв. ред. А. А. Горелов. Л., 1981. 227 с. с нот.
- Т. XXII: Полевые исследования / Отв. ред. П. С. Выходцев. Л., 1984. 207 с.
- Т. XXIII: Полевые исследования / Отв. ред. П. С. Выходцев. Л., 1985. 227 с. с нот.
- Т. XXIV: Этнографические истоки фольклорных явлений / Отв. ред. В. И. Еремина. Л., 1987. 223 с. с нот.
Реф.: Миллионщикова Т. М. // Реферативный журнал «Общественные науки в СССР. Литературоведение» (1988. № 3. С. 141—145).
- Т. XXV / Отв. ред. А. Ф. Некрылова. Л., 1989. 223 с. с нот. и ил.
- Т. XXVI: Проблемы текстологии фольклора / Отв. ред. Т. Г. Иванова. Л., 1991. 280 с. с нот.
- Т. XXVII: Межэтнические фольклорные связи / Отв. ред. С. Н. Азбелев. СПб., 1993. 336 с. с нот.
Рец.: Кулагина А. В. // Живая старина. М., 1996. № 3. С. 56—57. Реф.: Миллионщикова Т. М. // Реферативный журнал «Социальные и гуманитарные науки. Отечественная литература. Литературоведение» (1995. № 3. С. 85—94).
- Т. XXVIII: Эпические традиции : Материалы и исследования / Отв. ред. Т. А. Новичкова. СПб., 1995. 439 с. с нот.
- Т. XXIX: Материалы и исследования / Отв. ред. Е. А. Костюхин. СПб., 1996. 301 с. с нот.
- Т. XXX: Материалы и исследования / Отв. ред. А. Н. Розов. СПб., 1999. 567 с. с нот.

ХРОНИКА

Н. В. ДРАННИКОВА

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭКСПЕДИЦИИ ПОМОРСКОГО МЕЖДУНАРОДНОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. М. В. ЛОМОНОСОВА

С 1989 года кафедрой литературы и фольклора Северодвинского гуманитарного института при Поморском международном педагогическом университете (ПМПУ) организована систематическая экспедиционная работа, которая проходила под руководством преподавателя ПМПУ Н. В. Дранниковой. Целью экспедиций был сбор фольклорного материала Архангельской области и синхронный анализ процессов, происходящих в севернорусской традиционной народной культуре.

С 1993 года из собирательской работа переходит в научно-исследовательский план: народная культура стала рассматриваться в комплексе, с учетом особенностей заселения региона. Были разработаны специальные опросники и методические рекомендации, сложился принцип собирания материала микрогруппами по 2—3 человека.

В 1995 году в ПМПУ (г. Архангельск) была создана лаборатория фольклора. Одним из главных направлений ее работы по-прежнему остается экспедиционное.

В 1989 и 1990 годах состоялись две экспедиции в Каргопольский район Архангельской области (преподаватель Н. В. Дранникова; студенты Е. Наумова, О. Осадчук, Л. Мокрополова, А. Шилов, И. Попов, В. Селенин, В. Вороник, Н. Кочарина, И. Петрова, Н. Завьялова, Т. Шубина, О. Спирина, Ж. Лобачев и др.), были обследованы населенные пункты: г. Каргополь, д. Нокола, Лекшмоозеро, Печниково, с. Ошевенское, д. Гарь, Халуй, Тихманьга, Мячево, Лядины, Казаково, Калитинская, Кречетово. Было сделано более 2000 записей различных текстов. Средний возраст исполнителей — 60—70 лет. Наиболее интересными информаторами оказались П. В. Ватутина (г. Каргополь), К. П. Ершова и Е. П. Новожилова (д. Казаково), А. Ф. Харитонова (с. Ошевенское). Только А. Ф. Харитонова (1904 г.рожд.) вспомнила, что когда-то в Каргопольском уезде исполнялись былины, исчезает и балладная традиция, когда-то очень развитая здесь (было записано всего лишь две баллады).

В 1992 году состоялась экспедиция в Лешуконский район Архангельской области (преподаватель Н. В. Дранникова, студенты И. Бутаков, Л. Кузнецова, Л. Прилучная, С. Кучинский, К. Мекешин, Э. Соламатин, М. Козика, Т. Гуменюк, В. Мозгова). Работа проходила в с. Лешуконском, д. Смоленец, Нисогоре, Кельчемгоре. Зафиксирована консервация песенной традиции в верховьях р. Мезени. Сделаны записи баллад, исторических песен, лирических протяжных и плясовых песен. Диахронно-синхронный анализ народно-поэтического творчества в Лешуконском районе, для которого в качестве сравнительного материала привлекались записи Пушкинского Дома,¹ показал, что несмотря на хорошую сохранность здесь народной песни для нее характерны такие процессы, как сокращение текста, контаминация, появление бродячих куплетов, взаимодействие народной песни с литературной. Записи же песен «Калинушка с малинушкой лазурев цвет», «Вечор девки» оказались более полными в 1992 г.

Самыми яркими и талантливыми исполнителями были А. Н. Кашунина и В. С. Алимова (с. Лешуконское). Средний возраст исполнителей — 50—70 лет.

¹ Песенный фольклор Мезени / Изд. подгот. Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов. Л., 1967. (Памятники русского фольклора).

В 1993 году организуется экспедиция на Летний берег Белого моря, в д. Лопшеньга и Яреньга (преподаватель Н. В. Дранникова и студенты, выезжавшие в экспедицию в Лешуконский район, к ним присоединились Н. Денисов, С. Снежко, О. Шаманина и О. Кудреватая). Фольклорные традиции в д. Лопшеньге и Яреньге во многом утрачены. Средний возраст исполнителей — 70 лет. Зафиксированы святочные обряды, заговоры, свадебные и лирические песни, предания. В целом же народное творчество указанных деревень испытало сильное влияние городской субкультуры.

В 1994 году начинается изучение фольклорных традиций Поважья: проводится экспедиция в Коношский район Архангельской области (бывшая Вологодская губерния) (преподаватель Н. В. Дранникова и ст. науч. сотрудник музея деревянного зодчества и народной культуры Малые Карелы Л. Г. Козинская, студенты С. Зелянин, Л. Коновалова, Ж. Гончарова, Д. Гевель). Обследованы д. Фоминская, Валдеево, Тавреньга, Кошеевская, Першинская, Шихановская и Пуминовская. Записано большое количество быличек о порчах, сглазах, заговоры, различные варианты свадебного и похоронного обрядов, лирических протяжных и плясовых песен, преданий, колыбельных песен. В Поважье по сравнению с Летним берегом Белого моря ярче выражены демонологические традиции.

В 1995 году было продложено изучение региона Поважья как системного целого. Экспедиция (преподаватель Н. В. Дранникова, студенты И. Бутаков, Л. Кузнецова, О. Шаманина, С. Снежко, Е. Давыдова) работала в д. Хмельники, Тончаевской, Верховье, Афанасовской, Слободе, Якушевской, Семеновской, Пономаревской.

Всего во время экспедиций было сделано более 4000 фольклорно-этнографических записей, перед Лабораторией фольклора сейчас стоит задача систематизации и публикации архивных материалов ПМПУ.

М. Я. МЕЛЬЦ

УРАЛЬСКИЕ БИРЮКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

С 1973 года на Урале проходят Бирюковские чтения, на которых большое внимание уделяется вопросам национальной духовной культуры, в том числе народного творчества. За истекшее время состоялось 13 конференций: в Челябинске и в Шадринске. Первоначальное решение об их проведении было принято Челябинским зональным совещанием по краеведческому литературоведению, созданному по инициативе областной писательской организации в лице ее ответственного секретаря А. А. Шмакова. Чтения назвали именем знаменитого земляка — фольклориста, этнографа, краеведа В. П. Бирюкова (1888—1971), увековечив тем самым память «урало-сибирского Даля». Учредителями кроме местного отделения Союза писателей СССР стали Челябинский обком ВЛКСМ, Челябинский областной совет Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры; позже подключились Челябинский государственный университет, Челябинский институт истории искусства и культуры, комитет по делам архивов администрации Челябинской области.

Участники Первых чтений избрали Совет, председателем которого в течение почти 20 лет являлся А. А. Шмаков, после его смерти комитет возглавил доктор филологических наук, профессор, заслуженный работник культуры Российской Федерации, четверть века на общественных началах руководящий Челябинской организацией ВООПИиК А. И. Лазарев.¹ Кроме того, состоялось утверждение «Положения о присуждении премий В. П. Бирюкова за лучшие издания по краеведению, истории и фольклору, выпущенные уральскими книжными издательствами» с присвоением звания лауреата, вручением диплома и специального нагрудного знака: звание лауреата имеют 43 человека, из них 7 исследователей народной словесности: А. И. Лазарев (Челябинск) за монографию «Поэтическая летопись заводов Урала» (Челябинск, 1972), М. Г. Рахимкулов (Уфа) за разыскание «Страницы дружбы: Русско-башкирские литературно-фольклорные связи» (Уфа, 1972), В. В. Сидоров (Уфа) за сочинение, посвященное устно-поэтическому образу Салавата Юлаева, — «О башкирском певце и бесстрашном борце» (Уфа, 1983), В. А. Михнюкевич (Челябинск) за труд «Литературный сказ Урала» (Иркутск, 1990), В. П. Федорова (Курган) за работу «Свадьба на Ирюме» (Челябинск, 1991), Б. Г. Ахметшин (Уфа) за книгу «Несказочная проза горнозаводского Башкортостана и Южного Урала» (Уфа, 1996), В. П. Тимофеев (Челябинск) за серию сборников фольклора Шадринского края (Шадринск, 1996). Для стимулирования деятельности отдельных лиц и коллективов (экспедиции, кружки, созданные в школах, институтах, культурно-просветительных учреждениях) установлен диплом имени В. П. Бирюкова, вручаемый, как и премии, на очередных чтениях.

Опубликованы, правда мизерным тиражом от 300 до 500 экземпляров, под однотипными краткими заглавиями «Доклады и сообщения» или «Тезисы докладов» материалы почти всех конференций: I и II — в 1974 году, III — в 1975, IV — в 1977, V — в 1980,² VII — в 1987, VIII — в 1988, XI — в 1994, XII — в 1996 году. Документы VI(1983),

¹ Много сил и энергии отдают чтениям заместитель председателя Совета писатель Ю. М. Курочкин (Екатеринбург) и председатель комитета по делам архивов администрации Челябинской области, заслуженный работник культуры Российской Федерации, автор брошюры «Уральские бирюковские чтения» (Челябинск, 1994) С. И. Загребин.

² Обзор материалов Пятых чтений см.: Федорова Л. К. // Реферативный журнал «Общественные науки в СССР. Литературоведение» (М., 1981. № 3. С. 73—76).

IX (1990), X (1992)³ и XIII (1999) встреч хранятся без движения в Архиве челябинского филиала ВООПИиК.

Бирюковские чтения весьма демократичны: они объединяют ученых высокой квалификации, докторов наук, таких, например, как специалисты по фольклору А. В. Гончарова (Тверь), В. В. Блажес, В. П. Кругляшова (Екатеринбург), аспирантов, студентов, школьников. Среди участников форумов — писатели, журналисты, сотрудники архивов, музеев, библиотек, преподаватели вузов и учителя — все, для кого многогранная культура родного края стала объектом профессионального изучения или общественного интереса.

Зародившиеся в качестве сугубо локального мероприятия научно-практической направленности, Чтения постепенно переросли уральские рамки, стали единственным в бывшем Советском Союзе местом встреч краеведов. И в наши дни на совещания продолжают съезжаться представители крупных и мелких городов России, а также стран СНГ (Украина, Казахстан). Творческое общение коллег помогает удовлетворить их потребность в выработке перспектив и новых аспектов как частных тем областного масштаба, так и общего дела, которому они служат. Поэтому сведения о Чтениях появляются не только на страницах местной прессы — екатеринбургских журналов «Урал» и «Уральский следопыт», газет «Челябинский рабочий», «Советская Башкирия» (Уфа), «Советское Зауралье» (Курган), «Миасский рабочий», «Вечерний Свердловск», «Вечерний Челябинск», «Комсомолец» (Челябинск), но и центральной печати («Советская культура», «Литературная газета», «Литературная Россия», журнал «Живая старина»).

Доклады и сообщения — а их прочитано более 1000, в том числе около 130 по вопросам устной словесности,⁴ — значительны по затронутой проблематике и количеству использованных фактов. Они стали своеобразными отчетами о проделанных кропотливых исследованиях, архивной и полевой поисковой работе и подчас содержат своеобразные открытия. Много полезного приносят обсуждения выступлений, принципиальные дискуссии и активный обмен мнениями. «Опыт старшего поколения фольклористов и энтузиазм молодежи делали заседания секции [литературного краеведения] похожими на плодотворный семинар с элементами коллективных поисков и учебы», — так охарактеризована атмосфера VII конференции в одной из хроникальных заметок.⁵

Естественно, что имя В. П. Бирюкова, отсылки к его трудам, цитирование высказываний по разным аспектам родинovedения присутствуют во многих сообщениях, но несколько докладов целиком посвящены разнообразной фольклористической деятельности и значимости научного наследия Владимира Павловича.

А. И. Лазарев рассказал о Бирюкове как знатоке рабочей устной поэзии, предложившем классификацию текстов по жанровой, генетически-функциональной и производственной принадлежности (VIII, с. 275—277). В докладе «Фольклор Великой Отечественной войны в записях В. П. Бирюкова» он же остановился на более чем 1500 выявленных вариантах, которые собиратель предполагал опубликовать по хронологическому принципу (начало войны, проводы на фронт, фронтовой быт, жду тебя, труд на оборону Родины, переписка тыла с фронтом, возвращение победителей), смысловому (девушка-боец, военные сестры, дети войны) и жанровому (лирика, трагедия, сатира) (II, с. 1—4). И. В. Побережников (Екатеринбург) в выступлении «Восстание 1773—1775 годов на Урале в исторических преданиях: (По материалам фонда В. П. Бирюкова)» рассмотрел неопубликованные разновидности легенд об Е. И. Пугачеве. Они интересны, во-первых, потому, что доносят до нас свидетельства очевидцев о ходе знаменитого массового движения и действиях пугачевцев, а во-вторых, позволяють изучить реакцию низов на восстание и скорректировать «портрет» крестьянской войны, запечатленной коллективной памятью (XI, с. 121—123).

Т. И. Славко (Екатеринбург), опираясь на частушки, зафиксированные Владимиром Павловичем в 1920-х годах, проследила влияние новой социальной системы на сознание населения Среднего и Южного Урала, что выразилось в изменении отношения к армии,

³ Подробный отчет см.: Загребин С. И. Десять бирюковские чтения // Вестн. Челябинского ун-та. Сер. 2. Филология. Вып. 1. 1993. С. 128—129. Ссылки на опубликованные материалы конференций даются в тексте в скобках с указанием номера конференции и страниц.

⁴ Если на Первых чтениях было заслушано всего 3 доклада, посвященные художественному народному творчеству, то на Восьмых, где функционировала отдельная секция «Фольклор Урала», уже 29.

⁵ Горбунова Ю. Бирюковские чтения-86 // Урал. 1986. № 9. С. 161.

церкви и бытовым коллизиям (XI, с. 127). Интересные сведения о своеобразных словесных формулах, регламентирующих общение половозрастных групп уральских рабочих в той или иной жизненной ситуации, представил В. В. Блажес в докладе «Народный этикет и юмор : (По материалам В. П. Бирюкова)». Эта постоянно существующая область иронического творчества отмечена печатью образности и жанровой определенности (VIII, с. 305—307).

Близки по содержанию сообщения В. П. Тимофеева «В. П. Бирюков-лексикограф» и «В. П. Бирюков-топонимист», раскрывающие увлечение краеведа пословицами, поговорками (VIII, с. 322—326), образными речениями, в которых топонимы оказываются доминантными словами текста (VII, с. 58—59). Двойкая связь Владимира Павловича с учащимися показана М. Д. Янко (Курган). С одной стороны, чтение лекций по фольклору в Свердловском, Челябинском и Шадринском пединститутах, подготовка памятки для студентов «Как записывать устно-поэтические произведения», успешное использование в учебной и внеклассной работе по русскому языку и литературе составленных им сборников, с другой — введение в научный оборот вариантов, присланных учителями и их воспитанниками («В. П. Бирюков и школа» — I, с. 83—91). Обзор публикаций Бирюкова в уральской периодике (особенно о творчестве рабочих) представила Л. П. Кутлина (Челябинск) (II, с. 86—89); И. Л. Парамонова (Екатеринбург) познакомилась с составом коллекций собирателя в Екатеринбургском областном государственном архиве (I, с. 63—67).

Основное количество докладов касалось теоретических проблем фольклора в целом и отдельных жанров.

Итоги изучения трех стадий развития художественного мышления и художественного образа стали предметом раздумий А. С. Гришина (Челябинск) — «Метафоризм в словесном искусстве : Миф, фольклор, литература» (VII, с. 143—145). Переход от мифологического сознания к раннеисторическому, происходивший при ломке отвердевших стереотипов, проанализировал К. Г. Исупов (Санкт-Петербург). «Выход» из мифологии осуществился при сложившейся государственности, когда миф оказался обращенным в религию и идеологию, обычай — в закон, запреты, а обряды — в социальные стандартности («От мифа к истории» — VII, с. 149—151). В. С. Цукерман (Челябинск) остановился на характеристике основных этапов контактирования безымянных и профессиональных произведений. Сначала происходило их разделение, затем шла дифференциация в сфере создания эстетических ценностей при одновременном и ширококом потреблении массива народной словесности во всех слоях общества и, наконец, наступило четкое размежевание этих двух сфер мастерства (VII, с. 117—119).

В выступлении В. П. Кругляшовой «Нравственное богатство духовной культуры Урала: Семья и семейные традиции в русском фольклоре» вскрыто отражение во всех видах народного творчества морально-этических норм поведения, проверенных многовековой жизнью трудового народа (VIII, с. 278—279). Рассмотрение устно-поэтической иронии Е. В. Милюкова (Челябинск) согласовала с поэтикой структурно-семиотических паремий, включающей эффект контраста и симметрии полисемии, наличие инвариантных пар, омонимии, что сопоставимо с морфологией волшебных сказок и традиционной композицией былин (VII, с. 139—140).

На актуальных вопросах сегодняшней науки заострил внимание профессор А. И. Лазарев. С его точки зрения устность бесписьменного творчества должна сейчас осмысливаться не как способ создания и распространения, а как единственно возможная форма существования. Понятие коллективности следует отнести к эстетическим категориям, так как неважно, создано то или иное творение одним человеком или авторской группой. Главное, чтобы оно опиралось на общенародные традиции, которые сформированы совместно, усилены многих поколений сказителей. Длительные наблюдения на Южном Урале дали возможность сделать следующие выводы: фольклор шагает в ногу со временем, в нем постоянно что-то отмирает, что-то рождается вновь; параллельно идет приспособление старого к нашей эпохе, оживление общего интереса к поэзии масс, входящей в художественную самостоятельность и играющей большую роль в воспитании подрастающего поколения («Фольклор и современная культура» — I, с. 41—53). В определенном смысле к аналогичным выводам на базе записей горнозаводского Урала пришла В. П. Кругляшова («О современном фольклоре промышленного региона» — VII, с. 119—120).

Среди выступлений по поводу отдельных видов устного творчества подлинной сенсацией стало сообщение Л. С. Соболевой (Екатеринбург), знакомящее с неопубликованной утилитарной энциклопедией, датированной 1788 годом. Памятник свидетель-

ствует о гармоническом сплетении в сознании земледельцев того времени практического знания, языческой веры в колдовство, христианской символики, а также сохранении в повседневном языке древнейших заговорных формул («Рукописный сборник заговоров XVIII века из библиотеки уральского крестьянина Василия Демидова» — VIII, с. 307—309). Перечень обнаруженных вариантов колядок и овсеней, отсутствующих в печатных сборниках, привел И. Е. Карпухин (Стерлитамак) («Состояние календарных обрядов и песен в Башкирии (по записям)» — VIII, с. 297—299). В. П. Федоровой удалось выявить в свадьбе позднего периода следы эпохи язычества («Отражение древнейшей формы брака в сказке и лирике» — VIII, с. 304—305; «Содержание обряда косокрашения» — XI, с. 125—127; «Брак-умыкание у шатровских старообрядцев» — VII, с. 133—134). Наличие элементов старых традиций в свадебных играх, распространенных в XIX в. на Урале, констатировали И. Р. Липовецкая и Е. А. Черкашин (Екатеринбург) (XI, с. 131—132).

Жанровый состав семейно-бытового красноречия, т. е. ярких образных выражений и афористических изречений, запечатлевших кодекс нормативных поступков, затронул Б. М. Еловиков (Екатеринбург) (VIII, с. 281—283). И. Ю. Карташова (Челябинск) продемонстрировала умение коллектива в своей поэзии отражать действительность со своеобразной фильтрацией и отбором наиболее характерных черт, оцениваемых с эτικο-эстетических позиций («Прозвища в быту и в художественном творчестве русского народа» — VII, с. 127—128). Пословицы Оренбуржья как предмет лингвистического краеведения определила Л. С. Панина (Оренбург) (XI, с. 178—179).

Используя итоги экспедиций Шадринского пединститута, В. Н. Бекетова (Шадринск) охарактеризовала состояние сказочной традиции в Зауралье. Находки последних 25 лет свидетельствуют о приспособленности жанра к новой среде бытования путем контаминации и переосмысления, в частности, новеллизации волшебной сказки (XI, с. 127—129). Трансформацию сказки на Урале выявил А. И. Лазарев, изучивший варианты, записанные в Челябинской области в 1977—1995 годах (XII, с. 166—168).

Анализ несказочной прозы содержится в двух выступлениях В. А. Михнюкевича. Рассматривая процесс возникновения преданий, ученый сосредоточился на меморатах, обладающих самой предварительной формой обобщения. Для них типична простая регистрация факта, однако со временем некоторые тексты превращаются в поэтические рассказы, приобретают традиционные фольклорные черты. Лапидарные слухи, толки, молва тоже имеют прямое отношение к коллективному творчеству («Современные предания Урала» — I, с. 58—62). В докладе «Устные рассказы о революции и гражданской войне на Урале» он раскрывает стремление повествователей к героизации и романтизации местных событий, что создает почву для возникновения подлинно завершенных произведений (IV, с. 7—9). А. В. Гончарова на сходных текстах, но бытующих в других местностях выявила варианты фабульных воспоминаний, достоверность которых не исключает налета вымысла. Обладающие вполне очевидными признаками бесписьменной культуры, они все же не могут быть отнесены к «новому эпосу» («Народные устные рассказы об Октябрьской революции и гражданской войне» — VIII, с. 291—292). Легенды о Шадринском крае в записях Н. В. Здобнова были предметом рассмотрения Г. А. Губановой (Челябинск) (XII, с. 173—175).

В. А. Липатов (Екатеринбург) в сообщении «Интернациональная тема в русском фольклоре (на материале солдатских песен)» ознакомил присутствующих с народной оценкой действий нашей армии в Австрии (1805), во время освобождения Балкан от турецкого ига и в условиях недавней кампании в Афганистане (VIII, с. 295—297). Собственные записи позволили В. Л. Хоменко (Челябинск) дать обзор песен Великой Отечественной войны, бытовавших на Урале. Они зачастую являются переделками текстов периода гражданской войны или распространенных популярных авторских сочинений (V, с. 70—72). Т. Н. Якунцева (Екатеринбург) также установила использование и варьирование известных фабул в песнях-балладах 1941—1945 годов, имеющих общественное или любовное звучание. Кроме того, удалось определить, что даже появившиеся оригинальные сюжеты развивают традиционную балладную интригу (VII, с. 148—149). Об уральской балладе по результатам последних экспедиций Челябинского государственного университета доложила О. Б. Дорофеева (Миасс). В зафиксированных образцах ощущаются интерес к сердечно-интимному миру, отказ от идеализации героя, близость к жестокому романсу по стилистике и способу разрешения конфликта (VII, с. 126—127). Типизацию изображения в устной лирике, осмысление ее зачинов, обладающих поэтической завершенностью и тесно связанных с основным содержанием, рассмотрела В. И. Чумакова (Лесосибирск) — «Русские народные семейные песни :

Проблема вариативности» (VII, с. 152—154). Классификацию частушек, применяемую исполнителями и соотносящуюся с названиями популярных плясовых песен, наигрышей, типом аккомпанемента, определил И. И. Люксембург (Челябинск) (VII, с. 121—123).

Рабочий фольклор, главным образом несказочную прозу, представили несколько докладчиков. О. Л. Наконечная (Екатеринбург) изучила социальную направленность легенд золотодобытчиков, отразивших их психологию, нравы и обычаи (VII, с. 129—130) и два сюжета преданий о первооткрывателях золотоносных приисков (VIII, с. 283—284). По схеме, предложенной В. П. Кругляшовой, Л. Н. Сучкова (Екатеринбург) расположила основные группы рассказов о предпринимателях Демидовых и борьбе дореволюционных тружеников горнозаводского Урала, обнаруженные в г. Ревде (VIII, с. 285—287). К. Э. Шумов (Пермь) сделал обзорные мемораты, слухов, толков о Кутимском заводе (VIII, с. 287—289). Е. Г. Клевцова (Екатеринбург) обратилась к уральским повествованиям, восхваляющим культ физической силы (VII, с. 134—135 и VIII, с. 279—281).

Развитие и пропаганду политической песни на Южном Урале осветил Р. Г. Хабибулин (Челябинск) (VII, с. 138—139). Малонзученным рукописным и гектографическим шаржом, а также рождественским маскарадным костюмам и маскам («Столыпин верхом на III Думе», «Свобода слова», «Неприкосновенность личности», «Муравьевский и столыпинский галстуки») посвящен доклад В. В. Блажеса «Карикатурно-гротескные формы сатиры рабочих Урала в эпоху революции 1905—1907 годов» (VII, с. 123—124).

Соединение художественной самодеятельности с миром коллективного творчества затронули Т. М. Ершова (Челябинск) — «Самодеятельная песня на Урале» (VIII, с. 186—188) и «Современные авторские песни и фольклорная традиция на Урале» (XI, с. 134—135), И. И. Беспалько (Челябинск) — «Музыкальная культура уральского села» (VIII, с. 158—160), А. И. Брылин (г. Артемовский) — «Самодеятельный спектакль „Уральская свадьба“ А. В. Баранова» (IV, с. 63—66). Новые общественные торжества в их близости к развлечению народа стали предметом трех выступлений Л. Н. Лазаревой (Челябинск) — «Использование фольклорно-игровых традиций в современном празднике: Вопросы типологии» (VII, с. 131—132), «Фольклорно-игровые традиции и революционные праздники на Урале в первые годы советской власти» (VIII, с. 293—295) и «Традиционная фольклорно-праздничная культура сегодня: Теоретические и практические аспекты» (XII, с. 168—170). О значении народной хореографии для формирования нынешних массовых гуляний говорила С. В. Петрова (Челябинск) (VII, с. 151—152); она же затронула проблему фиксации и изучения танца в совокупности с песней и игрой (VIII, с. 301—304). Соображениями по поводу циклизации в русском музыкальном фольклоре Урала и Приуралья песен и наигрышей, сопровождающих различные виды молодежных плясок, поделился В. А. Альбинский (Пермь) (VII, с. 130—131). На основе изучения профессионально-аргогической лексики построено его другое сообщение — «О методе оптимизации архивных и полевых разысканий новых материалов по истории древнерусской гудьбы скоморохов» (XI, с. 129—130).

Участникам чтений были предложены доклады о фольклоре разных народов России. Устную поэзию Башкирии представили: Б. Г. Ахметшин, рассказавший о преданиях (IV, с. 52—53), отражении в них жизни и труда дореволюционных рабочих (III, с. 22—23), об образах великанов-богатырей в несказочной прозе (VIII, с. 289—291) и Л. П. Атанова (Уфа), изучившая напевность исполнителей сказок (IV, с. 57—59). На удмуртской детской поэзии и использовании ее национальными литераторами остановилась Л. Н. Долганова (Ижевск) (XI, с. 163). Общность сюжетов, композиции и поэтики народной словесности соседствующих русских, татар, башкир, чувашей, мари стала темой сообщений В. В. Сидорова «Салават Юлаев в фольклоре Урала» (IV, с. 44—46) и И. Е. Карпухина «О художественном своеобразии билингвистических частушек-такмаков (по записям в Башкирии)» (VII, с. 120—121), «О сходстве и отличиях в русском и башкирском свадебных сюжетах : (По записям 1970—1990 гг. в Башкортостане)» (XII, с. 162—165).

Выступавшие коснулись истории науки об устном народном творчестве, например Н. А. Подгорбунских (Курган) — «Роль Русского географического общества в развитии фольклорного и этнографического краеведения Зауралья» (VIII, с. 299—301); деятельность отдельных исследователей и собирателей прокомментировали В. Я. Темплинг (Тюмень) — «П. А. Городцов — фольклорист и этнограф» (XI, с. 123—125), А. И. Лазарев — «П. И. Юхневич — фольклорист и этнограф» (III, с. 20—21), Л. С. Кашихин (Пермь) — «У истоков пермского литературного краеведения [Н. С. Богословский и

В. Н. Серебренников]» (III, с. 26—27), Л. В. Аникович (Екатеринбург) — «А. Корванова — фольклористка 1920—1930-х годов» (VIII, с. 316—317).

Группа докладов была посвящена проблеме взаимосвязи народной и письменной художественных форм творчества. Л. С. Соболева сосредоточилась на «родословиях» старообрядческого согласия — рукописных низовых уральских демократических повестях XVII—XVIII вв., которые, успешно сочетая профессиональные и устные традиции, выбрали дониконовские обычаи, родовые предания, житийные легенды (VII, с. 145—146). В. В. Сидоров в сообщении «Первое фольклорно-поэтическое произведение о крестьянской войне 1773—1775 годов» проанализировал неопубликованную «Сказку про Пугачева и про вдову Харлову», созданную в 1840-х годах. Безымянный автор этой романтической поэмы использовал сюжет классической баллады, проявил незаурядное знание казачьей образной словесности (III, с. 21—22).

На своеобразии обращения к творчеству писателей прошедшего и первых лет текущего столетия сконцентрировали внимание А. В. Гончарова — «Традиционные лирические песни Тверского края и русская литература XIX века» (VII, с. 147—148), Л. Т. Бодрова (Челябинск) — «Уральский фольклор в поэтике русского реализма: К постановке проблемы» (V, с. 32—34), И. А. Дергачев (Екатеринбург) — «Еще раз о статье Ф. М. Решетникова „Святки в Перми“» (VII, с. 87—88), Ю. Г. Милюков (Челябинск) — «О фольклоризме художественной прозы В. М. Гаршина» (VII, с. 142—143), В. А. Михнюкевич — «Ф. М. Достоевский — собиратель фольклора» (XII, с. 191—192), Л. И. Миночкина (Челябинск) — «Жанр святочного рассказа в произведениях Д. Н. Мамина-Сибиряка для детей» (там же, с. 183—185), М. Г. Рахимкулов — «Башкирские страницы [народника] Ф. Д. Нефедова» (VIII, с. 205—207), Е. Г. Белоусова (Челябинск) — «Символический мотив крыла в трилогии Д. Мережковского „Христос и Антихрист“» (XII, с. 181—182), Г. С. Вардугина (Челябинск) — «Фольклор военных учебных заведений в романе А. И. Куприна „Юнкера“» (там же, с. 185—189). С этнографизмом и особой сказовостью бытописательницы уральских заводов А. А. Кирпищевой познакомил Е. В. Красильникова (Челябинск) (VII, с. 102—103 и VIII, с. 208—209). Другим предтечам П. П. Бажова — Н. А. Крашенинникову и Н. Афиногенову (Степному) — посвятил выступление В. А. Михнюкевич (VIII, с. 309—311).

Этот же исследователь рассмотрел стилизации и обработки несказочной прозы советскими писателями Урала. Именно тут сформировалось целое «гнездо» профессионалов, черпающих сюжеты, образы, языковые формулы из здешнего рабочего фольклора («Уральский литературный сказ: История и типология жанра» — VII, с. 109—110; «Новое имя среди авторов уральских сказов» [Ю. К. Гребеньков] — V, с. 55—56; «Уральские предания и легенды — источник творчества С. К. Власовой» — III, с. 15—16). Постоянное переплетение голоса сочинительницы и народного сказителя, отличающее речь рассказчика в произведениях С. К. Власовой, продемонстрировал Л. Н. Рыньков (Челябинск) (VIII, с. 339—341). Итоговым разрешением данной проблемы стал доклад А. И. Лазарева «Еще раз про сказ». В нем представлена краткая характеристика поэтического вида, отразившего кризис сказки и занявшего промежуточное место между старыми и новыми представлениями трудящихся, романтической мечтой и реальностью начала XX в. Специфика сказа, особенно «полуфантастика», определили его распространение только в некоторых районах, а не на всей территории страны. Наиболее подходящей питательной средой оказался Урал, издавна славящийся своими таинственными преданиями и легендами. Отсюда проистекает закономерность появления литературного сказа в классической «бажовской» форме в приуральском регионе, а также в краях, ему подобных, — Западная Сибирь и прежде всего Алтай (V, с. 83—84).

Функции устной словесности в трилогии И. П. Ягана «За Сибирью солнце всходит» рассмотрел В. С. Мельник (Курган) (VIII, с. 311—312); элементы русской фольклорной культуры в «Конармии» И. Э. Бабеля выявил А. В. Подобрый (Челябинск) (XII, с. 178—180), в творчестве А. Д. Синявского — И. Ю. Карташова (Челябинск) — «От Абрама Терца к Ивану-дураку» (там же, с. 189—190); в стихотворных драматических пьесах К. В. Скворцова и драматических сказках Ю. К. Олеси, А. Н. Толстого и Е. Л. Шварца — уточнила Т. А. Екимова (Челябинск) (VII, с. 140—141, VIII, с. 319—321 и XII, с. 193—194).

Место народной поэзии в школьном образовании и художественном воспитании учащихся определили Е. В. Бабошина (Курган) — «Изучение фольклорных традиций края» (XI, с. 137—138) и «Роль пословиц в развитии филологических способностей школьников» (там же, с. 142—144), Н. А. Опарина (Челябинск) — «Фольклор и дет-

ское творчество : На материале Челябинской области» (VII, с. 137—138) и «Фольклорные традиции в современном самостоятельном поэтическом творчестве детей» (VIII, с. 313—315), Н. И. Черкасская (Челябинск) — «Приобщение к фольклору» (VII, с. 135—137).

Особенности популяризации и пропаганды массового искусства средствами телевидения перечислил Е. А. Черкашин (Екатеринбург) (XI, с. 136—137). Формы учета и классификации опубликованных работ, касающихся массового словесного искусства, представила Г. А. Лазарева (Губанова) — «Библиография уральского фольклора» (III, с. 23—25) и «Отражение фольклора и фольклористики в справочно-библиографическом аппарате библиотек» (VIII, с. 317—319).

Бирюковские чтения, свидетельствующие о разнообразии интересов российских фольклористов, главным образом исследователей Урала, активно содействуют развитию всех направлений отечественного краеведения.

К. А. БОГДАНОВ, А. А. ПАНЧЕНКО

НАУЧНЫЙ СЕМИНАР «МИФОЛОГИЯ И ПОВСЕДНЕВНОСТЬ»

3—4 февраля 1997 г. в Институте русской литературы РАН (Пушкинский Дом) проходил научный семинар «Мифология и повседневность». Семинар стал первым мероприятием в рамках нового научного проекта Отдела фольклора Института русской литературы, посвященного изучению традиционных форм и функций фольклора в современной культуре. В отличие от академической практики прошлых лет работа семинара ориентировалась на акцентированное обсуждение междисциплинарных для фольклористики проблем тематического и методологического свойства: что считать фольклором сегодня, как соотносятся фольклорные и мифологические стереотипы культуры, насколько последние определяют семантику интеллектуальной, религиозной и бытовой моды. Изучение мифологии в том преобладающем виде, в каком оно получило научно институциализированную прописку в отечественной гуманитарии, делает акцент на общем, привычно обнаруживаемом с помощью бинарных оппозиций, сакральной нумерологии, описываемом в эвристических метафорах мирового древа, борьбы мифологических персонажей и т.п. Однако при наборе априорных схем экспликации мифов до сих пор остается актуальным вопрос о том, насколько общее соответствует особенностям и частностям материала, определяемого исследователями в качестве мифологического и фольклорного. Настоящий семинар был призван стать в этом отношении связующим звеном между исследователями, работающими в разных областях гуманитарного знания, но так или иначе обращающихся к дискурсу «мифа» и «мифологии».

Открывая первое собрание семинара, К. А. Богданов выразил надежду на эвристическую пользу тематического и методологического плюрализма при анализе «мифологического» компонента «повседневности». Внимания заслуживает как общее, так и частности, различия, позволяющие говорить о различных мифах и различных исследовательских подходах к их изучению. Сходные мотивы прозвучали и во вступительном слове акад. А. М. Панченко, указавшего на неразрывность и постоянство связей между мифологией и культурой, что в конечном счете позволяет считать исследование темы «мифология и повседневность» своеобразной реализацией научного, национального и культурного самопознания.

Первым докладом семинара стал доклад А. А. Панченко «К исследованию „святых писем“». Существующие данные показывают сложность и неоднородность фольклорной традиции, предшествовавшей нынешним «святым письмам» и коммуникативно близким им «письмам счастья». Сама по себе идея «небесного письма» (как и письма, послания вообще) содержит в себе некоторые стремления к «опредмечиванию» текста. Однако и степень, и конкретный способ этого «опредмечивания» могут быть различными. Применительно к исследуемой автором традиции выделяются по крайней мере три функциональных типа текста. Первый — это апокрифическое сказание или поучение, содержащее определенную космологическую или эτικетную информацию и воспринимающееся как «небесное послание». Другой тип — письмо-оберег. Магические функции последнего преобладают, что явствует как из его формальных, так и из содержательных особенностей. Третий тип — это письма, которые можно называть «круговыми» и в которых особое значение приобретает ритуальное копирование и рассылка священного текста. Специфика этого типа может быть продемонстрирована на примере парадоксального «ускользания текста», характерного для современных «святых писем» и «писем счастья». В самом деле, и те, и другие содержат описание некоего исходного

метатекста, который теоретически и должен иметь особое магическое значение для переписчика. Но в известных экземплярах «святых писем» он попросту отсутствует; а в «письмах счастья» это — хаотический набор букв и цифр, который к тому же наличествует далеко не всегда. Такие письма представляют собой своеобразные самоопосания, стремящиеся к бесконечности, т. е. предельную реализацию акциональной стороны изучаемой традиции. По наблюдениям автора доклада, можно говорить о том, что современные «святые письма» и «письма счастья» представляют собой определенный способ реализации мифологического и коммуникативного концепта «магического письма», однако для детального изучения последнего необходимо анализировать довольно обширный круг данных: от средневековых «богоотметных писем» до современных листовок различных мистических организаций, материалов о финансовых аферах и т. д.

В докладе В. А. Тарабукиной «Святое место в картине мира современной прицерковной среды» речь шла о практике странничества и особенностях семантизации сакральных локусов. Святое место в представлениях «церковных людей» преисполнено благодати: там постоянно присутствует Дух Божий. Только ради святых мест Господь бережет землю и не допускает прихода царства антихриста. Профанное пространство, напротив, находится под властью сатаны. Среди паломников и местных жителей распространены рассказы о чудесном преодолении профанного пространства на пути к святыне, о чудесной помощи местных святых, их явлениях верующим, исцелениях и т. д. Святые, чьи мощи покоятся в местных храмах, постоянно находятся рядом с людьми, молитва в святом месте действеннее, так как идет непосредственно к Богу. В то же время в святых местах, по представлениям «церковных людей», наиболее велика опасность, исходящая от дьявольских сил. Так как в святом месте человек находится под особым покровительством святого, да и сама земля там исполнена «благодати», дьявол всеми силами старается ввести в искушение находящегося в святом месте. Поэтому в святом месте человек должен быть особенно строг к себе. Почти все наиболее почитаемые святые места, по представлениям верующих, сыграют решающую роль в грядущих эсхатологических событиях.

В докладе К. А. Богданова «Игра в жмурки в фольклорной и литературной традиции» рассматривались ритуальные и мифологические аспекты жмурок в связи с их культурно-психологическим эффектом и катартическими функциями. Расширенный текст доклада печатается в настоящем томе «Русского фольклора».

Доклад Т. А. Новичковой «Мифологические традиции в современном фольклоре» был посвящен проблемам фольклоризации массовой культуры 80—90-х годов XX в. и основан на материале городских легенд, слухов и толков, бытующих ныне как в устной форме, так и в виде «сенсационных» историй на страницах газет и журналов. В докладе рассматриваются изменения, происшедшие в городском фольклоре к середине 90-х годов по сравнению со стереотипами 80-х. Так, наряду с классическими героями городских легенд: убийцей и жертвой, каннибалом, маньяком, инопланетянами, жестокими врачами и т. п., появились новые: хамеры, бомжи, охранники, мафиози, одичавшие животные и проч. В то же время в современном фольклоре, как в прошлом столетии, постоянно встречаются образы домовых, привидений, мертвецов — вредителей и помощников. Изменения касаются фона, места действия: сегодня это квартира или современный сельский дом, кладбища неизвестных солдат, погибших в Великую Отечественную войну. Апокалипсическая тема часто звучит в городских легендах и слухах о компьютерных вирусах, компьютерах-убийцах, 666 кадре, «несущем смертельную цветовую комбинацию», о телефонных номерах, состоящих из шестерок. В петербургских устных рассказах, восходящих к печатным источникам, апокалипсические мотивы встречаются в легендах о каменных всадниках (Медном, памятнике Александру III и Николаю I), о «разломах» земной коры под городом и грядущем землетрясении. Многочислен петербургский музейный фольклор, нередко связанный с открывшейся информацией последних лет: об обстоятельствах домашней жизни царской семьи, о привидениях бывших ленинских квартир-музеев. В условиях деидеологизации массовое сознание формирует из сподручного материала самые разные образы и мотивы, заполняя пустоты, образовавшиеся в народной культуре в последнее время.

В выступлении М. Н. Власовой «Представления о смерти и судьбе (на материалах крестьянского фольклора XIX—XX вв.)» рассматривались вопросы актуализации и адаптации существенных противоречий крестьянского мироощущения в русской несказочной прозе. Основное внимание уделялось неоднозначности тематизации судьбы и смерти в быличках, бывальщинах и поверьях.

А. А. Селин в докладе «„Большая дорога“ : Историческая география и мифология ландшафта» продемонстрировал возможности соотнесения историко-топографического и этнографического описания Ивангородской дороги, связывавшей Новгород с Ивангородом в XVI—XVII вв. С конца XV в. проводилась перекройка всех традиционных путей, в значительной степени стихийно сложившихся в эпоху раннего средневековья. Такое государственное вмешательство в традиционную систему коммуникаций придало Ивангородской дороге особое место в повседневной жизни сельского населения. Дальнейшая история ее существования создала условия для сохранения фольклорной традиции. После Столбовского мира 1617 г. дорога оказалась разделенной пополам русско-шведской границей. Ее роль как транспортной магистрали резко упала; к середине XVII столетия она практически перестала использоваться. На шведской же территории она продолжала поддерживаться и функционировать. Интересно, однако, что там, где дорога перестала быть простым действующим элементом сельского пространства, фольклорные предания о ней актуализируются, а ее семантический статус повышается. Там же, где дорога продолжала использоваться, она постепенно включилась в бытовой контекст и не представляет собой какого-то особого, наделенного дополнительной семантической нагрузкой пространственного элемента. Собранные автором предания позволяют проследить их четкую ландшафтную приуроченность. При этом практически во всех текстах значимые объекты на Ивангородской дороге связываются с Иваном Грозным, что позволяет поставить методологически важный вопрос о соотношении определяющего и определяемого в данных текстах. По мнению автора доклада, важнейшим фактором, сыгравшим роль «наполнителя» фольклорных текстов, связанных с разного рода значимыми объектами, в том числе местными святынями, в данном случае сыграли события Смутного времени. С другой стороны, нельзя полностью отрицать и литературное происхождение части этих преданий. Региональное изучение исторических преданий в контексте изучения исторических пространственных объектов, вероятно, сможет выявить особенности складывания подобных текстов; если историко-географические реалии изучены нами достаточно хорошо, то при необходимой осторожности они могут составить целый комментарий к фольклорным памятникам.

Доклад С. А. Штыркова «Персонажи севернорусских преданий и проблема актуализации оппозиции свое/чужое» был посвящен перспективам структурно-функционального анализа народных исторических преданий Русского Севера и Северо-Запада. Предания о пребывании на территориях, ныне заселенных русскими, иноэтнического населения широко распространены в этих регионах. Фольклорные тексты подобного типа не раз становились предметом анализа. Однако отдельные аспекты бытования текстов, которые можно отнести к концептуальной сфере «народной истории» или «народной этнологии», не привлекали внимания исследователей. Функциональный анализ призван дать ответ на вопрос: зачем носителям фольклора необходимо сохранять и создавать предания об аборигенах или иноземном нашествии, соотносить с иноязычным населением те или иные пространственные объекты и т. д.? В рамках подобного анализа историческое предание заслуживает своего рассмотрения в качестве актуально функционирующего элемента в общей системе культуры. Известно, что в сознании носителей целого ряда культур, прежде всего земледельческих, существует оппозиция между, с одной стороны, «нами», с другой — «землей», на которой «мы проживаем». Подобная оппозиция не является некоей универсалией, так как необходимо возникает там, где отсутствует концепция прямой генетической связи между человеком и его землей. Но если такая интеллектуальная проблема возникает, она требует своего разрешения, и одним из способов снятия оппозиции «мы / наша земля», а точнее «мы / наше право на эту землю» является, по мнению автора доклада, введение медиатора, в данном случае — некоего иноэтнического элемента. Если оппозиция медируется образом аборигенов края (чудью, реже финнами, латышами), то традиция (предание) исходит из того, что первоначальники являются народом (как и «мы»), и в то же время подчеркивает генетическое родство и даже своего рода тождественность аборигенов и земли (чудь уходит в землю, живет под землей, в земле и т. п.). В случае, когда в роли медиатора выступает образ «внешнего врага» (литва, шведы, немцы, реже турки, татары, «англичанка»), оппозиция снимается на несколько других основаниях. Литва (или ее функциональный эквивалент) — это народ, у которого есть своя земля, и по этой причине «они» соотносятся с нами. С другой стороны, враги легли в чужую для них, «нашу» землю, и этим с ней связаны. Оппозиция «мы / другой народ» разрешается также посредством введения пространственной (соседство наших и чужих погребальных

памятников; существование чужого поселения на месте нашего) и генетической (происхождение сельской общины или отдельных фамилий (семей) от аборигенов или внешних врагов) рядоположенности противопоставленных членов.

Психологическим проблемам мифотворчества был посвящен доклад **Е. В. Мурашовой** «Сказки и мифы, которые сочиняют наши дети. Их язык, пространство и герои». Автор напомнила, что помимо фольклористов, изучающих сказку как научную проблему, практическое приложение «сказковедение» получает также и в психологии. Автор доклада — психолог-консультант одной из детских поликлиник С.-Петербурга — поделилась своими наблюдениями об особенностях использования одного из методов психодиагностики и психотерапии — метода так называемой сказкотерапии. Методика сказкотерапии ориентирует самих детей на сочинение сказок и историй, в которых смогли бы найти свое выражение актуальные для самих детей проблемы. По материалам автора доклада, истории, сочиняемые большинством детей от 6 до 15 лет, по ряду признаков тяготеют сегодня не к традиционной сказке, а, скорее, к мифу. В целом в них отражаются не столько текущие трудности детей, сколько глобальные проблемы человеческой личности и ее взаимодействия с миром: актуальны, в частности, тема пути, образ культурного героя, инициационные испытания и т. д. Замечательно, однако, что вопреки исследовательским ожиданиям дети категорически отрицательно относятся ко всем возможным «классическим» сказочным мотивам и, даже будучи с ними знакомыми, никогда не используют их в своих историях. Около 30% детей, по их признанию, сказку не любят. Реальный мир детских рассказов сегодня — мир фантастических, но узнаваемых образов, черпаемых из мультфильмов, компьютерных игр, и особенно, пусть и в опосредованном виде, из литературы жанра «фэнтэзи». Мифологические миры «фэнтэзи», преобразованные в личные мифы современных подростков, вызывают к жизни и соответствующие им ритуалы. Примером таковых могут служить сегодня детские игры по мотивам произведений Э. Маккерфи и принявшие уже вполне организованные формы «толкиеновские» ритуалы.

В докладе **В. А. Манжурина** «Обыкновенные страсти. Культурный кругозор современного подростка» обсуждались некоторые аспекты современной «педагогической мифологии». Отталкиваясь от собственного педагогического опыта и социологической статистики, докладчик коснулся проблемы «падения культурного уровня подрастающего поколения», а также социальных и культурологических аспектов мифа о смене поколений. Была продемонстрирована несостоятельность традиционного представления о «культуре» как о стабильном наборе ценностных категорий и неприменимость этой концепции к миру современных подростков.

Г. П. Любимов начал свой доклад «Миф и песня» с известной дефиниции А. Ф. Лосева о мифе как о «наиболее яркой и самой подлинной действительности». Одной из характерных форм мифовоплощения, по мнению докладчика, является в этом отношении песня. По тому, что пели и поют люди, можно судить о том, к чему они стремятся и от чего отказываются, что любят и что ненавидят. При всей опосредованности песенного содержания ценностные установки и ориентиры в песне при этом так или иначе сохраняются. Автор доклада предложил опыт философской экспликации подобных ориентиров на материале советской песни 20—90-х годов. Повседневность песенных мифологем изживается в ходе принятия и закрепления других: на смену формульности «тяжелой неволи» приходят формулы «светлых годов» и наконец прекрасного, но далекого будущего. Идеологический фон эпохи требует в этом смысле объяснения не только на уровне экономической и политической статистики, но — пусть даже в противоречии с этой статистикой — также и на уровне эмоциональных «навязчивостей» песенной пропаганды. Если «эра светлых годов» почему-то не наступает, а только все «близится», а повседневностью становятся другие строчки про «прекрасное далеко», то тут уже одним упованием на неизбежность исторических законов не обойтись. Нужны другие ориентиры и другие песни про них. Если же ориентиры смутны, то и ожидания свежего ветра перемен, по-новому выраженные в песнях, остаются только набросками. Таким образом, социальное начинание, не ставшее достоянием песенной повседневности, рискует остаться, как полагает автор доклада, только благим намерением или бездушной рациональной конструкцией.

Вопросу идеологической рецепции фольклора в первые послереволюционные годы посвятил свое выступление **Ю. И. Бахилов**, поделившийся с участниками семинара археографическими разысканиями. Предметом рассмотрения стал текст А. Соколовского «О национально-религиозном возрождении России», опубликованный в «Русской мысли» в 1922 г., представляющий собою один из первых современных обзоров

оппозиционного к советской власти фольклора. По мнению докладчика, автором текста следует считать П. Савицкого — видного представителя евразийского движения, а аргументами в пользу такой атрибуции — основные положения рассматриваемого текста, пропагандирующего характерные идеи религиозного и национального messiанизма.

Доклад **А. А. Панченко, Н. И. Петрова и А. А. Селина** «„Дружина пирует у берега“: На границе научного и мифологического мышления» был посвящен проблеме актуализации мифологических и фольклорных архетипов в научном и литературном дискурсе нашей эпохи. Полный текст доклада опубликован в настоящем томе.

В докладе **К. А. Богданова** «М. А. Булгаков, В. Я. Пропп и О. фон Больнов: мифологема дома в художественном, научном и философском дискурсе» обращалось внимание на единство образного метаязыка, связующего тексты различной жанровой природы и различной этиологии. Автор доклада напомнил, что совпадение образной эвристики характеризует любопытную историческую синхронность в решении естественнонаучных и художественных задач (созвучие гипотезы Ланжевена об эффекте околосветовых скоростей и первого манифеста футуристов, работы по молекулярной биологии Поллинга, Крика и Уотсона и движения поп-арта, реакция на префаэлитизм и экспансия психоанализа, изобретение голографии и органическая поэтика метафористов и т. д.). Примером такой синхронии, по мнению докладчика, могут служить и рассматриваемые им авторы. Частное выражение этой синхронии в данном случае — тема дома, по-разному, но равно значимым образом эксплицируемая у М. Булгакова (в первую очередь в романе «Мастер и Маргарита»), В. Я. Проппа (сказочедческая теория инициации) и О. фон Больнова (философская концепция поиска и обретения дома).

Доклад **В. Ю. Вьюгина** «Андрей Платонов и проблема мифологического сознания: Поэтика загадочного в ранних произведениях писателя» был посвящен одной из тех особенностей творчества А. Платонова, которые позволяют поставить вопрос о существовании глубинной связи его художественных устремлений с фольклором и мифотворчеством. Проблема мифологического применительно к произведениям этого автора была поставлена давно. Однако употребление соответствующей терминологии в данном случае оправдывается обычно лишь на уровне частных образно-тематических совпадений. По мнению В. Ю. Вьюгина, существенная связь платоновского творчества с фольклором заключена в самом подходе к действительности, в способе ее художественного воплощения. Работая над своими произведениями, художник нередко следует фольклорным моделям: в ряде произведений Платонова, например, усматривается связь с логикой загадок. Чтобы проиллюстрировать свою точку зрения, докладчик подробно остановился на раннем рассказе писателя «Тютень, Витютень и Протегален».

Доклад **Ю. В. Зобнина** «„До меня были попытки изменить мир: Будда, Христос... Но неудачные...“: Д. С. Мережковский и Н. С. Гумилев: Диалог вокруг жизнестроительства» касался «мифологизма» русской литературы начала XX столетия и тех стереотипов, которые утвердились в отечественном литературоведении относительно преемственности литературных течений символизма и акмеизма. На примере эпизодического события литературной истории начала XX в. — пересечения творческих судеб Д. С. Мережковского и Н. С. Гумилева — автор показал, что система историко-оценочных иерархий, сложившаяся сегодня в литературоведении, зачастую согласуется не с реальной сложностью литературных и личных взаимоотношений писателей, но с хрестоматийной «выдачей желаемого за действительное», с теоретически предзаданной схематичностью «непротиворечивой» истории литературы.

Язык рационализации мифологических предпочтений в обыденной жизни стал темой краткого выступления **Н. И. Панкратова** «Гигант в цепях, или капризный ребенок?». Жесткая иерархия рациональной аксиологии и методика соответствующей ей деконструкции в приложении к «мифам повседневности» с философской точки зрения с неизбежностью обнаруживают свою парадоксальность, работая не только на выявление уже сложившихся мифов, но и в свою очередь порождая определенные «мифотворческие» эффекты: новые мифы.

А. Б. Клионский в докладе «Натуральный ряд чисел — миф уходящего тысячелетия» обратил внимание участников семинара на некоторые парадоксы математической теории, позволяющие говорить о гуманитарных аспектах математики. База математической теории — строгая формализация — не устраняет из оснований теории инвариантную неопределенность. Инвариантом самой инвариантной неопределенности выступают, по мнению докладчика, мифологические представления. Так, отдельные усовершенствования математических теорий все же не спасают от «кошмара бесконечностей». Энергетические и другие характеристики, являясь конечными по физическому смыслу,

при использовании современного математического аппарата нередко оказываются бесконечностями. В подтверждение своего тезиса автор остановился на соответствующих высказываниях математиков и физиков (Л. Кронекера, Е. Вигнера, А. А. Маркова, Х. Юкавы, А. С. Есенина-Вольпина, П. К. Рашевского, В. Л. Рвачева и др.), признающих «рукотворный» и, значит, гуманитарный характер «числовых» построений. Пока что здесь просматривается одно направление — отойти от догмата натурального ряда, найти возможность другого механизма сложения, образования различных натуральных рядов. Ограниченность числовых множеств связана в конечном счете с отказом от аксиомы Архимеда. Развитие современной науки как ориентации на поиск иных смыслов делает математику параметричной и, следовательно, неоднозначной. Практическая конкретизация этого тезиса, как полагает автор доклада, эвристически согласуется с представлениями древних о «конечной бесконечности» — о наибольшем (предельном) числе и в целом с актуальной адекватностью математического и «мифологического» мироописания.

Итоги состоявшегося семинара подвел А. А. Панченко. Разнообразие точек зрения, обнаруженных на семинаре его участниками — как самими докладчиками, так и выступавшими в прениях по докладам А. К. Байбуриным, А. Ф. Белоусовым, А. И. Зайцевым, С. Ю. Неклюдовым, М. В. Рождественской и другими учеными-гуманитариями, — продемонстрировало очевидную перспективность продолжения таких встреч и далее — теперь уже в рамках очередного заседания настоящего семинара.

С. Н. АЗБЕЛЕВ

ФОЛЬКЛОРИСТИКА НА XII МЕЖДУНАРОДНОМ СЪЕЗДЕ СЛАВИСТОВ

Организаторы съезда, проходившего с 27 августа по 2 сентября 1998 года в древней столице Польского государства, позаботились не только об основательности научной программы, но и о придании славистическому форуму наивысшего официального статуса. Президент республики Александр Квасневский вместе с первыми лицами правительства прибыл к открытию съезда в Краков и выступил с приветственной речью. Уроженец Польши папа Иоанн Павел II прислал телеграмму с апостольским благословением. Научная работа съезда, проходившего в год 200-летия со дня рождения Адама Мицкевича, началась польским докладом Юлиана Масьланки об интерпретациях памятников литературы и фольклора славянских народов Мицкевичем в лекциях, читанных им в 1840—1844 годах в Коллеж де Франс. Вторым был русский доклад О. Н. Трубачева, посвященный общей проблематике славянской филологии.

Программа съезда включала более тысячи докладов и сообщений ученых со всех континентов, представлявших славистику сорока стран. Темы группировались в два больших раздела — «Языкознание» и «Фольклористика, литературоведение, культурология», за пределы которых были вынесены более 20 «тематических блоков» с небольшим числом докладов по отдельным проблемам, где предусматривались дискуссии типа «круглых столов». В рамках второго раздела оказалось десять подразделов, членившихся в свою очередь на секции. Фольклористические доклады сосредоточивались в первой секции первого подраздела и составляли, кроме того, один из блоков, озаглавленный «Грамматика народного мифа». Организационная структура съезда в Кракове обеспечивала его участникам возможность личного присутствия на всех докладах по своей специальности, что важно отметить, поскольку на предыдущем съезде славистов в Братиславе — с его междисциплинарной группировкой тем — такой возможности, к сожалению, не было.

Согласно правилам Международного комитета славистов, в Польше были изданы до съезда авторские резюме докладов,¹ а их полные тексты заранее печатались в каждой стране с обязательным представлением этих публикаций в Краков.² Но, как и на предыдущих съездах, сборник резюме можно было получить только в день открытия, а изданные доклады не всегда попадали в руки заинтересованных специалистов, причем обычно — уже после сокращенного изложения текста с кафедры. Это, как и прежде, несколько обедняло дискуссии, на которые, впрочем, и времени отводилось немного. Но обсуждение часто продолжалось «приватно» во время перерывов, а также в тех случаях, когда освобождалось время из-за неприбытия обозначенного в программе докладчика. Необходимо отметить, что национальный комитет славистов Словакии напечатал полные тексты всех выступлений при обсуждениях докладов XI съезда в Братиславе (дискуссия записывалась на магнитофон, а расшифрованные записи присы-

¹ Публикация резюме второго раздела программы: XII Międzynarodowy kongres slawistów. Kraków, 27 VIII — 2 IX 1998. Streszczenia referatów i komunikatów. Literaturoznawstwo, folklorystyka, nauka o kulturze. Warszawa, 1998.

² Большинство прочитанных на съезде российских докладов напечатано в сборнике: Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов: XII Международный съезд славистов. Краков, 1998: Доклады российской делегации. М., 1998. См. также: Научные доклады филологического факультета МГУ. Вып. 3: К XII Международному съезду славистов в Кракове 27 августа—3 сентября 1998 года. М., 1998.

лались потом для согласования ее участникам), и сборник с этими текстами смогли получить участники XII съезда в Кракове.³ Но проходившая там дискуссия, к сожалению, не записывалась.

Работу подраздела, озаглавленного «Славянская мифология, славянская археология, фольклор и народная культура», открыл доклад Дороты Симионидес (Польша) «Фольклор в контексте средневековых источников», где рассматривалось его соотношение главным образом с памятниками христианской письменности. В следующем докладе В. П. Аникина⁴ «Типологические схождения как процесс в славянском фольклоре» основное внимание было обращено на неотделимость рассмотрения типологии от учета национального своеобразия. Общей проблематике славянского (и не только славянского) фольклора оказались посвящены еще несколько выступлений, прозвучавших на последующих заседаниях. Доклад А. Ю. Брицкой (Украина) — «Нарративный текст в свете фольклористических экспериментов» давал обобщения результатов современных работ в сопоставлении с анализом предшествовавшего опыта мировой фольклористики. Близкой теме было посвящено сообщение Магдалены Елчиновой (Болгария), озаглавленное «Методологические перспективы в фольклористике: дискурсивный анализ», где доказывались преимущества исследования конкретных вариантов перед практикой опоры на инвариантные модели. В докладе С. Н. Азбелева «Критерии исследовательского отграничения фольклора от смежных областей народной культуры» обосновывалась дефиниция фольклора с учетом прежних его определений — международных и национальных. Петер Плас (Бельгия) назвал свой доклад: «Новые перспективы в исследовании славянского обрядового символизма: символическая антропология и этнопоэтика» и основал его на сопоставлении с предшествовавшими работами в данной области, прежде всего с трудом «Славянские древности», выполнявшимся под руководством покойного Н. И. Толстого.

Наибольшее внимание было уделено на съезде разным аспектам соотношений фольклора и мифологии. Упомянутый выше «тематический блок» начал работу докладом Зузаны Профантовой (Словакия) «Грамматика народного мифа и фольклор». Там же прозвучали доклады Кати Михайловой (Болгария) «Миф о слепоте в фольклорной культуре славян» и Зоры Вановичевой (Словакия) «Фольклорный герой по другую сторону национальной границы (Т. Г. Масарик в Словакии)». Обсуждался преимущественно заглавный доклад, где была предложена результативная классификация мифов с позиций фольклориста.

Тематика докладов в этой области на заседаниях секции оказалась весьма разнообразной. Проблемам сравнительного изучения славянской народной демонологии посвятила свое выступление Л. Н. Виноградова. Доклад Евгении Мицевой (Болгария) был посвящен отображению в славянской мифологии веры в добрые и злые силы. Мария Станоник (Словения) анализировала мифологические представления в фольклоре словенцев, а современное состояние народной мифологии в Македонии осветил Танас Вражиновский (Македония). К этой проблематике примыкали доклады Иоланты Дошек (Австрия), рассматривавшей архаичные слои в повествованиях о Яношике, и Зои Каранович (Югославия) «Небесная невеста в песенной традиции южных славян». Доклад И. Ито (Япония) был озаглавлен «Персонификация времени в системе славянской мифологии: полудница и русалка». Отражениям славянской мифологии в греческой топонимике посвятил свой доклад Ф. Малингудис (Греция), а А. В. Гура характеризовал «принципы описания животных в славянских народных представлениях».

«Контаминация языческого мифа и христианского в фольклоре славян» — тема доклада Хенрики Чайки (Польша). Соотношению славянских заговоров и молитв посвятила свое выступление Анна Бжозовска-Крайка (Польша). Любинко Раденкович (Югославия) анализировал представления о дьяволе в верованиях и фольклоре южных славян.

Значительное число докладов было посвящено рассмотрению славянского фольклора в инациональном или в культурном контексте. Сюда относятся три коллективных выступления украинских фольклористов: Л. К. Вахниной, О. О. Микитенко, Л. Г. Мушкетика и В. Е. Шаблювского — «Современная фольклорная культура славян в европейском контексте», В. О. Гайдая, М. М. Пазяка и Н. М. Юзвенко — «Формы бытования славянской народной эпики в системе современной народной культуры»,

³ XI. Mezdinárrodný zjazd slavistov. Bratislava, 30. augusta — 8. septembra 1993. Záznamy z diskusie k predneseným referátom. Bratislava, 1998.

⁴ При фамилиях докладчиков из России обозначение страны опускаю.

Н. С. Шумады, Ф. Т. Евсеева, Н. Задорожняка и Я. Пилинского — «Культурный контекст летней фольклорной обрядности славян». Три выступления по этой проблематике принадлежали фольклористам Белоруссии: А. С. Федосик прочел доклад «Белорусский обрядовый фольклор в общеславянском контексте», З. Можейко выступила с темой «Народно-песенная культура Белоруссии в общеславянском контексте», а Леонила Малаш рассматривала белорусско-польскую культурную интерференцию в контексте культурных контактов. Доклад Кшиштофа Вроцлавского (Польша) был озаглавлен «Культурный контекст балладных песен западнославянских (польских) и южнославянских (болгарских)». Примыкал к этой проблематике доклад Любомира Микова (Болгария) «Эстетический аспект антропоморфной пластики в славянской календарной обрядности».

Рассматривались и соотношения фольклора славянских народов с неславянской фольклорной или культурной традицией. Анна Дивичан (Венгрия) прочла доклад «Взаимодействие западнославянских, словацких и центральной европейской фольклорных мотивов», а И. Коваликова (Польша) посвятила свое сообщение сопоставлению польских и корейских пословиц. Лариса Фиалкова (Израиль) рассматривала бытование славянского фольклора в Израиле, а Р. А. Ротштейн (США) — функцию метаязыка в еврейских фольклорных связях.

Ряд докладчиков посвятили свои выступления сопоставительному изучению отдельных видов фольклора, его жанров и тематических групп. Доклад В. А. Бахтиной был озаглавлен «Духовный стих славянских народов : (Сравнительные аспекты поэтики сюжетов и жанров)». Тема Е. Крековичевой (Словакия) — «Типология славянских коляд и их моравско-чешско-польские параллели». Лада Чале Фельдман (Хорватия) обосновывала необходимость междисциплинарного подхода в изучении современного непрофессионального театра. С этнографической проблематикой смыкали работу секции коллективный доклад Л. Г. Невской, Т. М. Николаевой, И. А. Седаковой и Т. В. Цивьян: «Концепт „путь” в фольклорной модели мира : от Балтии до Балкан», сообщения Моймира Бенжи (Словакия) о первых результатах работы над славянским этнологическим атласом и В. Я. Петрухина «Погребальный культ в древнерусском языке».

Взаимоотношения фольклора и литературы рассматривались двумя докладчиками. Злата Бойович (Югославия) анализировала функции фольклорных произведений в литературе Ренессанса и барокко, а Ляна Маркс (Хорватия) — роль устной поэзии в хорватской литературе.

Соотношению фольклора с разными формами «массовой культуры» и массовой коммуникации были посвящены доклады Радости Ивановой (Болгария) «Массмедиа и фольклор», Петра Ковальского (Польша) «Тело человека в народной и массовой культуре» и Эдит Клаус (США) «Заходер против Диснея: два мультипликационных фильма и их переосмысление „Винни Пуха” А. Мильна».

Немногочисленными оказались и доклады по истории славянской фольклористики. Вера Гашпарикова (Словакия) проанализировала вклад И. И. Срезневского в изучение культуры словацкого народа, А. Л. Топорков — вклад славянских филологов XIX в. в разработку теории мифа. С. И. Порицкая-Грица и В. В. Головатюк (Украина) посвятили свой доклад трудам Ф. Колессы и К. Мошинского по фольклористическому изучению украинско-белорусского Полесья.

Среди образованных при Международном комитете славистов 20 постоянных комиссий одна из старейших — комиссия по славянскому фольклору. Ее нынешний председатель В. Е. Гусев по состоянию здоровья не смог прибыть на съезд в Краков, поэтому пленарное заседание комиссии провели там его заместители К. Вроцлавский и В. Гашпарикова. Был одобрен подготовленный В. Е. Гусевым проект долгосрочной программы деятельности комиссии,⁵ а также принята программа ее работы на 1998—2003 годы.

На XII Международном съезде славистов в общей сложности состоялось 47 докладов по фольклору. Это несколько меньше, чем было на XI съезде в Братиславе; но таким же, как и там, оказалось число стран, представленных докладчиками, — 16. Фольклористы России сделали 8 докладов, Польши — 6, Болгарии, Словакии и Украины — по 5, Белоруссии и Югославии — по 3, Соединенных Штатов и Хорватии — по 2, Австрии, Бельгии, Венгрии, Греции, Израиля, Македонии, Словении и Японии — по

⁵ Он опубликован. См: Slavistická folkloristika: Informačný bulletin. N 1—2. 1997. Bratislava, 1998. S. 11—12.

одному. Сравнительно же с проходившим в Софии X съездом выросло и число стран, и число докладов. Но тяжелое сегодняшнее положение науки в России весьма заметно сказалось на динамике представительства нашей страны: на X съезд 1988 года из СССР прибыло 9 докладчиков, на XI съезд 1995 года из России приехало 12, а на XII съезд 1998 года — меньше на одну треть.⁶ Не состоялась из-за неприбытия авторов ровно половина обозначенных в программе российских докладов по фольклору. Так же обстояло дело и на других секциях. Остается надеяться, что положение удастся выправить к следующему — XIII Международному съезду славистов, который решено провести в 2003 году в столице Словении Любляне.

⁶ Следует с признательностью упомянуть, что Польский национальный комитет славистов обеспечил в порядке исключения бесплатное проживание и бесплатное питание ученым российской делегации (к стыду правителей нашей великой страны).

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ФОЛЬКЛОРА

<i>В. П. Аникин</i> (Москва). Циклы и циклизация в русском фольклоре	3
<i>Т. Г. Иванова</i> (Санкт-Петербург). Становление понятия «вариант» в отечественной фольклористике	15
<i>А. Н. Розов</i> (Санкт-Петербург). Русское рождественское христославление : (Материалы и исследование)	20
<i>К. А. Богданов</i> (Санкт-Петербург). Игра в жмурки : Контексты традиции	54
<i>А. А. Панченко, Н. И. Петров, А. А. Селин</i> (Санкт-Петербург). «Дружина пирует у берега...» : На границе научного и мифологического мировоззрения	82
<i>Т. А. Новичкова</i> (Санкт-Петербург). Антропонимы в песенно-эпической традиции : К интерпретации былинных имен	92
<i>С. Н. Азбелев</i> (Санкт-Петербург). Ранний фольклор о Ермаке Тимофеевиче и его предшественниках-казаках в соотнесении с письменными историческими источниками	101
<i>А. А. Горелов</i> (Санкт-Петербург). Отечественная война 1812 года и русское народное творчество	120
<i>К. Е. Корепова</i> (Нижний Новгород). Сказочные сборники XVIII века и устная традиция	151
<i>С. В. Селиванова</i> (Санкт-Петербург). Народная русская легенда : Истоки и трансформации	164
<i>С. В. Березкина</i> (Санкт-Петербург). Историко-фольклорные источники «Песен о Стеньке Разине» А. С. Пушкина	176
<i>А. В. Тарабукина</i> (Санкт-Петербург). Категории пространства и времени в мировосприятии современных «церковных людей»	186
<i>Е. А. Шевченко</i> (Сыктывкар). Свадебные частушки Лузы	198
<i>Н. Е. Котельникова</i> (Москва). Стабильные повествовательные компоненты в не-сказочной прозе о кладах	215

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ

<i>М. П. Пряшников</i> (Москва). Русские обряды и песни в записях сестер М. и К. Вильмот (1803—1808)	230
<i>Н. Ф. Злобина</i> (Москва). Методология изучения эпоса в трудах А. А. Котляревского	261
<i>Ю. А. Новиков</i> (Вильнюс). Былины из собрания В. Ф. Хотьковского и неизвестный вариант «Добрыни и Алеши»	278
<i>Л. И. Петрова</i> (Санкт-Петербург). О переиздании «Сборника русских духовных стихов» В. Варенцова : (Текстологические заметки)	292
<i>Е. А. Костюхин</i> (Санкт-Петербург). Две морфологии сказки: В. Я. Пропп и А. И. Никифоров	302
<i>В. А. Бахтина</i> (Москва). Истоки московской школы фольклористики (Ю. М. Соколов и Н. И. Кравцов)	308
<i>В. Е. Гусев</i> (Санкт-Петербург). Собиратель уральского фольклора : (Воспоминания о В. П. Бирюкове)	313

ПУБЛИКАЦИИ

Ю. И. Марченко (Санкт-Петербург). Зимние празднично-поздравительные песни в районах русско-белорусско-украинского пограничья	321
А. Ю. Кастров (Санкт-Петербург). Лальские погребально-поминальные причитания : (Публикация и комментарии)	376
Л. В. Федорова (Архангельск). Былины в записях Поморского педагогического университета	414
Т. С. Канева (Сыктывкар). Усть-Цилемские предания об Иване	423
Т. В. Филофова (Санкт-Петербург). Духовные стихи в рукописной традиции Латгалии и Причудья : (По материалам собрания Древлехранилища ИРЛИ)	431
М. А. Калашникова (Санкт-Петербург). Народные молитвы в записях 1980—1990-х годов	459
А. А. Иванова (Москва). Скоморошья традиция в современном фольклорном репертуаре (по полевым материалам 1970—1996 годов)	466
В. Е. Добровольская (Москва). Несказочная проза о разрушении церковей	500

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

Чередникова М. П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995 (Е. А. Костюхин, Санкт-Петербург)	513
«Ветлужская сторона»: Фольклорный сборник. Вып. 2 / Вступ. статья, сост., примеч., общ. ред. А. В. Кулагина. Нотировка песен — Т. В. Кирюшина. Кострома, 1996 (Т. В. Зуева. Москва)	516
Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997 (А. В. Никитина, Санкт-Петербург)	518
Н. М. Ведерникова (Москва). Фольклор Шадринского края	521
Богданов К. А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995 (А. А. Панченко, Санкт-Петербург)	525
М. Я. Мельц (Санкт-Петербург). Перечень статей и материалов, напечатанных в XXI—XXX томах сборника «Русский фольклор» (1981—1999)	528
М. Я. Мельц (Санкт-Петербург). Перечень сборников «Русский фольклор» (1981—1999)	546

ХРОНИКА

Н. В. Дранникова (Архангельск). Фольклорные экспедиции Поморского международного университета им. М. В. Ломоносова	547
М. Я. Мельц (Санкт-Петербург). Уральские бирюковские чтения	549
К. А. Богданов, А. А. Панченко (Санкт-Петербург). Научный семинар «Мифология и повседневность»	556
С. Н. Азбелов (Санкт-Петербург). Фольклористика на XII Международном съезде славистов	562

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР
Том XXX
Материалы и исследования

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

Редактор издательства *А. И. Строева*
Технический редактор *О. В. Иванова*
Корректоры *Л. М. Бова, О. И. Буркова* и *И. А. Крайнева*
Компьютерная верстка *Л. Н. Напольской*

Лицензия № 020297 от 23 июня 1997 г.
Сдано в набор 25.06.99. Подписано к печати 30.12.99. Формат 70×108 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 49.7.
Уч.-изд. л. 53.7. Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 3118. С 49

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

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

