

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
(ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР
XXXI

МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«НАУКА»
2001

УДК 882

ББК 82.3 (2 Рос-Рус)

Р 89

Редакционная коллегия:

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

Рецензенты:

А. Н. Власов, Е. И. Якубовская

Ответственный редактор *Ю. И. Марченко*

*Исследование проведено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 98-04-16130*

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 00-04-16133д*

ТП-2001-И-126

ISBN 5-02-028480-7

© Коллектив авторов, 2001
© Е. А. Галущенко, нотная графика, 2001
© Издательство «Наука», 2001

lib.pushkinskiydom.ru

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

С. Н. АЗБЕЛЕВ

АКАДЕМИК ВСЕВОЛОД МИЛЛЕР И ИСТОРИЧЕСКАЯ ШКОЛА: ЭПОСОВЕДЧЕСКИЕ ТРУДЫ И ИХ ОЦЕНКИ

1

Полтора века, прошедших со дня рождения Всеволода Федоровича Миллера (7/19.04.1848—5/18.11.1913), — вполне достаточный для ученого срок, чтобы осмысление его роли в науке давно завершилось и оценки сделанного им прочно устоялись. Но судьба научного наследия В. Ф. Миллера оказалась особой, чтобы не сказать — исключительной; по крайней мере она уникальна в русской фольклористике.

Кончина В. Ф. Миллера была отмечена, пожалуй, рекордным количеством посвященных ему статей и некрологов, написанных его близкими и неблизкими коллегами, учениками и последователями, высоко оценившими как разносторонние исследования почившего, так и его научно-организаторскую работу, его преподавательскую деятельность и особенно привлекательные черты его личности. Тогдашние его коллеги по Академии наук А. А. Шахматов, С. Ф. Ольденбург, М. М. Ковалевский, Ф. Е. Корш и ставшие академиками позже М. Н. Сперанский, Е. Ф. Карский, А. Е. Крымский, В. А. Гордлевский отозвались на смерть В. Ф. Миллера не менее содержательными статьями, чем его ближайшие сотрудники, в тех областях, где много потрудились покойный, — прежде всего, конечно, в исследовании фольклора, особенно — русского народного эпоса. В. Ф. Миллеру оказались посвящены специальные сдвоенные выпуски журналов «Этнографическое обозрение» (там была напечатана и часть газетных некрологов) и «Живая старина». Обозреть здесь все отклики невозможно, но необходимо дать представление о наиболее важных для понимания роли В. Ф. Миллера в науке.¹

¹ Ограничусь только перечислением того, что я не стал цитировать из экономии места: Анучин Д. Н. Памяти В. Ф. Миллера // Этнографическое обозрение (далее ЭО). М., 1913. № 3—4. С. 124—128; Богданов В. В. 1) Всеволод Федорович Миллер: Краткий очерк его жизни // Там же. С. I—XLII; 2) В. Ф. Миллер как председатель Этнографического отдела // Там же. С. 21—34; Бодуэн-де-Куртенэ И. А. В. Ф. Миллер // День. СПб., 1913. № 301. 6 ноября; Гордлевский В. А. Памяти В. Ф. Миллера: Силуэт // ЭО. М., 1913. № 3—4. С. 47—49; Елеонская Е. Н. В. Ф. Миллер (1848—1913): (Некролог) // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1914. № 2. С. 71—89 четвертой пагинации; Корш Ф. Е. Памяти В. Ф. Миллера // Утро России. М., 1913. № 262. 13 ноября. С. 5; Крымский А. Е. Профессор В. Ф. Миллер: (Некролог) // Там же. № 257. 7 ноября. С. 2; Кулагин Н. М. Памяти В. Ф. Миллера // ЭО. М., 1913. № 3—4. С. 148; Кулаковский П. А. Памяти академика В. Ф. Миллера // Там же. С. 139—147; Максимов А. Н. 1) Научные методы В. Ф. Миллера в этнографии // Там же. С. 35—46; 2) В. Ф. Миллер // Там же. С. 149—153; Марков А. В. В. Ф. Миллер (1848—1913): (Некролог) // Изв. Кавказского отдела Имп. Русского географического общества. Тифлис, 1914. Т. 22. Вып. 2. С. 174—181; Поржезинский В. Преподавательская и ученая деятельность Всев. Фед. Миллера в области языкознания // Отчет о состоянии и действиях Имп. Московского университета за 1913 год. М., 1914. Ч. 1. С. 41—51 второй пагинации; Розенфельд А. Памяти Всеволода Федоровича Миллера // Живая старина (далее ЖС). СПб., 1913. Вып. 3—4. С. 337—345; Сумцов Н. Ф. Памяти В. Ф. Миллера // ЭО. М., 1913. № 3—3. С. 135—138; Танков А. А. Памяти В. Ф. Миллера // Исторический вестник. СПб., 1914. № 12. С. 1039—1042; Тастевен Г. В. В. Ф. Миллер: (Из личных воспоминаний) // Утро России. М., 1913. № 258. 8 ноября. С. 5; Уварова П. С. 1) Вс. Ф. Миллер как исследователь Кавказа // ЭО. М., 1913. № 3—4. С. 1—10; 2) Памяти Всеволода Федоровича Миллера // Древности: Тр. Имп. Московского археол. о-ва. М., 1914. Т. 24. С. 266—270; Штернберг Л. В. В. Ф. Миллер как этнограф // ЖС. СПб., 1913. Вып. 3—4. С. 417—425.

Академик М. М. Ковалевский подчеркивал, что В. Ф. Миллер «в полном смысле слова был всегда искателем научной истины»: ² это был «самый выдающийся из наших этнологов», который «научил ряд поколений умелому пользованию сравнительно-историческим методом (...) Его ученики рассеяны по всей России и продолжают его дело». ³ Академик С. Ф. Ольденбург, развивая ту же мысль, писал, что русская наука потеряла «одного из своих ценнейших работников и руководителей научной работы». ⁴ По словам академика А. А. Шахматова, «востоковедение, русская этнография и история русской словесности отмечены его трудами, проложившими новые пути в области, бывшие до В. Ф. Миллера темными и неизвестными». Он «обращается к определению исторических условий, создавших наш эпос, и с удивительным остроумием и последовательностью, не отрывая эпоса от возраставшей его почвы, проводит связь его содержания и мотивов с историческими явлениями культурной и политической жизни русского народа». Как указывает А. А. Шахматов, «В. Ф. Миллер пришел к отчетливому и реальному представлению о том, как создается народная словесность, где искать ее начал, откуда заимствуется ею содержание и форма». ⁵

Проследивая научный путь В. Ф. Миллера, Е. Ф. Карский отмечал, что свои лингвистические изыскания он «подкрепляет археологическими изучениями (...), языковедение и археология дают твердую почву для этнографических изучений». А «изучение языка и этнографии рано привлекло внимание В. Ф. Миллера к изучению народной словесности вообще и особенно русской», причем здесь «все внимание обращается к определению тех исторических условий, которые создали эпос, к указанию исторических и культурных явлений русской жизни, давших ему содержание». ⁶

М. Н. Сперанский писал, что научная деятельность В. Ф. Миллера замечательна «своей разносторонностью с постепенным возобладанием, однако, интересов к русской народной словесности: санскритолог, мифолог, лингвист-востоковед, кавказовед, этнограф — в конце концов уступают место историку русской устной словесности. Это богатство и разнообразие интересов характеризуют В(севолода) Ф(едоровича) прежде всего как человека с живым темпераментом, большой степенью восприимчивости, с широким захватом любознательного ума, с широко раскинувшимися научными интересами, не говоря уже о высокой степени и замечательной разносторонности образования научного вообще». ⁷ По словам М. Н. Сперанского, «русская наука и русское общество так много обязаны В. Ф. Миллеру потому, что природа сочетала в этом талантливом духовном организме пытливым ум исследователя, тонкое понимание высокой ценности знания, свойственное ученому, впечатлительность восприятия и отзывчивое сердце гуманного человека». ⁸

Приведем здесь и несколько более позднюю характеристику исторического метода В. Ф. Миллера, результаты трудов которого, по словам М. Н. Сперанского, «до сих пор, несомненно, принадлежат к числу самых видных и ценных в современном изучении нашего эпоса. (...) Для доказательства мысли, что основы нашего эпоса надо искать в древнем периоде русской истории», В. Ф. Миллер «обращается к киевскому периоду и там старается найти объяснение отдельным былинным сюжетам. Найдя это объяснение, он старается проследить, каким образом этот сюжет развивался и дошел до того состояния,

² Ковалевский М. М. Памяти Всеволода Федоровича Миллера // ЭО. 1913. № 3—4. С. 13.

³ Там же. С. 20.

⁴ Ольденбург С. Ф. В. Ф. Миллер // Русская мысль. 1913. № 12. С. 41.

⁵ Шахматов А. А. В. Ф. Миллер // ЭО. 1913. № 3—4. С. 129—130.

⁶ Карский Е. Ф. В. Миллер (Некролог) // Русский филологический вестник. Варшава, 1914. № 2. С. 236—237.

⁷ Сперанский М. Н. Всеволод Федорович Миллер // Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1913 год. М., 1914. Ч. I. С. 20—21 второй пагинации.

⁸ Там же. С. 27.

в котором мы его знаем теперь. Чтобы определить эту эволюцию эпоса, отдельных его частей, В. Ф. (Миллер), строго критически анализируя записи, привлекает все, что может дать объяснение этой эволюции, помня постоянно про ту сложную жизнь, которая обусловила самое зарождение, развитие и сохранение до наших дней нашего эпического предания. В этом заключается большое значение трудов В. Ф. Миллера. Несомненно, что этот метод является до настоящего времени единственным правильным, должен быть признан основным для изучения истории нашей устной словесности».⁹

А. А. Шахматов, помимо цитированного некролога, дал наиболее подробную и разностороннюю характеристику трудов В. Ф. Миллера в специальном докладе на общем собрании Академии наук.¹⁰ В числе прочего отметил принципиальную важность верного понимания В. Ф. Миллером «вопроса о взаимном отношении былин и исторических песен», А. А. Шахматов подчеркивал, что «это положение сразу перенесло все изыскания В. Ф. Миллера на почву русской истории», причем «на первый план выдвигались вопросы о той реальной обстановке, в которой сложилась та или иная историческая песня, впоследствии перешедшая в былинную» (с. 82). Разбирая труды В. Ф. Миллера, вошедшие в его «Очерки русской народной словесности», А. А. Шахматов счел «особенно ценными» те их главы, которые «посвящены общим вопросам, выдвигаемым изучением былевого эпоса»: основанные на твердо установленных научных фактах здравые суждения В. Ф. Миллера «рассеяли тот туман, который окружал представления о народной поэзии, о народном творчестве со времен появления в Германии теории народного эпоса, созданной Яковом Гриммом и его последователями»: В. Ф. Миллером впервые «поставлен был вопрос, как могло дойти до нас столько отдаленной старины в былинах; разработка вопроса привела его к мысли, что у нас на Руси, как и у большинства народов, имеющих эпические сказания, были профессиональные их хранители, обрабатывавшие их, исполнявшие их в народе и передававшие их в своей среде новым поколениям профессиональных певцов» (с. 82—83). При этом «он доказывает, что скоморохи были не только исполнителями былин перед князьями и боярами, но также участниками в сложении былин, в их обработке».

Как пишет далее А. А. Шахматов, «из его соображений, из приведенных им данных не трудно заключить, что слагателей былин надо искать в той же среде профессиональных певцов. Такое заключение совершенно естественно приводит нас к объяснению дружинного, княжеского характера нашего эпоса, ибо профессиональные певцы сосредоточивались вокруг князя и его дружины; такое заключение объясняет нам и присутствие в нашем эпосе книжных элементов и международных сюжетов; среда профессиональных певцов не могла быть чуждою книжной образованности, а нахождение этих певцов в городских международных центрах естественным образом способствовало вторжению в их песни странствующих мотивов. Воспринимавшая их поэтические произведения аудитория — князья и их дружины — конечно также оказывала свое воздействие на внутреннее содержание песенных сюжетов и на изображение внешней обстановки: певцы пели о том, что интересовало их слушателей и что было доступно их пониманию» (с. 83—84).

Изучая труды В. Ф. Миллера, «мы чувствуем под собой реальную историческую почву», — пишет А. А. Шахматов. И хотя В. Ф. Миллер «имел в своей работе предшественников: назовем А. Н. Веселовского, И. Н. Жданова, М. Г. Халанского, Н. Ф. Сумцова, Н. П. Дашкевича, но последовательно и

⁹ Сперанский М. Н. Русская устная словесность. М., 1917. С. 98—99.

¹⁰ Текст доклада был напечатан дважды. См.: Отчет о деятельности Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук за 1913 год, составленный академиком Н. А. Котляревским. СПб., 1913. С. 2—29; Известия Императорской Академии наук. СПб., 1914. VI сер. № 2. С. 71—92 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

цельно проведен исторический метод только в исследованиях В. Ф. Миллера» (с. 84). обстоятельно разобрав конкретные результаты былиноведческих трудов В. Ф. Миллера, А. А. Шахматов заключает: «Постепенное развитие его взглядов на русский эпос является прекрасной иллюстрацией его научного беспристрастия и вместе с тем страстного стремления постигнуть истину. Следя за последовательным ходом его работ, мы имеем перед собой постепенное развитие взглядов не одного В. Ф. Миллера: в его трудах ясно обнаруживается общее поступательное движение русской ученой мысли. В. Ф. Миллер был ее верным и постоянным выразителем» (с. 92).

А. Е. Крымский, подробно охарактеризовав труды В. Ф. Миллера в разных областях, оканчивая свою статью, писал: «Закрылась одна из наиболее блестящих страниц в книге истории старого Московского университета и московской научной жизни».¹¹

Действительно, почти вся научная деятельность В. Ф. Миллера прошла в Москве, там он создал свою научную школу. В. В. Богданов, оставивший обширные воспоминания о своем учителе, писал, что В. Ф. Миллер «не только объединял людей, не только ободрял их к труду и знанию, он еще и создавал людей. (...) Он давал ход индивидуальным свойствам каждого; оттого так различны эти „люди“, созданные Миллером».¹² По словам Н. В. Васильева, «Всеволод Федорович поражал и заражал нас своею горячею любовью к науке и неустанной энергиею».¹³ Как вспоминал С. К. Шамбинаго, «сам постоянно горевший, Всев(олод) Фед(орович) и других заставлял гореть их собственным или отраженным от него светом».¹⁴

Специальную характеристику былиноведческих работ В. Ф. Миллера принял Б. М. Соколов, внимательно проследивший, что конкретно внес его учитель своими трудами в науку о русском эпосе. Эта статья, могущая служить наиболее компактным их резюме, важна и пониманием ценных особенностей научной деятельности В. Ф. Миллера, который «никогда не игнорировал труды других работников в излюбленной им области, а стремился к объединению и согласованию научных результатов. При этом мы должны подчеркнуть, — продолжает Б. М. Соколов, — его необыкновенную терпимость к другим мнениям, а также постоянную готовность отказаться от своей гипотезы или предположения, как только он сознавал их ошибочность. В этом сказывалась необычайная добросовестность научного деятеля, для которого научная правда выше мелкого самолюбия и упорства. Из того же широкого, объективно научного взгляда вытекало у Вс(еволода) Ф(едоровича) полное отсутствие узко-националистических тенденций, столь часто прилагавшихся к освещению того самого материала, над которым оперировал в своих работах В. Ф. (Миллер). Но, с другой стороны, в своих работах Вс(еволод) Ф(едорович) избегал и ложносентиментального отношения к „народному духу“ и „народному“ творчеству: и тем не менее каждая его статья дышала искренним гуманизмом, а в занятиях и оценке народной словесности проявлялась глубокая и искренняя вера в могучие духовные силы русского крестьянства. И можно смело сказать, — заключает Б. М. Соколов, — что своей научной деятельностью Вс(еволод) Ф(едорович) немало способствовал поддержанию и развитию в нашем обществе искренней симпатии к простому народу».¹⁵

Среди работ, написанных по поводу кончины В. Ф. Миллера, несколько выделяется написанный А. В. Марковым «Обзор трудов В. Ф. Миллера по

¹¹ Крымский А. Е. В. Ф. Миллер: (Некролог) // Голос минувшего. М., 1913. № 12. С. 311.

¹² Богданов В. В. Из воспоминаний о В. Ф. Миллере // ЭО. М., 1913. № 3—4. С. 157.

¹³ Васильев Н. В. Вс. Ф. Миллер как исследователь народной словесности // Там же. С. 86.

¹⁴ Шамбинаго С. К. О значении В. Ф. Миллера в науке о народной словесности // Древности: Тр. Имп. Московского археол. о-ва. М., 1914. Т. 24. С. 265.

¹⁵ Соколов Б. М. Вс. Ф. Миллер как исследователь русского бытового эпоса // ЖС. Пг., 1914. Год 22. Вып. 3—4. С. 334—335.

народной словесности» объемом более 120 страниц, посвященный главным образом спору с Миллером. Марков был любимым его учеником и «постоянным оппонентом», как полушутливо называл его Миллер: факт, дополнительно характеризующий качества В. Ф. Миллера, отмеченные Б. М. Соколовым. Аргументированно оспаривая мнения своего учителя по частным конкретным поводам — при общем весьма позитивном отношении к его трудам, — Марков так заканчивает основную часть обзора, посвященную былиноведению:

«В заключение обзора трудов покойного В. Ф. Миллера по былинам укажу на те прочные результаты, к которым они приводят науку и которые заставляют видеть в лице его одного из важнейших руководителей в исследовании русского былевого эпоса.

1) Наличный запас былинных записей XVIII и XIX столетий находится в непосредственной связи с былинной традицией в старой Новгородской земле. В наибольшей сохранности былины были найдены в старых новгородских колониях, в Олонецкой и Архангельской губерниях, а также в Сибири, куда они в XVII в. были занесены колонизационным потоком, шедшим из той же области, когда-то подчиненной культурному воздействию со стороны Новгорода.

2) Слагателями и исполнителями былин были до начала XVIII в. профессиональные певцы, из которых особое внимание обращают на себя скоморохи. В устах непрофессиональных певцов, крестьян северного края, былины потерпели значительные изменения к худшему.

3) Сложение и переработка былин происходили в течение ряда веков, начиная с XI в. и кончая XVIII столетием. Позднейшие былины были слагаемы в крестьянском населении Русского Севера. Изучение старых былин сопряжено с громадными затруднениями, ибо дошедшие до нас варианты представляют собою результат длинного ряда переработок старого эпического материала.

4) Некоторые варианты былин, отчасти известные в записях XVII и XVIII вв., обнаруживают переработку старого эпического материала, произведенную в XVI в., в особенности во второй его половине.

5) Целый ряд былин киевского цикла или введенных впоследствии в этот цикл был сложен в Новгородской области».¹⁶

Единственный в то время пример научной критики трудов В. Ф. Миллера и его школы, так сказать со стороны, явила собой известная работа А. П. Скафтымова, в печати появившаяся значительно позже своего написания — в 1924 г.¹⁷ и недавно переизданная. Она в свою очередь стала предметом специальных разборов, результаты которых при всем различии позиций авторов могут быть приведены к общему знаменателю. Он состоит в том, что Скафтымов, образно говоря, начав «за упокой», окончил «за здравие». Как показал уже Б. М. Соколов, гиперкритике были подвергнуты наименее удачные работы исторической школы с намерением оспорить самый метод. В этом сущность первой главы труда А. П. Скафтымова. Вторая глава выдвигает на первый план общие для былин композиционные тенденции, среди которых предметом особого внимания является эффект неожиданности и удивления. Но обращаясь к конкретным примерам в третьей главе, автор заявляет, что «нужно предположить какое-то сюжетное ядро, которое в былине когда-то дорого было самой фактичностью своею, как воспроизведение определенного события подлинной жизни, всем известного и имеющегося в виду».¹⁸ Б. М. Соколов так резюмировал свой разбор книги Скафтымова: «Хорошо подчеркнута

¹⁶ Марков А. В. Обзор трудов В. Ф. Миллера по народной словесности. Памяти дорогого учителя. Пг., 1916. С. 68—69 (см. также издание этой работы в «Известиях Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук» (Пг., 1914. Т. 19, кн. 2; 1915. Т. 20, кн. 1; 1916. Т. 21, кн. 1)).

¹⁷ Скафтымов А. П. Поэтика и генезис былин: Очерки. М.: Саратов, 1924.

¹⁸ Скафтымов А. П. Поэтика и генезис былин. Саратов, 1994. С. 157.

мысль, что былина не равна документу. Надо помнить о ее художественном задании. Но разве это не понимает историческая школа. Вообще, кончая третью главу, Скафтымов вновь восстанавливает историческую школу (третья глава является последней. — С. А.)». ¹⁹ Сочтем ли мы построение Скафтымова несколько противоречивым (вслед за Б. М. Соколовым и В. П. Аникиным) или, напротив, последовательным (как считал Л. И. Емельянов), достаточно очевидно, что основная установка исторической школы В. Ф. Миллера фактически Скафтымовым не опровергнута, а, напротив, подкреплена — апелляцией к эстетической природе отображения реальных исторических событий в былинном эпосе. ²⁰ Что касается особенно занимавшего позднейших критиков В. Ф. Миллера вопроса о социальной принадлежности творцов былин, то здесь Скафтымов им не союзник, ибо этот аспект его, как видно, не интересовал.

Книга А. П. Скафтымова, впрочем, и не повлияла заметным образом на общее вполне позитивное восприятие трудов В. Ф. Миллера и его школы. В ее рамках продолжались исследования отдельных былин, принадлежавшие Б. М. Соколову, А. И. Лященко, В. Ф. Ржиге. Появлялись и обобщающие работы, написанные Б. М. Соколовым и адресованные учащимся и массовому читателю. В одной из них говорилось, например, что когда «исчез дружинный быт, замолкли на Руси скоморохи, древние калики-пилигримы размельчались в калек, нищих странников, тогда некогда интересовавший и поддерживавшийся всеми слоями русского народа национальный эпос, в силу естественных исторических причин, приведших к культурному расколу верхних и нижних классов, спустился в простонародную крестьянскую среду. Там, благодаря культурной отсталости, неграмотности населения, отдаленности его от культурных нивелирующих центров, он продолжал и продолжает свое существование до наших дней». ²¹

В 1920-е гг. и в первой половине 1930-х такое воззрение разделялось всеми русскими эпосоведами, проявляясь и в популярной, и в учебной литературе, хотя наиболее развитой вид получало именно в работах Б. М. Соколова.

Существенно, в какой степени разделял это воззрение его брат, Ю. М. Соколов, выступивший в середине 20-х гг. с весьма широкой характеристикой задач русской фольклористики по всем ее разделам и по всем жанрам устной поэзии. Для нас этот труд его интересен тем, насколько противостоит даваемое здесь понимание народности русского фольклора тому, какое предстанет в цитируемой ниже его статье 1937 г.

«Т(ак) н(азываемая) народная поэзия, фольклор, — пишет Ю. М. Соколов, — вне всякого сомнения, в некоторой мере лишь унаследованы и переработаны крестьянством, а возникли в других социальных группах, нередко в среде господствовавших классов. Недаром же в крестьянском свадебном, особенно в северном, обряде мы то и дело встречаемся с терминами и образами древнерусской боярско-княжеской культуры; жених — князь, невеста — княгиня, поезжане почти те же, что мы знаем по сохранившимся описаниям древнекняжеских и царских свадеб: тысяцкий, большой боярин, меньшей боярин, дружка, подружье, коровайной, подколпашной и т. д. <...> Да и не одна свадебная поэзия, а и сказка и лирическая песня, напечатанные тексты которых насчитываются в несколько десятков тысяч. Какой процент всей этой массы устной лирики, записываемой, гл(авным) о(бразом), в крестьянской

¹⁹ Соколов Б. М. Разбор книги А. П. Скафтымова «Поэтика и генезис былин: Очерки» / Публ. В. М. Гацака // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977. С. 309.

²⁰ См.: Аникин В. П. А. П. Скафтымов — критик «исторической школы» и его теория эпоса в книге «Поэтика и генезис былин» // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии (далее ОИРЭФА). М., 1974. Вып. 6. С. 96—116; Емельянов Л. И. Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978. С. 140—159.

²¹ Соколов Б. Былины: Исторический очерк, тексты, комментарии. М., 1918. С. 16.

среде, и по происхождению своему может быть назван крестьянским? Ведь в отношении эпоса трудами Миллера и др(угих) уже достаточно отчетливо выяснена роль творчества дружинно-военного класса, церковной среды, пилигримов, профессионалов скоморохов, потешавших своим искусством богатые классы, так что на долю крестьянства приходится относить лишь позднейшую переработку и перелицовку унаследованного от этих социальных слоев эпического богатства».²²

Не предвидя еще, конечно, опасности, жертвой которой он и другие фольклористы станут десять лет спустя, Ю. М. Соколов, однако, стремится идти в ногу со временем, замечая, что «социологическому, точнее, *марксистскому методу* в области фольклора дорога расчищена методами историческим, сравнительным и этнологическим».²³

Усиление внимания к социологическим характеристикам в этот период проявилось и в работах Б. М. Соколова, на практике это привело даже к элементам, так сказать, наивного социологизма в характеристиках отдельных былин и их героев, на что уже обращалось внимание исследователями его научного творчества.

Как можно думать, тем же стремлением идти в ногу со временем продиктовано было появление последней, напечатанной посмертно статьи Б. М. Соколова «Об историко-социологическом методе изучения былин», которая написана была в 1929 г. Выступив с предложением коррекции исследовательского метода, Б. М. Соколов сохраняет, однако, верность наследию своего учителя, утверждая правомерность того факта, что «в русской науке о былевом эпосе получил безусловное преобладание так называемый *исторический метод*».²⁴ Хотя не следует забывать, что «былина есть прежде всего художественное произведение, а не летописное свидетельство или архивно-исторический документ», все же, как подчеркивает Б. М. Соколов, «по своему существу и самому художественному заданию наши былины и так наз(ываемые) „исторические песни“, что бы ни говорили, являются „поэтизацией“ исторических событий и явлений, т. е. в своей основе имеют тот или другой конкретный исторический субстрат» (с. 267—268).

Б. М. Соколов указывает, что «применение социологического истолкования былин — дело не совсем новое»: к нему уже прибегали «лучшие исследователи так наз(ываемой) исторической школы». Например, «Вс. Ф. Миллер очень часто считался с фактами и тенденциями социального порядка. Такие его истолкования, как эволюция былинного типа Ильи Муромца, базируются целиком на доводах социологического порядка, таков его знаменитый очерк о былинах Смутного времени; к доводам из социальной экономической жизни древней Руси он нередко — и, скажем, часто успешно — прибегал в разборе так называемых „новгородских былин“». Б. М. Соколов напоминает, что А. В. Марков, особенно в работе «Бытовые черты русских былин», «уделял немалое внимание социальной и даже классовой сущности былин. Это же устремление, — продолжал Б. М. Соколов, — мы находим и у других исследователей. Больше того, — были уже сделаны попытки историко-социологического освещения развития всего эпоса. Так, сам глава исторической школы, Вс. Ф. Миллер, в опубликованном после его кончины „Очерке истории русского былинного эпоса“ постарался представить это развитие на фоне исторической и социально-экономической жизни русского народа, с постоянным учетом тех классов, какие стояли во главе, руководили духовной жизнью

²² Соколов Ю. Очередные задачи изучения русского фольклора // Художественный фольклор. М., 1926. Т. 1. С. 13.

²³ Там же. С. 17.

²⁴ Соколов Б. Об историко-социологическом методе изучения былин: (По поводу «критики» проф. А. Брюкнера) // Памяти П. Н. Сакулина: Сб. статей. М., 1931. С. 266 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

населения и проявляли себя в литературе и искусстве». Критически упомянув далее применение метода «экономического материализма» в «Курсе истории русской литературы» В. А. Келтуялы и позитивно — свой обзор былин в «Литературной энциклопедии», Б. М. Соколов заключает: «Развитие нашей науки показывает, что во многих случаях привлечение социально-экономических материалов придавало исторической интерпретации большую значимость и достоверность».

Заявив, однако, что «в непосредственной работе над изучением русских былин и особенно в опытах синтетического построения истории былинного эпоса нельзя не чувствовать всей еще слабости и недостаточности социологического их освещения», Б. М. Соколов призывает в первую очередь «к историко-социологическому уяснению самой былины как художественного произведения, выражаемой ею социальной психоидеологии». Он пишет, что «в историческом и социологическом разрезе должны получить свое освещение былинные темы и сюжеты, былинные образы, былинные „идеалы” и вкусы — сама былинная эстетика должна получить историко-социологическое толкование. Вот в чем задача и вот в чем мы видим основной „корректив” к господствовавшему до сих пор историческому методу» (с. 277—279).

Обративший пристальное внимание на эти две работы братьев Соколовых Л. И. Емельянов счел их показателем «существенного отличия метода „поздней” исторической школы от метода ее основателя и главы».²⁵ Это позволило Л. И. Емельянову высказать мысль, что «общее методологическое перевооружение советской фольклористики, происходившее на рубеже 20—30-х гг., сулило значительные приобретения и исторической школе. Во всяком случае, — писал автор, — основные принципы ее так, как они сложились в практике виднейших ее представителей (<...>), не заключали в себе ничего такого, что могло бы помешать им усвоить требования марксистской методологии».²⁶

Это было напечатано в 1978 г. А полтора десятилетия спустя смогла появиться статья другого автора, вполне откровенно (хотя и неполно) конкретизировавшая сущность «перевооружения» нашей фольклористики, о котором упоминал Емельянов, и обусловленные этим «приобретения». «На рубеже 20—30-х гг., — писал Б. Н. Путилов, — русская фольклористика определилась в своей советской ипостаси, т. е. была включена в тоталитарную идеологическую систему, подчинение которой было связано с признанием марксизма-ленинизма единственным и непогрешимым научным учением, с обязательством вести борьбу против всяких от него отклонений, с беспрекословным следованием политике партии, выполнением ее решений и сменявшихся идеологем. (<...> С понятием народности в науку о фольклоре пришла последовательная идеологизация предмета, и самой науке стали навязываться охранительные функции (<...> Фольклор выделялся в некую особую область, противостоящую идеологии „господствующих” классов (<...> Реальная картина фольклорной культуры, ее смысл искажались, отчасти фальсифицировались, во многом обрывались ее глубинные связи с народным бытом во всем его объеме».

В 1930-е гг. «с поразительной быстротой (<...> совершился переход (<...> к состоянию несвободы», причем «наиболее очевидно она проявлялась в разного рода репрессиях в отношении к неугодным: в идеологических кампаниях, выливавшихся в шельмование достойных ученых», и т. п. При этом «стало внедряться повсюду (<...> зловещее в своем содержании понятие „буржуазная наука”, универсально применяемое к русской дореволюционной академической и всей зарубежной науке XIX—XX вв.»; фольклористам «вменя-

²⁵ Емельянов Л. И. Методологические вопросы фольклористики. С. 103.

²⁶ Там же. С. 123.

лось в обязанность „бороться” с „буржуазной наукой” и особенно — с фактами ее проникновения в науку советскую». ²⁷

Необходимо оговориться, что перечисленные особенности советской фольклористики были характерны и для автора этой работы, выступавшего в течение ряда десятилетий даже с «основополагающими» статьями, вполне отвечавшими текущим потребностям партийного «руководства» наукой. ²⁸ Но это, конечно, не ослабляет ценности цитированных признаний, а, скорее, напротив, ее усиливает, поскольку личной самокритики в статье нет: автор смотрит как бы со стороны.

Упомянутые Б. Н. Путиловым идеологические проработки и шельмования начались еще до его вступления на научную стезю, а первой жертвой такой кампании в фольклористике стала именно историческая школа.

Любопытно, что как раз в том же году, что и цитированная мною книга Л. И. Емельянова, была напечатана историографическая статья Б. Н. Путилова, где утверждалось (в духе тогдашней фразеологии этого ученого), что «к середине 30-х годов с полной резкостью обозначился кризис в изучении русского эпоса» и «считавшиеся незыблемыми положения исторической школы (...) оказались в глубоком противоречии с подлинным марксистско-ленинским пониманием истории, роли народных масс в историческом процессе и в создании культуры, в художественном творчестве». ²⁹ Как писал далее Б. Н. Путилов, «вопросы идейной сущности былин, роли народа в создании и хранении русского эпоса, характере его позднейших судеб» подверглись «полному и решительному пересмотру». При этом «теория аристократического происхождения былин, долгое время господствовавшая в науке, была не просто отвергнута, но с большой аргументированностью опровергнута в ряде статей и выступлений ученых в 1937—1938 гг.». ³⁰

Очень важно проследить хотя бы в главных чертах, как именно это все происходило, ибо перед нами едва ли не самый существенный факт истории советской фольклористики, результаты которого продолжают сказываться до настоящего времени.

2

Прежде всего, необходимо хотя бы коротко рассказать, на каком общественно-политическом фоне происходило «опровержение». За несколько лет до него десятки ученых-гуманитариев были арестованы по так называемому «делу славистов». Среди них оказались и исследователи фольклора, в том числе принадлежавшие к исторической школе академик М. Н. Сперанский и В. Ф. Ржига. Второй в 1936 г. был уже в ссылке (как и академик В. Н. Перетц), первый — под домашним арестом. В лагере находился Н. И. Кравцов, едва избежавший впоследствии расстрела. Все это теперь зафиксировано по архивным материалам документально. ³¹ Не менее интересны некоторые воспоминания современников. По свидетельству С. Б. Бернштейна, «наиболее интенсивными были аресты в Москве. Здесь были арестованы

²⁷ Путилов Б. Н. Русская фольклористика у врат свободы // Живая старина. М., 1994. № 1. С. 4—5.

²⁸ См., например: Путилов Б. Н.: 1) Об основных признаках народного поэтического творчества // Учен. зап. Грозненского гос. пед. ин-та. 1952. № 7. Сер. филол. Вып. 4. С. 56—77; 2) О современном народно-поэтическом творчестве // Звезда. 1954. № 2. С. 144—151; 3) К. Маркс и изучение славянского эпоса // Тез. докл. годичной науч. сессии Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Май 1968 г. Л., 1968. С. 19—20; 4) В. И. Ленин и фольклористика // Советская этнография. 1980. № 3. С. 8—16.

²⁹ Путилов Б. Н. Былины // Советская историография Киевской Руси. Л., 1978. С. 225.

³⁰ Там же. С. 226.

³¹ См.: Ашин Ф. Д., Алпатов В. М. «Дело славистов: 30-е годы» / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1994. С. 198—199 и др.

М. Н. Сперанский, Н. Н. Дурново, Г. И. Ильинский, А. М. Селищев, В. В. Виноградов, В. Ф. Ржига, И. Г. Голанов, П. А. Расторгуев, В. Н. Сидоров, Ю. М. Соколов, А. И. Павлович, только что закончивший университет Н. И. Кравцов и ряд других ученых (...) В первой половине 1934 г. шла интенсивная подготовка к съезду советских писателей. Для написания доклада Горькому нужен был консультант по разделу фольклора. Выяснилось, что им может быть только Ю. М. Соколов. По ходатайству Горького Соколов был освобожден». ³²

Документальных подтверждений ареста Ю. М. Соколова в архивном деле не нашлось, но там есть «постановление», где Ю. М. Соколов назван в числе ученых, материал о которых выделен «в отдельное производство» для «дополнительного расследования». ³³ Мы пока не знаем, когда было доведено до конца «расследование» в отношении Ю. М. Соколова и как обставлялись «беседы» с ним тогдашних следователей. ³⁴

Придуманная следователями организация славистов под названием «российская национальная партия», принадлежность к которой инкриминировалась среди прочих Ю. М. Соколову, трактовалась следствием как «контрреволюционная национал-фашистская организация», ставившая своей целью «свержение советской власти и установление фашистской диктатуры», созданная «по прямым указаниям заграничного русского фашистского центра» и ориентированная «на германские фашистские круги». ³⁵ Соответственно был даже подготовлен, оглашен и опубликован в 1935 г. доклад некоего доцента «Славянская филология на путях фашизации», который завершился словами «славянская филология на Западе плотно врастает в фашизм и этим теряет право на науку». Как резюмирует автор цитированных воспоминаний, «в данном случае речь идет не о науке, а об общественно-политической ситуации в стране». ³⁶

Сущность этой ситуации по отношению к ученым обнажилась еще ранее — в ходе так называемого «академического дела» 1929—1931 гг. Материалы его начаты публикацией, из которой явствует, каким образом с целью полного подчинения Академии наук руководство ВКП(б) повело борьбу «против крупнейших ученых, доведя ее до конца: сначала организуется травля в печати, затем вступает в борьбу партия в лице ее Политбюро и, наконец, органы ОГПУ их попросту арестовывают, перенося „дискуссию“ в камеры предварительного заключения и кабинеты следователей». ³⁷

«Академическое дело» в 1929—1931 гг. таким способом «приручило» главным образом историков, «дело славистов» в 1933—1934 гг. — главным образом филологов-славяноведов, а в 1936 г. очередь дошла до фольклористов-русистов. Согласно уже отработанной методике, они подверглись массовой травле в печати — в данном случае как идейные пособники фашистов и апологеты эксплуататорских классов — с сосредоточением главного удара на господствовавшей тогда в фольклористике исторической школе В. Ф. Миллера.

³² Бернштейн С. Б. Трагическая страница из истории славянской филологии (30-е годы XX века) // Советское славяноведение. М., 1989. № 1. С. 80.

³³ Ашин Ф. Д., Алпатов В. М. «Дело славистов». С. 77—78. В этом же списке оказались академики М. Н. Сперанский, Н. С. Державин и В. Н. Перетц, а также Н. К. Гудзий, В. Ю. Крупянская, В. Д. Кузьмина, М. В. Щепкина и др.

³⁴ Известно, что в первой половине 30-х гг. «избиения и другие методы прямого физического воздействия обычно не применялись», а «с 1937 г. официально законными стали любые меры воздействия на подсудимых, включая пытки» (Ашин Ф. Д., Алпатов В. М. «Дело славистов». С. 52, 147; см. также: Боффа Д. История Советского Союза в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 508).

³⁵ Ашин В. М., Алпатов В. М. «Дело славистов». С. 70.

³⁶ Бернштейн С. Б. Трагическая страница... С. 80.

³⁷ Академическое дело 1929—1931 гг.: Документы и материалы следственного дела, сфабрикованного ОГПУ / Изд. подгот. В. П. Захаров, М. П. Лепехин, Э. А. Фомина. СПб., 1993. Вып. 1. С. XXIII. См. также: Брачев В. С. «Дело историков» (1929—1931 гг.). СПб., 1997.

Никто, конечно, не выставлял научных возражений В. Ф. Миллеру и его ученикам и последователям. Работы их стали не объектом научного спора, а материалом жестокой и бесцеремонной политической проработки. Соответственно реакция ее жертв — единственно для них тогда возможная — состояла в том, чтобы, признав и даже осудив собственные «ошибки», попытаться хотя бы частично нейтрализовать наиболее зловещие обвинения путем разного рода пояснений и заверить проработчиков в своей безусловной лояльности.

Этому и посвящена была большая статья тогдашнего главы московских фольклористов Ю. М. Соколова, само название которой оказалось снабжено в журнале знаменательным редакционным примечанием: «Вопрос о героическом эпосе, о происхождении и значении его заслуживает большого внимания. Между тем теории, господствовавшие в этой области до последнего времени, были глубоко враждебны марксистско-ленинскому пониманию народного героического эпоса. Взгляды фольклористов на эпос как на аристократическое искусство выражали пренебрежение буржуазных историков и литературоведов к прошлому трудового народа, неверие в способности народных масс создавать художественные ценности. Статьей Ю. М. Соколова редакция открывает обсуждение вопроса о былинном эпосе».³⁸ Как обнаружилось, эта статья не только открыла, но и закрыла обсуждение: поскольку все требуемое было в ней сказано, дальнейшее обращение к вопросу редакция сочла, очевидно, излишним.

Вначале Ю. М. Соколов демонстрирует свое весьма серьезное отношение к напечатанным в центральном органе ВКП(б) — газете «Правда» — статьям, писавшим, что «горе-ученые», не желающие соглашаться с М. Горьким, говорившим о «трудовой основе, на которой выросло народное творчество», насаждают «барские мыслишки», имеющие «целью дискредитировать народное творчество и отнять его у народа»; не кому иному, как «фашистам», согласно этим статьям, «выгодно утверждать, что народ получает культуру от высших классов»; это и «доказывает всеми силами фольклористика фашистской Германии», а «наши фольклористы <...> плетутся на поводу» у нее.

Уделив довольно много места подобным высказываниям, Ю. М. Соколов пишет: «Мы нарочно так подробно цитируем статьи в „Правде“, так как многочисленные статьи, появившиеся вскоре в других газетах и журналах, в значительной степени либо повторяют то, что сказано было в Ц. О., либо детализируют основные мысли статей „Правды“ и при этом касаются уж не только моих высказываний и моего брата Б. М. Соколова о былинах, но и других современных фольклористов, разделявших ту же концепцию социального генезиса былин: М. К. Азадовского, Н. П. Андреева, А. М. Астаховой, В. М. Жирмунского, П. М. Соболева, Б. Л. Розенфельда и др.». По словам Б. М. Соколова, «поднявшаяся по почину Ц. О. партии <...> волна общественной критики господствовавших в нашей советской фольклористике воззрений на народный эпос является знаменательным событием в жизни фольклористической науки, которое послужит, вне всякого сомнения, поворотным пунктом в ней». Это уже показали «последовавшие за статьями в „Правде“ критические и самокритические выступления фольклористов, литературоведов, историков, лингвистов на многочисленных собраниях в научных учреждениях» (с. 173).

Не забудем, что авторы «самокритических выступлений» уже имели перед собой впечатляющие примеры того, как поступают с неугодными властям учеными: одна часть их коллег-гуманитариев «прошла» недавно по «академическому делу», другая — по «делу славистов»; многие из них надолго оказались изолированы не только от научной работы, но и от нормальных условий

³⁸ Соколов Ю. Русский былинный эпос: (Проблема социального генезиса) // Литературный критик. М., 1937. № 9. С. 171 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

существования. Учитывал, как можно думать, этот немаловажный фактор и находившийся под следствием Ю. М. Соколов, отвечая далее на поставленный им самим вопрос: «К чему сводятся основные упреки критики в адрес мой и других наших фольклористов?». Автор пишет: «Как видно из приведенных выше выдержек, критикой выдвинуты два наиболее сильных упрека:

1) в приписывании создания русских былин творчеству господствовавших феодальных классов и принижении этими рассуждениями творческой роли трудового народа в возникновении национального героического эпоса и

2) в смыкании подобной историко-литературной концепции с тенденциями германской фашистской „науки“, нашедшими себе наиболее яркое выражение в книгах немецкого литературоведа и фольклориста Ганса Наумана.

Для того, чтобы до конца раскрыть всю ошибочность господствовавших в построениях советских фольклористов взглядов на происхождение русского былинного эпоса и наметить правильные пути дальнейшего изучения его, необходимо установить историю и источники этой ложной историко-литературной концепции. Нужно дать ответ на поставленный в „Правде“ вопрос, „как могла возникнуть и как существует такая теория, обесценивающая золото нашего народного творчества?“» (с. 173—174).

В связи с дальнейшим необходимо обратить внимание, насколько все это далеко даже от подобия научного рассмотрения проблемы: концепция «ложна» — просто потому, что так ее расценили авторы газетных статей, напечатанных в центральном органе ВКП(б). Обсуждать здесь нечего, надо только «до конца раскрыть всю ошибочность» собственных научных взглядов, «дать ответ», как могла появиться господствующая в русской науке теория и наметить «правильные пути» для замены «ошибочных построений». Этим и занимается Ю. М. Соколов далее (попутно оправдываясь по некоторым частностям).

Прежде всего автор постарался отвести от себя и коллег утверждения, что они «плетутся на поводу у фашистских фольклористов типа Ганса Наумана, утверждающих, что народ только воспроизводит творчество аристократии». Соответствующие книги Г. Наумана, поясняет Ю. М. Соколов, появились в 1921 и 1922 гг., а «советские фольклористы ознакомились с этими книгами лишь к 1926 году». Между тем «критикуемая сейчас концепция происхождения русского былинного эпоса восходит (...) к теоретическим высказываниям главы буржуазной „исторической школы“ в русской фольклористике академика Вс. Ф. Миллера (90-х и 900-х годов)» (с. 174). Таким образом, идейной зависимости от «фашистского» фольклориста быть не могло, а было лишь «смыкание», но и то — далеко не полное, как поясняет Ю. М. Соколов далее: в отличие от позиции Г. Наумана (и писавшего еще до него коротко о фольклоре русского литературоведа В. А. Келтуялы), ни сам автор статьи, ни его брат Б. М. Соколов, ни их учитель В. Ф. Миллер «никогда не распространяли эту концепцию феодально-аристократического происхождения былевого эпоса на весь русский фольклор, на всю русскую устную поэзию» (с. 174).

Но Ю. М. Соколов, так сказать, повинулся в главном — за себя и за всех русских фольклористов: «Почти полное единодушие в фольклористической среде царило, — констатирует автор, — по вопросу о социальном генезисе русского былинного эпоса. Положение о том, что героический эпос возник в социальных верхах раннего феодального общества, в военно-дружинной среде, а в создании так называемых новеллистических бытовых былин, вроде „Садко“ и „Василия Буслаева“, принимала участие среда городского купечества, разделяли почти все историки русского былевого эпоса со времени работ В. Ф. Миллера». При этом «отдельными исследователями, главным образом учениками Миллера, вносились лишь известные поправки и дополнения, не изменявшие существа концепции. Так, например, собиратель и исследователь былин А. В. Марков значительную роль в создании ряда былин (вроде былины «О со-

рока каликах со каликою» и т. п.) приписывал церковному слою, слою высшего духовенства, тесно связанного в своей бытовой и общественной жизни с феодальными верхами и купечеством» (с. 177).

Но Ю. М. Соколов приводит и несколько смягчающие эту коллективную вину обстоятельства: позднейшие, особенно категоричные высказывания В. Ф. Миллера могли отчасти быть результатом чтения Келтуялы, а ученики Миллера и другие фольклористы «советской эпохи», оказывается, находились «под сильным воздействием социологических построений школы В. А. Покровского» (с. 181). Впрочем, это не отменяет вывода: концепция, «долгое время казавшаяся прочным достижением фольклористической науки», все же имеет «точки соприкосновения» с «писаниями Ганса Наумана», а «уже одно это показывает, насколько ошибочно и вредна была „теория“ об аристократическом происхождении былинного эпоса. Перед советскими фольклористами, — заключает автор, — во всей остроте возникает необходимость нового и строгого пересмотра основных научных положений об истории русских былин» (с. 181).

Как видим, едва ли не главная причина отказа от давно обоснованной научной концепции — частичная соотнесенность с представлениями ученого, живущего в «фашистской» Германии, — т. е. под властью национал-социалистов (чей пакт «о дружбе» со сталинским руководством СССР, заключенный всего два года спустя, был в то время еще непредставим).

Перейдя, по его словам, к «самокритическому пересмотру развивавшихся нами, советскими фольклористами, взглядов на происхождение и дальнейшее развитие русского былевого эпоса» (с. 181), Ю. М. Соколов сокрушенно признает расхождение упомянутых взглядов с некоторыми высказываниями В. И. Ленина и М. Горького. В этом собственно и состоит вся сущность второго раздела статьи, так как результатов чьих-нибудь научных исследований трудам исторической школы автор не противопоставил. Соответственно нет попытки научного опровержения разделявшихся им научных взглядов. Даются только их негативные оценки, сопровождаемые двумя весьма субъективно интерпретируемыми примерами несоответствия написанного В. Ф. Миллером, Б. М. Соколовым и другими учеными относительно двух образов довольно редких былин (Микулы и Святогора) тому, в каком контексте упомянул эти образы М. Горький в речи на съезде советских писателей.

При этом Ю. М. Соколов высказывает по существу ничем реально не подкрепляемые более общие суждения, которые затем варьировались и развивались другими, служа в течение полувека как бы дополнительным основанием для поношения исторической школы В. Ф. Миллера.

Фольклористы, по словам Ю. М. Соколова, занимаясь «скрупулезными историческими и социологическими изысканиями аналитического характера», впадали «в немощный, бескровный, объективистический релятивизм»; они «обычно игнорировали общий идейный смысл былины, ее художественную природу», а «вопрос об идейно-художественном значении былинного эпоса (...) не ставился» (с. 182).

Соответственно если «и Ленин, и Горький в фольклоре прежде всего искали выражения идей трудового народа», в чем «выявляется возможность изучения народных дум, чаяний и ожиданий», то «этого не хотели видеть ни Миллер, ни Келтуяла. Этого не видели и последующие исследователи русского былевого эпоса (Б. Соколов, автор статьи, Андреев, Астахова и др.)» (с. 186). После этой статьи Ю. М. Соколова почтительное цитирование беглых суждений (и просто упоминаний) о фольклоре у Ленина и у Горького стало составлять «теоретический фундамент» множества фольклористических работ на долгие десятилетия.

По мысли Б. М. Соколова, «одной из причин того, что исследователи не видели в былинном эпосе народных тенденций, выражения народных чаяний

и ожиданий, был самый характер материальной стороны художественного образа в эпосе» — князья, бояре, цари, царевичи, боярский сын, богатый гость и им подобные былинные персонажи «удерживали мысль исследователей фольклора, еще издавна привыкшие к наивно-реалистическому рассмотрению былинного эпоса, на приписывании его генезиса феодально-аристократической среде» (с. 186).

Величальные и колыбельные песни, как подчеркивает Ю. М. Соколов, «должны бы были убедить, что ошибочно отождествлять в фольклоре изображающую, творящую среду со средой изображаемой», ибо эти песни предназначены «для нарочитой идеализации воспеваемого лица» (с. 188). Такое заключение автор статьи переносит на былины, вводя термин «идеализирующий реализм» и возведя его к суждениям М. Горького, который, по словам автора, не усматривал «в народной гиперболизации и других приемах идеализации героев противоречия с реалистическим зерном народной поэзии». Как пишет Ю. М. Соколов, «этот идеализирующий реализм (...) былинного эпоса и служил выражению не узко-классовой идеологии господствующих классов, а выражению чаяний и ожиданий народных», что понимал М. Горький, тогда как «сухой, педантический анализ „исторической школы“ В. Ф. Миллера (...)» вел «к обеспложиванию народного героического эпоса, к лишению его в сознании читателей той идейной полноты, живой содержательности, которая и делала эпос столь дорогим народным массам» (с. 188—189). Таким образом, адресованные исследователям эпоса труды исторической школы укоряются, в сущности, за то, что не выполняли задач элементарно популяризаторских.

Уподобление же Ю. М. Соколовым эпических песен песням величальным и колыбельным, «в которых описывалась богатая жизнь, боярская роскошь и почет» (с. 187), в сущности открыло для некоторых ученых возможность отрицать в исследованиях исторической школы научную значимость соотношений эпических персонажей с реальными историческими лицами Древней Руси, имевшими высокий общественный статус.

А повторяемая Ю. М. Соколовым не раз пренебрежительная аттестация ученых исторической школы, «занимавшихся большей частью анализом исторических и бытовых частных», вместо того чтобы «предметом внимания» сделать «огромное значение героического эпоса для многих поколений народа» (с. 189), позволило впоследствии вообще оспаривать научную правомерность соотношения содержания былин с конкретными фактами русской истории.

Заключительный раздел статьи, посвященный исполнителям эпоса и его создателям, «опровергает» суждения В. Ф. Миллера (и других исследователей эпосов европейских и азиатских народов) относительно социальной среды, к которой могли принадлежать первоначальные творцы устного героического эпоса. Ю. М. Соколов готов согласиться, что «в отдельных случаях» ими были даже «сами князья или их приближенные» из «родовой и феодальной аристократии», но он утверждает, что «в своей *массе* певцами были, *конечно*, представители более демократических слоев военной дружины» (с. 193, курсив мой. — С. А.). Каких-либо реальных данных для определения, так сказать, процентного состава дружинных певцов по тогдашней социальной иерархии у автора статьи, естественно, нет; но более существенно, что это его утверждение, независимо от своей истинности или ложности, служить опровержением В. Ф. Миллера вообще не может, так как высказывания последнего об аристократизме первоначального эпоса имели в виду не этот аспект. Ю. М. Соколов настаивает, что поскольку идеи эпоса «должны были воодушевлять и действительно воодушевляли *весь народ*», то соответственно «скорее всего преобладали среди певцов-поэтов выходцы из широких демократических масс» (с. 193, курсив мой. — С. А.), «из народных трудовых масс» (с. 194).

Здесь у Ю. М. Соколова (если попытаться отнестись к этой тираде вполне серьезно) речь может идти только об идейном содержании былин, *дошедших до нас* (в бытовании, однако, отнюдь не всенародном), тогда как В. Ф. Миллер вполне определенно имел в виду ранние стадии эпического творчества, плоды которых были со временем утрачены, а в сохранившихся частях — переработаны.

Ни упомянутое Ю. М. Соколовым поэтическое родство былин с другими жанрами русской устной поэзии, ни напоминания его о социальном происхождении казахских акынов к делу фактически не относятся. А приводимый здесь в пример «известный теперь каждому советскому человеку народный поэт Казахстана Джамбул», хотя и был «плотью от плоти, кровью от крови простого трудового народа» (с. 194), отличался от профессионалов — «выполнителей „социального заказа“ аристократии» (с. 195) в сущности только тем, что выполнял «социальный заказ» коммунистической элиты СССР, восхваляя в то время сталинскую конституцию и достижения советского режима.

Никак не аргументированы утверждения Ю. М. Соколова, будто гонения на скоморохов объяснялись тем, что «господствующие феодальные классы видели в былинном эпосе, как и во многих других видах народного творчества, враждебную для себя силу» (с. 195). Заканчивается разговор о профессиональных исполнителях цитированием уникальной песни «Вавило и скоморохи» — как «поэтической апологии народного, демократического искусства скоморохов» (с. 195).

В заключение Ю. М. Соколов заверил, что хотя «на пути самокритического анализа» и строгого пересмотра «застоявшихся в нашей фольклористике концепций» впереди «еще много трудностей», но «наступившее оживление в нашей науке нами, советскими фольклористами, уже остро ощущается» (с. 196).

Одним из показателей этих острых ощущений, испытывавшихся в те годы не только фольклористами, может служить вышедший уже в 1938 г. учебник Ю. М. Соколова «Русский фольклор». Здесь весьма обстоятельно повторены идеологемы рассмотренной его статьи и добавлены скороговоркой упреки в том, что «самый историзм представителями „исторической школы“ был понят очень внешне», их географические и хронологические приурочения были субъективны. Как пишет здесь Ю. М. Соколов, «все это в целом привело к кризису „исторической школы“, осознанному в настоящее время активно работающими фольклористами, из числа ее бывших adeptов».³⁹ Быстроте «осознания», как можно думать, способствовало то, что характеристика триады В. Ф. Миллер—В. А. Келтуялы—Г. Науман у Ю. М. Соколова дополнилась: последний «открыл совсем» свое фашистское лицо, «посвятив Гитлеру одну из своих книг».⁴⁰ Дистанцируясь как можно дальше от Наумана и его предшественника Келтуялы, надо было порывать возможно радикальнее и с «буржуазной» исторической школой В. Ф. Миллера, поскольку Келтуяла пользовался результатами его трудов.

В следующем году в Ленинграде появилась большая статья М. К. Азадовского «Советская фольклористика за 20 лет». Здесь говорится, что «дискуссия» 1936—1937 гг. «совершенно правильно вскрыла» смысл «ошибочных и опасных концепций, получивших право гражданства в нашей науке о фольклоре».⁴¹ Повторяя основное содержание статьи Ю. М. Соколова, кое в чем М. К. Азадовский с ним не соглашается, заметно усиливая ее самообличительно-политический пафос. По словам Азадовского, «фольклористам надлежит

³⁹ Соколов Ю. М. Русский фольклор: Учебник для высших учебных заведений. М., 1938. С. 91.

⁴⁰ Там же. С. 96.

⁴¹ Азадовский М. К. Советская фольклористика за 20 лет // Советский фольклор: Сб. статей и материалов. М.; Л., 1939. № 6. С. 38 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

тщательно продумать весь путь буржуазной науки о фольклоре и проанализировать политическую сущность всех теорий последнего времени. И здесь нужно, — продолжает автор, — четко усвоить, что речь идет не об отдельных ошибках той же „исторической школы”, но обо всем ее пути в целом и об ее мировоззренческих основах» (с. 40). Прочитывая сам себя относительно задач «в плане борьбы за построение подлинно марксистской фольклористики», Азадовский делает вывод, что «фольклористика в течение долгого времени работала антиисторически; она не учитывала основных движущих сил общественного развития и отрывала изучение форм от наполняющего их содержания». Отсюда «то пренебрежение идейной стороной эпоса, которое так отчетливо вскрывалось в последней дискуссии» (с. 41).

Научных возражений В. Ф. Миллеру и представителям его школы не появлялось и в дальнейшем, но продолжал закрепляться за этими учеными образ политических врагов в науке. Возглавивший тогда отдел фольклора в Пушкинском Доме И. П. Дмитраков даже посвятил этому специальную статью, где, в частности, утверждалось, что «реакционная сущность буржуазной фольклористики нашла свое характерное выражение в трудах В. Ф. Миллера и его учеников, соратников и последователей». Впрочем, не только их: «при наличии некоторых расхождений между „историческим”, компаративистским и формалистическим направлениями в фольклористике у них не было принципиальных разногласий по вопросам происхождения и классовой сущности фольклора». Как резюмировал И. П. Дмитраков, «все они (...) недооценивали, а часто и откровенно отрицали значение трудового народа в создании устной поэзии и чудовищно преувеличивали „творческую миссию” господствующих классов».⁴²

Отсылками к этой статье И. П. Дмитракова и к цитированной нами выше статье Ю. М. Соколова снабжен был написанный Э. В. Померанцевой раздел «Советская фольклористика» в вузовском учебнике под редакцией П. Г. Богатырева. Здесь говорилось, что «в 1936 г. центральный орган Коммунистической партии „Правда” (...) поднял вопросы методологии изучения народного поэтического творчества, разбив позитивистские концепции исторической школы В. Ф. Миллера», и что «суровая критика» заставила фольклористов «осознать ошибочность и вредность теории аристократического происхождения фольклора и по-новому осветить многие факты народного творчества».⁴³

Более детальная характеристика трудов В. Ф. Миллера и его последователей помещена здесь в разделе «Буржуазные школы в русской фольклористике и борьба с ними», написанной Ю. Н. Сидоровой. По ее словам, «главный порок исторической школы состоял в том, что она идеалистически трактовала вопросы истории, не считала народные массы главной силой исторического процесса, умаляла их роль в развитии культуры и выдвинула „теорию” аристократического происхождения фольклора». Как пишет далее автор, «ошибка исторической школы и в том, что она рассматривала произведения фольклора как точное отражение событий. Механическим прикреплением былин к историческим фактам, иногда мелким, представители исторической школы снимали вопросы художественной типизации, художественной сущности фольклора, определяя былинку как исторический источник. Они сняли вопрос о коллективной природе фольклора». Вообще же «недооценка социальной природы фольклора и его художественной формы привела некоторых представителей исторической школы к глубоким методологическим порокам в понимании генезиса русского эпоса».⁴⁴

⁴² Дмитраков И. Теория аристократического происхождения фольклора и ее реакционная сущность // Сов. этнография. М., 1950. № 1. С. 159.

⁴³ Русское народное поэтическое творчество: Пособие для вузов / Под общ. ред. П. Г. Богатырева. 2-е изд., доп. и испр. М., 1956. С. 163.

⁴⁴ Там же. С. 132.

К сожалению, подобного рода оценки, наличие которых в учебниках того времени можно отчасти объяснить прямыми указаниями свыше, в собственно научных трудах бывали несколько не мягче. Но и это поддается объяснению. В своей книге о героическом эпосе В. Я. Пропп (доведенный ранее до инфаркта обвинениями в антимарксизме, идеализме, протаскивании религиозных идей, приверженности буржуазным традициям и т. п.),⁴⁵ отсылая к упомянутой статье И. П. Дмитракова, написал о «работах так называемой исторической школы, возглавлявшейся Всеволодом Миллером», что «антинародная сущность этого направления была разоблачена в 1936 году», а «вслед за этим развернулось широкое обсуждение проблем изучения народного творчества и было вскрыто формальное, антиисторическое отношение этой школы к истории и к народной поэзии».⁴⁶ Впрочем, довольно категорично автор высказался и о других научных направлениях: «идейные предпосылки и методы этой школы, которая не заслуживает названия исторической, столь же несостоятельны, как и принципы школы мифологической или компаративистской».⁴⁷

Если компаративисты и мифологи сравнительно недолго были объектом идеологического поношения, то историческая школа особенно политизированно и устойчиво квалифицировалась именно как «антинародное» направление буржуазной науки. Уже сам этот идеологический ярлык как бы делал вообще излишним сколько-нибудь серьезный научный спор. Подчеркнуто «классовая» сущность такого ярлыка, с одной стороны, и научный статус тех, кто участвовал в его наклеивании, с другой — не позволяли «простить» или «оправдать» В. Ф. Миллера, подобно тому как были постепенно «прощены» и «оправданы» А. Н. Веселовский или Ф. И. Буслаев.

Но к началу 1960-х гг. обозначилось некоторое ослабление идеологического накала в характеристиках исторической школы: ее уже не называют «антинародной», прямая политическая дискредитация отчасти уступает место стремлению противопоставить труды исторической школы марксизму, так сказать, в теоретическом отношении.

Поскольку осуждение В. Ф. Миллера и его научной школы в 30-е гг. осуществлялось не только газетными публицистами, но и стремившимися спасти фольклористику от ГПУ ее научными авторитетами — такими как Ю. М. Соколов и М. К. Азадовский, — ученики и последователи их постарались задним числом придать облик некоторой научности тому, что произошло два десятилетия назад.

Это по-своему отобразил, например, курс лекций В. И. Чичерова. В сдержанной манере здесь говорится, что «в начале 90-х гг. либерально-буржуазная наука поставила вопрос о неполноценности творческой роли народа в истории культуры и искусства и, в условиях развивающегося в России капитализма, пришла к отрицанию коллективного творчества, к возвеличиванию значения личности в фольклоре, к признанию ведущей роли в искусстве господствующих слоев общества».⁴⁸ Этим В. И. Чичеров стремится объяснить некоторые высказывания В. Ф. Миллера. Аналогичным образом, в более или менее корректных выражениях, но без изменения в сущности повторены и другие доводы статьи Ю. М. Соколова, долженствовавшие продемонстрировать ошибочность написанного некогда В. Ф. Миллером. При этом В. И. Чичеров идет даже дальше, утверждая, будто бы «еще накануне создания исторической школы, в 1892 г., В. Ф. Миллер заявлял, что у лучших сказителей есть талант

⁴⁵ См. об этом: *Мартынова А. Н.* Предисловие к кн.: Пропп В. Я. Поэтика фольклора. М., 1998. С. 12.

⁴⁶ *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. 2-е изд., испр. М., 1958. С. 13—14 (аналогично — в первом издании).

⁴⁷ Там же. С. 13.

⁴⁸ *Чичеров В. И.* Русское народное творчество. М., 1959. С. 96 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

передатчиков, но отсутствует творческая одаренность (см. Предисловие к «Эккурсам в область русского народного эпоса»)» (с. 95). В действительности чего-либо подобного нет в этом Предисловии — как нет такого тезиса в других работах В. Ф. Миллера. Перед нами весьма тенденциозное переосмысление его взгляда на роль позднейших исполнителей эпоса. Есть у автора и другие примеры примитивизации излагаемого материала. Так, по словам В. И. Чичерова, обилие новых записей разных жанров фольклора, осуществленных, в частности, и учениками В. Ф. Миллера, означало, что «собиратели (...) по существу выступали против тех, кто отрицал создание фольклора народом» (с. 100). На таком уровне разговор ведется до конца этого раздела, где сказано с претензией на объективность, что «историческая школа, сложившаяся как определенное течение фольклористики на рубеже XIX—XX вв., разрабатывала вопросы теории фольклора и вводила в научный оборот новые ценные материалы, (...) продолжала свою деятельность и после революции, — вплоть до 1936 г., когда была раскрыта порочность теории аристократического происхождения фольклора» (с. 103).

В изданной посмертно «Истории русской фольклористики» М. К. Азодовского В. Ф. Миллер, правда, назван «крупнейшим выразителем (...) антидемократических тенденций буржуазной фольклористики», с пояснением, что «выдвинутая им теория аристократического генезиса русского богатейшего эпоса, (...) особенно развитая и дополненная учениками Миллера, по существу смыкалась с реакционными концепциями западных ученых, отрицавших творческие возможности за народными массами». Но говорится при этом, что сам Миллер «к подобному отрицанию пришел лишь объективно», а «субъективно (...) он, равно как и его последователи, оставался на позициях огромного уважения к фольклору и к его носителю — народу».⁴⁹

Специальную работу исторической школе посвятил В. Е. Гусев. Его заключение сдержанно-безапелляционно: «методология „исторической школы“, как и любой другой буржуазной школы в истории фольклористики, неприемлема для советской науки». По мнению В. И. Гусева, только в тех случаях представители этой школы совершали нечто полезное, когда «отступали от ее догматов». Правда, автор не сообщил, в чем заключались конкретно «догматы» В. Ф. Миллера; сосредоточив критику на работах В. А. Келтуялы, В. Е. Гусев именно ему приписал оформление «органичной» для исторической школы идеи «аристократического происхождения» фольклора. По заключению В. Е. Гусева, «в социологическом плане эта теория была связана с недооценкой творческих способностей трудящихся», а «в художественно-психологическом плане она исходила из отрицания коллективности творческого процесса в фольклоре и признания лишь индивидуального, профессионального творческого акта».⁵⁰ Как видим, и здесь на место научного спора подставляется пристрастное формулирование «неприемлемых для советской науки положений», «ложность» которых не требует доказательств, поскольку проистекает из самой их «буржуазности».

Согласно В. Е. Гусеву, ученики В. Ф. Миллера «действительно способствовали развитию фольклористики лишь тогда, когда спорили со своим учителем. В данной связи автор приглашает читателей «обратить внимание на опубликованную В. П. Аникиным одну примечательную запись А. В. Маркова:

«Течения в изучении былин:	представители
1. Мифологическое 40—60 гг.	Буслаев (+ 2 и 3)
2. Историко-литературное 60—80 гг.	Акад. Веселовский

⁴⁹ Азодовский М. К. История русской фольклористики. М., 1963. Т. 2. С. 297; ср. с. 306 и др.

⁵⁰ Гусев В. Е. «Историческая школа» в русской дореволюционной фольклористике: (Проблематика и методология) // ОИРЭФА. М., 1965. Вып. 3. С. 103.

- | | |
|--|---------------------|
| 3. Историко-бытовое 90—900 гг. | В. Ф. Миллер (+ 2) |
| 4. Д[олжно] б[ыть] историко-социологическое со ст[атьи] „Б[ытовые] ч[ерты] р[усских] б[ылин]” 1904 | А. В. Марков (+ 3)» |

Как поясняет В. Е. Гусев, «в скобках А. В. Марков отметил число наиболее крупных представителей каждого направления. Трудно с уверенностью говорить, — продолжает В. Е. Гусев, — кого именно имел в виду сам Марков, но очевидно одно — себя и близких себе ученых он выделил в самостоятельное „течение”, противопоставляя его в известном смысле тому, какое как раз принято называть собственно „исторической школой”. Это весьма знаменательно. Действительно, расхождения между Марковым и Миллером были настолько существенны, что о единстве „исторической школы” в XX в. не может быть и речи. Точнее было бы говорить не просто о размежевании внутри школы, но и о наметившемся отходе от нее некоторых учеников Миллера».⁵¹

Суждения В. Е. Гусева базируются на повторении весьма спорной интерпретации этой записи В. П. Аникиным. Последний сообщал, что напечатанный им фрагмент находится «среди бумаг, относящихся к времени, близкому к публикации „Бытовых черт русских былин”», а относительно самого текста В. П. Аникин заключал, что «знаки сложения — плюсы в рукописи означают число видных сторонников течения».⁵² С. этим нельзя согласиться, так как появление названной статьи А. В. Маркова не могло сразу же привлечь к заявленному ею направлению больше «видных сторонников», чем имел уже В. Ф. Миллер, а наличие двух цифр при фамилии Ф. И. Буслаева вообще невозможно объяснить в предлагаемом смысле.

По-видимому, у А. В. Маркова цифры в скобках указывают на то, что представитель течения 1 (Ф. И. Буслаев) принадлежит также к течениям 2 и 3, представитель течения 3 (В. Ф. Миллер) принадлежит и к течению 2, а сам А. В. Марков — к течению 3, возглавляемому В. Ф. Миллером. Это не только соответствует фактической направленности исследовательских устремлений названных ученых, но и свидетельствует лишний раз, что Марков себя отнюдь не «противопоставлял» Миллеру, а относил к его последователям. Важно здесь и понимание Марковым того обстоятельства, что историческое направление начало обозначаться уже в трудах Ф. И. Буслаева, который являлся вместе с тем и предшественником А. Н. Веселовского.

Попытку оценить без какой-либо политизированной предвзятости наследие В. Ф. Миллера и его школы предпринял только Л. И. Емельянов. Трактую ее возникновение в русской фольклористике как органическую реакцию «на абсурдный схематизм мифологов и компаративистскую беспредметность», Л. И. Емельянов пишет, что «в океане феерических домыслов и блестящих, но бессодержательных параллелей ученые исторического направления стремились наступать под ногами хоть сколько-нибудь твердое историческое дно. (...) Они прекрасно понимали, что выявление сколько-нибудь определенных общих закономерностей в развитии фольклора — дело будущего».⁵³

Естественно, Л. И. Емельянов захотел ответить на вопрос: «Что это за теория аристократического происхождения фольклора, каков тот материал, из которого она получена?». И вот, «присмотревшись повнимательнее к высказываниям ученых исторического направления», он не обнаружил «у них в этом

⁵¹ Там же. С. 104.

⁵² Аникин В. П. Историко-фольклорная концепция А. В. Маркова // ОИРЭФА. М., 1963. Вып. 2. С. 163. Ср.: Иванова Т. Г. Русская фольклористика начала XX века в биографических очерках. СПб., 1993. С. 50.

⁵³ Емельянов Л. И. Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978. С. 133 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

плане собственно никакой *теории*», ибо «высказывания их по данному вопросу, не такие уж, кстати, многочисленные, не имеют даже характера предпосылок» (с. 129). Вообще же, по заключению Л. И. Емельянова, «свои научные разыскания сами ученые исторического направления во многом представляли как предварительную, „черновую” работу, целью которой было терпеливое и постепенное накопление достаточно бесспорных исторических данных, предназначенных составить реальную почву для будущих сообщений. (...) Необходимо было выявить факты и создать предпосылки для того, чтобы наука считалась с чем-то действительным, реальным, а не с вымышленным, гипотетическим» (с. 134).

Это относится прежде всего к сопоставлению былин и русской истории, чем в основном историческая школа и занималась. Что же касается «признания аристократического происхождения былин», то «разные ученые приходили к мысли об аристократическом происхождении отдельных произведений фольклора разными же путями и, что особенно важно, признавали ее основательной по отношению далеко не к одинаковому объему конкретного материала» (с. 132).

Согласно выводу Емельянова, «теория „аристократического” происхождения фольклора возникла, по крайней мере в русской фольклористике, как обобщение известного ряда реальных фактов и сама по себе является идеологически нейтральной. В трактовке отдельных ученых она могла приобретать различные идеологические оттенки, но дело тут именно в трактовке, а не в самой теории. Достаточно сказать, что из признания „аристократического” происхождения былин исходил и В. А. Келтуяла, с именем которого связывается одна из самых антидемократических редакций этой теории, и, с другой стороны — А. В. Луначарский»⁵⁴ (с. 132).

Что касается общего отношения критиков к исторической школе, то, как пишет Л. И. Емельянов, «оценки, даже самые категорические, выносятся на основании произвольно вырванных цитат, вследствие чего становится невозможным уяснение реального смысла основных положений исторической школы. (...) Не будет преувеличением сказать, что в научном обращении находится по существу лишь известное количество афоризмов В. Ф. Миллера, которым противопоставляется тоже известное количество ходячих формул и общих фраз, долженствующих, по мысли их авторов, определить место исторической школы в истории науки или, точнее говоря, лишить ее этого места» (с. 124).

Между тем «становится все более очевидным, что многие разработки, оставленные исторической школой, отвечают современному научному уровню в гораздо большей степени, нежели то, что было призвано их заменить» (с. 125).

Автор заканчивает призывом «правильно понять как действительные методологические возможности исторической школы, так и явную односторонность того осмысления, которому подвергся ее опыт в позднейшей фольклористике» (с. 163).

Как очевидная реакция на книгу Л. И. Емельянова появилась статья В. П. Аникина, которая оставалась до настоящего времени последним специальным рассмотрением работ В. Ф. Миллера. Автор подчеркнуто вернулся к интерпретациям 1930-х гг.: отсылая своих читателей к цитированным мною выше статьям Ю. М. Соколова и М. К. Азадовского, В. П. Аникин пишет, что «общий смысл и направленность разысканий В. Ф. Миллера давно поняты и установлены в науке». Свою задачу автор видел, помимо «принципиального анализа теоретико-методологических оснований его ошибочных взглядов»,

⁵⁴ См. его статью «Илья Муромец — революционер» (Пламя. 1919. № 44. С. 787). Примеч. Л. И. Емельянова.

в том, чтобы устранить «попытки стереть разницу, существующую между разными классовыми тенденциями в науке», — имея в виду работу Л.И.Емельянова. В противовес последнему, В. П. Аникин пишет, что хотя «В. Ф. Миллер — историк эпоса, (...) его исторический подход расходится с содержанием эпоса, с настоящей картиной творческих процессов в эпическом фольклоре» — в этом «не должно быть сомнений».

В. П. Аникин исходит из своего тезиса: «весь строй эпических песен свидетельствует, что это было творчество „низших“ слоев населения», откуда следует вывод автора, что «необходим критический анализ всех идей В. Ф. Миллера».⁵⁵ Небольшой объем статьи, вероятно, послужил причиной того, что В. П. Аникин оперирует набором коротких цитат, рассматриваемых вне контекста, а это приводит к смысловым искажениям. Например, В. Ф. Миллер писал: «...разные сюжеты в устах одного и того же сказителя приобретают заметное сходство в подробностях, так что при более внимательном изучении мы можем определить пошиб того или другого сказителя, подобно тому, как можем изучить стиль какого-нибудь оригинального писателя».⁵⁶ В изложении В. П. Аникина при отрывочном цитировании мысль Миллера изменена: он будто бы считал, что «былина обретает сказительский „пошиб“, подобный „стилю какого-нибудь оригинального писателя“» (с. 57).

В другом месте В. П. Аникин пишет о В. Ф. Миллере: «Ученый признал, что „в современных былинах крайне мало следов песен о князьях“ (Оч. III, 30). Но если это так, то что заставляет предполагать самое существование песен о князьях («панегириков») в прошлом? Только представление об отсутствии традиционной устойчивости в эпосе и его „коренном“ изменении, да еще предрассудок, согласно которому „темная среда“ простонародья не жила „исторической жизнью“ своего времени и якобы собственными силами не могла создать ничего истинно художественного и великого» (с. 61). Три последние короткие цитаты взяты В. П. Аникиным из разных мест, к песням о князьях отношения не имеющих (как не имеет его и обрамление этих цитат высказываниям самого В. П. Аникина). Между тем существование таких песен было аргументировано В. Ф. Миллером довольно подробно — путем анализа текста «Слова о полку Игореве»: рассмотрев «прославление» в нем князя Святослава, В. Ф. Миллер полагает, что «в этом отрывке можно видеть образчик хвалебных песен того времени». Далее он пишет, что «подобные же песни, если верить автору „Слова“, были сложены Бояном о Ярославле, Мстиславе и Романе».⁵⁷ Затем на основании данных летописей В. Ф. Миллер стремится уяснить, чему конкретно могли быть посвящены песни об этих князьях и каковы могли быть жанры таких песен.⁵⁸

Статья В. П. Аникина — наглядное доказательство непродуктивности эмоциональной полемики, абстрагированной от внимательного отношения к ее объекту. Но в еще большей степени эта статья доказывает настоятельную необходимость представить в достаточно полном виде те высказывания В. Ф. Миллера и его учеников, которые могли бы служить необходимым материалом и для серьезного научного спора, и для обоснованных заключений о формировании теоретических позиций исторической школы, чье существование было насильственно прекращено более полувека назад.

⁵⁵ Аникин В. П. Историческое толкование эпоса Киевской Руси в трудах Всеволода Миллера: (Социологическая теория и метод) // Вестн. Московского ун-та. 1983. Сер. 9. Филология. № 4. С. 61 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

⁵⁶ Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. Былины. I—XVI. М., 1897. С. 18.

⁵⁷ Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. М.; Л., 1924. Т. 3. С. 29—30.

⁵⁸ Там же. С. 30—31 (см. также с. 26—28).

В. Ф. Миллер обращался к былинам в разной связи эпизодически еще в 1870-е гг., но устойчивый специальный интерес к русскому эпосу вполне обозначился у него на рубеже 1880-х и 1890-х гг.

В 1892 г. появляется первый крупный труд В. Ф. Миллера о былинах — «Экскурсы в область русского народного эпоса». Хотя книга была посвящена прежде всего попыткам выявить генетические соотношения с эпосами восточных народов, автор далек от крайностей, присущих справедливо критикованному им же в этой связи В. В. Стасову⁵⁹ или Г. Н. Потанину. И тем не менее некоторые из предложенных здесь гипотез сам В. Ф. Миллер впоследствии признал результатом увлечений, недостаточно оправданных материалом. Последнее было извинительно в связи с тем, что сам наличный фонд записей былин тогда был еще невелик, важнейшие регионы эпической традиции только ожидали появления там собирателей народного эпоса. Но «Экскурсы» чрезвычайно важны высказанными уже в этом труде принципиальными тезисами, которые получают конкретизацию не только здесь, но и в последующих работах В. Ф. Миллера и его учеников.

«Вообще в истории наших былин, — пишет он, — как и в истории других устных эпосов, замечаются два параллельные процесса, которые могут быть названы процессом *историзации* и (*sit venia verbi**) *поэтизации*. Процесс *историзации* состоит в том, что чисто сказочные сюжеты, события, иногда происходившие за тридевять земель в тридесатом царстве, прикрепляются к историческим именам и историческим временам. (...) Противуположный процесс *поэтизации* состоит в том, что историческая песня, имевшая сюжетом реальное событие, теряет под влиянием поэтического вымысла свой исторический характер, смешиваясь с чисто сказочными сюжетами, (...) иногда сохраняет лишь исторические имена».⁶⁰

Уже здесь В. Ф. Миллер как бы открывает путь своим будущим трудам, посвященным соотношению былин с национальной историей: «Присутствие в нашем эпосе значительного количества исторических имен указывает на то, что в основе, по крайней мере, некоторых былин лежали исторические песни, в которых, как в эпосах других народов, с течением времени исторические факты и лица были вытеснены фантастическими, сказочными и лишь кое-где сохранились в виде глухих отголосков. Поэтому, — продолжает В. Ф. Миллер, — если для выяснения множества былевых сюжетов исследователь должен привлекать сходные сюжеты в сказаниях других народов, то не меньшее значение имеют работы и таких исследователей, которые уясняют исторические отголоски, сохранившиеся в наших былинах, следят за отражением исторических личностей и событий в народном сознании и слове». Автор напоминает, что «к этому направлению, уже немало уяснившему эволюцию нашего эпоса, принадлежат многие соображения Л. Н. Майкова, Ф. И. Буслаева, Н. П. Квашнина-Самарина, (Н. П.) Дашкевича, И. Н. Жданова, М. (Г.) Халанского и др.» (с. 35—36).

Для нас существен здесь, в частности, аспект терминологический: научное *направление*, могущее быть названо историческим, уже зародилось и успешно существовало прежде, чем в его рамках начала свою особенно результативную жизнь историческая школа В. Ф. Миллера.

Разбирая конкретные примеры ряда былин, автор склонен отрицательно ответить на вопрос, «существовало ли вообще основное различие между

⁵⁹ См.: Миллер В. Ф. О сравнительном методе автора «Происхождения русских былин» // Беседы в Обществе любителей российской словесности. М., 1871. Вып. 3. С. 143—174.

* Да будет позволено сказать так (*лат.*).

⁶⁰ Миллер В. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892. С. 194—195 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

былинами и историческими песнями». Он пишет: «То, что в настоящее время стало былиною (в нашем смысле этого слова), было когда-нибудь песней исторической. Мы не утверждаем этого, конечно, о всех нынешних былинах вообще, но допускаем такой переход исторической песни в былинку в теории. (...) Смотри с этой точки зрения на былинку и историческую песню, мы можем сказать, что различие между ними не заключается в отношении певца к содержанию (для него то и другое — исторический факт), а лишь во времени, т. е. историческая песня может в течение столетий под влиянием процесса поэтизации перейти в былинку» (с. 196).

Мы видим уже здесь ясно сформулированный тезис об исторических песнях как первообразах некоторых былин, тезис, подкрепленный соотношением с аналогичными процессами в эпосах других народов (и высказанный несколько ранее уже А. Н. Веселовским).⁶¹ Практическим подтверждением данного тезиса явилась в этом труде глава, посвященная змеборству Добрыни: внимательно учтя возможные и вероятные воздействия инородных эпических мотивов и сюжетов, В. Ф. Миллер в результате сопоставлений с показаниями русских летописей заключает, что «в былине о Добрыне-змеборце отразилась в эпических чертах энергичная и памятная некогда широко на Руси деятельность исторического дяди Владимира по распространению христианства, сопровождавшаяся свержением идолов и массовым крещением язычников» (с. 40).

Автор уже тогда достаточно конкретно представлял себе и общий контур начальной истории русского эпоса: «...если мы спросим себя, — пишет В. Ф. Миллер, — что есть самое главное и основное в нашем эпосе даже в настоящее время, то ответ может быть один: борьба русских богатырей с разными врагами Русской земли и преимущественно с татарами, заслонившими в эпосе других более ранних исторических врагов России. Наш эпос в основе своей был историческим, как эпос иранский или греческий, и никакие позднейшие внесения в него сюжетов фантастических и романических не могут затушевать его главный фон.

В действиях главных богатырей его отразилась, хотя часто в фантастических чертах, реальная многовековая борьба Руси с внешними врагами, главным образом, со степью. (...) Если это так, то самые ранние исторические песни о борьбе русских богатырей с разными восточными насильниками и нахвалящниками должны были слагаться не среди всех русских племен, а среди того населения, которое, выдвинувшись дальше других на восток и юг к степи, выдерживало на себе в домонгольский период главный натиск азиатских кочевников. Районом сложения исторических песен, легших в основу эпического цикла, должна была быть обширная область полян и северян — бассейн среднего Днепра и его восточных притоков.

Какие бы изменения ни пережил народный эпос в дальнейшее время, какие бы наслоения ни отложила на нем Русь Суздальская и Московская, все же мы считаем не подлежащим сомнению (вместе с проф. Ждановым), что „корни наших былин тянутся в ту именно эпоху киевской Руси, которая указывается господствующим в былинах подбором имен и географических названий”.⁶² Мы не знаем, по крайней мере не считаем доказанным, чтобы в эпосе сохранились отголоски времени до Владимира, например воспоминание о походе Олега на Византию, которое некоторые исследователи открывают в былине о Вольге. Но полагаем, что в некоторых чертах эпического Владимира все же можно различить черты исторического и что в былинах присутствуют отголоски

⁶¹ Подробнее см.: Азбелев С. Н. Веселовский и историческое изучение эпоса // Наследие Александра Веселовского: Исследования и материалы. СПб., 1992. С. 13—14.

⁶² Жданов И. Н. Песни о князе Романе // Журн. Министерства народного просвещения. СПб., 1890. № 4. Отд. науки. С. 271. Примеч. В. Ф. Миллера.

некоторых исторических событий XI и XII веков, периода, главным образом наполненного борьбой Руси с половцами».

Хотя «от дотатарского периода нашего эпоса дошли до нас (...) только скудные остатки, но все же мы можем, — считал В. Ф. Миллер, — уяснить себе приблизительно его главные и самые крупные черты». По его мнению, «основною чертой в характеристику этого периода входит то, что эпические сказания находились в близком отношении к недавнему историческому прошлому и к настоящему. В них, вероятно, преобладал над всем элемент героический, подвиги русских „храбров” в борьбе с восточными врагами, среди которых главную роль играли половцы, сменившие и затмившие прежних восточных насильников, как впоследствии сами были сменены татарами. Наряду с историческими песнями о событиях XII века жили песни о прежних временах, отражавших события времени Владимира, и этот князь являлся центром всех подобных песен, причем к нему же, вследствие обычного в народе смешения исторической хронологии, относились и события более позднего времени. Правильная историческая перспектива нарушалась, как и в дальнейшей эволюции эпоса, тем, что, с одной стороны, сказания о местных „храбрах” — черниговских, переяславских — тянули к киевскому эпосу, с другой — тем, что на эпические имена более древнего периода наслоились сюжеты фантастические, сказочные, как создававшиеся на русской почве и отражавшие в себе прежние языческие верования, так и чужеземные, восточные, обрусевшие в русской среде» (с. 215—217).

Трудность изучения устного эпоса В. Ф. Миллер связывал, в частности, с пестротой социальных слоев и исторических обстоятельств, оставивших отпечаток на содержании былин. «Наш былевой эпос, — писал автор в предисловии к «Экскурсам», — представляется мне грандиозной развалиной, обширным многовековым сооружением, полным таинственных ходов и переходов, с пристройками и надстройками от разных времен. В этом здании жили некогда князья, пристраивая к нему терема и вышки, украшая его византийской мусией и восточными коврами. В свое время пограбили в нем половцы и татары; в свое время проживали в нем московские бояре, ночевали казаки и, наконец, в кое-каких еще обитаемых закутах устроился неприхотливый олонецкий крестьянин. И вот, бродя по загадочной руине, археолог открывает следы разных эпох, разных наслоений: то перед ним византийская фреска, то восточный орнамент, то расписанный свод московской палаты, то деревянная крестьянская клеть, а в тайниках он в изумлении находит целый склад любопытнейших предметов: тут рядом лежат и колпак земли греческой, и палица боевая в 90 пуд, и восточный куюк, и гусли яворчатые, и трубки немецкие и т. п. Какое необозримое поле для исследований представляет эта удивительная постройка!» (с. VI).

Заканчивая книгу, В. Ф. Миллер вновь обращается к вопросу о народности русских былин. «Конечно, — пишет он, — истинная самобытность нашего эпоса не потерпит ни малейшего ущерба, сколько бы заимствованных сюжетов в нем ни указали исследователи. Нужно помнить, что усвоение чужого материала для народа возможно только под условием радикальной его переработки на свой лад. Наш же народ имел уже весьма рано настолько богатый былевой эпос, настолько твердые, традиционные приемы эпического склада, что все чужое, что к нему проникало, переливалось уже в готовые формы народного склада, приобретало печать народности и быстро становилось родным достоянием. Эта сила народности настолько ярка в каждом былинном стихе, настолько сквозит в каждом выражении, настолько охватывает каждого слушателя и читателя наших былин, что не нуждается ни в многословных разъяснениях тех лиц, которые берут себе привилегию на какое-то исключительное понимание народного духа, ни в защите против покушений тех исследовательниц, которые, рассматривая наш былевой материал с сравнительно-историчес-

кой точки зрения и обнаруживая в нем некоторые заимствования с востока, юга, запада, якобы этим умаляют значение нашего народного творчества» (с. 232).

Как мы видели, именно в умалении значения нашего народного творчества обвиняли В. Ф. Миллера и его последователей. Правда, в «вину» ему ставились не только «Экскурсы», сколько дальнейшие труды, сосредоточенные в трех томах «Очерков русской народной словесности».

В них В. Ф. Миллер как бы отходит вообще от исследований вопросов, откуда тот или иной «странствующий сюжет явился на русскую почву». Он пишет в предисловии к первому тому: «Я в „Очерках“ редко пользуюсь сравнительным методом для заключений о пути проникновения в наш былевой эпос того или другого былинного сюжета. Я больше занимаюсь историей былин и отражением истории в былинах, начиная первую не от времен доисторических, не снизу, а сверху. Эти верхние слои былины, не представляя той загадочности, которую так привлекательна исследователю глубокая древность, интересны уже потому, что действительно могут быть уяснены и дать не гадательное, а более или менее точное представление о ближайшем к нам периоде жизни былины. Так, иногда мы найдем в былинах следы воздействия на нее лубочной сказки или письменной старинной книжной повести, иногда яркие следы скоморошьяй переделки, иногда присутствие того или другого собственного имени, дающего возможность для хронологических заключений. Для уяснения истории былины я старался из сопоставления вариантов вывести наиболее архаический ее извод и, исследуя историко-бытовые данные этого извода, определить по возможности период его сложения и район его происхождения. Иногда на основании письменных исторических свидетельств или, так сказать, внутреннего вероятия не только можно, но и должно предполагать, что за этим древнейшим, реставрируемым из вариантов, типом лежит еще более древний, но здесь мы опять уже входим в область гаданий, вообще наполняющих древний период нашего эпоса.

„Очерки“ содержат ряд исследований по истории отдельных былин и некоторые статьи по более общим вопросам, выдвигаемым изучением былевого эпоса».⁶³

Ряду очерков, посвященных отдельным былинам в соотнесении их с историей, В. Ф. Миллер предпослал три главы общего характера: «Былинное предание в Олонецкой губернии», «Русская былина, ее слагатели и исполнители», «Наблюдения над географическим распространением былин».

Суммируя результаты наблюдений собирателей русского эпоса, главным образом А. Ф. Гильфердинга, В. Ф. Миллер справедливо заключал: «Конечно, этот процесс изменения текстов в зависимости от (...) личности сказителя, большей или меньшей его памяти, более или менее самостоятельного отношения к преданию (...) длился многие столетия, в течение длинного ряда поколений. Не трудно сказать, к каким результатам должен был привести этот процесс: современные былины представляют, говоря вообще, плод последовательного искажения древних былин. Благодаря условиям, представляемым населением Олонецкой губернии, былевой эпос только что сохранился в своих главных чертах, и это уже великая заслуга онежских сказителей перед русским народом и наукою» (с. 18).

Обратившись к конкретному материалу записей, В. Ф. Миллер показывает, что «крестьяне были только хранителями старины в былевой поэзии, но не развивали ее новыми сюжетами». Он заключает, что «былины онежские не сложены олонцами крестьянами и не были сложены их предками. Они были только по мере сил и способностей усвоены этими предками и переданы

⁶³ Миллер В. Очерки русской народной словесности. Былины. I—XVI. М., 1897. С. IV—V (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

потомкам». Естественно, что былинный эпос «не *развивался* на этой неудобной для него почве, а последовательно глохнул и вырождался» (с. 18).

В то время не были еще охвачены собирательской работой былинные очаги Архангельской губернии. После выдающихся результатов А. В. Маркова, А. Д. Григорьева, Н. Е. Ончукова обнаружилось, что сказанное В. Ф. Миллером о сказителях Олонецкой губернии может быть отнесено почти целиком и к этому материалу. В такой же степени соответствуют ему и заключительные пассажи первой главы «Очерков»: в практике исполнителей народного эпоса отсутствует условие, которое бы «служило к сохранению известного эпического репертуара в более архаическом виде» — «нет сказителей былин *по профессии*. Былины знают и при случае поют и мужики, и бабы, и девушки, и портные, и рыболовы, и калики, и нигде это пение не составляет профессии, как, наприм(ер), пение духовных стихов каликами. Последние, распевая свои стихи, снискивают себе этим пропитание, но пение былин не дает им заработка, и они только случайно попадают в их репертуар. Конечно, наших сказителей поэтому нельзя сопоставлять, наприм(ер), с северофранцузскими труверами, кельтскими бардами и филами или исландскими скальдами, которые на хранение преданий старины, на пение эпических сказаний смотрели как на свою профессию или ремесло, которые кормились своим искусством и поэтому упражнялись в нем, изучали его основательно (...). У нас подобного обучения не было: если мы видим, что былины передаются от деда к сыну и внуку, то эта передача не школьная, не основанная на внимательном специальном изучении, а лишь механическое усвоение *при случае*, насколько хватит памяти и усердия. На такие случайные перенимания нередко встречаем указания в биографических сведениях об олонецких сказителях (...) При такой случайности в традиции, обусловленной отсутствием профессиональных певцов, можно еще удивляться, что и в современном своем виде наши былины сохранили так много старины в именах, древних бытовых чертах и во всем складе и ладе.

Если мы вспомним, — заключает В. Ф. Миллер, — что хранителями этого чудного наследия старины являются исключительно крестьяне, что высшие классы уже в XVIII в. порвали свою связь с народным эпосом и утратили к нему живой интерес, то высоко оценим услугу, оказанную олонецкими сказителями русской науке и обществу. Они сохраняли свято духовное добро, которым питался и услаждался в течение многих веков русский народ до поворота части его на другую дорогу, — дорогу к европейскому просвещению, приведшую только в наше время к тому, что образованное общество снова проникается глубоким интересом к изучению духовного быта простонародья и родной поэтической старины» (с. 20—21).

Уместно было бы соотнести это с упреками в барском пренебрежении к народу В. Ф. Миллера и его последователей.

Весьма обстоятельно и разносторонне рассмотрены В. Ф. Миллером поэтические особенности былин с точки зрения вопроса о среде их прежнего бытования, их творческих переработок в прошлом.

Заметив, что предшествовавшие исследователи мало задумывались «над вопросом, как могло дойти до нас столько отдаленной старины в былинах (а она действительно в них оказывается)», и напомним, что «в Олонецкой губернии нет сказителей по профессии, нет сколько-нибудь организованного обучения былинам», которые «усвоятся при случае олонецкими крестьянами друг от друга», В. Ф. Миллер продолжает: «Очевидно, такая случайная передача былин от поколения к поколению, если б она всегда была только такова, не могла бы донести до нас старинного былевого репертуара не только отдаленных времен, но даже XVI или XVII века. Поэтому, совершенно естественно, мы приходим к мысли, что у нас, на Руси, как у большинства народов, имеющих эпические сказания, были профессиональные их хранители, обраба-

тывавшие их, исполнявшие их в народе и передававшие их в своей среде новым поколениям профессиональных певцов. Они разносили свои былевые песни (как и многие другие) в народе, содействуя таким образом распространению интереса к эпической истории Руси. Записанные в наше время былины не что иное, как разошедшийся в народе былевой репертуар старинных профессиональных певцов, какое бы название они не носили. Для уяснения этой мысли следует, прежде всего, рассмотреть техническую сторону былины — ее план, составные части, характер изложения — словом, уяснить тип такого рода произведений, которым усвоено это имя. Это рассмотрение, к которому мы переходим, должно показать, в какой среде установился тип современной былины и что внесли в нее олонечские сказители, переняв ее от профессиональных певцов» (с. 32).

Посвятив внимательно анализу названных черт центральную часть главы, В. Ф. Миллер писал: «Из предшествующего рассмотрения технической стороны наших былин позволяю себе сделать вывод, что участие в их исполнении профессиональных певцов, составляющих корпорацию, как старинные скоморохи или нынешние калики-слепцы, представляется несомненным. Только путем передачи былинной техники из поколения в поколение, учителем ученику, объясняются рассмотренные нами черты былины: ее запевы, исходы, поэтические формулы или *loci communes*, постоянные эпитеты и вообще весь ее склад. Думать, что все эти формулы установились путем той, более или менее случайной, традиции, которую мы застаем еще в настоящее время среди крестьян Олонецкой губернии, нет возможности. Крестьяне были только последними хранителями (нередко и искажителями) былинного репертуара. Но он сложился в другой среде, и традиционные формы былины, вся ее техника, некогда, и притом в течение нескольких столетий, вырабатывалась в среде профессиональных певцов и сберегалась, посредством обучения, гораздо тщательнее, чем в нынешней среде олонечских петарей, сказителей и калик».

В. Ф. Миллер продолжает: «Я предположил, что такими профессиональными певцами были главным образом древнерусские скоморохи. Для подтверждения этой мысли считаю необходимым представить известные в нашей литературе сведения об этих „веселых людях“, как называют их наши песни и былины»⁶⁴ (с. 52—53).

Обратившись в конкретном рассмотрении к былинам о Ставре, о госте Терентьище, упомянув «печать», которую «наложили скоморохи» и на обработку ряда других былин, В. Ф. Миллер приходит к выводу, что «вообще следов скоморошья обработки можно всего скорее искать в былинах-новеллах или фаблю, в которых изображаются происшествия городской жизни, преимущественно любовные похождения с исходом то комическим (Терентий), то трагическим (смерть Чурилы Пленковича, Алеша и сестра Збродовичей). Конечно, меньше следов оставили скоморохи, как певцы былин *богатырского* содержания, где только некоторые юмористические эпизоды и подробности могут быть отнесены на их счет. Но что скоморохи пели и эти былины, на это мы имеем прямое указание историка Татищева,⁶⁵ который говорит: „Я прежде у скоморохов песни старинные о князе Владимире слышал, в которых жен его именами, тако ж о славных людех Илье Муромце, Алексее Поповиче, Соловье Разбойнике, Долке (Дюке?) Стефановиче упоминают и дела их прославляют, и в истории весьма мало или ничего“. Это важное свидетельство, в достоверности которого нельзя сомневаться, должны иметь

⁶⁴ О скоморохах см. исследования: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1883. Вып. 6—9. С. 149 и след.; *Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889; *Беляев И.* О скоморохах // *Временник Императорского общества истории и древностей российских.* М., 1854. Кн. 20. С. 79. Примеч. В. Ф. Миллера.

⁶⁵ *Татищев В. Н.* История Российская с древнейших времен. М., 1768. Кн. 1. С. 44. Примеч. В. Ф. Миллера.

в виду те ученые, которые полагают, что скоморохи были представителями только комического и фривольного элемента в нашем эпосе. Ясно, что даже былины о солидном богатыре, народном идеале старом Илье Муромце распевавались теми же „веселыми людьми”, которые забавляли публику былинами-новеллами» (с. 63—64).

Таковы результаты внимательного рассмотрения В. Ф. Миллером вопроса об исполнителях былин.

Заключительная часть главы посвящена не только суммированию упомянутых сведений, почерпнутых из названных В. Ф. Миллером специальных трудов, но и примерам, взятым исследователем из текстов самих былин. «Итак, — резюмирует автор, — присутствие в наших былинах целого ряда личностей, играющих на гусях, присутствие профессионального гусяря, частое упоминание о гусярях-скоморохах, — все это может служить указанием на то, что музыка и пение были очень развиты в той среде, которая исполняла и складывала былины. А такими профессиональными певцами и музыкантами были главным образом скоморохи. Следует думать, что в их искусном исполнении былины были произведениями более художественными, чем в устах нынешних олонецких сказителей, перенявших их репертуар. Их пение сопровождалось музыкальным аккомпанементом: гусями, гудком. Вспомним, как часто в нашем эпосе поминаются гусли яровчатые, ныне уже совсем вышедшие из употребления. Олонецкие крестьяне, переняв мотивы (напевы) некоторых былин, не научились у профессиональных музыкантов игре на гусях, или если умели, то давно покинули этот инструмент. Вообще современное состояние былевой поэзии, — продолжает В. Ф. Миллер, — представляется периодом ее падения, захудания, ведущим свое начало от той поры, когда былины от профессиональных певцов-гусяров, распевавших их некогда и в боярских хоромах, и в купецких домах, перешли к олонецким крестьянам, которые на сказыванье былин уже не смотрели как на профессию, и отчасти к каликам, которые, хотя и специалисты по пению духовных стихов, не могли наследовать от скоморохов ни их музыкального искусства, ни очень многих былинных сюжетов, слишком несоответствующих их благочестивому репертуару.

Если вышеприведенные факты, — заключает автор, — достаточно доказывают роль скоморохов как певцов былин, то несколько труднее решить вопрос, как велико было участие скоморохов в *сложении* дошедших до нас былин. Этот вопрос может быть уяснен только детальным анализом дошедших до нас былевых сюжетов. Но думаю, что этот анализ должен привести нас к заключению, что среди былин наших найдется немало таких, которые носят яркие признаки скоморошья обработки» (с. 62—63).

Последняя из трех вводных глав «Очерков» не требует, как представляется, сейчас подробного рассмотрения, так как выводы ее были подкреплены недавно специальными исследованиями.⁶⁶ Уместно, однако, эти выводы здесь напомнить: «Итак, — писал В. Ф. Миллер, — на основании известных доселе записей былин мы приходим к предположению, что уже в XV, XVI столетиях не все области, населенные великорусским племенем, были равно богаты былевыми песнями и не все сюжеты и эпические лица северной полосы России были известны в южных, центральных и приволжских областях. Главным очагом былинного творчества нам представляются северно-западные части северной половины России — места, наиболее подчиненные древненовгородскому культурному влиянию. Полнота сюжетов и живучесть эпической традиции в Олонецкой губернии показывают, что этот край России воспринял, вследствие своей близости к Новгороду, всего полнее старинный былинный репертуар» (с. 93—94).

⁶⁶ См.: Дмитриева С. И. 1) Географическое распространение русских былин: (По материалам конца XIX—начала XX в.). М., 1975; 2) В. Ф. Миллер о географическом распространении былин и современное состояние проблемы // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. С. 44—61.

К общим вопросам истории русского эпоса В. Ф. Миллер вновь обратился после конкретных исследований сюжетов и образов былин и исторических песен, составивших три тома «Очерков». Неоконченным трудом его явился «Очерк истории русского былинного эпоса», написание которого остановилось в 1912 г. Здесь мы находим обобщения и теоретические выводы, основанные на многолетних изучениях доступного в то время материала.

Прежде всего, автор говорит о важности уяснения обстоятельств общеисторических, в особенности — социальных и бытовых условий сложения и дальнейшей жизни памятников эпоса. «Эпическая поэзия, — пишет В. Ф. Миллер, — одно из проявлений духовной жизни народа, неразрывно связанное со всем строем как материальной, так и духовной жизни вообще.

Задаваясь вопросом, в какое время, в какой среде, при каких условиях могло появиться произведение, воспевавшее какого-нибудь героя и поэтизировавшее совершенное им дело, мы должны вникнуть в целый ряд других вопросов, без решения которых все наши домыслы будут лишь гадательны. Мы должны уяснить себе, в каких бытовых условиях жило население, в котором могло зародиться эпическое поэтическое сказание, каково было его материальное состояние, его культура, какие классы или группы этого населения стояли во главе, каково было народное или классовое сознание и каковы идеалы, каковы были внешние отношения к соседним народам и мног(ое) друг(ое). Только внимательное изучение культурной и политической истории народа в течение ряда столетий даст нам возможность ответить и на историко-литературные вопросы: оно может уяснить нам, какие периоды благоприятны были для прогресса духовной и материальной жизни народа и какие временно ослабляли прогрессивное движение или направляли его односторонне, какой класс населения руководил его духовной жизнью и проявлял себя в литературе и искусстве и какие условия вызвали появление тех или других памятников как в той, так и в другом».⁶⁷

Обратим внимание на тезисы, касающиеся роли определенных классов и социальных групп в создании эпоса: сформулированные в дореволюционное время, эти положения В. Ф. Миллера получили затем развитие в работах его учеников в 1920-е гг. А один из них, А. В. Марков высказывал еще ранее своего учителя более категорично мысли, с которыми здесь в общей форме отчасти как бы солидаризируется В. Ф. Миллер.⁶⁸

Не столь прямолинейный, как А. В. Марков, он более осторожен в социологических оценках, касающихся формирования русского героического эпоса. Согласно предположениям В. Ф. Миллера, «к XI веку, периоду сложившегося русского национального сознания, о котором свидетельствуют летопись и другие письменные памятники, относится создание Владимирова цикла героических сказаний, первообраза позднейших былин. В создании песен этого круга могли участвовать и княжеские певцы, и дружинные, так как объектом воспевания могли быть популярные в дружине и народе князя и такие же дружинники, воеводы или „храбры“, вроде Добрыни и Путяты» (с. 26).

Далее автор обращается к свидетельствам летописей о певцах Киевской Руси. Констатировав скудость и неясность сохранившихся данных, он сосредоточивает внимание на том, что можно извлечь из текста «Слова о полку Игореве» (которому до того В. Ф. Миллером была посвящена книга, непосредственно с историзмом былин еще не связанная).⁶⁹ В «Слове», говорит

⁶⁷ Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. М.; Л., 1924. Т. 3. С. 6 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

⁶⁸ См.: Марков А. В. 1) Бытовые черты русских былин. М., 1904; 2) К вопросу о методе исследования былин // Этнографическое обозрение (ЭО). 1907. № 1—2. С. 24—38.

⁶⁹ См.: Миллер В. Ф. Взгляд на «Слово о полку Игореве». М., 1877.

В. Ф. Миллер, по этому вопросу имеется больше данных, чем в летописных известиях.

Автор «Слова» в свой текст вводит «вещего Бояна, „пѣснотворца”, который творил хвалебные песни князьям — „старому Ярославу, храброму Мстиславу (иже зарѣза Редедю пред полки касожскими — намек на содержание песни), красному Роману Святославичу”. Как бы мы ни смотрели на Бояна, т. е. видели ли в нем реального русского княжеского певца-поэта, или только псевдоним, древнее из неизвестного источника почерпнутое имя певца, которому приписывались древние песни, во всяком случае есть основание *верить* автору „Слова” в том, что в его время существовали песни о некоторых князьях XI века. Если бы он прямо сочинил существование песен о князьях, то было бы странно, что он упоминает песни именно о князьях Ярославе, Мстиславе и Романе, а не приписывает Бояну сложения песен о самом знаменитом князе древности — старом Владимире. Нельзя допустить, чтобы автор не знал песен из цикла Владимира, которые несомненно в XII в. ходили на Руси. Но эти песни, предки наших былин, были песнями *sui generis*,* в которых рассказывались, конечно, с фантастической окраской подвиги его „храбров” вроде Добрыни и в которых сам Владимир уже представлялся главным образом хлебосольным хозяином на своих пирах. Такие песни автор не мог приписать Бояну, который, по его же изображению, является княжеским певцом, слагавшим песни для прославления современных ему князей» (с. 26—27).

В. Ф. Миллер уточняет социологическую характеристику. Он пишет: «Таким образом, на основании „Слова”, по-видимому, следует различать два вида исторических песен, известных в конце XII в., когда жил и писал его неизвестный автор. В известных кругах, вероятно близких к княжеским дворам, ходили песни о князьях, приписываемые какому-то вещему Бояну, в более же широких слоях дружины и городского населения известны были песни о „храбрах”, совершавших подвиги во времена Владимира. Существование песен этого цикла было известно автору „Слова”. Он два раза поминает *старого* Владимира (святого), от которого был отделен почти двумя веками. Времена Владимира представлялись ему счастливыми: он жалеет, что старого Владимира нельзя было пригвоздить к горам киевским. Едва ли мы ошибаемся, предположив, что об этих счастливых временах говорили современные автору „Слова”, разукрашенные поэтическим вымыслом, эпические песни, воспевавшие подвиги Владимировых „храбров” в борьбе с печенегами, ятвягами и другими врагами Руси» (с. 27).

Далее В. Ф. Миллер, отправляясь от текста «Слова», развивает характеристику эпических песен Владимирового цикла: «В другом месте, — продолжает автор «Очерка», — автор „Слова” выражает желание начать свою повесть от старого Владимира. Это желание (впрочем, не исполненное) объясняется тем, что от кн[язя] Владимира ведется вся эпическая история русского народа, что Владимир и его „храбры” открывали героический период славянской Руси, эпопею ее борьбы главным образом с восточными врагами, продолжавшейся и во времена автора „Слова о п[олку] И[гореве]”. На смену печенегов, с которыми бились Владимир и его „храбры”, явились половцы, битвы с которыми наполняют собою часть XI и весь XII век русской истории. Герой „Слова” Игорь князь северский с родственниками продолжает борьбу с восточными врагами, начатую кн[язем] Владимиром старым. Таким образом автор „Слова”, как поэт, чувствует эпическую связь воспеваемого им героя с его историческим и в данном случае эпическим предком Владимиром, и настраивая себя на эпический лад, чтобы воспеть северских князей, автор невольно припоминает песни о старом Владимире, т. е. его эпический цикл» (с. 27).

* особого рода (лат.).

В. Ф. Миллер пишет, что упомянутые им «следы старого Владимирова цикла, сохранившиеся в современных былинах», не содержат, однако, ответа на вопрос, «похожи ли были они на наши современные былины по содержанию и форме». Для ответа исследователь снова обращается к «Слову», дабы пояснить, что «сходство в поэтической форме» представляется ему «более вероятным, чем сходство в содержании», ибо «формы, склад, обороты языка вообще консервативнее, чем содержание, подвергающееся в течение веков разным наслоениям и даже коренной переработке». Так, «в поэтическом языке автора „Слова“ отмечены черты, отчасти роднящие его с нашими народными песнями: напр(имер), отрицательные уподобления («не буря соколов занесе чрез поля широкия...»), постоянные эпитеты (чистое поле, борзые комони...), олицетворения природы, обращения и т. п.» (с. 27—28). Эти обращения В. Ф. Миллера к «Слову» знаменательны, поскольку он не считал само «Слово» произведением устной поэзии, решительно разойдясь в этом вопросе с Е. В. Барсовым.

В. Ф. Миллер убежден, что «по содержанию современные автору „Слова“ песни Владимирова цикла должны были, конечно, во многом отличаться от современных былин. 1) Исторический элемент естественно должен был в них быть гораздо значительнее, так как они по времени стояли ближе к эпохе Владимира. 2) Сам Владимир, конечно, не представлялся в них еще той бесцветной, иногда крайне несимпатичной фигурой, какою он является в наших былинах; иначе мы не сумеем объяснить себе его чувство сожаления о невестности Владимира, которое сквозит в словах автора „Слова о п(олку) И(горева)“» (с. 28).

В связи с таким характером содержания древних песен Владимирова цикла В. Ф. Миллер дает определение среды их создания и первоначального бытования: «Согласно историческому характеру этих песен нужно думать, что они были слагаемы и распространялись в среде населения, ближе стоявшего по развитию и общественному положению к княжескому двору и дружине, по современным понятиям, принадлежавшего к „интеллигенции“. Слагались песни княжескими и дружинными певцами там, где был спрос на них, там, где пульс жизни бился сильнее, там, где был достаток и досуг, там, где сосредоточивался цвет нации, т. е. в богатых городах, где жизнь шла привольнее и веселее. Киев, Новгород (вероятно, также Чернигов и Переяславль раньше их разорения половцами) могли быть такими, так сказать, песенными центрами, как они были центрами зародившейся в XI в. и расцветшей в XII в. письменной литературы» (с. 28).

Логическим следствием из сказанного явились заключения В. Ф. Миллера, давшие основной повод для шельмования его в 1930-е гг. и позже. Он писал: «Воспевая князей и дружинников, эта поэзия носила аристократический характер, была, так сказать, изящной литературой высшего, наиболее просвещенного класса, более других слоев населения проникнувшегося национальным самосознанием, чувством единства Русской земли и вообще политическими интересами.

Если эти эпические песни княжеские и дружинные и доходили до низшего слоя народа, до земледельцев, смердов и рабов, то могли только исказиться в этой темной среде, подобно тому, как искажаются в олонецком и архангельском простонародье современные былины, попавшие к нему из среды профессиональных петарей, исполнявших их ранее для более богатого и культурного класса. Ведь основным мотивом этих песен было желание *прославить* то или другое лицо высшего класса, симпатичное слагателю песни. Быть может, в княжих певцах следует видеть даже придворных поэтов (в роде поэтов XVIII столетия), которые слагали хвалебные песни по заказу. Эти песни должны были кончаться славлением, что можно заключить из слов автора „Слова о п(олку) И(горева)“. Свое произведение он заканчивает следующими, вероят-

но традиционными, словами: „Певше песнь старым князем, а потом молодым пети (значит, действительно существовали песни древним князьям): Слава Игорю Святославичу, буй туру Всеволоду, Владимиру Игоревичу; здрави князи и дружина, поборая за христианы на поганя плькы! Князем слава и дружине!” Что в основе некоторых былин могли быть подобные хвалебные исторические песни, видно из их окончания. Насколько консервативны поэтические формы, можно заключить из того, что и в настоящее время, дойдя до развязки былинного сюжета, сказатель говорит: тут такому-то лицу „и славу поют”, хотя иногда такое окончание, как известно, представляется совершенно неуместным (славу поют, напр(имер), Соловью разбойнику, Маринке, даже змею, убитому Добрыней)» (с. 28—29).

Но В. Ф. Миллер не склонен был ограничивать эпическое творчество Киевской Руси деятельностью профессиональных певцов, обслуживавших прежде всего потребности ее верхних социальных слоев. Он рассматривает сохраненное летописью повествование о юноше-кожемяке, победившем в единоборстве неприятельского богатыря-гиганта, в ряду былинных описаний аналогичных подвигов популярных героев русского эпоса. «Это — пишет В. Ф. Миллер, — предание о каком-то местном силаче, приуроченное уже в XI в. ко времени кн(язя) Владимира, быть может, самое раннее указание на то, что местные сказания в этом веке уже тянули к циклу Владимира. Если предание о пирах Владимира естественно сложилось и жило в дружинной среде, которая идеализировала его щедрость к дружине, то в переяславском предании нет следов дружинных сказаний. В дружине Владимира, к ее стыду, не нашлось охотника бороться с печенежином; он нашелся из простых людей, в лице какого-то силача из низших слоев, по-видимому, из ремесленников. (...) Простой человек, одолев великана, посрамил своим подвигом приближенных к Владимиру дружинников, и народ постарался всячески возвеличить этот подвиг своего представителя». По заключению В. Ф. Миллера, здесь «мы имеем остов „былины”, но не дружинного, а престолярного происхождения» (с. 23).

Что же касается песен, определенных В. Ф. Миллером как «княжеские и дружинные», то его суждения о характере их основываются как на песенном материале относительно недавнем, так и на реминисценциях «Слово о полку Игореве».

«Выше мы сказали, — напоминает исследователь, — что не можем составить себе точного представления о содержании исторических эпических песен XI в. и только могли предположить, что исторический фактический элемент был в них ярче, чем в современных былинах. Однако если этот элемент и преобладал в них, то по свойству народной эпике более позднего времени нужно заключить, что уже при создании их исторические факты перерабатывались под влиянием фантазии. В данном вопросе судим по аналогии: вспомним, какую значительную долю занимает поэтический вымысел, напр(имер), в дошедших до нас песнях о Грозном или о Петре Великом, в песнях, слагавшихся почти вслед за событиями. Такое смешение исторического с фантастическим находил автор „Слова о п(олку) И(гореве)” в песнях, приписываемых Бояну. Подражая его замыслениям, его поэтической манере, он дает, на наш взгляд, яркий образчик в своей характеристике князя Полоцкого Всеслава. (...) Здесь исторические воспоминания, намеки на разные события бурной карьеры беспокойного князя Всеслава переплетаются причудливо с чертами фантастическими. Может быть, автор „Слова” передает в этом месте в старом виде содержание песни о Всеславе, приводя из нее даже отдельные выражения. Может быть, этот отрывок „Слова”, вставленный в него без тесной связи с предыдущим изложением (?), дает нам возможность судить о характере эпическо-исторических песен XI века. Тот же характер, — продолжает В. Ф. Миллер, — носит введенное автором „Слова” прославление, преподнесенное им своему патрону в(еликому) князю Святославу, совершившему за год

до похода Игоря удачный поход против половцев: „Святослав грозный великий Киевский... наступи на землю половецкую, притыпта хълмы и яругы, възмути рѣкы и озера, изсуши потоки и болота; а поганого Кобяка из луку моря от желѣзных великих пълков половецкых яко вихрь выторже; и падеся Кобяк в градъ Киевѣ, в гридьници Святослави. Ту (т. е. в гридьници) нѣмьцы и Венедицы, ту греци и Морава поют славу Святослави, кают князя Игоря, иже погрузи жир в днѣ Каялы, рѣкы половецкыя. Руськаго злата насыпаша ту. Игорь князь высѣдѣ из сѣдла злата, а в сѣдло кощеево; уныша бо градам забрала, а веселие пониче”».

Согласно предположению В. Ф. Миллера, «в этом отрывке можно видеть образчик хвалебных песен того времени. В устах льстивого дружинного, быть может дворцового, поэта удачный поход князя, в котором сам он едва ли играл главную роль и во всяком случае не совершал какого-либо личного подвига, превращается в геройское, совершенное князем дело: он представляется каким-то богатырем, который притаптывает холмы и овраги, возмущает реки и озера, иссушает потоки и болота. Он, как вихрь, переносит поганого Кобяка из Лукоморья в Киев, в свою гридьницу и славу его подвига поют разноязычные народы. Все это льстивое преувеличение введено автором для того, чтобы резче подчеркнуть неудачу Игоря, которым недоволен Святослав; автор здесь становится на точку зрения своего державного патрона.

Вероятно, — пишет автор «Очерка», — среди хвалебных песен княжеских певцов были и такие панегирики; вероятно, льстивые уста певцов иногда преувеличивали значение своих покровителей. Да и песни, посвященные князьям, если последние не пользовались широкими симпатиями, едва ли получали широкое распространение. Вероятно, немалое их число забывалось в ближайших княжеских поколениях и исчезало бесследно. Закключаем это из того, что в современных былинах крайне мало следов песен о князьях. Хорошо запомнила русская эпическая поэзия только имя князя Владимира (...). В. Ф. Миллер заключает, что «в княжеских песнях проявлялось ярко личное отношение певца-слагателя к воспеваемому им лицу, как мы видели это в поэтическом изображении похода Святослава на половцев в „Слове о п(олку) И(горе)»”. Подобные же песни, если верить автору „Слова”, были сложены Бояном о Ярославе, Мстиславе и Романе» (с. 29—30).

Резюмируя свои суждения о преобладающем характере героических песен Киевской Руси, В. Ф. Миллер подчеркивал, что они слагались «в той среде, которая по своей роли и значению стояла во главе народа (...)» Героическая поэзия была поэзией аристократической, поэзией высшего класса, доходившей до простонародья, но не развивавшейся в нем. Материал для хвалебных песен почерпался дружинными или княжескими певцами из боевой жизни; сюжетом песен были подвиги „храбров”, совершаемые в национальной борьбе со степняками, в XII в. с половцами. Слагались хотя, быть может, не долго жили, и панегирики князьям, как мы видим из намеков „Слова о п(олку) И(горе)»”. К сожалению, мы ничего не знаем о древнерусских труверах, скальдах, или бардах, но по общему человеческому свойству должны думать, что, как всякие художники, они появлялись там, где на них был спрос, где их ценили, где они находили благоприятные условия для своей поэтической работы» (с. 67).

Увлеченные выявлением «аристократической» теории в трудах В. Ф. Миллера, его критики странным образом обошли вниманием самую последнюю из законченных его работ — и самую объемную из работ, вошедших в томы «Очерков», — статью, напечатанную впервые через год после смерти автора: «Казацкие эпические песни XVI и XVII вв.». В ней следовало бы обнаружить почти готовый материал для последних глав того самого «Очерка истории русского былинного эпоса», который остановился на второй главе, не завершившей рассмотрение периода борьбы с татаро-монгольским игом.

В этой статье мы находим не только оценку творческих достижений казачества в создании эпических песен, бытовавших наравне с былинным наследием Киевской Руси, — хотя и этот аспект весьма существен. В. Ф. Миллер здесь пишет: «В то время, когда севернорусские сказители в течение XVI, XVII вв. вращались в кругу давно зашедших к ним былинных и исторических сюжетов, казаки создавали и пускали в оборот новые песни, для которых давала обильный материал их боевая, мятежная жизнь. Казацкая песня напоминает участие казаков в осаде Казани, воспекает Ермака, Разина, Михаила Черкашенина, Флора Минаева, клеймит изменника Сеньку Маноцкова, приписывает казацкой хитрости взятие Азова, ведет казацкие права на реки Дон, Урал, Терек от пожалований Ивана Грозного (...) Такое же создание исторических песен, отражавших участие казацких войск в войнах России, продолжалось и в следующие столетия: в песнях появляются имена казацких героев — Краснощековых, Платова и многих других, но обзор этого периода казацкого песнетворчества выходит уже за рамки нашего исследования, в котором мы старались уяснить роль великорусского казачества в сохранении и дальнейшем развитии устного исторического эпоса» (с. 336).

Этим завершается статья, в которой среди прочего не раз подчеркивается мысль о социальной и даже творческой общности великорусского казачества и великорусского крепостного крестьянства, выходцы из которого пополняли ряды казаков, тогда как эпические произведения, созданные казаками, пополняли устный репертуар крестьянской среды центральной и северной России — не говоря уже о Сибири. При этом «казацкий дух наложил свою печать кое-где на старый былинный эпос. Главный народный герой стал *старым* казаком, является иногда донским атаманом, бьется вместе с Ермаком, ставшим его племянником, и т. д.» (с. 334).

В. Ф. Миллер, упоминая в этой статье и об истории «эпических песен, несомненно возникших еще в до-татарском периоде», оговаривается, что она «не представляет никаких прочно установленных положений, а только ряд более или менее вероятных *предположений*». При этом «одно из таких предположений, *считающееся* весьма вероятным, *старается* уяснить бытование былин и исторических песен в простонародной среде путем распространения их профессиональными исполнителями, старинными „веселыми людьми“, скоморохами, сохранявшими и переделывавшими песенные сюжеты, сложившиеся некогда в другом, высшем классе населения, более сознательном, культурном и художественно развитом. *Как бы мы ни представляли* (курсив мой. — С. А.) себе этот процесс демократизации эпических сказаний, но налицо остается тот факт, что хранителями эпической старины (былин и исторических песен) являются в настоящее время два главных класса народа — крестьяне и казаки» (с. 333). Выделенные при цитировании слова и обороты автора достаточно ясно свидетельствуют, что и в конце своего научного пути В. Ф. Миллер признавал гипотетичность таких положений, требующих дальнейшего исследования, сильно ограниченного недостаточным наличным материалом.

Объясняя более полную сохранность древних былин у севернорусских крестьян сравнительно с казаками, В. Ф. Миллер не отступает от своих давних выводов о новгородском происхождении основной части их репертуара, лишь дополняя, но не отменяя их наблюдениями, касающимися московского наследия, полученного через посредство скоморохов. Исследователь пишет об особой роли именно крестьянства в сохранении эпического наследия, поясняя, что «относительная тишина жизни на севере, протекавшей в материальных условиях, установившихся веками, жизни, основанной на старине и предании, была благоприятной почвой и для сохранности эпоса, занесенного когда-то в эти области сначала из старого культурного центра — Новгорода, затем из государственного центра XVI и XVII вв. — „белокаменной“ Москвы. (...)»

Получив через посредство скоморохов остатки былинного репертуара так называемого киевского цикла, севернорусские крестьяне наследовали вместе с тем и те былинные сюжеты, которые были сложены в Новгороде и не выходили далеко за пределы новгородского влияния» (с. 334—335).

С глубоким уважением отдает он должное выдающимся носителям и передатчикам эпического богатства старины: «Если мы припомним, — говорит В. Ф. Миллер, — личную даровитость некоторых сказителей, которые славились в свое время в своей округе, как художественные исполнители, их сильно развитую память, иногда даже изумительную, передачу знатоками „старин“ своего репертуара и напевов другим любителям, которых всегда было достаточно, то пойдем, при каких благоприятных условиях старины северного края попали в записи Рыбникова, Гильфердинга, Барсова, Маркова, Григорьева, Ончукова и других собирателей» (с. 335).

4

В настоящее время нет необходимости в детальном рассмотрении теоретических работ, написанных учениками В. Ф. Миллера при его жизни и вскоре после его кончины. Наследие их было подвергнуто внимательному анализу при стремлении отнестись к нему непредвзято.⁷⁰

Но кое-что необходимо напомнить, поскольку этот анализ проводился все же не без воздействия ставших привычными негативного восприятия трудов самого В. Ф. Миллера и критического отношения к его исторической школе — особенно в сфере теории и методологии.

Как уже говорилось, А. В. Марков еще при жизни В. Ф. Миллера склонен был считать свою работу «Бытовые черты русских былин» началом «историко-социологического» течения в былинноведении — относя себя вместе с тем и к «историко-бытовому» течению В. Ф. Миллера. Для этого были некоторые основания, но реальных расхождений по принципиальным вопросам между учителем и учеником не было.⁷¹ Намерение выдвинуть на первый план «историко-социологический» аспект получило у А. В. Маркова дальнейшее заострение в статье о методе исследования былин. Она заканчивается словами: «Я думаю, что на первой очереди стоит теперь исследование идейной стороны былин с точки зрения классовой психологии».⁷² Но это только заявка. В статье подробно аргументируется важность и необходимость сравнительных исследований, представленных в исследованиях А. Н. Веселовского и в «Экскурсах» В. Ф. Миллера, свидетельствующих о результативных международных взаимодействиях в области устного эпического творчества. Столь же важны, как детально показывает здесь А. В. Марков, сопоставления былин с произведениями иных жанров устного творчества и с текстами средневековой литературы, особенно продуктивно осуществлявшиеся в трудах И. Н. Жданова. Призыв же А. В. Маркова изучать «те черты характера былин, которые указывают на классовые взгляды и интересы»,⁷³ несколько повисает в воздухе и в дальнейшем реализовался слабо. Конкретные исследования былин А. В. Марковым после публикации этой статьи принципиально не отличались от предшествующих ей. Социальные атрибуции занимают в этих трудах довольно скромное

⁷⁰ См.: *Иванова Т. Г.* Русская фольклористика в биографических очерках: Е. В. Аничков, А. В. Марков, Б. М. и Ю. М. Соколовы, А. Д. Григорьев, В. Н. Андерсон, Д. К. Зеленин, Н. Е. Ончуков, О. Э. Озаровская. СПб., 1993. С. 36—85; *Бахтина В. А.* Фольклористическая школа братьев Соколовых. М., 2000.

⁷¹ В этой связи нам представляются односторонними суждения В. П. Аникина в упомянутой выше его статье «Историко-фольклорная концепция А. В. Маркова».

⁷² *Марков А. В.* К вопросу о методе исследования былин // ЭО. 1907. № 1—2. С. 38.

⁷³ Там же. С. 36.

место и не знаменуют собой реальных отличий в методе сравнительно с методом В. Ф. Миллера. «Классовые интересы» — если подразумевать марксистское понимание общественных классов — вообще не фигурируют в реальных интерпретациях былин у А. В. Маркова. Нет этого и в работах других представителей исторической школы: речь идет, скорее, о социальных группах, не воспринимаемых исследователями как антагонистические классы, между которыми идет якобы классовая борьба, отображаемая в былинах.

Ранняя кончина А. В. Маркова оборвала его экскурсии в область теории былиноведения. Они были продолжены Б. М. Соколовым. Благодаря недавней архивной публикации стал доступен датированный октябрём 1918 г. текст его лекции «Ближайшие задачи изучения русских былин», читавшейся Б. М. Соколовым в Московском и Саратовском университетах. Здесь немало сохраняющих актуальность оценок и суждений, относящихся как к прошлому былиноведению, так и к рисовавшемуся в то время его будущему.

Автор справедливо утверждает, что «при чрезвычайном обилии работ, посвященных объяснению эпоса как в целом, так и особенно в частностях, мы можем отметить всего несколько статей, специально посвященных вопросам методологии изучения русских былин. Больше всего интересовался этими принципиальными вопросами, как оно и можно ожидать, А. Н. Веселовский, создатель глубокой и продуманной исторической поэтики (...) В предисловиях к исследованиям И. Н. Жданова, В. Ф. Миллера, А. М. Лободы и др. мы найдем некоторые указания по вопросам методологии, найдем их и в двух-трех небольших статьях Н. И. Трубицына, А. В. Маркова, посвященных этому важному вопросу. Однако всего этого недостаточно: методологическая сторона нашей науки в будущем должна получить значительно большую и углубленную разработку, основанную на поучительном опыте многочисленных научных исследований и исканий, бывших до сих пор. Выработке строгой, возможно объективной методологии нашей науки, несомненно, мешало господство априорных решений, или, как говорит А. Н. Веселовский, „метафизических построений“, с которыми подходили к эпосу.

Односторонность прежней „мифологической теории“ теперь вполне очевидна. Очевидна нам и неуместная в науке крайность особо ретивых сторонников теории „заимствования“, какими, напр(имер), были В. В. Стасов, а позднее и Г. Н. Потанин».⁷⁴ Но, как подчеркивает далее Б. М. Соколов, «работы В. Ф. Миллера и Ф. И. Буслаева в области эпоса, несмотря на явную теперь неосновательность их мифологических заключений, сохраняют во многом свое значение и для нашего времени, не только благодаря обилию и разнообразию привлеченного ими материала, подлежащего теперь лишь иному освещению, но и тем историко-бытовым отражениям, которые ими были усмотрены в русских былинах. Еще более приложимо это к теории заимствования. (...) Метод заимствования в толковании А. Н. Веселовского не только не отрицает исторического, но, наоборот, является даже его утверждением. Сравнительный метод, говорит А. Н. Веселовский, „есть только развитие исторического, тот же исторический метод, только учащенный, повторенный в параллельных рядах, в видах достижения возможно полного обобщения“⁷⁵ (...) Отсюда мы видим, что ни теория мифологическая, ни теория заимствования не отрицают метода исторического, а наоборот — в применении его находят лишь необходимую себе поддержку и стойкий фундамент для своих построений.

Поэтому вполне понятно, что даже в эпохи наибольшего господства этих теорий наряду с ними, а отчасти и рука об руку с ними, шла работа по раскрытию исторических национальных основ нашего эпоса» (с. 289).

⁷⁴ Соколов Б. М. Ближайшие задачи изучения русских былин / Публ. В. М. Гацака // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977. С. 288 (далее ссылки в тексте с указанием страниц).

⁷⁵ Веселовский А. Н. Собр. соч. СПб., 1913. Т. 1. С. 9.

Б. М. Соколов дает обзор достижений в этой области — начиная с работы Л. Н. Майкова. Он называет труды К. Н. Бестужева-Рюмина, Н. И. Костомарова, Н. П. Дашкевича, М. Г. Халанского, И. Н. Жданова; и они, и «наконец, особенно Вс. Ф. Миллер во второй период своей деятельности и вся его школа» — «уделяли значительное внимание разработке вопросов истории и быта в наших былинах. В последнее же время, — подчеркивает Б. М. Соколов, — *исторический метод* изучения русских былин нужно признать главенствующим. Это явление вполне понятное. Оно диктуется самой сущностью истории словесности как науки, и освещение былин в исторической плоскости *остаётся* очередной задачей для ближайшего времени».

Б. М. Соколов характеризует далее «самые основные, самые первоначальные вопросы», которые следует разрешить прежде всего: «определить время и место, где слагались былины, определить среду, где эти произведения возникли, и, наконец, раскрыть во многом темное для нас идейное, поэтическое и историческое содержание былин» (с. 290). Обрисовав как трудности, так и достигнутые уже на этом пути успехи, автор обращается среди прочего к аспекту, на котором акцентировал внимание А. В. Марков. Как замечает Б. М. Соколов, «крайне важно и полезно было бы изучение той *классовой психологии*, классовых воззрений и представлений, какие можно иногда очень отчетливо уловить в наших былинах. Некрестьянское происхождение былин явствует из их содержания, и только приходится удивляться, как долго господствовало в науке убеждение, что былины — это плод народного (в смысле простонародного) творчества. Крестьянский слой в былинах есть, но он отнюдь не древнего происхождения. Ведь и первый-то русский богатырь Илья Муромец стал „крестьянским сыном“ лишь в ту позднюю эпоху, когда эпос стал достоянием единственно крестьянских масс».

Но (пойдем) и глубже, в былинах мы можем заметить чрезвычайно разнобразное отношение богатырей к князю, князя к богатырям. Бояре являются то в привлекательных, то в резко отрицательных чертах и т. д. Разобраться бы в этом нестройном море голосов, уловить *классовые тенденции, симпатии и антипатии* — это дало бы еще один из искомым нами исторических критериев для объяснения наших былин и, в частности, помогло бы разъяснить трудный и неясный вопрос об авторах былин, о среде, где она возникали...

Научные рассуждения привели к мысли, что в сложении былин приняли участие древние *дружинные* певцы, затем, с одной стороны, *скоморохи*, на долю которых должны быть отнесены гл(авным) обр(азом) былевые песни веселого сатирического характера, а с другой — наоборот, люди серьезные, религиозные, люди близкие к церкви — пилигримы, *калики перехожие*. На долю последних должны пасть былины религиозно-легендарного характера.

Но все это еще в б(ольшей) или меньшей степени гипотетично. О дружинной поэзии сравнительно мы знаем очень мало, чтобы тесно связать с нею наши былины, о скоморохах не как носителях, а как творцах былин точных свидетельств (помимо самих былин) у нас почти нет. Даже о пении ими былин в точном смысле этого слова у нас есть, собственно говоря, лишь одно свидетельство В. Н. Татищева. На вопрос о церковных людях как слагателях былин обращено внимание лишь в последнее время. (...) Все эти гипотезы, вне сомнений, имеют большую долю вероятия, но для их точного научного оправдания нужно еще одно специальное исследование.

На помощь этой задаче приходит также выяснение отношений русского эпоса с *соседним*. (...) Если у нас есть достаточно фактов из области международных отношений русских эпических сюжетов, то у нас нет почти никаких данных по их *сравнительной поэтике*. Но весьма возможно, что как раз анализ поэтики русских былин, поверяемый данными поэтики соседних эпосов (германского, византийского, югославянского), мог бы пролить, в свою очередь, немалый свет, напр(имер), на происхождение нашей былевой поэзии и на ее

слагателей (напр(имер), дружинников)...» (с. 294—295). Вообще же, как подчеркивает Б. М. Соколов, отнюдь не только в этой плоскости поэтика былин «ждет своего внимательного исследователя», в частности — чтобы уяснить отношение былинных «образов, стилистических формул и приемов к *другим видам* русского народного творчества»; ждет своего исследования и язык былин, в дальнейшей разработке нуждаются их стихосложение, ритм, связь их напевов с содержанием, которые «далеко еще не пояснены» (с. 295—296).

В заключение Б. М. Соколов сжато формулирует «ближайшие задачи». «Мы считаем, — подчеркивает он, — важным и необходимым прежде всего *прикрепить русский эпос к его родной почве* и из исторических и бытовых данных почерпнуть ответы на вопросы о времени, месте и среде, где возникли былины. (Путь к этому не новый, намеченный учителями, но путь еще далеко не пройденный. Идти к этому нужно <...> указанным уже в науке плодотворным путем пристального изучения отдельных сторон былин под историко-бытовым углом зрения. Для этого должно быть довершено еще далеко не законченное собрание песенного и рукописного материала, а опубликованный материал должен подвергнуться необходимой систематизации. Изучение реальных национальных основ наших былин должно идти через научный анализ имен и названий, всех сторон разнообразного внешнего и внутреннего быта, социальных отношений по былинам, отразившейся в них классовой психологии их создателей, поэтики былин, наконец — данных языка и стихосложения. Произвести эту работу можно только путем согласования научной работы, путем дружного сотрудничества историков словесности с представителями родственных научных дисциплин — истории, этнографии, бытовой археологии и языкознания.)

Итак, пока что наиболее плодотворным и необходимым остается, с нашей точки зрения, уже испытанный и много давший метод исторический. Конкретность задач, уяснение реальной национальной почвы и основы, согласованность исследований, объединение научных сил и, так сказать, говоря нашим языком, выравнивание *единого научного фронта*, переход от широких, часто фантастических мечтаний и методов к деловой и определенной постановке вопросов — вот те принципы, какие, кажется нам, должны лечь в основу ближайшей работы по воссозданию того величественного, но уже разрушенного национального целого, какое представляет из себя русский былевой эпос» (с. 296—297).

Эта статья оказалась последней написанной без оглядки на коммунистических идеологов теоретической работой в рамках исторической школы В. Ф. Миллера. Что было после — мы постарались описать. Нет сомнений в том, что всякое научное направление может иметь свои плюсы и минусы, обнаруживаемые в ходе естественного развития самой науки. Но «опровержение» трудов В. Ф. Миллера и исторической школы, «единодушно» осуществленное самими ее представителями на фоне фальсифицированных процессов над учеными и репрессирования невинных людей, в обстановке страха и вынужденного приспособленчества, было не фактом развития русской фольклористики, а способом судорожного выживания в экстремальных условиях.

Необходимо ясное понимание этого обстоятельства.

«На развалинах» повергнутой в 1937 г. исторической школы В. Ф. Миллера постепенно оформились два противопоставивших себя ей течения советской фольклористики: «советская историческая школа» и «историко-типологическое направление». Они были враждебны, как известно, и одно другому — настолько, что приверженец второго Б. Н. Путилов не раз определял первую как «неоисторическую школу»,⁷⁶ а ее приверженец Б. А. Рыбаков называл

⁷⁶ См., например: *Путилов Б. Н. Севернорусская былина в ее отношении к древнерусскому эпосу // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 189. Более широкое обоснование собственных позиций содержит раздел «Типология фольклорного историзма» в кн.: Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 224—240.*

второе «антиисторической» школой В. Я. Проппа.⁷⁷ Призыв к «лояльному диалогу» и даже «методологическому союзу»⁷⁸ услышан не был.

Значительно позже обособления этих антагонистических направлений начали появляться работы по историзму русского эпоса, ни к одному из них не относящиеся, поскольку они дистанцировались и от осуждения исторической школы В. Ф. Миллера и от поддержки противостоявших ей трудов В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. Было бы неправомерно назвать таких авторов просто продолжателями В. Ф. Миллера: со времени формирования его школы прошло сто лет, «отключение» ее от научной жизни длилось более полувека, за это время смежные области фольклористики (и не только фольклористики) продвинулись вперед. Указанные обстоятельства настоятельно требуют взвешенной, спокойной оценки эпосоведческих трудов В. Ф. Миллера и его школы с позиций сегодняшнего состояния науки. Но прежде необходимо «выслушать и другую сторону», пригласив убежденных научных противников школы В. Ф. Миллера к достаточно внимательному и корректному научному диалогу — не отягощенному идеологическими оценками и политическими ярлыками. Эту цель мы и имели в виду, компактно представив частью полузабытые, а частью — игнорировавшиеся теоретико-методологические установки исторической школы в авторском их изложении.

Со временем история науки, конечно, скажет свое слово и о «советской исторической школе», и об «историко-типологическом направлении» советской фольклористики. Но думается, что для беспристрастного их осмысления время еще не наступило. В русской дореволюционной научной историографии существовала похвальная традиция: характеризовать и оценивать исторические события не ранее, чем через 50 лет.

⁷⁷ См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 43. Характеристику трудов Б. А. Рыбакова и его сторонников см. в статье: Аникин В. П. Советская историческая школа в былиноведении (40—60-е годы) и Всеволод Миллер // Русский фольклор. Л., 1979. Т. 19. С. 84—112. Ср. его же учебное пособие «Теоретические проблемы историзма былин в науке советского времени» (М., 1978—1980. Вып. 1—3).

⁷⁸ См.: Емельянов Л. И. О границах метода и «единицах историзма» // Русский фольклор. Л., 1979. Т. 19. С. 116.

К. А. БОГДАНОВ

**ФОЛЬКЛОРНАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ:
ТРАДИЦИЯ, МЕТОД, ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ**

Любому фольклористу, задумывающемуся о предмете своей науки, приходится рассуждать методом от противного. Чтобы ответить на вопрос, что является предметом фольклора, следует иметь в виду, что предметом фольклора не является. Но уже здесь его подстерегает первая сложность. Очертить границы фольклора без того, чтобы не заступить «территорию» других научных дисциплин, оказывается делом совершенно невозможным. Фольклористика включает элементы различных гуманитарных дисциплин: литературоведения и истории, этнографии и психологии, философии и социологии, археологии и географии и т. д.¹ Из этого осознаваемого или неосознаваемого фольклористами положения дел вытекает обстоятельство, определяющее специфику самого фольклористического анализа, с одной стороны, претендующего на некий гуманитарный универсализм, а с другой — акцентирующего момент различения, дизъюнкции.

При том что фольклористы, занятые разработкой традиционных фольклористических проблем, в общем не слишком склонны к экспликации своих теоретических предпосылок, нужда в этой экспликации становится существенной, когда дело касается материала, обнаруживающего «фольклорную» феноменологию в несвойственном для нее контексте — в контексте современной культуры, городского быта, литературы, научного дискурса и т. д.² Очевидно, что в той мере, в какой фольклор остается актуальным термином современной

¹ *Gomme G. L.* Folklore as an Historical Science. London, 1908; *Bascom W. R.* Folklore and Anthropology // *Journ. of Amer. Folklore.* 1953. Vol. 66. P. 283—290; *Marret R. R.* Psychology and Folklore. London, 1920; *Hufford D. J.* Psychology, Psychoanalysis, and Folklore // *Southern Folklore Quarterly.* 1974. Vol. 38. P. 187—197; *Thomas Ch.* Archaeology and Folk-Life Studies // *Gwerin.* 1960. Vol. 3. P. 7—17; *Buchanan R. H.* Geography and Folk Life // *Folk Life.* 1963. N 1. P. 5—15; *Jackson B.* Folklore and Social Sciences // *Papers on Applied Folklore / Ed. D. Sweterlitsch (Folklore Forum Bibliographic and Special Series).* 1971. N 8. P. 14—21; *Degh L.* Folklore and Related Disciplines in Eastern Europe // *Journ. of the Folklore Institute.* 1968. Vol. 2. N 2. P. 103—119; *Wilson W. A.* The Deeper Necessity: Folklore and the Humanities // *Journ. of Amer. Folklore.* 1988. Vol. 101. P. 156—167.

² *Bayard S. P.* The Methods of Folklore // *Journ. of Amer. Folklore.* 1953. Vol. 66. P. 1—17; *Bascom W. R.* Frontiers of Folklore: An Introduction // *Frontiers of Folklore / Ed. W. R. Bascom.* Boulder, 1977. P. 1—16; *Toelken B.* The Dynamics of Folklore. Boston, 1979; *Warshaver G. E.* Remarks on Folklife Contexts — The Discourse of Folklore // *New York Folklore.* 1981. Vol. 7. N 1—2; *Fine G. A.* The Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structures // *Fabula.* 1988. Vd 29. Hf. 3/4; *Чистов К. В.* Фольклористика и современность // *Советская этнография.* 1962. № 3. С. 3—17; *Емельянов Л. И.* Методологические вопросы фольклористики. Л., 1978. С. 20—21; *Неклюдов С. Ю.* Устные традиции современного города: Смена фольклорной парадигмы // *Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Полинской.* Berkeley, 1997. Вып. 2. С. 77—88. Ср.: «Как правило, исследователь-эмпирик, специалист в какой-то предметной области, редко задумывается над характером оснований собственной работы, методологическими принципами, определяющими формальный характер отбора материала, объяснительные схемы и т. д. [...] Только ситуация дисциплинарного кризиса предмета заставляет его в той или иной мере задумываться над сутью работы и осмысливать методы, которым он следует, изучая тот или иной мир» (*Гудков Л. Д.* Метафора и рациональность как проблема социальной эпистемологии. М., 1994. С. 29—30).

культуры, его использование не обходится без компромиссов, позволяющих «осовременивать» фольклор, но также и «фольклоризовать» саму современность. Зададимся вопросом, каким образом такие компромиссы реализуются и в какой степени они при этом осознаются.

* * *

Парадокс, так или иначе определяющий бесконечные и часто схоластические споры о природе фольклора, несомненно заложен в самом понятии «фольклор», предполагающем такую сферу смысла (logos), которая репрезентируется множеством (folk), но существует в порядке ее индивидуальной рецепции (имею ли я, как субъект этой рецепции, отношение к самому этому «народу»?);³ Идеологическая подоплека исследовательских предпочтений видна в данном случае из того, в какой степени изучение фольклора детерминруется пониманием «народа» и «народности». Понимание «народа» как чего-то, что принципиально противостоит исследователю, сближает фольклористический и естественнонаучный анализ. Фольклор в этом случае мыслится таким же предметом изучения, как например движение планет, требующим объективных методов анализа и посильного исключения исследовательского субъективизма. Исследовательское «растворение» себя в «народе», напротив, субъективизирует аналитические стратегии и ориентирует исследователя на более или менее изощренную герменевтику и самоописание.

Идеологический, экстранаучный подтекст фольклористического изучения культуры не приходится преувеличивать. Достаточно вспомнить предметные и методологические превратности отечественной фольклористики, некогда хрестоматийно определявшей дореволюционный русский фольклор как творчество «всех слоев населения, кроме господствующего», а послереволюционный — как «народное достояние в полном смысле этого слова».⁴ Социологические наблюдения однозначно свидетельствуют: там, где появляется проблема определения понятия «народ», там всегда появляется некто, кто выступает от имени народа и берет на себя функцию его представительства, легитимации. Более того, без представительства «народа» как «народа» никакого «народа», собственно говоря, и не существует: его место «само по себе» семиотически вакантно.⁵ С исторической точки зрения возникновение и развитие фольклористики очевидно выражает актуальные задачи такого представительства, с одной стороны, в пафосе цивилизаторских усилий, политике внешней и внутренней колонизации, а с другой — в настроениях социокультурного самоопознания, поиске «своего», родового, подлинного начала.⁶

Факторы, определившие институциональный статус понятия «фольклор» в отечественной науке, еще не являются в достаточной степени изученными, но в целом и сегодня можно судить о том, что они характеризуются причинами не только научного, но также идеологического и даже пропагандистского характера. Симптоматично, что, исторически определяясь в своем формировании интересом исследователей хотя и к традиционной, но при этом *живой* культуре, отечественная фольклористика постепенно превратилась в науку, изучающую факты культуры по преимуществу уже ушедшей и вполне архивной. В ретроспективной оценке поразительно, насколько это простое и в общем-то очевидное обстоятельство упорно игнорировалось (и все еще про-

³ Oring E. On the Concepts of Folklore // Folk Groups and Folklore Genres: An Introduction / Ed. E. Oring. Logan, 1986. P.17—18.

⁴ Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. С. 18, 19.

⁵ Бурдые П. Начала. Choses dites. М., 1994. С. 222—230; Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 150—151.

⁶ Эттингер А. Хлыст: Секты, литература и революция. М., 1998. С. 58—61; см. также: Гюнтер Г. Тоталитарная народность и ее источники // Русский текст. 4. 1996. С. 45—61.

должает игнорироваться) фольклористами, полагающими, что фольклор — это только то, что уже когда-то попало в поле зрения классиков фольклористики. Романтическое и, как это обычно бывает, одновременно обскурантистское убеждение в законченной оформленности народной культуры, неизменно или почти неизменно воспроизводящей себя в уже готовых культурных формах, в социально-историческом контексте авторитарной и, позже, тоталитарной государственности, несомненно не было лишено идеологического смысла. В условиях идеологии, требующей от культуры считаться лишь с тем, что уже идеологически определено и раз навсегда оценено, исследователю всегда легче иметь дело с таким предметом изучения, который удовлетворял бы предопределенным положениям идеологии. Прошлое, с этой точки зрения, естественно, надежнее, нежели настоящее, — традиционный фольклор надежнее, чем то, что может допустить ревизию его привычных форм и столь же привычного содержания.⁷

В отечественной фольклористике предметом научного внимания первоначально, как известно, явились записи, сделанные в кругу крестьянского общения или инсценировавшие такое общение: песни, былины, сказки, паремии. Собирателем и исследователем таких записей, как правило, принадлежал к элите — пусть даже и маргинальной с количественной точки зрения, но зато претендовавшей на определенные идеологические полномочия (а иногда и обладавшей такими полномочиями) в области «народной» репрезентации, фетишистской (само)легитимации (скажем, «славянофильской» или «западной») и часто социального прожектерства. Идентификация аутентичных тем и сюжетов, олицетворяющих «народ» и репрезентирующих народную культуру, варьировала в этих случаях от абсолютизации народного как Другого до отрицания самой дихотомии Свой/Другой.⁸ Понятно, что в реальной практике фольклористики та и другая позиции, как правило, никогда не присутствовали в чистом виде. Скорее, это полюса, определявшие методологические и предметные акценты фольклористических исследований,⁹ но именно они позволяют оставаться термину «фольклор» таким, какой он есть, — расплывчатым и не слишком определенным в своем научном и тем более ненаучном употреблении.

В той степени, в какой можно говорить о сложившейся фольклористической теории, последняя в целом представляет собою набор понятий и приемов («популяций понятий» в терминологии С. Тулмина), изначально и повсеместно формализованных в приложении к материалам «народных традиций». Не только в России, но и в Европе основной акцент в фольклористической оценке таких материалов ставился на устное или во всяком случае словесное творчество, но при спорадически декларируемом на этом основании различении «фольклора» и «не-фольклора» это различие никогда не было достаточно последовательным.¹⁰

⁷ В западной науке проблема «архивизации» фольклористики в целом была решена к концу 1920-х гг. Характерно, что особую роль в изменении научной парадигматики в этом случае сыграли работы социологического направления (в частности, бельгийской школы «неофольклористов». См. авторитетную и не потерявшую своей актуальности работу представителя этой школы: *Marinus A. Ethnographie, Folklore et Sociologie*. Bruxelles, 1931), акцентировавшего идеологическую трансформативность социальной реальности.

⁸ *Ben Amos D. Toward a Definition of Folklore in Context // Towards New Perspectives in Folklore* / Ed. A. Paredes, R. Bauman. Austin, 1972. P. 12; *Dorson R. Who Are the Folk? // Frontiers of Folklore* / Ed. W. R. Bascom. Boulder, 1977. P. 17—35.

⁹ *Shuman A., Briggs L. Introduction // Western Folklore*. 1993. Vol. 52. N 2—4. Special Issue (Theorizing Folklore: Toward New Perspective on the Politics of Culture). P. 121—124.

¹⁰ В англоязычном употреблении, как подчеркивает Джудит Хот, слово «фольклор» имеет сегодня по меньшей мере два диссоциирующих друг другу значения — общепонятное в своей «естественно-языковой» форме и специфическое в научном жаргоне, причем смысл, вкладывавшийся в термин «фольклор» Вильямом Джоном Томсом в 1846 г. («народные древности» и «народная литература»), в настоящее время характерен скорее для его «нефольклористического»

Удивляться этому не стоит. В отечественной фольклористике основными детерминантами фольклористического изучения «народных традиций» явились, повторимся, категории «крестьянского» и «устно-поэтического» характера фольклора. Фольклором, с этой точки зрения, строго говоря, может считаться только то, что а) имеет отношение к крестьянам и б) удовлетворяет критерию устности. Словосочетания «городской фольклор» или, например, «письменный фольклор» должны считаться абсурдными или, во всяком случае, научно незаконными. Но вот вопрос, что нам делать тогда, когда, предположим, крестьянский фольклор подвергается письменной трансмиссии, а устное творчество появляется в городе. Одно из компромиссных и по-своему логичных решений данной проблемы предложил Н. И. Толстой. Сопоставляя признаки традиционного крестьянского фольклора с признаками типологически сближаемого с ним «городского фольклора», Толстой предложил характеризовать городской фольклор как «своего рода антифольклор, способный иметь и устную, и письменную форму, но сохраняющий, как правило, анонимность».¹¹ В главном, по Толстому, крестьянский и городской фольклор отличаются по следующим признакам: таковы, с одной стороны, «устойчивость репертуара в системе жанров и во времени», «наличие разветвленной системы жанров и ее консервативность, устойчивость», «относительная независимость от литературы, традиционность», «широта социальной базы», а с другой — соответственно «неустойчивость, быстрая смена репертуара», «значительная редукция жанровой парадигмы, расплывчатость границ жанра», «узость социальной базы, связь с мелкими социальными группами и профессиями».¹² Заметим, однако, что, даже отвлекаясь от небесспорности данных признаков именно для крестьянского и городского фольклора, это признаки не фольклора как такового, но возможной спецификации понятия «фольклор». Если оценка городского фольклора предполагает разговор о материале, в целом характеризующемся фольклорным бытованием и отличающемся от традиционного крестьянского фольклора специфически городскими особенностями, значит ли это, что городской фольклор не является фольклором вообще или является «антифольклором»? Если значит, то тогда можно говорить и о том, например, что стоматология является антимедициной по отношению к кардиологии.

Н. И. Толстой не отказывает (и в этом его позиция отличается от позиции многих других фольклористов) в необходимости изучения того, что он называет «антифольклор», но полагает, что «это новое явление потребует особого социологического подхода и некоторых специфических или дополнительных способов изучения».¹³ С таким требованием, конечно, нельзя не согласиться, но вопрос остается тем же: значит ли это, что указанные способы и подходы определяются еще чем-то кроме того, что в одном случае изучается крестьянский фольклор, а в другом некрестьянский? Значит ли это, наконец, что для изучения крестьянского фольклора такие способы уже окончательно выработаны?

В отличие от отечественной фольклористики, где различие крестьянского и некрестьянского фольклора (при всех оговорках) выглядит адекватным исторической действительности еще конца XIX в. и даже начала XX в., и в этом смысле хотя бы теоретически может служить критерием в определении предмета фольклористики, в западноевропейской научной традиции — т. е.

употребления (*Haut J. E. Folklore in the Classroom: 19th-Century Roots, 20th-Century Perspectives // Western Folklore. 1991. Vol. 50. N 1. P. 65—73*). Нет однозначного понимания термина «фольклор» и в русском языке (*Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К. П. Кабашиков. Минск, 1993. С. 376—407*).

¹¹ Толстой Н. И. От А. Н. Веселовского до наших дней... // Живая старина. 1996. 2(10). С. 5.

¹² Там же.

¹³ Там же.

там, где сложилось само понятие фольклора, — такое различие изначально не играет определяющей роли. Западная Европа не знает столь жесткого противопоставления города и деревни, и в частности устной и письменной культуры, каким оно было в России. Совсем или почти ничего не значит то же противопоставление для американской культуры и соответственно американской фольклористики.¹⁴

В каждом конкретном случае — отдельной страны, культуры, исторического периода и т. д. — применение термина «фольклор» требует собственных и специальных оговорок. Ричард Дорсон, предложивший некогда различать собственно фольклор (Folklore) и все то, что может им выглядеть, — «фальшлор» (Fakelore), — исходил из того, что национальная традиция является достаточным критерием, чтобы отличить «свое» от «чужого», а подлинное от мнимого.¹⁵ В недавно вышедшей работе Реджины Бендикс «В поисках аутентичности: Создание фольклористики» (1998) убеждение Дорсона подвергнуто сильному сомнению.¹⁶ Коммерческие и идеологически инспирированные формы «фальшлора», о которых писал Дорсон, бытуют и адаптируются в соответствии с такими законами трансмиссии и репродукции, которые практически не отличаются от традиционно фольклорных.¹⁷ В этом смысле даже в рамках одной национальной культуры различие подлинного и мнимого, настоящего и «ненастоящего» фольклора так или иначе зависит от конкретики историко-культурных и историко-научных особенностей фольклористического анализа.

Фольклористическая ориентация на «народ» и «традицию» неизбежно превращает фольклор в тему соблазнительного, но вместе с тем болезненного теоретизирования. Ситуация эта остается актуальной и в наши дни. Все более многочисленные определения термина «фольклор» свидетельствуют здесь, по видимому, все же, не столько о «хаосе в головах практикующих фольклористов относительно предмета их так называемой науки» (по ядовитому замечанию Фрэнсиса Атли¹⁸), сколько об актуальной открытости возможных критериев эвристической репрезентации «традиции» и «народа».

В отвлечении от национальных, профессиональных, тематических и иных аспектов фольклористики ее общим ориентиром является сегодня то, или даже только то (обстоятельство, собственно, и позволяющее говорить о фольклористике как об интернациональной дисциплине), что *объект фольклора полагается относящимся к традиции и специфическим способам ее коллективной («народной») экспликации*.¹⁹ Как писал в свое время А. Мариню: «Традиции — область фольклора, но не все традиции фольклорны».²⁰ Итак, вопрос заключается в том, что считать фольклорной традицией и каким образом она дает о себе знать? Возможно ли ее «аутентичное» описание?

¹⁴ Dundes A. *Interpreting Folklore*. Bloomington, 1980. P. 2—7; Roberts J. W. *African American Diversity and the Study of Folklore // Western Folklore*. 1993. Vol. 52. N 2—4. Special Issue (Theorizing Folklore: Toward New Perspective on the Politics of Culture). P. 158—160.

¹⁵ Dorson R. M. *Folklore and Fakelore: Essays toward a Discipline of Folk Studies*. Cambridge, Mass., 1976.

¹⁶ Bendix R. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: Wisconsin UP., 1998.

¹⁷ См., напр.: Strobach H. *Folklor — Folklorepflege — Folklorismus // Jahrb. f. Volkskunde u. Kulturgeschichte*. 1985. Bd 25; Kirshenblatt-Gimblett B. *Authenticity and Authority in Representation of Culture // Kulturkontakt, Kulturkonflikt / Hrsg. I.-M. Greverus, K. Kostlin, H. Schilling*. Frankfurt a/M., 1988; Bausinger H. *Folk Culture in a World of Technology*. Bloomington, 1990.

¹⁸ Utley F. L. *Folk Literature: An Operational Definition // The Study of Folklore / Ed. A. Dundes*. Englewood Cliffs, 1965. P. 8.

¹⁹ См., напр., определение фольклора, принятое ЮНЕСКО: Honko L. *The Final Text of Recommendation for the Safeguarding of Folklore // NIF Newsletter*. 1989. N 2—3. P. 8.

²⁰ Marinus A. *Essais sur la Tradition*. Bruxelles, 1958. P. 19. Цит. по: Емельянов Л. И. *Методологические вопросы фольклористики*. С. 24; см. здесь же о «неспециализированности» фольклора: С. 26—27.

* * *

Фольклористическое использование термина «традиция» не отличается строгой определенностью. По мнению норвежского исследователя А. Клеппа, фольклористы в целом используют термин «традиция» в трех отличающихся друг от друга, хотя далеко и не всегда отрефлексированных в этом различии, значениях. Под традицией понимается: 1) формальное единство элементов культуры, материал, сохраняемый и передаваемый во времени (составной частью такого материала является фольклор), 2) само сохранение и передача соответствующего материала (традиция уподобляется в этом значении коммуникативной деятельности, демонстрирующей наглядную сохранность «представления», «перформенса» культуры, а фольклор — типу такого «представления»), и наконец, в более широком значении 3) некий интрасоциальный процесс, обеспечивающий развитие культуры в направлении устойчивости и преемственности (фольклор эксплицируется в ходе такого процесса). А. Эриксен добавляет к этим значениям еще одно: традиция — понятие, указывающее не только на материал культуры, коммуникативную деятельность и культурный процесс, но также на определенные и, как правило, положительные ценности культуры. «Традиция» — это, таким образом, еще и оценочное понятие.²¹

В дискуссиях относительно предмета и методов фольклористики оценочное значение термина «традиция» играет, казалось бы, латентную, скрытую, но, несмотря на это, чрезвычайно существенную роль. Изучение фольклора трудно представить вне имманентной оценки обнаруживающей его культурной традиции. Фольклор является фольклором в той степени, в какой он позволяет указать на «традиционность» соответствующего ему социокультурного дискурса. Но что это значит? Прежде всего то, что данный дискурс наделен ценностью не сиюминутного, но некоего ретроспективно-стабильного порядка. Даже если конкретный фольклорный материал оценивается невысоко, он ценен как напоминание о реальных или воображаемых свидетельствах устойчивого социокультурного опыта. В истории фольклористического подхода к культуре оценочные импликации в понимании «традиции» варьируют весьма широко, но важно, что основным стимулом в самих этих вариациях неизменно выступает, как это хорошо показал в ряде работ Герман Баузингер, актуальность фольклора в ситуациях осознанной неустойчивости, текучести, ненадежности социокультурного контекста повседневности. С социологической или, точнее, социопсихологической точки зрения актуальность традиции для повседневности может быть соотнесена с известной концепцией Питера Бергера о «спасительной» для общества возможности символизировать социальную действительность, конструировать «символическую вселенную» (symbolic universe) за счет материальных и ментальных образований культуры. В контексте повседневного опыта традиция контролирует «экзистенциальное беспокойство» (existential anxiety) общества тем, что позволяет извлекать из нее именно тот смысл, который необходим для придания смысла самой повседневности. Развитие фольклористики и этнологии, как полагает Баузингер, не случайно совпадает с осознанием ценности традиции, с необходимостью соотнести устойчивость и культурную «проверенность» традиции с непредсказуемостью текущего настоящего, «неустойчивостью» модернизации.²²

Как вчера, так и сегодня идеология превращает ценность традиции в козырную карту в подкрепление собственной ценности: соотнесение традиции и современности преследует в целом одну цель — судить о современности «с точки зрения традиции» (так некогда советская идеология судила о том, чего

²¹ Ericson A. «Like Before, Just Different»: Modern Popular Understanding of the Concept of Tradition // ARV. Nordic Yearbook of Folklore. 1994. Vol. 50. P. 9.

²² Bausinger H. A. 1) Critique of Tradition // German Volkskunde. 1986; 2) Tradition und Modernisierung // Tradition and Modernisation (NIF Publications 25). Turku, 1992.

не понимали, скажем, Платон и Гегель в силу ограниченности их «исторического опыта» и что, напротив, понимал «классово детерминированный» рабочий, экспроприрующий собственность фабриканта). Некогда привычно обнаруживаемый в культурных традициях «иррационализм» (см., например, важные для фольклористики работы К. Леви-Брюля и его последователей) с этой точки зрения так же работает на оправдание «иррационализма» современности, как признание всех традиций «рациональными» служит актуальной рационализации обозримого для нашего современника пространства истории и культуры.²³ Сегодня технократические идеологии Европы и Америки понимают различие культур и различие соотносимых с ними традиций как различие языков их описания: эти различия во всяком случае отступают перед декларируемым единством и (при всех оговорках) фундаментальным сходством социокультурной аксиологии. Фольклористическое следствие этого взгляда — изменение позиции исследователя по отношению к собираемому и анализируемому им материалу, репрезентирующему теперь не столько чужой опыт, сколько единую — общечеловеческую — природу. Выражаясь несколько вычурно, можно сказать, что традиции повседневности акцентируются сегодня скорее как повседневность традиций. «Традиции» «встраиваются» в современность и, естественно, оказываются в ней «чистой повседневностью»,²⁴ последняя же — включающей в себя все то, что позволяет говорить о единстве смыслопорождающих структур культурной саморепрезентации «человека» вообще и «народа» в частности.

В отечественной фольклористике постепенное расширение круга фольклорных материалов выразилось следующим образом: фольклор начинает пониматься все менее специфическим (например — крестьянским и устно-поэтическим) и все более универсальным явлением. Почему? Следует ли в данном случае говорить об «объективной» трансформации самого фольклора (например, о том, что городской фольклор не существовал тогда, когда существовал крестьянский) или прежде всего об эвристическом расширении изначальных детерминант фольклористического анализа — ином понимании понятий «народ», «традиция», «культура» и т. д.? Многолетние споры о предмете и методе фольклористики демонстрируют, как я думаю, превратности в понимании фольклора постольку, поскольку это понимание зависит от фундирующих его понятий. Так, «крестьянский» ориентир отечественной фольклористики позволил включить в состав фольклорных материалов тексты и артефакты, которые мало или совсем не удовлетворяли «устно-поэтическому» аспекту фольклора, но соответствовали его крестьянскому адресу (тексты обрядового фольклора, мемораты, лубок). «Устно-поэтическая» детерминанта фольклора расширила фольклорные материалы за счет текстов, которые, не являясь записью крестьянского фольклора, отвечали устно-поэтическим особенностям их исполнения и бытования (детский фольклор, городской фольклор и т. д.). Некогда шумные дискуссии о границах понятий «коллективность», «устность», «безавторское начало» показали условность категорий, привычно определяющих предмет фольклора. Фольклорная реальность — это реальность как устной, так и письменной традиции.²⁵ Настаивать на однозначно доминирующем влиянии одной из этих традиций в народной культуре — значит настаивать на известной фольклористической абстракции, не более

²³ См., напр.: *Власова В. Б.* Исторические типы отношения общества и традиции // *Философские науки*. 1984. № 5; *Касакин И. Т.* Познание в мире традиций. М., 1990. С. 53—59, 64—65.

²⁴ *Гройс Б.* *Дневник философа*. Париж, 1989. С. 33.

²⁵ Мы отвлекаемся в данном случае от музыкальной, акциональной и визуальной традиции, чтобы не осложнять и без того перегруженное коннотациями понятие «текста». Понятно, что в той мере, в какой указанные традиции «текстуальны», они могут быть (или не быть) фольклорными (см., напр.: *Rethinking Visual Anthropology* / Ed. M. Banks and H. Morphy. Yale, 1997; *Barbash I., Taylor L.* *Cross-cultural filmmaking: A handbook for making documentary and ethnographic films and videos*. Berkeley, 1998.)

того. Непредвзятый подход к фольклорному материалу показывает, что анализ этого материала вне учета книжного влияния, воздействия церковной и светской культуры, как правило, не объясняет ни его происхождения, ни его реального бытования. Даже если не идти в этом объяснении за многострадальной идеей Г. Наумана об «опустившихся культурных ценностях» (*gesunkenes Kulturgut*), очевидно, что там, где письменная культура уже сложилась, а деревня не является абсолютно изолированной от города, фольклор представляет собою сложный сплав многообразных составляющих. Для русской крестьянской культуры XIX в., так же как и для других национальных субкультур, фольклор представляет собой действительность аксиологии, основанной на рецепции не только песен, сказок и преданий, но и «низовой» литературы, лубка, церковных брошюр, правительственных рескриптов, врачебных рецептов и т. д.²⁶ У нас нет оснований думать, что для современной культуры описание фольклорной действительности — коль скоро о ней вообще идет речь — должно быть менее сложным.

* * *

Образ реальности, выстраиваемый с помощью языка фольклористики, — это образ языковой реальности. Но что это значит? Понятно, что реальность, данная в языке, не есть реальность, которая сводится к речи. Различение *langue* и *parole*, о котором, с легкой руки Ф. де Соссюра, так любили говорить структуралисты, заставляет считаться с тем, что любое описание реальности есть описание, изначально обреченное на недостаточность и тавтологию, но потому же и принципиально неопределенное. В той мере, в какой язык, по Витгенштейну и Уорфу, скрывает мысль,²⁷ он скрывает саму мыслимую действительность (или действительность мысли — что то же). Язык научного описания в большей степени, чем «обыденный» язык, «типизирует» реальность, но, так же как и он, оставляет возможность для ее «детавтологизации», «разотождествления» в порядке трансформации самих этих типов. Вослед логикам и социологам, спорящим о парадоксах такой трансформации, сегодня можно считать доказанным по меньшей мере одно: описание реальности — это реальность разных «типовых» описаний, заведомо полисемичных как внутри самих себя, так и по отношению их друг к другу.²⁸ Г. Башляр говорил на этом основании об эпистемологии «разрывов» научного знания, о смене принципов типизации реальности,²⁹ У. Куайн — о невозможности «радикального перевода» научного знания на язык некоего абсолютного типа.³⁰ Такой перевод будет всегда относительным — будет ли он мыслиться в порядке дополнительности к уже известным «переводам» (т. е. будет ли он континуальным к уже сложившемуся языку науки), или, напротив, — в порядке их альтернативной замены. В методологической перспективе результатом соответствующей рефлексии мыслится либо примирение существующих методик

²⁶ См.: *Roerich L. Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden, 1964; *Brednich R. W. Die Liedpublizistik im Flugblatt des XV. bis XVII. Jhs.* Baden-Baden, 1974. Bd 1; 1975. Bd 2; *Roth K., Roth J. Märchen zwischen mündlicher Tradition und Trivalliteratur // Einundzwanzig Beiträge zum II. Internationalen Bulgaristikkongress in Sofia*. Neuried, 1986. S. 283—298; *Pom K.* За прехода между устност и писменост и развитието на българската популярна литература // Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Фолклор. София, 1988. Т. 15. С. 263—271; *Рейтблат А.* От Бовы к Бальмонту: Очерки по истории чтения в России во второй половине XIX в. М., 1991.

²⁷ *Витгенштейн Л.* Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 18; *Уорф Б. Л.* Лингвистика и логика // Новое в лингвистике. М., 1960. Вып. 1. С. 190.

²⁸ *Quine W. O. Ontological Relativity and Other Essays*. New York, 1969; *Луман Н.* Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социологос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1: Общество и сферы смысла / Сост. и общ. ред. В. В. Винокурова и А. Ф. Филиппова. М., 1991. С. 194—215; *Гудков Л. Д.* Метафора и рациональность... С. 152—186.

²⁹ *Визгин В. П.* Эпистемология Башляра и история науки. М., 1995.

(иллюстрирующее кумулятивное развитие научного познания), либо дублирование и смена альтернативных практик.

В отечественной фольклористике поучительным примером такой рефлексии до последнего времени служила структуралистическая методология, не менее радикально распространяемая на всю сферу гуманитарных дисциплин, как и предшествующая ей — и в этом отношении схожая с нею — марксистская систематика. В западной фольклористике (антропологии и культурологии) схожую роль, помимо вышеназванных теорий, играл и продолжает играть психоанализ. При всем своем различии указанные теории могут быть названы позитивистскими и метафизическими одновременно, любопытно соотносящими стратегию различения и унификации. Все они ориентируются на обнаружение *общих* законов, которые, с одной стороны, экстраполируются к независящим от человека инфраструктурам (лингвистическим, социоисторическим, психологическим), а с другой — определяют характер человеческой деятельности и соответственно культуры, литературы, фольклора и т. д. Законы языка, истории, психологии приравниваются в данном случае к законам самого мира, которые в свою очередь мыслятся познаваемыми на основании метафизической аксиоматики целостного субъекта, структурности, идентичности и истины.

В приложении к фольклорному материалу универсалистские, генерализующие концепции всегда нацелены на определенного рода редукцию, достижение эпистемологического финализма, реконструкцию этиологических основ исторической, языковой или психической реальности. Понятно, что достижение такого финализма представимо только в том случае, если маркеры той или иной финальности уже существуют, уже даны как термы некоторой абсолютной пропозиции: исторического целообразия, бинаризма мышления и языка, психической структуры личности, «модели мира» и т. д. Любой культурный факт не может быть понят в данном случае иначе, нежели мета-факт, т. е. такой факт, который указывает на отношение ко всем иным фактам того же эпистемического ряда.³¹ Парадоксом в данном случае является то, что системы, в которые такие факты могут быть инкорпорированы, не сводятся при этом друг к другу, но остаются автономными, претендуя на достижение такого понимания реальности, в которое бы не входило ничего вне определяющего его априоризма.³² Последнее обстоятельство важно подчеркнуть. Теоретическое обоснование предпосылок, на которых строится любая *непротиворечивая* система, требует, как доказал К. Гедель, теоретических допущений, не содержащихся в самой этой системе и, значит, обнаруживающих ее неполноту и относительность.³³ Конфликт «непротиворечивых» теорий обнаруживается на уровне предпосылок, по необходимости принимаемых на веру, и в этом смысле он обнаруживается как конфликт вер, спорить о которых, конечно, так же

³⁰ Quine W. O. The Roots of Reference. La Salle, 1974.

³¹ Ср.: Dundes A. Structuralism and Folklore // Studia Fennica. 1976. Vol. 20. P. 175—193. См. также: Dupré J. The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science. Cambridge, 1993.

³² В марксизме — таков априоризм классовой борьбы, в психоанализе — априоризм врожденных влечений, в структурализме — априоризм самой структуры. Так, для последнего случая: «М[одель] м[ира] не относится к числу понятий эмпирического уровня (носители данной традиции могут не осознавать М[одель] м[ира] во всей ее полноте). Системность и операционный характер М[одели] м[ира] дают возможность на синхронном уровне решить проблему тождества (различение инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом уровне установить зависимости между элементами системы и их потенциальными историческими развитиями (связь «логического» и «исторического»)» (Топоров В. Н. Модель мира // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 161). Структура предшествует содержательной интерпретации элементов, «подобно тому, как в аристотелевской логике структурное отношение частей силлогизма предопределяет правила вывода и конечный его результат» (там же. С. 162). Ср.: Гудков Л. Д. Метафора и рациональность... С. 153 и след.

³³ Нагель Э., Ньюман Д. В. Теорема Геделя. М., 1970.

бессмысленно, как спорить о вкусах. Спор этот, однако, имеет смысл, если речь идет о теориях, не претендующих на непротиворечивое понимание реальности, и если сама реальность (например, культурная или фольклорная) мыслится не как реальность сознания «одного» субъекта и «одного» объекта.³⁴

Постструктуралистская и деконструктивистская критика переакцентировали исследовательское внимание с объекта означения на означающий субъект. Очевидно, что описание любого объекта является субъективным постольку, поскольку объект не представим вне объективирующего его субъекта. Описывая предмет, событие — и в частности событие фольклора, — мы являемся участниками описываемого события, так как являемся участниками самого этого описания. «Объективность» описания в идеальном виде конвенциализируется как операция «вычитания» субъективности — условное «самоустранение» означающих от означения, субъекта от объекта. Но насколько достижим этот идеал? Любое научное исследование является условным, заставляя считаться с тем, что «вычитание» субъективности имеет смысл только при наличии аксиоматических правил истинности, целостности и структурности. Такова аксиоматика европейской метафизики, исходящей из того, что объективность, мыслимая в порядке ее «десубъективизации», предполагает как целостность самого объекта, так и целостность «вычитаемого» из него субъекта — т. е. тождественность субъекта, отличного от самого себя только в порядке объективности, самому себе, а не какой-либо «другой» субъективности. Однако предполагаемая целостность субъекта (как и целостность объекта) является все же только предположением, не более того. Если в порядке «десубъективизации» объекта можно выделить уровни объекта, то вероятно, что в порядке «деообъективизации» субъекта можно выделять и уровни субъекта.³⁵ Поэтому, даже оставаясь в пределах традиционной метафизики, резонно спросить, о каком уровне (уровнях) объективируемой субъектом реальности идет речь в том или ином конкретном случае. Вопрос этот усложняется, если иметь в виду, что во всяком из таких случаев указанное выделение происходит не само по себе, а в детерминированном — и детерминирующем — плане языка, речи, письма, дискурсивных практик мышления. Человек, как указывал когда-то Л. Альтюссер, не может выступать объяснительным принципом какого-либо «социального целого», так как он сам уже является результатом теоретической рефлексии.³⁶ В развитии того же хода мысли Ж. Деррида акцентирует идею, ставшую одной из кардинальных идей постмодернистской философии и истории: субъект и объект не существуют вне *текстов*, при этом текстов, изначально децентрированных, фрагментированных, негождественных и дополнительных друг к другу.

Подобно истории и литературе, фольклор не может с этой точки зрения мыслиться иначе, нежели набор текстов, предполагающих *целостный* смысл только в режиме, условно говоря, их постоянного суммирования, дописывания и переписывания.³⁷ По мысли М. Серто, подобное суммирование означает постоянное присутствие в тексте лакун, отсылающих в конечном счете к самому отношению логоса к архэ, слова к его «несловесному» началу (назовем ли мы его, например, телом, или Другим).³⁸ Подчеркнем, однако, что коль

³⁴ Apel K.-O. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Frankfurt a/M., 1973. Bd 2. S. 358—436; Boehler D. Das solipsistisch-intuitivistische Konzept der Vernunft und des Verstehens: Traditionskritische Bemerkungen // Zeitschr. f. Philosoph. Forschung. Meisenheim a/Glan, 1984. Bd 38. Hf. 2. S. 263—278.

³⁵ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 95 и след.; Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа. М., 1998. С. 96—97.

³⁶ Ильин И. Постмодернизм... С. 42.

³⁷ См., напр.: Calame-Griaule G. et al. The Variability of Meaning and the Meaning of Variability // Journ. of Folklore Research. 20. 1983. N. 2—3. P. 155.

³⁸ Certeau M. de. L'écriture de l'histoire. Paris, 1993. P. 23.

скоро мы имеем дело именно со словом, то меньшее, что можно сделать, говоря словами о не-словах, — это не отворачиваться от таких лакун (т. е. включения субъекта в текст), не игнорировать их, а, напротив, — эксплицировать их присутствие в тексте.³⁹

Сложности, возникающие при описании тех или иных явлений культуры, определяются зависимостью данного описания от правил кодирующей его и кодируемой им рецепции — рецепции носителей описываемой культуры и рецепции исследователя. Й. Фабиан вслед за Д. Хаймсом полагает, что объективность такой рецепции в этнографической работе достижима путем активного соучастия в двустороннем обмене — общении и в интерпретации результатов самого процесса коммуникации.⁴⁰ Вопрос в том, насколько выполнимо такое требование. Даже там, где подобная коммуникация возможна, ее участники по необходимости имеют дело с вербализацией, «процеженной» сквозь двойные фильтры несхожих культурных матриц: кодирующая одна культурой, она затем истолковывается в контексте другой.⁴¹ Эдмунд Холл описывает подобные ситуации в терминах «безмолвного языка» и «скрытых параметров». Участники коммуникации понимают друг друга, только если они умалчивают о том, что этому пониманию мешает. Сказанное не является тем, что может быть однозначно понято, потому, что сказанное никогда не выражает опыта как такового, будучи проецируемым на окружающий мир в культурно детерминированной форме.⁴² Антрополог, изучающий культуру другого народа, понимает, что его интерпретация данной культуры так или иначе зависит от его собственного, чужого к интерпретируемой культуре опыта. Э. Эванс Притчард, разбиравший данное обстоятельство в применении к этнографической практике, подчеркивал: «Люди, принадлежавшие к разным культурам, замечают разные факты и воспринимают их по-разному. Если сказанное справедливо, то факты, отмеченные в наших записных книжках, не являющиеся социальными фактами, это этнографические факты, полученные в результате отбора и интерпретации на уровне наблюдения».⁴³ Неудивительно, что под умением «войти» в чужую культуру очень часто подразумевается умение «выйти» из собственной, умение подчинить собственные навыки культурного восприятия инокультурному должностованию.⁴⁴ Тривиальной иллюстрацией на этот счет может служить представление о том, что говорящий на иностранном языке в идеале должен непременно уметь на нем думать. Между тем любой говорящий на иностранном языке знает, а психолингвисты свидетельствуют, что активное владение иностранным языком не может быть описано как овладение навыками «иноязычного» мышления. В практике антропологического, и в частности фольклористического, изучения культуры подобный зазор неизбежен и, вероятно, даже необходим: какой интерес говорить о том, о чем нельзя сказать разные вещи и сказать их по-разному? Гуманитарная наука в этом плане не слишком отличается от литературы, в которой, как известно, все жанры хороши, кроме скучного.

³⁹ Ср.: Бурдые П. Начала. С. 174—177. См. также: Богданов К. А. Ното Tacens : Очерки по антропологии молчания. СПб., 1998.

⁴⁰ Fabian J. Rule and Process : Thoughts on Ethnography as Communication // Philosophy of the Social Sciences. 1979. Vol. 9. P. 1—2; Hymes D. Introduction : Towards Ethnographies of Communication // The Ethnography of Communication / Ed. J. Gumperz, D. Hymes. Menasha, 1964. P. 14.

⁴¹ Орлов Г. Дерево музыки. Вашингтон; СПб., 1992. С. 26.

⁴² Hall E. T. 1) The Silent Language. New York, 1973. P. 119—122; 2) The Hidden Dimension. New York, 1969.

⁴³ Evans-Pritchard E. E. Social Anthropology and Other Essays. Oxford, 1964. P. 85.

⁴⁴ См. типичное с этой точки зрения заявление Д. И. Овсяннико-Куликовского относительно изучения первобытных верований: «Нужно войти в душу первобытных людей, и самому начать так мыслить, так веровать, как мыслили и веровали они» (Овсяннико-Куликовский Д. И. Психология мифа и первобытных верований. СПб., 1908. С. 46).

* * *

Фольклорист, так же как и историк, превращает прошлое в повествование, обладающее связностью субъективного, а не объективного порядка. Порядок истории — это порядок сюжета, метафор, пусть и абстрагирующих конкретику индивидуального опыта самого историка, но не оторванных от него вовсе.⁴⁵ Проблема смысла решается в данном случае как проблема индивидуальной рецепции, «фрагментарного опыта» исследователя, использующего такие формы эпистемологической унификации, которые уже наличествуют в общественном сознании как в большей или меньшей степени моделирующие «коллективные» представления о мире. Подобные представления выражают себя по преимуществу в виде доминирующих в обществе повествований, или (в терминологии Ж.-Ф. Лиотара) «метарассказов» (*grand recits*), доминантный характер которых определяется идеологией, языком, традицией и т. д.⁴⁶ При доминантном характере таких повествований, последние, однако, не прямо сменяют друг друга, но сосуществуют в культуре на правах конкурирующих нарративных стратегий, формализующих потенциальное многообразие любого «народа», любого «коллективного сознания». Исследователю культуры, невольно представляющему такое сознание, не избавиться от метафизики,⁴⁷ но важно, каков «масштаб» этой метафизики, какова сфера ее диахронического и антропологического радиуса: это — целое (*sub specie aeternitatis*) или — часть, фрагмент?

Деконструктивисты справедливо критиковали структуралистов за то, что те занимают по отношению к объекту исследования позицию «трансцендентального означающего», Господа Бога, знающего, что было и что есть.⁴⁸ «По-человечески» резоннее думать, что исследовательская позиция не может быть ничем иным, кроме способа субъективного подчинения материала, интерпретации, переводящей исследуемый объект в событие для осваивающего его субъекта.⁴⁹ Оппозиция субъекта и объекта или — иначе — соотнесение означающего и означаемого обнаруживает в плане подобного целесообразия как логическую, так и психологическую дистрибутивность. Субъекты «перераспределяют» объекты в той мере, в какой этому способствуют дискурсивные возможности и идеологический контекст (дискурсивная необходимость). Но какова эта мера — какие уровни объекта получают свое означение в том или ином случае? Каким уровням означающего (субъекта) эти уровни соответствуют? Приведем один пример, имеющий отношение к фольклору.

⁴⁵ *LaCapra D.* Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language. Ithaca; New York, 1983; *Veyne P.* Writing History. Middletown, 1984; *Ricoeur P.* Temps et récit. Paris, 1983. Т. 1; 1985. Т. 2. Литературоведческое развитие тех же идей: *Herrnstein-Smith B.* On the margin of discourse. Chicago, 1978; *Jameson F.* The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act. Ithaca, 1981; *Brooks P.* Reading for plot: Design and intention in narrative. New York, 1984. См. также: *Зверева Г. И.* Реальность и исторический нарратив: Проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // Одиссей-1996. М., 1996. С. 11—24.

⁴⁶ *McHale B.* Postmodernism, or the Anxiety of Master Narratives // *Diacritics*. 1992. Vol. 22. N 1. P. 17—33.

⁴⁷ Очередной метафизикой называет деконструктивистскую критику метафизики Илья Ильин: критика эта метафизична, «так как исходит из предпосылки о существовании „культурного текста“ (или «текста культуры»), вне которого, как утверждается, либо ничего нет, либо его связь с действительностью настолько туманна и ненадежна, что не дает оснований судить о ней с достаточной степенью уверенности» (Ильин И. Постмодернизм... С. 48). О «метаязыковой позиции» деконструктивистов пишет Славой Жижек (Жижек С. Возвышенный объект идеологии. С. 156—157).

⁴⁸ *Sarup M.* An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism. New York, 1988. P. 4. Ср.: *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1997: С. 83, 119.

⁴⁹ См. в этой связи полемику вокруг так называемого персонального подхода в культурной антропологии: *Honigman J. J.* The Personal Approach in Cultural Anthropological Research // *Current Anthropology*. 1976. Vol. 17. P. 243—261. Экстраполяция того же подхода в фольклористике: *Stahl D. S. K.* Literary Folkloristics and the Personal Narrative. Bloomington, 1989.

Общеизвестно, что крест является символом, замечательным своей распространённостью в самых различных культурах, не говоря уже о культурах христианского мира. Со сравнительно-исторической точки зрения бытование данной символики характеризуется специфическими особенностями конкретных культур, традиций и т. д., однако в целом предполагается, что специфика эта во всяком случае вторична к тому обстоятельству, что сам крест является такой геометрической данностью, которая характеризуется определенным феноменологическим единством. Другими словами, символика крестов различается, но крест — это всегда крест.⁵⁰ Значит ли это, что носители конкретной традиции видели в крестах именно и прежде всего кресты? Так, на Северо-Западе России слово «крест» употребляется для обозначения храмовых крестов, нагрудных крестов, но почитаемые здесь же в качестве деревенских святынь каменные кресты называют просто «камнями».⁵¹ Крестообразно связанные палочки, которые бросают на перекрестках с тем, чтобы найти заблудившихся, называют палками («бросать палки»). Семантика крестообразности или прямо христианского креста, безусловно, не может не приниматься в расчет при исследовании таких артефактов, однако, судя по всему, детерминирующим признаком в данных случаях для самих носителей традиции часто выступает не она, а семантика иных символических и акциональных признаков (так, очевидно, что в отношении каменных крестов акцентируются символические свойства камня, известные по заговорам, поэтому считается, что каменные кресты помогают от зубной боли, если их грызть или пить слитую с них воду, и т. д.).

То, что является детерминирующим признаком сегодня, могло не быть таким признаком вчера. Фредрик Джеймисон показал в свое время, каким образом человек западной культуры оперирует абстракциями, с одной стороны, дифференцирующими мир, а с другой — наделяющими его неведомой ранее субстанциональностью.⁵² В процессе взаимоложения стратегий дифференциации и гипостазирования («реификации») восприятие мира постоянно разуподобляется, трансформируя самое сознание и психику человека. Так, в частности, сравнивая визуальную сторону ритуала и эволюцию живописных жанров, Джеймисон доказывает, что современный человек обладает зрением, способным не только видеть новые и недоступные прежде объекты, но и — что в данном случае, может быть, наиболее важно — порождать гипостезируемые такими объектами абстракции. Прав Джеймисон или нет, стоит отдавать себе отчет в том, что человек не придерживается одного типа рациональности и в этом смысле знает не одну-единственную, а различные очевидности, при этом очевидное не осознается лишь в той степени, в какой оно не фиксируется идеологически: тогда, когда это происходит, именно очевидное, по слову Р. Барта, оказывается способным поразить сильнее всего, так как демонстрирует свою относительную (историческую и идеологическую) природу.⁵³

Феноменологическое единство вещей создается в сфере традиции, однако и опыт, и традиция существуют *только* как объект описания, который зависит от социальных, культурных, психологических факторов не некоего универсального, а так или иначе «фрагментарного» опыта диктующей его идеологии. Думать, что такое описание адекватно, аутентично «самой» традиции, достаточно наивно. Реальность «аутентизма» — это прежде всего реальность наших собственных (коллективных и индивидуальных) ценностей, проецируемых на

⁵⁰ См., напр.: Голан А. Миф и символ. М., 1992. С. 97—103.

⁵¹ Панченко А. А., Селин А. А., Яшкина В. Б. Почитаемое место у д. Кашельково : Опыт междисциплинарного исследования местной святыни // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Новгород, 1997. С. 367—369.

⁵² Jameson F. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. Ithaka, 1981.

⁵³ Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 568. См. также: Рыжик М. Террорологии. Тарту; Москва, 1992. С. 53.

внешний мир, с тем чтобы так или иначе «присвоить» его, сделать его своим. Этнографу и фольклористу, имеющему дело со свидетельствами даже современной ему культуры, всегда приходится учитывать то обстоятельство, что его информанты — это люди, ориентированные на иной дискурсивный опыт. Не забудем, что даже простая классификация фольклорных жанров — это прежде всего научная классификация. В живом бытовании, например, преданий или быличек просьба к информанту рассказать предание бессмысленна. Фольклорист просит информанта «рассказать о...», а потом классифицирует рассказанное как предание, быличку или, скажем, прозаический вариант былины.⁵⁴ Анализ соответствующих материалов в исторической ретроспективе еще более сложен. В свое время Беньямин писал, что история — это «предмет конструирования, отправная точка которого не гомогенное и пустое время, а современность».⁵⁵ Идеологическая структура повседневности заставляет относиться к истории с учетом настоящего и будущего. Сама современность с этой точки зрения может быть понята как процесс постоянной реорганизации прошлого в отношении будущего.⁵⁶ Но, повторимся, насколько аутентична эта реорганизация исторической действительности и формулируемой за ее счет традиции? Ради показательного примера сошлемся здесь хотя бы на недавние наблюдения Ричарда Тарускина, показавшего в своей замечательной книге, как воспринималась русская музыка и сама категория русскости в европейской культуре XIX в. Как выясняется, то, что сегодня безоговорочно считается хрестоматийно выражающим «аутентичный характер» русской культуры (в частности, музыка П. И. Чайковского), еще недавно казалось слишком западным, а подлинно русским — как у западного слушателя, так и у русского — слыл экзотический ориентализм «Танца персидских рабынь» из «Хованщины» Мусоргского, «Арабские танцы» из «Руслана и Людмилы» Глинки, «Половецкие пляски» Бородина и т. п.⁵⁷

Можно было бы сказать, что эстетические оценки — это одно, а фактологическая сторона дела — совсем другое. Но вот вопрос, может ли историк обойтись без факта эстетических оценок, коль скоро само обращение к данному прошлому, данной традиции не может быть объяснено *вне эстетики* его субъективного выбора (выбора тем, текстов, самой уверенности в их репрезентативности).

После работ Мишеля де Серто и Хейдена Уайта историк остережется утверждать, что он восстанавливает прошлое, по завету О. Ранке, таким, каким оно было «на самом деле» (*wie es eigentlich gewesen war*). История, по Серто и Уайту, конструируется историком как повествование и — так или иначе — функционирует как речь его автора.⁵⁸ Прошлое — как и настоящее — полиморфно, форма, которая этому прошлому придается (текст), всегда относительна, так как субъективна. Психологические и методологические «неудобства», возникающие в связи с апологией такого субъективизма, очевидны и в общем не лишены провокативности. Приведем здесь тонкое, хотя и не лишённое эпатажа рассуждение Бориса Гройса: «Если культуры, нравы и т. п. характерны для определенных фрагментов пространства—времени, то формы индивидуализации культурного дискурса, культурного самоопределения и т. д. остаются неизменными и фундаментальными именно постольку, поскольку

⁵⁴ Штыркова С. А. Несказочная проза в фольклоре: Проблемы классификации и терминологии // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. 18—20 февр. 1998 г. / Сост. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1998. С. 201.

⁵⁵ Беньямин В. О понятии истории / Пер. Д. Молока // Художественный журнал. 1995. № 7. С. 9.

⁵⁶ Eisenstadt S. N. Die Antinomien der Modern. Frankfurt a/M., 1998.

⁵⁷ Taruskin R. Defining Russia Musically: Historical and Hermeneutical Essays. Princeton, 1997.

⁵⁸ Certeau M. de. L'écriture de l'histoire. Paris, 1993; White H. 1) Metahistory: The historical imagination in the 19th century. Baltimor; London, 1974; 2) Tropics of discourse. Baltimor, 1978; 3) The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimor, 1987.

повседневность продолжает быть и всегда была рыхлой и теоретически не схватываемой, так что никогда не возможно сказать, потому ли древний грек не носил джинсов, что у него был несоответствующий „внутренний склад ума”, или потому, что он просто не успел познакомиться с преимуществами этого покроя». ⁵⁹

Если язык традиции полагается языком повседневности, то ясно, что этот язык является общим и вместе с тем ничейным, неразличимым в его субъективной — «монологической», и объективной — «диалогической» индивидуации. Будучи «заложником» повседневности, исследователь истории и культуры является вместе с тем носителем выражаемой через нее традиции. Описание культуры, сколь бы «чужой» исследователю она ни постулировалась, реализуется таким образом в парадоксальной и несколько шизофренической ситуации: это не столько описание, сколько самописание, различение в себе — Другого, а в Другом — себя. ⁶⁰ Отвлекаясь от философской импликации темы «автор—текст», исследователь фольклора так или иначе не может не считаться со сложностью, которая выражается в степени узурпации значений, смысла постулируемой им традиции. ⁶¹

Не приходится спорить с тем, что фольклористика, так же как любая другая научная дисциплина, имеет дело с фактами, не только индуцируемыми из реальности, но и дедуцируемыми в саму эту реальность. Историки науки подчеркивают, что научные факты никогда не бывают «чистыми» и свободными от тех концепций, которые эти факты обнаруживают и формулируют. Здесь, как писала Сюзанна Лангер, «мы, вероятно, согласимся в главном: факт — это интеллектуально сформулированное событие, формулируется ли оно в процессе чистого наблюдения, словесного истолкования или ответного действия». ⁶² Понятно, что, сформулированные в разных контекстах языкового опыта, идеологических установок и психологических предпочтений, одни и те же «факты» не только описываются различным образом, но и сами оказываются различными. Очевидный пример таких отличий — семантическое несоответствие слов, означающих в различных языках как будто бы одинаковые понятия. Словарная синонимия не гарантирует тождества семантической референции. При этом нетождественность такого рода характеризует и такие слова, которые вслед за А. Вежбицкой можно назвать «семантическими примитивами», т. е. слова, выражающие наиболее элементарные понятия ментального опыта (по Вежбицкой, таковы: «я», «ты», «кто-то», «что-то», «этот», «хотеть», «думать», «делать», «хороший», «плохой» и т. д.). ⁶³ Чем сложнее внутризязыковой контекст аналогичных лексем, тем сложнее их адекватный перевод на язык иной традиции и иной культуры. Тривиальным требованием в данном случае является мера произвольности возможного «перевода» и

⁵⁹ Гройс Б. Дневник философа. С. 177.

⁶⁰ См. в этой связи дискуссии и первые опыты в области так называемой автоэтнографии: Шепанская Т. Б. Мир и миф материнства : Санкт-Петербург 1990-е гг.: (Очерки женских традиций и фольклора) // Этнографическое обозрение. 1994. № 5. С. 15—27; Листова Т. А. По поводу статьи Т. Б. Шепанской «Мир и миф материнства» // Там же. С. 28—34; Auto/ethnography: Rewriting the self and the social / Ed. D. Reed-Danahay. Oxford, 1997, а также экспериментирование этнографически-«фикциональных», исследовательски-инспирированных ситуаций: Morris M. 1) Panorama: The live, the dead and the living // Nation, Culture, Text: Australian Cultural and Media Studies. London; New York, 1993; 2) Things to do with shopping centres // The Cultural Studies Reader. London; New York, 1993.

⁶¹ Dundes A. Metafolklore and Oral Literary Criticism // Dundes A. Essays in Folkloristics. New Delhi, 1978. P. 39—42; обзор заявивших о себе на этот счет позиций: Honko L. Folkloristic studies on Meaning // ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore. 1984. Vol. 40. P. 40—56 (выпуск, специально посвященный проблеме верификации фольклорных значений).

⁶² Langer S. K. Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art. Cambridge, Mass., 1976. P. 26. См. также: Koestler A. The Act of Creation. London, 1969. P. 377; Bateson G. Steps to an Ecology of Mind. New York, 1972. P. XVI; Чудинов Э. М. Природа научной истины. М., 1977. С. 56; Фейерабенд К. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 149.

⁶³ См.: Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996. С. 291—375.

соответствие его некоторому идеологическому консенсусу, позволяющему при переводе отличать общее от частного и «главное» от «второстепенного». Стоит, однако, задаться вопросом: в какой мере установление данного консенсуса является двусторонним и добровольным? Кто определяет, что есть «главное», а что «второстепенное» в том или ином слове и выражаемом им понятии?

Исследователи, склонные, вслед за Лейбницем, к поиску семантических универсалий человеческой культуры и соответствующих им языковых «констант», охотно забывают, что описываемые ими «константы» изначально опосредованы идеологическими навыками их собственного языкового и культурного опыта.⁶⁴ Подчеркнем: «объективность», «аутентичность» описания фольклорной действительности обратима к идеологическому и часто экстра-научному целесообразию самого этого описания. Характерными примерами на этот счет могут служить уже упомянутая выше концепция Леви-Брюля и теория психоанализа. Открытие «пралогичности» первобытного мышления в конечном счете обернулось признанием за ним логики, релевантной мышлению современного европейца (как это фактически признал уже сам Леви-Брюль⁶⁵ и доказал Леви-Стросс⁶⁶). Нечто подобное происходит и при использовании психоаналитического понятия «бессознательного» — в результате мы больше знаем о «бессознательном» (и тем самым осознаем его как вполне сознательное), чем о сознании, аналитическое понимание которого, по остроумному замечанию М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского, «обнаружило свою полную бессодержательность именно в результате введения бессознательного».⁶⁷ В функции дискурсивных понятий «пралогическое» и «бессознательное» являются в этом смысле такими же категориями логического и сознательного, как понятия структуры, личности, причинности и т. д. Все данные категории поддерживают нарративные способы мирообъяснения, в рамках которого всякая реальность представима лишь в той мере, в какой она соответствует субъектам и механизмам идеологически актуальной наррации.⁶⁸

Фольклористика подтверждает зависимость представлений об изучаемых ею традициях от инкорпорированных в общественное сознание повествовательных структур.⁶⁹ Показательно, например, что чрезвычайно популярная в 1970—1980-е гг. в отечественной гуманитарии концепция «основного мифа» (борьба Громовержца со Змеем) и любопытно сопутствующая ей эвристическая метафора «мирового древа» оказались востребованными в роли методологической альтернативы марксистскому «культуроведению», при всех своих отличиях от последнего также отсылающими к аксиоматике тотального и вседетерминирующего нарратива. «Пансоциализм» марксизма сменился «панмифологизмом» отечественного структурализма, симптоматично сохранившего главные черты повествовательной стороны марксизма — тотальность

⁶⁴ Nida E. A. *Linguistics and Ethnology in Translation Problems // Language and Culture in Society* / Ed. D. Hymes. New York, 1964. P. 90—97; Lutz C. *Ethnopsychology compared with What? Explaining Behaviour and Consciousness among the Ifaluk // Person, Self, and Experience: Exploring Pacific Ethnopsychologies* / Ed. G. White, J. Kirpatrick. Berkeley, 1985. P. 68—79; Баткин Л. М. О том, как А. Я. Гуревич возделывал свой аллод // *Одиссей*. М., 1994. С. 8 и след. Радикальную позицию в отстаивании идеи о непереводаемости инокультурных понятий занимает Джордж Грейс: Grace G. W. *The Linguistic Construction of Reality*. London, 1987.

⁶⁵ Levy-Bruhl L. *Carnets*. Paris, 1949. P. 129—132.

⁶⁶ Levi-Strauss C. *The Savage Mind*. Chicago, 1966. См. также: Коул М., Скрибнер С. *Культура и мышление*. М., 1977.

⁶⁷ Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. *Символ и сознание*. С. 51.

⁶⁸ О соотношении индивидуальных нарративов самоописания и парадигматических нарративов науки: Brunner J. *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge, 1986.

⁶⁹ Geertz C. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, 1988. См. в той же связи проницательную работу Карло Гинзбурга, посвященную Ж. Дюмезилю, но имеющую в данном случае также общетеоретическое значение: Гинзбург К. *Германская мифология и нацизм: Об одной старой книге Жоржа Дюмезиля // Новое литературное обозрение*. 1998. Март. № 31. С. 73—93.

объяснительной редукции и претензию на истину.⁷⁰ Не менее показательно происходило усвоение постструктуралистских идей на Западе. Так, Терри Иглтон, не испытывающий большой симпатии к идеям Деррида, признает, что восприятие дерридианского проекта демонтажа бинарной оппозиции и трансцендентального означающего имело во Франции радикальное значение именно потому, что происходило в условиях институциональной ставки на метафизику и объяснительный универсализм.⁷¹

Интегративный подход к описанию фольклорной реальности представляется мне, с учетом вышесказанного, оправданным постольку, поскольку сама эта реальность непредставима вне *реализующих ее идеологий повседневности*. Если традиции, по выражению Хобсбаума и Рэнджера, «изобретаются», «выдумываются», то очевидно, что их понимание может быть, условно говоря, «аутентичным» только в контексте против- и со-поставления как самих традиций, так и языков их описания.⁷²

* * *

Работы Т. Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда показывают, что история науки и соответственно история «предъявляемой» наукой реальности — это не история преемственности, а история конкуренции. То же можно сказать о реальности, конструируемой с помощью литературного дискурса: это реальность различных репрезентаций и дидактически конфликтующих повествований.⁷³ Стандарты рациональности меняются в порядке умножения альтернативных и соревнующихся друг с другом гипотез. Неверно думать, что процесс развития естественнонаучных представлений о мире принципиально отличается от развития гуманитарных дисциплин: и в том и в другом случае теоретик имеет дело с фактами, которые описываются в различных системах аналитической экспликации, языкового и идеологического опыта так, что одни и те же наблюдения оказываются адекватными не только разным, но и часто несовместимым между собой объяснительным теориям.⁷⁴ Примеров, подтверждающих данное положение, можно привести множество. Древние мореплаватели успешно пользовались навыками навигации, основанными на иных, чем сегодня, космологических представлениях. Известно устойчивое и распространенное вплоть до XX в. применение ртути для лечения сифилиса: великий Парацельс объясняет эту пользу тем, что ртуть есть знак планеты Меркурий, который в свою очередь является знаком рынка, а сифилис подхватывают на

⁷⁰ Так, напр., Т. М. Николаева, подводя предварительные итоги деятельности московской структурно-семиотической школы, от лица адепта последней отличает это направление от французской семиотической школы. Если Р. Барт, А. Греймас, К. Леви-Стросс не ставят себе целью найти единственный смысл текста, то работы Вяч. В. Иванова, В. И. Топорова, Т. В. Цивьян, самой Т. М. Николаевой характеризуются установкой «на раскрытие тайн текста», сближающей «семиотику этого направления с герменевтикой» (Николаева Т. М. Введение // Из работ московского семиотического круга / Сост. и вступ. ст. Т. М. Николаевой. М., 1997. С. XLIII). Виктор Брофеев поэтому, пожалуй, недостаточно вежлив, но по сути прав, говоря о том, что под знаменем структурализма «советские ученые (...) показали фигу в кармане социализму с брежневским лицом» (Брофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. М., 1996. С. 475). См. также: Гаспаров М. Л. Лотман и марксизм // Новое литературное обозрение. 1996. № 19. С. 7—13. Ср.: Следзевский И. В. Концепция программы «Архаический синдром в бывшем Советском Союзе: Проблема возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах» // Пространство и время в архаических культурах: (Материалы коллоквиума). М., 1992. С. 78—89; Беновска-Сьбкова М. Архаични културни модели и тоталитаризъм // Български фолклор. 1993. Кн. 4. С. 3—14.

⁷¹ Eagleton T. The function of criticism. London, 1984. P. 98.

⁷² The Invention of Tradition / Ed. E. J. Hobsbawm, T. Ranger. Cambridge, 1983; см. также: Dumont L. On Values, Modern and Non-Modern // Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective / Ed. L. Dumont. Chicago, 1986.

⁷³ Leitch V. American literary criticism from the thirties to the eighties. New York, 1988. P. 404.

⁷⁴ Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 53—55.

рынке.⁷⁵ Ученые XIX в., не отрицающие лечебную пользу ртути, прибегают, естественно, к другим аргументам. Примеры такого рода можно множить, и хотя сама идея концептуальной схемы не является, как доказывает Д. Дэвидсон, последовательной,⁷⁶ фольклорист, как и любой ученый-гуманитарий, не может не учитывать эвристическое разнообразие уже существующих теорий интерпретации. Представляется, что, каким бы ни был данный учет в методологическом плане — структуралистского или герменевтического свойства, — он должен во всяком случае противостоять иллюзии исключительного и исчерпывающего анализа. Если воспользоваться терминологией П. Фейерабенда, предложившего описывать историю науки как реализацию принципов пролиферации (т. е. практической допустимости любых теорий и гипотез) и «упорства» (tenacity, т. е. стремления сохранить теорию, даже если имеются данные, с которыми она несовместима),⁷⁷ указанные правила, как я думаю, вполне приложимы к фольклористическому изучению культуры в проективном плане. За вычетом флотирующих обертонных рассуждений П. Фейерабенда и, например, развивающего схожие идеи И. Элкана⁷⁸ могут быть полезными здесь в том отношении, в каком они, с одной стороны, оправдывают умножение альтернативных теорий, а с другой — предотвращают безоглядную замену одних теорий другими.⁷⁹

Воображаемая реальность фольклора так или иначе проблематизируется элементами, вменяемыми ей в функции факультативных случайностей, инновационных привнесений и т. д. Понятно, что научная конвенция на предмет значения исследуемого объекта вырабатывается с этой точки зрения из столкновения «разноименных» и «разнодисциплинарных» дискурсов, наделенных многообразными эмоциональными и дидактическими эффектами как эпистемологического, так и социополитического регистра. Общее значение здесь определяется, прибегая к формулировке Дж. Лича, эффектом «обозримого контекста» (observable context).⁸⁰ В фольклоре — это контекст виртуальной согласуемости опыта исследователя и опыта респондента, с одной стороны, и опыта разных респондентов и разных исследователей, с другой. Аргумент в пользу такой согласуемости Люотц Рерих, например, видит в наличии устойчивого воспроизведения схожих фольклорных нарративов на протяжении длительного времени в разноязычной и разнокультурной среде. Схожесть формы, сюжета, мотивов таких нарративов — как в диахронической, так и синхронической перспективе, — все это, по Рериху, свидетельствует не просто об осмысленности выражаемого ими содержания, но и о том, что мы можем говорить об определенном единстве в его понимании, эксплицируется ли такое единство за счет, предположим, «теологического», «научного» или просто общегуманитарного, «общечеловеческого» дискурса. Поэтому, как это отчасти ни парадоксально, в той степени, в какой материалы фольклора обладают «глубоким персональным смыслом» для исследователя, можно предполагать и надеяться, что этот смысл не совсем произволен. В противном случае, как

⁷⁵ Хакинг Я. Представление и вмешательство : Введение в философию естественных наук. М., 1998. С. 83.

⁷⁶ Davidson D. On the very Idea of the conceptual Scheme // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 1974. Vol. 57. P. 5—20.

⁷⁷ Фейерабэнд П. Избранные труды... С. 116—120 и след.

⁷⁸ Elkana I. A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge // Sciences and Cultures. Sociology of Science. 1981. Vol. 5.

⁷⁹ «Ученый, заинтересованный в получении максимального эмпирического содержания и желающий понять как можно больше аспектов своей теории, примет плюралистическую методологию и будет сравнивать теории друг с другом, а не с „опытом“, „данными“ или „фактами“; он скорее попытается улучшить те концепции, которые проигрывают в соревновании, чем просто отбросить их» (Фейерабэнд П. Избранные труды... С. 179). См. также: Barnes B. Scientific Knowledge and Sociological Theory. P. 154.

⁸⁰ Leech G. Semantics. Harmondsworth, 1974. P. 74.

считает исследователь, работа фольклориста — это труд человека, который изучает жизнь рыб, исследуя банку из-под сардин.⁸¹

Фольклористический поиск «общего смысла» заключается в персонально значимом соотношении постулируемого исследователем факта реальности с социокультурным контекстом его интерпретационной модели. Критерий подобного соотношения — текст, который может быть прочитан самим исследователем фольклора и, предположительно, понят в этом прочтении другим. Очевидно, что, полагая фольклором традиционное наследие какой-либо социальной группы, исследователь в данном случае решает проблему репрезентативности, или, иначе, *прецедентности* выражающих это наследие текстов. Социолингвисты, как известно, называют прецедентными тексты, которые могут быть охарактеризованы как семиотически и психологически значимые для той или иной группы лиц в пределах определенного исторического хронотопа, социокультурного контекста. Подобные тексты постоянно воспроизводятся, их знание предполагается само собой разумеющимся.⁸² Это — фундамент коллективного дискурса, условие идеологического взаимопонимания и критерий социальной идентификации. С фольклористической точки зрения трудно избежать искушения отождествить прецедентность с фольклорностью, хотя и понятно, что многие из таких текстов могут быть названы фольклорными только в порядке своей трансмиссии, бытования, а не происхождения.

В реальной речевой практике нашего современника сама номинация тех или иных текстов в качестве фольклорных подразумевает сегодня, как я думаю, такую «прецедентность» — «фольклорно» то, что «всем известно», что не предполагает каких-то специальных объяснений внутри *данной* социальной группы (но предполагает такие объяснения для представителя иной группы. Напомним здесь, между прочим, о показательном бытовании в молодежной среде таких наименований *своей* социальной группы, как «реорле» и «народ»⁸³). Это может быть анекдот, фраза из популярной песни или кинофильма, расхожая цитата классика или пропагандистский лозунг и т. п. Реальность коллективного взаимопонимания непредставима вне молчаливо подразумеваемого знания таких текстов, «прецедентных» постольку, поскольку как бы уже самим фактом своей «общеизвестности» они представляют некую актуальную коллективность. Любопытный эффект такого представительства выражается между прочим и в том, что указание на «общность» знания в данном случае часто важнее действительного знания тех или иных текстов. Один из примеров такого рода приводит О. Николаев: наблюдения за совместным пением застольных песен убеждают, что для демонстрации коллективного единства, как правило, достаточно зачина, в лучшем случае — одного, двух куплетов песни.⁸⁴ Иными словами: допустимо не помнить песню до конца, но недопустимо не помнить о существовании самой этой песни.

Уже А. А. Потебня, касавшийся гносеологических проблем фольклорной трансмиссии, заметил, что хотя она и подразумевает «полные» тексты определенной вербальной традиции, в действительности осуществляется по принципу «сжатия» этих текстов до уровня семантически маркированных элементов

⁸¹ Röhrich L. The quest of meaning in folk-narrative research // ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore. 1984. Vol. 40. P. 137. Интересно сравнить это мнение с аргументацией Криса Эппера, постулирующего возможность понимания культуры в ее теоретической целостности из «сочувственного» репродуцирования таких культурных гештальтов, которые способны определить собою коллективную практику (Eipper C. Anthropology and Cultural Studies: Difference, Ethnography and Theory // Austral. Journ. of Anthropology. 1998. Vol. 9. N. 3. P. 317—326).

⁸² Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. М., 1987. С. 216; Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи: Голоса из хора. М., 1996. С. 161.

⁸³ Митрофанова Е., Никитина Т. Молодежный сленг: Опыт словаря. М., 1994. С. 127, 150.

⁸⁴ Николаев О. Р. Почему мы не поем «русские народные» песни до конца? : (О некоторых механизмах трансляции русской песенной традиции) // Русский текст. 1997. № 5. С. 125—140.

коммуникации.⁸⁵ Г. Л. Пермяков, исследовавший реальное бытование языковых афоризмов, отмечал, например, что «каждый взрослый (старше 20 лет) носитель русского языка знает не менее 800 пословиц, поговорок, ходячих литературных цитат и других клишированных изречений. (...) При этом наиболее известные из них часто употребляются в значительно сокращенном и трансформированном виде».⁸⁶ Приводя примеры такой трансформации, исследователь считал необходимым говорить об определенном паремиологическом минимуме, характеризующем речевую практику носителей языка и отражающем их «фоновые знания», т. е. знания, «заведомо известные всем носителям языка и потому вольно или невольно учитываемые ими в их общении друг с другом».⁸⁷ Механизм «сжатия», о котором писал Потебня, и аксиология «фоновых знаний» в понимании Пермякова представляют собой два аспекта одной, на мой взгляд, очень важной фольклористической проблемы. Психологическое стремление к «сжатию» тех или иных общеизвестных текстов определяется, конечно, самой общеизвестностью, а точнее, степенью общеизвестности этих текстов. Но вот вопрос, что заставляет воспроизводить то, что и так уже известно. Каков смысл этого воспроизведения, если он удостоверяет не инновативные, но именно «фоновые знания» коллектива? Какова собственно социальная роль этого «фона»?

* * *

Лингвисты подчеркивают, что любой язык даже на фонемном уровне представляет собою избыточную систему, избавляющую носителей языка от необходимости считаться с адекватным восприятием каждой отдельной фонемы и позволяющую понимать речь собеседника даже при утрате некоторых фонемных противопоставлений. В еще большей степени такая избыточность проявляется на лексическом уровне, обнаруживающем различные типы специфической редукции языковой системы, позволяющей носителям языка коммуницировать без владения всей полнотой лексических средств. Чтобы учитывать коммуникативные границы такой редукции, в лингвистике используются термины «лексического ядра» или «лексического минимума» языка, обозначающие такую совокупность наиболее употребительных и коммуникативно важных слов, которая является достаточной для того, чтобы язык мог использоваться в качестве средства общения и сообщения.⁸⁸ В абстрактном выражении лексическое ядро языка определяется в порядке применения алфавитных (т. е. собственно частотных) и идеографических методов суммирования «общего» лексического массива, характеризующего «всех» носителей данного языка, если же нас интересует социальное функционирование языка, то резоннее говорить не об одном, а нескольких «лексических ядрах», актуальных для носителей языка в различных социокоммуникативных контекстах. Общим и, конечно, наиболее грубым принципом, который позволяет различать такие контексты, выступает идеология — система социальных значений, способствующих самоопределению общества в целом и его отдельных членов в частности.

В приложении к материалам традиционного фольклора вопрос об идеологических аспектах функционирования фольклорного дискурса решался, как

⁸⁵ Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 517 и след.

⁸⁶ Пермяков Г. Л. К вопросу о русском паремиологическом минимуме // Словари и лингвострановедение / Под ред. Е. М. Верещагина. М., 1982. С. 131.

⁸⁷ Там же. С. 132. См. также: Пермяков Г. Л. Паремеиологический эксперимент: Материалы для паремеиологического минимума: Полторы тысячи русских пословиц, поговорок, примет и других народных изречений, наиболее распространенных в живой разговорной речи. М., 1971.

⁸⁸ Морковкин В. В., Курочкина И. М. О страноведческом потенциале лексического ядра современного русского языка // Словари и лингвострановедение / Под ред. Е. М. Верещагина. М., 1982. С. 62—63.

правило, на основании достаточно общей стратификации фольклорной и «нефольклорной» аудитории. Фольклор репрезентируется с этой точки зрения, при всех оговорках, достаточно гомогенной аудиторией, в которой былины, сказки, исторические песни и т. д., хотя и предполагают различие своих этнокультурных и социальных детерминат, функционируют на правах некоего общего культурного достояния, равно актуального для всех носителей определенной фольклорной традиции (традиции, соответственно выражающейся более или менее определенной суммой тех же былин, сказок, исторических песен и т. д.). Сегодня понятно, что при микроанализе фольклорной аудитории пресловутая гомогенность представляется уже в достаточной степени проблематичной. Функционирование фольклорных жанров подразумевает не просто «фольклорную аудиторию», но и членение ее по половозрастному и профессиональным признакам, а также по конкретным коммуникативным ситуациям, в которых данные признаки оказываются актуальными. Очень важно подчеркнуть, что тексты фольклора не просто выражают специфику соответствующих ситуаций, но в той или иной степени ее определяют — закрепляя, в частности, за конкретными жанрами конкретную аудиторию и, главное, конкретные формы социальной коммуникации. Фольклорные тексты — это, таким образом, не только некие объекты «фольклорного дискурса», но и те средства, благодаря которым реализуются социативные (контактоустанавливающие), эмотивные, волюнтаривные, апеллятивные, репрезентативные и другие возможности речевого общения.⁸⁹

Тривиальным выводом из вышесказанного будет утверждение о важности анализа коммуникативного статуса фольклорных текстов. Заметим, что специфика выражаемой фольклором коммуникации позволила в свое время М. Хармону предложить определение фольклора в качестве термина, обозначающего не просто некие объекты социо-культурной реальности (тексты и явления), но именно способы их коллективного приобретения, использования и передачи. По Хармону, важна не суть, но форма, характер фольклорной коммуникации, объектом которой может быть в принципе все что угодно.⁹⁰ Действительность не только современной, но и традиционной культуры, как я думаю, не противоречит такому пониманию фольклора. Фольклорные тексты являются текстами коллективной традиции, но очевидно, что существование самой коллективной традиции (или, скажем иначе, «традиции коллектива») объясняется аксиологией, не сводимой только к содержанию выражающих ее текстов.⁹¹

Повторимся: речевой дискурс современника формируется прецедентными текстами межгруппового общения. С точки зрения социоролового поведения индивида такое общение выражает себя в определенных речевых ролях. Между тем, даже если согласиться с тем, что любая социальная роль реализуется прежде всего в речевых ролях, резонно задать вопросом, какие тексты удовлетворяют таким ролям настолько, чтобы поддерживать реализуемую ими ориентацию индивида на ролевые ожидания (экспектации) различных социальных групп.⁹² Значение прецедентных текстов кажется мне в данном случае сравнимым со значением так называемых ключевых слов в области информатики: так же как по ключевым словам происходит опознание смысла в

⁸⁹ Ср.: Горелов И. Н. Паралингвистика: Прикладной и концептуальной аспекты // Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977. С. 99—100 и след.

⁹⁰ Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. New York, 1949. Vol. 1. P. 399—400.

⁹¹ В отечественной фольклористике тонкие суждения о содержательной независимости фольклорной традиции от ее формального «текстового» означения сформулировал Георгий Мальцев. Приходится пожалеть, что «внетекстовая» детерминанта фольклорной традиции остается в его понимании все же исключительно семантической и потому достаточно абстрактной (Мальцев Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989).

⁹² Ср.: Тарасов Е. Ф. Социально-психологические аспекты этнопсихоллингвистики // Национально-культурная специфика речевого поведения. С. 45—46.

информационном «шуме», по прецедентным текстам маркируются социорольевые позиции в коммуникативном «шуме» повседневности. Удовлетворяя речевым правилам межгруппового общения, прецедентные тексты, с одной стороны, оказываются выражающими социорольевое поведение человека в обществе, а с другой — служат семиотическому различению информационного пространства культуры.

В какой степени, однако, можно говорить о жесткости ролевых и соответственно речевых экспектаций современного общества? Социологи подчеркивают, что современное общество «не требует от своих членов усвоения всей совокупности культуры общества. Это происходит потому, что общество делает социальный заказ на „частичную личность“, которая может исполнять только ограниченное количество социальных функций, а следовательно, для исполнения ограниченного количества функций достаточно усвоения некоторых фрагментов культуры общества (курсив мой. — К. Б.), а не всего общества в целом».⁹³ Прецедентные тексты, как я думаю, являются свидетельством и, кроме того, одним из способов такого «фрагментарного» усвоения культуры. Один и тот же человек никогда не играет одну и ту же социальную роль, это всегда некая сумма ролей, зависящая от различия самой ролевой экспектации в разных социальных условиях и группах (Г. Попитц предложил на этом основании вообще использовать термин «квазиролевого» поведения, а У. Герхардт — различать статусные, позиционные и ситуационные роли⁹⁴). Реализация ролевых ожиданий в рамках всего общества требует, таким образом, разных прецедентных текстов, суммирующих конфигуративность повторяющихся, «семантически-тавтологических» социальных значений.⁹⁵

Литературное произведение, киноцитата, газетное сообщение не исключают фольклористического анализа, если они удовлетворяют большему или меньшему числу «фольклорных» критериев (скажем, характеру бытования, степени устного варьирования, связи с мифологическими «архетипами» и т. д.). В какой мере такой анализ может считаться необходимым и преимущественным, зависит, вероятно, не столько от собственно научных, сколько от экстранаучных, т. е. от социальных, факторов: институциализации, общественного престижа соответствующей этому анализу научной дисциплины, идеологического ангажмента и т. д.⁹⁶ Стоит напомнить, что еще А. Н. Веселовский описывал явления, которые сегодня были бы однозначно отнесены к фольклорным с точки зрения их историко-литературного значения.⁹⁷

Современные исследователи указывают на фольклорное значение таких объектов социальной коммуникации, как например телевидение или Интернет. То и другое является сегодня предметом изучения специалистов, работающих в области теории коммуникации и информации (в частности, так

⁹³ Там же. С. 40. См. также: *Лебедев П. Н.* Социализация индивида и воспроизводство общества // Проблемы социализации индивида. Л., 1971. С. 61—62.

⁹⁴ *Popitz H.* Der Begriff der sozialen Rollen als Element der soziologischen Theorie. Tübingen, 1967; *Gerhardt U.* Rollenanalyse als kritische Soziologie. Berlin, 1971.

⁹⁵ Ср.: *Невская Л. Г.* Тавтология как один из способов организации фольклорного текста // Текст: Семантика и структура. М., 1983. Ей же принадлежит термин «семантическая тавтология». При кажущейся диффузности и неспециализированности прецедентные тексты могут быть понаты с этой точки зрения как средства коммуникативного «рефреймирования» — т. е. изменения коммуникативной тактики за счет репертуара других коммуникативных стратегий (ср.: *Иссерс О. С.* Коммуникативные стратегии и тактика русской речи. Омск, 1999. С. 246).

⁹⁶ Ср.: *Samuelson S.* Notes on a Sociology of Folklore As a Science // New York Folklore. 1983. Vol. 9. N 3—4 (Special Issue: «Folklore: The State of the Field»). P. 13—20, а также материалы дискуссии, посвященной социальным проблемам американской фольклористики: Panel Discussion Transcript // Western Folklore. 1991. Vol. 50. N. 1. P. 94—126. Анализ соответствующих факторов в приложении к науке вообще: *McCain G., Segal E. M.* The Game of Science. Monterey, 1982.

⁹⁷ «История литературы в широком смысле этого слова — это история общественной мысли, насколько она выразилась в движении философском, религиозном и поэтическом и закреплена словом» (*Веселовский А. Н.* О методах и задачах истории литературы как науки // Журнал Министерства народного просвещения. 1870. № 11. С. 14).

называемой Media Semiotics — семиотики средств массовой информации⁹⁸), но вместе с ними также историков культуры и фольклористов. Соседство это, безусловно, не случайно. Изучение характера распространения и потребления телевизионной информации обнаруживает, как подчеркивает крупный специалист в этой области Джон Фиски, радикальное родство телевизионной и фольклорной культуры, кардинальную взаимосвязь телевизионных предпочтений и сопутствующих им инструментов информационной «фольклоризации». Более того, именно пример телевидения, как считает Фиски, наилучшим образом соответствует условиям тех теорий, которые сформировались в качестве фольклористических, т. е. делающих упор на социальном контексте и механизмах коммуникативного посредничества.⁹⁹ Хорошей иллюстрацией фольклорной эффективности телевидения при этом могут служить не только популярные телесериалы («мыльные оперы») или, например, телевикторины, но также реклама или даже теленовости (функционирование которых, интересно заметить, так же исключает «окончательный» текст, как его исключает традиционный фольклор).

Компьютерное пространство Интернета, заключающее уже сегодня безбрежное хранилище всевозможной информации, представляется также небезынтересным для фольклористического анализа хотя бы в том отношении, в каком оно позволяет судить об информационных, тематических и собственно дискурсивных приоритетах его «обитателей». Принципиальный «плюрализм» интернетовского «архива» обладает в этом смысле уже тем преимуществом, что дает основания для выявления наиболее устойчивых и типизированных традиций информационного потребления и коммуникативного воздействия на аудиторию.¹⁰⁰

При обращении к телевидению, Интернету, материалам «желтой прессы», комиксам, популярным песням, рекламе становится ясно, какую роль в формировании фольклорного дискурса повседневности играют латентные архетипы социальной психологии и те механизмы, которыми они поддерживаются, — например, слухи и сплетни.¹⁰¹ Ответить на вопрос, каким образом порождаются последние, как они передаются и воспроизводятся, сегодня было бы, вероятно, уже (или — еще) невозможно без привлечения фольклористических методов анализа, т. е. без сопоставления материалов, позволяющих судить о возможном круге исходных для данных слухов нарративов. Понятие «контекст» может быть истолковано при таком методе вполне буквально — это *обнаружение текстов, которые в сумме, потенциально, допускают свою инотекстовую реализацию*. Другой вопрос, насколько такие потенциально исходные тексты являются собственно «фольклорными»? В традиционной фольклористике вопрос этот в целом игнорировался — исключением был и остается А. Н. Веселовский и некоторые его ученики (например, В. Мансикка), указывавшие на книжные источники фольклорных произведений. Для понимания современного фольклора указанная сложность, однако, неминуема и актуальна.

«Фольклор» не представим без «правил» фольклористики — тематических и жанровых предпочтений, теоретических и методических навыков, но как

⁹⁸ См., напр.: Bignell J. Media Semiotics : An Introduction. Manchester, 1997.

⁹⁹ Fiske J. Television Culture. London; New York, 1997. P. 107, 135—138, 147—148.

¹⁰⁰ Ямпольский М. Интернет, или Постархивное сознание // Новое литературное обозрение. 1998. № 32. С. 22—27. О мифологизации Интернета в общественном сознании см.: Андреев А. Рунет 90-х: Поколение чайников и сторожей // Русский журнал (<http://www.russ.ru/journal/net-cult/98-05—14>); Лейбов П. Язык рисует Интернет // Интернет (<http://inter.net.ru/4/9.html>).

¹⁰¹ См., напр.: Neubauer H.-J. The Rumour. New York, 1999. О слухах как «языке народного менталитета»: Yang A. A. A Conversation of Rumours: The language of popular *mentalités* in late nineteenth-century colonial India // Journ. of Social History. Fall, 1986. P. 485—505. О сплетнях как инструменте социального дискурса: Gluckman M. Gossip and Scandal // Current Anthropology. 1963. Vol. 4. N 3. P.307—317; Abrahams R. D. A Performance-Centred Approach to Gossip // Man. 1970. Vol. 5. N 2. P. 290—302.

любые правила требуют исключений, так и фольклор «правил» оказывается граничащим с фольклором «исключений», т. е. такими явлениями культуры, которые проблематизируют само понятие фольклора, заставляют думать об иной терминологии и иных способах их аналитической дескрипции.¹⁰²

* * *

Потенциальная открытость сферы фольклора a priori предполагает многообразие прилагаемых к ее изучению аналитических и синтетических методов исследования. Вопрос о целесообразности объединения таких методов в рамках одной научной дисциплины — а именно фольклористики — ставится сегодня как вопрос о том, что Клифффорд Гирц называет «рефигурацией социальной мысли», имея в виду диффузию традиционных форм научного познания как гомогенных и самодостаточных научных дисциплин. Не забудем, что «расплыванию» (blurring) предмета фольклористики сопутствует расплывание предмета и других социальных наук, «смешение жанров» в интеллектуальной жизни вообще.¹⁰³ С этой точки зрения вопрос о том, почему, имея отношение к разным дисциплинам, фольклористика стремится оставаться отдельной дисциплиной, может быть, вероятно, переадресован и другим, имеющим отношение к фольклору социальным наукам.¹⁰⁴ Думается, что теоретические инновации фольклористики представляют в данном случае процесс, типичный для развития любой науки. Любая наука подвергается ревизии за счет отдельных компонентов своего дискурса, частных дополнений, вспомогательных гипотез, гипотез ad hoc и т. д. Возможность фольклористического изучения культуры определяется в этом смысле достаточной «конфигуративностью» используемой методологии, — приоритетом одних критериев научного анализа над другими, большей актуальностью одних аспектов действительности и меньшей — других. Сложность здесь одна: указанных аспектов становится все больше, а искомая конфигуративность представляется все более замысловатой.

Закономерным шагом в развитии фольклористической теории в данной ситуации оказывается реабилитация методологического эклектизма (или, в эвфемистической формулировке, интегративного подхода и интердисциплинаризма). Реабилитация эта, как я думаю, вполне оправдана. Привычно негативное отношение к термину «эклектизм» объясняется психологическими и идеологическими претензиями представлять истину в рамках одной институциализованной доктрины. Между тем уже с исторической точки зрения ясно, что единство таких доктрин и соотносимых с ними методик само является результатом гносеологической и институциональной эклектики. Всякая научная дисциплина по своему происхождению эклектична и в известной мере «междисциплинарна», будучи не только свободной, но и зависимой от

¹⁰² Так, по рассуждению Б. Н. Путилова, исторически неизбежное, на его взгляд, сближение фольклора и литературы ставит фольклористов перед вопросами: «В какой мере при этом и до какой степени фольклор остается фольклором? Не вправе ли мы говорить о постепенном складывании *на границах фольклора и литературы* (курсив мой. — К. Б.) в определенных исторических условиях нового качества и новой эстетики? Не означает ли это, что собственно историко-фольклорный процесс со свойственными ему закономерностями, с характерной для него эстетикой имеет свои исторические границы и свой типологический возраст?» (Путилов Б. Н. Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора // Проблемы фольклора. М., 1975. С. 21). См. также: Неклюдов С. Ю. После фольклора // Живая старина. 1995. № 1. С. 2—4; Напомним здесь же о предложении Кеннета Кетнера заменить термин «фольклористика» термином «гоминология» как более отвечающим кругу тем современной фольклористики (Panel Discussion Transcript // Western Folklore. 1991. Vol. 50. N 1. P. 94).

¹⁰³ Geertz C. Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought // The American Scholar. 1979—1980. Vol. 49. P. 165.

¹⁰⁴ Nicolaisen W. F. H. Folklore and ... What? // New York Folklore. 1983. Vol. 9. N 3—4 (Special Issue: «Folklore: The State of the Field»). P. 89—96.

других научных дисциплин и ассоциируемых с этими дисциплинами методик. (Не стоит, как я думаю, забывать и того, о чем нелишний раз напомнил С. Аверинцев: «Сама наша жизнь эклектична, и когда альтернатива жизни — только смерть, лучше, по-видимому, выбрать эклектику»¹⁰⁵). Критический пафос постструктурализма сыграл здесь в целом полезную роль, так как привлек внимание исследователей к тем сторонам историко-культурной реальности, которые сопротивляются их «метанарративной» унификации и обнаруживают гетерогенное множество возможных дискурсов дескрипции.¹⁰⁶ Экспликация таковых вне методологического эклектизма, на мой взгляд, едва ли представима — примеры неохолистических подходов к изучению культуры в данном случае вполне иллюстративны. Важно подчеркнуть при этом следующее: как бы широко и часто неопределенно ни понимался сегодня фольклор, методологический эклектизм фольклористики не препятствует изучению «фольклорной действительности» уже потому, что это изучение никогда не может быть изучением «всего фольклора», «фольклора вообще», но всегда является изучением какого-то одного аспекта, одного фрагмента социокультурной реальности, требующим собственной аналитической экспликации и собственных методологических оговорок.

¹⁰⁵ Аверинцев С. С. Надежды и тревоги // Наше наследие. 1988. № 4. С. 3. Напомним здесь, между прочим, об эвристически новаторской эклектике философского дискурса Цицерона (Майоров Г. Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты / Отв. ред. Г. Г. Майоров. М., 1985. С. 9) или, например, эклектизме эпохи Просвещения как философской стратегии самостоятельного мышления, свободного от догматического авторитаризма (Holzhey H. Der Philosoph für die Welt. Eine Chimäre der deutschen Aufklärung? // Esoterik und Exoterik der Philosophie/ Hrsg. H. Holzhey, W. Zimmerli. Basel; Stuttgart, 1977. S. 132).

¹⁰⁶ Hassan I. Pluralism in Postmodern Perspective // Exploring Postmodernism / Ed. M. Calinescu, D. Fokkema. Amsterdam, 1987. P. 17—39.

Б. Н. ПУТИЛОВ

О ПРОЗАИЗМАХ И БЕСФОРМУЛЬНЫХ СТИХАХ
У КИРШИ ДАНИЛОВА

В статье тридцатилетней давности, написанной для сборника памяти Павла Наумовича Беркова,¹ я коснулся вопроса о текстовой материи былин, которые записал в середине XVIII в. Кирша Данилов. Подчеркивая подлинность и точность записей, я в то же время отметил наличие «прозаизмов», которые отнес на счет особенностей работы записывающего.

Сейчас, по прошествии многих лет, я вижу необходимость вернуться к этой теме и взглянуть на «прозаизмы» несколько с другой стороны, основываясь на современных представлениях о природе и специфике эпических стихов, о роли формульного начала в их создании и варьировании.

Возвращение к текстам Кирши Данилова вызвано еще и тем существенным обстоятельством, что за прошедшее после выхода упомянутой статьи время найдены новые важные свидетельства о личности Кирши и в значительной мере доказана принадлежность большинства текстов одному певцу, который скорее всего сам их и записал.² Последнее обстоятельство определило самый характер анализа былинных фрагментов, предпринятых в предлагаемой читателю статье.

Изучение былинного стиха как первоэлемента устного эпоса привело меня к убеждению в перспективности анализа былинных текстов на микроуровне, внимания к «кирпичикам», из которых складывается любая былина, к выявлению в записанных текстах соотношений их с живыми традициями пропеваемого произведения, с выработанными правилами и приемами построения стиха.

Былинный стих в своем типичном, наиболее распространенном и соответствовавшем традиции состоянии носил формульный характер. Современное понимание эпической формулы наиболее адекватно передано А. Лордом, повторившим определение своего учителя М. Пэрри: формула — это «группа слов, регулярно используемая в одних и тех же метрических условиях для выражения данной основной мысли».³ Принципиально важным здесь является объединение двух генеральных признаков: стереотипии, т. е. традиционности, закрепляющей однажды найденную (или постепенно выработанную) удачную форму передачи «мысли» (т. е. изображения предмета, действия, состояния, имени и т. п.), и приспособленность к метрическим условиям, т. е. к тому, чтобы составить пропеваемый стих либо часть его. Организованность формульного стиха — синтаксическая и морфологическая, лексическая и стилистическая — в конечном счете обеспечивает выполнение метрического усло-

¹ Путилов Б. Н. «Сборник Кирши Данилова» и традиция русского фольклоризма XVIII в. // Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры: К 70-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР П. Н. Беркова. М.; Л., 1966. С. 28—38.

² См.: Горелов А. А. Диффузия элементов устнопоэтической техники в Сборнике Кирши Данилова // Русский фольклор: Проблемы художественной формы. Л., 1974. Т. 14. С. 166—201.

³ Лорд А. Сказитель. М., 1994. С. 42.

вия: стих должен быть пропет в рамках заданной и известной певцу музыкальной формы.

Такова идеальная ситуация, которую хорошие песцы-мастера стремятся соблюсти. Но это не всегда получается. По тем или другим причинам в ходе исполнения былины певцом «идеальный» (а лучше сказать — нормальный) формульный стих может не состояться. На его месте появляется стих неформульный, т. е. не до конца организованный и не отвечающий метрическим условиям. Хороший певец все равно «исхитрится» и уложит стих в границы музыкального фрагмента, в крайнем случае проговорит его. Вот эти случаи я и отношу в разряд «прозаизмов».

В живом исполнении, особенно искусного певца, они могут пройти незамеченными. Но будучи записанными, они бросаются в глаза.

«Прозаизмы» могут быть выделены (или угаданы) по нескольким признакам:

- 1) несоответствие длины стиха общему ряду, его странная усеченность, метрическая неполнота;
- 2) неорганизованность, несоответствие синтаксическим и иным правилам построения стиха в былине;
- 3) непривычная «неформульная» лексика;
- 4) метрическая неупорядоченность, «корявость», прозаичность фразы или части ее.

Все эти случаи есть в Сборнике Кирши Данилова, они придают текстам специфическую окраску: возникает ощущение, что время от времени в текстах былин, характеризующихся высокой поэтичностью, строгой эпической обрядностью, вдруг обнаруживаются перебои, словно у певца не хватает дыхания, чтобы поддерживать заданную им же форму. Нарушения такого рода — вовсе не свойство одного Кирши: «прозаизмы» можно обнаружить и в текстах севернорусских сказителей, в том числе знаменитых мастеров.

Изучение текстов сказителя XVIII в., соединившего в себе певца и собирателя, интересно как в историческом плане, так и для понимания специфики сказительского искусства вообще.

Наши заметки по необходимости захватывают лишь малую часть Сборника. Нас интересовали «прозаизмы», органически вкрапленные в былинные повествования, не являющиеся простыми оговорками исполнителя.

I

Уже в былине, которой открывается Сборник Кирши Данилова (о Соловье Будимировиче) и которая может служить образцом выдержанности эпической стилистики и формульности стихов, мы обнаруживаем несколько фраз, явно выпадающих из этого ряда: по своей структуре, по лексическому составу, по метрической неупорядоченности они воспринимаются как прозаические включения. Показательно, что из пяти случаев четыре не находят никаких аналогий в известных нам вариантах былины:

Товарную пошлину в таможе платили ⁴

(в самой былине эта фраза затем как-то перекликается с сообщением «щapa» Попова, будто в городе Леденце «Соловей у царя в протаможье попал»).

«На то тебе с княгиней подумаю» (с. 11) —

это ответ князя на просьбу Соловья о женитьбе на его племяннице.

⁴ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым, 2-е изд., доп. / Подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1977. С. 11 (все дальнейшие цитаты из Сборника приводятся по этому изданию с указанием страниц в тексте).

«И когда-то там расторгнешься,
Тогда и на Запаве женишься» (с. 13) —

реплика князя.

«Я-де об нем слышал
Да и сам подлинно видел...» —

из сообщения «щапа» Попова.

Задержимся на пятом случае, так как он в известной мере показателен для обращения Кириши с запасом его эпического знания.

Князю дары полюбилися,
А княжне наипаче того (с. 11).

Второй стих явно неформульный. Двустипшие вообще выпадает из описательного ряда своей предельной укороченностью. Певец словно бы отделяется скороговоркой там, где можно было бы «развернуться». В известных нам северонорусских вариантах случаи подобной краткости редки, но они отличаются строгой формульностью:

Ишше князю-то подароцьки приглянулисе,
Ишше матушке подароцьки прилюбилисе.⁵

И тыи подарки в любовь пришли.⁶

А эти дарова князю полюбилися.⁷

Но чаще сказители не отказывают себе в удовольствии задержаться на передаче этого эпизода.

А принимает-то княгиня да восхваливат:
«А ты млад Соловей да сын Гудимирович!
А спасибо за подарочки великии.
А не бывать-то зди камки такой во Киеве,
И не бывать, не бывать да не бывать таковой».⁸

Очевидно, что Кириша знал какую-то формульную версию данного места в былине, но — либо в момент исполнения для записи не нашел ее, либо решил изложить ее в упрощенной, прозаизированной форме.

Со сходными случаями мы встречаемся и далее в Сборнике.

В исторической песне «Мастрюк Темрюкович» 82 первых стиха выдержаны в относительно строгой формульной манере. Первое нарушение:

Никита Романович
Об этом царю доложил,
Царю Ивану Васильевичу (с. 29).

«Об этом» не характерно для эпической стилистики: происшествие должно быть изложено, а значит — необходима прямая речь.

Что возговорит боярин большой,
Князь Никита Романович:

⁵ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 годах. СПб., 1910. Т. 3. С. 142.

⁶ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: В 3 т. / Под ред. Б. Н. Путилова. Петрозаводск, 1990. Т. 2. С. 387.

⁷ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. 4-е изд. М.; Л., 1951. Т. 3. С. 126.

⁸ Онежские былины... Л., 1949. Т. 1. С. 491.

«Уж и вот я к царю побегу,
Вот я царю доложу,
Царю Ивану Васильевичу».

И далее следует сам доклад — опять же в прямой речи.⁹

Заменяя традиционную форму изложения через прямую речь и неизбежные повторения одним неформальным стихом, Кирша не просто уплощает эпическое повествование, но лишает его характерной пространности, неспешности, частично «подсушивает» его и одновременно придает ему больший динамизм.

Чуть ниже — аналогичный случай:

Никита Романович
Привел борцов ко дворцу... (с. 29)

Пошел он, Никита Романович,
Об том царю доложил,
Что привел борцов ко дворцу (с. 30).

Другими словами, «прозаизмы» оказываются для Кирши стереотипами.

В вариантах соответствующее место излагается в традиционной формульной манере, и, безусловно, такое изложение много выигрывает.

Князь Никита Романович
Входил в нову горенку:
«Ох вы гости мои, полюбовны мои,
Вот у нас хлеб-соль на столе,
А пришли борцы на дворе».¹⁰

Последние два стиха прочно утвердились в вариантах песни,¹¹ в то время как стихи, которыми вводится в текст Никита Романович, варьируют. Например:

А втапоры стольник царев
Микита Романовиць
Он скоро докладывал
Большему шуруну
Кострюку-Темрюку...¹²

Как тут ли Никита Романович
Приходит во палаты белокаменны,
Сам он говорит да таково слово...¹³

По другим версиям повествование следует непосредственно за самими борцами:

Вот идут они на царский двор,
Ничего не спасаются,
Ничего не страхаются.¹⁴

Прибежали оны на царской двор,
И расскочились оны да по царскому двору.¹⁵

⁹ Исторические песни XIII—XVI веков / Подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. С. 195.

¹⁰ Там же. С. 195.

¹¹ Там же. С. 172, 179.

¹² Там же. С. 170; ср.: С. 176.

¹³ Там же. С. 165.

¹⁴ Там же. С. 186.

¹⁵ Там же. С. 164.

Кириша Данилов существенно сокращает повествование, сводя его к одному-единственному: «Привел борцов ко двору».

Остается вопрос: имеем ли мы дело в таких случаях со спецификой сказительской эстетики, с установкой на уплощение и прозаизацию «переходных» моментов былинного повествования, или здесь проявилась инерция записывающего (т. е., скорее всего, того же Кириши), который время от времени «ускорял» передачу эпического нарратива, пренебрегая сохранением его «тонкостей»?

2

Встречаются в Сборнике случаи «уплощенного» изложения, когда лишь сравнительный материал позволяет догадываться о сокращениях и восстанавливать в общем плане содержание сокращенного фрагмента, и при этом остается открытым вопрос — существовал ли такой фрагмент в индивидуальной версии Кириши.

В былине о Дюке Степановиче после пассажа, рисующего приезд князя Владимира в дом Дюка и безнадежные попытки его переписать имущество богатыря, следует:

А и дом его крестьянский переписывали —
 Бумаги не стало,
 То оттеля Дюк Степанович
 Повел князя Владимира...
 К своей сударыни-матушки (с. 23).

Мотив приезда самого князя ради переписи имения Дюка очень редок — обычно князь посылает кого-то из своих приближенных. Сам акт переписи в вариантах описывается подробно, с особым вкусом. Явно бесформульно-му стиху «Бумаги не стало» имеются соответствия в севернорусских вариантах.

Ближе всего к версии Кириши:

Ай-я не стало у нас право чернила ведь,
 Не хватило у нас право гумаги-то.¹⁶

Более пространно и в эпическом духе:

Вы скажите-тко князю Владимиру:
 Он на бумагу продаст пусть Киев-град,
 А на чернила продаст весь Чернигов-град,
 А тогда приедет животишечков сиротских описывать.¹⁷

Или:

Да нам из города из Киева
 Везти бумаги на шести возах,
 Да чернил везти на трех возах,
 Описывать Дюково богачество, —
 Да не описать будет.¹⁸

¹⁶ Былины Севера / Запись, вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938. Т. 1. С. 427.

¹⁷ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. 4-е изд. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 580. См.: Там же. С. 519.

¹⁸ Там же. С. 222—223.

Еще один случай нарушения формульности — в былине о Дунае:

Ударил он девицу по щеке,
А пнул он девицу под гузна, —
Женской пол от тово пухол живет (с. 59).

В известных вариантах «Дуная» единоборство описывается чаще всего традиционно (встретились два богатыря) — с тем лишь отличием, что Дунай, победив, обнаруживает, что бился с женщиной (в ряде вариантов поединка вообще нет). Тем не менее аналогии к стихам Кирши нашлись:

Он правую рукою ю по пелькам бил,
А левою ногою ю под гузно пихнул.¹⁹

По совету Добрыни «Дунай тряс ей за пельки», «Пинал под гузно».²⁰
С третьим стихом Кирши сложнее. Лишь однажды мы нашли отдаленную параллель:

Да баба-то право нын задом пухла

(из обращения Добрыни к Дунаю).²¹ А это значит, что редкое для эпоса словцо «пухол» Кирша не выдумал, но поставил его в не имеющий аналогий контекст: «женский пол» «пухол» от мужского битья.

В былине о Дунае есть еще одно место, изложенное стихами, которые трудно отнести к формульным. Дунай привозит свою суженую в Киев.

«Доложитесь князю Владимиру
Не о том, что идти во светлы гридни, —
О том, что не в чем идти княгине молодой:
Платья женскова только одна и есть епанечка бела» (с. 60).

Ничего подобного в известных вариантах былины нет. Между тем стихи эти не случайны. Чуть выше говорится о том, что Дунай

Приказал он девице наряжати
В простую епанечку белую.

Владимир сразу же откликается на жалобу Дуная — следуют формульные стихи о том, как наряжали «княгиню новобрачную».

В том же «Дунае» нетрадиционно завершение истории с двойной женитьбой — Владимира и Дуная:

Сели уже две сестры за одним столом,
А и молоды Дунай сын Иванович
Женил он князя Владимира
Да и сам тут же женился,
В том же столе столовати стал (с. 61).

Показательно, что пассаж этот является продолжением вполне формульной серии и в нем самом стихи второй и пятый выдержаны в формульном духе. Без первого, третьего и четвертого стихов эти два естественно укладываются в ход изложения. В таком случае, может быть, неформульные вставки — это дань Кирши к усилению «рационального» начала в нарративе?

¹⁹ Онежские былины... Т. 1. С. 332.

²⁰ Ончуков Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904. С. 341.

²¹ Там же.

В севернорусских вариантах былины все выглядит более упорядоченным и органичным:

Меньша сестра венчается,
Больша сестрица к венцу пришла.
Пир у них пошел ровна по три дня.²²

Дунай хвастает:

«Я-ка в землях ляховинских
Как сам женился да царя женил,
Вытащил две белыя две лебеди».²³
«Сам себя женил да дружка подарил».²⁴

По-видимому, Кириша не выдумал свои вставки, но не нашел для них формульного выражения.

3

Формульность стихов у Кириши может нарушаться сдвигами внутри них — лексическими или синтаксическими. Их изначальная традиционность подтверждается параллелями из других источников.

В былине «Добрыня и Маринка»:

А стала ево Маринка в окошко бранить,
Ему больно пенять.
.....
Она высунолась по пояс в окно
В одной рубашке без пояса (с. 45).

В вариантах:

И та курва Мариночка Игнатъевна
А металасе в окошечко по поясу.²⁵
А шибалася в окошко тут Маринушка, —
Она да ведь в тоненькой рубашечке без пояса,
Да в полотняных она цюлоциках без цеботов.²⁶

Любопытны некоторые трансформации стиховых реалий, осуществляемые Киришей. В двустиишии

Со стыду и сорому
О карачках под крылец ползет (с. 31)

(речь идет о Кострюке, побежденном русскими борцами) первый стих, конечно же, восходит к былинной формуле, в которой, однако, «сором» имеет вполне вещественное значение:

Он сором-ат ладоню зажал,
А сам в подклеть побежал.²⁷

²² В вариантах: Онежские былины... Т. 2. С. 189.

²³ Там же. С. 420.

²⁴ Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова, В. Ф. Миллера. М., 1894. С. 130.

²⁵ Онежские былины... Т. 3. С. 412.

²⁶ Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. И. Чичерова. М., 1984. С. 852.

²⁷ Исторические песни XIII—XVI веков. С. 193.

Кострюк-то сором зажал
Да под крылец побежал.²⁸

То же и о «стыде»

Он стыд-от в горсть захватил,
Да под новые сени побежал.²⁹

4

Эпический стих Кирши Данилова отражает особенность его нарративной манеры — избегание прямых повторений и сознательная или бессознательная установка на варьирование одних и тех же формульных стихов либо их исключение. Показателен пример из песни о Матрюке.

Борцы, вызванные для поединка с шурином царя, спрашивают:

«Сметь ли нага спустить
С царским шурином,
И сметь ли его побороть?»

Царь отвечает:

«Кто бы Матрюка поборол,
Царскова шурина,
Платья бы с плеч снял,
Да нагова с круга спустил,
А нагова, как мать родила,
А и мать на свет пустила» (с. 30).

Безукоризненная формульность ответа контрастирует со стихами-вопросами. К тому же второй стих явно не на месте, и напрашивается конъектура типа:

«А сметь ли его побороть,
Царского шурина,
Сметь ли нага спустить?»³⁰

Мы ожидали бы, что предложение «нага спустить» получит реализацию в финале поединка — в соответствии с эпической традицией, и формула будет повторена. Между тем у Кирши другой вариант изложения развязки:

Матрюк без памяти лежит,
Не слышал, как платья сняли.
Был Матрюк во всем,
Стал Матрюк ни в чем (с. 31).

Стихи (особенно первые два) не вполне формульные.

То же видим в жалобе Марьи Темрюковны царю на борца: «Почто он платье снимает?» (с. 32).

²⁸ Там же. С. 196.

²⁹ Там же. С. 171.

³⁰ А. А. Горелов убедительно показывает, что к конъектурам текста Кирши Данилова надо подходить крайне осторожно, избегая опасностей «литературного восприятия фольклорного текста» (Горелов А. А. Из наблюдений над текстами Сборника Кирши Данилова // Тр. Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 373). Разумеется, я не предлагаю вносить данную конъектуру в издание Сборника, а лишь указываю на возможность «нормального» прочтения стихов.

В севернорусских вариантах стихи с формулой «нага спустить» — не редкость. Как правило, они повторяются (разумеется, варьируясь) несколько раз: в запросе борца, в ответе царя, в изложении развязки, в жалобе царицы. Близко к тексту Кириши:

Борцы:

Уж мы кой коего поборём,
С виноватого чтобы платье снять,
Да спустить его нага, да как мать родила!

Итог:

На Кострюке кожа треснула,
Он спустил его нага, да как мать родила!³¹

В севернорусских вариантах формула «нага спустить» обрастает деталями, дополнительными стихами:

Молодого черкашенку
Да ушиб о сыру землю,
О чéреду кирпичную;
Из холы ногу выставил,
Из плеча руку выломил,
Да нага́ по двору спустил.³²

Вариант Кириши в этом месте скуповат на краски, хотя стихи, содержащие ответ царя, свидетельствуют, что сказитель владел запасом таких красок.

* * *

А. А. Горелов справедливо замечает, что «общеприемлемая версия происхождения и концепции исторической жизни» Сборника Кириши Данилова «может сложиться» в первую очередь из анализа, открывающего «подробности текста».³³ Добавлю к этому: те же «подробности» текстовой материи могут многое дать для понимания Кириши как сказителя — с его индивидуальным осмыслением эпической традиции и верностью ей и как собирателя — с его установкой на создание «народной книги», предназначенной не только для воспроизведения в живом сказительском исполнении, но и для чтения людьми, которым эпические истории интересны сами по себе. Двоякий взгляд на Киришу весьма непрост, и нельзя сказать, чтобы мы выработали надежные методические подходы к нему. Во всяком случае, анализ «подробностей» — с обязательным подключением сравнительных данных и с учетом всего того, что нам известно о русском сказительском искусстве, — представляет собою один из путей достижения реальных результатов.

³¹ Исторические песни XIII—XVI веков. С. 143.

³² Там же. С. 177.

³³ Горелов А. А. Из наблюдений над текстами Сборника Кириши Данилова. С. 381.

А. А. ГОРЕЛОВ

РАЗГОВОР С БИОГРАФАМИ КИРШИ ДАНИЛОВА

Человек без биографии...

Таким Кирша Данилов выглядел годы и годы, десятилетие за десятилетием, пока некоторые обретения в разметанных по пространствам России демидовских архивах не связали в нерасторжимость три слагаемых загадочной судьбы: 1) знаменитую книгу уральских записей русских народных песен середины XVIII в.; 2) имя автора книги; 3) отрывочные, но документально подтвержденные факты жизнедеятельности певца-исполнителя песен, который только и мог быть лицом, составившим книгу произведений собственного репертуара, и который принадлежал к кругу жителей уральских заводских демидовских владений.

Настал час эскизно-фрагментарного, однако все более основываемого на подлинных свидетельствах XVIII столетия построения биографии «последнего скомороха», выступавшего сказителем-былинщиком и музыкантом, владевшим не одним инструментом, а по необходимости (запись книги песен с литературными прибавками к ним) явившегося и писателем. Среди нынешних фольклористов и историков исподволь, но с неизбежностью возникает специализация — *биограф* Кирши Данилова.

* * *

Путь к созданию искомой биографии начался с обширного «Предисловия» Константина Калайдовича ко второму изданию столь известного впоследствии Сборника. Расширенный вариант книги народных песен получил у второго издателя название «Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым», что само по себе вводило читателей в область раздумий, гипотез, поисков истины о составителе рукописного оригинала антологии: заглавие соединяло предположение (как следовало понимать слово «собранные» — неужели по аналогии с собирательской инициативой М. Д. Чулкова?) и точное свидетельство об имени автора рукописи, — имени с первого листа манускрипта, к 1818 г. безвозвратно утраченного. В «Предисловии» объявлялось, что «за открытие и сохранение сих старых памятников русской словесности мы обязаны» П. А. Демидову, «для коего они, пред сим лет за 70, были списаны»,¹ т. е. вводились показания, дошедшие лишь изустно. Калайдович же первым усмотрел тождество простонародно-просторечного варианта имени «Кирша Данилов» как имени составителя Сборника с именем героя песни «Да не жаль добра молодца битого — жаль похмельного» (№ 38 в полном составе книги), звучащей откровенно лично, автобиографически. А, кроме того, второй издатель обратил внимание на сибиризмы — реалии книги, на присутствие в ней сюжетов из недалекой сибирской истории. Калайдовичу было ясно, что адре-

¹ Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым и вторично изданные, с прибавлением 35 песен и сказок, доселе неизвестных, и нот для напева. М., 1818. С. IV.

сат рукописи — демократическая аудитория («Данилов писал более для людей необразованных — поэтому у него много фарсов; пел (...) для удовольствия своих слишком веселых слушателей...», теряя подчас «совершенно уважение к стыдливости»²).

Колеблясь в признании составителя книги «древних стихотворений» собирателем или сочинителем (который находил материал для своих произведений в истории либо в «народных сказках» и который усвоил нечто из «предания», а иные созвучные летописям сюжеты рассказал «по-своему»³), Калайдович указал на музыкальное начало Сборника и открыл в несомненном поэте несомненного же музыканта, предпославшего словесным текстам скрипичную нотографику. Автор «Предисловия» затруднился «означить» «место рождения или пребывания» «собирающего» песен, представленных Сборником, но отнес его деятельность «к первым десятилетиям XVIII века»,⁴ основываясь на присутствии в книге песен о Петре I.

Среди зыбких, гадательных высказываний Калайдовича, таким образом, можно выделить рациональное направление — воссоединение того, что подсказывал анализ Сборника, с демидовскими «памятками», бюрократическими бумагами, которые могли бы подтвердить молву демидовских отпрысков и демидовских близких.

Не вскоре — лишь в середине XIX в. — в литературу о Сборнике Кириши Данилова и его авторе проникло первостепенной важности косвенное *показание* П. А. Демидова из его послания академику Герарду-Фридриху («Федору Ивановичу») Миллеру от 22 сентября 1768 г. К письму был приложен текст песни о гневе Ивана Грозного на сына, оказавшийся списком-дублетом текста, известного по Сборнику Кириши Данилова, но опередивший ту копию, что находилась в опубликованной Якубовичем и Калайдовичем рукописи Сборника (ибо весь Сборник — копия с неведомого оригинала, только ею мы располагаем и ныне), на десять с лишком лет. А письмо комментировало отсылку песни волнующим бесстрастностью признанием: «Я достал от сибирских людей, понеже туды всех разумных дураков посылают, которыя прошедшую историю поют на голосу...»⁵

П. А. Демидов знал, что песенное осмысление истории несло певцам горе — репрессии властей. И если он посчитал нужным написать об этом Миллеру в связи с извлечением песни из книги Кириши Данилова, значит, был осведомлен и о трагедии, пережитой мастером-песенником, — о его сибирской высылке. Повседневность петровского, аннинского, елизаветинского времени не церемонилась с любителями «историй», сочинявшихся по мотивам истории.

Послание П. А. Демидова вместе с песней указывало на след присутствия уникального таланта в державе Демидовых, бросило луч куда-то в густые потемки сурового века, но лишь разожгло желание разгадать таинственную биографию. Думалось, что ответы на вопросы даст открытие неких документов о гонениях на народное искусство и его носителей, как это удалось А. Н. Пыпину,⁶ либо на окружение Прокофия Демидова. По этому поводу разысканий о других Демидовых долгое время не велось.

Отсутствие находок документального характера, сразу и прямо пополнявших бы биографию Кириши Данилова, в немалой мере компенсировалось

² Там же. С. XXVIII—XXIX.

³ Там же. С. IV, XX—XXI, XIV, XVI.

⁴ [Шевырев С.] Любопытные документы из портфелей Миллера. V: Письмо Прокофия Акинфиевича Демидова к Миллеру // Москвитянин. 1854. Т. 1. № 1, 2. Янв. Отд. IV: Исторические материалы. С. 9—10.

⁵ Сборник Кириши Данилова / Под ред. П. Н. Шеффера. СПб., 1901. С. 195. В публикации первоначально была лакуна цензурного происхождения — слова о ссыльных «разумных дураках» в печать не попали, но их возродил в 5-м издании Сборника П. Н. Шеффер.

⁶ Пыпин А. Н. Дела о песнях в XVIII веке: (1704—1764) // Изв. ОРЯС ИАН. СПб., 1900. Т. 5, кн. 2. С. 554—590.

попытками «вычитать» особенные приметы текстов Сборника, сопрягающиеся с особенностями личности, с обстоятельствами жизни, с миропониманием автора-составителя антологической книги. Истолкование Сборника как книги репертуарной было укреплено анализом его состава и композиции.

При всей любви автора к истории и ее поэтическим отражениям в Сборнике налицо равноправие жанров и уравнивание тематики.⁷ Автор собрания песен дорожит сказочной былинной про сватовство и бытовой балладной новеллой, военно-историческим сюжетом и духовным стихом, героической эпикой и пародийными небылицами, лирикой любви и срамословно-кошунной эротикой. Не подчеркивая приоритетов, составитель книги перемежает разные поэтические зеркала жизни, предъявляя читателю тот образ мира, который сложно-противоречив, гармоничен дисгармонией, сосуществованием, равнопризнанностью (как бы самоизъясняющихся гоном песен) величия, святости, сердечности и тут же — малодушия, всепримиримости, жалкости. Автор Сборника рассматривает процесс бытия очами «эпической объективности»,⁸ свойственной носителям эпосотворчества, владеющим универсальной палитрой фольклорных красок, — и эти выводы работают на уяснение биографии Кирши Данилова. А следствия из них разнообразны. И одно из них — что самозапись книги представляла собой свободное течение самовыражения, не зависевшее от мелочного надзирающего за самопроявлением певчей души, а тем паче от жесткости стороннего догляда заказчика. (Сказанное не означает, что заказа-задания не было: даже те дести бумаги, на которой уместился оригинал текста, требовали изрядных денег). «Сцеживание» большого запаса песен, которые любил исполнять Кирша Данилов, явилось, разумеется, многодневным актом. Обладавший гениальной хваткой, способный слету, на слух усваивать звучащие тексты и напевы, певец не вдруг вынул их из своей памяти. И нужны были благоприятные условия, чтобы запись репертуара состоялась, чтобы она была обеспеченной материально.

Но как было бывшее?..

Вообразить состоявшееся нелегко, потому что нам долго оставалась практически неизвестной вещественно-реальная сторона жизни Кирши Данилова, а последовавшие новые находки документального порядка даже как бы еще более усложнили то, что схематически рисовалось если и не достаточно ясным, то «удобным» для толкований: сказитель-певец; артист-музыкант; грамотен; специфически памятливы на исторические факты, хотя в них не всегда безошибочен; обладает высочайшим эстетическим вкусом профессионала-мастера народнопоэтической школы; оказался в сибирской ссылке (на Урале, во владениях Демидовых); ведет оседлый, но не чуждый перемещений образ жизни; к моменту составления своего репертуарного Сборника провел на Урале (в Сибири) немало лет, а посему стал приговаривать «по-нашему, по-сибирскому»; вероятно, имел контакт с любителем народного пения, музыки, сказок П. А. Демидовым, который в 1768 г. поручил изготовить для Г.-Ф. Миллера копию одной из песен Сборника Кирши Данилова, а в 1781 г. (скорее всего) велел переписать полностью весь Сборник (предполагается, что к тому часу Кирши Данилова в живых уже не было).

* * *

В начавшихся впоследствии *фактографических осложнениях* повинен и автор настоящих заметок. В 1963 г. разысканиями в архиве Демидовых в Нижнем Тагиле было установлено, что два персонажа песни «Да не жаль

⁷ См.: Блажес В. В. Содержательность художественной формы русского былевого эпоса. Свердловск, 1977. (В этой небольшой, но емкой книге, которую не удосужились тщательно прочитать эпосоведы, исследованы особенности творческого облика Кирши Данилова).

⁸ Там же. С. 48.

доброго молодца битого...» — Кирилл Данилов и Иван Сутырин имели однофамильцев в 1756 г. на Нижнетагильском металлургическом заводе Н. А. Демидова в списке мастеров малокричного производства. Казалось бы, автобиографический стиль песни подсказывал, что Кириша Данилов — составитель песенной народной книги, «Кириша Данилович» песни и работавший бок о бок с Иваном Сутыриным Кирилл Данилов — единая личность. Никаких, однако, дополнительных данных за это тогда приобщить к находке не удалось. В свердловских бумагах встретился еще один «Кирилл Данилов» — в Ведомости мастеровым и работным людям Невьянского завода П. А. Демидова 1759 г. (на три года позже, чем на заводе Нижнего Тагила),⁹ но идентифицировать его с мастером-нижнетагильцем не представилось возможным.¹⁰

Спустя 24 года, в 1987 г., свердловский историк-писатель И. М. Шакинко открыл в Москве (РГАДА) три деловых письма в нижнетагильскую заводскую контору от 1739, 1741 и 1742 гг., специально посвященных обязанному жить в Нижнем Тагиле Кирише (Кириллу) Даниловичу (Данилову) и аттестовавших его в двух случаях как исполнителя песен, притом владевшего искусством игры на тарнобое.¹¹

Не осталось сомнений в том, что кричный мастер 1756 г. и артист-песельник 1739—1742 гг. — одно лицо.

Будучи веками, отстоящими друг от друга почти на два десятка лет, даты 1739 г. и 1756 г. связаны тем не менее с обстоятельствами, «поляризованными» в судьбе Кириши Данилова.

Летнее письмо 1739 г. главному приказчику Нижнетагильского завода, куда должен был возвратиться после разрешенного ему выезда Кирилл Данилов, просрочивший отпущенное время, несет в себе оправдательный мотив: удержало нашего героя в Невьянске «некоторое дело» при хозяйском сыне Григории Акинфиевиче Демидове.

Письмо от 7 мая 1741 г. — также в Нижний Тагил и также приказчикам — назидание самого властелина урало-алтайских заводов Акинфия Никитича Демидова нерадивым служителям, поминающее «Кирилу Даниловича», уважаемого хозяином за бытовые песенные «ыстории» (слово «история», как видим, находит Киришу Данилова почти всякий раз при упоминании его имени).

Записка того же А. Н. Демидова от 11 апреля 1742 г. (депеша доходила обычно из Невьянска в Тагил в тот же день) демонстрирует хозяйскую озабоченность тем, чтобы «Кириша Данилович»-певец отправился со сплавным караваном да не забыл музыкальный инструмент — «тарнобой».¹²

Иными словами, Кириша Данилов на рубеже 1730—1740-х гг. обласкан вниманием сильных мира сего в качестве человека искусства. Его ценят. О нем говорят в заводских «сферах». И если даже Нижний Тагил — место его поселения (отлучка из которого должна всякий раз санкционироваться администрацией), прикрепление Кириши Данилова к одному-единственному пункту

⁹ Горелов А. Цена реалии: (Сборник Кириши Данилова — народная книга середины XVIII века // Русская литература. 1963. № 3. С. 168—169.

¹⁰ В книгу «О следственной при Невьянском заводе комиссии о пришедших из разных мест людях», датированной 8 января 1759 г., был вписан под № 2130 «...Невьянского завода жителя Ень прописной в прежнюю перепис при оковке железа мастер Кирило Даниловъ сынъ Никитиныхъ», с указанием в графе «летъ» — «42». Тут же под № 2131 значилось: «У него Ень после переписи рожденной Иванъ», а в графе «летъ» — «9» (ГАСО (Гос. архив Свердловской обл.), ф. 24, оп. 1, ед. хр. 1619, л. 53). При датировке документа в 1963 г. мною был неточно указан номер листа, а затем ошибка перекочевала в мою статью «Кириша Данилов — реальное историческое лицо» // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. С. 107.

¹¹ Шакинко И. Парадоксы Акинфия Демидова // Урал. 1993. № 10. С. 231—264.

¹² Единственное в художественной литературе упоминание загадочного «тарнобая» как «тарнабы» встретилось в поэме Даниила Андреева «Гибель Грозного», с авторским пояснением — «род восьмиструнной балалайки». Пояснение прямо указывает на источник — В. И. Дая (ср.: Андреев Д. Собр. соч.: В 3 т. М., 1993. Т. 1. С. 278, 456; Дая В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 4. С. 391).

выглядит относительным: хозяйские решения вовлекают его в скитания — поездки-отлучки, совсем не близкие по маршрутам.

Но время спешит, и вот уже нет старшего Демидова, приближавшего к себе певца, а Нижнетагильский завод — вотчина Никиты Акинфиевича.

И почти в то самое время, когда состоялся юридический раздел имущества А. Н. Демидова между его сыновьями (план раздела, разработанный Григорием Акинфиевичем, принят братьями, а в декабре 1757 г. утвержден императрицей Елизаветой), «Кирило Данилов» регистрируется как мастер, который занят варкой железа из чугуна. Искусство и известная образованность этого человека вынесены за скобки обязательной деятельности, а тем более заводской службы.

Но, видимо, их сочетание с «огненной работой» так или иначе возможны, — будь то исход зимы—начало весны 1756 г. (по сохранившемуся отрывку отчетных ведомостей марта—начала апреля) либо же были то месяцы или годы, окольцовывавшие названный отрезок времени. Высокий дар не покинул Кирилу Данилова, и об этом свидетельствует (оказываясь тоже в ранге документа) песня «Да не жаль добра молодца битогого...». Автор-певец живописует перед своей «низовой» аудиторией сугубо мгновенный эпизод, обыденный, привычный и для него, и для его бригадных «братцев-товарищей-друзей». Вот он рядом — «битый, грабленный» собрат по труду, малокричный мастер Иван Сутырин. А вот сам исповедующийся в житейской слабости человек, не забывающий, однако, и при хмельном недуге уважительного, почтительно-высокого прозывания «Кирилы Данилович»: именно с «-вичем» и — по дошедшим письмам — *только так* называл его могущественный Акинфий Демидов.¹³ Даниловский статус, наверняка, пошатнулся, а нынешняя ситуация совсем невыгодна. Хуже некуда: «добрый молодец похмельный» мучится-страдает («смерть!») с попойки и просит-заклинает, чтобы «купили винца, опохмелили молодца». Но даже в этот миг Кириле Даниловичу брезжит некая знаемая им, выводящая за пределы сиюминутного его положения надежда. Он уповает на перемену в личной судьбе, как если бы основания для нее заключались в том неразменно-ценном, что он несет в себе. Прозревая исход из нынешнего принижającego его состояния, Кириша Данилов скрашивает его взглядом в завтра, и к его монологу, наверняка, не могут отнестись как к хвастливо-хмельному сусловию побратимы-мастеровые:

«Еще не в кое время пригожусь я вас всем!»¹⁴

Всерьез сказать о себе *всем*, что сможет *всем пригодиться*, способен был тот, кто, будучи приставлен к молоту, не позабыл ни скрипки, ни тарнобая, ни пера, ни звучащей в его душе народной песни.

¹³ В записке 1742 г. А. Н. Демидов обращался к приказчику Мирону Васильевичу Попову: «Мирон Попов!». И тут же отдавал распоряжение о подчиненном Попову «Кирише Даниловиче» (см. фотокопию в публикации: Горелов А. А. Кириша Данилов — скоморох из Демидовского Нижнего Тагила // Скоморохи: Проблемы и перспективы изучения: Сб. статей и рефератов международного симпозиума (22—26 ноября 1994 г. С.-Петербург). СПб., 1994. С. 64).

¹⁴ Древние российские стихотворения, собранные Киришью Даниловым. 2-е доп. изд. / Подгот. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. М., 1977. С. 163. Далее ссылка на это издание — КД и номер страницы.

В цитированном тексте К. Данилов искусно использовал песенное переходное общее место, известное, например, по вариантам сюжета воинской песни эпохи Северной войны (1700—1721) о пленном И. М. Красношекове (Шеффер, с. XXII—XXIII, со ссылкой на наблюдение П. А. Бессонова). Ср. в публикации М. Д. Чулкова 1770 г.:

«Ой вы гой еси друзья-братья-товарищи!
Не покиньте доброго молодца при бедности:
Уж как в некоторо время пригожусь, братцы, вам,
Замену я вашу смерть животом моим,
Животом моим и грудью белою!»

(Исторические песни XVIII в. / Изд. подгот. О. Б. Алексеева и Л. И. Емельянов. Л., 1971. № 92, ск. 22—26).

Но положение Кириши Данилова на «железоделаемом» заводе безмерно ниже того, что у него было в годы привеченности Акинфием Демидовым.

И все же после нелегкого периода в его существование придет час создания Сборника (в нем автор-певец поместит и песню с именем Сутырина, и стихи сумбурно-вакханального «спева»: «Стать починать — стать сказывать»,¹⁵ отразившие знание работы с льющимся и волочимым металлом): великий пост-фактум жизни, ломанной на дыбе XVIII столетия, — грядет.

* * *

Вышеизложенные предварения кажутся насущными, так как у Кириши Данилова появился еще один деятельный биограф, которые пошел по важнейшей магистрали разысканий — углубился в хаотические фонды деловых бумаг демидовских канцелярий и просмотрел, по его признанию, «все доступные на данный момент материалы учета населения» практически всех «уральских демидовских заводов середины 1730—1760-х годов», — екатеринбургский историк-археограф В. И. Байдин.¹⁶ Экстрактно-насыщенные, спрессованные тезисы его доклада, а точнее — конспективная статья «К биографии Кириши Данилова», — были опубликованы в брошюре, вышедшей едва ли не «подпольным» тиражом 100 экз. и по счастливой случайности не миновавшей автора нынешних заметок.

В. И. Байдиным предложено обновляющее истолкование ряда известных фактов и введены факты новые, расширена «территория» обследованных материалов. Историк, в частности, ищет аргументацию для новой версии происхождения второй, относящейся к Невьянску 1759 г., записи о человеке, несшем имя Кирилл Данилов, и всматривается в заводские имена примерно того же времени. Ряд положений настраивает на оптимистическое продолжение поисков, ряд же аргументов явно выпадает из категории доказательств и остается откровенным гаданием. Более всего странно, что в поле зрения автора доклада 1998 г. не попали полностью эпистолярные данные о Кирише Данилове, опубликованные И. М. Шакинко пятилетием прежде, и нет полноты учета фольклористической литературы вопроса, без чего всерьез судить о месте и времени создания Сборника невозможно.

Свое рассмотрение проблемы Кириши Данилова историк начинает с «комментариев», в которых «нуждаются» заводские источники, найденные предшественниками (с. 5). Он напоминает, что ведомости по Нижнетагильскому заводу — «фрагмент» отчетности за 7 «седмиц» 1756 г. Действительно, документы охватывают 7 недель с 18 февраля по 6 апреля, но считать их «годовыми» вместе с В. И. Байдиным трудно: отчеты имеют номера с 39-го по 45-й, начаты не на рубеже лет, 31 декабря—1 января, а, скорее всего, на исходе мая 1755 г. Историк выясняет, сколько «из упомянутых в ведомостях молотовых мастеров» были нижнетагильцами, и говорит: «из 28» — «26, в том числе Иван Сутырин», значащийся «в официальных документах... как Иван Федоров сын» (с. 5).

Здесь требуется некоторая заминка и оговорка: тезисы, конечно, неизбежно обладают краткостью, но в них сразу же выступает недостаток — их непроверяемость. Откуда берутся сведения, достоверны ли они, определить невозможно, если нет копий документов. А мелкие неточности, увы, обнару-

¹⁵ Об искажении названия в рукописной копии Сборника см.: Горелов А. А. Из наблюдений над текстами Сборника Кириши Данилова // Тр. Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 121—122.

¹⁶ Байдин В. И. К биографии Кириши Данилова: О месте и времени составления Сборника «Древние российские стихотворения» // V Уральские археографические чтения: Тез. докл. науч. конф. 14—16 октября 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 3—10 (далее ссылки даются в тексте с указанием страницы).

живаются сразу же, и все ли они мелки в прицеле на два столетия назад, тоже предстоит выяснить во времени, тем более что расстояния, скажем, от Петербурга до Государственного архива Свердловской области (ГАСО), исключительно на материалы которого ссылается В. И. Байдин в своей интригующей публикации, измеряются вследствие нынешних социальных реформ не железнодорожными, а космическими верстами, и «контролеру» поневоле приходится довольствоваться пожелтевшими выписками из тех же или близких цитируемым документов.

Итак, с Киршей Даниловым в ведомостях усматривается 26 человек мастеров. Наш счет — чуть иной. Перечислим мастеровых, указав номера отчетов. *Большекричные*: 1) Антонов Елисей (42, 44, 45); 2) Балакин Осип (39, 41, 42, 44, 45); 3) Бесчасной (Бещасной) Устин (39—41, 43, 44); 4) Веденин Терентий (41, 43, 44); 5) Голованов Семен (39, 41, 42, 44); 6) Дубасник Матвей (40, 42, 43, 45); 7) Дубина Яким (40, 41, 43, 44); 8) Каша Алексей (40, 42, 43, 45); 9) Козырев Алексей (39, 40, 42, 43, 45); 10) Козырев Панкрат (39—44); 11) Медведь Федор (40, 42, 44, 45); 12) Ососок Иван (39—41, 43, 44); 13) Питерской Федор (39, 41, 45; отчет 43 фиксирует выполнение им задания малокричных); 14) Сергеев Федор (41); 15) Черемной Дмитрий (39); 16) Чюгунной Дмитрий (40, 42, 43, 45). *Малокричные*: 1) Анисимов Иван (39, 40, 42, 43, 45; в последней приписано: «Данилов крицу не работал, а вместо его сработал Анисимов»); 2) Белоус (Белоусов) Петр (39—42, 44); 3) Бердник Яким (40, 41, 43, 44); 4) Бородин Егор (39, 40, 44, 45); 5) Володимиров Егор (42); 6) Данилов Кирило (41, 42, 44, 45); 7) Зыков Мартын (39, 40, 42, 43); 8) Кирилов (Киршин) Алексей (41, 42, 44); 9) Котов Федот (40, 41, 43); 10) Пуховой Яков (39—41, 43); 11) Сутырин Иван (39, 41, 42, 44, 45); 12) Черемной Матвей (39—41, 43, 44); 13) Юдин Осип (39, 42, 43, 45). По приведенному списку получается, что мастеров было не 28, а 29, если только Бородин Егор и Володимиров Егор (они названы работавшими в разные недели) — не одно лицо.

Можно бы воспринять реестр уклонением в сторону, когда бы В. И. Байдин не уточнял при общем подсчете мастеров, что К. Данилов не принадлежал к нижнетагильцам, как и Федор Иванов, который «был, вероятно, молотовым мастером Верхнетагильского завода», а о нем сообщается (следует отсылка к ГАСО), что «по каким-то причинам он находился на Нижнетагильском заводе и был на неделю привлечен к работе», при возвращении же «через Невьянск домой» выполнил поручение невянской Главной конторы, передал ее «распоряжения в Шуралинскую и Верхнетагильскую заводские конторы» (с. 5).

Как видим, в приведенном списке мастеров Федора Иванова нет (ГАСО, ф. 643, оп. 2. Распоряд. отд. Св. 4. д. № 15, л. 6 об.—13). Одну неделю работал среди большекричных Федор Сергеев. Одну неделю работал в числе малокричных Федор Питерской, три недели трудившийся как большекричный мастер. В ведомостях еще записано, что работали на заводе «у дела молотов Петр Багарядской да Игнат Веденихтов» (чинили молоты), молотовщики, планочные подмастерья Захар Кашин и вышеупомянутый Панкрат Козырев, а досматривал за приборкой по обыкновению надзиратель Агап Андреев. Это доводит общий перечень лиц, известных Кирше Данилову по рабочему непосредственному общению, до 32 человек. Значит, собирая данные о мастерах-нижнетагильцах и инопоселенных, историк оперирует и еще какими-то документами, реестрами, которых не называет.

Напомню, что 4 известных документа, в которых предстает К. Д. Данилов, говорят о нем как о *нижнетагильце* и связаны только с Нижнетагильским заводом. В. И. Байдин учитывает лишь 2 документа — записку А. Н. Демидова 1742 г. (ее первой нашел и обнарудовал И. М. Шакинко,¹⁷ добавивший затем

¹⁷ Шакинко И. Невьянская башня: Предания, история, гипотезы, размышления. Свердловск, 1989. С. 289.

еще две замечательные находки) и отрывок цитированной рукописи отчетов 1756 г., имеющий заглавие — «Штаты Н.-Тагильского завода рабочих и служащих мастеров». Это — «мина» под рассуждения историка. Притом он считает, что на Невьянском заводе Кириша Данилов мог работать между 1742 и 1756 гг. (а почему исследователю хочется так думать, прояснится чуть позже).

В. И. Байдин открывает свое повествование непосредственно о Кирише Данилове с введения, контаминирующего факты и вольные догадки, всякий раз называемые им почему-то «гипотезами».

«По некоторым признакам можно полагать, что Кириша Данилов был отправлен на работу в Нижний Тагил в качестве наказания...» (с. 5). Этим внезапным заявлением совершается бросок в биографию песельника и делается шаг к извлечению из трафаретных ведомостей «некоторых признаков»-невидимок неких житейских передраг, в коих оказался герой: «Он вместе с нижнетагильским молотовым мастером, которого пишут то Алексеем Киришиным, то Кирилловым, своим старым приятелем (из чего это следует? — А. Г.) и, видимо (из чего видимо? — А. Г.), бывшим партнером по скоморошьим выступлениям (на очередное недоумение читателя автор тезисов реагирует обещанием: «подробнее см. ниже». — А. Г.), появляется в ведомостях только со второй недели Великого поста. (Загуляли на масленицу на другом заводе и продолжали гульбу в 1-ю неделю Поста?)» (с. 5).

Предположения подстраиваются под вопросы, а вопросы адресуются в пространство, где им суждено остаться без ответа.

Объявленные «некоторые признаки» возникли из лаконичнейшей записи на 7-м листе ведомостей: между отчетом за 18—22 февраля (№ 39) и отчетом за 25 февраля—3 марта (№ 40) 1756 г. значится, что «22-го, 23-го и 24-го числ февраля сырныя недели не работали». Не работали — значит, праздновали. Но отсутствие на работе в сырную и 1-ю великопостную недели никак не может быть признано доводом за «гульбу»,¹⁸ для утверждения требуется его подтверждение. Еще ведь пятеро мастеров отсутствовали в те две недели: Е. Антонов, Т. Веденин, Ф. Сергеев из большекричных и Е. Володимеров, А. Кириллов из малокричных. Пропуск масляной недели свидетельствуется добавочно у 7 человек, а работали на сырной, но пропустили великопостную 6 человек. Рабочий процесс не был непрерывным. Строить на данных куцега фрагмента ведомости вполне беллетристический сюжет — значит уходить от анализа.

Но увлеченность берет свое, и нам предлагается еще серия догадок. «Неделю спустя к работе был привлечен (тоже, возможно, в качестве наказания) («тоже», впрочем, висит в воздухе, не получив никакого «заземления» в предваряющем тезисе о «наказании», понесенном Кириллом Даниловым, и о его загуле якобы не у себя — в Нижнем Тагиле, а «на другом заводе». — А. Г.) и свояк Киришина-Кириллова, свекор его сестры, 73-летний старик, молотовой мастер Елисей Антонов. Т. е. ситуация, при которой К. Данилов оказался работающим на Нижнетагильском заводе в 1756 г., являлась экстраординарной» (с. 5). Хотя всякий, кто знакомился с заводской деловой письменностью, может допустить, что фамильно-родственные связи Е. Антонова и А. Кириллова — истина, что перед нами извлечение из документов, не упомянутых лишь из-за сжатости площади, на которой приходится вести свой разговор А. И. Байдину, — совершенно обескураживает бездоказательностью характеристика «ситуации экстраординарности», якобы имеющей место в 1756 г. с Киришей Даниловым — нижнетагильским малокричным мастером.

¹⁸ О «гулевых» днях и замене загулявших запасными мастерами на Нижнетагильском заводе в 1763 г. есть опыт чтения документов в кн.: *Кафенгауз Б. Б. История хозяйства Демидовых в XVIII—XIX вв.: Опыт исследования по истории уральской металлургии.* М.; Л., 1949. Т. 1. С. 318.

Историк словно бы чувствует воздушность своих тезисов, и в его конспективном монологе появляются отступительно-уступительные интонации: «Если это так (а откуда взяться этому «так», если пока еще не приведено ни одного весомого факта в его защиту? — А. Г.), то анализируемые ведомости, где Кирша назван рядом с Иваном Сутыриным, позволяют сузить хронологический интервал, когда Сборник мог быть зафиксирован на письме: между 1756 и 1768 гг.» (с. 5—6).

На наш взгляд, Сборник мог возникнуть и до, и после 1756 г., но когда уже существовала сложенная Киршей Даниловым песня «Да не жаль добра молодца битого...», связанная именно с *нижнетагильской* заводской средой, представленной нам в ведомости 1756 г. Сколько «проваривался» певец в этой среде, неизвестно. Не была ли сложена и не распевалась ли песня с известным заводским мотивом до 1756 г.? Возможно. А после? Тоже возможно на период нахождения Кирши в Нижнем Тагиле. Не был ли уже создан Сборник к указанной дате?.. Не знаем. На эти вопросы пока нет ответа, и на них нельзя отвечать с ветра пойманной гипотезой.

А между тем нам предложена еще одна фантазия.

«Гипотетически одна из недельных ведомостей дает возможность установить даже дату той гулянки, после которой Иван Сутырин был избит и ограблен, а Кирша Данилов мучился похмельем; и дату написания песни „Да не жаль добра молодца битова — жаль похмельнова“: соответственно воскресенье 31 марта и понедельник 1 апреля 1756 г. В ведомости за 1—6 апреля есть помета, относящаяся, видимо (поистине видимо-невидимо подобных «видимо»! — А. Г.), к 1-му числу: „Данилов крицу не работал, а вместо ево сработал Анисимов“» (с. 6).¹⁹ Продолжая рискованную мысль, что нами может быть вычислен день гулянки, отразившейся в известной песне Сборника, В. И. Байдин извещает, что «у Сутырина в эти дни отмечена низкая совокупная производительность: или наравне с ними. Алексей Кирилов, кстати, на работу вообще не вышел, хотя по графику вроде бы должен был» (с. 6).

Кириллов, таким образом, включен в кружок выпивох — участников воображаемой гулянки, имевшей место 31 марта. Последнее — чистый вымысел, как и суждение о непрослеживаемом «графике» работы. Наивно и песенный эпизод с Иваном Сутыриным поверять случайными данными о выработке из случайно же сохранившихся листов отчетных таблиц.

Но, признавая сказанное «гипотезами», В. И. Байдин предлагает вернуться от них «к фактам» (с. 6). Возвращение это вновь никак не похоже на фактографию: «Итак, Кирилл (Кирша) Данилов 1756 г. был молотовым мастером, но не Нижнетагильского завода. Тогда какого?» (с. 6). Для мастера одного завода — того завода, чья штатная ведомость частично сохранилась, — упорно подыскивается иное место «прописки» (приписки) и иное место профессиональной занятости. И тут воскресает давно пришедший в литературу о Кирше Данилове факт непроявлено-реальной связи Сборника с Прокофием Демидовым, который был, согласно разделу имущества между сыновьями А. Н. Демидова, хозяином Невьянского завода. На вопрос, практически не мотивированный ходом рассуждений, историк предлагает такой ответ: «Невьянский завод является, по нескольким соображениям, наиболее вероятным хотя бы потому, что именно им владел Прокофий Акинфиевич, с которым связан Сборник» (с. 6).

¹⁹ Следует сноска: «Подмена одного мастера другим в подобной же, вероятно, ситуации (тяжелое похмелье), отмечена в ведомостях еще в двух случаях: после конца сырной недели и воскресенья» (с. 9). К сожалению, тут все неверно: причины замены одного мастера другим нигде документально не оговорены; ведомости же имеют понедельный характер, и нам не дано знать, в какой день 1-й недели Великого поста Дубасников заменял Медведя, после воскресенья или нет Зыков работал за Котова.

Совершив вкратце отступление о поисках в «материалах учета населения» демидовских заводов человека, «подходящего» (по-видимому, по имени, но и с учетом известий о биографии искомого исторического лица) «под Киришу Данилова» (с. 6), В. И. Байдин выводит нас к факту упоминания «Кирилла Данилова сына Никитиных» в материалах работы следственной комиссии по Невьянскому заводу (1759) «о пришлых из разных мест людях» (см. выше об этом в сн. 10). И вот здесь, как мне кажется, ему удалось сделать два наблюдения, требующие общего внимания и их ближайшего подкрепления добавочными материалами.

Наблюдение первое — извлечение из программного заглавия-пояснения к итоговому реестру, составленному следственной комиссией Главного правления сибирских, казанских и оренбургских заводов. Изучая его, В. И. Байдин не довольствовался цифирью «1759» на обложке, но нашел данные об ориентации возрастной графы Ведомости на дату «1745», когда «заводские приказчики» осуществляли вторую ревизию населения демидовских владений (с. 7). Историк особо акцентировал в названии сводной «Ведомости Невьянского завода мастеровым и работным людям, написанным... в прошедших годах переписи и положенным... в подушной оклад», — следующие слова: «и коликих по недавно бывой ревизии (2-й — В. Б.) показаны лет (курсив мой. — А. Г.)...» (с. 6). Из прочтения материалов Ведомости как свидетельства о событиях 1745 г. следует точное определение возраста «Кирилла Данилова сына Никитиных» — сына «Невьянского завода жителя», ставшего «при оковке железа мастером». 42 года в 1745 г. дали на 1759-й год 56 лет и вывели год рождения мастера — 1703-й или «около» того (с. 7).

Наблюдение второе не менее важно. В сводной Ведомости открыт особый список «Пришлые... которые в поданных скасках написаны были подложно (курсив мой. — А. Г.) к заводским жителям братьями, племянниками и сыновьями». Здесь, как оповещается В. И. Байдиным, и читается запись о Кирилле Данилове сыне Никитиных в числе «первых написанных» (с. 6).

«Подложность» же состояла в том, что Кирило Данилов в 1745 г., по-видимому, назвал своим отцом одного из мастеровых или работных людей Невьянского завода, когда «Никитиных» уже не было в живых (с. 7). В. И. Байдину, согласно его сообщению, «удалось установить „псевдоотца“ К. Данилова». «Это Данило Исаков сын Никитин», записанный при переписи невянского заводского люда в 1722 г. «вместе с внуком Федотом Савельевым» (с. 6—7).

Соединив свои разыскания о Кирилле Данилове сыне Никитиных с данными о скоморохе-артисте Кирише Данилове, который в 1756 г. так же, как и «сын Никитиных», мог, по мнению В. И. Байдина, именоваться столько же «кричным мастером», сколько «молотовым мастером» (пусть и записанным за Нижним Тагилом), — В. И. Байдин резонно считает, что «биографии Кириши, реконструируемой по содержанию Сборника», возрастные показания документа 1759 г. соответствуют «вполне» (с. 7).²⁰

Ощущение успеха в главном пункте поисков побудило В. И. Байдина вести с активным нажимом разговор о Кирише Данилове как о невянце на всем протяжении его текста, чем и объясняются отмеченные выше и возникающие далее «домышления». Смена места постоянного проживания Кириши (если и впрямь то мог быть составитель репертуарной книги песен) к исходу 50-х гг. XVIII в. еще потребует выявления причины и конкретизации обстоятельств перемещения нижнетагильца. Выходит ведь, что он не только в 1759 г., а и в момент 2-й ревизии отчего-то регистрировался в Невьянске (1745), хотя за 6 лет, за 4 года и за 3 года до того место его обязательного проживания —

²⁰ Добавлю к этому: биографические выкладки, предложенные на основании учета совокупных данных, не зависящих от появления тезисов екатеринбургского историка, почти буквально совпали с хронологией, вытекающей из нового прочтения документов 1759 (1745) г. В. И. Байдиным (см.: Горелов А. А. Кириша Данилов — реальное историческое лицо. С. 108).

Нижний Тагил. Наверняка потребуются обоснования-разъяснения того, почему же все-таки ни разу ни в официальной переписке, ни в заводском реестре 1756 г. не промелькнула вторая — зачем-то возникшая и, значит, на определенном этапе нужная К. Д. Данилову или его покровителям — фамилия певца.²¹ У В. И. Байдина, да и у всех исследователей проблемы, есть резерв поисков, практически никем не затронутый (возможно, из-за его сложности). В какой мере произошло перераспределение людских ресурсов при разделе имущества покойного А. Н. Демидова между его наследниками?.. Не таится ли здесь разгадка-причина того, почему нижнетагильский Кирша Данилов должен был расстаться с Н. А. Демидовым и отправиться (если это имело место) во владения П. А. Демидова?..

Совершая свой путь исследования, историк между тем в поисках причины появления певца-скомороха в Невьянске обращается к записке 1742 г., которая предугадывала приказчику Нижнетагильского завода Мирону Попову отправить Киршу Даниловича с караваном металла в сплавной путь. В отличие от И. М. Шакинко В. И. Байдин называет Степана Густомесова, перед которым должен был предстать К. Данилов, не приказчиком Кольвано-Воскресенских заводов на Алтае, а «приказчиком каравана, отправляющегося в Европейскую Россию» (с. 7). Ответ, наверное, находится в упоминаемом В. И. Байдиным письме от 2 апреля 1742 г., где А. Н. Демидов инструктировал своих людей «об организации работ на „поплаве“» (с. 7). Но его текст не опубликован, а оно на 9 дней опередило записку-наказ о К. Данилове и могло своими деталями, упоминаниями действующих лиц послужить комментированию всей ситуации со сплавом в тогдашнюю весну.

В. И. Байдин предполагает, что приказ хозяина не был выполнен, «Кирша не отправлен (возможно, не захотел поехать один...)» (с. 7).

Признаваясь, невыполнение приказа А. Н. Демидова, когда он требует его исполнить «непременно», едва ли похоже на правду. Совсем неубедительно считать причиной отказа от поездки каприз зависимого человека: «не захотел поехать один».

Не довольствуясь привлечением в русло киршеданиловской темы ряда документов, которые ей созвучны, В. И. Байдин ищет поводы к расширению «плацдарма опознания» и среди документов 1742 г. находит «ордер» Главной Невьянской заводской конторы, подписанный 3 июля приказчиком Родионом Набатовым и адресованный в Нижнетагильский завод. «Ордер» предписывает: «...У вас же имеетца шатающихся без пашпортов Кирило Бобоша да Алексей Долгов... и тех Бобошу и Долгова сыскав, заковав и выслать под караулом на коште держателей в Невьянскую контору немедленно» (с. 8).²² Историк решает, что перед нами еще один материал о Кирше Данилове, прозываемом в данном эпизоде «Бобошей».

Против такой интерпретации говорят несколько очевидных доводов, и первый из них тот, что, зная уважительное (хотя и вполне владельческое) отношение хозяина к Кирилу Данилову, Набатов никогда не написал бы о нем так презрительно и не повелел бы его сейчас же заковать и везти под конвоем в Невьянск.²³ Второй довод — определение Бобоши и Долгова как «шатающихся

²¹ В Сборнике Кирши Данилова в небылице «Агафонушка» (текст № 27) единожды встречается отчество героя, совпадающее с предполагаемой лжефамилией певца: «сильной-могуч богатырь, молодой Агафонушка Никитин сын» (КД. С. 141). При наличии в тексте сибирских реалий («тюменские бабы», «шемшур») расценивать это как живую ассоциацию по аналогии с «сыном Никитиных» из того же урало-сибирского контекста невозможно: отчество пародийного богатыря Агафонушки, согласно законам поэтики жанра сниженно (без «-вича») дублирует отчество популярного героя киевского богатырского круга — Добрыни Никитича (*Никитьевича*).

²² При цитации текст поправлен в мелочах по рукописи: ГАСО, ф. 643, оп. 1, ед. хр. 4, л. 11 об.

²³ Между Р. Ф. Набатовым и А. Н. Демидовым существовало полное взаимопонимание. Ср.: *Покровский Н. Н.* 1) Антифеодалный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 73—77, 81, 96—100; 2) Путешествия за редкими книгами. 2-е изд., доп. М., 1988. С. 63—77.

без пашпортов», ибо жителям Нижнего Тагила, находящимся на территории своей приписки (а Кириша Данилов в 1739—1742 гг. записан за Нижним Тагилом, его отлучки оттуда контролируются приказчиками), паспорта в пределах Нижнетагильского завода и не требовались.²⁴ Третий довод тот, что заведенное на Бобошу дело касалось не только беспутного шатания помянутой двоицы, а и их предосудительной дружбы с фигурирующим в тексте Колесниковым, что вызвало озабоченность невянской администрации, уловившей встревожившие ее слухи («Еще слышно...» — начиналась директива Набатова о Бобоше).²⁵

Домысел о Бобоше превращен в целый побочный сюжет.

Сперва объясняется, почему Кирилл Данилов упомянут в необычной форме именования: «„Данилов“... — „прозвание“, производное от отчества Кириши, а само имя „Кирилл“ в горнозаводских документах этого времени встречается не часто» (с. 8).

Данилов — производное от имени подлинного отца Кирилла Даниловича краткое, типичное для простолудинов отчество. Но оно могло быть тождественным подлинной фамилии певца. Имя же *Кирилл* встречается в демидовской документации отнюдь не редко. Мы знаем троих Кириллов Даниловых: автора Сборника записей песен; Кирилла Данилова сына Никитиных из невянской Ведомости и Кирилла Данилова сына Шляпникова (с. 4—5). Известны также: Кирило Ананьин сын Патокин; Кирило Подсарайный; Кирило Буланкин; Кирило Чумичевых; Кирило Воробьев; Кирило Потанин; Кирило Неудачин; Кирило Сычев; Кирило Хрептинов; Кирило Макуринов; Кирило Елисеев; Кирило Федоров сын Дятлов; Кирило Матвеев сын Дубасников; Кирило Власов сын; Кирило — малолетний рудокоп; Кирило Васильев сын Судачков.²⁶ Из-за привычности, заурядности имени *Кирилл* носитель редкого имени *Корнило* Иванов сын Векшин был по ошибке занесен в окладную книгу как Кирило.²⁷ Имя это постоянно склонялось еще и как отчество и фамилия — то как Кирилов, то как Киршин (Киришиных).

Но что же проговаривается о Бобоше?

В. И. Байдин, отметив, что как прозвище слово в горнозаводских бумагах отсутствует, ищет его близких лексико-фонетических подобий и предлагает им толкование: «В нижегородских говорах ббба, бббка, бббушка — потешка, потешалочка». На с. 10 следует отсылка к с. 100 первого тома словаря В. И. Даля и вводится, по-видимому, должная служить пояснению, архивная справка: «В Царевосанчурской вотчине Демидовых Казанской губернии, соседствующей с Нижегородской (! — А. Г.), в середине XVIII в. была деревня Бобушкино — ГАСО, ф. 643, оп. 1, д. 46, л. 103, 120». «Не будем забывать, что Р. Набатов, как и добрая половина населения Нижнетагильского завода и, наверное, треть Невьянского, происходил из Нижегородского Поволжья: он был беглым крестьянином Троице-Сергиевской лавры из Балахонского (позднее привычно написание — Балахнинского. — А. Г.) уезда. Поэтому прозвище „Бобоша“ можно перевести (? — А. Г.) как „Потешник“, „Скоморох-потешник (лицедей, музыкант, плясун)“ (опять следует отсылка — на сей раз к «Материалам для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского. — А. Г.). Таким образом, перед нами некий „Кирило Потешник (Скоморох)“. Вряд ли это кто-либо другой, кроме Кириши Данилова» (с. 8).

²⁴ Ни из чего ведь не усматривается, чтобы мастера Данилов и Киришин (Кириллов) были из категории лиц, «не положенных в подушный оклад», живших в Тагиле «по пашпортам и квитанциям» (см. РО РГБ, ф. 310, № 848, л. 201).

²⁵ ГАСО, ф. 643, оп. 1, ед. хр. 4, л. 11 об. Не тот ли самый Колесников будет склонять к двуперстному крестному знаменю исетских крестьян в 1752 г.?.. (См.: *Покровский Н. Н.* Антифеодалный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. С. 218—219).

²⁶ ГАСО, ф. 24, оп. 1, № 822, л. 51 (1739 г.); РГАДА, ф. 1267, оп. 1, № 613, л. 30 (1741 г.); ГАСО, ф. 24, оп. 1, № 1127, л. 215, 218, 262, 265, 271, 274, 280, 327, 401, 440 (1748 г.); РГАДА, ф. 1267, оп. 1, № 636, л. 419 об., 470 об., 484 об. (1763 г.).

²⁷ РГАДА, ф. 1267, оп. 1, ед. хр. 636, л. 181 об.

Не хочет ли историк сказать, что прозвище «Бобоша» дал Кирше Данилову нижегородец Набатов, ибо «Бобоша» в бумагах нигде не встретился? Для чего бы в противном случае совершать кружной забег в биографию Набатова и даже в казанскую Царевосанчурскую вотчину?.. Но если прозвище общераспространено, кто категорически убедит читателя, узнавшего, что нижегородцев в Нижнем Тагиле и Невьянске было пруд пруди, будто прозвищем своим «шатающийся» Кирша «Бобоша» обязан Набатову?..

Излишек побочных данных попадает в тезисы, где не хватило отчего-то места для некоторых необходимо-обязательных пояснений.

Лингвистический же экскурс оказывается неудачен уже потому, что нижегородское толкование «потешалочка» совершенно совпадает в основном значении с объяснением слов «ббба, бббка, бббушка», принадлежащих, согласно Далю, и северу, и югу, и западу России. И в говорах везде значения склоняются к характеристике «детской игрушки», хотя разные области дали слову прочтения с использованием местных синонимов: «бабушка, бавушка, балушка, блудяшка, цаца, цацка, потешка, потешалочка».

Объяснения эти не подходят к толкованию «Бобоши» прежде всего по той причине, что у Даля нет слова «бобоша» (помимо указанного гнезда у него встречается на соседней странице псковское «бббыч» — «глупый, бестолковый человек»). Слово имеется лишь в «Словаре русских народных говоров», и В. И. Байдин воспроизводит его пермскую регистрацию 1880 г., сообщая: в Оханском уезде им обозначают «человека, который много „бобочет“, говорит без толку» (с. 10). Казалось бы, все ясно: прозвище дорисовывает портрет люмпен-пролетария Кирилы Бобоши. Однако, защищая сказанное, исследователь становится поистине изобретателем: «В основе объяснения здесь явное звукоподражание. Но это вполне может быть поздним переосмыслением или занесенного из Поволжья термина, или восприятия некоторых видов скомоорошьего исполнительства, к концу XIX в. уже забытого» (с. 10). Нас снова засылают в Царевосанчурскую вотчину, в деревню «Бобушкины (Бобушкину? — А. Г.)», чтобы как-то спасти маску «Бобоши», надеваемую на Киршу Данилова, интеллектуальный потенциал которого не позволяет усмотреть и тени подобия между ним и бестолочью-пустомелей. Заметим также, что отсылка к слову «скомрахъ» и его пояснению в «Материалах для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского имеет в тезисах В. И. Байдина лишь орнаментально-украшающее значение: «перевести» с его помощью слово с другим смыслом, увы, нельзя.

Верный своей склонности переключаться с гипотезы на гипотезу, историк предполагает, что кончина А. Н. Демидова 18 августа 1745 г. и начавшаяся ревизия создали ситуацию, когда К. Данилов был «„подложно“, под фамилией умершего» вначале «записан мастером Невьянского завода» (для этого он должен был иметь и предварительный «производственный опыт и соответствующую квалификацию»), а «вскоре» наступила легализация «его положения» как мастера, работавшего с металлом, и вот тогда «он выступает под своим именем» (с. 8). Этот ход «следствия» о Кирше Данилове как будто бы возвращает певцу его собственное имя и хоронит использованную в период переписи мистификацию с фамилией покойного Даниила Исакова сына Никитина. Но ничего более конкретного в качестве пояснения не предложено. Жаль, что тезисы лаконичны там, где их хотелось бы видеть развернутыми.

В. И. Байдин не желает покидать «бобошинский» сюжет и оснащает его дополнениями. Он уверен, что и после превращений 1745 г. (или ближайшего наступившего за сим времени) у Кирши Данилова «прозвище „Бобоша“ в быту, вероятно, осталось», дав побеги в позднейших фамилиях невянских жителей, где к началу XIX в. оказались «две родственные семьи Бобошиных» (с. 8). Впрочем, кто они, от кого ведут родословную, не ясно. И В. И. Байдин предлагает еще один фактографический росчерк, которому нет объяснения в

тезисах, как нет для него и отсылок к источникам. «Если это потомки Кириши Данилова, то не от его названного выше сына Ивана, а от старших сыновей Матвея и Макара» (с. 8). «Если...».

Здесь, пожалуй, уместно вторично оглянуться на материалы о Кириле Данилове сыне Никитиных. На той странице Ведомости, где сделаны записи об отце, «при оковке железа мастере», и его 9-летнем сыне, счет лет их (в общей графе) в одном случае отправляется от года прежней переписи — 1745-го, в другом — от года 1759-го. Хотя о сыне оговаривающе сказано — «после переписи рожденной» (эта мелочь В. И. Байдиным опущена) — двойное исчисление лет, заносимых в одну рубрику, не то смешивает, не то как бы уравнивает принципиально разный обратный счет возрастного времени. Если бы мы брали за исходную уравнительную точку отсчета год 1759-й для обоих лиц, дата рождения Кирилла Данилова сына Никитиных пала бы на 1717-й год, поставив под вопрос органичность соотношения с его личностью писем 1739—1742 г. Идентифицируя Кирилла Демидова сына Никитиных с Киршей Даниловым, пришлось бы опираться на возраст певца-музыканта в 22—25 лет, слишком молодой для восприятия нашего героя житейским авторитетом в глазах Акинфия Демидова.

Сомнение особого рода возникает тогда, когда вводятся еще два имени сыновей Кириши Данилова, не попавшие в Ведомости 1759 г. Их место — именно там, во уточнение следственной картины, — даже если они не обитали в тот момент под одним кровом с отцом. Но, может быть, это чужаки — с именами «Матвей» и «Макар»?..

Неловко обстоит дело и с обещанием В. И. Байдина дать сведения о малокричном мастере Алексее Кириллове (Киршине) как «былом партнере» Кириши Данилова «по скоморошьям выступлениям» (с. 5). О выступлениях этих тезисы так ничего и не поведали. Искусственный скомороший ярлык приклеен к Бобоше, но приобрел ли оттого товарищ Бобоши Алексей Долгов черты скоморошьяго спутника, специально не оговорено. Значит ли это, что Долгов и Кириллов — одно лицо?

Без поставленного вопроса не обойтись, ибо на исходе публикации историк вдруг прибавляет к рассказу о Кирше Данилове сведения о его знакомце: «Товарищ Кирилла Бобоши, тринадцатью годами моложе его (т. е. собственно на 13 лет моложе Кирилла Данилова сына Никитиных. — А. Г.), Алексей Долгов (это прозвище; на самом деле его звали Алексеем Кирилловым сыном Подсарайным), обзаведшийся на Нижнем Тагильском заводе семьей и родственниками, во время ревизии, тоже „подложно“, был записан там. По ... сенатскому указу 14.03.1746 г. он был признан „ремесленником“, необходимым заводу. Со временем Алексей стал молотовым мастером» (с. 8—9).

Хотя Бобоша — отнюдь не Кирша Данилов, воссоздание окружения, в котором находился даровитейший деятель отечественной народной культуры, обладает существенной ценностью. Но не знаем, есть ли основания уверовать в еще один «подложный» тезис: необходимой справки о характере и об источнике «подлога» нет, нет и отсылки к архивным данным, убедившим бы, что Кириллов (Киршин) — это Долгов, а Долгов — Подсарайный.

Можно, впрочем, со своей стороны, привести некоторые данные об Алексее Подсарайном. Его отец Кирилл Подсарайный упомянут 6 августа 1741 г. в письме приказчика Михея Залесова из Невьянска в Нижнетагильскую заводскую контору, когда предписывалось выслать по приказу А. Н. Демидова в Невьянск «каменщиков для кладки полат в само скорости (...) сего августа к седмому числу». В реестре из 14 имен последнее — имя Подсарайного-отца.²⁸ «Молотовой мастер Алексей Кирилов сын Подсарайной», имевший в

²⁸ Там же, ед. хр. 613, л. 30.

перепись 1745 г. возраст 29 лет, в 1763 г. достиг 47-летия.²⁹ Работал он на Нижнетагильском заводе Н. А. Демидова. То есть нет противопоказаний к тому, чтобы считать Кириллова, записанного по отчеству, а не по фамилии Подсарайным. Не лишне прибавить, что на том же заводе в 1748 г. трудился «молотовой подмастерье» Семен Подсарайный.³⁰

Внезапные по своим переходам от проблемы к проблеме, от одного лица к другому, трамплинно смыкающиеся тезисы к биографии Кирши Данилова завершаются «выводами ... из анализа известных и вновь найденных документов»: «На Нижне-Тагильском заводе он появляется, по расчетам, в конце 1730-х гг. (какова же доза чистой интуиции в этих расчетах, если не учтено обнаруженное И. М. Шакинко письмо 1739 г. о Кирилле Данилове невьянского приказчика Бориса Сергеева нижнетагильскому приказчику Григорию Сидорову?.. — А. Г.). С середины 1740-х гг. и до конца жизни (установление даты смерти — вопрос чисто «технический») Кирша Данилов был молотовым мастером Невьянского завода (а где же данные об этом за 1746—1755 гг?.. — А. Г.).³¹ И здесь же записан Сборник (суждение-«приговор», не основанное практически ни на чем. — А. Г.). Произошло это, вероятно, между 1756 и 1768 гг.» (с. 9).

Представляется, что такого рода декларации-объявления о решении вопросов еще не есть их подлинное решение. Наперекор не слишком гладкому и без того течению «анализа», продемонстрированному в подавляющем большинстве рассмотренных тезисов, как рифы, поднимаются факты, не нашедшие отчетливой квалификации. При этом нижнетагильская тема, принадлежность Кирши Данилова к товариществу нижнетагильских рабочих людей в 1756 г., — не может быть отменена «аналитическим» набором гипотез. Хочется надеяться на более основательные разыскания в документальном фонде Демидовых, которые, быть может, разносторонне осветят новыми сведениями все еще отрывочные данные о семействе заводчиков как меценатах крепостного века в отношении мастеров народной культуры, поставят на базу фундаментального исследования сложность заводской демидовской жизни.³² Для понимания последней созрели необходимые предпосылки.

Новейшие вхождения в уральскую культурную историю XVIII в., осуществляемые сегодня нашими коллегами, работающими в «демидововедении», обещают общие удачи, в том числе на попроще раскрытия глубинной истории «Древних российских стихотворений», коренящейся в биографии Кирилла Даниловича Данилова.

²⁹ Там же, ед. хр. 636, л. 173.

³⁰ ГАСО, ф. 24, оп. 1, ед. хр. 1127, л. 224.

³¹ Скажу кстати, что отождествление уральских «молотового» и «кричного» мастеров принадлежит XVIII в. См. при характеристике Каменского железного завода, что находился на речке Каменке Тобольского уезда, в перечне мастеров — «молотовых кричных» (в одном из списков источника читалось, впрочем, «крючных») (Кирилов И. К. Цветущее состояние Всероссийского государства. М., 1977. С. 265).

³² В завершение изложения тезисов своего доклада В. И. Байдин высказывает мысль, что «некоторые реалии Сборника» могут помочь дальнейшей «реконструкции биографии Кирши», и «уже сейчас можно предполагать, что родом он был из нижегородских краев и жил там до своей ссылки. Перед появлением на Урале Кирша Данилов, скорее всего, длительное время проживал и работал на алтайском Кольвано-Воскресенском заводе А. Н. Демидова» (с. 9). Будем же расценивать это заявление как устремленность исследователя к достижению общеприемлемого результата.

Ю. А. НОВИКОВ

БЫЛИНЫ И ПРЕДАНИЯ О РАХТЕ РАГНОЗЕРСКОМ

(К ПРОБЛЕМЕ ГЕНЕЗИСА БЫЛИННЫХ НОВООБРАЗОВАНИЙ)

И архаические, и классические формы песенно-стихотворного эпоса в конечном счете генетически восходят к произведениям повествовательного фольклора: мифологическим сказаниям, древнейшим богатырским сказкам, генеалогическим и историческим преданиям и т. д.¹ В некоторых сюжетах русских былин связь со сказочной традицией настолько очевидна, что исследователи считают необходимым выделять особую группу эпических песен сказочного содержания. И даже после завершения продуктивного развития эпоса сказители пытались создавать новые былины, облекая в соответствующую форму народные сказки, предания, литературные произведения.

В Прионежье, по праву считающемся «Исландией русского эпоса», наиболее интересны в этом плане предания и былины о Рахте Рагнозерском, имя которого многие исполнители связывают с древней деревней Рагнозеро на Пудогге. Стихотворные варианты «Рахты» вряд ли правомерно ставить в один ряд с «распетыми голосом» сказками (термин А. Ф. Гильфердинга) — «Подсолнечное царство», «Еруслан Лазаревич» и т. п. Тексты такого рода являются результатом индивидуального творчества, а предания о Рахте пытались переложить на былинный лад в разное время и в разных местах.

Впервые былина о пудожском силаче была записана в 1871 г. от П. Калинина из деревни Пудожская Гора на северо-восточном побережье Онежского озера. А. Ф. Гильфердинг сопроводил беловую рукопись текста примечанием: «присутствовавший при записи кижский крестьянин В. Я. Мореходов сказал мне, что слышал ее (былину. — Ю. Н.), когда был мальчиком лет 12-ти (т. е. 30 лет тому назад) от старика, который приходил к ним в дом».² Мореходов дополнил вариант Калинина некоторыми оригинальными подробностями. Из Кижей имеется еще одно авторитетное свидетельство — Т. Г. Рябинин «слышал, но очень давно, от одного старика былинку про рагнозерского старика Федора Рахкоя, который ходил бороться в Москву».³ Впоследствии в Пудожском крае было записано еще 4 стихотворных варианта «Рахты»: в конце 20-х гг. XX в. от Г. Якушова с Купецкого озера и рагнозерки А. Зуевой,⁴ спустя 10 лет — от Н. Ремизова с Купецкого озера и Н. Кигачева с Тубозера.⁵

Об источниках варианта Якушова сведений нет. Все остальные сказители утверждали, что слышали «Рахту» именно былиной. Ремизову нет оснований не доверять — он обычно очень точен в сообщениях подобного рода. И в

¹ Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. С. 423—448.

² Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. 4-е изд. М.; Л., 1949—1951. Т. 1. С. 715 (далее — Гильф.).

³ Гильф. Т. 2. С. 715.

⁴ Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю. М. Соколова; подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948. № 32, 197 (далее — Сок.-Чич.).

⁵ Былины Пудожского края / Подгот. текстов, статья, примеч. Г. Н. Париловой и А. Д. Соимонова; предисл. и ред. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1941. № 41, 42 (далее — БПК).

данном случае прямо признал, что своего «Рахту» сложил на основе предания; когда-то «слышал и былину, но не запомнил».⁶ А вот утверждение Зуевой вызывает сомнение. В 1928 и 1957 гг. собиратели не слышали ничего подобного от других жителей Рагнозера — все в один голос заявляли, что «Рахту» рассказывают, а не поют. (Кстати, былина Зуевой по содержанию идентична преданию, записанному от ее отца Т. Прокина⁷). Ненадежна и информация Кигачева, который якобы «много раз» слышал былину у себя в деревне.⁸ Говоря об источниках своих вариантов, этот сказитель почти всегда называл заведомо ложные «адреса», но сопоставительный анализ текстов обычно приводит к печатным изданиям. Что касается «Рахты», то Кигачев, бесспорно, хорошо знал местные предания о рагнозерском силаче, но вместе с тем ему был знаком и печатный вариант былины Калинина, из которого он позаимствовал целый ряд уникальных подробностей повествования.

Несмотря на относительную скудость имеющихся данных, можно утверждать, что прионежские сказители разных поколений независимо друг от друга упорно стремились переделать предание о Рахте в былинку. Такое постоянство не объяснишь случайным совпадением — видимо, у Рахты Рагнозерского были серьезные основания «претендовать» на роль эпического героя.

С именем олонецкого силача связано два сюжета — «Рахта и разбойники» и «Рахта-борец». Оба они неоднократно фиксировались в форме преданий и сказок и оба переделывались на былинный лад (только Калинин ограничился вторым сюжетом). Изучение генезиса первого произведения и происхождения имени героя заметно продвинулось вперед благодаря разысканиям К. В. Чистова и Ю. И. Смирнова.⁹ Привлекая для сопоставлений финно-угорские материалы, оба исследователя убедительно аргументируют архаичность предания, отразившего этногенетические процессы и получившего широкое распространение на Русском Севере. В свете новых данных весьма уязвимой выглядит точка зрения В. Ф. Миллера, считавшего рассказы о Рахте и неверной жене одной из «бесчисленных вариаций» международного сюжета, «обычным приурочением» (притом довольно поздним) к местному силачу разрозненных мотивов народных сказок.¹⁰

Вторым сюжетом с конца XIX в. никто из фольклористов специально не занимался. Современные исследователи касаются его лишь мимоходом, подчеркивая близость «Рахты-борца» к исторической песне о Кострюке, что воспринимается как молчаливое признание его неоригинальности. Такую мысль еще в конце XIX в. высказал все тот же В. Ф. Миллер. Предложенное им истолкование сюжета и фигуры главного героя, основанное всего на двух вариантах (былина Калинина и предание в записи К. Петрова), не подвергалось критической проверке на более полном материале. Основной тезис Миллера сводится к тому, что «Рахта-борец» — это посредственная по уровню исполнения переделка «Кострюка», дополненная простодушными домыслами олонецких крестьян о столичной жизни и даже анекдотом (имеется в виду стычка с солдатом, который отбирает у героя царские подарки).

Центральный эпизод исторической песни (простолюдин по повелению царя побеждает знаменитого борца-иноземца), действительно, близок по содержанию к аналогичной сцене из предания, является стержнем его сюжета. Однако при тщательном сличении доступных сегодня текстов возникает целый ряд вопросов, удовлетворительного ответа на которые гипотеза Миллера не

⁶ БПК. С. 487.

⁷ Сок.-Чич. № 194.

⁸ БПК. С. 490.

⁹ Чистов К. В. Былина «Рахта Рагнозерский» и предание о Рахте из Рагнозера // Славянская филология. М., 1958. Т. 3. С. 358—388; Смирнов Ю. И. Предание о Рахте Рагнозерском по новым данным // Русский фольклор: Народная проза. Л., 1972. Т. 13. С. 40—57.

¹⁰ Миллер В. С. Очерки русской народной словесности: Былины. М., 1910. Т. 2. С. 259—261.

дает. Если многие мотивы случайно попали в предание и былину, то почему они так устойчиво повторяются по вариантам? Почему «Рахта» и «Кострюк» перекрещиваются только в одном пункте? Почему эта единственная совпадающая сцена, детально разработанная в исторической песне, в преданиях и былинах передается одной-двумя фразами? Почему, наконец, создатели былины о Рахте не воспользовались готовым запасом поэтических формул из «Кострюка»?

В аналогичных случаях (например, былины «Алеша Попович и Тугарин» и «Илья Муромец и Идолище», некоторые песни о Разине и Пугачеве) генетически связанные между собой произведения обычно сохраняют много общего как в сюжетном построении, так и в стилистическом оформлении. «Рахта» же явно не укладывается в рамки привычных представлений о фольклорных переделках. В «Кострюке» иноземный борец является «сквозным» персонажем, его соперник появляется только в самый решительный момент и после своего триумфа остается в тени (всего в 4 вариантах из 91¹¹ говорится о награде — вполне возможно, что это позднейшее привнесение). В «Рахте» основное внимание уделяется характеристике русского богатыря, а его противник «попадает в кадр» лишь на время поединка. В «Кострюке», хотя бы в редуцированной форме, имеется мотив предварительной недооценки героя. В «Рахте» наоборот — о необычной силе рагнозерского мужика сообщаются такие подробности, что его победа в предстоящей схватке не вызывает сомнения. Видимо, поэтому описание борьбы лишено внутренней интриги и драматизма. «Поборол этого богатыря, так осталась от него одна вода», «он варяга этого победил и даже расшиб совсем его», «этого богатыря в кучку склал» — так завершается рассказ о поединке во многих текстах.¹² А в былине, которую слышал Мореходов, герой вообще боролся с завязанными глазами. Чудовищной силой Рахты можно объяснить и довольно частый смертельный исход поединка. В «Кострюке» же, даже в эпической его версии, дело обычно не заходит дальше «членовредительства».

Все эти факты говорят о том, что ключ к пониманию сущности предания и созданной на его основе былины следует искать в фигуре главного героя, во многом отличающегося от героя исторической песни (речь идет именно о герое, а не о сюжете). Устойчивость большинства мотивов, многие из которых кажутся факультативными, свидетельствует об их обязательности в «Рахте-борце». На мой взгляд, почти все элементы произведения обретают единство, если предположить, что образ Рахты генетически связан с образом великана, многие атрибуты которого сохранились и в записях сравнительно недавнего времени.

Ни в одном известном нам тексте не говорится об исполинских размерах Рахты, герой приобрел облик человека, однако в его деяниях нередко угадываются черты, присущие великанам. Рахта прячет лежя под дом (в столице — под дворец), приподнимая его за угол; когда он «кашляет», то за озером слышно, в его бане ночуют тридцать девять разбойников. Он за один раз выкашивает пожни и распахивает огромные поля, которыми потом пользуются жители всей деревни; вырубает в лесу заготовки сразу для двенадцати дровней и несет их на плече через замерзшее озеро — царский гонец думает, что это «остров движется по озеру». Олонецкий силач за два-три дня доехал на лыжах

¹¹ Исторические песни XIII—XVI веков / Подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. № 109—199.

¹² Большинство преданий о Рахте опубликовано. См.: Чистов К. В. Материалы к изучению былины и предания о Рахте из Рагнозера // Тр. Карельского филиала АН СССР. Вып. 20: Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1969. С. 122—166; Смирнов. С. 53—57; Северные предания: Беломорско-Обонежский регион / Подгот. Н. А. Криничная. Л., 1978. № 87—89; Библиография и обзор вариантов здесь же — № 348—349, 364—369. Отдельные тексты печатались и в других изданиях, начиная с 1875 г.

до Москвы, легко обогнав почтовую тройку с царским посланником, отправившимся в путь за несколько дней до него.¹³

Здесь уместно сослаться и на некоторые подробности повествования в предании «Рахта и разбойники», так как на Пудогге оба сюжета давно сосуществовали, часто контаминировались, а следовательно, и влияли друг на друга. В одном из текстов подчеркивается необыкновенный аппетит героя. Когда десять разбойников съели полторы «мякушки» хлеба, жена Рахты удивилась: «У меня мужик один три (мякушки. — Ю. Н.) съест».¹⁴ (Ср. сходную характеристику Идолища в былине «Илья Муромец и Идолище», великанов из русских сказок или нартского эпоса, Полифема из «Одиссеи» и т. д.). Иногда сообщается, что Рахта двумя ударами топора валит огромные деревья.

Некоторые из указанных выше мотивов можно было бы объяснить эпической идеализацией героя и подобрать соответствующие параллели в былинных текстах, но в комплексе они такому объяснению не поддаются. В то же время допущение генетической связи Рахты с великанами снимает многие вопросы и позволяет хотя бы в первом приближении представить картину эволюции образа рагнозерского силача и сказаний о нем.

Предания о великанах, как правило, строго локализованы, бессюжетны, тяготеют к контаминации типовых эпизодов и мотивов, причем порядок их следования особого значения не имеет. Они напоминают серию картин, главное назначение которых — показать различные формы проявления чудовищной силы персонажа. Выключив из «Рахты-борца» сцену поединка, мы получим именно такую серию свободно сочетающихся мотивов, восходящих к преданиям о великанах. Нелишним оказывается здесь и смутивший В. Ф. Миллера эпизод с царскими подарками, которые богатырь безропотно отдал солдату, даже не попытавшись силой отстоять свой «приз». Ситуация анекдотическая и хорошо знакомая по многочисленным историям о столкновении человека с великаном (или заменившим его чертом): первобытной силе исполина человек противопоставляет свой разум и хитростью добивается победы. Правда, в предании не раскрывается, какую уловку использовал находчивый солдат. Быть может, этот пропуск вызван тем, что Рахта давно уже утратил облик великана. Дальнейшая трансформация привела к полному идейному переосмыслению архаичного мотива — исполнители начали трактовать поведение силача как проявление его незлобивости («смирной богатырь», «признали тут его очень благим» и т. п.).

Деятельность великанов обычно не приносит людям практической пользы, но иногда их наделяют некоторыми чертами первопродка, культурного героя.¹⁵ Есть они и в образе Рахты Рагнозерского — он всегда мыслится как первоначальник Рагнозера, искусный (а в прошлом, возможно, и первый) пахарь, косарь, лесоруб, плотник, лыжник. Многие исполнители связывают с именем богатыря название озера и деревни Рагнозеро (имя героя известно и в таких формах, как «Рагна», «Ракхой», «Рак», «Раг»). В. Ф. Миллер недоумевал, почему олонецкий силач «право распоряжаться ловлей рыбы в своем озере ставит выше всяких княжеских наград». Но с точки зрения севернорусских крестьян, создателей этого произведения, Рахта поступил в высшей степени практично — ведь он стал полновластным хозяином богатых угодий.

¹³ Ю. И. Смирнов склонен видеть в этом эпизоде отголоски представлений о волшебных лыжах (Смирнов Ю. И. Предание о Рахте Рагнозерском. С. 48). Но не проще ли связывать быстрое передвижение героя с его исполинскими размерами? Великан в мифологическом эпосе или волшебной сказке не нуждается в «человеческих» дорогах, он пешком догоняет беглеца, умчавшегося на коне много часов назад. Кстати, в ряде вариантов предания подчеркивается, что Рахта едет не по дороге, а «напрямик лесом» — для него, как и для великана, лес не является преградой.

¹⁴ Архив Карельского филиала РАН, кол. 21, № 240.

¹⁵ См. об этом: Плужникова С. Н. Образ осилков в белорусских преданиях и сказках // Советская этнография. 1960. № 4. С. 83.

(В хозяйственной жизни Прионежья рыболовный промысел и сегодня играет первостепенную роль).

Если принять предлагаемое объяснение генезиса «Рахты-борца», то получается, что герой предания намного старше так называемой «старшей» исторической песни о Кострюке, а само предание восходит к архаическим формам, стадияльно предшествовавшим героическому эпосу и нередко служившим для него «строительным материалом».

Не столь уж бесспорным выглядит и тезис о заимствовании сцены борьбы из «Кострюка». Вполне возможно, что в исторических песнях и преданиях параллельно разрабатывался один и тот же популярный мотив, тем более что Пудога по количеству записей «Кострюка» занимает одно из первых мест. Немаловажно и то, что в Прионежье, как и в других районах Русского Севера, широко распространены сказания о местных силачах, а один из самых популярных сюжетов — победа над заезжими борцами или успешное выступление против них в Москве или Новгороде. Особенно много текстов записано в Пудожском крае (предания о братьях Меньшиковых, Иване Донском, «черном богатыре» и др.). Один из рассказчиков считал Ивана Донского великаном и связывал с его огромным ростом название якобы им основанной деревни Великодворской. В другом варианте встречается мотив, известный по «Повести временных лет»: слушая рассказ о московской победе Ивана Донского, другой силач в сердцах разорвал воловью кожу, которую он выделывал. Эти произведения по характеру изображаемых событий стоят ближе к «Рахте-борцу», чем к «Кострюку».¹⁶

Собирателями зафиксировано свидетельство о том, что в Муромском монастыре (юго-запад Пудогы) в старину устраивали «боротье». «Борчи съезжались с Вытегры, с Андомы, со всей округи, а иногда приезжали из других губерний».¹⁷ С учетом этих фактов понятен повышенный интерес пудожан к Рахте Рагнозерскому, приведший в конце концов к созданию былинных новообразований.

Исследователи русского эпоса не раз указывали на отдельные черты великанов, сохранившиеся в облике Святогора, Настасьи Микуличны (сюжет «Добрыня и Настасья»), Идолища («Илья Муромец и Идолище»). Возможно, под влиянием последнего сюжета и в былине «Алеша Попович и Тугарин» при изображении эпического противника акцент начали переносить с атрибутов змея на атрибуты великана: огромные размеры, обжорство, характерные для исполина неповоротливость и несообразительность. Пока Тугарин поворачивается и недоуменно озирается, Алеша подъезжает и наносит ему смертельный удар; победив своего могучего противника и отрубив ему голову, богатырь «не может главица на плечо поднять»,¹⁸ а в финале былины иронически советует князю Владимиру: «Хошь рубахи буць и пиво вари».¹⁹

Перечень былинных персонажей, в характеристике которых есть нечто общее с великанами, можно расширить. Великан узнаваем в образе татарского посла в ряде северо-восточных редакций былин о вражеском нашествии: он едет «полем, да не дорогою», плечами «ободверины вывёртывает», когда пытается «повернуть вверх дном» княжеский терем,²⁰ прославленный богатырь

¹⁶ Ср. аналогичные предания об архангельском силаче Иване Лобанове, который на плечах выносит из леса 20-метровые бревна, удерживает за трос отчаливший от пристани пароход и, естественно, не знает себе равных в схватках с заезжими борцами, в том числе и не русскими. Как и Рахта, «он запросто, по-деревенски ломал борцов»; «в охалку схватит и положит» и т. п. (Кричинная Н. А. Предания об Иване Лобанове: К проблеме становления фольклорного образа // Культура Русского Севера. Л., 1988. С. 126).

¹⁷ Архив Карельского филиала РАН, кол. 8, № 35.

¹⁸ Гильф. № 99.

¹⁹ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1898—1901 гг. М., 1904. Т. 1; Прага, 1938. Т. 2; СПб., 1910. Т. 3. № 334 (далее — Григ.).

²⁰ Ончуков Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904. № 26 (далее — Онч.); Былины Севера / Зап., вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938. Т. 1; М.; Л., 1951. Т. 2. № 86, 89 (далее — Аст.).

Алеша Попович не может сломать «печать татарскую» на послании вражеского царя — это под силу только Илье Муромцу.²¹ Еще очевиднее принадлежность к миру исполинов Идолища в былине о его сватовстве к племяннице князя Владимира. Здесь мы находим и стереотипную портретную характеристику великана («руки трех сажён», «нос его, как палка дровоколья», и т. п.), и другой, более редкий в русском фольклоре мотив:

А со сна на ей накинул руку правую,
А накинул он ей да ногу правую,
А да чуть под жива лежит, душа в тели полуднуёт.²²

Но самое примечательное — описание убийства «Идоила проклятого» (или «большого жидовина», как назвал его один из певцов). Этого исполина удается убить, только напоив до бесчувственного состояния; вопреки эпическому канону в одном из вариантов голову ему отрубают Добрыня, Алеша и Илья Муромец вместе. Когда тело Идолища выбросили за борт,

Сбортыхалосе то туловищо в синём мори,
Сколыбалосе синё морё со краю в край,
Со краю-ту на край да из конца в конець,
Пошатались а ихны да черны карабли.²³

Особенно выразительную картину нарисовал печорский сказитель Н. Шальков:

Расходилось его тулово поганое,
Да поганое тулово, сердитоё,
Поимало мачту корабельную,
А бы вымело мачту во мелко щепьё.²⁴

На Печоре записана былина о разбойнике Даниле Борисовиче, в образе которого переплетаются черты великана, колдуна и «ходячего покойника». Его «тоща менная, палица буёвая» весит шестьдесят пудов, пятеро разбойников «за один конеч да не могли признать», а вдесятером «едва пошевеливают»²⁵ (ср. эпизод с сошкой Микулы Селяниновича). Пораженный насмерть «выпавшей» из тучи «громовой стрелой» Данила ночью поднимается из могилы, с помощью заклинаний останавливает корабль разбойников («не уйти-то вам будёт, не уехати ни сухим-то путем, да вам не водою»), угрожает съесть своих недавних соратников («я вас всех нынь съем, прием»)²⁶ и буйствует до восхода солнца («от свету да пал на землю»). Его «не дёржит мать сыра земля», а «только дёржит осино кол», заколоченный против сердца; причем Данилу кладут в могилу «внич на землю всё».

Отдаленное сходство с великаном имеет герой редкой былины «Калика-богатырь», видимо, сравнительно недавно оформившейся в самостоятельное произведение. Один из двух ее вариантов записан от кижанина Т. Иевлева, внука знаменитого Ильи Елустафьева, а второй — от водлозерского певца Т. Суханова.²⁷ Оба сказителя удачно использовали традиционные былинные формулы для характеристики своего героя — пешего, а не конного, как обычно, богатыря.

²¹ Аст. № 86.

²² Беломорские былины, записанные А. В. Марковым. М., 1901. № 79.

²³ Григ. № 404 (Мезень).

²⁴ Онч. 73.

²⁵ Там же. № 51.

²⁶ Там же. № 76.

²⁷ Гильф. № 101, 207.

О костыль калика подпирается,
Высоко калика поднимается,
Как повыше лесу да стоячаго,
А пониже облака ходячаго.

Он легко перепрыгивает через Пучай-реку, а кричит так громко, что «с теремов верхочки посыпались...», и т. д. Но здесь мы, скорее всего, имеем дело с гиперболами, призванными подчеркнуть необычайные возможности калики. Ср. типовые описания поездки («реки, озера промеж ног пускал...») или ископыти богатырского коня:

И да наскок-от берут да по целой версты,
Да ископыти тут мечут по целой копны...
Куда падают копыта лошадины,
Там становятся колодци ключевой воды.²⁸

Обращает на себя внимание тот факт, что заимствования отдельных мотивов, поэтических образов и целых эпизодов из сказаний о великанах чаще всего встречаются либо в очень архаичных сюжетах («Святогор и Илья Муромец», «Святогор и тяга земная»), либо в поздних былинных новообразованиях («Сватовство Идолища», «Данила Борисович», «Калика-богатырь»). На наш взгляд, к последней категории примыкает былина «Добрыня и Настасья».²⁹ На таком фоне «Рахта-борец» не выглядит чем-то из ряда вон выходящим.

К сказаниям о великанах правомерно возводить и некоторые мотивы былины «Вольга и Микула». Вот уже более столетия хрестоматийным примером отражения в эпосе севернорусского быта и природы считается описание пахоты Микулы Селяниновича:

Сырые дубья выарывает...
То коренья-каменя вывёртывает,
Да великия он камня вси в борозду валит.³⁰

Эти подробности исследователи интерпретируют как гиперболы, возвеличивающие крестьянский труд, создающие монументальный образ чудесного пахаря, а картину пахоты, обилие камней на поле связывают с подсечным земледелием в северных регионах России.³¹ Нам представляется, что ближе к истине С. Н. Плужникова, возводившая этот эпизод к мотивам древнейшего фольклора об исполинах.³²

В дореволюционных записях былин камни упоминаются только в вариантах сказителей из Кижей и Космозера. Не исключено, что эта деталь — региональная особенность традиции Западного Прионежья, поскольку в записях с Пудоги и Кенозера фигурируют «дубья-колоды», «сосенки да ёлочки»,

²⁸ Гильф. № 272, 170.

²⁹ Эта былина только в XX столетии получила сравнительно широкое распространение, поскольку удачно заполнила пробел в «эпической биографии» популярного героя. Но практически все тексты вторичны, зависят от книги и в конечном счете восходят к одному первоисточнику — очень близким по содержанию и оформлению вариантам двух пудожских сказителей П. Калинина и А. Чукова (Гильф. № 5, 148). С поздними былинными новообразованиями ее роднит отсутствие каких-либо оригинальных сюжетных ситуаций, развернутых описаний и формул. Подобно «Калике-богатырю», старина о женитьбе Добрыни словно соткана из традиционных элементов, позаимствованных из других сюжетов, в первую очередь — из былины «Святогор и Илья Муромец» (черты великана в образе «поляницы») и второй части «Дуная». Не исключено, что эта эпическая песня — результат индивидуального творчества непосредственного предшественника Чукова и Калинина.

³⁰ Гильф. № 255, 83.

³¹ Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности: Былины. М., 1897. Т. 1. С. 166—186; Анискин В. П., Круглов Ю. Г. Русское народное поэтическое творчество. Л., 1987. С. 269—270 и др.

³² Плужникова С. Н. Образ осилков в белорусских преданиях... С. 83.

«пни-де коренья».³³ Картина пахоты Микулы далека от приемов подсечного земледелия. В былине об исцелении Ильи Муромца богатырь вырывает деревья с корнями и затем сжигает их или бросает в реку; он расчищает место для будущего посева или покоса (на Севере такие поля называют «чища», «чищеница»³⁴). Микула же распахивает целину, заросшую лесом; с точки зрения хозяйственного мужа обрабатывает землю крайне небрежно (в буквальном смысле работает «через пень-колоду») и вряд ли может рассчитывать на высокий урожай. Согласно народным преданиям (причем не только русским), именно великаны распахивают леса: они для них — что трава для людей, а камни — недостойные внимания песчинки.

Естественно, что у великана и поле соответствующих размеров («в край уедет — другого не видать»³⁵), его сошку кленовую не могут выдернуть из земли «тридцать молодцев без единого», а «кобылка соловая» легко обгоняет княжеского коня (надо полагать, лучшего в табунах Вольги). В былине можно найти и другие аналогии с рассказами о великанах, в том числе с преданиями о Рахте Рагнозерском. И. Касьянов, от которого записан самый полный вариант этой старины, подчеркивал огромный вес Микулы: «А сам я сидел-то сорок пуд».³⁶ Ср. аналогичное заявление Рахты царскому послу в одном из вариантов предания: «Если я сяду, дак ваша лошадь меня не увезет».³⁷ Т. Иевлев использовал другую необычную гиперболу:

Была у тебя кобыла «Подыми голова»,
Заздынула она голову под оболочу.³⁸

Сходные подробности есть в былинах о Святогоре, великанская «природа» которого беспорна: его «земля на себе через силу носит», а когда он едет на коне, то «головой упирается под облаку ходячую».³⁹

Родственные по происхождению, некогда близкие образы Микулы Селяниновича и Рахты Рагнозерского в дальнейшем разошлись в своем развитии. Микула постепенно превратился из пахаря-великана в богатыря-крестьянина, земледельческий труд которого осмысляется как великий подвиг. Былина о нем — одно из высших достижений творцов русского эпоса. (Отмеченная выше логическая неувязка в изображении пахоты, конечно же, не играет заметной роли). А былины о Рахте в ее классической форме сказителям создать не удалось. Герой этого произведения так и остался в ранге местного силача, ибо в его деяниях героическое начало практически отсутствует, оба сюжета даже формально не прикрепились к Киеву или Новгороду (ср. с «Вольгой и Микулой», «Добрыней и Настасьей», «Сватовством Идолища», «Каликой-богатырем», примыкающими к киевскому циклу эпических песен). В отличие от героев названных былин и Потанюшки Хроменького из «Кострюка» Рахта защищает не общегосударственные, а личные интересы; даже московский поединок с заезжим борцом в большинстве вариантов изображается как праздничная забава, спортивное состязание, от исхода которого не зависят судьбы былинной Руси или престиж московского царя.

Предпринятая в данной статье попытка в какой-то мере мифологизировать героев ряда былин и былинных новообразований, связать некоторые мотивы с произведениями повествовательного фольклора об исполинах сопряжена с определенными трудностями. Не всегда огромный вес или громкий голос

³³ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд., М., 1910. Т. 1. № 115 (далее — Рыбн.); Гильф. № 255.

³⁴ БПК. С. 509.

³⁵ Гильф. № 73.

³⁶ Гильф. № 156.

³⁷ Архив Карельского филиала РАН, кол. 17, № 55.

³⁸ Рыбн. № 69.

³⁹ Рыбн. № 51.

можно интерпретировать как атрибуты великана. В классических сюжетах русского эпоса немало близких аналогий к тем деталям, которыми мы оперировали. Гиперболизируя физическую силу богатырей, сказители нередко руководствовались архаичным представлением о том, что сила «много весит». Под Ильей Муромцем, Дунаем или Дюком «дубово крыльечко подгибается, и мостовинки вси да ломаются, а й стекольчаты сини ходуном ходят»; под «крестным батюшкой» Василия Буслаева «Обухов мост да нагибается»;⁴⁰ татарскому послу не удастся перевернуть терем князя Владимира:

Не сидел бы старой (Илья Муромец. — Ю. Н.) в переднем углу,
Повернул бы вверх дном всю хоромину.⁴¹

Под стать эпическому герою и его конь — он перепрыгивает через реки и озера, «через стену маше прямо городовую, да через высокую башню наугольную».⁴² От богатырского крика Ильи Муромца, переодетого каликой, «белокаменны палаты пошаталися, во палатах столбы сколыбалися».⁴³ Великан Святогор принимает удары боевой палицей за комариные укусы; сходный мотив встречается и в былинах о «младших» богатырях (Василий Буслаев, испытывая своих будущих дружинников, изо всех сил бьет их по голове «червленым вязом» — «стоит Потанюшка не стряхнется, его желтые кудри не сворохнутся»)⁴⁴.

Однако между этими деталями и теми, которые гипотетически возводятся нами к сказаниям о великанах, нетрудно заметить принципиальные отличия. В «классических» былинах они используются сравнительно редко и в сущности факультативны, так как не определяют развития сюжетного действия. А в произведениях, генетически связанных с преданиями об исполинах, они представлены комплексно, дополняют друг друга, являются своего рода «несущими конструкциями», на которых держится все повествование. Их обилие и важные сюжетообразующие функции вряд ли правомерно объяснять только обычной для эпоса идеализацией героев. В связи с этим не лишено оснований и такое предположение: при формировании основного ядра русских былин эпические певцы могли опираться на художественный опыт предшествующих поколений и использовать некоторые элементы сказаний о великанах для создания монументальных образов богатырей. Интерес к повествовательному фольклору об исполинах не угасал и в последующие эпохи — пока существовала живая былинная традиция, они постоянно «подпитывали» русский героический эпос.

⁴⁰ Гильф. № 213, 103.

⁴¹ Аст. № 86.

⁴² Гильф. № 225.

⁴³ Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1862. Вып. 4. С. 25.

⁴⁴ Гильф. № 141.

Л. И. ПЕТРОВА

*СЮЖЕТ О МАРИИ ЕГИПЕТСКОЙ
В УСТНОЙ И ПИСЬМЕННОЙ ТРАДИЦИИ*

Духовный стих о Марии Египетской не получил широкого распространения в народной среде. Столь вроде бы яркая своей поучительностью история жизни раскаявшейся блудницы нашла лишь слабый отклик в народной религиозной поэзии, притом уже на позднем этапе ее развития.

До настоящего времени, насколько мне известно, был опубликован лишь один текст под названием «Стих о Марии Египетской». Он записан в начале XX в. (до 1914 г.) священником Алексеем Соболевым в селе Бабаево Владимирской губернии.¹

Этим же текстом представлен сюжет и в двух современных антологиях.² Какие-либо указания на существование других вариантов в исследованиях по фольклору и фольклорных изданиях отсутствуют. Более того, стих о Марии Египетской, как правило, вообще не упоминается при перечне духовных стихов.³

То немногое, что сказано в публикациях об этом сюжете, основывается исключительно на записи А. Н. Соболева и процитировано далее в полном объеме: «Стих является свободным изложением жития преподобной Марии Египетской»;⁴ «Можно получить отпущение самых тяжких грехов, если своевременно одуматься. Ставшая героиней духовного стиха Мария Египетская... 30 лет на камне в пустыне стояла, страдала за свои „грехи великоблудные” и „писала она на камени житие свое ноготочками”. Покаянное подвижничество ставит Марию Египетскую в ряд с царевичем Иоасафом и Алексеем Божиим человеком. Правда, эти персонажи своих грехов не накопили, но их подвижничество спасает других людей».⁵

Сказанное исследователями не вызывает возражений, но лишь в отношении данного конкретного текста, который сохранил основной смысл и пафос жизнеописания святой. Существуют, однако, и другие тексты, в которых тоже нашел отражение сюжет о Марии Египетской, но при этом была переосмыслена центральная идея житийного повествования.

¹ Соболев А. Н. Обряд прощания с землей пред исповедью, заговоры и духовные стихи // Тр. Владимирской ученой архивной комиссии. 1914. Кн. 16. С. 29—30. К сожалению, сведения о времени записи и исполнителях собирателем не конкретизированы: «Мне удалось записать несколько духовных стихов, которые теперь расппеваются нашими слепцами и каликами...» (С. 27).

² Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI—XIX вв. / Сост., вступ. ст., примеч. Л. Ф. Солошенко, Ю. С. Прокошина. М., 1991. С. 163—164; Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991. С. 196.

³ На этом фоне выглядит вполне оправданным тот факт, что в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» в статье о Житии Марии Египетской нет обычных для издания указаний на возникновение на данной житийной основе духовных стихов. См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI—первая половина XIII в. Л., 1987. С. 161—162.

⁴ Голубиная книга... С. 318.

⁵ Селиванов Ф. М. Русские народные духовные стихи: Учебное пособие для филологических факультетов. Марийский гос. университет, 1995. С. 38.

Два таких варианта содержатся в неопубликованной музыковедческой монографии Я. А. Богатенко «Русские духовные стихи, псалмы и канты по устному преданию, рукописным источникам и крюковым певческим нотам»⁶ и приводятся в настоящей статье.

Под № 1 публикуется текст, записанный Я. А. Богатенко «с голоса вместе с мелодией от старушки В. Т. Носовой в Москве».⁷

Под № 2 приводится текст, обнаруженный автором монографии в бумагах Н. Ф. Щербины и записанный, по мнению музыковеда-исследователя, «не с голоса поющего, а с голоса рассказывающего».⁸ Запись была произведена Н. Ф. Щербиной в Покровском уезде Владимирской губернии от девушки-карлицы.

К третьему варианту я отношу стих, записанный П. А. Бессоновым с пения в Можайском уезде от исполнительницы Прасковьи и помещенный в «Каликах переходных» под названием «Дочь тысячника».⁹

Зафиксированные в разное время (с середины XIX по начало XX в.) разными собирателями в различных — хотя и не столь отдаленных друг от друга — местностях России, эти три текста оказываются весьма близкими между собой и одновременно противостоящими варианту, опубликованному священником Алексеем Соболевым.

Стих в записи последнего начинается с ключевого для жития эпизода — встречи старца в пустыне с неким странным существом, обитающим там. При этом отбрасывается пространная экспозиция, где речь идет о старце Зосиме. Не названо и его имя. Но основные моменты повествования о преподобной Марии сохранены и воспроизводятся в той же очередности: описание внешности пустынножительницы, ее диалог со старцем, исповедь раскаявшейся блудницы, написание ею хартии перед кончиной, передача старцем миру свидетельство о жизни и смерти Марии Египетской с точным указанием дня ее поминовения.

Записанный священнослужителем текст восходит, на мой взгляд, к русской стихотворной традиции XVII—начала XVIII в. Он вполне мог бы быть отнесен к виршам, «построенным по принципу относительного силлабизма».¹⁰ По структуре это неравносложник, но с явным преобладанием десятисложника (из 32 строк 16—10-сложных):

...Я тридцать лет во пустыне живу,
Я тридцать лет на камени стою —
Замоляю грехи великии...

Отклонения в ту или иную сторону весьма незначительны (восемь строк 11-сложных, три — 8-сложных, три — 13-сложных, одна — 12- и одна — 9-сложная). Встречаются в тексте и рифмованные строки, а его начало оказывается, кроме того, метрически выдержанным (фактически это четырехстопный ямбический стих):

⁶ РО ИРЛИ, р. V, к. 226, п. 1, ед. хр. 1, л. 54—57.

⁷ Там же, л. 55.

⁸ Там же, л. 57 (далее — Я. А. Богатенко).

Уже на стадии издательской подготовки статьи удалось сравнить копию, сделанную Я. А. Богатенко в Румянцевском музее, с оригиналом, хранящимся в настоящее время в Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки. Эта работа была проделана по моей просьбе научным сотрудником Фонограммархива ИРЛИ Е. И. Якубовской, за что я ей чрезвычайно признательна. В статье, таким образом, приводится текст оригинала (хотя копия Я. А. Богатенко, надо признать, не содержит сколь-нибудь значительных неточностей).

⁹ Калики переходные: Сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1861. Ч. 1, вып. 1—3. № 172 (далее — П. А. Бессонов).

¹⁰ Ланченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. М., 1973. С. 231. См. также интересную статью Н. В. Маркова «Русский стих XVII века: (Материалы к характеристике развития)» // Русское стихосложение: Традиции и проблемы развития. М., 1985. С. 244—263.

Нашел старец молящую,
Молящую, трудящую,
На камени стоящую...

Напев стиха, судя по приведенному собирателем нотному образцу, опирается на традицию канта-псалмы. К этому следует добавить привлечение «книжной», старославянской лексики: «аки», «возглаголовать», «убояться», «жена» (в том значении, в каком слово употребляется в церковном обиходе, в житийной литературе), «мнение» (от устаревшего «мниться», т. е. казаться, представляться) и пр. Дополняет картину и постоянство в сохранении старых грамматических форм окончаний: «у нея», «ея» (хотя это показательно лишь в совокупности с другими стиливыми признаками).

И все же текст, записанный А. Н. Соболевым, стилистически неоднороден. Здесь есть образы, оказывающиеся в русле народнопоэтической традиции. Есть и такие, которые воспринимаются как порождение сугубо авторской фантазии, как результат индивидуального творчества.

В последнем случае образное решение темы в стихе обретает слишком вычурный характер. Таков, к примеру, мотив передачи Марией старцу своего жития. Само по себе написание хартии святым перед кончиной оказывается в русле житийной литературы. Имеет оно место и в духовном стихе об Алексее человеке Божиим. Но в самом житии Марии Египетской этот момент практически отсутствует. Историю своей жизни Мария излагает старцу Зосиме в устной форме при первой встрече с ним. Когда же Зосима находит раскаявшуюся грешницу мертвой, то видит рядом с телом адресованную ему надпись на земле, где сообщается лишь имя пустынножительницы, день ее смерти и просьба о погребении и поминовении. В анализируемом варианте мы сталкиваемся не только с отступлением от житийных текстов, но и с созданием при этом образа весьма претенциозного, искусственного: «писала она на камени житие свое ноготочками» (!).

Содержание стиха, записанного в селе Бабаево, в целом адекватно житийному. Но если говорить о прямой текстуальной зависимости от первоисточника, то она не столь уж велика.

К примеру, эпизод неожиданной встречи Зосимы с Марией «выстроен», скорее, по аналогии с произведениями устнопоэтического творчества. В житийных текстах старца вовсе не пугает внешний вид встреченного им в пустыне существа. Напротив, это Мария бежит от Зосимы, а он пытается настигнуть «бежащее тело». В душевный трепет Зосиму повергает то, что незнакомой женщине оказывается известным его имя и сан. Старец испытывает ужас, увидев ее «на воздухе стоящею и молящуюся»,¹¹ будучи смущен мыслью, не привидение ли это, «не дух ли это злобный и не притворна ли молитва его».¹²

В стихе описание неожиданной встречи благочестивого старца с Марией приобретает почти сказочную окраску и отчасти напоминает встречу Аники-воина со Смертью. Вслед за изображением пугающей внешности пустынножительницы сразу же следует характерный диалог:

И тут старец убоялся ея:
А и кто если,¹³ жена страшная?
Или скотия ты, или лютый зверь,

¹¹ Житие преподобныя матере нашея Марии Египетския, списанное святейшим Софронием, патриархом иерусалимским // Жития святых. М., 1767. Месяц априлий в первый день. Л. 166, 167 (далее — Жития святых).

¹² Житие Марии Египетской, бывшей блудницы, честно подвизавшейся в Иорданской пустыне // Византийские легенды / Изд. подгот. С. В. Полякова. Л., 1972. С. 84—98 (перевод греческого жития на современный русский язык; далее — Византийские легенды).

¹³ Заметим, кстати, что здесь возможна слуховая ошибка собирателя и нельзя исключать вероятности несколько иной подачи текста: «А и кто есть ли...».

Или мнение мне, иль пристрашная смерть?
 Она же ему возглаголовала:
 «Иди, старец, не бойся меня.
 Я не скотия и не лютый зверь,
 Я не мнение тебе, не пристрашная смерть».

Возникают здесь ассоциации (несмотря на различие в характере лексики) и со строками известной детской сказки:

...Приужахнулся,
 Присполохнулся:
 «Ты не смерть ли моя,
 Ты не съешь ли меня?» —
 «Я не смерть твоя,
 Я не съем тебя».¹⁴

Сам облик Марии Египетской воссоздан в стихе с помощью народной поэтики. Но это описание (к которому мы еще вернемся) стилистически «выбивается» из общего контекста и представляется более поздней вставкой. Влияние устной традиции было, судя по всему, вторичным и не оказало решающего воздействия на поэтику стиха.

Думается, есть все основания рассматривать текст, записанный священником Алексеем Соболевым, как явление письменной культуры. Вполне возможно, что он восходит к какой-либо полулитературной обработке жития Марии Египетской.

Совсем иной характер приобрел интересующий нас сюжет, оказавшись полностью во власти народнопозитической стихии. Комментируя включенные в монографию записи духовного стиха о Марии Египетской, Я. А. Богатенко имел все основания утверждать, что «этот стих... вполне свободен от славянизма» и отличается «формой, совершенно народной, со всеми характерными формами языка и оборотов». «Если и есть, — подмечает он, — какая-либо связь этого превосходного стиха с книжностью, то только в заимствовании самых основных фактов; да и те претворились в совершенно иной характер изложения жития св. Марии».¹⁵

В текстах, записанных Н. Ф. Щербиной и П. А. Бессоновым в середине XIX в., Я. А. Богатенко в первой четверти XX столетия, содержание жития Марии Египетской оказалось переработанным настолько, что связь с ним перестала быть столь очевидной. Не случайно П. А. Бессонов, включая свою запись в издание, озаглавил ее «Дочь тысячника», никак не соотнося с сюжетом о Марии Египетской. Правда, в восприятии самой исполнительницы, судя по примечанию к тексту, содержание стиха все же связывалось с историей жизни какой-то святой, но весьма неопределенно: «На мой вопрос: Что же дальше? — певшая отвечала: „Она, девка, решилась совсем, стала святой”».¹⁶

В двух других вариантах имя Марии Египетской присутствует только в заглавии, принадлежащем, судя по всему, Я. А. Богатенко. В самих текстах героиня не имеет имени. В одном из них это дочка богатого купца, во втором — дочь тысячника, в третьем — просто «девица, у отца дочь одна». Вместе с тем во всех трех вариантах нашли отражение ключевые моменты жития Марии Египетской: уход от мирской жизни, многолетнее пребывание вдаль от людей, встреча со старцем. Только удаляется героиня не в пустыню (местность, весьма смутно представляемую народными сказителями), а в лес — место знакомое, привычное и к тому же часто упоминаемое в народных сказках и песнях. Встреча с Зосимой из центральной, сюжетобразующей превращается во второстепенный эпизод. Потому вместо благочестивого стар-

¹⁴ Бессонов П. А. Детские песни. М., 1868. № 82.

¹⁵ Я. А. Богатенко, л. 55.

¹⁶ П. А. Бессонов. С. 721.

ца оказывается возможным появление «старого старичка», «убогого мужика» (текст № 2). Цепь основных житийных событий, в целом сохранявшаяся в записи А. Н. Соболева, в анализируемых вариантах нарушена. Так, встреча героини со старцем происходит уже после рассказа о ее жизни.

Но главное — не в этом. Изменилась сама трактовка образа Марии. Согласно житийному повествованию, ее удаление в пустыню связано с внезапным прозрением и желанием очиститься от греха.

Адекватно освещается ситуация и в духовном стихе, записанном А. П. Соболевым, где пустынножительница объясняет старцу свое отшельничество так: «Замоляю грехи великие. ...грехи великоблудные».

Рискну высказать предположение, что в устной среде сюжет о Марии Египетской не получил широкого распространения в значительной степени оттого, что народному сознанию оказалась чужда идея наделения ореолом святости раскаявшейся блудницы.

Утверждаемый духовными стихами нравственный кодекс суров. В них преобладает мотив позднего раскаяния.

Слишком поздно спохватывается Аника-воин, что не сотворил добрых дел при жизни. Неумолимая Смерть не отпускает ему на это ни минуточки.

Слишком поздно богатый Лазарь признает бедного братом, раскаиваясь в своей грешной земной жизни:

«Воспокаялся, брат Лазарь, да не во время!»¹⁷

Бедный Лазарь не в силах облегчить ему смертных мук:

«Теперь воля не моя — воля Господа!»¹⁸

Напрасен покаянный плач души грешной, ведомой «мимо раю пресветлаго»:

«Жила я была на вольном свету —
Отца и мать не почитала,
Христа Бога роздражала...
Завела я себе ада кромешного».¹⁹

В многочисленных стихах о «Страшном суде» и жизни после смерти мотив позднего раскаяния звучит особенно отчетливо, становится центральным. Даже предполагаемое заступничество «друзей и сродников» перед Господом не избавляет грешную душу от вечных мучений.²⁰

Мне встретилась лишь одна запись «Двух Лазарей», где в досказанной исполнителем концовке «через молитву убогого Лазаря простил Господь и богатого Лазаря».²¹ И хотя существует такой духовный стих, как стих «О грешной рабе и ее праведной дочери» (где утверждается идея спасения, впрочем, уже осужденной грешной души через молитву праведника), но он известен в единственном варианте и лишь по изданию П. В. Киреевского.²²

¹⁷ Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 71 (далее — Варенцов).

¹⁸ Там же. С. 77.

¹⁹ Там же. С. 160.

²⁰ Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским. Ч. 2: Терский берег Белого моря // Тр. Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т. 2. С. 40. № 16.

²¹ Духовные стихи Обонежья: (По материалам экспедиций 1926—1932 гг.) / Публ. Л. И. Петровой // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. Вып. 4—5. С. 476.

²² Русские народные песни, собранные Петром Киреевским. Ч. 1: Русские народные стихи // Чтения в Имп. об-ве истории и древностей российских при Московском университете. 1848. С. 211—212 (Раздел IV «Смесь»). Не будем забывать — при всем уважении к этому изданию и заманчивой полноте помещенных там текстов — о наличии в нем «сводных» записей и отсутствии каких-либо комментариев.

Прощение раскаявшегося грешника в духовных стихах — явление исключительное, а придание ему ореола святости — фактически невозможно. Что же касается такого греха, как прелюбодеяние, то «не впросить, не вmolить» тут Господа за грешницу не может даже сын (стих «Про блудницу», или «О грешной матери»).

Учитывая сказанное, вполне понятно стремление народных сказителей найти иную причину ухода Марии Египетской из мира людского. Своего рода «подсказкой» становится здесь столь любимый в народной среде, широко распространенный и часто исполнявшийся стих — об Алексее человеке Божием:

Великий князь Ефимьяне
 Дозволил его, младого, жени.ти.
 Ему, свету, женитьба не по мысли...;²³
 Шьчо ему, съвету, женитьце ведь не хотелось,
 Отця-матерь прогневить-то не захотелось...²⁴
 Не хотелось Алексею жениться,
 Хотелось ему Богу помолиться,

 Здесь его отец не послушал,
 А он своему отцу не поспорил...²⁵

Соответственно этому народными сказителями «домысливается», по сути дела «переписывается» заново, история жизни Марии Египетской до ее покаянного уединения:

Приневолили ее, девицу,
 Ее замуж-от ийти.

 «Если замуж-от ийти —
 На грехи мне подступить...». (Н. Ф. Щербина)
 «Приневоливал меня батюшка замуж ийти.»

 Если замуж мне ийти — на грехи поступить...».
 (Я. А. Богатенко)
 «Приневоливал меня родный батюшка
 Замуж, девушку, ийти...». (П. А. Бессонов)

Именно влиянием стиха об Алексее человеке Божием можно объяснить и появление в текстах о Марии Египетской необычной сюжетной развязки, не согласующейся с содержанием жития:

Захотелся девице
 В Руси побывати,
 Отца с матерью навестить... (Н. Ф. Щербина)
 «Я да пойду я, девка, побреду я
 Ко своему батюшке на двор...». (П. А. Бессонов)

В варианте, записанном Я. А. Богатенко, такого «поворота» сюжета нет. Но скорее всего это вызвано предельной краткостью варианта, в целом очень близкого к тому, который зафиксирован Н. Ф. Щербиной.

²³ П. А. Бессонов. С. 136.

²⁴ Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским. Ч. 1: Зимний берег Белого моря // Тр. Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1906. Т. 1. С. 28.

²⁵ Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5. С. 300.

Особенно отчетливо проявилась тенденция к сближению со стихом об Алексее в концовке самого полного из трех указанных текстов о Марии Египетской — в записи Н. Ф. Щербины:

Взошла ещё на мосточик —
Свой дух ангелам отдала.
Вдруг запахло ладаном...

Мотив благоухания после смерти святого характерен для агиографической литературы в целом. Но в таком контексте он указывает на вполне конкретный источник — духовный стих об Алексее человеке Божиим. К нему же, по-видимому, восходят и заключительные мотивы узнавания родителями своего дитяти, и их покаянный плач.

Возможно, проявившаяся здесь тенденция к «подмене» одного сюжета другим также препятствовала широкому распространению духовного стиха о Марии Египетской в народной культуре. Он зафиксирован лишь в центральном регионе России, где, кстати, духовный стих об Алексее человеке Божиим исполнялся гораздо реже, судя по количеству произведенных в этих местах записей.

Включая в готовящееся издание записанный в Москве текст, Я. А. Богатенко отмечал: «...мелодия стиха вполне соответствует былевому характеру изложения. Она — совершенно в духе старинных духовных стихов и поэтому, мне думается, не будет большой ошибки отнести приводимый мною стих как со стороны текста и формы, так и со стороны мелодии к стихам старшим по происхождению».²⁶ Нет оснований сомневаться в справедливости сказанного музыковедом Я. А. Богатенко относительно напева. Однако мы не склонны причислять духовный стих «О Марии Египетской» к «старшим по происхождению». Уже сама форма повествования от первого лица («Я жила-была, девица...») указывает скорее на лирическое, нежели эпическое начало и свидетельствует, на мой взгляд, о поздней традиции. Исповедальная форма повествования не свойственна «старшим» духовным стихам. Правда, в самом житии история жизни раскаявшейся грешницы тоже излагается от первого лица. Но там ее исповедь — лишь эпизод в общей повествовательной сюжетной схеме.

Как мы могли убедиться, тексты, записанные Н. Ф. Щербиной, П. А. Бессоновым и Я. А. Богатенко, являют собой прямую противоположность стиху, опубликованному А. Н. Соболевым, — и по трактовке сюжета, и по характеру образов, и по особенности напева (напев к тексту «Дочь тысячника» приведен П. А. Бессоновым в нотном приложении издания «Калики переходные» — вып. 3, нотный образец № 3).

Тем удивительнее, что все эти варианты имеют одно «общее место»:

Да как у девушки стало лицо —
Как дубовая словно кора,
.....
Да у девушки стали виски,
Словно беленькой-у-я — лянок...
(П. А. Бессонов)

Стало на девице
Тело-то — ровно елева кожурина...
(Н. Ф. Щербина)

У девицы лицо — как котельное дно,
У девицы волосы — как береста бела,
У девицы тело — как елова кора...
(Я. А. Богатенко)

²⁶ Я. А. Богатенко, л. 57.

Власы у нея до сырой земли,
Тело у нея — дубова кора,
Лицо у нея аки котлино дно...
(А. Н. Соболев)

Как видим, во всех текстах описание внешности героини хотя и варьируется, но фактически повторяется. Кроме того, оно содержит те же подробности (хотя, разумеется, переданные иными стилистическими средствами), что и житийное. И более всего эту генетическую связь «выдает» внимание к такой «нетрадиционной» особенности внешнего облика, как темный от загара цвет кожи:

«...нага телом, и черна от солнечнаго опаления, власы имуща на главе белы, аки волну, и кратки, яко точию до выи досязающия»;²⁷

«...был наг, темен кожей, словно его опалил солнечный жар, волосы же имел белые, как руно, и короткие»;²⁸

«Наг же бияше видением и черн телом от солнечнаго горения. Власы же имеяши на главе белы, аки волна, и кратки, яко точию до выи досяжающа».²⁹

Нетрудно также заметить, что строки стиха, записанного А. Н. Соболевым, почти буквально (если не считать старославянских форм) совпадают с соответствующими строками записи Я. А. Богатенко, что не может не навести на мысль о заимствовании.

Однако есть одно примечательное отличие. В записях П. А. Бессонова и Я. А. Богатенко речь идет о цвете волос отшельницы. В тексте А. Н. Соболева — об их длине. Но если в первом случае (белый цвет волос) налицо соответствие житийному описанию облика Марии Египетской, представившегося взору благочестивого старца, то во втором — явное отступление от него. В текстах жития речь идет именно о коротких, а не длинных, «до сырой земли», волосах. С бытовой точки зрения последнее естественнее для облика человека, в течение десятилетий обитавшего в пустыне, что, возможно, и повлекло за собой «искажение» текста жития. Но, кроме того, такого рода отступление оказывалось в русле устнопоэтической традиции, в том числе — традиции духовного стиха. Вспомним, например, встречу Аники-воина со Смертью — неведомым ему доселе существом:

У Чуда буйна глава челевечья;
На буйной главе власы до спясу...³⁰

Чтобы быть неузнанным, молит о «долгих власах» Алексей человек Божий:

Ой же ты, Мать Пресвятая!
Дай ты мне волосы по плечи,
Чтобы меня дома не узнали...³¹

О готовности преобразить свою внешность с помощью длинных волос ради жизни в пустыне говорит Иоасаф-царевич:

Отрощу я свой волос
По могучия плечи...³²

²⁷ Жития святых, л. 166.

²⁸ Византийские легенды. С. 87.

²⁹ Великия Миней Четии. Апрель. Тетрадь 1. Дни 1—8. Москва, 1910. Стб. 11 (далее в тексте — ВМЧ).

³⁰ Варенцов. С. 121.

³¹ П. А. Бессонов. С. 114.

³² По предположению В. П. Адриановой, этот мотив «является первоначальным» в стихе об Алексее человеке Божиим и восходит к иконописному изображению святого Алексея (см.: Адрианова В. П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 409—410). Правда, исследовательница рассматривала лишь два сюжета: о св. Алексее и о царевиче Иоасафе.

Таким образом, оказываясь под влиянием устной поэзии, «книжный» по происхождению стих начинает «отходить» от адекватной передачи содержания жития. Отсюда, в частности, отсутствующая в первоисточнике конкретизация социального происхождения Марии («Я богатого купца Киприанова дочь»)³³ или замена времени пребывания святой в пустыне: в соответствии с народной традицией — тридцать лет, а не сорок семь.

И напротив, стихи в записи Н. Ф. Щербины, П. А. Бессонова, Я. А. Богатенко, столь на первый взгляд далекие от литературного источника, в ряде весьма существенных моментов гораздо теснее смыкаются с ним.

Так, в указанных текстах с большей подробностью описывается пребывание героини в уединении. В частности, в записи Н. Ф. Щербины уточнено (как и в житийных текстах), чем она питалась:

Пила-ела девица
Болотную она воду.

Правда, в житии об этом сказано иначе: «питана бых былием и прочим сущем в пустыни» (ВМЧ. Стб. 27), «я семнадцать лет питалась травами и тем, что могла найти в пустыне» (Византийские легенды. С. 94). Но народным сказителям, видимо, оказалось ближе выражение, столь знакомое по многочисленным вариантам духовного стиха «Разговор Иоасафа с пустыней»:

«В мене, в матери пустыни,
Жить тебе будет моркотно,
Есть гнилую колоду,
Пить болотную воду».

.....
«Мне гнилая колода
Паче сытнаго хлеба;
Мне болотная вода
Паче сладкова меду...».³⁴

Вполне вероятно, что и такие подробности отшельнической жизни героини, как пребывание в лесу со зверьями: «Я жила-была, девица, шестьдесят лет со зверьями» (Я. А. Богатенко), «Я молилась, девка, трудилась, девяносто лет, девка, я со зверьями» (П. А. Бессонов), — восходят в конечном счете к литературному источнику. Возможно, это не просто деталь в описании места уединения. Так сказители могли истолковать непонятную для них фразу из жизнеописания святой: она боролась в пустыне «акы с звермы лютыми, с своими помышлениями» (ВМЧ. Стб. 26).

Думается, есть все основания полагать, что записанные Н. Ф. Щербиной, П. А. Бессоновым и Я. А. Богатенко стихи тоже восходят непосредственно к тексту жития преподобной Марии и что «Стих о Марии Египетской» в записи священника Алексея Соболева не оказал на них какого-либо влияния.

Конечно, речь идет скорее о предположениях, чем утверждении. Недостаточность конкретного материала не позволяет делать категоричных выводов. Я. А. Богатенко, помещая полностью стих о Марии Египетской в своей работе, «оправдывал» это тем, что он «отсутствует в известных... печатных сборниках, да и в рукописях встречается чрезвычайно редко».³⁵ К сожалению, нам такие рукописи пока не встретились. Возможно, новые архивные разыскания и публикации внесут соответствующие коррективы. Но сопоставление известных нам на сегодняшний день записей духовного стиха (прежде всего в их

³³ Напомню, кстати, что в тексте, записанном Н. Ф. Щербиной, героиня — тоже купеческая дочь. Возможно, и это — результат заимствования.

³⁴ П. А. Бессонов. С. 222.

³⁵ Я. А. Богатенко, л. 54.

соотнесенности с текстом жития) позволяет говорить о существовании наряду с «книжной» — «устнопоэтической» версии сюжета.³⁶

Сюжет о Марии Египетской не породил каких-либо ярких художественных образцов народной религиозной поэзии. Публикуемые тексты не столь, может быть, выразительны, но чрезвычайно интересны народной интерпретацией истории жизни преподобной Марии.

Текст № 1 публикуется по хранящейся в Институте русской литературы машинописной копии монографии Я. А. Богатенко,³⁷ оригинал которой находится, по некоторым сведениям, в Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского. Монография, судя по всему, была написана в 20-е гг. XX столетия. Во всяком случае, в 1926 г. в работе «Напевы стихов и псалм: (В пении «нищей братии» и в крюковых старообрядческих сборниках)» Я. А. Богатенко отмечал: «Все мелодические примеры, помещенные в нотном приложении, взяты из неизданной монографии автора настоящей статьи „Народные стихи, псалмы и канты”» (см.: Сборник работ этнографической секции. М., 1926. Вып. 1. С. 91 (Тр. Государственного института музыкальной науки).

Текст № 2 публикуется по рукописи Н. Ф. Щербины.³⁸

Записи приводятся с сохранением всех орфоэпических особенностей. Исключения составляют единичные случаи снятия ассимиляции согласных («идтить» вместо «иттить», «шестьдесят» вместо «шезьдесят»), поскольку здесь диалектное произношение совпадает с литературной нормой.

Пунктуация приведена в соответствие с современными грамматическими правилами.

О МАРИИ ЕГИПЕТСКОЙ

1

Я жила-была, девица, у отца дочь одна.
 Приневоливал меня батюшка замуж идтить.
 Уж я думала-подумала сама я про себя:
 «Если замуж мне идтить — на грехи поступить!».

5 Собралася я, девица, во полночь со двора,
 Я пошла-побрела во тёмные во леса.
 Я жила-была, девица, шестьдесят лет со зверьми!
 У девицы лицо — как котельное дно,
 У девицы власы — как береста бела,

10 У девицы тело — как елова кора!
 Мне навстречю, девице, шёл святой отец-чернец.

³⁶ Со времени рекомендации настоящей статьи к печати было опубликовано еще два варианта духовного стиха о Марии Египетской, без упоминания, что примечательно, имени преподобной Марии в заглавии. См.: 1. Ходил старец по пустынюшке — Зап. Т. И. Калужниковой, В. Радя в 1981 г. в пос. Володарском Приуральского р-на от Е. Л. Киреевой, 1903 г. рожд. Нотация В. Радя (Песни уральских казаков / Сост., вступ. ст., коммент. Т. И. Калужниковой. Екатеринбург, 1998. С. 123—124); 2. У отца да было у Владимира — Зап. М. М. Горшковым, Е. В. Пестеревым 11 августа 1998 г. в д. Пож Юрлинского р-на Коми-Пермяцкого АО. Нотация Н. И. Жулановой (Вестник российского фольклорного союза. 2001. № 1).

Внося определенные уточнения (в частности, в постановку вопроса о географическом пространстве духовного стиха о Марии Египетской), названные тексты тем не менее не опровергают, а как раз подтверждают высказанные в статье предположения.

³⁷ РО ИРЛИ, р. V. к. 226, п. 1, ед. хр. 1, л. 54—55.

³⁸ РГБ, ОР, ф. 178 (Музейное собр.), № 3423. 11, л. 1—2. Текст помещен в тетради с надписью «Народные духовные стихи, которые поются в Великий пост вместо обыкновенных песен». Вероятно, стих был исполнен дважды, так как в рукопись вносилась правка (зачеркнутые строки приводятся в комментарии к публикуемому варианту).

«Ты святой отец-чернец, исповедовай меня!» —
 «Исповедовал тебя сам Иисус Христос,
 Он со анђелами, со арханђелами,
 15 Он со всею небесною силою!».

2

Что жила-была девица
 Одна дочь у отца —
 У богатого купца,
 Одна дочка у матери.
 5 Приневолили её, девицу,
 Её замуж-от идти.
 «Уж я думаю-подуму!¹
 Если замуж-от идти —
 На грехи мне подступить,
 10 Если дома-то сидеть —
 Отца с матерью прогневить!»
 Соряжалася девица
 Во полночь со двора
 Во тёмные во леса.
 15 Что трудилася девица
 Шестъдесят лет во лесу.
 Пила-ела девица
 Болотную она воду!
 Не слыхала-то девица
 20 Колокольного звону!
 Не видала она, девица,
 Русскаго она духу!
 Стало² на девице
 Тело-то, ровно елева кожурѣна.
 25 Захотелось девице
 В Русе³ побывати,
 Отца с матерью навестити.
 Пошла эта девица
 По пути по дороженьке.
 30 Попался девице
 Старый старичок,
 Он убогой мужик.
 «Ты не бойся, не рохайся,
 Уж ты старый старичок:
 35 Я такой же человек!
 Я трудилася, девица,
 Шестъдесят лет во лесу:
 Не слыхала я, девица,
 Колокольного я звону;
 40 Не видала я, девица,
 Русскаго я духу;
 Пила-ела я, девица,
 Болотную я воду;
 Стало на девице
 45 Тело-то — ровно елева кожурѣна.
 Захотелося девице
 В Руси побывати,
 Отца с матерью навестить».

- ⁴Подходит девица
⁵⁰ Ко широкому подворью,
 Что взошла на⁵ широкое подворье,
⁶Еще эта девица
 Вошла еще на мосточик⁷ —
 Свой дух ангелам отдала!
⁵⁵ Вдруг запахло ладаном!
 Тут отец с матерью вышли:
⁸«Уж и что ж у нас пахнет на мосточке,
 Уж и пахнет у нас ладоном?»⁹
 Уж оне вышли на мосточик —
⁶⁰ Увидала свою дитятку,
 Увидали они милаго свою:
 «Уж как бы¹⁰ ты нам, дитятко,
 Объяснила сама себе,
 Что тебе не хотелось замуж идти —
⁶⁵ Мы бы тебе не стали приневоливати!»

¹ В ркп. первоначально «подумаю».

² В ркп. «Стала». Думается, это «машинальная» фиксация произношения, совпадающего с литературной нормой, а не указание на употребление существительного «тело» в ж. р. Ср. со ст. 44.

³ В ркп. слово оканчивается на «ѣ». Возможно, однако, прочтение: «В Руси» (ср. со ст. 47).

^{4—5} В ркп. первоначально «Я дошла, девица, / до свою широкаго».

^{6—7} В ркп. первоначально «Я взошла еще на мосточик».

^{8—9} В ркп. первоначально «Уж и что ж у нас на мосточке / Ладоном пахнет».

¹⁰ В ркп. первоначально «если как».

А. А. ПАНЧЕНКО

*СНОВИДЕНИЕ И ФОЛЬКЛОР:
СОН В НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ*

За последние десятилетия научная парадигма фольклористики (как дисциплины, изучающей традиционные формы словесности) претерпела значительные изменения. Это касается и предметной сферы, и методического арсенала дисциплины. В современных исследованиях фольклор интерпретируется не столько в качестве эстетического феномена, сколько в качестве пространства текстов, выполняющих ряд важнейших социальных, когнитивных и идеологических функций, не выходя при этом за рамки повседневного обихода общественной группы. Соответственно расширился и перечень социокультурных сфер, где обнаруживаются явления «фольклорного» характера. Одна из таких сфер — религиозные практики, формы повседневной религиозной деятельности, не подлежащие прямому контролю со стороны репрессивных социальных институтов.¹

Основа и непосредственный источник религиозной деятельности — эмпирический опыт переживания сверхъестественного и сакрального.² Несмотря на то что религиозный опыт является дорефлексивным и не верифицируемым феноменом, его последствия для повседневной социальной жизни не следует недооценивать. «Религиозный опыт, — отмечает П. Бергер, — радикально релятивизирует, если не обесценивает вообще, обычные заботы человеческой жизни. Там, где говорят ангелы, всякие житейские дела становятся незначительными, бледнеют до состояния нереальности. Если б ангелы говорили все время, то деловая жизнь, вероятно, целиком остановилась бы».³ Иными словами, сам по себе религиозный опыт деструктивен по отношению к жизнедеятельности человеческого коллектива. Для его адаптации необходимы специальные культурные механизмы. На уровне религиозных институций этот контроль зачастую принимает репрессивные формы: проявления религиозных девиаций и инакомыслия последовательно и жестоко караются. На уровне религиозных практик проблема решается более толерантно: адаптация и социальное (ре)конструирование религиозного опыта осуществляются при посредстве традиционных ритуальных и фольклорных форм, в частности — благодаря принятым в коллективе формам наррации. Поэтому для исследования религиозного фольклора особое значение имеет анализ традиционных способов адаптации так называемых «измененных состояний сознания» (alte-

¹ Вопрос о соотношении религиозных практик и институций специально рассматривается мной в работе: Панченко А. А. Религиозные практики: К изучению народной религии // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24—26 февр. 1999 г. / Сост. и ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1999. С. 198—218.

² См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993; Otto R. The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. L., 1969; Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996. С. 339—364.

³ Бергер П. Религиозный опыт и традиция. С. 352.

red states of consciousness): различных форм транса и одержимости, галлюцинаций, сновидений. О некоторых перспективах такого анализа и пойдет речь далее.

Проблемы сна и сновидения в контексте антропологического и фольклористического анализа в последнее время неоднократно обсуждались в западной науке.⁴ В отечественной гуманитарии эти вопросы, к сожалению, редко подвергались специальному рассмотрению. Речь идет не столько о роли мотива сна в различных фольклорных и литературных текстах (об этом писали не раз), сколько о культурном преломлении сна как такового, сна как психосоматического феномена. Между тем хорошо известно, что все культурные традиции придают то или иное значение сновидениям и что у разных народов это значение может существенно различаться.

Сложность вопроса усугубляется существованием различных философских и психологических подходов к проблеме сновидения. Большинство из них (и в частности, теоретический и практический психоанализ, где темы сна и сновидения играют чрезвычайно важную роль) исходят из того, что сновидение представляет собой процесс, протекающий в реальном времени в сознании спящего. Предполагается, что сновидение в существенной степени подобно процессам, происходящим в сознании бодрствующего человека. После пробуждения сновидец может представить себе и другим отчет о сновидении при условии «запоминания» последнего.⁵

Однако это исходное положение может быть поставлено под сомнение, что еще в 1950-х гг. было продемонстрировано учеником Л. Витгенштейна Н. Малкольмом. Согласно его построениям, представление о сновидении как о реальном процессе не имеет смысла, так как не подлежит верификации. Единственный критерий сновидения — это рассказ о нем, и поэтому понятие сновидения производно не от психического опыта спящего, а от рассказа проснувшегося. Сон — не то, что снится спящему, а то, о чем рассказывает бодрствующий.⁶

Книга Малкольма «Состояние сна» вызвала оживленную философскую полемику, однако нам нет нужды входить в подробности последней. Для культурно-антропологического и фольклористического анализа феномена сновидения важно одно — понимание последнего сводится к исследованию практики «рассказывания снов» (dream-telling). Эта практика в свою очередь подразумевает серию коммуникативных процессов (к их числу относятся и автокоммуникация⁷), обладающих культурной, социальной и локальной спецификой: в разных странах и обществах сны рассказываются по-разному и с разными целями.⁸

К сходным заключениям, хотя и с других позиций, приводит известная теория «обратного времени» сновидения, высказанная отцом Павлом Флоренским. «Едва ли не правильно, — пишет он, — то толкование сновидений, по которому они соответствуют в строгом смысле *мгновенному* переходу из одной сферы душевной жизни в другую и лишь потом, в воспоминании, т. е. при транспозиции в дневное сознание, развертываются в наш, видимого мира,

⁴ См., в частности: *Virtanen L. Dream-telling Today / Ed. A.-L. Siikala // Studies in Oral Narrative (Studia Fennica 33). Helsinki, 1989; Kaivola-Bregehøj A. Dreams as Folklore // Fabula. 1993. Bd 34. Hf 3/4* (здесь же — новейшая библиография вопроса), а также подробный обзор проблематики в работе К. О'Нелла (*O'Neil C. W. Dreams, Culture and the Individual. San Francisco, 1976*).

⁵ Малкольм Н. Состояние сна. М., 1993. С. 31—35. См. также: *O'Neil C. W. Dreams, Culture and the Individual. P. 3.*

⁶ Малкольм Н. Состояние сна. С. 86—132.

⁷ «Опыт начинает эволюционировать в нарратив даже во время припоминания сна», — осторожно замечает А. Кайволо-Брегенхой (*Kaivola-Bregehøj A. Dreams as Folklore*). Эту мысль можно сформулировать и по-другому: «припоминание» сна — и есть момент его рождения; сновидение как культурная реалья существует только в качестве нарратива или символа.

⁸ *O'Neil C. W. Dreams, Culture and the Individual. P. 22—32.*

временной ряд, сами же по себе имеют особую, не сравнимую с дневною, меру времени, „трансцендентальную“».⁹ Впоследствии концепция Флоренского была развита Б. А. Успенским, предложившим объяснять структуру и сюжетику сновидения при помощи понятия «семантической доминанты», т. е. того образа, который воспринимается сновидцем как «знаковый и значимый» и детерминирует «прочтение» сновидения. «Эта конечная интерпретация... — указывает исследователь, — задает, так сказать, ту точку зрения, ту перспективу, с которой видятся эти события. Это своего рода сито, фильтр, через который отсеиваются те образы, которые не связываются с конечным (значимым) событием... и который заставляет вдруг увидеть все остальные образы как содержательно связанные друг с другом, расположить их в сюжетной последовательности».¹⁰

Итак, в качестве основания для культурно-антропологической интерпретации сновидений может быть предложена следующая модель. Сновидение, будучи неопознаваемым и неverified психосоматическим опытом, становится достоянием индивидуального сознания и общества благодаря системе коммуникативных «фильтров», причем последние можно трактовать и как нечто, отсеивающее «незначимые» элементы опыта, и в качестве определенного механизма, конструирующего сам этот опыт в том виде, в котором он может быть пригоден для социального использования. Однако такая модель не дает ответа на вопрос о культурной специфике сновидения. В самом деле, точно так же можно описать формирование исторического нарратива (о чем, кстати, писал и Б. А. Успенский¹¹), автобиографического повествования или «personal experience story». Конечно, указанные особенности припоминания и рассказывания сновидческого опыта создают своеобразную семиотическую ситуацию, связанную с высокой степенью знаковой неопределенности сновидения. Именно это своеобразие позволило Ю. М. Лотману определить сон как «семиотическое зеркало», в котором каждый видит «отражение своего языка».¹² Однако и это определение имеет лишь прикладной характер. Исходя из того, что сон служит «резервом семиотической неопределенности, пространством, которое еще надлежит заполнить смыслами», «идеальным *ich-Erzählung*'ом, способным заполняться разнообразным, как мистическим, так и эстетическим, толкованием»,¹³ мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: *как и почему* происходит наделение сновидения теми или иными смыслами в рамках различных культурных практик?

Исследователи, писавшие о роли сновидений в традиционных обществах и соответственно тем или иным образом пытавшиеся разрешить этот вопрос, нередко указывали на то, что сон может ассоциироваться со смертью, «потусторонним» или «сакральным» миром.¹⁴ На мой взгляд, это наблюдение представляется чересчур абстрактным, тавтологичным и не позволяющим понять, почему со сновидениями связываются конкретные типы представлений. По-видимому, здесь необходимы более предметные суждения, основанные на анализе функций сновидения в контексте тех или иных традиций. Можно, впрочем, высказать и исходное предположение общего порядка: не следует ли говорить о том, что именно при помощи социальной адаптации

⁹ Флоренский П. А. Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 4—5.

¹⁰ Успенский Б. А. История и семиотика: (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья первая // Тр. по знаковым системам. Вып. 22. Зеркало. Семиотика зеркальности (Учен. зап. ТГУ. Вып. 831). Тарту, 1988. С. 72.

¹¹ Там же. Ср. сходные наблюдения, недавно высказанные С. Ю. Неклюдовым (Неклюдов С. Ю. Исторический нарратив: Между «реальной действительностью» и фольклорно-мифологической схемой // Мифология и повседневность: Материалы научной конференции 18—20 февр. 1998 г. СПб., 1998. С. 288—292.

¹² Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 222.

¹³ Там же. С. 226.

¹⁴ См., например: Успенский Б. А. История и семиотика. С. 77—80.

сновидений многие культуры конструируют само представление о трансцендентной реальности, и что, таким образом, тема сновидения может служить критерием для анализа представлений этого рода?

* * *

Я уже упомянул, что вопрос о роли сна и сновидения в восточнославянской народной культуре изучен довольно плохо. Единственной обзорной работой по этой теме остается статья А. Балова, опубликованная еще в конце XIX столетия.¹⁵ Согласно его наблюдениям, можно говорить о следующих «видах» снов, имеющих мифологическое значение для народной культуры: «кошмар», который, по уверениям Балова, «почти повсеместно считается делом домового»,¹⁶ «соблазнительные» и «греховные» сны, «производимые действием дьявола»,¹⁷ «вещие сны», предвещающие судьбу (к ним относятся и сновидения, связанные с гаданием, и так называемые праздничные сны),¹⁸ «религиозные» сны, чье происхождение «народ единогласно приписывает Богу и святым Его»,¹⁹ и, наконец, сновидения, в которых людям являются умершие.²⁰ Конечно, эта классификация имеет довольно условный характер, однако она может быть использована в качестве исходной модели при анализе темы сна и сновидения в русской крестьянской традиции. Здесь стоит предложить лишь одну предварительную коррективу. Дело в том, что вышеупомянутые особенности роли сна в культуре естественным образом приводят к поливалентности и вариативности его фольклорных функций. Ситуация припоминания и рассказывания сновидения придает последнему форму нарратива или символа; уже на этой стадии сон получает статус независимой фольклорной единицы. В дальнейшем и сон-нарратив, и сон-символ может быть инкорпорирован в более сложную систему верований, обрядовых действий и т. п.²¹ Таким образом, в фольклоре сновидение играет двойственную роль: с одной стороны, сновидческий опыт может привести к формированию того или иного нарратива либо побудить сновидца к определенным ритуальным и прагматическим действиям, с другой — сновидение нередко служит сюжетным (или даже сюжетообразующим) элементом различных фольклорных форм. Естественно предполагать, что вторая из названных функций сна некоторым образом связана с первой, хотя эта связь существенно различается применительно к разным типам текстов и формам ритуальной деятельности. Кроме того, необходимо подчеркнуть возможность различных акцентов в конструировании и интерпретации сна как культурной реальности. Сон-символ всегда воспринимается как сообщение, требующее непременно расшифровки. Сон-нарратив допускает разные типы толкования: оно может быть и символическим, и «реалистическим» (т. е. сновидение воспринимается как событийная последовательность, протекающая в реальном времени, но в другой реальности). Существенно различается и модальность «сообщений», которые традиционная культура усматривает в тех или иных сновидениях: сон может информировать, предупреждать, принуждать и т. д.

Высказанные соображения, как кажется, приводят к мысли о необходимости исследования роли сновидений в контексте локально и функционально ограниченных культурных форм. Попробуем продемонстрировать возможнос-

¹⁵ Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях // Живая старина. СПб., 1891. Вып. 4. С. 208—213.

¹⁶ Там же. С. 208—209.

¹⁷ Там же. С. 209.

¹⁸ Там же. С. 209—212.

¹⁹ Там же. С. 212.

²⁰ Там же. С. 213.

²¹ См. девятичленную модель интерпретации «вещих снов» (open dreams), предложенную А. Кайволо-Брегенхой (*Kaivola-Bregenhøj* A. Dreams as Folklore. P. 221).

ти такого исследования на примере того, что А. Балов называл религиозными сновидениями. Общеизвестно, что тема сна и сновидения занимает далеко не последнее место в религиозном дискурсе христианских культур. Конечно, рамки настоящего сообщения не позволяют рассмотреть весь спектр значений, ассоциирующихся с этой темой даже в рамках русского православия. Кроме того, на мой взгляд, исследование указанной проблематики предпочтительнее начинать с анализа традиционных религиозных практик, связанных с повседневным течением крестьянского быта и не поглощенных институционализированными формами религиозной жизни. Иными словами, речь идет о той роли, которую сновидение играет в традиционном религиозном обиходе.

Тема сна достаточно часто фигурирует в народных рассказах о деревенских святынях, приходских церквях, часовнях и тому подобных локальных культурных объектах. Как правило, сон используется здесь в качестве дополнительного сюжетного элемента преданий, повествующих о происхождении святыни, проявлении ее чудесных свойств и установлении соответствующих правил контакта между крестьянской общиной и сакральным объектом (локусом),²² и представляет собой «прямую речь» священного персонажа, адресованную недогадливым крестьянам. Так, в пошехонском предании об основании с. Давыдовского рассказывается, как первопоселенцы строили церковь св. Георгия на выбранном ими месте, но каждую ночь кладка разрушалась, а все строительные материалы переносились туда, где сейчас стоит село. Многие предания, содержащие подобные мотивы, обходятся без сюжетных дополнений: если икона, почитаемый крест или бревна для постройки церкви «уходят» в определенное место, значит, именно оно пригодно для контактов с сакральным миром. Однако пошехонцы нуждаются в более отчетливом разъяснении. «Наконец, одному благочестивому старцу во сне явился св. Георгий Победоносец и объявил, что ему неугодно сооружение храма на горе Софронихе, что место это для основания селения непригодно, так как на нем невозможно будет достать ни капли воды, и указал на новое место для сооружения храма, на место близ р. Шиги. Сон был передан старцем строителям храма, после чего последние решили воздвигнуть храм на указанном месте...».²³

Нередко сновидение становится и более значимым элементом преданий о местных святынях, но при этом его сюжетная функция остается прежней: сон содержит сообщение, непосредственно исходящее из «божественной» сферы. Так, например, обстоит дело в рассказах о священном источнике и чтимой возвышенности («Высокой горе») близ с. Мелковичи Батецкого района Новгородской области. Богомольцы собираются к источнику на праздник «Варлаамия Хутынского» (переходящее празднование прп. Варлаама Хутынского в 1-ю пятницу Петрова поста). В этот же праздник обязательно поднимались на «Высокую гору», где, по преданию, «ушла в землю» церковь Печерской Божьей Матери. В 1990 г. здесь были записаны следующие предания:

Одна многодетная женщина долго болела и услышала во сне, что должна идти к нашему ключику. Здесь она должна была найти икону с изображением Печерской Божьей Матери. Она пришла и увидела, что икона плавает в воде ликом вниз. Женщина растерялась и пошла в деревню к священнику. Когда они вернулись, иконы в воде не было. Священник приказал построить сруб у источника. Женщине после этого приснился сон, будто Божья Матерь с иконы говорит: «Ты меня не достала, а теперь меня срубом затиснуло, и мне не выйти». Так эта женщина иконы не увидела. Все это было в праздник Варлаама Хутынского, поэтому празднуют в день святого, а икона должна быть другая. (...) Однажды одному мужику, у которого болели ноги, приснился сон, будто слышит он: «Огороди гору заборчиком, хоть в две жерди. Нехорошо — место святое,

²² Подробнее о фольклорных текстах этого рода см. мою работу: *Ланченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России*: СПб., 1998. С. 115—132, 246—254.

²³ Балов А. Сон и сновидения... С. 212.

по нему коровы ходят. За это ноги твои поправятся». Мужик постеснялся сделать забор, так и умер больным.²⁴

Сходные мотивы встречаем и в рассказе о происхождении почитаемого «живого» родника близ г. Троицка Пензенской губернии:

Одной богомолке во сне три раза являлась Божья Матерь и велела в указанном месте рыть землю и отыскать там ее икону. Но богомолка долго не исполняла приказания, пока не захворала. Во время болезни ей опять было видение, чтобы она всенародно покаялась и, после того как выздоровеет, исполнила возложенное на нее поручение. Богомолка так и сделала. Выздоровев, она отправилась в указанное место и начала рыть. Рыть же надо было только в полдень и полночь. Рыла она одна три недели и, наконец, нашла образ Божией Матери, который и стоит теперь в часовенке, около родника.²⁵

Иногда сновидение оказывается центральным мотивом предания о происхождении святыни (так, собственно говоря, обстоит дело во многих религиозных традициях, о чем, в частности, свидетельствует известная ветхозаветная история о «лестнице Иакова»: Быт. 28, 10—22). В приводимом А. Баловым рассказе о почитаемом камне-«следовике» близ с. Федоринского Пошехонского уезда преподобная Феодора является некоему «богобоязненному мужу», уснувшему у камня, и приказывает ему «воздвигнуть в честь ее часовню». «Проснувшись, богобоязненный муж заметил, что на гладком прежде камне явственно отпечатался след от стопы преподобной Феодоры. Сон был рассказан окрестным жителям, и через несколько времени на этом месте была сооружена часовня».²⁶ Сходную роль мотив сновидения играет в одном из рассказов о местнотимой могиле Василия Трудящегося близ д. Сорочкино Лужского района Ленинградской области. В 1901 г. местный учитель сообщал о ней следующее: «Много лет тому назад пришел человек, поселился в глухом лесу, среди болот, где сделал себе землянку и жил в ней до своей смерти. Местные крестьяне наткнулись на эту землянку, нашли человека умершим, сидя над раскрытой книгой. Его похоронили тут же, и могила эта чтится окрестными крестьянами».²⁷ Это известие дополняется сообщением, опубликованным в 1932 г. в журнале «Антирелигиозник»: «Через некоторое время (после смерти Василия. — А. П.) поп Первенский заявил однажды в церковной проповеди, что ему явился во сне покойный Василий и сказал: „Что ты по мне не послужишь. Надо бы послужить“. Нашелся какой-то Ванюшка-журодивый..., который стал украшать могилу. Началось служение на могиле».²⁸

В тех народных рассказах о местных святынях, где акцентируется мотив святотатства, сон оказывается грозным предупреждением о грядущем наказании. В записанном нами новгородском предании о крестьянине, увезшем местнотимый крест и использовавшем его с профанной целью, фигурирует именно такая ситуация: «Он взял его и унес домой. Поставил в эту, в печку, в ригу, значит, в чело — чтобы, когда затопишь, чтоб в эти окошки дым выходил. Ему приснилось, ему приснилось, значит так, что где ты взял, туда и свежи, то тебе, значит, буде нехорошо. Он соскочил (...) и сразу лошадь впрег и свёз на место его, поставил опять, значит». По другой версии этого предания, святотатец отбивает часть («ухо») креста: «Привёз — и в эту саму, в каменку, в баню. (...) И отколочил одно это вот как бы ухо, когда ставил. И ему приснился сон, что поставь этот камень на место, где его взял. (...) И вот у его заболело ухо, у него это ухо отвалилось».²⁹ Наконец, сновидение может выступать и в качестве наказания за небрежное отношение к святыне или чтимому могиль-

²⁴ Полевые записи Т. А. Жегловой, 1990 г.

²⁵ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 197.

²⁶ Балов А. Сон и сновидения... С. 213.

²⁷ Архив ИИМК РАН, ф. 37, № 7, л. 12 об.

²⁸ Куразов Н. По колхозам Ленинградской области // Антирелигиозник. 1932. № 17/18. С. 44.

²⁹ См.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. С. 124—125.

нику. Так, например, произошло с крестьянами деревни Засосье (Сланцевский район Ленинградской области), близ которой стоял средневековый курган с двумя каменными крестами. «Рассказывают, — писал в 1880-х гг. собиратель, — что под этими крестами погребены родоначальники и основатели деревни, Владимир и Симеон, и что в старину кому-то, обладавшему богатырскою силою, вздумалось нести один из этих крестов к церкви, но на половине дороги крест придавил его к земле так, что он не мог сдвинуться с места. Когда же он вознамерился возвратиться с крестом назад, то и сила возвратилась к нему, и крест легко был снесен им на прежнее место. В Троицкую субботу крестьяне... приходят на этот курган с кутьею и молятся за упокой душ своих родоначальников и всех неизвестных усопших, здесь будто бы погребенных. Говорят, что они однажды не исполнили этого обряда и за то были наказаны страшными сновидениями».³⁰

Итак, в народных рассказах о почитаемых местах, местных подвижниках, чтимых могильниках сон выступает в качестве «прямой речи» священного персонажа, объекта или менее определенной сакральной сферы. Эта речь обращена к конкретному человеку либо общине и содержит разъяснения, предписания или предупреждения, касающиеся способов и правил контакта с сакральным миром. Следует отметить, что в подобных преданиях и меморатах сновидение является чуть ли не единственным видом прямого высказывания на языке, понятном человеку. В остальных случаях «сигналы», подаваемые сферой «божественного», транслируются при помощи акционального кода, требующего дополнительной расшифровки. Естественным представляется вопрос о функционировании сновидений такого рода в реальной обрядовой практике крестьянства.

Особое место в повседневной религиозной жизни русской деревни занимает практика так называемых заветов (их также именуют «обетами», «оброками») и т. п. — вотивных пожертвований святыне или святому. «Завет» может иметь и акциональный характер (воздержание от работы или работа в пользу монастыря или церкви). Широко распространены и «заветные праздники», учреждавшиеся в связи с различными кризисными ситуациями: пожарами, неурожаями, моровыми поветриями и т. п.³¹ Исследователи, писавшие об этой форме народного православия, обычно интерпретировали ее в свете «магических традиций» или, в лучшем случае, говорили о «кризисной информации», закодированной в форме обетного приношения.³² На самом деле, однако, завет оказывается более сложной формой коммуникации с сакральным миром. Известны случаи, когда инициатором завета выступает не человек, а его священный партнер по религиозному диалогу, а транслятором такой инициативы как раз и оказывается сновидение. «Приснится завет, надо сходить положить, очистить душу», — говорят в Заонежье.³³ Очевидно, что эта ситуация требует более детального анализа. В самом деле, что имеет в виду крестьянин, говоря о «приснившемся завете»?

В 1997 и 1998 гг. фольклорно-этнографическая экспедиция Европейского университета в Санкт-Петербурге (далее ЕУСПб), работавшая на северо-востоке Новгородской области, зафиксировала некоторые данные, которые, как кажется, проливают некоторый свет на роль сновидений в практике заветов. Для обрядовой жизни населения этой местности особое значение имеют так

³⁰ Трусман Ю. А. Финские элементы в Гдовском уезде Санкт-Петербургской губернии // Изв. РГО. 1885. Т. 21.

³¹ Подробнее см.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. С. 82—101. Заметим, кстати, что обет является одной из самых распространенных форм религиозных практик и известен многим культурам.

³² См.: Щепанская Т. Б. Кризисная сеть: (Традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 119.

³³ Новикова В. В. Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья: (По материалам экспедиций 1986—1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 62.

называемые жальники, представляющие собою заброшенные могильники эпохи позднего средневековья.³⁴ Они могут считаться как опасными и нечистыми, так и священными локусами. Иногда крестьяне считают жальники погребальными памятниками и связывают с ними предания о нашествии интервентов. Нередко жальники считают островком соснового леса, оставленным при распашке полей или посаженным «по завету». С некоторыми из них ассоциируются предания о провалившейся церкви или часовне. Отношение крестьян к жальникам может быть разнообразным: на некоторых из них справляют престольные и заветные праздники, поминают «забывших родителей» и «поют Христа» на Пасху, устраивают гулянья молодежи. На некоторых жальниках «пугает»: по ночам там видят огоньки или встречают русалок. На некоторых жальниках хоронят выкидыши и детей, умерших до крещения. Довольно часто с жальниками ассоциируются представления о кладах. На мой взгляд, такое разнообразие поверий и обрядов, связанных с этими могильниками, коренится в общих проблемах динамики народного отношения к древним погребальным памятникам. Для настоящего сообщения важно другое: в некоторых случаях именно жальники служат местом, куда приносят «приснившиеся заветы».

Эта традиция имеет особое распространение в небольшой группе деревень (Заделье, Лезгино, Маклаково), находящейся в центральной части Хвойнинского района Новгородской области. Практика заветов существует здесь и по сей день; обычно заветы (в качестве которых выступают вышитые полотенца и специально изготовленные деревянные кресты-«столбчики») приносят к жальникам у деревень Заделье и Лезгино, а также к нескольким почитаемым источникам, находящимся в окрестных лесах. Причиной завета местные крестьяне нередко называют сновидение (хотя могут быть и другие причины: болезнь, беспокоество о близком человеке и пр.). Происхождение жальников и начало почитания упомянутых источников часто объясняется заветами. Так, о появлении жальника близ д. Лезгино рассказывают следующее:

Жальник — это называется большой боровой сосняк. А там стоит как часовенка, раньше жил дед, Степан Иванович. (...) Ему было заветивши, что постави вот на этом месте, чтобы посади лес. Вот он посадил этот лес, этот лес рос, народ всё ходил мимо, стоял палисадник, всё люди интересовались ходили.³⁵

Впрочем, заветы можно носить не только на жальники или к чтимым родникам. Сон о завете обычно указывает на место, куда следует принести votivное полотенце или «столбчик». Вот довольно любопытный рассказ о ситуации такого рода:

Дак я не знаю, чё приснилось. Ну полотенце. А потом, когда пошли за ягодами, говорят: «Вышитое полотенце! Да как оно попало-то сюда?!». На сосны болтается. Дак это у тётки Ирины снесено.

[Собиратель: То есть это снится?]

Да, вот приснится такое место, что вот должен ты. Вот мне приснилось, я вот не исполнила, свой-то. Свой сон.

[Собиратель: А Вам что приснилось?]

А мне приснилось тоже вот, так. Мошенского в Фёдове как стою, Богу молюсь, прям на солнце, вот так туда молюсь. А потом... как будто стала людей искать, или что-то, от так оглянулася, смотрю здесь вот так ограда стоит, взади за мной... И проснулася. Проснулася, говорю: «Это что-то от такое. Завет какой требует, или что...». (...)

³⁴ О них см.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. С. 207—216; Панченко А. А., Петров Н. И. «Жальники» востока Новгородской области в современной сельской культуре // Дивинец Староладожский: Междисциплинарные исследования. СПб., 1997. С. 85—94.

³⁵ Экспедиция ЕУСПб. Д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл. Зап. 8.07.98. от И. Д. Рябкова, ур. д. Лезгино, 1935 г. р. Зап. О. Б. Гендельс, В. Б. Яшкиной.

[Собиратель: А это кто требует?]

А я откуда знаю это?³⁶

О подобных снах рассказывают не только в Заделье. Приведем запись, сделанную в другой части того же района.

[Собиратель: А на жальнике — там Литва лежит, или наши?] Я не знаю. Говорят, что наши лежат, и Литва лежит. Ну, много там было. А на этом на Митине жальник — так это, тётка вот умерши, ей всё снилось, чтоб она туда ходила. Да она ходила, вот Куша такая была. Бывало: «Акулина Алексеевна, да куда ты всё бегаешь?». «А на жальник, мне сон снится, чтоб я туда ходила». Да вот, может, сродственник кто там. Она всё бегала туда, на Митино.

[Собиратель: А что она там делала?] Ну снесёт там, положит — да и... На могилу поисть... И уйдёт. (...) Оставит и уйдёт и сама помянет и уйдёт. Что она там будет делать?

[Собиратель: А когда ходила, часто?] Нет, в году-то раз ходила. Каждый год.

[Собиратель: А она на праздник какой-нибудь ходила?] Она и без праздников идёт. Когда приснится, она и пойдёт.³⁷

Приведенные материалы показывают, что в практике заветов сновидение также выполняет роль реплики потустороннего мира, реплики, адресованной конкретному человеку и побуждающей его к совершению соответствующих ритуальных действий. Весьма интересно было бы выяснить, какие именно сновидения ассоциируются с заветами. К сожалению, пока что мы располагаем лишь одним (процитированным выше) персональным пересказом подобного сна. Если же о таком сновидении говорит не сам сновидец, а, допустим, его односельчанин, то сон уже перестает быть нарративом и превращается в элемент ритуального диалога. В таких случаях просто говорят: «Ему приснился завет».

* * *

Другой вид сновидений, достаточно часто встречающийся в народной культуре и, на мой взгляд, имеющий отношение к традиционным религиозным практикам русского крестьянства, — это сны, в которых человеку являются клады. На первый взгляд кажется, что фольклорные представления о кладах не имеют отношения к религиозности: в отечественной этнологии крестьянское кладоискательство обычно трактуется в качестве авантюрного занятия, направленного на прагматическое обогащение (хотя поверья, предания и былички о кладах, по общему признанию, обладают ритуально-мифологическим характером). Все, однако, не так просто. Во-первых, клад далеко не всегда оказывается деньгами. Он может быть и «золотой кобылой», и «золотой каретой» и «церковным имуществом», и даже иконой. Во-вторых, даже если клад «рассыпается золотом», он вовсе не обязательно воспринимается только как средство пополнения семейного бюджета. Дело в том, что крестьянское отношение к деньгам характеризуется неразрывностью прагматических и ритуально-мифологических аспектов, что прекрасно продемонстрировал К. А. Богданов в своей недавней работе.³⁸ Не имея возможности подробно обсуждать здесь вопрос о кладах и кладоискательстве в восточнославянской народной культуре, отмечу лишь, что эта традиция тесно связана с представлениями о магической «удаче» и изменением «прирожденной доли». В некотором смысле клад представляет собой явление, обратное завету. Впрочем, с

³⁶ Экспедиция ЕУСПб. Д. Заделье Хвойнинского р-на Новгородской обл. Зап. 5.07.98 от Е. И. Ивановой, ур. д. Заделье, 1933 г. рожд. Зап. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова, В. Б. Яшкиной.

³⁷ Экспедиция ЕУСПб. Пос. Анциферово Хвойнинского р-на Новгородской обл. Зап. 24.06.97 от Е. Михайловой, ур. д. Анциферово, 1917 г. рожд. Зап. Д. Дубровского, В. Б. Яшкиной.

³⁸ Богданов К. А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995.

историко-этнографической точки зрения это вполне закономерно: вспомним, что многие клады раннесредневековых культур интерпретируются исследователями как вотивные.

Тема сновидения играет существенную роль в крестьянских поверьях о кладах. На это обратил внимание еще В. Смирнов, писавший: «Вещее значение снов, их чудодейственная магическая сила — обычный мотив в рассказах о кладах».³⁹ Так же, как и в случае со снящимися заветами, клад сам является человеку во сне. Тот же Смирнов приводит следующий рассказ, записанный в Костромском Поволжье. «Дядя Артемий рассказывал: привиделся ему сон — „копай, говорит, у деревни Верхние Слуды, найдешь кости человеческие, а потом клад”. Пошел, отыскал, как снилось, то место, вместе с бабушкой моей да с братом пошел. Выкопали только кости — огромные. Сложил он их в корзину, отнес на чердак. В деревне смеяться над ним стали, сложили песню, „как копал — скоро на кости попал”. А ему не до смеха, снится стало, чушь в башку разная полезла. Пошел к благочинному, рассказал ему все, а тот велел принести кости. Отпели и закопали на кладбище».⁴⁰

В 1880-х гг. один из приходских священников С.-Петербургской епархии записал такую историю о кладе, найденном на средневековом курганном могильнике: «Тут же у часовни, лет 50 тому назад, две крестьянские девушки, двоюродные сестры..., по указанию явившегося им во сне старичка нашли два котелка с золотыми монетами. По рассказу одной из них..., старичок походил на лик Николая Чудотворца. Девушки скрыли котелки в сарае, но, пришедши взять их, нашли лишь одни уголья».⁴¹

Любопытные представления о снящихся кладах зафиксированы на севере Новгородчины. Вот один из таких рассказов:

[Собиратель: А не говорили, что на жальнике клад зарыт?] А нашёл дедушка, ёму приснилось дак... Двоим снилось. Один копал-копал — умёрт, это. А онному старичку было приснивши, что: «в двенадцать часов приходи и копай. Тебе клад там есть. Он копал, в первую ночь не нашёл, на вторую нашёл. А второму — тот молодой мушщина был — приснивши: пониже, ну пониже кладбища ёлочка така была, говорили, что: «копай под этой ёлкой, тебе большой клад будет». Он копал, копал — не мог, не нашёл. Так и оступись. Так и осталося. Вот так и осталося — клад этот осталося. Никому не досталося. А дедушка нашёл боженечку (т.е. икону. — А. П.).

[Собиратель: А куда он потом эту боженьку дел?] А не знаю куда — домой, домой, венно, взял. А умер — дак, може, в гроб положили ему, эту боженьку.

[Собиратель: И это вот был клад, да?] Да, это от ему приснивши ночью сон. Сон приснился, что: «тебе вот престоит, предстоит клад, ступай в двенадцать часов ночи и копай вот это, это место». Ну, и он где — он-то знал, дак — копал первую ночь — он не нашёл, в двенадцать часов. А на вторую ночь пошёл — выкопал, вот это выкопал ёт.»⁴²

Сновидение может быть и ответной репликой, адресованной крестьянину, нашедшему клад. В этом случае от него требуют соблюдения тех или иных предписаний магического этикета. Вот, например, история о крестьянке из Гдовского уезда, испытавшей на себе последствия неожиданной находки клада.

В 1892 г., — пишет собиратель, — я видел 72-летнюю слепую старуху Акулину Чугину. Слепла она на 23-м году жизни по следующей причине. Однажды семья Чугиных пахала и нашла клад. Но во сне они услышали приказание положить на место клада голову. Положили они рыбью голову, но увидели опять тот же сон, положили куриную голову — тот же сон. Перепробовали все головы, и все видели тот же сон.

³⁹ Смирнов В. Клады, паны и разбойники. Кострома, 1921. С. 12—13.

⁴⁰ Там же. С. 13.

⁴¹ Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1884. Вып. 9. С. 412.

⁴² Экспедиция ЕУСПб. Д. Филиппово Любыгинского р-на Новгородской обл. Зап. 4.07.97 от Н. Н. Градовой, ур. д. Филиппово, 1907 г. рожд. Зап. Е. А. Мельниковой, А. А. Панченко, В. Б. Яшкиной.

Очевидно, требовалась чужья голова. Головы человека Чутины, однако, не положили на указанное место, и Акулина за послушание поплатилась зрением, а впоследствии ослеп и брат ее.⁴³

Подобные примеры можно было бы множить. Очевидно, что в случае с кладами сновидение также служит для прямого высказывания потустороннего мира. Правда, клады или их хранители могут сообщать о себе не только при помощи снов, но и наяву — посредством видений или голосов. Впрочем, явления последнего рода типологически близки, хотя и не тождественны, сновидениям. Вопрос об их соотношении в крестьянской культуре — тема для отдельного разговора.

Итак, сновидения о заветах и кладах служат одним из возможных элементов сложной системы символического и магического обмена, практикуемого в религиозной традиции русского крестьянства. Естественным, однако, представляется вопрос: в чем особенности роли, которую сновидение играет в диалоге человека и сакрального мира. Одно наблюдение по этому поводу кажется очевидным. Для крестьянина сон оказывается прямой речью потусторонней сферы постольку, поскольку интерпретация сновидения происходит в момент его припоминания. Это не просто речь, но речь-действие: она указывает, рекомендует, предупреждает. Она не нуждается в дополнительном разъяснении; наоборот, она сама может служить комментарием к неверно понятым сообщениям. В связи с этим можно предположить, что для крестьянской культуры вообще не очень характерно символическое истолкование сновидений.

Более сложен вопрос об адресантах подобных сновидений. Крестьянин не встречает в своих снах лешего или русалку. В то же время ему снятся и святые, и клады, и богатыри, и, наконец, мертвецы, занимающие в рассказах о сновидениях особое место. Очевидно, здесь действительно стоит говорить об особой потусторонней сфере, конструируемой при помощи снов.

Не следует забывать и о возможной локальной приуроченности тех или иных сновидческих традиций. Известно, что различные формы «культуры сновидений» формируются именно в локальном контексте. Так же, вероятно, дело обстоит и в упомянутых выше деревнях Хвойнинского района. Можно предположить, что последовательное наблюдение таких традиций могло бы существенно пополнить наши знания о роли сна и сновидения в крестьянской культуре вообще и традиционных религиозных практиках в частности.

⁴³ Архив ИИМК РАН, ф. 37, № 7, л. 108.

М. Н. ВЛАСОВА

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «ПОСМЕРТНОМ БЫТИИ»
В БЫЛИЧКАХ НОВГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ
(по записям 1985—1996 гг.)

Традиционные для крестьянского фольклора былички о покойниках, о посмертной участи человека все еще сохраняются в памяти жителей Новгородчины. Более того: устойчивое бытование таких повествований позволяет видеть в них те произведения несказочной прозы, которые не разделили участи многих других, к сожалению, прочно забытых жанров устного народного творчества. К этому выводу привели результаты пятилетней собирательской работы в Холмском и Маревском районах Новгородской области, а также анализ материалов, предоставленных коллегами-фольклористами.¹ Учтены и образцы быличек из Старорусского, Батецкого, Любытинского районов, опубликованные О. А. Черепановой.²

Согласно наблюдениям многих собирателей фольклора XIX—начала XX в., «единственное отчетливое представление народа о загробной жизни — это ее вечность: там вовеки веков будешь мучиться или жить хорошо. И не умрешь, и никакой перемены больше не будет».³ Понятия о «посмертном бытии» человека в быличках и поверьях неоднозначны: он и уходит «в мир иной», пребывает в раю или в аду, и остается «жить» на кладбище.

Представления о «мире ином» могут быть далеки от канонических церковных. Не останавливаясь на этом подробно, отмечу такие местоположениярая и ада (упоминаемые в поверьях, в апокрифической литературе, в духовных стихах и пр.): за морем; на островах в «восточном море»; за рекой; далеко под землей; в каком-то неопределенном пространстве.⁴ Ад и рай находятся «не на небе и не на земле» (другая версия — «по обе стороны реки Иордан») или их разделяет «елань — чистое место»; ниже «того света» — «тартарары».⁵ Согласно записям конца XIX в. «тот свет составлен по образцу этого»: ад и рай — огромный дом, где праведные живут выше, а грешные — ниже; ад помещается в земле, «ниже первого этажарая». Или: ад — бесконечное темное пространство, обтянутое железной цепью. В современных записях «мир умерших» — лесозаготовки; ад — бескрайнее «поле могилки» вдоль дороги.⁶ По материалам, записанным в Старорусском районе Новгородской области и на

¹ Записи М. К. Бурьяк (Старорусский, Крестецкий, Демянский р-ны); М. Е. Теркиной (Маревский р-н); материалы архива В. В. Головина (былички Любытинского и Новгородского районов). Автор благодарит коллег-фольклористов за предоставленную возможность ознакомиться с записями из их архивов.

² Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

³ АРЭМ, № 841, л. 10. Череповецкий у. Новгородской губ.

⁴ Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 238—239; Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913. С. 107—108, 112, 174.

⁵ Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилото населения Сибири. Иркутск, 1923. С. 51, 59.

⁶ АРЭМ, № 841, л. 10; № 796, л. 1; № 841, л. 11 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.; Черепанова О. А. Мифологические рассказы... С. 29—30 — зап. из Пестовского и Батецкого р-нов Новгородской обл.

Смоленщине, умершие могут пребывать в располагающейся за рекой деревне. В целом отмечу, что эти (весьма характерные для быличек и пограничных с ними повествований) воззрения тяготеют к своего рода «приземленности», конкретизации.

Представления о «жизни» умершего на кладбище, неоднократно отмечавшиеся в фольклорно-этнографических исследованиях,⁷ обнаруживаются в поминальных, погребальных обрядах современной Новгородчины. Укажу на распространенный до сих пор обычай «парить родителей» на Троицу — могилу бьют березовыми ветвями крест-накрест, что может мотивироваться так: «Мы паримся — родители тоже париться хотят».⁸ Этот же обычай упоминается в повествовании о «посмертном» возвращении умершего крестьянина на родину: сосланный, погибший в лагере под Медвежьегорском и невеста где погребенный отец рассказчицы, являясь во сне, сообщает детям, что пребывает на семейном кладбище — рядом с могилой жены. Он просит «попарить» указанное место, и желание его безусловно исполняется.⁹

По-видимому, многозначность представлений о посмертной участи человека обусловлена не только длительным историческим развитием этих воззрений (в том числе — во взаимодействии с каноническими христианскими), но и достаточно сложными, хотя, быть может, не вполне сознаваемыми, но сохраняющимися и в настоящее время понятиями о душе как о совокупности различных «прижизненных и посмертных состояний». Термин «душа» в его привычном для нас звучании здесь, конечно же, условен. Совокупность (подчеркну — подвижная и не являющая собой четкую систему) воплощений «души» или «жизненности»: душа — дым, пар; дыхание, дуновение;¹⁰ птичка;¹¹ мотылек, бабочка;¹² «малый ребенок» или маленький человечек с крылышками, «имеющий тело более тонкое, чем наше»;¹³ двойник умершего, его подобие;¹⁴ тень;¹⁵

⁷ *Соболев А. Н.* Загробный мир... С. 74—75; Северные причитания, собранные Е. В. Барсовым. М., 1872. С. XIV; *Шайжин Н.* Олонецкий край // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1909 год. Петрозаводск, 1909. С. 212; *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. ИОЛЕАиЭ. Т. 19, вып. 1. С. 116; *Арефьев В. С.* Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губернии // Изв. Восточносибирского отделения ИРГО. Иркутск, 1902. Т. 32. С. 135; *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь... С. 64; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. С. 124—125; *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920. С. 37; *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1900. Кн. 47, № 4. С. 118; *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Тр. этнографического отдела ИОЛЕАиЭ. М., 1877. Кн. 5, вып. 1. С. 18 и др.

⁸ АС, Дроздова А. А., 1915 г. рожд., зап. 1988 г. (Холмский р-н). Ср.: «В Троицын день парят родителей» — АГО, р. 24, оп. 1. С. 12 (Новгородская губ.).

⁹ АС, Зиновьева В. С., 1920 г. рожд., зап. 1990 г. (Маревский р-н). По воспоминаниям В. С. Зиновьевой, ее умирающий муж желал, чтобы его схоронили на прилегающем к шоссе участке кладбища, где «не так одиноко и можно смотреть на прохожих и проезжих».

¹⁰ *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. С. 138—139; *Соболев А. Н.* Загробный мир... С. 46, 51; *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь... С. 48—49; АРЭМ, № 1728, л. 42 — зап. из Тверской губ.

¹¹ *Соболев А. Н.* Загробный мир... С. 55, 72; *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа // Вестн. обществ. гигиены, судебной и практической медицины. 1891. Т. 12, кн. 1. С. 76; *Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Обонежского края // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1894. С. 414—415; *Иваницкий Н. А.* Материалы... С. 115; *Якушкин Е.* Материалы для словаря народного языка в Ярославской губернии. Ярославль, 1896. С. 6; *Смирнов В.* Народные похороны... С. 13; *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь... С. 50—51.

¹² *Соболев А. Н.* Загробный мир... С. 55; *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь... С. 49.

¹³ АРЭМ, № 699, л. 19 — зап. из Белозерского у. Новгородской губ.; АРЭМ, № 821, л. 21, 22; № 841, л. 5 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ. Ср.: в старинной иконописи «душа изображается младенцем, который исходит из уст покойника и улетает на небо или возносится туда ангелами. Подобные изображения мы встречаем в миниатюрах, украшающих древние рукописи, и в печатном издании Печерского Патерика, и на лубочных картинах» (*Соболев А. Н.* Загробный мир... С. 59).

¹⁴ *Соболев А. Н.* Загробный мир... С. 57, 74—75; *Смирнов В.* Народные похороны... С. 59.

¹⁵ *Соболев А. Н.* Загробный мир... С. 74—75; *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь... С. 49.

звезда;¹⁶ — изменяется, распадается по смерти, улетая, ускользя, оставаясь на земле — рядом с покойным и в нем самом; отождествляясь с ним.

В качестве дополнения к этому, требующему дальнейшей разработки тезису приведу распространенную во многих областях России, сохраняющуюся и на современной Новгородчине веру в то, что «покинутый душой» покойник продолжает «жить», слышать, даже видеть, пока не отпет¹⁷ или не погребен.¹⁸ Ср. также: умерший «зябнет», и при холодах гроб накрывают поддевкой или сарафаном.¹⁹ «Пока душа в теле, народ приписывает ей способность физических ощущений».²⁰ Могут различаться «душа» и «жизнь», находящиеся в разных местах человеческого тела: жизнь помещается в животе и не имеет бессмертия; после уничтожения жизни душа не хочет оставаться в «мертвом теле».²¹ Ср.: душа находится в груди или в голове, либо передвигается по всему телу.²² В то же время «сердцу крестьяне придают значение души»,²³ а на месте желудка народ нередко помещает сердце.²⁴ Комплексность понятий о душе (по сути — о земной и посмертной судьбе человека), сохраняющаяся в верованиях XIX—XX вв., безусловно, нуждается в отдельном изучении: «В представлении о душе у каждого народа сконцентрирована как бы четкая формула его мировоззрения, которую обычно исследователи пытаются извлечь из огромного комплекса фактов, тогда как все это ярко выражено в представлении человека о самом себе, т. е. о том, что мы неудачно называем „душой“».²⁵

Для быличек из моего архива наиболее характерны не повествования о бытии умершего на кладбище, но краткие упоминания о том, что он «уходит в сторону кладбища»²⁶ или появляется оттуда.²⁷

Одно из таких уникальных по сюжетике повествований включает «разговор» падчерицы с покоящимся в могиле приемным отцом (точнее — вопросы отчима и обращенный к нему монолог падчерицы).

«А старик умер — а он, конечно, яе жалел горазд. (<...> Она и говорит: „От токо лягу спать, все слышу, спрашивает дядя: «Маня, как ты живешь?»”. То, что жалел яе. (<...> Как за окном где, как где за стянэм... Стала говорить кому-то, стала жаловатца она. Ну вот, кто верущий, яе научил: „Пойдешь на кладбище, Расскажи на могилке дяди, как ты живешь”. „И я, — говорит, — пошла, поговорила я на могилке. Там хоть не вижу уж я яго, ен уж схороненный. И больше не стал, правда, спрашивать у меня”».²⁸

Этот сюжет соотносится с довольно устойчиво сохраняющейся верой в возможность «общения» с пребывающими в могилах покойниками. В частности, и по свидетельству Печерского Патерика (1463), и по материалам, запи-

¹⁶ Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь... С. 12; АРЭМ, № 682, л. 2 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.

¹⁷ Смирнов В. Народные похороны... С. 15.

¹⁸ Цейтлин Г. Знахарство и поверья в Поморье // Изв. Архангельского о-ва по изучению Русского Севера. 1912. № 4. С. 159; Иваницкий Н. А. Материалы... С. 114; Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Зап. Западносибирского отд-ния ИРГО. 1903. Т. 30, отд. 2. С. 207; Федянович Т. П. О семейных обрядах русского сельского населения Удмуртии // Социально-этнические аспекты развития современного села. Ижевск, 1984. С. 126; АС, Зиновьева В. С., 1920 г. рожд., зап. 1990 г. (Холмский р-н).

¹⁹ Завойко Г. И. Верования, обычаи и обряды великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1914. Кн. 103—104, № 3—4. С. 95.

²⁰ АРЭМ, № 841, л. 5 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.

²¹ Там же, л. 1—2.

²² Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь... С. 47—48, 60. 23; АРЭМ, № 734, л. 16 — зап. из Тихвинского у. Новгородской губ.

²⁴ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 179.

²⁵ Прокофьева Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 120.

²⁶ АС, Васильева В. Г., 1963 г. рожд., зап. 1987 г. (Крестецкий р-н).

²⁷ АС, Николаев К. Н., 1906 г. рожд., зап. 1988 г. (Холмский р-н).

²⁸ АС, Степанова А. И., 1913 г. рожд., зап. 1986 г. (Холмский р-н).

санном в Костромской губернии (20-е гг. XX в.), умершие (из могил) способны ответить на возглас «Христос Воскрес!»—«Воистину Воскрес!».²⁹

Центральный для значительной части собранных в Холмском и Маревском районах быличек — мотив явления «живого умершего» (подчеркну — подобия скончавшегося человека, а не его «души»), соответствующий общерусским представлениям о дрящемся после смерти и «конкретно-воплощенном» бытии людей. В ряде повествований являющийся покойник вполне реален и — что может подчеркиваться — одет, обут так же, как был похоронен: «Вдруг видит: сидит он (умерший муж. — *М. В.*) на канаве обуваецца. И батинки ж еты, которые на тот свет у его были батинки. И говорит „Чего ж ты боишься, я ж твоей муж!“».³⁰

Настойчивое стремление покойника (чаще — недавно или сравнительно недавно скончавшихся мужа, матери, бабушки) возвратиться в родной дом, окликнуть близких, дать знак о своем присутствии нередко ничем особенным не мотивируется; воспринимается рассказчиком как продление значимых и в загробье семейных, родственных связей: «...Умерла бабушка. А я гуляла. Ну, гуляю там до двенадцати ночи, там до часу иногда — летом. Прихожу домой. И вот он (брат. — *М. В.*) говорит: „Я лежу слышу, кричит: «Гриша! Гриша!»». Вот я встал, слышу — бабки голос-то! Я подошел к окошку... Никого нету. Вдруг смотрю — открыта дверь на столько! (...) Я пришел, эту дверь закрыл».³¹

«Умер муж. А ночью слышу — он ходит. Пойду искать ночью: что такое? Не вижу. Спать придет ко мне. Гоняюсь, ругаю, а не вижу никого. Так до году пугал меня».³²

Подобное развитие сюжетов, включающее немотивированное или мотивируемое беспокойством, тоской о живых возвращение умершего, соответствующие поверья — не инновация: они отмечены (даже в более отчетливой, разработанной форме) и в XIX—начале XX в., в частности, в быличках Череповецкого и Белозерского уездов Новгородской губернии: «К крестьянину Петру Морозову ходила умершая жена, приходила даже днем и показывалась всей семье, даже заботилась по хозяйству — старшей дочери наказала, чтобы получила лукошко муки, которое покойницей было дано соседке».³³

На вопрос мужа: «Зачем ты сюда пришла-то?», покойница-жена отвечает: «Как зачем пришла? Проведать-то, думаю, вас надо ведь!». «Я ничего не испужался (рассказывает муж. — *М. В.*), говорю с ней. Опеть и сказал ей: „Куда свезена, туда и пойди с Богом, а нам с Фенькой и без тебя хорошо”. Они мне и сказала опеть: „Топерь уж я больше к тебе не приду, топерь уж ты ко мне иди!” (имеется в виду обычное посещение кладбища, а не последующие несчастья, возможная смерть мужа. — *М. В.*)».³⁴ Ср. сходные сюжеты: умерший беспокоится и тоскует о живых; приходит помочь.³⁵

Характерно, что сюжеты подобного типа и в XIX, и в XX вв. зачастую включают лишь ведущееся в достаточно спокойном тоне повествование о

²⁹ *Калинский И.* Церковно-народный месяцеслов на Руси // Зап. ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1877. Т. 7. С. 466; *Смирнов В.* Народные похороны... С. 25.

³⁰ АС, Осипова Е. П., 1930 г. рожд., зап. 1986 г. (Холмский р-н).

³¹ АС, Васильева В. Г., 1963 г. рожд., зап. 1987 г. (Крестецкий р-н).

³² АС, Ерофеева А. С., 1917 г. рожд., зап. 1990 г. (Любытинский р-н).

³³ АРЭМ, № 841, л. 8 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.

³⁴ АРЭМ, № 679, л. 9 — зап. из Белозерского у. Новгородской губ.

³⁵ *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. М., 1899. Кн. 42, № 3. С. 47—49; *Машкин А. С.* Материалы по этнографии Курской губернии. Ч. 3 // Курский сборник. Курск, 1903. Вып. 4. С. 106; *Ончуков Н.* Северные сказки. СПб., 1909. С. 570—571; *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 318; АРЭМ, № 704, л. 3 — зап. из Белозерского у. Новгородской губ.; АРЭМ, № 841, л. 7 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.; *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы... С. 21. Записи из Демянского р-на Новгородской обл. см. в Приложении.

появлении-исчезновении покойника, не сопровождаемом особыми попытками избавиться от пришельца. «Классические» варианты таких быличек публикуют В. Даль и Д. Ушаков,³⁶ причем оба отмечают популярность этих повествований не только в крестьянской, но и в мещанской городской среде и даже у «образованных сословий». Вот, например, одна из приводимых В. Далем записей: «Недавно еще рассказывали мне, поставив и свидетелей, следующее: хозяин, прохаживаясь в сумерки в зале, услышал и увидел в окно, что на двор прикатила карета четверней. (...) Но как все оставалось по-прежнему тихо и спокойно и никто не входил, то хозяин выглянул в переднюю: покойная бабушка его стояла там у дверей, но исчезла в ту же минуту; пол под ней треснул, карета покатила со двора, по направлению к кладбищу. Иные прибавляли еще к тому, что посторонние люди видели, как карета исчезла в самой ограде погоста. Что прикажете сделать из такого рассказа? Если бабушка могла воротиться с того света, то где и как успела она собрать всю упряжь свою, карету, лошадей и кучеров, которые, конечно, не были ею взяты на тот свет?».³⁷

Итак, «явление умершего» может соотноситься в быличках с тем, что, согласно поверьям, он стремится возвратиться к живым. Такие «явления» не связываются, однако, с каким-либо одним четко обозначенным периодом (в частности, с периодом сорока дней после смерти, как полагает О. А. Черепанова³⁸). Попутно замечу, что понятия крестьян об участии умершего в период посмертного сорокадневья не вполне единообразны. Ср.: «Первый день по выходе из тела душа остается при покойнике; на второй день ходит по святым местам, в том числе бывает и в Иерусалиме в сопровождении ангела-хранителя, который был дан от Бога для соблюдения человека при жизни» (праведную душу носит на своих крыльях ангел, грешную — бес). «На третий день душа идет к Богу; тут окончательно решается ее участь — поступит ли она во власть ангела или беса. Если последнего, то ангел окончательно отступается (от души. — М. В.) и назначается Богом к другому вновь родившемуся человеку» (до сорокового дня душа живет на земле, больше около церкви и около дома; заходит в дом только на 20-й и 40-й день — скромно, если ее сопровождает ангел, или «пугая», если ей сопутствует бес.³⁹ Покойный (душа покойного) в продолжение сорока дней ходит «по своим местам», прилетая (приходя) домой.⁴⁰ До сорокового дня душа скитается возле своего тела.⁴¹ Одновременно душа проходит «по сорока ступенькам мытарств» (возвращаясь в родной дом, ночует в курятнике, чтобы не напугать домашних⁴²). Так или иначе, но в современных быличках Новгородчины «неуспокоенное» состояние умершего с конкретными сроками связывается далеко не всегда.

Появление покойника — вполне в русле традиционных воззрений — объясняется и чрезмерным горем, «плачем» родных, мучающим и «притягивающим» его. В редком по детальной авторской интерпретации сюжете, записанном в Холмском районе, священник умиротворяет безутешно и беспрестанно

³⁶ Даль В. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., М., 1880. С. 141—142; Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великороссов // Этнографическое обозрение. М., 1896. Кн. 29—30, № 2—3. С. 206. В. Даль утверждает к тому же, что и сам видел «привидения».

³⁷ Даль В. О поверьях... С. 141—142.

³⁸ Черепанова О. А. Мифологические рассказы... С. 115—116.

³⁹ АРЭМ, № 841, л. 6 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.

⁴⁰ АРЭМ, № 699, л. 20—21 — зап. из Белозерского у. Новгородской губ. Ср.: Смирнов В. Народные похороны... С. 12—14; Мух А. Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии // Зап. ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1890. Т. 19, вып. 2. С. 136; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь... С. 49.

⁴¹ АРЭМ, № 736, л. 12 — зап. из Тихвинского у. Новгородской губ.

⁴² Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива ИРГО. Пг., 1914. Вып. 1. С. 352.

плачущую мать, «показывая» ей (ночью, в церкви) сына, «мокрого и дряблого» от пролитых ею слез.⁴³

Может уточняться, что в обличье умершего «ходит» нечистый дух, черт (прилетает, приходит змей). Ср.: «Черт способен принимать вид умерших и тревожить их близких».⁴⁴ «Вера в языческое чудесное еще в высшей степени распространена в народе; так например ...одна баба на могиле только похороненного родственника кричала, чтоб он летал к ней змеем».⁴⁵ Однако это широко бытующее поверье почти не обнаруживается в быличках из моего новгородского собрания в отличие от сходных повествований XIX—начала XX в. и записей, опубликованных О. А. Черепановой.⁴⁶

Тем не менее в любом случае (и тогда, когда появление-исчезновение умершего не влечет особых последствий) приход покойного вне установленных поминальных сроков трактуется как нарушение «правильного» повседневного хода бытия — тревожащее либо грозящее бедой (в последнем случае покойник предвещает или воплощает несчастье, способен «увести за собой», сгубить и пр.). Вера в возможность порчи или «увода» умершим сохраняется повсеместно и в XIX, и в XX в. Ср. сюжеты быличек: умерший «водит» (уводит за собой) живого родственника, знакомого.⁴⁷ Повествования подобного рода нередко включают обращение за помощью к колдуну, «знающему человеку» (старцу, страннику), священнику — ср. записи из Старорусского и Холмского районов, помещенные в Приложении.

Воззрения, отражающие традиционно двойственное восприятие умерших родственников, — они кровно близки, могут помочь и в то же время опасны⁴⁸ — прослеживаются в быличках Новгородской области вплоть до последней четверти XX в.⁴⁹

Вообще же конкретные мотивировки настойчивого возвращения покойных родственников в быличках и поверьях XIX—XX вв. многообразны — от беспокойства о живых и тоски по ним, желания жить по-прежнему в том же

⁴³ См. Приложение. Ср.: покойник «ходит» после смерти к тому, кто сильно тоскует (плачет) о нем (Ончуков Н. Северные сказки... С. 444; Черепанова О. А. Мифологические рассказы... С. 21—22, 25 и др.). Ср. также: СУС 755 Бочка слез; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь... С. 34—35 (мать ночью в церкви видит дочь с ведрами пролитых матерью слез).

⁴⁴ АРЭМ, № 835, л. 13—14 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.

⁴⁵ Худяков И. А. Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л., 1964. С. 284. Ср. былички: Рыбников П. Н. Заонежские поверья // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. М., 1920. С. 189—190; Рождественская Н. И. Сказы и сказки Беломорья и Пинежья. Архангельск, 1914. С. 65—66; Ончуков Н. Северные сказки... С. 234; Зимин М. М. Ковернинский край // Тр. Костромского науч. об-ва по изучению местного края. Кострома, 1920. С. 57—58; Минх А. Н. Народные обычаи, обряды... С. 24; Ляметри П. Некоторые черты из крестьянского быта в Мещовском уезде // Экономист. 1862. № 7—8. С. 35—36; Осокин С. В. Народный быт в северо-восточной России // Современник. 1856. Т. 59. С. 82; АРЭМ, № 716, л. 30—33 — зап. из Демьянского у. Новгородской губ.; Там же № 841, л. 8—9 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.

⁴⁶ Черепанова О. А. Мифологические рассказы... С. 24—25.

⁴⁷ Покойная бабушка едва не «утягивает» за собой внуку — см. Приложение. Ср. также былички: Карнаухова И. В. Суеврия и бивальщины // Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера. Л., 1928. Ч. 2. С. 88—89; Колчин А. Верования крестьян... С. 47—48; Таряников В. М. Материалы по этнографии Корочанского уезда // Курский сборник. Курск, 1912. Вып. 7. С. 77—79; Смирнов М. И. Култ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде // Тр. Переславль-Залесского историко-художественного и краеведческого музея. Переславль-Залесский, 1927. Вып. 1. С. 9; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь... С. 63; Зиновьев В. П. Мифологические рассказы... С. 319; АРЭМ, № 680, л. 6; № 704, л. 3 — зап. из Белозерского у. Новгородской губ.; Там же, № 841, л. 7 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.; Черепанова О. А. Мифологические рассказы... С. 29—30 и др. Ср. также оберег-увещание покойника: «Куда ты идешь! Мертвые к живым не ходят! Аминь! Мое место свято!» (Завойко Г. И. Верования, обычаи... С. 99).

⁴⁸ См. выше, а также Соболев А. Н. Загробный мир... С. 167.

⁴⁹ Постулируемое Д. К. Зелениным почтительно-благожелательное отношение к покойным родственникам («родителям» — Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916. Вып. 1. С. 1—2) отчетливее выявляется в поминальных и погребальных обычаях, обрядах. Сформировавшись и бытуя как повествование о событиях неожиданных, опасных, быличка чаще подчеркивает двойственную сущность умерших.

доме,⁵⁰ радения о хозяйстве и стремления довершить недоделанное⁵¹ до оставшихся неотпущенными грехов,⁵² нарушения каких-то деталей похоронного обряда, отсутствия поминовения;⁵³ обиды на живых, «зависти» к ним, желаниа отомстить;⁵⁴ просто скверного характера.⁵⁵

Все это подтверждает наблюдение, сделанное в начале XX в. И. В. Карнауховой: «Бывальщины о мертвецах тесно связывают с жизнью людей таинственное существование умерших. Всякая связь, завязавшаяся при жизни, всякие обстоятельства, всякие отношения сохраняют силу и после смерти одной из сторон, но по большей части все это бывает не в пользу живых».⁵⁶

Справедливым для быличек о покойниках второй половины XX в. остается и замечание В. Вундта, полагающего, что «возвращение мертвых, особенно недавно умерших, это та форма общения их с живыми, которая оказалась самой длительной и оставила заметные следы еще и в теперешнем народном суеверии».⁵⁷

Действительно, знакомство с многообразными вариантами и версиями быличек о «живых умерших» дает основание утверждать: рассказы эти не просто иллюстрация наличествующего в традиционной культуре свода правил, запретов, обрядов. Они повествуют о различных (и устрашающих, нежелательных, и неизбежных, необходимых) формах взаимодействия, взаимодействия двух взаимопроникающих (а не жестко противопоставленных, разделенных) сторон бытия — мира покойных и мира живущих.

Отдельную группу образуют былички о тех, чья смерть была насильственной или скоропостижной. Для современных быличек Холмского и Маревского районов это преимущественно самоубийцы (удавленники, опойцы) и погубленные матерями некрещенные дети. Лишенные крещения дети наряду с проклятыми могут именоваться в Холмском районе «невидимыми» — незримо для людей они продолжают жить на земле. В быличках такие покойники наделены сложными характеристиками: они погибли ранее назначенного им при рождении срока смерти; без покаяния, причастия; лишены необходимых погребальных обрядов или даже самого погребения, т. е. неприкаяны, неудовлетворены, попадают нередко во власть нечистой силы.⁵⁸

Греховность, посмертная подчиненность таких умерших силам зла чаще всего подчеркивается в быличках о самоубийцах и опойцах.⁵⁹ В Холмском районе до сих пор бытует и записан в нескольких вариантах сюжет об «опойце-коне» («удавленнике-коне»): его приводит в кузницу черт⁶⁰ (повест-

⁵⁰ Куликовский Г. И. Похоронные обряды... С. 415; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь... С. 20—21.

⁵¹ АРЭМ, № 702, л. 11—12 — зап. из Белозерского у. Новгородской губ.

⁵² Ушаков Д. Материалы по народным верованиям... С. 204; Смирнов В. Народные похороны... С. 28—29.

⁵³ Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь... С. 63; Серебренников В. Похоронные обычаи и причитания по умершим у крестьян Оханского уезда. Пермь, 1918. С. 29; Логиновский К. Д. Материалы по этнографии забайкальских казаков // Зап. об-ва изучения Амурского края. Владивосток, 1903. Т. 9. Вып. 1. С. 14—15.

⁵⁴ Зимин М. М. Ковернинский край... С. 57. Карнаухова И. В. Суеверия и бывальщины. С. 88; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь... С. 20—21; Зиновьев В. П. Мифологические рассказы... С. 319.

⁵⁵ Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. С. 127—128; ср. также требование «не раздражать умершего» (АРЭМ, № 835, л. 13—14 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.).

⁵⁶ Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края. М.: Academia, 1934. С. 427.

⁵⁷ Вундт В. Миф и религия. СПб., 1913. С. 121.

⁵⁸ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. С. 1—16, 284, 289 и др.

⁵⁹ Этот же вывод на основании публикуемых ею записей, включающих сюжет об «удавленнике-коне» из Старорусского района, делает О. А. Черепанова (Черепанова О. А. Мифологические рассказы... С. 28, 121).

⁶⁰ Черт приезжает к кузнецу на «коне-покойнике»; кузнец начинает подковывать «лошадь»; выясняя, что нога «лошади» — человеческая рука (нога) — убегает (Семенова О. П. Смерть и душа в поверьях и рассказах крестьян и мещан Рязанского, Рязанбургского и Данковского уездов

ование о «подковываемом грешнике» в наиболее интересной интерпретации публикуется в Приложении полностью).

Быличка о «коне-покойнике», в числе прочих, обосновывает оказавшееся весьма устойчивым и распространенным воззрение, согласно которому на самоубийцах и опойцах по смерти «ездят нечистые». Ср.: «Душа самоубийцы оборотится бараном и будет жить у Сатаны с чертями». ⁶¹ «Все говорят, что раньше-та удавленники по деревне бегали, видели люди — на их воду возили. Воду возють, смолу, от как... Ну как бы оны вот... прбклятые от Бога. Это вечная, вечная им мука, наказанье. Нам еще что будит, еще нам-то что хорошего мало, что языком-то горазд бьем. И тоже Господи за это не простит. А уж етых-то — дак и вечная им каторга. Как каторга называется. Они вечно в темне, и вечно на их вот черт воду возит. Оны к ему подчинились, черту, и черту работаю». ⁶² Ср. сюжеты быличек: самоубийца (удавленник, утопленник, опойца) служит лошады у нечистых (у черта, лешего). ⁶³ Повествования о «лошадях-опойцах» служащих чертям, опубликованы А. Н. Афанасьевым. Однако, развивая ряд традиционных для быличек мотивов, эти повествования находятся скорее на пограничье легенд, быличек и сказок; подчеркнуто окрашены в христианско-морализующие тона. ⁶⁴

Кроме того, существенно, что личное отношение интерпретатора былички к самоубийцам и прочим «несчастливым мертвецам» может варьироваться от осуждения до безусловного сочувствия, влияя не только на общий тон рассказа, но и на его композиционные особенности, трактовку отдельных мотивов. Так, быличка в изложении М. Д. Ивановой из д. Зуи (об отданной за нелюбимого и покончившей с собой молодой крестьянке) повествует преимущественно о перипетиях несчастной судьбы девушки и проникнута состраданием. Ср. рефрен сказчицы: «И все были такие возмущенные, что жизнь ряшила (покончила с собой. — М. В.) — не зная, за что» (имеется в виду не возмущение поступком повесившейся, но нелепостью и безысходностью положения, в которое она попала). Упоминаний о черте или нечистой силе в самом сюжете нет, а теме чудящихся у места гибели самоубийцы «плачущих и пляшущих существ» уделено совсем немного места в конце былички. ⁶⁵

Сейчас трудно сказать, насколько велика была градация в восприятии самоубийц (их греховности и пр.) и соответственно градация в трактовках их посмертной участи (степени вредоносности, связанности с нечистой силой и пр.) в XIX в. и ранее. Отмечу лишь, что значимым здесь могло быть прослеживаемое в поверьях многих областей России, видимо соотносимое и с церковными правилами разделение скоропостижно скончавшихся на «погибших по своей и не по своей вине»: в частности, «не по своей вине задушившиеся» скитаются, пребывая по смерти в особом месте (не в аду и не в раю),

Рязанской губернии // Живая старина. СПб., 1898. Вып. 2. С. 233; *Смирнов В.* Народные похороны... С. 28; *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы... С. 312; *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы... С. 28.

⁶¹ АРЭМ, № 841, л. 6 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ. (конец XIX в.).

⁶² АС, Гильдяева А. П., Карпушина Т. Н., возраст не зафиксирован, зап. 1988 г. (Старорусский р-н).

⁶³ *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям... С. 187; *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии. С. 20—21; *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии. С. 84—85, 92—93; *Андронников П. И.* Леший // Костромские губернские ведомости. 1856. № 39. С. 281—284; *Балов А.* Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение. М., 1901. № 4, кн. 51. С. 80—81; *Садовников Д. Н.* Сказки и предания Самарского края // Зап. ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1884. Т. 12. С. 247; *Железнов И. И.* Уральцы. Очерки быта уральских казаков. СПб., 1910. С. 300—302; *Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы... С. 312; *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы... С. 28. Ср. также: СУС 761 Скупой богач (жестокый помещик, самоубийца) служит лошады у черта. См. сходные мотивы и поверья: *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 179; *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. С. 19—20.

⁶⁴ Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 140, 147—149.

⁶⁵ АС, Иванова М. Д., 1912 г. рожд., зап. 1988 г. (Холмский р-н). См. Приложение.

и могут вызывать сочувствие.⁶⁶ Согласно современным поверьям Холмского района, есть удавленники, «от Бога которых смерть» (они отпеваются).⁶⁷

Сходно и еще более сочувственно отношение к убитым, безвинно погубленным. В быличках о погибших без (до) крещения детях, младенцах традиционно подчеркивается вина, греховность родителей (матери). Эта тема остается актуальной и сейчас. Ср. начало повествования, включающего популярный на современной Новгородчине сюжет о наказании матери-детоубийцы: «Аборты нельзя делать. Грешно это — говорят, свету не дали видеть, не нарекли имя, не крестили. Невинные дети, но свету им не дали видеть. Мучаются за грехи родителей. И родители будут мучаться».⁶⁸

Поверья и XIX, и XX в. упоминают о неприкаянности некрещеных, представляемых слепыми⁶⁹ или пребывающими «в темном месте»⁷⁰ («пока мать не вымолит им немного света»). Некрещеные скитаются по неосвященным домам, могут кормиться «ненарощечными», т. е. нечаянно оброненными со стола крошками.⁷¹

Приводя украинские и белорусские поверья, былички о некрещеных — потерчатах, Д. К. Зеленин указывает, что вред, якобы наносимый ими людям, незначителен.⁷² В общерусской традиции «неначавшееся по-настоящему» бытие некрещеных почти не отражено в известных нам быличках. Тем более уникальны по сюжетам и детальной разработанности повествования Александры Ивановны Степановой, жительницы д. Голодуша Холмского района Новгородской области.⁷³ Одно из них рассказывает о приходе «назначенной Богом» («от грозы») смерти погубленного матерью некрещеного, который, однако, продолжает жить и расти в родных местах («на Родине») вплоть до семнадцати лет.

В быличках и рассказах А. И. Степановой некрещеные, именуемые ею «погубленные дети» или «невидимые», живут, растут на земле — обычно

⁶⁶ *Виноградов Г. С.* Смерть и погребальная жизнь... С. 59. Ср. также разделение: отпеваются зарезанные, отравленные и т. п.; не отпеваются опившиеся, самоубийцы, упавшие с качелей и др. (*Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды : В 4 вып. М., 1839. Вып. 3. С. 189 (грамота патриарха Филарета, 1619 г.)). Ср.: «тем, кого повесили, проводятся особые молитвы» (АС, Дроздова А. А., 1906 г. рожд., зап. 1982 г. (Смоленская обл.)). Верующие Холмского р-на Новгородской обл. (как, по-видимому, и других районов) в ежедневных молитвах именуют скоропостижную («не по вине покойного») смерть «наглой» и просят Бога об избавлении от такого конца.

⁶⁷ Подобные воззрения сопоставимы с двойственным, конкретно трактуемым в каждом отдельном случае восприятием «внезапной смерти или одночасья». Ср.: «Это или кара Божья или Господь к себе прибрал» (*Смирнов В.* Народные похороны... С. 7); скоропостижная смерть счастлива — в момент такой смерти умершего приобщает ангел (*Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям... С. 197). Ср. также специфическое восприятие неестественной (в том числе добровольной) смерти — в частности, самоожжение некоторыми толками сектантов считается выше «смерти естественной» (*Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси : В 2 т. Харьков, 1916. Т. 1. С. 199—201; *Смирнов В.* Народные похороны... С. 19).

⁶⁸ АС, Зиновьева В. С., 1920 г. рожд., зап. 1991 г. (Маревский р-н). Ср.: некрещеные младенцы, погубленные матерью, оборачиваются (становятся) змеями (гадами) и сосут сгубившую их мать (АРЭМ, № 868, л. 25—26 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ.). Ср. также: СУС 765 А Наказанная детоубийца; СУС 813 А*** Змей (лягушка) присасывается к человеку, сделавшему зло или пожелавшему кому-либо зла; *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи... С. 182 и др.

⁶⁹ *Завойко Г. И.* Верования, обычаи и обряды... С. 88; *Виноградов Г. С.* Смерть и погребальная жизнь... С. 60.

⁷⁰ АРЭМ, № 841, л. 7 — зап. из Череповецкого у. Новгородской губ. Ср.: «Отлучил Господь младенцев, непросвященных св. Крещением; они были слепы и водились божественным мановением. На них не было никакого зла, но не видно и благодати Божией. Посмотрев на них, Господь не разгневался на них, но разгневался на их родителей, почему они не просветили их св. Крещением. И повелел Господь дать им место спокойное на полудне, где мало нечто вечныя жизни наслаждения, однако да не видят лица Господня» (*Сахаров В.* Эсхатологические сочинения... С. 180 (Житие Василия Нового)).

⁷¹ *Смирнов В.* Народные похороны... С. 28.

⁷² *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. С. 39.

⁷³ АС, Степанова А. И., 1913 г. рожд., зап. 1986 г. — см. Приложение.

незримо для людей — до наступления своей «настоящей», т. е. определенной им Богом при рождении, кончины.⁷⁴

Еще раз подчеркнем: такие воззрения не стоят особняком в поверьях и быличках XIX—XX вв.⁷⁵ Это не позволяет говорить о восприятии крестьянами мира покойников, предков, прочих сверхъестественных существ лишь как мира «иноного», противопоставляемого обычному земному. Очевидно, что обитатели живых и умерших не только соположены, но дополняют, достраивают друг друга (как разные планы или «уровни» единого в многообразных проявлениях, явленного или неявленного Бытия).

«Посмертное существование» некрещеных и прочих безвинно погибших не связывается в быличках А. И. Степановой лишь с силами зла, чертом, нечистым. «Несчастные умершие» — это «невидимые поселенные люди», обитающие в лесах, возле дуплистых деревьев — «домов». Под тяжестью множасьего числа невинно убитых, в преддверии близкого конца света, оседает, прогибается земля. В назначенное время Господь «убивает некрещеных грозой» (при этом молния разбивает, испепеляет и деревья-дома). Такой поворот распространенной темы «невинно погубленный—дерево (растение)»⁷⁶ до сих пор не отмечался в быличках XIX—XX вв.

В то же время среди сельского населения Новгородской области (и — по моим полевым наблюдениям — Смоленской, Мурманской областей) широко бытует сейчас убеждение в неискупимой греховности основной части жителей Земли: своей разрушительной, полной зла деятельностью люди либо конкурируют с нечистью, либо буквально вытесняют нечистую силу с нашей планеты и сами успешно в нее превращаются.

Эти воззрения, ранее свойственные преимущественно раскольникам, постоянно обнаруживаются в рассуждениях современных крестьян, в частности в рефренах к быличкам. Ср.: «Теперь шишки в нас все, теперь мы сами шишки (черти. — М. В.)»; «А вот теперь-то народ некрещеный молодой... Оны считают этот народ своим, шишки».⁷⁷ Ср. также записи конца XIX—начала XX в.: «Если спросить мужичка нашей местности, отчего нынче леший мало предсказывает, он ответит: „Вишь, нынче народ-то стал хитрее беса. Бес того не выдумает, что выдумает народ”»;⁷⁸ «Люди хитрее черта стали, а чертушка теперь во грустях недвижим сидит».⁷⁹

В силу распространенности подобных убеждений во многих традиционных сюжетах происходит своеобразная инверсия: отождествляемые с нечистой силой некрещеные люди губят неокрещенных, но безвинно страдающих детей.

Неоднозначность подобных переосмыслений в современных записях быличек, думается, нельзя связать лишь с разрушением традиции, размыванием традиционных представлений. Так, сострадательное отношение к погубленным, погибшим (в том числе — приспанным) детям, сопутствующее всемерным стремлениям облегчить их посмертную участь, характерно и для соответствующих поверий, сюжетов XIX—начала XX в. (по-видимому, и более ранних). Ср.: «...души некрещеных детей живут в могиле и оттуда жалобно зывают по

⁷⁴ От А. И. Степановой записан сюжет о некрещеном — караульщике клада, интересно развивающий тему, лишь намеченную в короткой симбирской быличке, упоминаемой Д. К. Зелениным (*Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии*. С. 22).

⁷⁵ Вера в то, что умершие, погибшие младенцы, дети незримо «избывают свой век», продолжают жить, расти, сопоставима с аналогичными общераспространенными поверьями о проклятых и похищенных, т. е. потерявшихся, пропавших без вести людях (последние в отличие от некрещеных могут, однако, при определенных обстоятельствах возвратиться к живым).

⁷⁶ На могиле невинно убитого вырастает дерево или растение; в деревьях могут обитать души умерших (*Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах восточноевропейских народов*. М.; Л., 1937. С. 72, 74—75; *Соболев А. Н. Загробный мир...* С. 68—69; *Попов Г. Русская народно-бытовая медицина*. С. 203—204 (дерево вырастает из косы, колена убитой)).

⁷⁷ АС, записи 1985—1988 гг. из Новгородской обл.

⁷⁸ АРЭМ, № 762, л. 14 — зап. из Тихвинского у. Новгородской губ.

⁷⁹ *Иванов А. И. Верования крестьян Орловской губернии*. С. 118.

ночам, прося их окрестить».⁸⁰ В то же время неканоничность — с «официальной» церковной точки зрения — способов облегчения участи некрещеного⁸¹ не позволяет говорить о том, что представления, связанные с покойниками — некрещеными, «носили исключительно христианский характер».⁸² Очевидно, однако, что христианские верования напряженно взаимодействуют здесь с нехристианскими (дохристианскими).⁸³

Традиционно негативное восприятие самоубийц, в особенности опойц, в современных быличках, поверьях также нередко смягчается, размывается (в немалой степени — из-за повсеместной обыденности «смерти от пьянства»).

Замечу, кроме того, что устойчиво сложносоставные сюжеты (фабулаты типа упомянутого повествования о подковываемом «опойце-коне») бытуют сейчас в некоторой «неподвижности», в отрыве от изменяющихся поверий и соответствующих таким поверьям мотивов, сюжетов. Более популярны (множатся, варьируются, объединяются в циклы) не рассказы о посмертной участи опойц, но повествования о прижизненных злоключениях пьяниц — достаточно по отношению к ним нейтральные и выстраиваемые вокруг традиционного мотива «вождения» пьяных нечистой силой (зачастую — неясного обличья).

Это позволяет предположить, что простые и одновременно неоднозначные по своей семантике мотивы, образы — наиболее перспективны для дальнейшего развития жанра былички.

Очевидно также, что конкретное наполнение предложенной Д. К. Зелениным схемы народных представлений об умерших⁸⁵ достаточно разнообразно и вариативно. Поэтому автоматическое ее приложение — по крайней мере к современным записям быличек о покойниках — не всегда правомерно, требует конкретных для каждого текста корректив.

Влияния (в том числе и опасные), исходящие от любого умершего, выявляются в быличках скорее ситуативно, в зависимости от того, негативны или нейтральны последствия, которые влечет появление покойного для живых. Функциональная направленность подобных повествований, обосновывающих совокупность определенных представлений о мироустройстве, — концептирующая в самом широком смысле, а не только лишь утилитарная, информативно-регламентирующая (т. е. иллюстрирующая систему традиционных правил поведения, запретов и т. п.).

В целом можно констатировать, что наиболее устойчивы для современных записей быличек о покойниках в Новгородской области мотивы, соотносенные с понятиями о непрерываемом смертью, изменяющемся после смерти, но «конкретно-воплощенном» бытии людей. Включающие их повествования окрашиваются то страхом, то состраданьем, то надеждой, по-своему отвечая на извечные вопросы о жизни и смерти, о пределе и смысле человеческого существования.

⁸⁰ *Соболев А. Н.* Загробный мир... С. 136.

⁸¹ Отпевание земли с могилы некрещеного (*Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь... С. 60); троекратное (в течение трех ночей) стояние с умершим (приспанным) младенцем в церкви (*Смирнов В.* Народные похороны... С. 23); раздача сорока крестиков беднякам — это составляет «половину крещения» (*Демич В. Ф.* Педиатрия... С. 188 и др.).

⁸² *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. С. 36.

⁸³ «Окончательная смерть» некрещеных в новгородских быличках — «от грозы» — тоже не столько «карающая» (ср. широко бытующие поверья, согласно которым поражающая деревья молния гоняется за прятующимся от нее бесом, чертом), сколько очистительно-избирающая.

⁸⁴ Значимо и естественное стремление родных самоубийцы скоронить его с соблюдением возможно большего количества необходимых обрядов: это влечет определенные компромиссы и даже обман священнослужителей. Ср.: «так вот раньше давютца... на кладбище не хоронили. Выносили за деревню. Еще вместо креста камень клали. Теперь вот обманют — батюшка отпоет» (АС, зап. 1988 г. Старорусский р-н).

⁸⁵ О разделении пребывающих «где-то в отдалении», благообразных, благожелательных «обычных покойников» (родителей) и беспокойных, вредоносных «заложных» (т. е. тех, кто умер неестественной, скоропостижной смертью) см.: *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

1. У одной женщины осталась грудная девочка. Отца у этой девочки убили на войне, а мама, Варушка, умерла.

Кладбище, на котором была похоронена мать девочки, было недалеко от деревни (один километр). И вот в одно и то же время стали встречать Варушку-покойницу. Но все молчали. И так каждый день: то один, то другой увидит.

Один раз кто-то проговорился, и оказалось, что видят многие.

Все собрались и пошли к женщине, которая взяла себе грудную девочку. И говорят, что ходит Варушка. Она заплакала и говорит:

— И вправду ходит, бабы. Наступает определенное время, открывается дверь — входит, идет прямо к люльке. Забирает девочку, покормит грудью, молочком, положит в люльку и уходит.

Люди спрашивают, почему она молчит. А женщина сказала:

— Жутко мне. Покойница приходит, покормит ребенка грудью и уходит.

Бабы заругали ей:

— Ты что думаешь своей головой?! Ты что думаешь, это она ходит? Может, это нечистый дух ходит, она тебе девочку-то испортит.

Она говорит:

— Бабы, каждый вечер окошки залью, и в печи, и везде (вероятно, имеется в виду зааминивание или кропление святой водой. — М. В.), три раза перекрещу. Все обереги сделаю, ничего не помогает. Как только тот час приходит, она появляется в доме.

Они говорят, чтобы она пошла к попу, чтобы поп отслужил молебен. Вот она и пошла к попу, отслужила молебен, и перестала ходить Варушка. А девочка росла атаманом.

(РО ИРЛИ, р. V, кол. 241-15-8, л. 5а. Сидорова З. И., 58 лет. Зап. 10.VII.1990 г. в д.Вотolino Демянского р-на Новгородской обл. Кичигина Н.Ф., Фомина Н.Н., Ляховская Е.Е., Семенова Н.В. — Новгородский гос. ун-т).

2. Однажды пришла мать с дочками из бани: накормила их и уложила спать. А сама пошла за дровами на завтрашний день, сложила их в печку и тоже легла. А ведь раньше верующие все были: она залила и заложила двор, залила дверь, на выход на улицу. Дверь сюда на крючок заложила — залила. И легла к ребятишкам спать.

И вдруг слышит, что по потолку кто-то заходил так тяжело. У нее волосы начали подниматься. Лежит она в таком напряжении, а по углу по стене кто-то спустился в коридор. Идет к двери. Напротив двери остановился, а она глядит на дверь и думает, что если кто-то перешагнет, то сердце сразу лопнет от страха. Он постоял, постоял около двери, по крылечку спустился, щеколдой звякнул, вышел на улицу и пошел.

До утра, до рассвета она не сомкнула глаз. Думает:

— Неужели я не закрыла дверь?

И вот когда вставать уже надо, печку топить, она пошла на двор — все двери были закрыты. Пошла и стала затоплять печь.

Приходит к ней баба Лида из соседней деревни. Перекрестилась, села на скамеечку.

— Ну что, — говорит, — делаешь?

— Печку затопляю.

— А что ты в печке будешь делать?

— Лепешки детишкам.

— Я к тебе специально пришла с утра. Ведь у меня вчера был Ипат (покойник — В. М.).

И она говорит:

— Как, бабка Лида?

— Вечером в баню собралась, стою, открываю дверь — и входит Ипат. Под одной рукой майка и веник в шайке, под другой белье. От порога пришел, сел к столу.

— Здравствуй, Лида.

— Здравствуй, Ипат.

Он спросил, как она живет. А она говорит, что худо и голодно. А он говорит, что это еще хорошо:

— А я зашел к Власовым ребятишкам. Вот они-то, — говорит, — на одних овсяных лепешках живут. Хотел я на них посмотреть, да побоялся напугать. Постоял около двери и пошел.

А она и говорит:

— А ведь и правда он был.

И рассказала ей все.

Хочешь верь, хочешь нет.

(РО ИРЛИ, р. V, кол. 241-15-8, л. 56—в. Сидорова З. И., 58 лет. Зап. 10.VII.1990 г. в д. Вотолينو Демянского р-на Новгородской обл. Кичигина Н.Ф., Фомина Н.Н., Ляховская Е.Е., Семенова Н.В. — Новгородский гос. ун-т.)

3. Один мужчина тоже умер. Не мужчина, но сын. Сын ронный умер. А он был единственный-единственный, один. Мать со стариком осталась вдвоих. И она так плакала, так плакала по етому сыну... Сил нет!

До чего-то она плакала, до чего ж она плакала — шесть недель прошло, она все плачет. И дальше больше плачет! От яе отправили... Там соседки ей говорят: «Сходи ты к священнику, посоветуйся, ну что ты, как с ума сошла!». Ну, она и пошла к священнику и стала ему рассказывать. А священник ей и отвечает: «Слушай, если не боишься, то ты согласишься, ты все сама увидишь. Ты ничаго не бойся. От согласися в церкви переночавать — все сама увидишь!». Ну, она думала-думала... «Быть того, не миновать, — на етого священника говорит, — пойдём!».

Ну, он ей церкву открыл. Очартил яе (обвел чертой. — М. В.). И он ей строго-настрога сказал: «С чарты не выходи! В сторону никуда не гляди, гляди прямо на алтарь. Ну, я и свячей зажигать не буду. И тебя закрою на замок... Но... С чарты не выходи!».

Ну, священник ушел. Времени там сколько прошло... Все на свети, она все на свети увидела — она всех покойников-то увидела! Ой! И как вышли удавившие — которые идут плачут. И потом идут от все, которые в церкви проведенные (отпетые и пр. — М. В.). Идут. И самым последним она увидела своего сына: мокрый идет такой, дряблый. Подходит сын к ней и говорит: «Мам, не плачь ты! Ты так сильно плачешь по мне — ты посмотри, какой я мокрый! Как мне тяжело ляжать. Не плачь ты, мам!».

И он прошел. Ну что больше... Она так остановилась... Ну и все. И больше ничаго она не видела. Так и стоит впотьмах. Очарчоная. Ну, светать как стало, как там петухи пропели — священник приходит: «Ну что, — говорит, — видела?». «Ой, батюшка, видела — мокрый!». «Вот, — говорит, — не надо плакать по нему!».

Вот он ето, что он ей в церкви поделал, потом молитву каку прочитал или что... Потом уже баба ета плакать не стала. (АС, Афанасьева М. П., 1927 г. рожд. Зап. в 1988 г. в д. Пономарево Холмского р-на Новгородской обл. Власова М. Н.).

4. И вот она мне рассказывала... Хошь верь, хошь не (она сама украинка, а вышедши была замуж за финна).

«Ну вот, — говорит, — у меня была бабушка. Бабушку я очень любила — просто помирала по бабушки! И вдруг бабушка эта померла! И я, — гово-

рит, — все по ей плакала. Вот я ложилась... Все уходят, все уйдут в поли — а я плачу, и плачу, и плачу...

Ну и стала бабушка ко мне ходить. А я рада. Я вперед никому не говорила. Придет бабушка ко мне, постучит в окно. Я гляжу — бабушка! Я выбегаю на улицу, и мы с ей идем куда-нибудь. Идем, и там вот с ей находимся...

Один раз она пришла... А раньше амбары были. Амбары были — ставили на какие-то подстановки, что под амбар можно было подлезть. И вот, пришла бабушка, меня позвала. И вот полезла туда, и я с ей. Ну, там мы легли с ей. Она со мной разговаривала. (...)

В общем, приехали наши с поля, вечером уже. Приехали — меня нигде не найти! всю деревню сколотили. Где бы меня не искали! Потом кто-то там сунулся под этот, под амбар. Я лежу там. Вытащили меня, разбудили. И я как бы... Спала ль я, без памяти ль была...

Ну вот, привезли домой. Отцу (как бы не входя в дом) сказали: „Поезжайте!“ Я рассказала им, что я была с бабушкой. И что бабушка ко мне ходит. Тут одна женщина и говорит: „Поезжайте, если хотите вы спасти эту девочку. От за двадцать километров отсюда есть одна бабка. Она токо может отговорить“.

Лошади у нас были хорошие. Отец запрег самую хорошую лошадь и погнал. И пригнал он туда. Бабка эта посмотрела на меня и говорит: „Ищо бы, — говорит, — раза два эта бабка пришла к ей, и вы бы ее больше не нашли“. Да.

И вот она что-то такое дала нам, в мешочки. И сказала: „Гони так, чтобы до двенадцати часов ночи тебе быть дома! Обязательно надо!“

И вот уже отец гнал, уже я и не знаю как! И от мы приехали без стольки-та двенадцать. Он с этого мешочка... Вошел в дом и три раза что-то посыпал. И вот она сказала (знахарка. — М. В.): „В двенадцать часов ночи дожидайте и увидите, что будет!“

Когда в двенадцать часов (уже вот это я все помню, мне было девять лет) — и от вдруг у нас от так изба вся, от так! Ну все! Сидим, глядим: у нас и горшки, и латки, и все полетело. И все бьетца, и все везде, все везде ломаетца и бьетца!

Ну, это было три раза, перевернулося... Все стало, все стало на свои места. Мы сидим, и все глядим, и все везде стоит нормально. И с тых пор, от до сих пор, до старости, никогда бабку во сне не видела, никогда!».

(АС, Гильдяева А. П., Карпушина Т. Н., возраст не зафиксирован. Зап. в 1988 г. в д. Устрека Старорусского р-на Новгородской обл. Бурьяк М. К.).

5. От парень с девушкой гулял... Гулял. Договорились жанитца. И ему не разрешали яе взять. С которым гуляла, етот был бенный. А ен уехал — отправили в лес его — раньше в ряду ездили. И вот, значить, отправили...

А ейный отец с матерью отдали яе за второго, с которым она не гуляла и не любила его. Но тот богач был, за которого родители отдали. Ну, от она не хотела за яго выходить. Силком отдали!

Она вышла замуж. А потом надо приходиться кросны ткать, холстину, к матери. На няделю, на две — муж отпускать яе к матери кросны ткать. Ну от. Он отправил яе к матери. И она встрелась, с которым дружила, — приехал тот с лесу, с ряды. Встрелись и, значить, объяснились. Что, так и так, я не могу жить, все равно не могу жить, все равно не могу. И он ей все, сказал, прощу: «Давай, значить, я тебя возьму! И ето все прощу, что ты вышла за другого. Ведь ты не сама, не по согласию, тебя силком отдали! Значить, я должен простить!».

От, договорились: она должна иттить домой от матери. И прялка у ей, самопряха, было взят с собой. Идет... С етым она договорилась, с которым раньше дружила, что он яе встренить. Она пойдет от матери, а он яе

встренить. И, значить, к сябе возметь. Не допустить за того, за кого она вышла замуж.

Ну, от она идет... Они договорились, какое место. Она лесом идет и ждеть яго. Уже проходить лес, а яго нету. «Ну, значить, он мяня омманул, что он мне все простить, он мяня возметь! А к етому я не могу иттить, за которого отдали. Никак не могу!».

И сидить она на беряжку. Что делать? Уже вечарейть, тямнеить. Етого нет парня, который обещал простить ей. А дярвеня ета близко, в которую она вышла замуж.

От, она отвязываить от себе пояс — от юбки (юбки поясом подпоясывали, резинки тогда не было) — отвязываить от сябе пояс и вешаить на ету осину. И она повесилась.

И вдруг етот парень спяшить! Шибко-шибко бяжить! А в етот момент собирашка (раньше собирашки ходили — старая баба такая, ну, в общем, не шибко развитая) идет етой же дорогой, где она, значить, повесилась. И вот она видить, что человек вешаитца. И она мечитца на онном месте и не проходить! А етот парень бяжить, видить, что, значить, кол нее собирашка. И ен боитца, что яго судить будуть! И он никак не решаитца броситца к ей, к етой осины. А собирашка, рот разиня, от так поглядываить. И не проходить!

Когда собирашка нямножко отошла, он бросился к ей, срезал яе с етого пояса... Она уже не живая. И так у их судьба ряшилась!

Это действительно было! Все были таки возмущенные, что жизнь ряшила — не знаю, за что. Молодая девушка! Это очень жалко! От и судьба ихняя ряшилась. И етот парень потом долго не жанился, очень жалел...

...Вот лес. Вот рядом. И потом все говорили... Ни разу со мной етого не было, но факт тот, что соседи, кто ль бо там не ходил — и коло осины той, все, говорили, привиждаетца. То пляшуть, то плачуть, то песни поють! От она долго стояла, она нядавно уничтожилась. В общем, яе свярнуло ветром, она старая стала. Ветром свярнуло, и от яе таперь уже и сучков нет! А то все говорили, что там что-то чудилось.

Это действительно так, это действительно, это не сказка! От етот мужчина, который яе снял, ен на войне погиб. А евоная жонка — она нядавно умерла. Она в Чатовизне жила. Ну как нядавно? Годов семь уже... Так.

(АС, Иванова М. Д., 1912 г. рожд. Зап. в 1988 г. в д. Зуи Холмского р-на Новгородской обл. Власова М. Н.).

6. Я в детстве не видела расщепанных деревьев. А теперь так много! А, говорят, много и нявидимых людей! Вот, которы некряцонны. И оне, вот, вот еты-то погубленные дети, им служат вот еты дярвья домам! А когда им смерть приходить, от Бога-то должна бы быть (смерть. — М. В.), когда б оны были непогубленными, то их Господь убивает грозой. Поэтому еты дярвья и разбиваеьт, где оны живут.

От все говорят, что у нас клад тут в роще. А чуть подальше — к полосы — стояла елка. И ведь разбило вдребезги ету елку! Которы кучечкой стоят-то, сосны, елки — еты целы. А та чуть к краю стояла. И то разбило вдребезги!

Я и то по признакам говорю: точно, наверно, и правда — тут клады караулить некряцонный. Поэтому яго разбило, яму смерть, значить, пришла!

А их сколько, некряцонных погубленных! Во зато и дярвьев битых!

(АС, Степанова А. И., 1913 г. рожд. Зап. в июле 1987 г. в д. Голодуша Холмского р-на Новгородской обл. Власова М. Н.).

7. Один пьяница был (ен один сын был у матери). Где-то заснул у дороги. Потом ночью кто-то яго будить: «Вставай, братец, ты не на место лег

спать!» — «Какой брат! У мяня никакого брата нет!» — «Нет, есь брат, — говорить, — придешь домой, у матери спроси. Есь брат! Матери народился я... Мать замяла».

Так как, на родах-то, всякия роды бувають, и тяжелые, вишь... А брат етот няживой родивши. Ен же некрящонный захоронет! А за некрящонных, которых у матери дети родятца, раньше надо было молитца много. А некрящонному тяжало! Надо матери сильно молить! (<...>)

...«Никакого у мяня брата нет!» — «Нет, есь брат, вот матери спроси, приди. Есь брат! Я тут сторожу клады! Я б тебе денег... Помог бы дянгами. Не ходи токо вот в етот кабак пить, а ходи в другой кабак. А в етом-то кабаке мой хозяин помогаить хозяину торговать».

А хозяин какой? Гряшок (черт. — *М. В.*) помогаить хозяину торговать, людей обштитывать да омманывать. Вот какия помощники оны, нявидимьи-та!

Говорить: «Хозяин узнать деньг из клада. Тогда мяня выселять отсюдова, няльзя мне тут быть. А я хоть и некрящонный, няльзя мне с родины!».

Етот брат-пьяница говорить: «Пойдем со мной!» — «Не могу, я тут клад караулю!». Денег достал, денег дал. Обещал всю жизнь помогать... Правда, много лет прошло, не один год, что етот мужик пошел в кабак-та. Не один год ен прожил с етymi денгам! И после хорошо жил, ня так бенно, как ен до етого был. А не утерпел, зашел выпить — и все! «Нет! Надо зайтить в кабак. Тяперь давно брата не вижу. И где брата найдешь!».

Ну, и все. Больше увидеть не пришлось! Ен зашел в етот кабак, попил, тогда уже брат к яму во сне пришел: «Что, вот я просил тебе, братец, не ходи в етот кабак! Ты зашел. Теперь мяне, — говорить, — выселяють с родины!» (там тоже може клады караулить или что-нибыдь).

Брат пожалился, приснился во сне. Гряшок прознал, что денег дал брату. А гряшок помогал в кабаке хозяину торговать водкой. Деньги-то ты плотишь — еты по крящонным рукам идуть! А те деньги (клад. — *М. В.*) с колдовством положены, гряшок ими пользуетца. Ето клад ящо с литовского разорения! И у нас в роще клад — там свечи горять. А не взять, с колдовством положены!

(АС, Степанова А. И., 1913 г. рожд. Зап. в июле 1987 г. в д. Голодуша Холмского р-на Новгородской обл. Власова М. Н.).

8. А так вот это было на святках, говаривала мама (що ж ето не в моей роды было, а ето уже рассказ давношный). Ну, и раньше... да раньше-то и больше такое виделось всего. Даром люди крящонныи были... А, говорить, крящонным больше и виделось зато. А вот теперь-то народ не крящонный молодой. (<...> Оны им пристают, оны уже считают етот народ своим, шишкй. Оны им ничего не соблазняют его, етот народ. Вот напрасная смерть всякая, вот буваеть попадает, ну, а так оны не соблазняют, шишкй.

Ну от. Был батюшка. Чаго-то все пьяницы были — запивали духовные отцы. То и помрет хто. Батюшку звали Андрей, хто померши; парня, кузнеца — Степкой. Ен еще не был жанат. Ковал лошадей.

В самыя святки, в Ражаство, вечером, он был дома. (<...> Хто-то стучить под окнами. Матка пошла к окну:

— Дома кузнец?

— Дома, — мать говорит (мужа у ей не было, умерши).

— Пусть подкуеть нам лошадь, мы заплотим, и все.

От приехал человек на лошади:

— Подкуй коня!

— Вставай, Степа, человек просит лошадь подковать!

Ну, вот ен встал, малец. Ну а что ж, раз просять, надо иттить. И ночью. Ен встал, взял фонарь, зажег (в рамочке фонарь: кругом стекольца). Пошел в кузницу, подковал коня етого. (<...>)

Ен (приезжий. — М. В.) подал деньги, заплатил. Ен за двери повел его... от дверей-то повел, где был заведен конь, от кузницы.

— Ты, — говорит приезжий, — узнал этого коня? (хороший конь, косастый).

— А, — кузнец говорит, — Бог его знать! У меня своих лошадей продажных не было, а чужих я много кую! (что обратно, может, тую привели лошадь, которую раньше ковал, а разви всех запомнишь, сколько пригоняют). (...)

Кузнец от кузни повернул головой... Поглядел: не конь, а поп Андрей!

— С ныне и до веку ходил ковать, а больше не пойду — я попа Андрея подковал! (а ен еще мальчиком попа, наверно, знал, в церкву ходил, когда служил этот поп).

Гряшок (черт. — М. В.) коня как человека привел. А больше кузнец их не видел — невидимые скрылися...

Деньги гряшок дал ему. Деньги-то не фальшивыя, не уголья, не листы. А то ен дать уголья или листы. Даже деньгам — а потом, когда оны уйдуть, хватишьсе: э, дак ето ведь не деньги есь!

Кузнец деньги домой принес, дак в пястке, да как дадено, дак и нес. Говорить матери, что «деньги или что, листье какое». Открыл пястку — деньги!

А моя мама смеялась:

— У батюшки в церкви денег много було, дак вот, — говорить, — он и дал батюшкиными деньгами, и заплатил ими, что не по правилу батюшка делал (обирал прихожан. — М. В.).

Снегирево была деревня, там тоже кузнец подковал попа. А когда — не знаю.

(АС, Степанова А. И., 1913 г. рожд. Зап. в июле 1987 г. в д. Голодуша Холмского р-на Новгородской обл. Власова М. Н.).

СПИСОК ПРИНЯТЫХ СОКРАЩЕНИЙ

- АРЭМ — архив Российского этнографического музея, г. Санкт-Петербург (так называемый фонд Тенишева)
- АГО — архив Географического общества
- АС — архив собирателя
- ИОЛЕАиЭ — Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете
- ИРГО — Императорское русское географическое общество
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов : Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979

ДЖ. БЕЙЛИ

РИТМИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ СТИХА
НЕКОТОРЫХ ПУДОЖСКИХ ПРИЧИТАНИЙ

Цель настоящей статьи — выявить и проанализировать словесный ритм в группе севернорусских причитаний. Эти тексты создают ряд сложных проблем для исследования народного стихосложения: слоги могут включаться в анакрузу, гласные могут добавляться к согласным, слоги могут не произноситься в клаузуле.¹ Шестнадцать причитаний, собранных в 1984 — 1986 гг. от 12 исполнительниц в Пудоже, предоставляют удобный материал для изучения напевных форм с отмеченными особенностями, так как они были записаны в этнографически достоверном исполнении.² Во введении автор публикации отмечает главные особенности словесного ритма и дает исходную точку для более подробного исследования, предпринимаемого в настоящей статье. В собрании содержатся четыре типа причитаний (похоронные — 2 записи, поминальные — 5, свадебные — 8, рекрутские — 1), имеющие сходные напевы и тирадно-строфическую форму.³ Возможность прослушать запись причитаний позволяет ознакомиться с их слоговой организацией и выделить свойственную народной поэзии акцентуацию.⁴

Противоположность ритмической модели в словесном тексте песни и ее реализации в каждом музыкальном исполнении обозначается разными терминами, например: ритмический инвариант и отдельный вариант,⁵ исходная и вторичная модель,⁶ развитый и неразвитый текст,⁷ глубинная и поверхностная структура,⁸ язык и речь.⁹ В зависимости от того, учитывается ли уровень фразовой просодии или уровень словесной просодии, в изучаемых причитани-

¹ О напевах севернорусских причитаний см.: *Ефименкова Б. Б.* Русские причитания стабильной структуры с цезурированными напевами // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян : Сб. тр. Гос. муз.-пед. ин-та им. Гнесиных. М., 1987. Вып. 91. С. 88—107; *Краснопольская Т. В.* О мелодике пудожских причитаний // Там же. С. 127—137; *Резниченко Е. Б.* 1) Напевы свадебных причитаний Мезени и Зимнего берега Белого моря // Там же. С. 108—127; 2) Некоторые вопросы интонирования севернорусской причети // Фольклорный текст: Функция и структура : Сб. тр. Рос. Академии музыки им. Гнесиных. М., 1992. Вып. 121. С. 116—128; *Марченко Ю. И.* Замечания о напевах вологодских причитаний // Русский фольклор. СПб., 1991. Т. 26. С. 189—202; *Мазо М. Л.* Никольские причитания и их связи с другими жанрами местной песенной традиции // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 213—235.

² *Кастров А. Ю.* Напевы пудожских причитаний тирадно-строфической композиции // Русский фольклор. СПб., 1996. Т. 29. С. 192—240.

³ Там же. С. 193—199.

⁴ Автор выражает свою благодарность сотрудникам Фонограммархива ИРЛИ за возможность пользоваться звукозаписями причитаний.

⁵ *Банин А. А.* Об одном аналитическом методе музыкальной фольклористики // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 133—135.

⁶ *Дигун Т.* О ритмическом и мелодическом строении донецких протяжных песен // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян. Сб. тр. Гос. муз.-пед. ин-та им. Гнесиных. М., 1987. Вып. 91. С. 5.

⁷ *Банин А. А.* Об одном аналитическом методе... С. 142, 146.

⁸ Там же. С. 141; *Дигун Т.* О ритмическом и мелодическом строении... С. 5.

⁹ *Богатырев П. Г.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного творчества. М., 1971. С. 381.

ях возможны две интерпретации словесного ритма. Эти два просодических уровня не исключают друг друга, но, наоборот, взаимодействуют, определяя ритм песни. **Первичная ритмическая модель** формирует наиболее последовательный и заметный компонент ритма. Она создается двумя постоянными фразовыми ударениями (главные или синтагматические ударения), которые падают на третий и седьмой слоги в преобладающей 9-сложной строке. В первичной ритмической модели (х х \acute{x} х х х \acute{x} х х)¹⁰ *анакруза* (слоги до первого фразового ударения) содержит два слога, *основа* (слоги от первого до последнего фразового ударения) состоит из пяти слогов, *клаузула* (слоги после последнего фразового ударения) образует двухсложное или дактилическое окончание. Таким образом, ритм приобретает зеркальную симметрию: строка содержит двухсложное начало и двухсложное окончание (х х \acute{x} . . . \acute{x} х х) — форма, распространенная в русских народных песнях.¹¹ Музыковеды определяют 9-сложную строку севернорусских причитаний как двухударный **тонический стих**,¹² а стиховеды употребляют этот термин как синоним для **акцентного стиха**, который состоит из определенного числа главных ударений и переменного числа слогов между ними.¹³

Вторичная ритмическая модель, в которой учитываются все словесные ударения, является 9-сложной строкой четырехстопного хорея с дактилическим окончанием. Четыре икта (метрические ударения) вторичной модели совпадают с нечетными слогами: \acute{x} х \acute{x} х \acute{x} х \acute{x} х х . Размер этот характеризуется типичной для хорея нулевой анакрузой, семисложной основой и двухсложной клаузулой.¹⁴ Если не учитывать слоговые колебания в анакрузе и клаузуле пудожских причитаний, оказывается, что 577 из 599 строк (96.3 %) соответствуют вторичной модели.¹⁵ Дальнейшее исследование производится на основе этих 577 строк и вторичной хореической ритмической модели.

В литературной и фольклорной реализации четырехстопного хорея взаимодействуют абстрактный *метр* и конкретный *ритм*, т. е. реальное распределение ударений в языке стихотворения или песни. В исследованных ранее музыкально-поэтических формах, укладывающихся в четырехстопный хорей, третий и седьмой слоги являются ударными константами, т. е. они являются ударными во всех строках; первый и пятый слоги только имеют тенденцию получить ударение; наконец последний слог дактилической клаузулы несет ударение лишь изредка.¹⁶ В пудожских причитаниях 32 строки соответствуют ритмической модели четырехстопного хорея. Это заставляет предположить, что певцы опираются на такую модель, хотя при исполнении нередко от нее отклоняются. Приведем несколько примеров:

9 — 40	Ты́ отда́й бабо́ну волю́шку	\acute{x} х \acute{x} х \acute{x} х \acute{x} х х
9 — 18	Кра́сны де́вки — во решё́тцаты	\acute{x} х \acute{x} х х х \acute{x} х х
4 — 30	Приле́тела пти́цька ве́шняя	х х \acute{x} х \acute{x} х \acute{x} х х
13 — 7	Не робя́чье спотеша́ньицо	х х \acute{x} х х х \acute{x} х х

¹⁰ В наших схемах х — слог, $\acute{}$ — метрическое или фразовое ударение, $\grave{}$ — сверхсхемное или словесное ударение, / — слоровздел.

¹¹ См.: Bailey J. Three Russian Lyric Folk Song Meters. Columbus, 1993. Ch. 2. P. 34, note N 27.

¹² Ефименкова Б. Б. Русские причитания... С. 89; Краснопольская Т. В. О мелодике... С. 127; Марченко Ю. И. Замечания о напевах... С. 191; Резниченко Е. Б. Некоторые вопросы... С. 122.

¹³ Краткий обзор см.: Bailey J. Three Russian Lyric Folk Song Meters. P. 184—187.

¹⁴ Подробнее о русском литературном стихосложении см.: Гаспаров М. Л. Современный русский стих. М., 1974; Жирмунский В. М. Введение в метрику // Теория стиха. Л., 1975. С. 5—232; Тарановский К. Ф. 1953. Руски дводелни ритмови. I-II // Српска Акад. Наука: Посебна издања. Књига 217. Одељење литературе и језика. Књига 5. Белград, 1953; Томашевский Б. В. Стихосложение // Стилистика и стихосложение. Л., 1959. С. 293—493.

¹⁵ Ссылки на песни даются по номеру и строке. Следующие 22 строки исключаются из анализа: песня № 2 — строка 24; № 6 — 10; № 7 — 6; № 8 — 3, 8, 13; № 9 — 4, 42, 60, 62, 64; № 10 — 9, 13, 16, 25; № 11 — 17; № 14 — 22, 31; № 15 — 31—34.

¹⁶ См.: Bailey J. Three Russian Lyric Folk Song Meters. P. 190—195.

Прежде чем представить результаты ритмического анализа, перечислим несколько особенностей словесных текстов: увеличение анакрузы, добавочные гласные, недопевание клаузулы и акцентуация. Необходимо выявить **чистый текстовый аналог**, т. е. словесный текст без повторений и слоговых изменений, вызванных музыкальным исполнением или напевом.¹⁷ После того как мы установим чистый текстовый аналог, мы можем разобрать ритм словесного текста, а затем выявить ритмическую модель. В приведенном ниже отрывке текста № 3, поминальном причитании о брате исполнительницы, имеют место 16 случаев добавочных гласных; в анакрузу всех строк включается односложное «наполнительное» слово (*а, ак, да, дак*). Если исключить эти слоговые элементы, анализ полученного чистого текстового аналога обнаруживает, что ритмической моделью причитаний является 9-сложный четырехстопный хорей с дактилическим окончанием. В дальнейшем добавочные гласные даны в скобках так, как это делается в оригинале; слоги в расширенной анакрузе указаны жирным шрифтом. Приводимый ниже ритмический анализ соответствует чистому текстовому аналогу.

Дак(ы) то́лько да́й Бог(ы), Богоро́дица,	́ х х ́ х х х ́ х х х
Дак на сегóдеш(ы)ной Гос(ы)по́ден(ы) де́нь.	х х ́ х х х х ́ х х ́
Дак(ы) ты́ пой(и)де́м-ко, б(ы)ра́тец-све́тушко,	́ х х ́ х х ́ х х х х
Да к сыновь(и)я́м к своим(ы) родимым,	х х ́ х х ́ х х х х х
⁴⁰ А ко же́ны да ко любимо́му,	х х ́ х х х х ́ х х х
А ко невёс(ы)тушки жа́лан(ы)ной —	х х ́ х х х х ́ х х х
Дак ты́ во го́с(ы)ти во любими́,	́ х х ́ х х х х ́ х х х
'Ак во го́с(ы)те́биш(ы)ча во з(ы)ва́ны.	х х ́ х х х х ́ х х х

Подробное изучение добавочных гласных, их положения перед каждым слогом в строке и их частоты позволяет сделать несколько выводов об этом явлении в пудожских причитаниях. Во-первых, такие гласные не обязательны, а факультативны, поскольку они встречаются часто только в десяти из шестнадцати текстов (№ 1—3, 8—12, 14, 16), возникают спорадически в четырех (№ 6—7, 13, 15) и вовсе отсутствуют в двух текстах (№ 4—5). Во-вторых, как показывают нижеследующие пары строк, добавочные гласные могут быть факультативны даже для одного и того же слова в одном и том же причитании.

12 — 26	'Ак у́ж вы вста́ньте-тко, роди́тели,
12 — 27	'Ак(ы) в́ы на ре́звыи на но́жень(и)ки...
6 — 18	Уж(и) ка́к с тобо́й(и), подрúжка ми́лая,
6 — 19	Да мы́ с тобо́й да поросста́немсе...
3 — 17	Дак(ы) покажи́сь(и)-ко, те́ло мёр(ы)твое,
3 — 18	'Ак те́ло мёртво, ли́ц(и)ко блёк(ы)лое...
2 — 12	'Ак(ы) попроща́йсе-ко, пожа́луйс(ы)та...
2 — 33	А в́ы оста́вьте-ко, пожа́луйста...

В-третьих, как показывают подсчеты в табл. 1, добавочные гласные могут появляться перед любым слогом в ритмической модели 9-сложной строки четырехстопного хорей. (Проценты подсчитываются с учетом всех 577 разобранных строк). Однако добавочные гласные не разбросаны по строке беспорядочно, но возникают чаще всего перед четвертым слогом (после постоянно ударного второго икта — 19.9 %) и перед восьмым слогом (после постоянно ударного четвертого икта — 15.1 %). В строках с расширенной анакрузой добавочные гласные находятся перед первым слогом ритмической модели в 15.1% строк. Связаны ли такие особенности с определенным напевом, музы-

¹⁷ Ibid. P. 115—120, 151—158, 187—190.

кальным исполнением, местной традицией или поэтическим метром — это вопросы, на которые ответить в данной статье не представляется возможным.

Таблица 1

Распределение добавочных гласных

Перед слогами	1	2	3	4	5	6	7	8	9	Всего
Случаи	87	36	41	115	65	34	21	87	31	430
%	15.1	6.2	7.1	19.9	11.3	5.9	3.6	15.1	5.4	

В своем подробном исследовании добавочных гласных в русских народных песнях П. Г. Богатырев делает обзор толкований этого явления, указывая на их художественную функцию, варьирование в различных песнях, использование во многих жанрах, роль в создании словесного ритма. Он выдвигает вслед за Р. Якобсоном гипотезу, что добавочные гласные являются субститутом слабых еров, потерянных в XII—XIII вв.¹⁸ Полученные результаты позволяют сделать выводы, что добавочные гласные, по крайней мере в пудожских причитаниях, являются признаком музыкального исполнения, представляют собой факультативную черту, до некоторой степени скрывают ритм словесного текста и зависят от воли певицы.

Последний слог клаузулы недопеваается в одном причитании (№ 15), причем только в 15 из 38 строк. По-видимому, и эта исполнительская особенность является факультативной.¹⁹ Добавочные гласные встречаются в шести строках этого текста, и все они, кроме одной, появляются перед восьмым слогом в несокращенной клаузуле. В приведенных ниже строках последний слог слова пропускается 4 раза; ритмический анализ показывает чистый текстовый аналог.

Дай-ко Бѳг да дай-ко Гѳсподи,	х х х х х х х х
Ой, дай-ко в рѳценьки маханыц(а),	х х х х х х х х
Дай-ко в нѳженьки хоженыц(а),	х х х х х х х х
Ой, во ясны глаза гляженыц(а),	х х х х х х х х
¹⁰ Ды во(с) устѳ да говореныц(а).	х х х х х х х х

В пудожских причитаниях особенно сложно выделить чистый текстовый аналог, потому что дополнительные слоги в анакрузе могут быть значимой частью строки. В большинстве случаев дополнительные слоги состоят из односложной частицы, междометия, союза или личного местоимения, которые не играют большой роли в семантике строки. Чаще всего в расширенную анакрузу вставляются слова *а, ай, ак, да, дак, не, ой, уж*, реже *ведь, как, хоть, что* и личные местоимения. Во многих песнях дополнительный слог появляется в анакрузе во всех или почти во всех строках; следовательно, эта исполнительская особенность встречается в причитаниях часто и устойчиво.²⁰ Можно выделить несколько степеней значимости дополнительного слога в анакрузе: он может быть факультативен, становиться значимой частью строки или преобразовать строку в иную ритмическую модель.

1. Односложные союзы, частицы и некоторые личные местоимения факультативны (см. ниже примеры № 14—10, 14—40).

¹⁸ Богатырев П. Г. Добавочные гласные в народной песне и их функции // Славянское языкознание : V Международный съезд славистов. М., 1963. С. 349—398.

¹⁹ См.: Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть : Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская область). М., 1980. С. 44—46; Резниченко Е. Б. Напевы... С. 112—113.

²⁰ Ефименкова Б. Б. 1) Севернорусская причеть. С. 36—42; 2) Русские причитания... С. 96—97; Кастров А. Ю. Напевы пудожских причитаний... С. 193—194.

2. Ряд строк начинается односложными словами, которые нельзя исключить, потому что это изменит значение строк (№ 2—3, 14—47).

3. Ритм искажается сильнее, когда дополнительный слог в строке является первым безударным слогом многосложного слова (№ 12—33, 14—7, 14—12).

4. Когда к анакрузе добавляется ударный слог односложного слова (№ 14—40, 14—47, 15—4), ритм становится амбивалентным и обнаруживает тенденцию к развитию ритмической модели, состоящей из трех главных ударений — $\acute{x} x x \acute{x} x x x \acute{x} x x$.

5. Такая потенциальная модель реализуется в двух не совсем ясных случаях, в которых ударения многосложных слов *много* (9—36) и *штобы* (14—32) соответствуют дополнительному слогу в анакрузе. Многосложное слово появляется в расширенной анакрузе 22 раза, причем 14 случаев встречаются в одном тексте (№ 14), что, может быть, характеризует ритмическую практику одной певицы. В нижеследующих примерах ритмический анализ обнаруживает слоги, присоединенные к анакрузе, показывая одновременно пропуски добавочных гласных.

14 — 10	Да на чужую да на стóбру	$x x x \acute{x} x x x \acute{x} x x$
14 — 40	Ты споминáй(и), сестрица рóд(ы)ная	$\acute{x} x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x$
2 — 3	Не уносите тéла мёр(ы)твого	$x x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x$
14 — 47	Нáс на полях(ы) да лóуди слы́шили	$\acute{x} x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x$
12 — 33	Стóлы дубóвыи поставлены	$x \acute{x} x \acute{x} x x x \acute{x} x x$
14 — 7	С девóчьей вблóшкой рóстáлася	$x \acute{x} x \acute{x} x x x \acute{x} x x$
14 — 12	У поднево́льной крáсной де́вуш(ы)ки	$x x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x$
15 — 4	Ой, покажись-ко тéло бéлое	$\acute{x} x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x$
9 — 36	Многo б(ы)ратáньчиков любóмых	$x x x \acute{x} x x x \acute{x} x x$
14 — 32	Штобы в окóшко не выгáдывать	$x x x \acute{x} x x x \acute{x} x x$

В табл. 2 показано число слогов в строке, анакрузе и клаузуле чистого текстового аналога. Длина строк несколько меняется в зависимости от числа слогов в анакрузе или клаузуле, но большинство строк (95.8 %) содержит 9 слогов. По отношению к анакрузе только две строки (0.4 %) сокращаются на один слог, преобладающее большинство же (96.0 %) получает типичное для хоря нулевое начало; единичные строки расширяются одним слогом (3.6 %). Клаузула представляет собой самую устойчивую ритмическую черту в словесном тексте; все строки, кроме одной, содержат два слога (99.8 %).

Таблица 2

Число слогов в строке, анакрузе и клаузуле

Слоги	Строка				Всего	Всего	Всего	Всего
	8	9	10	Всего				
Случаи	2	553	22	577				
%	0.4	95.8	3.8	100.0				
Слоги	Анакруза				Клаузула			Всего
	-1	0	+1	Всего	1	2	3	
Случаи	2	554	21	577	0	576	1	577
%	0.4	96.0	3.6	100.0	0.0	99.8	0.2	100.0

Последние предварительные замечания относятся к акцентуации, отличающейся в народной поэзии от норм современного литературного языка. Ударения в изданиях текстов русского фольклора в большинстве случаев указываются выборочно, в том числе и в публикации пудожских причитаний.

Однако имея под рукой магнитофонные записи, легко эти ударения уточнить и расставить. Ввиду того что мы подробно описываем акцентуацию в народных песнях в другой работе,²¹ приведем только несколько примеров нелитературной акцентуации в изучаемых причитаниях. Большинство из них характерно не только для пудожских причитаний, но те же самые ударения отмечаются и в других собраниях фольклорных текстов. Многие ударения могут показаться произвольными или даже странными, но на самом деле в истории акцентуации русского языка они отмечены как архаичные, разговорные или диалектные формы. Ниже будет показано, что ударения мотивируются ритмически: они приспособляются к ритмической структуре словесного текста.

Приведем несколько примеров просторечной акцентуации:²² *вёдер* (5—28), *гербовый/гербовой* (16—23, 4—22).²³ Примеры диалектных слов: *брюдга* (9—46), *изотчинка* (9—31), *пешом* (4—45).²⁴ Некоторые ласкательные и уменьшительные слова оцениваются как «народнопоэтические»: *горюшица* (1—4), *дёнчик* (4—24), *добротушка* (2—38).²⁵ Нелитературные ударения нескольких прилагательных употребляются в народной поэзии настолько часто, что они представляют собой традиционные варианты: *родная* (14—40), *цветные* (1—10), *сахарные* (4—57). Некоторые вариантные ударения глаголов являются архаичными и в фольклорных текстах встречаются лишь изредка: приставки — *порозольемся* (6—20), *обожгу* (4—9); не прошедшее время — *посулисье* (1—21); инфинитивы — *проплавати* (5—6), *трогаться* (4—4). Предлоги получают ударение в народной поэзии чаще, чем в современном литературном языке: *во пору* (11—20), *на дви*, *на три* на сторбнушки (9—7), *по утру* (4—23). В причитаниях певицы создают отглагольные существительные и употребляют их уменьшительные формы в дактилических окончаниях: *резвеньице* (11—11), *спотешаньице* (13—7). Ударение в некоторых местоимениях смещается, чтобы сохранить постоянство акцента на третьем слоге: Да после *моёго* хожеица (16—2). Только в трех нижеследующих строках ударение на первом слоге многосложного прилагательного или существительного перемещается на третий слог искусственно.

1 — 32	<i>Конному́-то нёту вьез(ы)ду</i>	x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x
1 — 33	<i>Пешо́му да нёту вь́ходу</i>	x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x
1 — 42	<i>В лодо́цьку к(ы)ладу́ г(ы)реби́телей</i>	x x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x x

Как было указано выше, в этих причитаниях акцентуация действует одновременно на уровнях фразовой и словесной просодии. Согласно первому уровню, постоянные ударения на третьем и седьмом слогах являются фразовыми и образуют две вершины в интонационной организации строк. Согласно второму уровню, происходит менее заметная, но не менее ощутимая пульсация чередующихся ударных и неударных слогов, которая усиливает ритм хореического размера, причем ударения в некоторых словах перемещаются на первый или пятый слог строки. Взаимодействие этих двух просодических уровней в образовании ритмической модели четырехстопного хорея можно изобразить так: \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x \acute{x} x .

Большинство приведенных до сих пор примеров иллюстрировало фразовые ударения на третьем и седьмом слогах. Словесные ударения становятся видными в традиционных словосочетаниях, состоящих из эпитета с существитель-

²¹ Bailey J. Three Russian Lyric Folk Song Meters. P. 39—110.

²² Некоторые примеры приводятся без обозначения добавочных гласных.

²³ См.: Аванесов Р. И., Ожегов С. И. Русское литературное произношение и ударение. М., 1959.

²⁴ См.: Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—2000. Т. 1—34, продолжающееся издание.

²⁵ См.: Словарь русских народных говоров.

ным и содержащих от 4 до 6 слогов.²⁶ Вопреки распространенному мнению, согласно которому такие сочетания имеют лишь одно главное ударение, а все другие слова атонируются, в собраниях с тщательно отмеченной акцентуацией все слова сохраняют свои ударения.²⁷ Так, в пудожских причитаниях фразовое ударение падает на окончание краткого прилагательного, однако словесное ударение возникает на окончании существительного в сочетаниях *зеленá вина* (5—28) и *гробовá доскá* (11—4). В подобных сочетаниях хореическая пульсация может переместить ударение следующего двухсложного существительного с первого слога на второй: *дорогú волю* (6—17), *шолковú плеткú* (15—35), *во яснý оцú* (2—9). Словесное ударение может появиться на первом слоге существительного, находящегося перед прилагательным, или ударение может переместиться со второго слога на первый слог существительного: *тело бéлое* (11—5), *кòню дóброму* (8—7), *пéски жéлтымú* (3—14). Таким же образом могут переставляться ударения в аналогических ритмических контекстах: *много казáлосе* (10—3), *сынá любíмого* (2—30), *дальнèй сторóнушки* (14—26). Ударения во многих местоимениях также подвергаются перемещению:²⁸ *мòе дítяtko* (10—24), *свòей мáтушки* (12—12), *сáма вéдаю* (1—30), *мèня, дéвушку* (8—9), *с тòго свéту* (4—35). Согласно хореической пульсации, перемещение ударения также происходит в анакрузе, к которой может быть добавлен один слог. В одном приведенном ниже примере форма *стóбит* является глаголом *стоять* (10—27).

15 — 15	Дру́га стрéтушка с обíдушк(ой)	́ x x ́ x x x ́ x x
10 — 27	Стóбит бéлая лебéдушка	́ x x ́ x x x ́ x x
14 — 30	Будёт золóвка издева́тися	x ́ x x ́ x x x ́ x x
14 — 6	С девóчьей во́люшкой прости́лася	x ́ x x ́ x x x ́ x x

Процитированные выше нелитературные ударения встречаются достаточно часто и в большинстве своем должны считаться традиционной чертой языка народной поэзии. Тем не менее иногда возникают искусственные ударения, которые отражают стремление певиц приспособить ударение слова к ритмической структуре причитания. В дополнение к трем приведенным выше строкам, следующие стихи содержат другие примеры акцентных сдвигов, которые доказывают, как сильно исполнительницы воспринимают хореическую пульсацию.

13 — 11	Уж кáк пойтí, надó спросítися	́ x x ́ x ́ x x ́ x x
2 — 13	Ой, прóстись с úлушкой(и) планóвою	́ x x ́ x x x ́ x x
9 — 17	Уж(ы) молодцý, подьтé во сýнецки	x x ́ x x ́ x x ́ x x

Представим теперь результаты ритмического анализа. В табл. 3 приводится число ударений, падающих на каждый слог в строках чистого текстового аналога; даются также их проценты от количества всех строк. На все случаи ударений (всего 1743) 1686 ударений (96.7 %) приходятся на нечетные (иктовые) слоги — согласно хореическому ритму, а ничтожное количество, 57, или 3.3 %, оказывается на четных (неиктовых) слогах (последний слог клаузулы в расчет не принимается). Эти данные говорят о том, что певицы явно ощущают ритмическую модель четырехстопного хорея и распределяют ударения так, чтобы они совпадали с этой моделью. Кроме того, возникает чередование слабых четных иктов и сильных нечетных иктов в соответствии с законом *акцентной диссимилиции*.²⁹ Согласно этому фундаментальному просодичес-

²⁶ Bailey J. Three Russian Lyric Folk Song Meters. P. 48—65.

²⁷ Ibid. P. 27—31.

²⁸ Ibid. P. 87—89.

²⁹ Тарановский К. Ф. 1) О ритмической структуре русских двусложных размеров // Поэтика и стилистика русской литературы. Л., 1971. С. 420—429; 2) Руски дводелни ритмови. С. 333—352.

кому признаку русских двусложных размеров (и ямбических, и хореических), когда один икт несет ударение часто, смежный с ним икт ударяется реже. Та же самая ритмическая особенность отмечается в «литературных» стихотворениях и в нескольких жанрах народных песен.³⁰ Анализ показывает, что профессиональные поэты и народные певцы воспринимают ритм этого хореического размера сходным образом; оказывается также, что акцентуация в народных песнях с хорошо образованной ритмической структурой не случайна, а закономерна.

Таблица 3

Ударность на каждом слоге в строке

Икты	Ударность на каждом слоге в строке									Число строк
	I	II	III	IV						
Слоги	1	2	3	4	5	6	7	8	9	
Случаи	286	17	577	26	246	14	577	—	31	577
%	49.6	3.0	100.0	4.5	42.6	2.4	100.0	0.0	5.4	

Согласно другому основному просодическому признаку литературных двусложных размеров сверхсхемные ударения ограничиваются односложными словами.³¹ В этом отношении народный хореический стих несколько менее ограничен, так что ударение многосложного слова иногда появляется на четном слоге, или в неиктовом положении.³² В пудожских причитаниях сверхсхемные ударения падают на односложные слова 35 раз и составляют 2.0 % всех ударений; сверхсхемные ударения на двусложных словах встречаются 22 раза, т. е. 1.3 % всех ударений. Во всяком случае, ударность неиктовых четных слогов меняется от 0.0 % до 4.5 % и появляется намного реже, чем ударность иктовых нечетных слогов (от 42.6 % до 100 %). «Допустимое» появление сверхсхемных ударений на многосложных словах в народных песнях с хореическим ритмом также объясняется разницей между словесной и фразовой просодией. В то время как фразовые ударения обязательно падают на третий и седьмой слоги четырехстопного хорея, словесные ударения распределяются по строке несколько более свободно; они обычно падают на первые и пятые слоги, но иногда возникают на четных слогах строки, где они подчиняются фразовому ударению.

7 — 1	Уж(и) спаси́ Бо́г вам, благодáрствует	x ÷ x x x x x x x
15 — 27	Да́к возьму́ ло́дочку дубо́вую	x ÷ x x x x x x x
2 — 20	Да́к(ы) не шуми́, ро́ща зелёная	x x x ÷ x x x x x
1 — 35	Ой, никакóй(и) вест́и не вы́несет	x x x ÷ x x x x x

Музыковеды употребляют термин *цезура* в значении интонационной каденции или паузы в мелодике. Исследователи организации напевов и фразировки 9-сложной строки севернорусских причитаний пришли к выводу, что строка содержит музыкальную цезуру и разделяется на две части в 4 + 5 слогов.³³

³⁰ Bailey J. 1) The Metrical Typology of Russian Narrative Folk Meters // Amer. Contributions to the Eighth International Congress of Slavists. Columbus, 1978. Т. 1. P. 85—88; 2) The Metrical Invariant in a Russian Lyric Folk Song // Russian Verse Theory. Columbus, 1989. P. 23—56; 3) Three Russian Lyric Folk Song Meters. P. 184—209; 4) Варианты свадебной песни «Лебедушка»: Ритмическая эволюция русского народного стиха // Славянский стих. М., 1996. С. 191—202; Тарановский К. Ф. Русски дводелни ритмови. С. 47—66.

³¹ Jakobson R. Об односложных словах в русском стихе // Selected Writings. The Hague, 1979. Т. 5. P. 201—214.

³² Bailey J. Three Russian Lyric Folk Song Meters. P. 190—193.

³³ Ефименкова Б. Б. Русские причитания... С. 90—98, 106; Кастров А. Ю. Напевы пудожских причитаний... С. 196; Резниченко Е. Б. Напевы свадебных причитаний... С. 112—116.

Стиховеды же определяют термин *цезура* как «метрическое сечение», которое может реализоваться по меньшей мере обязательным словоразделом в постоянном месте в середине стиховой строки.³⁴

Прежде чем ответить на вопрос, существует ли цезура в анализируемых причитаниях, следует решить проблему, касающуюся распределения словоразделов. В середине строки в чистом текстовом аналоге частица/союз *да* появляется 50 раз на четвертом слоге и 2 раза на пятом. Такая же особенность отмечается в использовании этого ритмически амбивалентного слова в других народных размерах, где оно чаще всего встречается на шестом слоге от конца строки.³⁵ Следующий анализ, основанный на чистом текстовом аналоге, показывает, что словораздел возникает после частицы *да* на четвертом слоге и перед ней на пятом слоге (14—10, 14—25). Когда союз *да* находится на четвертом слоге между однотипными частями речи, считается, что словораздел появляется перед четвертым слогом (4—39, 5—17, 5—18, 9—58, 9—67). Первая пара приводимых ниже строк содержит частицу *да* на четвертом или пятом слоге; во второй паре союз *да* находится на четвертом слоге.

5 — 5	Ды говорíть да / по-обíдному	x x \acute{x} x / x x \acute{x} x x
14 — 25	Да за седúю / да за бóроду	x x \acute{x} x / x x \acute{x} x x
9 — 67	Ты́ лукáв(ы), / да я́ лукáвие	\acute{x} x \acute{x} / x \acute{x} x \acute{x} x x
5 — 17	'Ак óн спросíл, / да всё выспрáшивал	\acute{x} x \acute{x} / x \acute{x} x \acute{x} x x

В табл. 4 даны расположение словоразделов перед каждым слогом строки и их проценты от количества всех строк. Как в двусложных размерах в литературном стихосложении, в народном стихе словоразделы имеют тенденцию избегать смежности с сильным иктом.³⁶ Вследствие того что два постоянных ударения падают на третий и седьмой слоги в ритме четырехстопного хорея, ожидается, что смежные словоразделы перед четвертым и седьмым слогами (x x \acute{x} / x x x / \acute{x} x x) встречаются реже. Так оно и есть на самом деле: словораздел появляется перед этими слогами в 23.6 % и 26.2 % всех строк соответственно. Наоборот, словоразделы перед несмежными пятым и шестым слогами (x x \acute{x} x / x / x \acute{x} x x) встречаются почти в два раза чаще: в 45.6% и 46.4 % всех строк соответственно. Словесные тексты этих причитаний не имеют постоянного словораздела в строке, и поэтому цезура в стиховедческом смысле отсутствует.

Таблица 4

Расположение словоразделов

Перед слогами	2	3	4	5	6	7	8	9	Всего
Случаи	161	125	136	263	268	151	24	7	1135
%	27.9	21.7	23.6	45.6	46.4	26.2	4.2	1.2	

В качестве примера обратимся к тексту № 11. Он иллюстрирует, как выявляются чистый текстовый аналог и ритмическая модель четырехстопного хорея. Когда добавочные гласные и дополнительные слова *уж*, *да*, *ой* в анакрузе исключаются из словесного текста, выделяется чистый текстовый аналог. Все строки состоят из 9 слогов, кроме семнадцатой, которая содержит 10 слогов и поэтому исключается; оставшаяся 21 строка используется для анализа. Во всех строках анакруза и клаузула состоят из двух слогов. Хорейский ритм проявляется четко, потому что все ударения падают на нечетные

³⁴ См.: Жирмунский В. М. Введение в метрику. С. 129—133.

³⁵ Bailey J. Three Russian Lyric Folk Song Meters. P. 200—202, 253—256.

³⁶ Jakobson R. Болгарский пятистопный ямб в сопоставлении с русским // Selected Writings. The Hague, 1979. Т. 5. P. 139—142.

слоги, кроме одного в строке 19, где одно сверхсхемное ударение падает на двухсложное слово *рощѹ*. К тому же метрические ударения распределяются согласно закону акцентной диссимиляции; второй и четвертый икты постоянно ударны, а первый и третий слоги только имеют тенденцию нести ударение: I — 57.1 %, II — 100 %, III — 33.3 %, IV — 100 %. Постоянный словораздел в этом причитании не соблюдается и поэтому цезура отсутствует. Анализ чистого текстового аналога обнаруживает, что ритмическая структура этого причитания соответствует всем особенностям четырехстопного хорей с дактилическим окончанием. Таким образом, можно утверждать, что этот размер представляет собой ритмическую модель.

Полученные результаты ритмического анализа рассмотренных пудожских причитаний подтверждают предположение, что ритм словесного текста может сохраниться даже в том случае, когда музыкальное исполнение и напев изменяют силлабическую организацию стиха. Если считать, что слоги в расширенной анакрузе, добавочные гласные и недопевание клаузулы являются факультативными чертами, становится возможным выявить чистый текстовый аналог и выделить из него ритмическую модель. В результате получается та же самая ритмическая структура четырехстопного хорей, которая имеется в профессиональных стихотворениях и в фольклорных текстах. Чутье исполнительниц к роли ударения в образовании ритма сказывается в том, что они по большей части намеренно выбирают ударения, которые поддерживают, а не разрушают ритмическую модель. Однако следует оговориться, что результаты различаются в зависимости от того, производится ли ритмический анализ на уровне словесной или фразовой просодии. В первом случае выявляется четырехстопный хорей, во втором случае — двухударный акцентный стих.

В заключение сделаем несколько предварительных теоретических выводов о соотношении музыкального и словесного ритма в пудожских причитаниях. Во-первых, музыкальный ритм, судя по числу выделенных ритмических структур,³⁷ разнообразнее, чем словесный ритм, у которого есть лишь одна основная структура. Во-вторых, два типа ритма взаимодействуют в образовании двух постоянных ударений на третьем и седьмом слогах и в создании хорейской пульсации, которая влияет на расположение ударений на первом и пятом слогах. В-третьих, в словесном ритме клаузула является самой устойчивой и четкой частью строки, тогда как музыкальная клаузула содержит самые значительные вариации и является самым неустойчивым компонентом в музыкальном ритме.³⁸ В-четвертых, напев разделяет строку на две музыкальные фразы, состоящие из групп в 4 + 5 слогов, с цезурой между ними; в словесном же тексте цезура, по стиховедческому определению, отсутствует. В-пятых, включением слога в начало строки музыкальный ритм может исказить анакрузу в словесном тексте и превратить строку в другую ритмическую модель.

Имеет ли предложенный здесь метод анализа словесного ритма более широкое применение? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обследовать словесные тексты других напевных форм, которые имеют сходные черты, встречаются в других регионах и употребляются в других жанрах. При этом необходимым условием является тщательная расшифровка с фонограмм музыкальных форм в этнографически достоверном исполнении.

³⁷ Кастров А. Ю. Напевы пудожских причитаний... С. 194—196, 199.

³⁸ Там же. С. 196.

МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Т. А. НОВИЧКОВА

ПЕСЕННО-ЭПИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР ИЗ КОЛЛЕКЦИИ О. Э. ОЗАРОВСКОЙ. НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ ЗАПИСИ

Фольклорный архив О. Э. Озаровской был передан рукописному хранилищу при фольклорной секции Института русской литературы еще в конце 1930-х гг. В середине 1980-х гг. он был дополнен биографическими материалами и полевыми тетрадями с текстами разных жанров, переданными в дар Рукописному отделу Института семьей сына О. Э. Озаровской. В полевых тетрадях имеются записи экспедиций 1915, 1916 и 1921 гг. В настоящую публикацию включены тексты, записанные преимущественно в последней экспедиции, проводившейся в сентябре—октябре 1921 г. на средства Наркомпроса. О. Э. Озаровская была ее руководителем. Помимо Ольги Эрастовны, в ту пору профессора московского Института слова, в работе принимали участие ее ученицы: А. П. Соколова, А. А. Рязанова, И. Д. Ипполитова, а также художник А. И. Зуев. Для экспедиции были закуплены фонограф и валики (в настоящее время хранятся в Фонограммархиве ИРЛИ), подарки для сказителей. Некоторые суммы были выплачены сказителям: в архиве Озаровской хранится реестр с указанием сумм, фамилиями исполнителей и датами записей. Благодаря реестру мы можем составить представление о маршруте и объеме собранных текстов: это не менее тридцати записей былин и около десятка «старин» (вероятно, так названы баллады). Перечень былинных сюжетов, записанных на Кулое, Пинеге и в Архангельске лично О. Э. Озаровской, представлен ею в статье 1928 г. (из этого списка публикуются «Козарин», «Домна Фалилеевна», «Женитьба Владимира»).¹

Перед экспедицией 1921 г. стояло несколько задач: во-первых, Озаровская стремилась выявить талантливых исполнителей, подобных М. Д. Кривополевой; во-вторых, для ее сценической и преподавательской деятельности было необходимо непосредственное, живое общение с носителями фольклорной традиции Севера; в-третьих, она считала кулойский маршрут особенно важным из-за «утраты», по ее ошибочному мнению, корпуса былинных текстов А. Д. Григорьева;² и, наконец, Озаровской была задумана антология народных сказок — эту мечту она пыталась осуществить неоднократно. В архиве ИРЛИ, в составе коллекции № 12, имеются иллюстрации 1917 г. к «Няниным сказкам», не вышедшим из печати; отчет 1926 г. для журнала «Этнография», в котором она информирует о том, что готовит к изданию два собрания: «Пинежские сказки» и «Кулойские сказы» — впоследствии, очевидно, эти материалы легли в основу «Пятиречия» (М., 1931). В «Пятиречии» лишь две старины записи 20-х гг.: «Вор-кабанище» от Анны Мелиховой и «Князь Роман и Марья Юрьевна» от Б. В. Шергина. Данная публикация является

¹ Озаровская О. Э. Северная экспедиция 1921 г. в Архангельской губернии // *Slavia*. 1928. Роѡ. 7. N 2. S. 405—413.

² Григорьев А. Д. Мои воспоминания о записи Кулойских былин // Там же. Роѡ. 7. N 4. S. 980—983.

продолжением предыдущей,³ ее цель — расширить представление об объеме собранного О. Э. Озаровской, познакомить с неиздававшимися ранее великолепными образцами текстов разных песенно-эпических жанров — былин, баллад, духовных стихов в записях от Анны Мелиховой, Н. П. Крычакова, Т. И. Широкого, М. П. Рынциной.

Тексты публикуются по карандашной записи полевой тетради с сохранением фонетических особенностей: «h» используется для обозначения фрикативного «г»; «j» — для йотированных гласных; «ч» с переходом в «ц» обозначается как ч̣; сохраняется вариативность окончаний и написаний имен, частиц «ся» и «се», мягкость согласных отмечена знаком «'». Знаки препинания в рукописи в основном отсутствуют. Поэтому принята современная пунктуация. Названия песенных текстов даны по рукописи. Фонетические особенности, свойственные и современным произносительным нормам, как правило, не учитываются («аканье»: «ани», «пашол»; оглушение согласных на конце слов). Если текст имеет машинописную беловую копию, то она используется в тех случаях, когда необходимо восстанавливать пропуски полевой записи. Пропуски в текстах, так же как и недописанные в полевой записи окончания слов, восстановлены, исходя из предыдущего текста или белой копии, и заключены в угловые скобки. В комментариях приняты сокращения: «пз» — полевая запись; к. — коллекция; п. — папка с номером дела; ФВ — фоновалик архива ИРЛИ.

1. ЖЕНИТЬБА ВЛАДИМ(ИРА)

- Да во том жа во славном гор(оди) во Киев(е)
 У ласкового кн(яся) Владимира¹
 Заводился² у еѹ почестен пир
 Про многих князей³ боярушек,
⁵ Да⁴ тех жа про хресьянушек прожито^чсьных.⁵
 И все-то на пиру да пьяны-веселы,
 Все-те на пиру да приросхвастались:
 Бохатой хвастал да золотой казной,
 Наезницѣк хвастал да как добрым конѣм,
¹⁰ Сильней мохучей хвастал своей силушкой да бохатырьской,
 Умною хвастат да своей матерью,
 Неразумной хвастат да молодой жоной,
 Разумной хвастат да как родной сестрой.
 Владимир-князь по своей грядне похаживат,
¹⁵ С ноѹи на ногу да переступыват
 Скобоч'ка о скобоч'ку пошшалкиват,
 Бельма руками он розмахиват,
 Золотыма он пер'снями нашшалкиват,
 Русыма-то кудрями он натряхиват,
²⁰ Соболиной куней шубоч'кой да принатряхиват:
 «Ах вы, братцы, да на пиру седите
 Все да пьяны-веселы,
 Не знаете ли вы де-ко мне обруч'ници,
 Обруч'ници-да молодой жѣны?»
²⁵ Большой кроецца да как за среднего,
 А средней кроецца как за меньшеѹо,
 От меньшеѹо ответу нет.

³ Новичкова Т. А. Кулойские былины в записях О. Э. Озаровской // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. Вып. 4—5. С. 345—380.

- Ставал⁶ тут удал да доброй молодец'
 Из-за тоґо-за столика да заднеґо,
 30 Из-за тех же столов да белодубовья,
 Из-за тех же скамеечек дубовых
 Ставал молодец на⁷ резвы́ ноги:
 «Позвольте вы, Владимир-князь, мне-ка слово молвити,
 35 За это слово у меня голова-ка не ка́зните».
 «Говори́-тко-ся, удал доброй молодец',
 Што тебе да надомно, Добрынюшк(а) да сын Микитиц'».
 «Слыхал я прежде от брата да от крестовоґо,
 От Дунаюшка да сын Дунаевич'я». —
 40 «Где же у нас Дунай да сын Дунаевиц'?» —
 «Сидит у вас Дунаюшка да темном⁸ погребе».
 Говорил тут Владимир-князь:
 «Кто им занимается?»
 Отвечал тут Добрынюшка:
 45 «Твои жа слуги верные».
 Давал тут Владимир-князь золоты ключ(и):
 «Подите-тко, да слуги верные,
 Отмыкайте-ко-ся да все крепкі замки,
 Да зовите-ка Дунаюшка да за⁹ почестен пир».
 50 Сходили жа да слуги верныя,
 Отмыкали они крепкі замки,
 Отпирали они крепкі двери,
 Просили они Дунаюшка да за почестен пир.
 От Дунаюшка им ответу нет.
 55 Отворотились они от Дунаюшка,
 Прочь от глубокого погреба.
 Спросил да у слуг верные Владимир-князь,¹⁰
 Што Дунаюшка ответил.
 И тогда Владимир-князь говорил:
 60 «Свет Добрынюшка,
 Поди-тко-ся ты, Добрынюшка сын Микитиц',
 Проси-тко-ся да своего брателка да свет крестовоґо».
 Пошел Добрынюшка со слугами да со верныма,
 Говорил Добрынюшка да слугам верным:
 65 «Не худо ли вы просили?
 (просите при мне)».
 И просили они, низко кланялис'.
- Он им — ответу нет.
 Выходил Добрынюшка из-за слуг, да и слуг верных,
 70 Подходил он да близко-поблизку,
 Говорил ему своему брателку,
 Тому же свет крестовому:
 «Послал меня Владимир-князь,
 Ты как будто не слущашь
 75 Слуг да верных. Не послушашь ли меня?»
 С боку на бок пошевелилса
 Дунаюшко да на постели,
 Зговорил он на тоґо же брата да на крестовоґо:
 «Ах ты брателко, да мой крестовой,
 80 Свет ты мой крестовой!
 Што вам про меня знать надомно?» —
 «То знать надомно — просит вас Владимир-кня(зь)
 За почестен пир да со всема боґатырями».

- Дунаюшка садилса да на белу жопу́,
 85 Ставал-то Дунаюшка на резвы́ ноги,
 Стал он умыватця да ключёвой водой,
 Стал он утират'се полотенцами,
 И одевал он на себя да платье цветноё,
 То же платьё цветноё да латы боһатырския.
 90 Надевал он ту жа шапоч'ку военную,
 Правой-то ногой да во ремень ступал,
 Лёвой ноһой да на матушку сыру землю.¹¹
 Говорил тоһда Дунаюшко:
 «Да во городи как во Шахови,
 95 У короля да Ляховинскоһ(о)
 Есь две доч'ери хорошиех:
 Больша-то дочь — все Авдотья да королевисьна,
 Меньша-ка дочь дак как Опраксея королевисьна.
 Больша-та доч' — та уда́ла в цистом поле полени́ця».
 100 Говорил-то тут Владимир-кнезь Дунаюшку:
 «Поезжай-ка ты, Дунаюшко, к королю да Ляховинс(кому).
 Не можшь ли ты высвататьце?
 И тоһда бери-ти золотой казны да сколько надомно,
 Бери-ка силушки да колько смету нет,
 105 Бери товаришшей да сколько надо(бно)».
 Говорил Дунаюшко да свет Владимиру:
 «Золотой мне казны твоей да не откупис'се,
 Рать-силы твоей мне не воеваться.
 Возьму-ка я того же брателка крестового,
 110 Того жа да свет Добрынюшку».
 «Бери, Дунаюшко, да кто тебе надомно».
 Дунаюшко да Добрынюшко ставали они да из-за
 дубовых столов,
 Надевали на себя да платье цветное,
 (Да те жа латы богатырския)¹²
 115 Брали с собою́ да палицы буёвыя,
 С собой да востры сабельки,
 Тако жа копья да долгомерныя,
 Пошли да на паратной двор,
 Выходили они (на паратной двор),
 120 Брали уздициньки тасмяныя,
 Седельшка зеркальцяты,
 Выбирали себе добрых коней
 Да серых на яблоках,
 Надевали на их уздиц(иньки) тасмяныя,
 125 Выводили их из паратного двора да на зеленый луг,
 Надев(али) сед(ельшка) зерк(альцяты),
 Собрались они да во котомоч'ку,
 Отправляться да во дорожочьку,
 Правыма ногами да во ремень ступали,
 130 Лёвой ногой да черес хребетню кось,
 Поехали удалы мблodzi во цисто полё;
 Не видели удалых молодцей поезки,
 Только видели в ц(истом) поле да куревá стоит,
 Куревá стоит, да дым столбом валит.
 135 Ехали они да по цисту полю,
 Нихто им не стрецяется,
 Состыгла одна да тёмна ноч'енька.

- Остановили они да как добрых коней,
 Сходили они со добрых коней,
 140 Тыкали они востры копыя в матушку сыру (землю),
 Везали они дббр(ых) коней ко копыю,
 Надавали им белояровой пшеници,
 Роздёрнули они да бел полотненный шатёр,
 Они ночку темну переночевать.
- 145 Попили, поели, побеседничили,
 Поутру рано ставали,
 Ключ(евой) водой умывались,
 (Полотенышками утирались,)¹³
 Тогда они попили, поели, позавтракали,
- 150 Выходили из шатра,
 Снимали свой шатер, клали во котомку,
 Отвяз(ывали) своих добрых коней да от вострых копей,
 Садилис они да на добрых коней,
 Поехали бок подле бок,
- 155 Разговаривали друг с другом:
 «Ах ты Добрын(юшка) да сын Мик(итиць) !
 Приедем мы ко городу ко Шахову,
 По-за городу Шахову раздернем
 Мы бел полотнен(ой) шатер,
- 160 Ты тычь же копые да долгомерное,
 Вяжи-ко да коня да ко копыю,
 А я поеду во город во Шахов
 Х королю да Ляховинск(ому)
 За добрым делбм да я за сватосьвом».
- 165 Приехали они по-за городу,
 Роздёрнули (они да бел полотненной шатер).
 Добрынюшка остался во шатри,
 Привязал своево добра коня да ко копыю.
 Дуна(юш)ка говорит Добрынюшке:
- 170 «Как высватаюсь, или силой возьму,
 Выду на крыльцё, да заиграю во рожок,
 Ты слушай».
 Приезжа(ет) Дун(аюшко) во Шахов да во Ляхов
 Х королю да Ляховинскому,
- 175 Ко тому жа ко краснү крыльцё,
 Вяжет своего добра коня да за колечюшко,
 Он походит на крыл(ецюшко),
 (Ступенька ко ступеньки подгибайтца.)¹⁴
 Пошел Дунаюшко да по белым сеням,
- 180 Заходит Д(унаюшко) да во светлу свѣтлицю
 Х королю да Ляховиньскому.
 Король да Ляховинской со великима поклонами:
 «Милости просим, да сын Дунаевичь,
 Жить да как по-старому,
- 185 По-старому да по бывалому». —
 «Ах ты король да Ляховинской!
 Я приехал к тебе не хлеба-соли есь,
 Не переваров пить, —
 Приехал я к тебе за добрым д(елом) да за сватосьвом:
- 190 У тебя есь Опраксея да королевисьна,
 У меня есь жених — Владимир да стольнекиевской».
 Отвещал король да Ляховин'ской:

- «Отдам-ле я Опраксею да королевисьну
За такую я за нишшу сиротину!»
- 195 Тут Дунаюшко речи не молвил,
Надел себе на буйну голову да шапоцьку,
Пошел вон, не простился с королем да Леховинским.
Вышел он ⟨на белы⟩ сени,
Пошел да по белым сеням,
- 200 ⟨Зашел он в ту жа светлу светлицю,¹⁵
Где сидит Апраксея да королевисьна.
Заходил он во светлицю, Богу помолился,
С Апраксией поздоровалса:
«Милости просим, да свет Дунаюшко,
- 205 Хлеба, соли кушать, переваров пить
Да по-старому жить!» —
«Я приехал к вам за добрым делом да за сватоством!
У меня жених Владимир-князь да столнокиевской,
Ты, Апраксея королевисьня, невеста.
- 210 Собирай-ко-се ты во котомоцьку,
Отправляйся во дорожецьку,
Без бою, без драки, без сетени».
Собралась Апраксея во котомоцьку.)
Услыхал да брат крестовой Добрын ⟨юшка⟩,
- 215 Свернулся да на добром коне
Встречу как Дунаюшку.
С'ехались они с Дунаюшкой,
Передал Дунаюшко да как Опраксею
Добрынюшке да на добра коня.
- 220 Приехали они да ко белу шатру,
Собрали они да бел шатер,
Отпустились они да во чисто поле,
Ехали они да по чисту полю,
Увидел-ка Дунаюшко да ископытъ велик ⟨ую⟩,
- 225 Бежал доброй конь по мат ⟨ушке⟩ сырой зем ⟨ле⟩,
Выворачивал ископытъ как люту пець.
Тогда Дунаюшко да остановилса:
«Поезжай-ко ты, Добрынюшка, ко Влад ⟨имеру⟩,
Повози-ко жа ты Опраксею королевис ⟨ьну⟩,
- 230 А я поеду, спроведаю великою ископытъ,
Какой такой сильной бохатырь ездит».
Распростился Дунаюшко с Добрын ⟨юшкой⟩,¹⁶
Поехал Дунаюшко по ископыти,
Поехал Дунаюшко па чистом полé,
- 235 Па чистом полé да на украинке, —
Роздернут да бел полотнянен шатер,
Спит бохатырь во шатре.
Он-от его среди ночи не смел будить,
Повалилсе во шатре да он нá сторону.
- 240 Пробужаитсе Овдотьюшка да на белом свету,
И глядит да по своему белу шатру.
Тогда Дунаюшко да пробужаитсе.
«Што же ты, Дунаюшко, приехал не попросилса жа?»
Ответ держал да как Дунаюшко:
- 245 «Не смел будить тебя да середí но́чй».
Встали они навеселе, умылись они да ключевой водой,
Утерлись они да полотенцами,

- Тогда стали пировать и столовать,
 Друг у дружки стали они спрашивать.
- 250 Овдотьюшка и говорит Дунаюшку:
 «Где ты был, где ты путь держал?» —
 «Был я у вас во городе, был я у вас во Шахове,
 Увез я у вас Опраксею да королевицню
 За Владимира да стольнокиевско(го)».
- 255 Нечего Овдотьюшке было делати,
 Вышла Овдотьюшка из шатра вон с Дуна(юшкой),
 Говорит Овдотьюшка Дунаюшку:
 «Ты возьми, Дунаюшко, меня взамуж».
 Рука за руку ударились,
- 260 Золотыми персьями они поменялисе,
 Согласилосе Овдотьюшка взамужесьво,
 Собирали они да бел полотняной шатер,
 Отправлялисе они да по цисту полю во Сотов город,
 Ехали они путь дороженьку да по цисту полю.
- 265 Натегала Овдотьюшка да лук каленое,
 Клала стрелочку каленую,
 И стреляла она ис каленой стрелочки
 И пала ему да как по шапоцьки.
 Овернулся да как Дунаюшка:
- 270 «Полно тебе, Овдотьюшка, шуточьки шутить!
 Я как буду тебе да ведь отшучивать». —
 «Ах ты Дунаюшко да свет Дунаевиць!
 Летели да ведь белы лебеди,
 Стреляла я да по белым лебедям».
- 275 Натегала она да второй раз,
 Клала она стрелочку каленую,
 Стреляла она да во Дунаюшка,
 Пала стрелочка калена по праву плечю.
 Овернулсе Дунаюшко назад:
- 280 «Полно тебе, Овдотьюшка, шуточьки шутить,
 Я буду тебе отшучивать». —
 «Ах ты Дунаюшко да свет Дунаевич!
 Летели да серы утици,
 Стреляла я по серым утицам». —
- 285 «Не шути же ты, Овдотьюшка, больше шутоцек,
 Я ведь буду тебе отшучивать».
 После етого поехали они да по цисту полю,
 Ехали они да до Владимира.
 Владимир-князь да из Божьей церьквы
- 290 Со кнегинею да Опраксией королевицной.
 Дунаюшко соходит да со добра коня со Овдотьюшкой,
 Садитсе да во те же кореты золотые,
 Катитсе да ко Божьей церьквы
 Принеть Дунаюшку с Овдотьюшкой да золоты веньци.
- 295 Повеньцалсе Дунаюшко да как со¹⁷ Овдотьюшкой,
 Отправилсе Дунаюшко да из Божьей церьквы,
 Приехал Дунаюшко да ко полатушкам,
 В те же полатушки да белокаменны.
 Шел же у их пир да как навеселе,
- 300 На пиру Овдотьюшка да Дунаюшко как приросхвастались,
 Овдотьюшка захвосталась: «Ст(р)елю я
 Стрелочку каленую,

- Половинка половинки да не перевесит».
 Вышли они да во зеленой луг,
 305 Стали они стрелеть да каленые стрелоцьки.
 Дунаюшко стрéлил — недострéлил,
 Овдотьюшка потенула-ка лук каленую,
 Стрелила стрелоцьку калéную,
 Перестрелила стрелоцьку каленую —
 310 Половинка половинки не перевесит.
 Дунаюшку да за беду да показалосе,
 За беду да за великую,
 Да за досадушка да за большую.
 Да ловил да востру сабельку да во правой руки —
 315 Говорила Овдотьюшка: «Не руби у мя да буйнóй главы,
 Ты засеел у мя вóтрубы¹⁸ два отрока,
 Во правом-то боку да как в цистом сéребре,
 А во левом-то боку да в цистом жемцюге».
 Не поверил Дунаюшко да её словам,
 320 Срубил у ей да буйну голову,
 Сел ей да на белы груди,
 Порол ей да как белы груди,
 Смотрел у ей да во белых грудях:
 Выпорол да два отрока —
 325 Один-то в цистом золоте,
 Другой да в цистом жемцюге.
 Шовса-то¹⁹ Дунаюшка да со того горя:
 Одна-то душа да нипоцем пошла,
 А две-то души в безгрешности.
 330 Со того горя великого постановил
 Копье вострым коньцом,
 Повалилсе он да как белой грудью,
 Придал себе да как жись великую.

2. СВАТОВСТВО ТАТАР К НАСТАСЬЕ ВОЛОДИШНЕ

- Из-за моря, моря синяго, из-за моря соленого
 Там плыло-выплывало тридцать три кáрабля,
 Тридцать три черленые.
 Што-й на тых на тридцати на трех на кáраблях
 5 Есь по триста душ по тридцати нечистых поганых
 тотарищев.
 Есь один тотарищо да пострашнее всех,
 Переступит с ноги на ногу, так черной карап
 спрогинаетця,
 Мачты-блоки опростаютця.
 Ступил на мать сыру землю —
 10 Так сыра мать земля спотряхнулася.
 Идет он прямо к солнышку,
 Ко Владимиру стольнокиевском(у),
 Не спрашивает он у ворот приворотничков,
 У сеней присенщиц'ков, у дверей придверничков —
 15 Идет прямо во светлу свéтлицю,
 Он не чтит, крестит свое тотарское лицё,
 Он Господу Богу не молитця,
 Да солнышку Владимиру ниско не кланяиця,

- Матушки Апраксеи целом не бьет,
 20 Говорит он да таковы слова:
 «Пришел к тебе за добрым делом я, за сватовством,
 Уж ты дашь дочь за меня взамуш,
 Не дашь, дак я силóй возьму,
 Тебя, солнышко, во полон возьму,
 25 Матушку я Апраксеюшку стругóм выстружу,
 Из святых икон я¹ мосты смошшу,
 А Божьи ваши церкви я на дым спушшу,
 А Настасью я Володишну за себя взамуж возьму».
 Красно солнышко да испугалося,
 30 Говорит да тотаришшу² таково слово:
 «Дай ты мне строку хоть³ на три часа
 Сходить⁴ к Настасьи ко Володишны,
 Сходить к красной девице да доложитися,
 Сказать ей, что женихи приехали».
 35 Вот приходит к ней солнышко Вл(адимир) к(нязь),
 Говорит он ей да таково слово:
 «Ты послушай, мое дитятко,
 Ты послушай, чядо милое!
 Как страшной сон мне сегодня виделса:
 40 Как из-за моря, моря синяво
 Выплывало тридцать три кáрабля,
 (Тридцать три черленые,
 Штой на тых на тридцати на трех на караблях
 Есь по триста душ по тридцати нечистых поганых
 тотарищев,
 45 Есь один тотаришо да пострашнее всех,
 Переступит с ноги на ногу, так черной карап спогинаетця,
 Мачты-блоки опростаютця,
 Ступил на мать сыру землю —
 Так сыра мать земля спотряхнулася,
 50 Идет он прямо к солнышку,
 Ко Владимиру стольнокиевскому,
 Не спрашивает он у ворот приворотничков,
 У сеней присенщицков, у дверей придверничков,
 Идет прямо во светлу светлицу,
 55 Он не чтит, крестит свое тотарское лицё,
 Он Господу Богу не молитця,
 Да солнышку Владымеру ниско не кланяиця,
 Матушки Апраксеи целом не бьет,
 Говорит он да таковы слова:
 60 „Пришел к тебе за добрым делом я, за сватовством,
 Уж ты дашь дочь за меня взамушь,
 Не дашь, дак я силóй возьму,
 Тебя, солнышко, во полон возьму,
 Матушку я Апраксеюшку, стругом выстружу,
 65 Из святых икон я мосты смошшу,
 А Божьи ваши церкви я на дым спушшу,
 А Настасью я Володишну за себя взамуж возьму”»
 Тут говорит Настасья Володишна:
 «Ты послушай-ко, родной батюшко, красно солнышко,
 70 Пожалей, красно солнышко, во полон отдать,
 Матушку Апраксею стругом выстругать,
 Пожалей ты светых икон,

- Не желей-ко ты меня, головушку единую,
Единую, девиную.
- 75 Дай-ко, батюшко, мне приданова:
Триста тридцать душ солдатушек,
Все молодецких ребятушек,
Еще дай мне, батюшка, прида(нова):
Триста тридцать три ведра зелена вина,
- 80 <Триста тридцать три> ведра пива пьянова,
<Триста тридцать три> ведра зелья лютова».
Дал ей батюшко да все приданое,
Приотправились они да во синё море.
Возговорит тут Настасья да Володишна
- 85 Тым тотарищам да поганыим:
«Запивайте да заедайте-ка —
Верна земля стала закрыватися,
А неверна ваша земля да открыватися».
Говорит он(а) солдатушкам да таково слово:
- 90 «Наливайте-ко по чары пива пьянова,
Подносите-ка вы да дорогим гостям!»
Выпивали тотарища на единый дух
По первой чары пива пья(нова),
По другой чары да зелена вина,
- 95 По третьей чары да зелья лютова,
Засыпали они да сладким, крепк(им) сном.
Говорит она⁵ своим солдатушкам, моло(дым) реб(ятушкам):
«Вы берите-ко татар да за желты кудри,
Да побросайте-ка их во синё море,
- 100 Воротите-ко кораблички вы в столный Киев-град».
Увидал тут красно солнышко да испугалось,
Што кораблички те воротилися.
Берет он да золоты ключи
И хотел бросать он их да во Днеп-реку.
- 105 Увидала тут Настасья да Володиш(на),
Да закричала тут да громк(им) голос(ом):
«Красно солнышко, я воротилася,
От татарищов да слободилася!»

*(Уж не знаю, были, нет ли у их кудри, быват
обрить тотаришша, так уж...)*

3. КОЗАРИН

- На роду Казарина попортили,
Спородила его родна матушка,
Не приняла его на белы руки,
Отвела его бабушке задворенке
- 5 Кормить-поить до трех годов.
С трех годов до девяти лет,
С девяти до полна возраста.
Стал Казарин ходить по улице:
Ково хватит за белу руку —
- 10 Так оторвет белу руку,
Ково хватит за буйну голову —

- Так оторвет <буйну голову>.
 Стали бранить ево словами непоносными:
 «Ох ты выблядок, да заугольщина,
 15 Заугольщина ты, безотцёвщина,
 Да без<отцёвщина>, да безматерной».
 Это Казарину да за беду пало,
 Да за обидушку да за великую.
 Он приходит к бабушке задворен<ке>:
 20 «Ты скажи мне, бабушка задворенка,
 Да есь ли у меня да отец с матушк<ой>,
 Да есь ли у меня да род-племя,
 Да есь ли у меня да добрый конь?»
 Говорит ему бабушка задворе<нка>:
 25 «Есть у тебя, дитятко, да род-племя,
 Да есь у тебя отец с матушкой,
 Есь у тебя и добрый конь —
 За трема дверяма стоит за крепкими,
 Да трема замочками железными».
 30 Первы двери да он ногой пинал,
 Вторы двери да он плечом пихал,
 Третьи двери да он руками снял, —
 Выводил он да своего коня.
 Да видели добра молодца седучись,
 35 Да не видели поедучись.
 Ездючи наехал он на белой шатер:
 Не лебедочка в шатри возгикала,
 А красна девица слезно заплакала.
 Да стоял он за белым шатром,
 40 Слышит во шатри да разговор такой —
 Приходили три татарина
 И гвор<или> девуш<ке>:
 «Завтра завтра мы станем дел делить,
 По нашому-то, татарскому, пай отпаевать,
 45 А по вашу, по-русскому, дел делить.
 На первый пай положим чисто серебро,
 На второй пай положим красно золото,
 На третий пай положим тебя, красну девицу».
 Говорил первой тотарищо:
 50 «Если ты мне на пай достанешься,
 Я тебя конем стопчю!»
 Говорил второй <тотарищо:
 «Если ты мне достанешься,)»
 Я тебя закопаю по плечь во сыру землю,
 55 Отрублю твою да буйну голову».
 Говорит третий тотар<ищо>:
 «Если ты мне на пай д<останешься>,
 Так я за себя замуж возьму».
 Были тут тотаришша, да прочь ушли.
 60 Не лебедочка в шатри <возгикала>,
 Красна девушка слезно заплакала,
 Русой косы да прицитаючи:
 «Заплетена-то коса во святой Руси,
 А расплетут тебя да в неверной земли
 65 Три татарища да три поганья.
 Если б знал да ведал родной брателко,

- Не сповыдал бы сестрицу милую,
 Сестру милую да одинакую.
 Он не знат про ту беду да не ведает,
 70 Что над ево сестрой да приключилося,
 Он живет далеко у бабушки задворенки».
- Не пыль в поли распылилася,
 Да молодецко сердце да розгорелося.
 Перва тотаришша конем стоптал,
 75 А втора тотари(шша) закопал да во сыру землю,
 Отрубил ево да буйну голову...

(Про третьего не помнит.)

- Разорвал он шатер да белполотняный,
 Брал девицу на добра коня,
 Отвозил он ее да к отцу к матери:
- 80 «Не жалеите вы казны-собины,
 Выкупайте у меня да дочь милую».
- Выходила к нему¹ да родна матушка,
 Выносила ему чару² пива пьяного,
 Выпивал он чару на единый дух.
- 85 Втору чару подносил(а) да³ зелья лютова.
 Доброй конь под ним да спошатается,
 Чара с зельем лютым да проливается,
 Сыра мать-земля да загорается.
- Брал девицу он за белы руки,
 90 Бросал ее да о сыру землю.
 Кричал он да громким голосом:
 «По рожденьицю да по ношеньицю
 Есь ты мать родна,
 А по житью-бытью — змея лютая,
 95 Змея лютая да подколодная».

4. МИТРИЯ

- Сваталса Митрий князь, сватался
 Васильевиць он на Домнушки,
 На Домны Фалилеевны
 По три года, по три осени,
 5 По три ноци, по три месяца.
 Одни сватовья со двора не сходятця,
 Други сватовья ко двору приходятця.
 Не шла за него Домнушка,
 Да не шла Фалилеевна.
- 10 Раз пошел Митрий к обеденки,
 К той большой чесной воскресеньския.
 Домна бросилас в окошечко,
 Фалилеевна в косящето.
 И кричит она громким голосом:
- 15 «Этот ли, матушка, Митрий-князь,
 Этот ли сын Васильевич?
 Головишшо быть овинишша,
 Ножишша быть вилишша,
 Ручишша быть граблишша!

- 20 Сутул, горбат, на перед поклѧп!»
 Это Митрию за беду пало, Васильевицю да за великую.
 Он не мог стоять обеденки чесной
 Большой вочкресеньския,
 Он домой пришел, домой (к) сестрицы к родимыя,
- 25 Ко Настасьи к¹ Васильевны.
 Говорит ей таковы слова:
 «Ты послушай, сестрицюшка,² послушай, родимая,
 Какова ныне беда случилася.
 Пошел я³ к обеденки мимо Домны Фалилеевны,
- 30 Домна бросилась в окошечко,
 (Фалилеевна в косящето.
 И кричит она громким голосом:
 „Этот ли, матушка, Митрий-князь,
 Этот ли сын Васильевич?»
- 35 Головишшо быть овинишша,
 Ножишша быть вилишша,
 Ручишша быть граблишша!
 Сутул, горбат, на перед поклѧп!”)
 Ты послушай, сестрицюшка,
- 40 Собери севодни почестен пир,
 Ни для князя, ни для бояра,
 Ни для княгинь, ни для боярыни,
 Для-ради подружки-названушки,
 Для-ради Домны Фалилеевны.
- 45 Скажите, что Митрия дома нет,
 Васильевиця не случилось,
 Он ушел во темны леса
 Стрелять гусей, стрелять лебядей,
 Серых пловчатых уток».
- 50 Одны послы ко двору приходятця,
 Други со двора не сходятця:
 «Пожалуй-ко, Домнушка, ты пожалуй, Фалилеевна,
 К Настасьи Васильевны на почестен пир,
 Митрия дома нет,
- 55 (Васильевиця не случилось,
 Он ушел во темны леса
 Стрелять гусей, стрелять лебядей,
 Серых пловчатых уток».)
 Унимала Домну матушка, унимала Фалилеевну:
- 60 «Ты послушай, мое дитятко, чадо милое да одинакое!
 Не ходи-ко ты на почестен пир.
 Мне севодня мало спалось, много во снях привиделось:
 Уж я все кресты-перстни нашла,
 Только потеряла тебя, дочку милую, чадо одинакое».
- 65 Не слушала Домна матушку,
 Не слушала Фалилеевна.
 Навстречу ей калики перехожия
 Говорят ей таковы слова:
 «Послушай-ко, Домнушка, да послушай Филиле(евна)!
- 70 Не ушел Митрий в темные леса».
 Не слушала она калик тых⁴ перехожиих,
 Пошла она к Настасьи Васильевны.
 У ворот ей встречают служанушки,
 Во сенях встр(ечают) нянюшки,

- 75 У дверей (встречают) мамушки.
 Как заступит она в светлу горницу,
 Тут встречат подружка названушка, Наст(асья)
 В(асильевна),
- Говорит ей таковы слова:
 «Ты пойдй к нам гордливая,
 80 Ты (пойдй) к нам спесивая,
 Поди кошка запечная,
 Ты сова заозерная
 К головишшу, к овинишшу,
 Ко ручишшам ко граблишшам,
 85 Ко ножишшам (ко вилишшам),
 Ко сутулу, горбату наперед поклапу».
 Как заступит она во светлу светлицу —
 Прирозставлены дубовы столы,
 Прироскинуты белы скатерти,
 90 Принакладены яства сахárные.
 Выходит Митрий из-за завесы,
 Васильевиць из-за матерчятой,
 Берет Домнушку за белы руки,
 Говорит ей да таковы слова:
- 95 «Послушай-ка, Домнушка, ты посл(ушай) Фа(лелеевна)!
 Сядем с тобой да за единый стол,
 Пойдем с тобой да во Божью церков,
 Примем с тобой да закон Божия».
 Говорит ему Домнушка, гов(орит) Фалил(еевна):
- 100 «Ты послушай-ко, Митрий княсь,
 Ты посл(ушай), Василь(евиць)!
 Дай мне строку на три дня,
 Не дашь на три дня, дак хоть на три часа,
 К родну батюшку сходить проститися,
 105 Сырой зéмли да поклонитися.
 Дай мне спереди пережатого,
 Да позади провожатого,
 Да по бокам сторожатого».
 Дал ей Митрий князь
- 110 Спереди (пережатого,
 Да позади провожатого,
 Да по бокам сторожатого).
 Пошла она⁵ ко могилы ко родителю,
 Становила три ножичка,
 115 Становила три булатные
 Кильем во сыру землю,
 Вострием она на белый свет,
 Набросилась на ножички, набросилась на булатные,
 Говорила таковы слова:
- 120 «Ты прости, прощай белой свет!
 Где лежит тело батюшково,
 Да тут лежит тело Домнино,
 Не достанется Митрию⁶».
 Пошли пережатые, да позади провожатые,
- 125 Да по б(окам) сторож(атые),
 Говорят Митрию да таково чудо:
 «Становила она три но(жичка,
 Становила три булатные,

- Кильем во сыру землю,
 130 Вострием она на белый свет,
 Набросилась на ножички,
 Набросилась на булатные,
 Говорила таковы слова:
 „Ты прости, прощай белой свет,
 135 Где лежит тело батюшково,
 Да тут лежит тело Домнино,
 Не достанется Митрию”».
 Брал Митрий себе пережатого,
 〈Да позади провожатого,
 140 Да по бокам сторожатого〉,
 Приходил он к тому месту,
 Где лежит Домна Фали(леевна),
 Становил он три ножичка,
 〈Становил три булатные,
 145 Кильем во сыру землю,
 Вострием он на белый свет,
 Набросился на ножички,
 Набросился на булатные,
 Говорил таковы слова〉:
 150 «Ты прости, прощай белой свет!
 Где лежит тело Домнино,
 Да тут лежит тело Митриево».

5. ИВАН ГОСТИНЫЙ СЫН

- От отца было от умнова,
 От матушки-жены от разумных
 Уродилось детище безумное,
 Сын Иванушка Гостиныйя.
 5 Он стал ходить-гулять во чярев¹ кабак,
 Стал пить-кутить зелена вина
 Да зелья лютова,
 Стал знатися со девками со курвами,
 Со женками со блятками,
 10 Со голями кабацкама.
 Унимат его родна матушка:
 «Тебе полно, Иванушко, ходить гулять
 Да во черев кабак,
 〈Пить-кутить зелена вина
 15 Да зелья лютова,
 Знатися со девками со курвами,
 Со женками со блятками,
 Со голями кабацкима».)
 Он не слушает на родну матушку,
 20 Бранитця, бранитця большой бранью разматерной.
 Тут взела его родна матушка
 За белы за рученьки, за златы перстеючки,
 Повела на ту ли пристань корабельную,
 Скрычала-рычала зычным голосом:
 25 «Эй вы, купци заморские!
 Купите-ка у меня чяда милова,
 Сына Иванушка Гостинова!»

- Тут возговоря купци:
 «Какова ты, баба, продаешь: ни вора ли,
 30 Ни разбойника, ни ночнова ли грабителя,
 Ни деннова ли подорожника?» —
 «Я продаю своева чяда милова». —
 Как ни белая березка к земли клонитца,
 Сын со матушкой прощаетца:
 35 «Ты² прости-прости моя матуш(ка),
 Вы послушайте купци заморский,
 Не жалеите лишной казны-собины,
 Дайте матушки вы побольше».
- Тут взяли добра молодца,
 40 Посадили ево во чёрной корáп.
 Он сидит первы сутóчки не едаючис,
 Вторы сутки не пиваючис,
 Третьи сутки свету белова не выдаючись.
 Он скрычал зычным голосом:
 45 «Эй вы, купци заморский!
 Вы что держите добра моло(дца)
 Не едаючи да не пива(ючи?)
 Выпустите, дак узнаете».
- Выпускали его купци заморский.
 50 Он играл с жима в карты:
 В первы сутки выиграл триста корабл(ей),
 Во вторы сутки все корабли
 И невесту-королевишьну,
 Он взял один кораб да невесту королес(кую),
 55 Да поехал к родной матушки.

6. ДУНАЮШКА

- Ходил-гулял Дунаюшка из Орды в Орду,
 Из Литвы в Литву,
 Заходил Дунаюшка к королю в Литву,
 Да к ляховиньскому да страховиньскому,
 5 Служил Дунаюшка у короля да ровно девять лет.
 Перво три года служил во конюхах,
 Друго три года служил во ключниках,
 Третье три года стоял на новых сенях,
 День стоял на новых сенях,
 10 Ночь-то спал на белых грудях
 У душеньки у Настасьи королевишьны.
 Случилса у короля почетный пир,
 Все тут на пиру наедалися да напивалися,
 Да все пьяны-веселы да приросхвасталис:
 15 Умной хвастат отцем-матушкой,
 А безумной хвастат молодой женой,
 Богатой хвастат золотой казной,
 Доброй хвастат силой-удалью,
 Один Дунаюшка сидит, ничим не хвастает.
- 20 Тут спросил король у Дунаюшка:
 «Ты чего сидишь, ничим не хвастаешь?» —
 «Чем мне, молодцю, будет хвастат-ит?
 Как нет у меня, молодца, молодой жены,

- Золотой казны, нету ни отца, ни матери,
 25 Ни роду, ни племени.
 Разве тем мне, молодцю, похвастать —
 Как у тебя, у короля, служил девять лет:
 ⟨Перво три года служил во конюхах,
 Друго три года служил во ключниках,
 30 Третье три года стоял на новых сенях.
 День стоял на новых сенях,
 Ночь-то спал на белых грудях
 У душеньки у Настасьи королевеш'ны».⟩
 Тут королю за беду пало, за бесчестьё великое,
 35 Он тут бросался по плечь в окно,
 Кричал громким голосом:
 «Уж вы панове да уланове!
 Вы берите-ка добра мблодця да Дунаюшка,
 Вы ведите-ка его во чисто поле
 40 Ко той ли плахи ко кровавья,
 Ко той ли ко секиры ко железныя,
 Вы рубите по плеч буйну голову,
 Вынимайте ретиво серьцё со печенью
 И речистый¹ язык со теменью,
 45 Принесите-ко² на блюде посмотриеть».
 Взяли Дунаюшка подхватили,
 А он-то им и заговорит:
 «Вы панове да уланове!
 Вы ведите-ко меня мимо полаты
 50 Настасьи королевеш'ны!»
 Крычал-зычал громким голосом:
 «Ты прости, прощай белой свет,
 Прости, ⟨прощай⟩ Настасья королев⟨иш'на⟩!»
 Она спит, не слышит.
 55 Второй раз скрычал, и третьей раз скрычал —
 С угла на угол полата покачнулося,
 Тут-то Настасья королевична да пробудилась,
 Тут Настасьюшка да пробужалась,
 По плечь в окно бросалась:
 60 «Уж вы, панове-уланове,
 Вы берите казны-собины,³ сколько надобна,
 Отпустите вы Дунаюшка!
 Берите вы да любя конюха,
 Вынимайте резвой язык со коси⟨цами⟩,
 65 Да несите-ка королю⟨шке⟩».
- (Ну, она с им уехала. А король понюхал язык:
 свиной пахнет.)*

7. КНЯЗЬ МИХАЙЛО

- Поежжял Михайло во чисто поле гуляти,
 Оставляют молоду жену Марфиду,
 Молоду жену-княшну,
 Поедущись говорит родной своей матушки:
 5 «Уж ты мать моя родная,
 Государыня большая!

- Корми мою Марфиду
Белыма хлебами,
Пой мою Марфиду сладкими медами».
- 10 Не успел Михайло князь уехати,
Тут ево матушка родная
Кормила Марфиду овсяныма хлебами,
Поила ⟨Марфиду⟩ горькою смолою,
По три баенки топила,
- 15 По три камешка нагревала,
Ретиво серьцо выжигала,
Из утробы младеня вынимала,
Во колодину валила,
Три обручя жалезных колотила,
- 20 Во быстру реку спустила,
Пойдучис, колоды приговаривала:
«Неси мою, колода,
Не приставай ни ко крутым бережкам,
Ни ко серым камешкам,
- 25 Ни ко желтым ко пескам».
Не успел Михайло в чисто поле поехать,
Тут его конь спотыкнулса,
В сыру землю пал.
Тут возговорил Михайло князь:
- 30 «Разве есь у меня в доме нещасье,
Родна матушка неможет
Или молода жена хворает».
Приехал Михайло князь ко крылечику,
Привязал коня за колечико,
- 35 Вышла его матушка стричать:
«Здравствуй, матушка родна⟨я⟩,
Государыня большая!
Где же моя молода Марфи⟨да⟩,
⟨Где же моя молода⟩ княгина?»
- 40 «Что же не идет меня стричать?» —
«Твоя молода жена спит во спальни не просыпается,
Недосуг тебя стречать».
Он бросается во нову спальню —
Не мог отыскать.
- 45 «Уж ты, ⟨матушка родная,
Государыня большая!⟩
Где же молода жена Марфида?» —
«А она ушла во Божью церкву
За тебя Бога молити».
- 50 Он бросалса во Божью церкву,
Не мог отыскати.
«Уж ты, матушка ⟨родная⟩,
Государ⟨ыня⟩ больш⟨ая⟩,
Уж скажи всю правду,
- 55 Не утай, не омани!»
«Ушла во темны леса за ягодами».
Он бросалса — не мог отыска⟨ть⟩.
.....¹
«Ты поди к соседу поредовному,
60 Он всю правду тебе розскажат».
Он бросалса к ⟨соседу поредовному⟩:

- «Соседушка да порядовой!
Скажи мне всю правду,
Где моя молода жона?»
- 65 Тут соседушка возговори:
«Ты садис, Михайла князь, на лавочку бровову,
Мы всю правду тебе розскажом.
〈Твоя матушка родная
Кормила Марфиду овсяныма хлебами,
70 Поила Марфиду горькою смолою,
По три баенки топила,
По три камешка нагривала,
Ретиво серьцо выжигала,
Из утробы младеня вынимала,
75 Во колодину валила,
Три обручи железных колотила,
Во быстру реку спустила,
Пойдучис колоды приговаривала:
„Неси мою, колода, не приставай
80 Ни ко крутым бережкам,
Ни ко серым камешкам,
Ни ко желтым ко пескам”.〉»
Он пошел к молодым рыболовчикам:
«Побросайте шелковья невода,
85 Доставайте вы колодину».
Раз метнули — не попало ничева,
Другой метнули — 〈не попало ничева〉,
Третий раз метнули — им колодина попала.
Сбивал князь Михайла тут обручи,
90 Увидал там молоду свою жену,
Велел делать да два гроба золотья:
«Прости, по роду, по племени — мать родная,
По житью, по бытью — змея лютая».

*(Он сам на ножичек скололся,
и похоронили их вместе.)*

8. АЛЕКСЕЙ ЧЕЛОВЕК БОЖИЙ

- Во славном во городе во Рынцёве
У богатого князя да Ефимьяна
Да¹ охвоч Ефимьян в церковь ходити,
Да² охвоч Ефимьян да Боһу молитце,
5 Он ведь молитце Боһу да от жаланья,
От великого жаланья да со слёзами,
Он ведь молитця Боһу да со свешшами,³
Он и просит у господа Боһа (цяда):
«Дай нам, господи, цяда, сына либо дочку,
10 И на старые дни и на заменушку,
На блады лета да на потеху,
На присмерти души да покаенье,
А после смерти души на поминанье».
Боһородиця гласом да погласила,
15 Из уст тако слово да говорила:
«Уж ты полно, да Ефимьян, Боһу молитце,

- И тебе можно теперь домой явитце,
И принесла у тябя жона веь чядо,
И тако чядушка, веь сына.
- 20 Называй ты попов да дьяков и архияртов,
Называй ты кума да со кумою
И давай ему имё да Олексея,
И нарекай ему да Олексеем целовеком Божьим». Стал Олексеюшко да во двенадцать лет,
- 25 И захотелось ему, Ефимьянушке,
Олексеюшка в грамотку отдати,
И захотелось Ефимьян(у) его да поучити,
И отдали Олексе(я) да на три года.
И прошло тут три года как три чяса,
- 30 И поехал тут князь да Ефимьяне
За любиминьким сыном да Олексеем.
Дават он учителю за уценья да две златници
И дават он за рукописанье да три златници,
Учитель те златници да не примаает,
- 35 Поскорей же он любимаго Олексеюшка да снаряжает,
Поскорей же он его да спровожает.
И стал тут Олексеюшко да восемнадцать лет,
И захотелось Ефимьяну да сына жонити.
И жониться Олексеюшку да не охота,
- 40 Отця, матери прогневить да не жалаает,
Обливааетця он да горюцми слезми.
Тут⁴ великий князь да Ефимьяне
Он пошел по Рыньску да славну городу,
Пошел выбирать да сыну невесту,
- 45 Он веь выбрал обручную княгину,
Обручную княгину да Катерину.
Со етого со здренья и со муленья
И пошли они да в Божью церковь,
Во Божью-то церковь да во папёртю,
- 50 И прям одной они половички да становились,
Косподу Богу да помолились,
На все стороны цетыре да поклонились,
К налою да близко да подходили,
Шолковыми поесами да поменялись,
- 55 Золотыма перстнями да обручались,
Церьковного питья да испивали,
Круг налою кругом да обходили,
И крест-то Господней да целовали,
Закон они Божий да получяли,
- 60 Пошли они вон да из Божьей церкви,
Из Божьей церкви да из папёрти,
И заходили во своји да белокаменны палаты,
И садилис за столы да за дубовые,
За скатерти да за персцятны,
- 65 За наливочки да за сахарны,
Просидели они время до полуноци,
И до полуноци и до первого чясу,
И выходили из-за столов да⁵ из-за дубовых,
Они господу Богу да помолились,
- 70 На вси стороны четыре да поклонились,
Со отцем матерью да распростились,

- Ушли они да в тёплу спаленку,
 Повалились они на кроватоцьку да на кисову,
 И стал тут Олексей у Катерины спрашивать:
 75 «Уж ты как ты⁶ меня, княгина, да будешь зват(и),
 Уж ты как меня да величати?» —
 «Уж я звать тебя буду да Олексеем,
 А взвеличать тебя я буду родным и братом».
 Взял Олексей да Божью книгу,
 80 Дочиталса он да такого слова:
 «Не подобает брату с сестрой спати».
 Отпоясывал от себя да шолков пояс
 И скинывал он с руки да золотой перстень,
 И отдавал он обрушной да кнегины:
 85 «И найдут на тебя злы люди неверны,
 Да отпояшь ты мой поес шолковый,
 И найдут на тебя мысли худыя, и одень
 Ты мой перстень да обрученный».
 И заснула тут княгина да крепким сном,
 90 И ушел тут Олексеюшко да от ей ноцью,
 И ушел он да во славной во Рыньской город,
 Скинул он с себя да платье цветно,
 Он надел на себя да платье калицье.
 И великий князе да Ефимьяне
 95 Он любимого сына да хватилса,
 В спаленки сына да у его нету,
 Он волосы с себя да сорывает,
 Пеструю бороду да роздирает,
 Слуг он всех своих да розсылает.
 100 По Рыньску славну городу да Олексеюшка искати.
 Нашли ведь слуги, да не признали.
 Пришло ведь время да ноцька тёмна,
 И ушел Олексеюшко да к синему морю,
 И у синёго да у моря есть судёнушко,
 105 И ни руля у него нет да не весёлка.
 Потянуло ветра да погодушка
 Ехати Олексеюшку да попутъё,
 За море да Олексеюшка уносило
 И вышол Олекс(еюшко) на чюжу землю,
 110 И пошел тут Ол(ексеюшко) по матушки сырой земли,
 За паперти ли⁷ в церковь да ко⁸ Христовую,
 И за отца он за мать да Богу молит,
 За обручную княгину да Катерину.
 Говорит ему свят да тут Ефандей:
 115 «Уж ты полно, Олексей, да Богу молитце,
 Теперя можно тебе во пустынюшко да явитце».
 И пошел Олексеюшко да во пустыню,
 Молилса О(лексеюшко) во пустыне да восемнадцать лет.
 Говорил ему свят да Ефандей:
 120 «Уж ты полно, Ол(ексеюшко) да молитце,
 И теперь уж тебе можно домой явитце,
 И отец тебя, мати да не узнают,
 И не узнает тебя ведь обручная кнегина».
 Пошел Ол(ексеюшко) да из пустыни,
 125 Пошел (Олексеюшко) да к синему морю,
 К тому он да ведь судёнышку,

- И не руля да нету да ни весёлышка,
Потенуло ветра да погодушка,
Ехать О〈лексеюшку〉 да попутъё,
130 И Ол〈ексеюшку〉 за морё да уносило,
И вышел Олексеюшка на свою землю,
Пошел Олексеюшко да по своей земли,
И за паперти ли в церькви да ко Христовую.
Пошел Олексей да в Божью церковь,
135 Становилса Олексей на праву руку,
На праву он руку да ближе ко дверям,
Увидал он тут идет да родима матушка
Да в Божью церкву,
И увидал он тут идет
140 Да обручная княгина его да Катерина,
И увидал он родителя князя да Ефимьяна.
И великий князь да Ефимьяне он
Ведь деньги-казну да ростоцает,
Он и нишшей убохой братьи да дает,
145 Он любимого сына да поминает,
Он дават нишшей⁹ да этой братьи,
И дават он ему да златницу
И поминать¹⁰ любимого сына да Олексея.
«Великий князь да Ефимьяне,
150 Уж я знаю твоего сына да Олекс〈ея〉». —
Великий князе перехожею калике да удивлялса:
«И поцему же ты моёго да сына знаешь?» —
«А потому жа я твоего сына знаю,
И потому жа я его называю,
155 В одном мы месте грамотку уцились,
И за одно рукописанъице примали,
И с одного блюда мы пили да мы ели.
Великий князь да Ефимьяне, и не надо мне-ка да
златница,
- Дай-ко ты мне да каку-ле келью,
160 И дай ты мне-ка да келейника
Ишшо нишого убоного да сберегателя». —
«И семдесят две кельи есть, да не порозны,
И поставлю я тебе келью да небольшую». —
И поставил он ему келью да небольшую,
165 И великия князь да Ефим(ян)е,
Сам он чего да воскушает,
А остатки перехожею калике да отсылат.
Злыя слуги были таки неверны,
Они ёсва сами вси¹¹ да споедали,
170 Помоеми келью да обливали,
Целовека Божья Олексея да за волосы трепали.
На ето Олексеюшко не сердилса,
господу Богу да он молилса,
За отца, за мать да Богу молит
175 И за обручную княгину да Катерину.
Тут Олексей да целовек Божей
Послал да он келейника нишшаго убоного да сберегателя:
«И сходите вы за пером да за чернилом». —
Принес тут келейник перо и чернило,
180 Сказал он ему: «Не ходи троји сутки».

- Прошло времени да троји сутки,
 И помер Олексей да целовек Божей,
 И взял он рукописанье да в праву руку,
 И попахнуло тут да попахнуло
 185 Всякими ладонами тут духами.
 И побежали тут слуги искати:
 Наверно есь да хде святыя мошши.
 Семдесят две кельи и обежали,
 И не могли они святых¹² мошшѣв розыскати,
 190 Нашли они свети мошши да в пустой кельи,
 И не можут они да до святых¹² мошшей дойти.
 И сказали они князю да Ефимьяну:
 «Нашли мы тут мошши святы,
 И не можѣм до их дойти».
 195 Пошел тут вел(икий) князь да Ефимьяне,
 Пошел он да ко светым мошшам:
 «Ишшо ой еси вы, мошши да светяы,
 И отдайте вы мне рукописанье,
 И не знаем мы тебя да как звати,
 200 И не знаем за обедней как поминати».
 Ефимьянушке рукописаньице да далосе,
 И стал тут Ефим(янушк)а да цитати,
 И доцитался Ефим(янушка) до любимого сына,
 И до любимого сына да Олексея,
 205 И он волосы с себя да сорывает,
 И он пеструю бороду да роздирает,
 И до мозгов он голову да пробивает,
 И любимого он сына своѣго да Олексеюшка да поминает:
 «И сын ты мой да любимой!
 210 Пошто же ты в соборе да мне не сказалса?
 Поставил бы тебе келью да не такую,
 Дал бы я тебе келейника, да не такого,
 Нишшого бы убоного, да не такого».
 И сказали тут родимой матушке Огладии,
 215 Идет тут его да родима матушка
 И слезно она да плацет,
 И заумьльно она да прицитает:
 «И сын ты мой да новорожденной!
 И пошто же ты в соборе мне да не сказалса?
 220 Каждной бы день я к тебе да приходила,
 И кажну бы я субботу да тебе баенку топила,
 И все бы тебе платье бело я тебе да переменяла!»
 Сказали тут жоны Катерине,¹³
 Княгини да обручѣнной,
 225 Идет тут обручная да княгина,
 И обручная княгина да Катерина,
 И слезно она горецима слезами плацет,
 И заумьльно она да прицитает,
 И светяы мошши вси слезами да обливает:
 230 «И ой ты еси, жених мой да Боном суждѣнной!
 И пошто жа в соборе да не сказалса?
 Уж я втай бы к тебе да приходила,
 И за едино я с тобой Господу Богу да молилась».
 И стали они после этого его да хоронити,
 235 И стали ко святым мошшам

- Нишшая братия прикладываться.
 Давал он безногим хождениё,
 Безруким¹⁴ давал он рущениё,
 Безглазым давал он глежденьё,
 240 А глухим давал он прослышенё.
 Великий князе да Ефимьяне,
 Он деньги-казну да ростоцает,
 По дороги он метает,
 Не глядит тут нишша братия на деньги,
 245 И прикладывается все да ко светым мошшам.
 Пронесли его до могилы да трои сутки,
 Списали его жизнь-кончину в Божью книгу,
 А лик егов на Божью икону.

9. ГОЛУБИНАЯ КНИГА

- Са ту сторону са восточнюю
 Подымалась тученька грозная
 Се грозная тучя, се темная.
 С тоея из тученьки грозное,
 5 С тоея тученьки темная
 Выпадала книга голубиная
 Што на ту гору на Фаворьскую,
 На ту на славу на великою.
 Собиралисе и соезжалисе
 10 Сорок царей и сорок царевичей,
 Сорок королей и сорок королевичей.
 Приеждал ведь тут и Волотоман-царь,
 Волотоман-царь Волотонович,
 Он премудрой царь да вот Евсеевичь,
 15 Говорил ведь тут Волотоман-царь:
 «Уж ты хой еси и ведь¹ Исак пророк!
 Прочитай эту книгу с доски на доску,
 Што во етой книге есь написано, Божьей напечатано».
 Отвечал ему ведь¹ Исак пророк:
 20 «Мне-ка етой² книги не прочитатъ будёт,
 На ногах у книги не устоять будёт,
 На руках етой книги не содёржать буд(ет).
 Я читал ету книгу ровно три года,
 Прочитал у книги только три листа,
 25 Я скажу разве топерь по памети,
 По памети аки по грамоты
 Што во етой книге есь написано.³
 Отчего зачалса наш белой свет,
 Отчего зачелися зори ясныя,
 30 Отчего зачялося⁴ соньцё красное,
 Отчего зачалса млад светёл месяць,⁵
 Отчего зачелисе звезды чястыя,
 Отчего зачелисе ветры буйныя?
 Зачялса наш белой свет
 35 От мозгов Его от Господнего,⁶
 Зачелися зорюшки ясныя
 От косиць Его от господнего,⁷
 Зачялося солнышко красное

- Ото лба Ено ото господнего,
 40 Зачялся млад светёл месяц
 От тела Ено от господнего,
 Зачелися звезды-ти чястыя
 От очей Его от господнего,
 Зачелисе ветры-ти буйныя
 45 От духа Его от господнего.⁸
 А Фаор-гора всем горам мати́,
 Там ведь жил на ей Сус Христос.⁹
 Окиян-море — морям мати́,
 Бельне-озёро — всем озерам мати,
 50 Потому оно (всем озерам мати) —
 Крестилса в ём сам Сус Христос,
 А Плакун-трава всем травам мати,
 Потому она (всем травам мати),
 Как ведь¹⁰ плакала Пресвятая Мать,
 55 А ронила слезы горячия,
 Потому она всем травам мати.
 Как ведь¹⁰ Тит-рыба всем рыбам мати́,
 Потому (она всем рыбам мати),
 Што основана на јих ведь¹¹ вся земля,
 60 Окиян-море (всем морям мати),
 Потому оно (всем морям мати),
 Выставала церковь соборная
 А Кузьмы и Демьяну и Климанту.
 Воскрыль птичя всем птичям мати:
 65 Сидит она среди ли моря на камене,
 Сидит на камени она сидит на Латыре,
 Она пьет ес из синя моря,
 Вострепешшот крыльём воскрыльнием,
 Запоют куры поднебесныя,
 70 Зашипят ключи подземельния,
 И потому она всем птичям мати.
 В вышину эта книга двадцати локот,
 В ширину эта книга тридцати локот,
 В долину (эта книга) сорока локот».

10. СТАРИНА

- Жил-был князь девяноста лет,
 Взял княгинушка девятнадцати лет,
 Недолго жил князь три года, три осени,
 На четвертой год князь гулять пошел.
 5 Он ходил-гулял три года,
 На четвертой год домой пошел.
 Идут князюшку навстречу
 Три старици, три чернокнижници;
 Спросил князюшка да про княгинюшку:
 10 «Не видали ли вы мою княгинюшку?» —
 «У твоей княгинюшки три месяца жили,
 Колубелю ейну качали.
 Во первой покой зайдешь — колубель висит,
 Во второй покой зайдешь — другая (висит),

- 15 Во трет (ей покой зайдешь) — третья висит.
 Вся золота твоя казна издѣрана,
 Цветны платья изношены,
 Все добры кони изъезжены.
 Да как придешь, князюшка, ко крылечуку,
 20 Поколотисья о колечико —
 Выйдет княгинушка встречать
 Без платица в одной сорочки
 Без башмачиков, в одних чулочиках,
 Под мять¹ склони, да ты ей голову сруби».
 25 Пришел князюшка да (на) крылечушко,
 Да поколотилса да за колечико:
 Вышла княгинушка встречать
 Да без плати (ца,
 Без башмачиков, в одних чулочиках),
 30 Под меч склонил, он ей голову срубил.
 Во первой покой зашел — пялышка висят,
 Не столько шито, сколько плакано,
 Все князя домой дождано.
 Во второй покой зашел — пя (лышка висят,
 35 Не столько шито, сколько плакано,
 Все князя домой дождано).
 Пришел к золотой казны:
 Золота казна не издѣрана,
 Цветно платье не изношено.
 40 Зашел на конюший двор —
 Добры кони не изъезжан (ы).
 Выбирал он себе коня лучшево,
 Только видели его седучись,
 А не видели поедучись.
 45 Застал он стариц да чернокни (жниц) —
 Одну старицу конем истоптал,
 Друга старица смолиласе:
 «Послушай, князюшка, убьем воробьешичка,
 Съездим за живой, за мертвой водой,
 50 Оживим твою княгинушку».
 Оны съездили за живой, за мертвой водой,
 Ожили княгинушку.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ЖЕНИТЬБА ВЛАДИМИРА

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Былина о женитьбе Владимира была одной из наиболее популярных среди сказителей р. Кулой. В архиве О. Э. Озаровской имеются записи от Я. Ф. Попова (д. Долгощелье), М. А. Красиковой (д. Карьеполье). Публикуемый текст был записан в д. Карьеполье от Никиты Прокопьевича Крычакова в 1921 г., когда сказителю было около 70 лет. В 1901 г. от него записывал А. Д. Григорьев (Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. Прага, 1939. Т. 2. № 5), им же уточнена фамилия певца, его возраст (Григорьев А. Д. Мои воспоминания о записи кулойских былин // *Slavia*. 1928. Roč. 7. N 4. S. 980—983). В 1916 г., во время второй экспедиции Озаровской на Север, Крычаков отказался ей петь; в 1921 г. он так объяснил свой отказ: «Нельзя было. Ты подумай: я ведь старостой был, за всю волость отвечал, а вдруг ты шпионка, а я тебе пел, а ты бы планты снимала... Да теперь уж давай: что тебе любо, то и стану тебе петь, либо сказывать, списывай»

(Озаровская О. Э. Северная экспедиция 1921 г. в Архангельской губернии // *Slavia*. 1928. Roč. 7. N 2. S. 408). От него же в 1921 г. был записан полный, в 262 стиха, текст «Ивана Гордеевича» и ряд сказок. В сборнике сказок «Пятиречие» Озаровская характеризует его как «отличного былинщика», «ведуна», передавшего свои знания сыну и внукам (Озаровская О. Э. Пятиречие. Архангельск, 1989. С. 326). В архиве Озаровской имеются две записи текста «Женитьбы Владимира»: полевая карандашная запись в тетради в линейку в 96 листов и беловая копия, выполненная чернилами, значительно отличающаяся от полевой записи введением вставок («да», «и», изменением слов с целью придания тексту большей выразительности народной речи), поэтому в настоящем издании текст печатается по полевой записи; пропущенные строки, отмеченные в полевой записи отточиями, восстановлены по беловой копии. По беловой копии публикуется в примечаниях (см. ниже) мотив прихода Дуная на пир к князю Владимиру: он полностью отсутствует в тетради. В фонограммархиве ИРЛИ имеется фоновалик, соответствующий зачину былины (ФВ 823.01), идентификация и нотная расшифровка которого осуществлены А. Д. Троицкой (Напевы кулойских былин / Публ. А. Д. Троицкой // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. Вып. 4—5. С. 386; там же см. мою публикацию былины «Иван Гордеевич» от Н. П. Крычакова: с. 361—366).

¹ В пз второе «и» испр. из «е». ² В пз «я» испр. из «а». ³ В пз «я» испр. из «е». ⁴ В пз «Да» зачеркнуто. ⁵ В пз «р» вставлено. ⁶ В пз «ставал» испр. из «столовал». ⁷ В пз над «на» надписано «да». ⁸ В пз над «темном» надписано «в вашем». ⁹ В пз «за» испр. из «на». ¹⁰ В пз «Владимир-князь» вписано над строкой. ¹¹ Далее в пз пропуск — две чистые страницы. По сюжету здесь должно быть приведено описание прихода Дуная на пир. По перебеленной записи этот пропуск может быть восстановлен следующим образом:

«Здрастуйте братия, слуги да верныи!»
 А с Добрынюшкой аб руцьки поздоровался,
 В уста сахарны поздоровались,
 Захватилисе рука да за руку,
 Пошли да ко Владимиру
 Да за почестен пир.
 Не доходят они да до красна крыльця,
 Пошел-то Дунаюшко да ко красну крыльцо,
 Ступешик до ступеньки догибайтце,
 На белы сени ступат — белы сени потряхаютце,
 Ступил он да в светлу светлицю,
 Котора светлица стоит с дубовыма столами, —
 Нова светлица да потряхаласе,
 На столах есвы да поплескались,
 Все богатыри да приужахнулись.
 Тогда Владимир-князь выходил на свою белу гриню:
 «Милости просим, да свет Дунаюшка,
 Да за почесен пир,
 Хлеба-соли кушати да переваров пить!
 Садись-ко-се, Дунаюшко, да куда надобно,
 Хошь подле Илью Муровиця иль Данила Белого».
 Садилса Дунаюшко в самой задней стол
 Подле того жа брателка да подле крестоваго.
 Наливал Владимир-князь да цяру зелена вина,
 Не малу, не велику, полтора ведра,
 Примал тут Дунаюшко единой рукой,
 Выпивал подному духу,
 Только у Дунаюшка в глазах помутилосе.
 Втору цяру два ведра —
 Дунаюшко стал весел.
 Тогда Владимир-князь Дунаюшку стал говорить:
 «Дунаюшко да сын Ивановиць!
 Слышал я про тебя, да во Ляхове,
 Ты будто знашь во Шахове,
 Да у того жа короля Ляховинского,

От того жа я слышал от братца от Добрынюшки,
Ты будто мошь натти мне-да абрушницу,
Абрушницу да молоду жену».

(РО ИРЛИ, к. 12, п. 1, № 5)

В пз пропуски этих строк отмечены отточиями. Восстановлены по белой копии (к. 12, п. 1, № 5). ¹⁵ Строки 200—213 восстановлены по белой копии. ¹⁶ Со строки 232 пз выполнена почерком другого собирателя, вероятно А. П. Соколовой, ученицы Озаровской в московском Институте слова. ¹⁷ В пз «о» зачеркнуто. ¹⁸ Вероятно, «в утробе». ¹⁹ Т. е. «сошел с ума».

2. СВАТОВСТВО ТАТАР К НАСТАСЬЕ ВОЛОДИШНЕ

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Пз карандашом в тетради в крупную линейку. Текст не датирован, но в статье Озаровской «Северная экспедиция...» (с. 413) указано, что в 1921 г. ею в Архангельске от кемлянки записан сюжет былины «Настасья Володишна». В полевой тетради перед текстом помета: Судовиков. лавки. Елизавета Ивановна (имя исполнительницы?). В конце текста: «Муж здоров был только три года. 13 лет хвор(ал). 6 лет вдова». Сюжет редкий. О. Э. Озаровской записан по имеющимся сведениям один раз.

^{1, 2, 3, 4} В пз отмеченные слова вписаны над строкой. ⁵ Вписано над строкой вместо вычеркнутого «Настасьюшка».

3. КОЗАРИН

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Пз от той же исполнительницы (см. примеч. к № 2).

¹ Вписано над строкой вместо зачеркнутого «им». ^{2, 3} Отмеченные слова вписаны над строкой.

4. МИТРИЯ

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Пз карандашом в той же тетради от Марьи Петровны Рышняной, 41 года, вдовы с 34 лет. Грамотна. Классическая «бабья старина», в кулойско-пинежских вариантах трагизм баллады подчеркнут мотивами жертвенности героини; финал — самоубийство Дмитрия — может быть опущен.

¹ Вписано над строкой. ² Вписано над строкой вместо вычеркнутого «Настюсюшка». ^{3, 4, 5, 6} Отмеченные слова вписаны над строкой.

5. ИВАН ГОСТИНЫЙ СЫН

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Пз карандашом от Настасьи Васильевны Горловой. Баллада приобретала то конкретность рассказа о «случае из жизни», то черты волшебной сказки. Публикуемый вариант ближе к последней версии. В балладе видели отголоски на рекрутские наборы XVIII в. (В. Я. Пропп, Б. Н. Путилов), воспоминания о продаже детей в Новгороде из-за неурожая хлеба (Д. М. Балашов). А. Н. Веселовский усматривал сходство этой баллады с французским романом об Ираклии.

¹ Возможно, «черев». ² Приписано к строке.

6. ДУНАЮШКА

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Пз карандашом, очевидно, от той же исполнительницы. Баллада на сюжет «Молодец и королева» с введением имени Дуная вследствие влияния на балладу сходных мотивов былины о Дунае (служба у ляховинского короля, женитьба на его дочери). Существуют две версии: с трагической развязкой — молодца казнят, а королева кончает с собой, и со счастливым концом. Настоящий сюжет принадлежит к разработке второго типа, которая считается более поздней.

¹ Вписано вместо зачеркнутого «резвый». ² «Ко» вписано над строкой. ³ «собины» вписано над строкой вместо зачеркнутого «сколько».

7. КНЯЗЬ МИЛАЙЛО
(МАТЬ КНЯЗЯ МИХАЙЛЫ ГУБИТ ЕГО ЖЕНУ)

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Пз предположительно от той же исполнительницы.

¹ Пропуск отмечен отточием и трудно восстановим.

8. АЛЕКСЕЙ ЧЕЛОВЕК БОЖИЙ

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Печатается по карандашной полевой записи, выполненной О. Э. Озаровской, вероятно в 1921 г., в д. Сояна на р. Сояна, притоке Кулой, от Анны Мелиховой. Существует машинописный текст этого духовного стиха, названный собирательницей «Чудесный сын» (РО ИРЛИ, к. 12, п. 1d, № 8d (датирован 1916 г.)), имеет большое количество разночтений. Последнее название нехарактерно для севернорусской традиции. В пз текст следует за былинной «Зверь Воркабанишша», записанной от А. Мелиховой и опубликованной в сборнике «Пятиречие». В фонограммархиве ИРЛИ сохранилась запись стиха от Анны Мелиховой, 35 лет, датированная 1921 г. (ФВ 825).

^{1, 2} Вписано перед строкой. ³ Вписано над строкой вместо зачеркнутого «слезами». ⁴ Вписано перед строкой. ⁵ «да» зачеркнуто. ⁶ Вписано над строкой. ⁷ Вписано над строкой. ⁸ Вписано над строкой. ⁹ Возможно, «нишшой». ¹⁰ После «поминать» вычеркнуто «да». ¹¹ Вписано над строкой. ¹² Вар. прочтения: «светых». ¹³ Вар. прочтения: «Катерины». ¹⁴ После «безруким» вычеркнуто «он».

9. ГОЛУБИНАЯ КНИГА

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Пз карандашом от Трофима Ильича Широкого (Трохи Широкого). Запись 1915 г. в с. Долгощелье на р. Кулой. В пз имя исполнителя «Егор Петрович Широкий», очевидно, указано ошибочно. Былины об Илье Муромце от Т. И. Широкого записывались еще в 1901 г. А. Д. Григорьевым. В 1920 г. сказитель скончался. Собирательница указывает его прозвище: «Ляба», называя его 112-летним «старичком», жившим в Долгощелье «со своей столетней старушкой» (Озаровская О. Э. «Еруслан Лазаревич» и река Кулой Архангельской губернии // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском государственном университете. Казань, 1929. Т. 34. С. 162).

¹ «ведь» вписано поверх строки. ² Было «етой» испр. из «экой». ³ Стих вписан между строк. ⁴ Первое «я» испр. из «е». ⁵ «Я» испр. из «е». ^{6, 7, 8} Второе «г» испр. из «h». ⁹ Стих вписан между строк. ¹⁰ «Как ведь» вписано над строкой. ¹¹ Вписано над строкой.

10. СТАРИНА (КНЯЗЬ, КНЯГИНЯ И СТАРИЦЫ)

РО ИРЛИ, к. 12, п. 6. Пз карандашом, текст не датирован, имя исполнительницы — перед текстом: Марья Петровна. Очевидно, М. П. Рынцина, см. примеч. к тексту № 4.

¹ Т. е. «под меч», см. далее в тексте.

А. Ю. КАСТРОВ

К ИЗУЧЕНИЮ МУЗЫКАЛЬНОЙ СТИЛИСТИКИ
РУССКОГО ЭПОСА ОБОНЕЖЬЯ

Немногим более 125 лет минуло со времени первой публикации былинных напевов легендарного олонецкого сказителя Т. Г. Рябинина, положившей начало изучению севернорусского эпоса в этномузыковедческом аспекте.¹ Принято считать, что среди всех локальных традиций, распространенных на территории Русского Севера, обонежская является наиболее изученной.² Однако легко убедиться, что число музыковедческих трудов по данной проблематике невелико (несколько обзорных статей дополняются наблюдениями, содержащимися в различных работах эпосоведческого характера).³ Несмотря на отдельные разногласия, исследователи единодушны в характеристике местной традиции как импровизационно-рапсодической, музыкальным эталоном которой является строфическая тирада («мелострофа-тирада»).

Тем не менее анализ фольклорных источников порождает сомнения в правомерности общепринятых суждений. Ограниченность объема музыкального материала определенно провоцировала его одностороннюю интерпретацию. При этом многие напевные формы обонежского эпоса легко могли выпасть из сферы зрения исследователей. Собранные в Обонежье эпические материалы демонстрируют огромный разрыв между общим количеством поэтических и напевных текстов. Немногочисленные музыкальные образцы, зафиксированные в XIX веке, вряд ли могут претендовать на роль репрезентантов местной эпической традиции во всем ее многообразии.⁴

Основной корпус напевных текстов обонежского эпоса сформирован собирателями в период конца 20-х—начала 40-х гг. XX столетия. Он представляет

¹ Онежские былины записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года с двумя портретами Онежских рапсодов и напевами былин. СПб., 1873 (далее Гильфердинг).

² Марченко Ю. И. Некоторые вопросы изучения музыкальной стилистики эпических напевов архангельской традиции (по материалам, записанным на Кулое, Мезени и Печоре) // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. С. 120.

³ Перечислим некоторые: Янчук Н. А. О музыке былин в связи с историей их изучения // Русская устная словесность / Под ред., с введ. статьями и примеч. М. Сперанского. Т. 2: Былины и исторические песни. М., 1919. С. 527—550. Васильева Е. Е. Напевы русской эпической традиции Прионежья // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 172—206. Коргузалов В. В. Напевы обонежской эпической традиции // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 92—112.

⁴ Народные мотивы Олонецкой губернии Петрозаводского уезда. Запись В. А. Мошкова // Баян. [СПб.], 1889. № 7. С. 45—46; Рыбаков С. Г. Вопленица Ирина Андреевна Федосова // Русская беседа. 1895. Апрель. Нотн. прилож. С. 1; Народные поэты и певцы. М., 1877, вкл. л.; Сборник Археологического института. СПб., 1880. Кн. 3, вкл. л. в конце 3-й пагинации; 40 народных песен, собранных Т. И. Филипповым и гармонизованных Н. А. Римским-Корсаковым. М., [1882]; Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: обрядовыми, голосильными, причитальными и завывальными О. Х. Агреновой-Славянской. М., 1889. Ч. 3; Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году / Записали: слова Ф. М. Истомин, напевы — Г. О. Дютш. СПб., 1894 (далее Истомин-Дютш); Ляцкий Е. А. Сказитель Иван Трофимович Рябинин и его былины: Этнографический очерк с приложением портрета сказителя и напевов, записанных А. С. Аренским. М., 1895. Колесникова И. М. Письма П. Н. Рыбникова к И. И. Срезневскому // Русский фольклор. М.; Л., 1959. Т. 4. С. 300, 303—304.

собой хронологически поздний срез традиции, находившейся в стадии угасания.⁵ Экспедиции, работавшие на территории Обонежья в 1950-х—1990-х гг., застали картину явного распада эпической традиции.⁶ Однако фольклористам удалось обнаружить отчетливые следы культуры группового (артельного) сказительства. Факты, свидетельствующие в пользу существования в Обонежье коллективной формы исполнения эпоса, разбросаны по многочисленным публикациям. Еще П. Н. Рыбников информировал читателей об исполнении духовных стихов двумя олонецкими каликами.⁷ В письме к И. И. Срезневскому от 5 октября 1872 г. повествуется о том, как собиратель «подпевал и помогал» нищему «калике» исполнить былину «Про Василия Игнатевича».⁸ Несколько туманно выглядит изложение П. Н. Рыбниковым рассказа Кузьмы Романова: «Соберутся, бывало, старики и бабы вязать сети, и тут сказители станут петь былины. Начнут они перед сумерками, а пропоют до глубокой ночи».⁹

Известная пудожская сказительница А. М. Пашкова вспоминала о групповом исполнении былины «Добрыня Никитич»: «Хором эту былинку пели, как запоют, любо слушать, с улицы заходят».¹⁰ Она же отмечала особенности бытования исторической баллады «Гнев Ивана Грозного на сына»: «Про Ивана Грозного пели хором, как песни и стихи».¹¹ Удивляет, почему исследователи прошли мимо убедительного свидетельства Е. А. Ляцкого, почерпнутого в разговорах с И. Т. Рябининым, касающегося исполнения сказителем былин и духовных стихов совместно с сыновьями. «Пасынок Иван (...) „попривык старинки (...) и божественные (...) стихи тянуть“. (...) „Тянут поманеньку“ за

⁵ Астахова А. М. Былина в Заонежье // Крестьянское искусство СССР: Сборник секции крестьянского искусства комиссии социологического изучения искусств. Л., 1927. Т. 1. С. 77—103; Былины Ивана Герасимовича Рябинина-Андреева / Подгот. текстов, примеч. А. М. Астаховой. Петрозаводск, 1948; Сказитель Ф. А. Конашков / Подгот. текстов, вступ. ст., коммент. А. М. Линецкого. Петрозаводск, 1948; Былины Севера. Т. 2: Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текстов, коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951 (далее Астахова, 2). Расшифровки звукозаписей указанного периода продолжали публиковаться и позднее. См.: Илья Муромец / Подгот. текстов, ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1958; Исторические песни XIII—XVI веков / Изд. подгот. Б. Н. Путилов и Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960; Исторические песни XVII века / Изд. подгот. О. Б. Алексеева, Б. М. Добровольский, Л. И. Емельянов, В. В. Коргузалов, А. Н. Лозанова, Б. Н. Путилов, Л. С. Шептаев. М.; Л., 1966; Новгородские былины / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М., 1978; Былины: Русский музыкальный эпос / Сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. М., 1981; Эпические баллады и духовные стихи Обонежья в записях 1926—1934 годов / Публ. А. Ю. Кастрова // Из истории русской фольклористики. СПб., 1998. Вып. 4—5. С. 403—438; Духовные стихи Обонежья: По материалам экспедиций 1926—1932 гг. / Публ. Л. И. Петровой // Там же. С. 439—491.

⁶ См.: Новиков Ю. А., Смирнов Ю. И. Северные экспедиции кафедры фольклора Московского государственного университета (1956—1959 гг.) // Советская этнография. 1960. № 4. С. 162—168. Материалы экспедиций 1960—1970-х гг. в публикации представлены единичными образцами музыкально-поэтического эпоса. См.: Песни Карельского края / Сост., вступ. ст. Т. В. Краснополской. Петрозаводск, 1977. № 166, 167.

⁷ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1: Былины. Петрозаводск, 1989. С. 48—49.

⁸ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 3. Петрозаводск, 1991. С. 253.

⁹ Там же. С. 256.

¹⁰ Былины Пудожского края / Подгот. текстов, ст., примеч. Г. Н. Париловой и А. Д. Соймонова. Петрозаводск, 1941. С. 466. Эти сведения подтверждает сказительница Е. С. Журавлева: Там же. С. 503. В беседе с пудожским старожилом А. С. Кирьяновым (1906 г. рожд., д. Тубозеро бывш. Рындозерского с/с) нам удалось выяснить, что юношей он исполнял былины («Об Илье Муромце», «Про Добрыню Никитича») в мужской «артели». Пели былины за столом по праздникам «старики и молодняк. Женщины этого не пели... Пели три человека коллективных, — уточнял А. С. Кирьянов, — запевала и потом два подпевала (три человека, а когда — четыре пело)... И пели так: повторяли. Слово пропоют, два, может, повторяли сказанное слово, чтобы понимали друг друга. Так всю песню пели и с повторением... Да сколько человек соберётся (даже пять человек), и тоже всё равно пели. Одный запевала, а другие уже, значит, поддерживают». Обратим внимание на двойственность в определении информатором жанра эпических произведений: былина и песня. Любопытно, что, по словам А. С. Кирьянова, в составе друтой «артели» былины пел его прославленный земляк — Н. В. Кигачев (ФА ИРЛИ, ЭР Пудож 86.01.01). К сожалению, состояние здоровья не позволило А. С. Кирьянову спеть или хотя бы пересказать сюжет какой-либо былины.

¹¹ Былины Пудожского края. С. 472.

отцом и Василий, и Павел, когда за общей работой или в длинные зимние вечера начнет он свои приятным тенорком „отмахивать” старинку за старинкой, перебирая в своей памяти давно слышанное „от стариков древних”». ¹²

Следует признаться, что число эпических текстов, записанных в коллективном исполнении обонежских сказителей, невелико. В первую очередь отметим былинный напев регулярно-строфической композиции «Три поездки Ильи Муромца», зафиксированный от двух сенногубских крестьянок, ¹³ напевный образец баллады «Братья-разбойники и сестра», записанный в 1956 г. от двух женщин из д. Сенная Губа и напевный образец небылицы, записанный в 1932 г. от двух женщин из заонежской д. Вигово. ¹⁴

Заслуживают внимания поэтические тексты былин «Добрыня и Алеша» и «Ставр», слышанные А. Ф. Гильфердингом в совместном исполнении трех кижских крестьянок, ¹⁵ баллады «Братья-разбойники и сестра», зафиксированной А. М. Астаховой от шуньгских крестьянок (к сожалению, А. Ф. Гильфердинг не записал аналогичную балладу, исполненную Н. А. Поповой вместе с Абрамом Евтихиевым), ¹⁶ баллады «Василий и Софья», спетой двумя жительницами д. Зиновьево участникам экспедиции ГАХН, ¹⁷ а также былины «Добрыня и Маринка» записанной Ю. И. Смирновым от детей пудожского сказителя Н. А. Ремизова. ¹⁸

Легко понять, почему ранние собиратели, фиксирующие только словесный ряд, избегали контактов со сказительскими коллективами. Так, например, А. Ф. Гильфердинг, отметив для себя замечание сенногубской крестьянки Ст. К. Неклюдиной о традиционности исполнения былины «Королевичи из Крякова» «хором в четыре или пять голосов, весьма жалобным напевом», ¹⁹ даже не попытался собрать сказительскую «артель». Иначе усложнился бы наработанный метод записи текстов. Последующие поколения собирателей лишь корректировали апробированную систему полевой работы. Ситуация мало изменилась даже с началом применения звукозаписывающей техники. В стремлении обнаружить большее число сказителей-рапсодов, зафиксировать максимально большее число эпических произведений участники экспедиций не всегда уделяли должное внимание проблемам музыкальной исполнительской культуры. Иногда попытка коллективного пения даже встречала резкое неприятие со стороны собирателей. Так, по словам В. И. Чичерова, водлозерская сказительница Д. Я. Фокина с увлечением исполняла былину «Добрыня и Алеша», баллады «Василий и Софья», «Братья-разбойники и сестра», «Казань-город», «уговаривая других петь с ней хором». «Эту былину, — пояснял В. И. Чичеров, — она пыталась превратить в хоровую песнь, сблизжала с балладой, удваивая строки и уничтожая эпическую торжественность повествования». ²⁰

¹² Ляцкий Е. А. Сказитель Иван Трофимович Рябинин... С. 9. Попутно заметим, что традиционная ремарка, встречающаяся практически во всех публикациях (былина усвоена сказителем «от стариков»), допускает многозначность толкований.

¹³ Истомин-Дютш. Ч. 2. № 1. В настойчивом стремлении охарактеризовать напев указанной былины как «странный», «решительно ни на что не похожий» (Васильева Е. Е. «Неприкаянные» стихи: Опыт прочтения случайной записи в контексте песенного сознания традиции // «Рябининские чтения '95»: Сб. докладов. Петрозаводск, 1997. С. 124—129) очевидно преобладание эмоций над аргументацией. О ритмических и композиционных параллелях к отмеченному образцу см.: Кастров А. Ю. Кенозерские эпические напевы: Материалы и комментарии // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. С. 354—358.

¹⁴ Эпические баллады и духовные стихи Обонежья... С. 408, пример 1; № 12.

¹⁵ См.: Гильфердинг. № 168, 169.

¹⁶ Астахова, 2. № 177. Гильфердинг. С. 152.

¹⁷ Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов акад. Ю. М. Соколова; подгот. текстов к печати, примеч., словарь В. И. Чичерова. М., 1948 (далее Соколов-Чичеров). С. 909.

¹⁸ Добрыня Никитич и Алеша Попович / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М., 1974. № 31.

¹⁹ Гильфердинг. С. 700.

²⁰ Соколов-Чичеров. С. 61, 690. Публикация былинного текста Д. Я. Фокиной (№ 189) снабжена сноской: «Все строки, кроме первой, повторяются два раза» (Там же. С. 690).

Участников экспедиции больше устраивало исполнение тяжело больной матери Д. Я. Фокиной (от которой последняя усвоила былинку «Добрыня и Алеша»), А. Я. Креховой из д. Чуяла — соседки знаменитого Матвея Нигозеркина. Вполне естественно, что «почти умирающей» (по определению В. И. Чичерова) 83-летней сказительнице, которая пела, «задыхаясь, прерывающимся голосом, часто останавливалась и молчала»,²¹ попросту не хватало сил для соблюдения концентрического способа соединения стихотворных строк (напевной структуры «цепной строфы»), вдвое увеличивающего время звучания былины. Ну как не вспомнить суждение А. М. Листопадава, что, «будь около первых собирателей северных былин — Рыбникова, Гильфердинга и др. — люди, которые могли бы записывать напевы, или будь они сами знакомы с музыкой, — северные былины, несомненно, получили бы присущий русским песням многоголосный вид».²²

Судя по имеющимся данным, собранным в Обонежье, ансамблевая форма исполнения эпоса в начале XX в. являлась наиболее характерной для женской среды. Так, например, уже упомянутая сказительница А. М. Пашкова вспоминала, как «в Великий пост, когда обычные песни (...) запрещались, девушки хором пели исторические песни об Иване Грозном и духовные стихи».²³ Сведения, полученные в современных экспедициях, заставших женскую традицию исполнения эпоса в реликтовой стадии, подтверждают достоверность информации. «В Великий-то пост по вечеркам не ходили, а ходили друг у дружке. Там две, дак три соберёмся, а и бывае — до пяти. Да в вот и... пить, тогда сказали — грех пить, 'ак вот и стихи-то и складывали. Одна зачнёт, дак другие подсобят», — рассказывала пудожанка А. И. Фаина (1900 г. рожд.).²⁴

В начальные недели Великого поста сходились по очереди в разные избы крестьянки среднего и старшего возраста, принося с собой прялки и рукоделие. Они беседовали, рассказывали сказки, загадывали загадки, пели духовные стихи и эпические баллады, реже — былины. В Великий пост «стихи-ты пили (...) ну, да старины пили, а и писён не пили (...) А сказки тоже говорили», — вспоминала О. И. Фофанова (1895 г. рожд.), дочь пудожского сказителя И. Т. Фофанова.²⁵ Наибольшей популярностью пользовались следующие сюжеты: «Братья-разбойники и сестра», «Муж жену губил», «Василий и Софья», «Два брата Лазаря», «Егорий и Змей», «Мучения Егория», «Алексей, человек Божий», «Трудник и Пятница», «Добрыня и Алеша». Тот же репертуар местные крестьянки исполняли поодиночке у себя дома, за работой (обычно, «когда лён пряли», либо ткали).

Ансамблевая форма исполнения эпоса также была присуща нищим, собиравшим в деревнях подаяние. Вряд ли следует видеть в них носителей какой-либо особой фольклорной традиции. Как правило, нищенствовали крестьяне преклонного возраста, лишившиеся имущества, урожая, либо сына-кормильца. Жители Поморья, Заонежья, Кенозерской и западно-каргопольских волостей часто появлялись на территории Пудожского уезда. Нищие «издалека приходили, отовсюду, — вспоминала Е. А. Демидова, родившаяся в 1911 г. в водлозерской деревне Калакунда. — Где не могли хлеба наращивать, дак пойдут собирать милостиню». Обычно ходили старик со старушкой. «В дом зайдут. (...) Там, у порога сядут: (...) „Можно ли стишок спеть?“ Им говорят: „Ну пожалуйста“. 'Ак споют, да им милостинку, да им, там, хлебушка».²⁶ Как рассказывала О. И. Фофанова, «дедушка при послїде ослеп, дак (...) тоже

²¹ Соколов-Чичеров. С. 687.

²² Листопадов А. М. О складе былин северных и донских // Листопадов А. М. Песни донских казаков. М., 1949. Т. 1, ч. 1. С. 35.

²³ Былины Пудожского края. С. 461.

²⁴ ФА ИРЛИ, МФ 3006.10.

²⁵ Там же, МФ 3093.05.

²⁶ Там же, МФ 3116.03.

издил в Заонежье (просить), и бабушка. А бабушка из Заонежья была. Стихи́ как пропойт, дак им ведь давали милостинку, там, кое-што, сметанки дают».²⁷

Анализ напевных форм севернорусского эпоса коллективной традиции исполнения позволяет определить в качестве их стилистических признаков упорядоченность структуры стиха, музыкально-временных, слогоритмических и композиционных параметров. Более подвижными оказываются особенности интонационно-ладовых структур. Замечено также, что перевес песенного или декламационного начала в звуковысотной и слоговой организации напева не сказывается на форме исполнения эпических произведений.²⁸ Но все же наиболее ярким среди песенных признаков является регулярно-строфическая организация напева, в сочетании с концентрической формой соединения стихотворных строк образующая структуру цепной строфы.²⁹ Наличие «постоянной цепи» (термин Б. М. Добровольского) в напевных текстах служит верхней стилистическим индикатором их изначально ансамблевой формы бытования. Тем не менее трудно понять причины, побуждавшие исследователей отказываться севернорусским былинам в цепной строфике.³⁰ Вспомним суждение, согласно которому «цепное чередование стихов в двустихиях (АВ, ВС, CD...) не встречается (...) в эпических произведениях» «онежско-беломорской сказительской традиции».³¹ Обращение к источниковым публикациям вынуждает усомниться в бесспорности данного тезиса.³² А материалы экспедиций, состоявшихся в последние десятилетия, его полностью опровергают.³³

Имеющиеся в распоряжении фольклористов музыкально-поэтические тексты, снабженные комментариями исполнителей и собирателей, позволяют не только составить некоторое представление о ныне утраченной местной традиции артельного сказительства, но также реконструировать хотя бы часть корпуса эпических напевов, бытовавших в коллективной форме. Отчетливо представляя масштабы данной работы, на начальной ее стадии ограничимся рассмотрением эпических напевов одной типологической группы, зафиксированных на современной территории Пудожского района Карелии экспедициями ИРЛИ 1984—1986 гг. В состав публикации включены тексты пудожских баллад и духовных стихов, напевные формы которых обнаруживают типологические признаки, связывающие представленные образцы с системой артельного сказительства. Широта градации структурной упорядоченности музыкально-поэтических текстов и специфики соотношения в них стабильных и мобильных элементов наиболее отчетливо просматривается в исполнительских вариантах баллады «Муж жену губил», которая до сих пор сохраняется в современной «живой» традиции.

²⁷ Там же, МФ 3092.04.

²⁸ Марченко Ю. И. Некоторые вопросы изучения музыкальной стилистики... С. 121—122.

²⁹ Добровольский Б. М. Цепная строфика русских народных песен // Русский фольклор. М.; Л., 1966. Т. 10. С. 237—247.

³⁰ Там же. С. 240. Достаточно взглянуть на текст кулойской былины «Василий Окулович», чтобы оспорить данную точку зрения. См.: Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1889—1901 гг. Прага, 1939 г. Т. 2: Кулой. № 38 (250), напев № 24.

³¹ Лобанов М. А., Чистов К. В. Запись от И. А. Федосовой на фонограф в 1896 г. // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 214.

³² Ограничимся указанием лишь двух напевных примеров: а) баллада «Братья-разбойники и сестра», записанная на Терском берегу Белого моря от переселенки из заонежского села Шуньга (см.: Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 года А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским // Тр. Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Имп. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т. 2. № 47); б) пудожская небылица (см.: Песни Карельского края. № 167).

³³ См.: Кастров А. Ю. Кенозерские эпические напевы. С. 350—382; Эпические баллады и духовные стихи Обонежья... № 4, 8.

Отмеченная выше как свойственная коллективным формам структура «постоянной цепи» наиболее присуща тем эпическим напевам Обонежья, 12-мерный музыкальный период которых опирается на силлабический стих десятисложного состава (сдвоенный пятисложник с фиксированным ударением на третьем слоге, или иначе — пятистопный хорей). Расширение стиха за счет вставных частиц не влияет на временные параметры музыкальной строки, обладающей тенденцией к изохронии. В основе ритмической конфигурации мелопериода лежит шестимерная форма напевно-декламационного произнесения пятисложной синтагмы с выделенным долготой пятым слогом.

Единичными образцами представлен слогоритмический вариант, отличие которого от инварианта заключено в сверхнормативном увеличении долготы пятого слога десятисложника и в итоге протяженности музыкального периода (№ 4, 11 настоящей публикации). Можно предположить, что редкая для пудожских напевных форм ритмическая конфигурация, вероятно, обязана своим появлением влиянию иных локальных традиций севернорусского эпоса.³⁴ Также обратим внимание на склонность некоторых сказительниц к выделению стопной структуры стиха с помощью ритмических ячеек хорейского рисунка (№ 2, 7, 9). Отступления от слогочислительной и метрической упорядоченности стиха,³⁵ вызывающие нарушение музыкально-временной периодичности, реализуются традиционными для эпических напевов средствами. Количественно-слоговая избыточность либо преодолевается за счет ритмического дробления, либо приводит к расширению первого (№ 2, 9) и второго предыхтовых сегментов мелостроки (№ 3, 5, 8, 11), реже — ее основной части (№ 10, 11). Сокращение количественно-слогового норматива, как правило, отражается на музыкально-временных параметрах напева, вызывая редукцию первого предыхтового сегмента мелостроки (№ 4, 10, 11). В случаях слогового дефицита в качестве ритмически значимых элементов могут использоваться вставные гласные (№ 11). Невозможно пройти мимо существования взаимосвязи между процессом деформации стабильных музыкально-поэтических структур и сохранностью эпических произведений в памяти сказителя. Любые остановки и «сбои» в процессе исполнения неизбежно влекут за собой нарушения стихометрической, музыкально-временной и композиционной упорядоченности. Справедливость замечания подтверждает текст «Егорий и Змей» (№ 11), демонстрирующий соединение разнородных и разноуровневых принципов структурной организации: от регулярно-периодических до импровизационно-рапсодических.

Указанные явления, думается, следует рассматривать в контексте коллективной сказительской традиции как результат нарушения исполнительского канона (все рассматриваемые тексты записаны в сольной форме, воспринятой от одиночных сказителей). Вероятно, аналогичная причина лежит в основе процесса деформации цепной строфики.

Очевидной представляется мелодическая близость большинства однотипных в слогоритмическом отношении образцов музыкального эпоса Обонежья. Их звуковысотная конфигурация, опирающаяся на формы музыкально-повествовательного интонирования, отличается устойчивостью. Рабочий амбитус напевов, преимущественно минорного наклонения, не превышает квинты с верхне- и нижнесекундовым опеванием. Типологического сходства не наруша-

³⁴ См. примеч. к № 4.

³⁵ См. № 2—5, 8—11. Наиболее часто силлабический десятисложник расширяется до масштабов трехиктного тонического стиха. По мнению исследователей, присущая русскому народному стиху тенденция к нарушению силлабики стиха за счет расширения строки (вплоть до полной утраты метрического образца) характеризует процесс постепенного распада эпической традиции. См.: Бейли Дж. 1) Метрическая типология русских нарративных народных размеров // Бейли Дж. Избранные статьи по русскому народному стиху. М., 2001. С. 274; 2) Исследования Н. С. Трубецкого, Р. О. Якобсона и К. Ф. Тарановского о русском былинном стихе : Пересмотр и продолжение // Там же. С. 343—354.

ет расширение квинтовой рамки, осуществленное благодаря терцовой надстройке ее вершины, соответствующей первому икту.³⁶

Позиционный контур мелодического инварианта определяется высотным положением тонов, приходящихся на акцентный и заключительный слоги пятисложной синтагмы. Его характеризует нисходящее движение, свойственное обонежским музыкальным формам нарративных жанров фольклора. Показателем интеграции мелострок в период регулярно- и тирадно-строфической композиции выступает звуковысотная оппозиция опорных тонов соподчиненных структур. Наиболее важной представляется антитеза опор в кадансовых зонах мелострок. Типологическую значимость приобретает секундовая оппозиция (2—1) финальных опор музыкальных строк. Интеграции также способствует свойственная песенным формам долготная оппозиция финальных тонов срединного и заключительного кадансов.

Выделяющийся на общем фоне напев М. М. Акимовой (№ 7) обнаруживает явные следы переинтонирования. Его мелодический контур и регулярная форма слогоритмического периода, равномерно сегментированного за счет ритмических ячеек хорейческого вида, имеют многочисленные параллели среди образцов городской песни XIX в.

Антитеза инициальных сегментов возникает лишь вследствие высотной оппозиции начальных акцентных слогов основной и подчиненных строк. Динамика ладообразования мелострофы имеет тенденцию к сужению амбитуса и понижению высоты опорных тонов. Тем не менее весьма часто встречаются зеркальные конструкции.³⁷

Можно с определенностью заметить, что смена формы исполнения вызывает нарушение композиционной стабильности, свойственной напевам, традиционно бытующим в коллективной среде. В первую очередь выпадают отдельные звенья «постоянной цепи» (№ 8, 11).³⁸ Следующим этапом становится исчезновение концентрической структуры стиха (№ 2, 9, 10) и дестабилизация композиционной упорядоченности (№ 3—6).

В основе тирадно-строфических напевов пудожских баллад и духовных стихов, как правило, лежит двухстрочный период. В отличие от былин и местной причети крайне редко встречается строфическая тирада трехчастной композиции (№ 3). Признаки мелодического оформления трехчленного периода не отличаются от перечисленных выше. Звуковысотный контраст третьей строки реализуется с помощью оппозиции начального опорного тона, обладающего тенденцией к понижению высоты в подчиненных строках.

Важными индикаторами направленности эволюции периодических структур рассматриваемого типа служат остаточные элементы концентрической формы стиха в напевах регулярно- и тирадно-строфической конфигурации.³⁹ Характерным признаком явного разрушения композиционного канона является факт соединения в напевном тексте музыкально-поэтических периодов, отличающихся различным уровнем интеграции: регулярных цепных строф и

³⁶ Обратим внимание на общий первоисточник напевов № 4, 11 (возможно, и № 3). Характеристику явления терцового параллелизма см.: Харлап М. Г. Народнo-русская музыкальная система и проблема происхождения музыки // Ранние формы искусства : Сб. статей / Сост. С. Ю. Неклюдов, отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1972. С. 256—263.

³⁷ Напевы № 1, 2 8, 9. Также см.: Истомина-Дютш. Ч. 2. № 4, 12.

³⁸ Также см.: Астахова, 2. Напев № 13; Песни Карельского края. № 167. Типичность указанного явления отмечена Б. М. Добровольским в статье «Цепная строфика...» и А. В. Рудневой (см. очерк: О взаимосвязи стиха и напева в русской народной песне // Руднева А. В. Русское народное музыкальное творчество : Очерки по теории фольклора. М., 1994. С. 52). Иррегулярность цепной строфы можно найти в эпических образцах различных традиций. См.: Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю. И. Смирнов. Новосибирск, 1991. № 237, 241, 242. Последний из упомянутых примеров демонстрирует соединение напева однострочной композиции со стихом концентрической формы.

³⁹ См. напевы № 2, 4, 10, 11.

строф с разорванной цепью, однострочных построений с выделенным зачином и тирадно-строфических построений.⁴⁰

Однострочные напевы в контексте местной традиции следует рассматривать как результат упрощения архитектоники. Но все же они демонстрируют наличие остаточных элементов многострочных структур, образующих на генетическом уровне связь с тирадно-строфическими формами. Редукция звуковысотной оппозиции финальных тонов основной и соподчиненных строк тирадного периода выводит на первый план контраст по высоте как первых, так и вторых иктных слогов. Указанная пара оппозиции обладает меньшими интегрирующими свойствами. К тому же исполнители зачастую не справляются с координацией интонационно-ладовых элементов соподчиненных мелострок, а также оказываются неспособными к синхронизации границ музыкальных и поэтических периодов. В итоге признаки высшей организации нивелируются, а на первый план выходят конструктивные признаки, характерные для однострочных построений, иначе говоря, создается лишь иллюзия тирадной строфики.⁴¹

Трактовку закономерности нарушения композиционной периодичности рассматриваемых напевных форм в стадийном аспекте подтверждают наблюдения над музыкальными структурами, кристаллизация которых может быть отнесена к XVIII—XIX столетиям. Композиция напевной строфы данных эпических образцов, отличающаяся четырехчастным строением (| | : A : | | | : B : | |), обнаруживает параллели в кантовой традиции (канты, псалмы) и городской песенности.⁴² Не случайно М. А. Максимова, исполнявшая балладу «Муж жену губил» (№ 7), утверждала, что «это — не стих, а песня». Тем не менее в рассматриваемом тексте на уровне архитектоники наблюдается нарушение

⁴⁰ Наиболее показательным представляется напевный текст духовного стиха «Голубиная книга», записанный от А. Б. Сурикова (см. альбом грампластинок: Из собрания Фонограммархива Пушкинского Дома: Эпические стихи и притчи Русского Севера. П2М 49311-14. № 4. СПб., [1994]); в котором объединяются все отмеченные выше структуры. Аналогичный способ структурирования наблюдается даже в эпических текстах, зафиксированных без напева. Так, например, обращение к архивным материалам экспедиции ГИИИ, состоявшейся в 1926 г., позволяет обнаружить многочисленные следы двух вариантов концентрической формы стиха («полной цепи» и с выделенным зачином) в окружении однострочных построений. В качестве подтверждения достаточно процитировать лишь небольшой фрагмент былины «Наезд литовцев», записанный от зонажского сказителя К. С. Кудрова:

Стали шубой приокидовать,
Он из шубы в тонкий рукав,
Из шатра *выбегал в чистó поле.* (2 р.)
¹²⁰ *Оборотился в чернова ворона,* (2 р.)
Прилетал ко реке ко Смородине, (2 р.)
Набирал он силу богатую,
И кричал он своей silhouette хороброей: (2 р.)

(РО ИРЛИ, р. V, кол. 2, п. 1,
ед. хр. 9, л. 37—38).

Дополнительным аргументом, подтверждающим справедливость наблюдения, служит эмпирическое описание манеры напевного сказывания данной былины, приведенное собирательницей: «Со стороны исполнения интересен момент повторения некоторых концов стихов или отдельных стихов с некоторым повышением голоса, что совершенно необычно для классического исполнения былины» (Астахова, 2. С. 314—315). Приходится лишь сожалеть о том, что участники экспедиции не осуществили фонографической записи и не уточнили возможной нормы исполнения, удвоившись замечанием К. С. Кудрова, что былинам он научился от «старых стариков с Киж» (Там же. С. 314). Обратим также внимание на некорректность подачи текста в публикации (Астахова, 2. № 152), где оказались полностью снятыми все маргинальные пометки, позволявшие читателю восстановить первоначальное строение текста.

⁴¹ См. № 6. Аналогичная форма напева представлена в альбоме грампластинок: Эпические стихи и притчи Русского Севера. № 22 (баллада «Муж жену губил» также записана в д. Ярчево).

⁴² Подробнее см.: *Ливанова Т. Н.* 1) Очерки и материалы по истории русской музыкальной культуры. М., 1938. Вып. 1. С. 197—198, 200; 2) *Русская музыкальная культура XVIII в. в ее связях с литературой, театром и бытом.* М., 1952. Т. 1. С. 498—506; *Руднева А. В.* О взаимосвязи стиха и напева... С. 47—49, 62.

песенных признаков: цепная структура музыкально-поэтической строфы не отличается регулярностью, а в 3-й строфе можно заметить отход от композиционного канона путем сокращения последней строки.

Обзор даже ограниченного круга напевных форм обонежского эпоса неизбежно приводит к выводу, касающемуся историко-генетических особенностей музыкально-поэтических форм с полупериодической структурой (тираднo-строфической композиции). Очевидно, что по крайней мере их современные образцы являют собой итог регрессивной эволюции периодических структур (регулярно-строфической композиции), характеризующихся высокой упорядоченностью всех составляющих компонентов. С известной долей уверенности можно определить в общих чертах исторические стадии дивергенции композиционных форм:

- нарушение периодичности концентрической структуры стиха вплоть до ее полного распада с сохранением регулярной строфики напева;
- дестабилизация регулярно-строфической структуры напева, обуславливающая формирование тирадных периодов;
- распад тирадно-строфических форм и образование однострочных периодов, различающихся по степени звуковысотной, слогочислительной, слогоритмической и музыкально-временной упорядоченности.

Наши наблюдения не противоречат общепринятым представлениям о существовании объективной закономерности прогрессивной эволюции музыкальных форм фольклора от аperiodических к периодическим.⁴³ В то же время мы далеки от тенденции рассматривать любые тирадные формы (в широком понимании термина) как результат «реликтовых проявлений изначальной неупорядоченности».⁴⁴ Вряд ли имеются глубокие основания для оптимистического взгляда на консерватизм фольклорных традиций. Поэтому вправе ли мы принимать музыкально-поэтические образцы, зафиксированные на протяжении минувшего столетнего периода, за некие древнейшие формы, не подвергшиеся влиянию времени?..

⁴³ Подробнее см.: Банин А. А. 1) К изучению русского народно-песенного стиха : Методологические заметки // Фольклор : Поэтика и традиция. М., 1982. С. 132—138; 2) Слово и напев : Проблемы аналитической текстологии // Фольклор : Образ и поэтическое слово в контексте. М., 1984. С. 185—200.

⁴⁴ Банин А. А. Слово и напев... С. 185.

ПРИЛОЖЕНИЕ

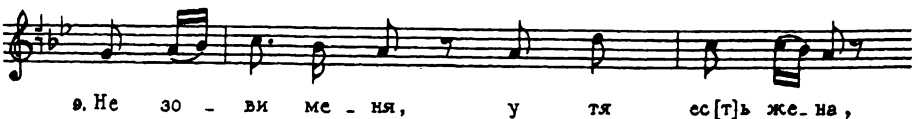
МУЖ ЖЕНУ ГУБИЛ

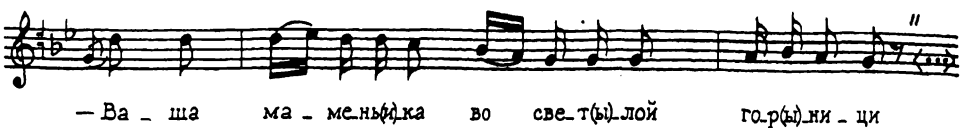
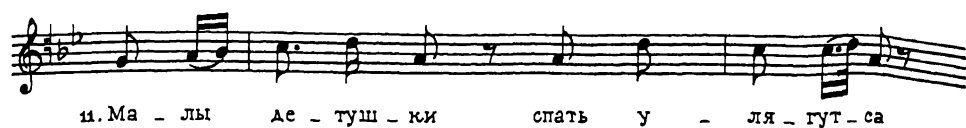
1

$\text{♩} = 58$

У клю - ча, клю - ча да у ко - ло - де - ца ,

У клю - ча, клю - ча да у ко - ло - де - ца ,







28. Вот схо - ди - ли де - туш - ки, про - ве - да - ли:



- Род(ы)ной та - те.нь(и)ка, та.м(ы) не - ту ма - мень(и)ки,

У ключа, ключа да у колодеца,

У ключа, ключа да у колодеца,
У колодеца да у холод(ы)нова,

У колодеца да у холод(ы)нова
Добрый молодец да сам(ы) коня поил,

Добрый молодец да сам коня поил,
Он поил(ы) коня да принапаивал,

5 Он поил коня, принапаивал,
Красну девку замуж под(ы)говаривал,

Красну девку замуж подговаривал:
— Ты поди, девица, за меня взамуж,

Ты поди, девица, за меня замуж,
За меня взамуж, за доб(ы)ра молодца,

За меня замуж, за доб(ы)ра молодца.
— Не зови меня, ведь у тя ес[т]ь жена,

Не зови меня, у тя ес[т]ь жена,
У тя ес[т]ь жена ды малы детушки,

10 У тя ес[т]ь жена ды малы детушки. [...]
— Малы детушки все спать улягутса,

Малы детушки спать улягутса
И за матушку они не схватятса,

И за матушку они не схватятса.
Поздно вечером(ы), да поздно вечером,

Я убъ(ы)ю жену, ой, поз(ы)дно вечером.
Ой ты, будь(и) доб(ы)ра, да выйди за меня,

Ой ты, будь добра, да выйди за меня. [...]
Как поутрушку да дочь схватиласа,

15 Как поутрушку да дочь схватилася,
Ой, за мамень(и)ку да не схватилася,

Ой, за мамень(и)ку не схватилася.
Вот серед(и)ня дочка пробудилася,

Вот середня дочка пробудилася,
Ой, за мамень(и)ку не похватила,

Ой, за мамень(и)ку не похватила.
Сама м(ы)ладшя дочка прохватила,

Сама младшя дочка прохватила
И за мамень(и)ку она схватилася,

20 И за мамень(и)ку она схватилася:
— Рóдной татень(и)ка, ой, где же мамень(и)ка,

Рóдной(и) татень(и)ка, где же мамень(и)ка?
— Ваша мамень(и)ка во свет(ы)лой гор(ы)ници,

Ваша мамень(и)ка во свет(ы)лой гор(ы)ници
Кисели раз(ы)водит(ы), мёдом льёт кругом,

Кисели розводит, мёды льёт кругом.
Тут сходили детушки, проведали,

Тут сходили детушки, проведали:
— Рóдной татень(и)ка, там(ы) нету мамень(и)ки,

25 Рóдной(и) татень(и)ка, там нету мамень(и)ки.
— Ваша мамень(и)ка во пар(ы)ной баен(ы)ки,

Ваша мамень(и)ка во пар(ы)ной баен(ы)ки
Чисто моетце да баско крутитце,

Чисто моетце да баско крутитца.
Вот сходили детушки, проведали,

Вот сходили детушки, проведали:
— Рóд(ы)ной татень(и)ка, там(ы) нету мамень(и)ки,

Рóдной(и) татенька, там нету мамень(и)ки.
— Ваша мамень(и)ка да во сыром(ы) бору,

30 Ваша маменька да во сыром(ы) бору,
Под кокорою да под(ы) еловою,

Под кокорою да под(ы) еловою.
Ой, не п(ы)лачьте вы, любимы детушки,

Ой, не п(ы)лачьте вы, любимы детушки!
Я построю вам да ізбу новую,

Я построю вам да із(ы)бу новую,
Приведу я вам да мать молбдую,

Приведу я вам да мать(и) молодую.
— Ой, сгори-сгори, да із(ы)ба новая,

35 Ой, сгори-сгори, із(ы)ба новая,
Ой, умри-умри ты, мать нербдная!

2

$\text{♩} = 78$

я си - жу - си - жу да под о - ко - шоц - ком,
я гля - жу - гля - жу да на ду - най - ре - ку.
На ду - най - ре - ки мужик ко - ня по - и - л(ы),
Не ко - ня по - ил, сво - ю жо - ну гу - бил.
- Не гу - би, не гу - би да ра - но све - цё - ра,
По - гу - би, по - гу - би да со - лу - но - ци.
Ма - лы де - тоц - ки пус[т]ь по - ро - зо - спят - це,
По - по - сте - люш - кам спать по - рос - ка - тят - це.
в. Стар - ша до - це - нь(и)ка да про - бу - ди - ла - се.

^{1/16}
 — Ты ска — жи, не 'ма.ни, да су — да.р(ы) — ба — тьюш — ко,
 7. Не ко — ров до — ить, у.шла те — лят по — ить,
 — Я ско — жу — ско — жу да пол(ы)ро — ве — да — ю,
 Я ско — жу — ско — жу да по — про — ве — да — ю:
 Ко.ро — вуш — ки сто — я да не — до — ё — ны — е,
 9. А те — ля — туш — ка — да не — по — ё — ны — е.
 Ты ска — жи, не 'ма.ни, су — да.р(ы) — ба — тьюш(о)ко,
 16. Ва — ша ма — туш — ка в пар.ной(и) ба — ён — ки,
 В пар.ной ба — ён — ки там бе — ло мо — ит — це.
 — Я ско — жу — ско — жу да пол(ы)ро — ве — да — ю:
 Пар — на ба — ён — ка — да не — топ — лё — на — я,

Я сижусижу да под окошкочком,
 Я гляжу-гляжу да на Дунай-реку.

На Дунай-реки мужик коня поил(ы),
 Не коня поил, свою жону губил.

— Не губи, [...] не губи да рано с вѣцѣра,
Погуби, погуби да со полуноци:

Малы детоцки пус[т]ь порозбспятце,
По постелюшкам спать пороскатятце.

⁵ Старша доцень(и)ка да пробудиласе:
— Ты скажи, не 'мани, да судар(ы)-батюшко,

Куда склал-подевал да нашу матушку?
— Ваша матушка ушла коров доить,

Не коров доить, ушла телят поить.
— Я схожу-схожу да поп(ы)роведаю, [...]

Я схожу-схожу да попроведаю:
Коровушки стоя да недоёные,

А телятушка — да непоёные.
Ты скажи, не 'мани, судар(ы)-батюш(и)ко, [...]

¹⁰ Ты скажи, не 'мани, да судар-батюшко,
Куда склал-подевал да нашу матушку?

— Ваша матушка да в новой гбрѣнки —
В новой горѣн(ы)ки там баско крутитце,

А белиўышкам да намывайтце,
А румянышкам да натирайтце. [...]

— Я схожу-схожу да поп(ы)роведаю:
Цветны платиця вися по г(ы)рядоцкам,

А белиўышка — да по бутылоцкам,
А румянышка — да по бумажоцкам. [...]

¹⁵ Ты скажи, не 'мани, да судар-батюшко,
Куда склал-подевал да нашу матушку?

— Ваца матушка в парной(и) баѣнки,
В парной баѣнки там бѣло моитце.

— Я схожу-схожу да поп(ы)роведаю:
Парна баѣнка — да нетоплёная,

Клюцѣва вода — некипяцѣная.
Ты скажи, не 'мани, да судар(ы)-батюшко,

Куда склал-подевал да нашу матушку?
— Ваца матушка да во новѣм гробу,

20 Во новѣм гробу да Богу молитце.
Старша доценька да поросплакалась,

А на батюшка пороссудь(и)якалась.¹
— Ты не плаць, не плаць, да одинака доць,

Я срублю тебе да дом — высок терѣм,
Я солью тебе да нову гѣрѣн(ы)ку.

— Ты сгори-с(ы)гори, да дом — высок терѣм,
Ты растай(и)-растай, да золотая клить.

— Я возьму тебе да нову матушку.
— Ты помри-пропади, да нова матушка,

25 Ты восстань-восстань, да стара матушка,

3

$\text{♩} = 84$

Я си - жу - си - жу под о - ко - шоч - ко - м(ы),
Я гля - жу - гля - жу на Дуи - на - ре - ку.
По Дуи - на - ре - ки бе - жит два во - л(ы)ка -
Вол - ки се - ры - и, глаз - ки бе - лы - и.
з. - Вы ку - ды, вал(ы)ки, по - ша - та - ли - се,
Ку - да, се - ры - и, па.в(ы)ро - са - жи - се?
- Мы бе - жим - бе - жим на Дуи - на - ре - ку -

На дуй - на - ре - ки Иль(и)я Му - ро - мец
 он ко - ней по - ит.

он ко - ней по - ит. ду - му ду - ма - ёт,
 ю. Как же - ну у - бить, го - ло - ва ска.з(и)нить.

У - слы - ха - ла тут да - же - на е - го:

-Уж ты, г(ы) - роз - ный муж, Иль(и)я Му - ро - мец,

Ты не бей ме - ня се - ре - ди де.нь(и)ка,

Ты у - бей ме - ня се - редь но - че.нь(и)ки,

15. Ка.г(ы) - да де - туш - ки спать у - ля - гут - це,

16. По по - сте - люш - кам рос - ка - та - ют - це,

18. -Уж ты г(ы) - роз - ный царь, о - те.ц(ы) - ба - тюш - ко,

Ты ку - да де - вал на - шу ма - туш - ку?



Я сижу-сiju под окошочком(ы),
Я гляжу-гляжу на Дуйна́-реку.

По Дуйна́-реки бежит два вол(ы)ка́ —
Волки серьи, глазки белыи.

5 Вы куды, вол(ы)кí, пошталисе,
Куда, серьи, поб(ы)росалисе? [...]

— Мы бежим-бежим на Дуйна́-реку —
На Дуйна́-реки Иль(и)я Муромец он коней пойт.
Он коней пойт, думу думаёт,

10 Как жену убить, голова сказ(и)нить.
Услыхала тут да жена его:

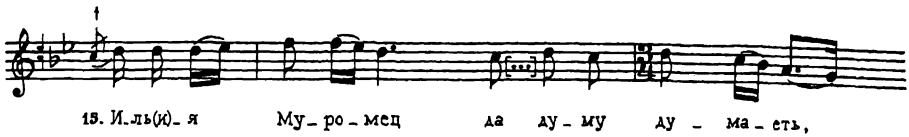
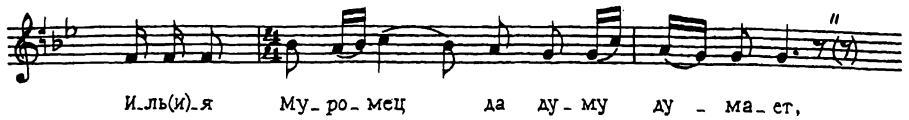
— Уж ты г(ы)розный муж, Иль(и)я Муромец,
Ты [...] не бей меня среди день(и)ка,

- Ты убей меня середь ночь(и)ки,
 15 Ког(ы)да детушки спать улягутце,
 По постелюшкам роскатаютце. [...] Услыхала тут старша доченька:
 — Уж ты г(ы)розный царь, отец(ы)-батюшко,
 Ты куда девал нашу матушку?
 20 — Ваша матушка да во гбрёнки —
 Она моетце-умываетце,
 Да к обидён(ы)ки снаряжаетце.
 — Эта матушка нам не матушка,
 Она нас не рбдила и не рстила.
 25 — Ваша матушка во сыром бору,
 Во сыром бору, во желтём песку.¹

4

$\text{♩} = 100$

я си - жу-си-жу да под о - ко - шоч-ком,
 я гля - жу-гля-жу да на ду - най - ре - ку,
 я гля - жу-гля-жу да на ду - най - ре - ку.
 По ду - най-ре-ки да бе-жит два вол-ка -
 б. Вол - ки [се - ры - и], да спин.ки [бе - лы - и],
 11. Мы и - дём-бе-жим да на ду - най - ре - ку -
 на ду - най-ре-ки да Иль(х)-я му - ро - мец,



Я сижусижу да под окошочком,
 Я гляжу-гляжу да на Дунай-реку,
 Я гляжу-гляжу да на Дунай-реку.
 По Дунай-реки да бежит два волка —
 5 Волки [серый], да спинки [белый],¹
 Волки [серый], да спинки [белый].
 — Вы куда, куда да пошаталисе,
 Куда, серый, да пометалисе,
 Куда, серый, да помёталисе?
 10 — Мы идём-бежим да на Дунай-реку,
 Мы идём-бежим да на Дунай-реку —
 На Дунай-реки да Иль(и)я Муромец,
 На Дунай-реки да Иль(и)я Муромец,
 Иль(и)я Муромец да думу думает,
 15 Иль(и)я Муромец да [...] думу думаеть,
 Как(ы) жену убить, да как детей(и) растить,

- Как жену убить, да как(ы) детей растить.
 Говорит ему да старша доченька:
 — Ты отец родной, да Иль(и)я Муромец,
 20 Ты убей [...] тогда да нашу матушку,
 Ты тогда убей да нашу матушку,
 Ког(ы)да детушки да крепким сном уснут,
 Ког(ы)да детушки да крепким сном уснут,
 Роскатаютце да по постелюшки.
 25 Малы детушки да просыпалисе,
 Говорят отцю — да Иль(и)и Муромцу:
 — Ты отец родной, да Иль(и)я Муромец,
 Ты [...] куда девал да нашу матушку,
 Ты куда девал да нашу матушку?
 30 — Ваша матушка сидит во горёнки —
 Она моетце да умываетце,
 В церков(ы) Божию да собирайтце.
 Говорят ему да малы детушки: [...]
 — Это нам она не матушка,
 35 (О) Не рóдила нас, да нас не рóстила,
 Не родíла нас, да нас не рóстила.
 — Ваша матушка да во сыром бору,
 Во сыром бору, да [...] во могилушки,
 А могилушка да под берёзынькой.

5

$\text{♩} = 96$

Я си - жу - си - жу под о - ко - шоч - ком ,
 я гля - жу - гля - жу да на ду - най - ре - ку .
 На ду - най - ре - ки да бе - жит семь вол - ков -
 Вол - ки се - ры - и , да глаз - ки бе - лы - и .
 5. - Вы ку - ды , вол - ки , да по - ма - ха - ли - се ,
 Ку - да , се - ры - и , да по - бро - са - ли - се ?
 - Мы бе - жим - бе - жим да за ду - най - ре - ку -
 Там донь - ской ка - зак да ко - ней по - ит ,





- Я сижусижу под окошочком,
Я гляжу-гляжу да на Дунай-реку.
На Дунай-реки да бежит семь волков —
Волки серьи, да глазки белыи.
- 5 — Вы куды, волкí, да помахалисе,
Куда, серьи, да побросалисе?
— Мы бежим-бежим да за Дунай-реку —
Там доньской казак да коней пойт,
Й-он коней пойт да думу думаёт,
- 10 Как жона убить да голова сказнить.
А жона мужú покориласе,
В праву ноженьку да поклониласе:
— Й-уж ты, муж ты мой, да доньской казак,
Ты не бей меня да середь(и) бела дня!
- 15 Ты убей меня да среди ночи,
Когда детушки спать улягутце,
По постелюшкам да пороскатятце. [...]
А большáя дочь прохватиласе,
А за матушку и не схватиласе.
- 20 И середня дочь прохватиласе
И за матушку тоже не схватиласе.
А меньшáя дочь прохватиласе,
А за матушку й-она схватиласе:
— Уж ты татенька, наш доньской казак,
- 25 Куда склал-сдевал да нашу матушку?
— Ваша матушка да в новой гбрёнки —
Она моитце да намывайтце,
Да к обидёнки да снаряжайтце.
А меньшая дочь — в нову гбрёнку —
- 30 В новой гбрёнки да нету матушки.
— Уж ты татенька, наш доньской казак,
Куда склал-сдевал да нашу матушку?
Нашой матушки да нету в гбрёнки!
— Ваша матушка во чюлан ушла —
- 35 Й-она квасы́ цедит да кисели варит.
А меньшáя дочь во чюлан пришла —
Во чюланцики да нету матушки.
— Уж ты татенька, наш доньской казак,
Куда склал-сдевал да нашу матушку?
- 40 Нету матушки да во чюланцики!
— Ваша матушка во новóm гробу,
Во новóm гробу да во сырой земли.

- Уж ты вставайте-ко, сестрицы милыи, [...]
 Й-он убил-убил да нашу матушку.
 45 — Вы не плачьте-ко, да дети милыи,
 Я построю вам да высок терём,
 Я куплю-куплю да нову матушку.
 — Ты сгори-сгори, да высок терём,
 Ты помри-помри, да нова матушка,
 50 А восстань-восстань, да стара матушка.

6

$\text{♩} = 66$

Я си - жу - си - жу под о - ко - шоц - ком,
 Я гля - жу-г(ы)ля - жу на-й ду - ла - ре - ку.
 На-й ду - ла - ре - ки там бе - жа вол - ки -
 Вол(ы)ки се - ры - и, гла - за бе - лы - и.
 э. - Вы ку - ды по - шли, по - ша - та - ли - се?
 - Ко ра - кит ку - сту, ко ма - ли.н(ы)мо - сту,
 Ко сту - дё.н(ы).но - му мы х ко - ло - дц - ку.
 У сту - дё.н(ы).но - го у ко - ло - дц - ка
 Там донь - ской ка - зак, су - да.р(и) - ба - тюш - ко,
 ю. О.н(ы)ко - ней по - ит, ду - му ду - ма - е,



Как scho - ди - ли тут ма - лы де - туш - ки -
 О - ны всех - то лю - дей и ви - де - ли,
 25. Сво - ёй ма - туш - ки вот всё нет, дак нет.
 - Ты донь(и) - ской ка - зак, су - дарь(и) - ба - тюш - ко,
 Ку - ды скла(л) - сдѣ - вал на - шу ма - туш(и) - ку?
 - Ва - ша ма - туш - ка во сы - ро - м(и) бо - ру,
 Во сы - ра(м) бо - ру бе - рет я - год(и) - ки,
 30. Бе - ре я - год - ки о - на крас - ны - и.
 Как scho - ди - ли ма - лы ту - т(и) де - туш - ки -
 [О - ны] всех - то лю - дей да ви - де - ли,
 Сво - ёй ма - туш - ки а всё нет, дак нет.
 - Ты донь - ской ка - зак, су - дарь(и) - ба - тюш - ко,



33. Ку - ды склал - сдѣ - вал на - шу ма - туш - ку?
 - Вы не плац - те - ко, ма - лы де - туш - ки,
 Я сру - б(ы) - лю и ва - м(ы) но - ву го - рѣ - н(ы) - ку,
 Я ку - п(ы) - лю - возь(ы) - му но - ву ма - туш - ку.
 - Ты донь - ской ка - зак, су - да - ры(ы) - ба - тьюш - ко,
 40. - Нам(ы) не над' - то но - во - й(ы) го - рѣ - н(ы) - ки,
 Ды - й не на - до нам но - во - й(ы) ма - те - ри.
 Ты ска - жи - ко нам, ку - ды на - шу склал,
 Ку - ды на - шу склал - по - дѣ - ва - л(ы) ро - д(ы) - ну,
 По - дѣ - ва - л(ы) ро - д(ы) - ну на - шу ма - туш - ку?

Я сижусь-сидю под окошечком,
 Я гляжу-глядю лягу на-й Дуна-реку.
 На-й Дуна-реки там бежа волки —
 Вол(ы)ки серые, глаза белые.
 5 — Вы куда пошли, пошатались?
 — Ко ракит кусту, ко малин(ы) мосту,

- Ко студён(ы)ному мы х колодецку.
 У студён(ы)ного у колодецка
 Там доньской казак, сударь(и)-батюшко,
 10 Он(ы) коней пойт, думу думает,
 Как(ы) жона убить, голова срубить:
 — Пусть-ко детушки спать улягутце,
 По постелюшкам пороскатятце,
 Я тог(ы)да убь(и)ю, голову сруб(ы)лю.
 15 Как прос(ы)нулисе млы детушки,
 Как(ы) за матушку, ой, схватилисе —
 Род(ы)ной матушки нег(ы)де нет ёй(и), нет.
 — Ты доньской казак, сударь(и)-батюшко,
 Куды склал-сдѣвал(ы) нашу матушку?
 20 — Ваша матушка в новой(и) горенки —
 Она билитце да румянитце,
 В Божь(и)ю церковку собираетце.
 Как сходили тут малы детушки —
 Они всех-то людеи и видели,
 25 Своей матушки вот всё нет, дак нет.
 — Ты донь(и)ской казак, сударь(и)-батюшко,
 Куды склал(ы)-сдѣвал нашу матуш(и)ку?
 — Ваша матушка во сыром(ы) бору,
 Во сыром(ы) бору берет ягод(ы)ки,
 30 Бере ягодки она красныи.
 Как сходили малы тут(ы) детушки —
 [Оны]¹ всих-то людеи да видели,
 Своей матушки а всё нет, дак нет.
 — Ты доньской казак, сударь(и)-батюшко,
 35 Куды склал-сдѣвал нашу матушку?
 — Вы не плацте-ко, малы детушки,
 Я сруб(ы)лю и вам(ы) нову гбрён(ы)ку,
 Я куп(ы)лю-возь(и)му нову матушку.
 — Ты доньской казак, сударь(и)-батюшко, [...]
 40 Нам(ы) не над'-то новой(и) гбрён(ы)ки,
 Ды-й не надо нам новой(и) матери.
 Ты скажи-ко нам, куды нашу склал,
 Куды нашу склал-подѣвал(ы), род(ы)ну,
 Подѣвал(ы) род(ы)ну нашу матушку?

7

♩ = 64

Я си - жу - си - жу под о - ко - шеч - ком,
 Я гля - жу - гля - жу на ду - най - ре - ку.

По Ду - най - ре - ке бе - жат два вол - ка —
 Вол - ки се - ры - е, ла - пы бе - лы - е.
 — Вы че - го, вол - ки, при - ша - та - ли - се,
 Че - го, се - ры - е, при - мо - та - ли - се?
 — На Ду - най - ре - ке князь ко - ней по - ит,
 Князь ко - ней по - и - т(ы), ду - му ду - ма - ет.
 Князь ко - ней по - и - т(ы), ду - му ду - ма - ет,
 Ду - му ду - ма - ет, как же - на у - бить,
 Как же - на у - бить, го - ло - ва сру - бить.

Я сижусижу под окошечком,
 Я гляжу-гляжу на Дунай-реку.
 По Дунай-реке бежит два волка —
 Волки серые, лапы белые. [...]

— Вы чёго, волки, пришатались,
 Чёго, серые, примотались?
 — На Дунай-реке князь коней пойт,
 Князь коней пойт(ы), думу думает.

Князь коней пойт(ы), думу думает,
 Думу думает, как жена убить,
 Как жена убить, голова срубить.

Тут жена мужу возмолилася,
 Ему в ноженьки поклонилася:

— Уж ты князь Донской, родной батюшко,
Ты не бей меня ранним вечером!

Ты не бей меня ранним вечером,
Ты убей меня тёмной ноченькой,
Когда детушки спать улягутца,
Когда малые порозбспятце. [...]

Тут большая дочь прохватила,ся,
За родную мать да схватила,ся:
— Уж ты князь Донской, родной батюшка,
Куда склал-сдевал нашу матушку?

— Ваша матушка в погребах больших,
В погребах больших там пива варит,
Там пива варит(ы) да гостей кормит,
Там пива варит да гостей кормит...

БРАТЯ-РАЗБОЙНИКИ И СЕСТРА

8

$\text{♩} = 64$

По край мо-ряш(и)ка жи-ла в(ы)-до-вуш(и)ка,
Жи-ла в(ы)-до-вуш-ка да горь-ко-па-ши-ця,
Жи-ла в(ы)-до-вуш(и)ка - горь-ко-па-ши-ця.
Как у той в(а)о-вы у го-р(е)-па-ши-ци,
Как у той в(а)о-вы у го-р(е)-па-ши-ци
Бы-ло де-вять сы-нов, о-ди-на-ка доць,
А бы-ло де-вять(и) сы-нов, о-ди-на-ка доць.

Й-э ты де-вять сы-нов вси в(ы) раз(ы) - бой по - шли,
 Б. Э - ты де-вять сы-нов вси в(ы) раз(ы) - бой паш(и) ли,
 О - ди - на - ку до - чер(и) за - муж(и) вы - да - ла,
 Я. О - на год жи - ла - в у - мах не бы - ло,
 А на д(ы) - ру - го.й(и) го - дик(ы) - не по - лу - ма - ла,
 Я. На чет(и) - вёр - то.й(и) го - дик сто - ско - ва - ла - си,
 А на пя - то.й(и) го - дик
 у му - жа по - да - ва - ла - си,
 А на пя - то.й(и) год
 у му - жа по - да - ва - ла - са,
 На ше - стой - то го - дик(и)
 си - ли и по - е - ха - ли,

14. На ше - сто - то го - дяк

си - ли и по - е - ха - ли.

То - ль(и)ко вы - е - ха - ли да на си - нё мо - рё,

16. О - ны му - жа - то

взя - ли, пат(ы) - ре - би - ли,

А мо - ло - ау - ю же - ву да о - бес - чес - ти - ли,

20. А пле - мян - ни - ка

о - ны за - ре - за - ли.

А вси по - роз - бой - ни - чьи по - роз(ы) - лёг(ы) - ли - си спать,

Вси роз(ы) - бой - ни - ки

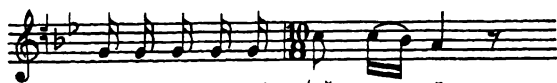
по - роз - лёг(ы) - ли - си (ы) пать,



О - ди - н(ы) ро - з(ы) - бой - ни - чёк не



спит, а Бо - гу мо - лит - це,



О - ди - н(ы) ро - з(ы) - бой - ни - чёк



не спит, а Бо - гу мо - лит - це.



- Вы вста - вай - те - ко, б(ы)ра - ть(х) - я



мо - и ро - ди - мы - и!

По край морюш(и)ка жила в(ы)довуш(и)ка,
Жила в(ы)довушка — да горькопáшиця,

Жила в(ы)довуш(и)ка — горькопáшиця.
Как у той вдовы у горёпáшици,

Как у той вдовы у горёпáшици
Было девять сынов, одинака доць,

А было девять(и) сынов, одинака доць.
Й-эты деветь сынов вси в(ы) роз(ы)бой пошли,

5 Эты деветь сынов вси в(ы) роз(ы)бой пош(и)ли,
Одинаку дочерь(и) замуж(и) выдала,

Одинаку дочку замуж(и) выдала,
Замуж(и) выдала да за синё морё,

Замуж(и) выдала за синё морё,
За синё морё, да за богатово,

За синё морё, за богатово.
Она год жила — да в умах не было,

- Она год жила — в умах не было,
А на д(ы)ругой(и) годик(ы) — не подумала,
- 10 А на д(ы)ругой(и) годик — не подумала,
А на т(ы)ретеи годик(ы) сына родила,
А на т(ы)ретий годик сына родила,
На чет(и)вёртой годик(ы) стосковаласи,
На чет(и)вёртой(и) годик стосковаласи,
А на пятой годик у мужа подаваласи,
А на пятой(и) год у мужа подаваласи,
На шестой-то годик(ы) сили и поехали,
На шесто-то годик сили и поехали.
Толь(и)ко выехали да на синё морё,
- 15 Только выехали на синё морё —
Как(ы) бежит навстрету да лёгка лодочка,
Как бежит навстрету лёгка лодоч(и)ка,
В этой лодочки девять роз(ы)бойников,
В этой(и) лодоч(и)ки девять роз(ы)бойников.
Оны мужа взяли да в воду б(ы)росили, [...]
Оны мужа-то взяли, пот(ы)рёбили,
А молодую жену да обесчестили,
Молоду жену обесчестили,
А племянника оны зарезали,
- 20 А племянника оны зарезали.
А вси по-розбойничьи пороз(ы)лег(ы)лиси спать,
Вси роз(ы)бойники порозлёг(ы)лиси с(ы)пать, [...]
Один(ы) роз(ы)ббйничёк не спит, а Богу молитце,
Один(ы) роз(ы)ббйничёк не спит, а Богу молитце.
— Вы вставайте-ка б(ы)рать(и)я мои родимы!
Мы своёго зятя в воду бросили,
А с(ы)вою сестру мы обесчестили,
А свою сестру мы обесчестили,
А племянника своё зарезали.

$\text{♩} = 76$

БЫЛО у ба - тюш - ка, бы - ло у ма - туш - ки

А де - веть сын - ков да о - ди - на - ка дочь.

А де - веть сын(ы)ков да на роз - бой по - шли,

О - ди - на - ку дочь да за - муж вы - да - ли

За де - веть мо - рей, да за мо - ря - ни - на.

Жила де - веть год - ков да не сто - с[к]ну - ла - се,

4. На де - ся - той(и) год да сто - ско - ва ла - се:

- Уж ты муж, ты муж, да май(и) мо - ря - ни(и) муж,

в. И - ще се - ли сим да и по - е - ха - ли,

А де - веть роз - бой - нич - ков встре - ча - ют - це,

в. А о - ди - н(и) раз(и) бой - ни - чёк лё - жит, не спит,



Было у батюшка, было у матушки
А девёт сынков да одинака дочь.

А девёт сын(ы)ков да на розбой пошли,
Одинаку дочь да замуж выдали

За девёт морей, да за морянина.
Жила девёт годков да не стос[к]нуласе,

На десятой(и) год да стосковаласе:¹
— Уж ты муж, ты муж, да мой(и) морянин(ы) муж, [...]

5 Сошей лодочку да самоходочку,
Сдеуай веслиця да коротушочки.

Ище сели с им да и поехали,
А девёт розбойничков встречаютце,

А роднёй совсем не называютце.
А морянина да в морё врезали,

А моряночку да на розбой взели. [...]
Все розбойнички да порозбспались,

А один(ы) роз(ы)бйничёк лёжйт, не спит,
А лёжйт, не спит, да думу думаёт:

10 — Уж ты чьёй зем(и)ли, да т' уж ты чьёй орды,
Ты чьёго отця да чьёй ты матери?

— Было нас у батюшка, былó у матушки
А девётъ сынков да одинака дочь. [...]

А девётъ сынков да на розбой пошли,
Одинаку дочь да замуж выдали.

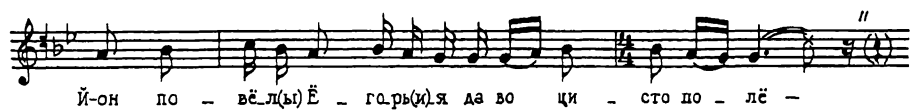
— Вы вставайте-ко, братья, вставайте-ко, родимыи!²
Потопили мы зетя любимого...

МУЧЕНИЯ ЕГОРЯ

10

$\text{♩} = 76$

На - сз - жал ца - ри - що Куд - ри - я - ни - що,
Куд - ри - я - ни - що - да ца-рь(и) На - я - ни - що.
Й-о-н ца - рей - кня - зе - й(и) да под нець скло - ни-л(ы),
Й-о-н(ы) под нець скло - ни-л(ы) ды го - ло - вы сру - бил.
3. Са - мо - вер - но - го кня - зя фё - ло - ра
Й-о-н(ы) по - нець скло - ни-л(ы) да го - ло - ву сру - бил.
3. Как ё - го - рей - свет вод(ы)-вс - над-цать лет.



18. Ду - бя-ка-ло - лья роз - во - ро-ця - ло,
А жёл(ы)-ты пес - ки да во-т(ы) по - роз-нёс - ло.

20. У - ви - дал Ё - го - рей тут вс-ль(и) бе-лой свет.
А взял ца - ри - ща Ку-ль(и)ри - я-ни - ща,

Наезжал царицо Кудрянищо,
Кудрянищо — да царь(и) Наянищо.

Й-он царей-князей(и) да под нець склонил(ы),¹
Й-он(ы) под нець склонил(ы) ды головы срубил.

Самоверного князя Фёдора
Й-он(ы) понець склонил(ы) да голову срубил.

Оставалосе цядо милоё,
Цядо милоё, дитё любимоё —

5 Как Ёгбрей-свет во д(ы)венадцать лет.
Уж й-он(ы) стал(ы), невер(ы)ной, ёго мучити,

Й-он ведь мукамы рознарúкамы.
Уж й-он(ы) стал(ы) Ёгбрь(и)я да пилой пилить —

Во пилы зубья прикрошилисе,
А Ёгбрь(и)ю-свету да вот(ы) нештó не льнет,

Вот нештó не льнет, пила не берет.
Уж й-он(ы) стал(ы), невер(ы)ной, топором рубить —

Топори востриё [...] приломалосе,
А Ёгбрь(и)ю-свету да нештó не льнет,

10 Вот нештó не льнет, топор(ы) не берет.
Уж й-он(ы) стал(ы), невер(ы)ной, да во котли варить,

Во котли варить, во смолы топить.
А огонь горит да, ах-ты, г(ы)ром громит —

А Ёгбрей-свет й-он стоём стоит,
Й-он стоём стоит да всё стихи поет.

Уж й-он брал, неверной, за жёл(ы)тЫ куд(ы)ри,
Й-он повёл(ы) Ёгбрь(и)я да во чисто полё —

Й-он бросал Ёгбрь(и)я во глубок пог(ы)рѣп,
Й-он мѣлкѣм уж песком да призасыпывал,

15 Он ведь дубьямы-колодьямы заворачивал.
А пошёл(ы), невер(ы)ной, да рохсхвасталсы:

«Не бывать Ёгбрю на Святѣй Руси,
Не видать Ёгбрю солнца красного,

Солнца красного, свету белого!»
Призавияли да вет(ы)ра буйныи:

Дубья-колодья розвороцяло,
А жёл(ы)тЫ пески да вот(ы) порознёслѣ.

Выходил Ёгбрей на Святую Русь,
Увидал(ы) Ёгбрей солнце красное, [...]

20 Увидал Ёгбрей тут ведь(и) белой свет.
А взял(ы) царища Куд(ы)риьянища,

Кудриянища — да Наянища
Й-он(ы) под нець склонил(ы) ды голову срубил,

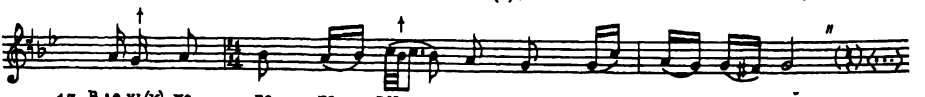
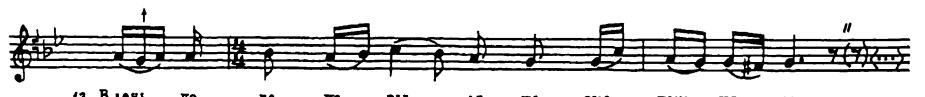
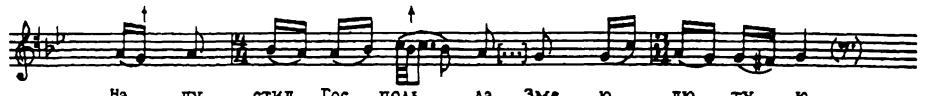
Он понець склонил(ы), голову срубил,
Тут(ы) Наянищу да вот славу поют.²

ЕГОРИЙ И ЗМЕЙ

11

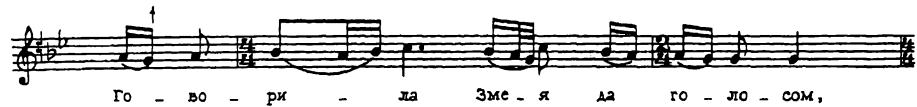
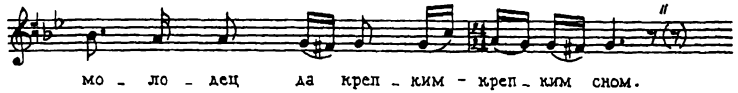
Музыкальный фрагмент с нотами и русскими текстами:

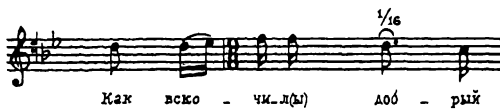
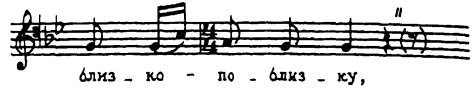
На - пу - стыл Гос - подь на цар - ство
на Рах - лий - ско - ё:
как о - дин го - род как тот ог(ы)нѣм по - жѣт,
как о - дин го - род как тот ог - нѣм по - жѣт,











114. У[ж] как с тех - то пор дак ста - ли
 ве - ру - ту кре - счё - ну - ю
 115. И мо - лить - це Хри - сту Рос - ся - то - му.

- Напустил Господь на царство на Рахлийской:
 Дак один горбд дак тот ог(ы)нём пожёг,
 Как один горбд дак тот огнём пожёг,
 А другой горбд да сквозь землю прошёл,
 5 А другой горбд да сквозь землю прошёл,
 А на трэтьё-то царство напустил(ы) Господь,
 Напустил Господь да Змею лютую.
 А на третий гброд напустил Господь,
 Напустил Господь да [...] Змею лютую.
 10 Она ела в день, да в день по гóловы,
 В день(и) по гóловы да по скотинною.
 Она ела в(ы) день, да в день по гóловы,
 В день по гóловы да по скотинною.
 А скота-то стало мало вóдитьце,
 15 Мало вóдитьце — дак не завóдитьце.
 А как ела Змея да в(ы) день по гóловы,
 В день(и) по гóловы по человеческой,
 В день(и) по гóловы по чéловíческой.
 А народу стало мало вóдитьце,
 20 Мало вóдитьце — да не завóдитьце.
 Уж(ы) как(ы) царь(и)-то батюшко да опечалил(ы)се,
 Он(ы) пришёл к своей жоньы — да государыни,
 Он(ы) пришёл к своей жонí — да государын[и]:¹
 «Ты жена моя, да государыня!
 25 Я принёс весточку нерадостну,
 Я [...] принёс весточку нерадостну —
 Как ела Змея да в день по головы,
 В день(и) по головы по человеческой,
 В день(и) по головы по чéловíческой.
 30 А народу стало мало вóдитьце,
 Мало вóдитьце — да не завóдитьце,
 Мало вóдитьце — да не завóдитьце.
 Дак пришёл черёд да с тобой идти,
 Нам с тобой идти да ко лютóй Змеи,
 35 Ко лютóй Змеи да на съедéньицё». [...]
 Говорить ему да [...] государыня:
 «Не печальсь-ко ты, да царь(и)-батюшко!
 У нас ес[т]ь с [...] тобой ким заменитисе —
 У нас есте дочь да розкрасавица,
 40 Розкрасавица да Олисáфия.

- Она верует(ы) веру красчѣную,
 Она молитце Пресвятой(и) Богородицы,
 А есчѣ молитце Ёгбрь(и)ю Храброму,
 Она молитце Ёгбрью Храброму —
 45 Дақ пушай-ко ей свои боги помилуют,
 Уж пусть-ко ей свои боги помилуют».
 Как пришѣл цар(и)-батюшко да к своей доченьки,
 Как пришѣл царь(и)-батюшко да к своей доченьки:
 «Уж ты дочь моя, да роскрасавица,
 50 Роскрасавица да Олисáфия,
 Роскрасавица да Олисáфия!
 Я отдам тебя да во замужество,
 Я отдам тебя да во замужество,
 Во замужество да ко синю морю. [...]»
 55 Уж как(ы) дам тебе я [...] ямщика удалого,
 А коней я дам да самолучших, [...]»
 А коней я дам да самолучших,
 И корету дам да золочѣную —
 Соберу тебе да всё придáноѣ.» [...]»
 60 Повезли царевну ко синю морю,
 Ко синю морю — да ко лютбѣ Змеи,
 Ко лютбѣ Змеи да на съедѣньицѣ.
 Красна девушка да опечалилась,
 Опечалилась да поросплакалась.
 65 Уж как едет добрый молодец,
 Добрый молодец да на белѣм конѣ,
 На белѣм конѣ, да говорит таки слова:
 «Ты чѣгѣ же, красна девушка,
 Красна девушка, да опечалилась,
 70 Красна девушка, да опечалилась?»
 «Меня отдал батюшко да ко лютбѣ Змеи,
 Ко лютбѣ Змеи да на съедѣньицѣ».
 «Поисчи-ко у меня да во головушки.
 Как Змея-та бѣдѣт приближатисе,
 75 'Ак Змея-та бѣдѣт приближатисе,
 Ты меня [...] буди, да ты ножом коли, [...]»
 Ты буди меня — да хоть ножом коли».
 Как уснул добрый молодец да крепким-крепким сном.
 Сйнѣ морюшко да сколыхалосе,
 80 'Ак(ы) Змея близко приближаласе,
 Змея близко приближаласе.
 Говорила Змея да голосом,
 Голосом да человеческим,
 Голосом да человическо:
 85 «Уж как ела я да в день по головы,
 В день(и) по головы да человических,
 А сегодня-то у м'ня да есте три головы!»²
 Как будила красна девушка, [...]»
 Красна девушка да добра молодца —
 90 Добрый молодец не просыпаетца.

- Как упала слезинка на белó лицо,
 На белó лицо да добру молодцу,
 Добру молодцу Егорью Храброму. [...]

 Как проснулся добрый молодец,
 95 Говорил он ей да таковы слова:
 «Ты што-чѣ меня да не будила,
 Ты чего меня же не будила?
 Пропустила Змея да близко-пбблизку,
 Припустила Змею да близко-пбблизку».
 100 Как вскочил(ы) Ёгбрий Храбрый на бела коня,
 Как вскочил(ы) добрый молодец на белó коня —
 Он конѣм топтал, да он копьѣм колол,
 Он конѣм топтал, да он [...] копьѣм колол.
 Как ударил Змею да [...] он по хоботу,
 105 Как ударил Змею да й-он по хоботу —
 Так взмолиласе Змея по-человически:
 «Отпусти меня, да добрый молодец,
 Как не буду я [...] греха грешить».
 А Егорей Храбрый [...] захватил Змею,
 110 Захватил Змею да [...] на шѣлкѣв пояс
 И повѣл Змею да ко царству ко Рахлійскому,
 Как повѣл Змею ко царству во Рахлійскоѣ,
 Во Рахлійскоѣ да к самому царю.
 У[ж] как с тех-то пор дак стали веру-ту кресчѣную [...]
 115 И молитъце Христу Роспятому.

(Вот так... И с тех-то пор да стали веру веровать кресчѣную, молитъце Христу Роспятому и Егорию Храброму. Вот так...)

ПРИМЕЧАНИЯ

В состав паспортных данных звукозаписей входят обозначение места их хранения, а также архивный шифр (номер единицы хранения и порядковый номер фонограммы). Географические сведения приводятся согласно принципам административно-территориального деления на момент записи.

Все расшифровки выполнены автором публикации. Графика поэтических текстов отражает особенности композиционной структуры многострочных напевных периодов. Поэтические тексты публикуются по нормам современной орфографии с сохранением морфологических и лексических 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 квадратные 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.

МУЖ ЖЕНУ ГУБИЛ

1. ФА ИРЛИ, МФ 3131.01. КАССР, Пудожский р-н, Авдеевский с/с, д. Римское. Исп.: Ольга Павловна Неверко, 1928 г. рожд. Усвоила от матери — Пелагеи Тимофеевны Ярышевой (в девичестве Титовой), 1901 г. рожд. в д. Великая Нива (бывш. Кузарандского с/с). Зап.: Кастров А. Ю., Осипов А. В., Троицкая А. Д. 26.05.1986. Вариант

баллады, зафиксированный в звукозаписи от О. П. Неверко (МФ 3132.03) представлен в альбоме грампластинок: Из собрания Фонограммархива Пушкинского Дома : Эпические стихи и притчи Русского Севера. Нет никаких оснований предполагать, будто бы П. Т. Ярышева «занесла» эту балладу из Заонежья, поскольку текстуально близкие образцы найдены и в северно-пудожских деревнях.

2. ФА ИРЛИ, МФ 3115.11—3116.01. КАССР, Пудожский р-н, Куганаволокский с/с, д. Канзанаволок. Исп.: Евдокия Архиповна Демидова, 1911 г. рожд., д. Калакунда (бывш. Канзанаволоцкого с/с). Зап.: Кастров А. Ю., Троицкая А. Д. 17.05.1986. Транспонировано на 1/2 тона ниже.

¹ Ремарка исполнительницы: «Дак судьякаетьци — отца как ругаат, вот вроде...».

3. ФА ИРЛИ, МФ 2997.22. КАССР, Пудожский р-н, Пудожский с/с, д. Мячево. Исп.: Евдокия Алексеевна Либина, 1917 г. рожд., д. Сигово. Переняла от Елизаветы Петровны Кужаровой из д. Гладкина Пудожского с/с. Зап.: Кастров А. Ю., Троицкая А. Д. 26.08.1984.

Отметим традиционное для пудожских сказителей включение имени Ильи Муромца в данную балладу. См.: Соколов-Чичеров. Примечания II: Былины-баллады и исторические песни, записанные экспедицией 1926—1928 гг. (не вошедшие в сборник). С. 913—914 («Князь Роман жену губил»). Варианты И. А. Аникиной, Т. Г. Каличевой, И. Д. Хариной, А. А. Соловьевой, А. Я. Малышевой).

¹ Присутствовавшая на записи старшая сестра Е. А. Либиной, Т. А. Лазарева добавила: «Во жёлтём песку да под берёзою».

4. ФА ИРЛИ, МФ 3098.03. КАССР, Пудожский р-н, д. Мячево. Исп.: Таисия Алексеевна Лазарева, 1909 г. рожд., д. Сигово. Зап.: Кастров А. Ю., Осипов А. В., Троицкая А. Д. 21.06.1985. Переняла от бабушки — Таисии Ивановны Моисеевой, родившейся в пудожской д. Сума в старoverческой семье. Бабушка пела стихи дома за работой, «когда за прялкой сядет — ведь раньше пряли лён». Болезненная, Т. И. Моисеева с юности «ходила в монастыри — по заветам». Посещала Соловецкую и Ошевенскую обители, дошла даже до Киево-Печерской лавры. По мнению Т. А. Лазаревой и Е. А. Либиной, «она там и научилась». Богомольные старушки «с Колодозера, да потом с Каргополя насушат сухарей, наплетут лаптей, соберутся и пешком ходили в монастыри, вот, с сухарьками. И просили кусочек хлеба там...». Стихи пели на паперти в ожидании начала службы и после ее окончания.

¹ Здесь и далее — оговорка: Волки белые, да спинки серые. Исправлено по фонограмме МФ 3098.02

5. ФА ИРЛИ, МФ 2933.07. КАССР, Пудожский р-н, Кубовский с/с, д. Кубовская. Исп.: Серафима Дмитриевна Егорова, 1900 г. рожд. Зап.: Кастров А. Ю., Троицкая А. Д. 09.08.1984. По словам исполнительницы балладу, которую она определяет как «песню, а не стих», пели в любое время («когда попадёт»): вместе и «поодінке».

6. ФА ИРЛИ, МФ 3004.06. КАССР, Пудожский р-н, Каршевский с/с, д. Каршево. Исп.: Анна Андреевна Сёмина, 1909 г. рожд. Переняла «стих» от Анны Федоровны Фешовой. Зап.: Кастров А. Ю., Троицкая А. Д. 28.08.1984. Транспонировано на 1 тон ниже.

¹ Оговорка: «Своей».

7. ФА ИРЛИ, МФ 2973.06—2974.01. КАССР, Пудожский р-н, Кривецкий с/с, д. Кривцы. Исп.: Максимова Мария Акимовна, 1911 г. рожд., д. Колово Пудожского с/с. Увоила от матери, родом из д. Новзима, расположенной вблизи г. Пудожа. Зап.: Кастров А. Ю., Троицкая А. Д. 12.08.1984. Транспонировано на 1 тон выше.

БРАТЯ-РАЗБОЙНИКИ И СЕСТРА

8. ФА ИРЛИ, МФ 3068.07. КАССР, Пудожский р-н, Авдеевский с/с, д. Мосеевская (Римское). Исп.: Анна Ивановна Светова, 1910 г. рожд. Этот «стих» слышала в детстве, когда гостила в доме дедушки — Захара Ивановича Калинина, жившего в д. Угольская

(Римское). От него и усвоила. Зап.: Кастров А. Ю., Осипов А. В., Троицкая А. Д. 18.06.1985. Транспонировано на 3 тона ниже.

9. ФА ИРЛИ, МФ 3116.02. Паспортные данные см. примеч. к № 2. Транспонировано на $1\frac{1}{2}$ тона ниже.

¹ В одностроичном напевном варианте баллады, записанном от Е. А. Демидовой, далее следует: У мужá-морянина в гость даваласе (ФА ИРЛИ, МФ 3140.01).

² Более полный вариант окончания:

Потопили мы зетя любимого —

Кбё щукамы, коё плути́цьямы,

Кбё славныма да свежим(ы) рыбаинам (ФА ИРЛИ, МФ 3140.01).

МУЧЕНИЯ ЕГОРИЯ

10. ФА ИРЛИ, МФ 3093.04. КАССР, Пудожский р-н, Авдеевский с/с, д. Авдеево. Исп.: Офимья Ивановна Фофанова, 1895 г. рожд. Дочь известного пудожского сказителя И. Т. Фофанова. «Стих» переняла в детстве от бабушки — Терентия Андреевича Фофанова. Зап.: Кастров А. Ю., Осипов А. В., Троицкая А. Д. 18.06.1985. Транспонировано на $1\frac{1}{2}$ тона ниже.

¹ Искаженное: «под меч». Вариант: Всих князей-бояр й-он понёць склонил (ФА ИРЛИ, МФ 3093.03). По мнению исполнительницы, смысловое значение выражения «под нець» и «понёць» тождественно: «верно уж, под колено».

² По окончании баллады исполнительница пояснила: «Уж срубил, дак славу покот [...] по царю, что нет больше этого. [...] Найнищу славу покот, что ббле не стáне казнить...».

ЕГОРИЙ И ЗМЕЙ

11. ФА ИРЛИ, МФ 3097.05—3098.01. Паспортные данные см. примеч. к № 4. На протяжении 1984—1985 гг. было выполнено 5 записей духовного стиха «Егорий и Змей» в исполнении Т. А. Лазаревой. Тексты характеризуют высокий уровень вариативности. Для публикации избран наиболее структурно упорядоченный образец. Транспонировано на $1\frac{1}{2}$ тона выше.

¹ Оговорка: государыня.

² Пояснение исполнительницы: «Три головы: Олисáфии, дббра молодца и коня».

О. В. ГОРДИЕНКО

БЫЛИННЫЙ НАПЕВ, ЗАПИСАННЫЙ НА ВЛАДИМИРЩИНЕ

Первые попытки записи былин на Владимирской земле относятся к 80-м г. XIX в. Именно в этот период М. Бережковым в Юрьевском уезде был записан текст былины о Василисе Микуличне и Ставре Гоудиновиче,¹ а Н. Добротворскому в Вязниковском уезде удалось записать фрагмент текста былины о Дюке Степановиче и Чуриле.² Записи эти, подтвердившие предположения о существовании на Владимирщине былинной традиции, не давали, однако, представления ни о степени сохранности этой традиции, ни о масштабах ее распространения, ни о количестве сюжетов, лежавших в ее основе, ни об их тематике. Трудно было делать выводы и относительно общей стилистики произведений, поскольку записей напевов к текстам былин не прилагалось.

То, что былины живут в народе как произведения музыкально-поэтические, в 80-х гг. XIX в. было известно не только фольклористам, но и многим любителям народной песни. Поэтому отсутствие напевов в записях владимирских былин можно объяснить либо музыкальной неподготовленностью собирателей, либо установкой записывать былины лишь как произведения народной поэзии, либо утратой напевов самими исполнителями. По-видимому, все указанные причины в той или иной степени повлияли на результаты собирательской работы М. Бережкова и Н. Добротворского. Впрочем, к подобным выводам может привести даже самый простой анализ имеющихся текстов. Например, об угасании традиции свидетельствует уже сама фрагментарность сделанной Н. Добротворским записи. В публикации М. Бережкова без напева напечатан не только текст былины, но и тексты исторических песен, а также текст песни «Горе».

Недостаточность имеющегося материала и стремление восполнить очевидные пробелы могли бы подтолкнуть обоих исследователей к более детальному изучению традиции, однако первые собиратели владимирских былин не продолжили целенаправленные поиски в более широком масштабе. Таким образом, упомянутые записи на долгие годы остались единственными образцами былинного эпоса Владимирщины. Насколько закономерными были эти фольклористические открытия конца XIX в. сказать трудно; но в последующие годы в связи с отсутствием планомерных поисков эпоса в регионе подобные находки носили уже чисто случайный характер. Собственно, в последующие годы, по имеющимся у нас сведениям, на Владимирщине были сделаны всего лишь две записи специфически былинных произведений.

Одна из них относится к началу 60-х гг., когда Б. Рабиновичем в пос. Мстёра Вязниковского района от песельницы К. И. Абрамовой был запи-

¹ Еще несколько образцов народных исторических песен, записанных во Владимирской губернии / Зап. и изд. М. Бережков. Нежин, 1895. С. 6—11.

² *Добротворский Н. А.* Песни Вязниковского уезда Владимирской губернии (Архив Рус. геогр. о-ва, VI, 54, № 1 (рукопись)).

сан фрагмент текста былины об Илье Муромце.³ По предположению исследователя (до конца текст так и не идентифицировавшего), записанный фрагмент мог быть связан с сюжетом былин о станичниках или о татарском нашествии. К сожалению, музыкальный компонент отсутствует и в этой записи, так как напева исполнительница не знала. Былину, по ее словам, она слышала в детстве от бабушки и запомнила лишь небольшой отрывок текста. Таким образом, идущая от М. Бережкова и Н. Добротворского традиция записи владимирских былин как произведений чисто поэтических и здесь в силу объективных причин сохранилась.

Вторая запись сделана автором этих строк в июле 1988 г. Эта запись, представляющая собой фрагмент былины об Илье Муромце на корабле, как последняя по времени запись владимирского эпоса примечательна уже сама по себе. Кроме того, ряд явлений, с нею связанных, можно охарактеризовать словом «впервые». Так, впервые былаина об Илье Муромце записана в непосредственной близости от Муромца (укажем, что записана она в деревне Ольгино Муромского района, расположенной в 40 км от города). Примечательно и то, что запись сделана в местах, где былины ранее никогда не записывались (для сравнения заметим, что расстояние от Муромца до Мстёры — в два раза больше). Что касается данного былинного сюжета, то и он тоже встретился на Владимирщине впервые. Наконец, впервые в практике собирания владимирских былин удалось осуществить запись текста с напевом.

Чем же еще интересна эта запись?

Прежде всего, обращает на себя внимание необычайная художественная одаренность певца. Фрагмент былины был записан в прекрасном исполнении Якова Федоровича Кувшинова (родился в д. Ольгино в 1911 г.), пению которого свойственно яркое, по-русски «привольное» звучание, чем-то напоминающее казачью «раскованность» звуковой манеры. В исполнении этого незаурядного певца былинный напев звучит темпераментно, живо, артистично. В мелодии его слышатся и маршеобразная напористость воинских песен, и размашистые отзвуки бурлацких напевов, и молодецкая удаль, и чуть заметная усмешка. Тембр голоса Я. Ф. Кувшинова — задорный, молодецкватый и одновременно подернутый как бы «тонкой дымкой давно ушедшего времени» — удивительно точно соответствовал настроению и характеру былины.

Предварительный анализ музыкального материала показал, что перед нами — не «напев-речитатив» сказительского типа, а былинная песня. От исполнителя удалось получить сведения, что пел он ее обычно с двумя старшими братьями (ныне покойными), а услышал впервые в возрасте шести лет от отца, принесшего ее с одного из мест своей отхожей работы (по словам исполнителя — «откуда-то из-под Вязников или из-под Шуи»). Если учесть, что с Вязниковским уездом (районом) связаны записи Н. Добротворского (Дюк Степанович и Чурила) и Б. Рабиновича (Илья Муромец), то перед нами вырисовывается один из «очагов» владимирской эпической традиции, распространение былин в котором подтверждается не одним, а сразу несколькими фактами. Любопытно, что в 60-е гг. в беседе с Б. Рабиновичем жители деревень в районе пос. Мстёра рассказывали, что былины незадолго до того бытовали в здешних местах довольно широко. Что касается «шуйской версии», о которой говорил Я. Ф. Кувшинов, то она не подкрепляется пока никакими фактическими доказательствами.

Вспоминая, как пел былину отец, Я. Ф. Кувшинов заметил, что, исполняя ее в местах отхожей работы, Ф. Кувшинов собирал мужиков для артельного пения. Мастерство их оценивалось по умению выводить распев «на голоса» (т. е. по умению строить самостоятельный, мелодически яркий подголосок).

³ Рабинович Б. И. Музыкальные записи народных песен во Владимирской области // Традиционный фольклор Владимирской деревни. М., 1971. С. 92.

Таким образом, из сказанного явствует, что былина исполнялась многоголосно. Рассказывая о ее семейном пении (а пелась она чаще всего на вечеринках), Я. Ф. Кувшинов сообщил, что братья обычно подхватывали распев на гласную «э» или «е» (т. е. с начала вокализации в припеве). Следовательно, принципиально многоголосное изложение начиналось лишь в припевной части. Характерно, что такая же манера изложения зафиксирована и в слуховой записи А. Нестерова 1950 г. (из Семеновского района Горьковской области).⁴

Говоря об этом варианте, заметим, что былинные песни с аналогичным сюжетом записывались в соседнем — Нижегородском — регионе несколько раз. Дважды — в экспедициях РГО на рубеже XIX—XX вв. (записи сделаны И. Некрасовым и Ф. Покровским);⁵ и трижды — в 50-х гг. XX в.: сначала — упомянутая слуховая запись А. Нестерова, затем — в том же месте (несколько позднее) — студентами Горьковского университета,⁶ и по их следам — в 1955 г. Б. Добровольским.⁷

Отмечаемая исследователями общность формы этой песни-былины роднит между собой самые разные ее варианты. Не является исключением в этом отношении и владимирский вариант, форма напева которого, как и в большинстве других вариантов, — двухчастная мелострофа (по тексту — двустихная с припевом-полуповтором). И если в плане общекомпозиционного строения, а также в текстовом отношении владимирский вариант имеет несомненное сходство с другими (в особенности с нижегородскими) образцами, то на музыкальном «микроуровне» — в отношении ритмическом, мелодическом, композиционном — он достаточно самобытен. В частности, от нижегородских вариантов его отличают: бóльшая временная сжатость мелострофы, другой рисунок мелодии, широкое использование интонационных повторов, наличие полуповторов не только в тексте, но и в музыке припева, «казачий» тип вокализации в распевах, особенно заметный в мужском исполнении.

Обращает на себя внимание и поэтический текст, хотя записан он лишь фрагментарно. Отдельные его детали в опубликованных вариантах не встречаются. Своеобразие владимирскому варианту придают, например, такие пояснения-иносказания, как «львы — заморские коты» или такие добавочные определения, как «ни величка ни мала», — в описании «тростки». Особенно характерны «заморские коты» — исконно русский, сказочный и почти зримо осязаемый поэтический образ. Вспомним, сколько этих «заморских котов» грозно «охраняет» стены белокаменных соборов во Владимире, Суздале, Юрьеве-Польском. Да и не только на стенах соборов их можно встретить. Их немало на наличниках и лобовых досках простых деревенских изб.

К сожалению, в памяти Я. Ф. Кувшинова сохранился не весь текст былины, а лишь его небольшая часть (следствием чего и стало появление в записи обширных пропусков, взаимной перестановки отдельных строк). Утраченными оказались не только многие красочные детали, но и важные в смысловом отношении фрагменты. Даже начало поэтического текста в записанном варианте отсутствует. Зная, что забыл первые строки песни, исполнитель все же предупредил, что речь там идет «о море» (в частности, есть слова «как по морю, морюшку»). Очевидно, эта строка могла бы быть восстановлена предположительно в следующем виде: «Как по морю, морюшку, да морю синему».

Наиболее наглядно текст выявляет свою фрагментарность в сопоставлении с более полными вариантами, записанными И. Некрасовым и Ф. Покровским, Б. Добровольским, В. Андрониковым. Причем вариант, зафиксирован-

⁴ Нестеров А. А. Народные песни Горьковской области. М., 1972. С. 13—14 (№ 4).

⁵ Лядов А. К. Песни русского народа. М., 1959. С. 189—192 (№ 71), 301—303 (№ 117).

⁶ Народная поэзия Горьковской области / Сост., ред. В. Потявин. Горький, 1960. Вып. 1. С. 200 (коммент. к тексту № 1).

⁷ Добровольский Б. М. Новая запись былины в Горьковской области // Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1957. Т. 2. С. 272—276.

ный В. Андрониковым, оказывается одним из наиболее близких владимирскому.⁸

В целом же литературную часть данной былины можно охарактеризовать не только как «осколок» некогда существовавшего более полного текста, но и как фрагмент, в котором наибольшую ценность представляют тщательно «выписанные» поэтические детали, отсутствующие в других вариантах. Такие, например, как «чернозиново сукно» (в других вариантах — «ремезиново», «кармазиново»), «заморские коты» (в других вариантах — «заморские звери»), «триста кораблей» (в других вариантах их «тридцать», «тридцать семь»). Колоритны и менее оригинальные части поэтического целого: «тростка» Ильи — «всё, мол, во сто пудов», правая пола кафтана, которая «во всю тысячу (рублей. — О. Г.) стала». Все это — типичные атрибуты русской былинно-сказочной поэтики и образности.

Интересна и манера исполнения былинной песни Я. Ф. Кувшиновым: с постоянным ускорением темпа от строфы к строфе и резким «торможением» (при слишком сильном «разгоне»), после чего ускорение начинается вновь. Такая темповая волнообразность не является случайной или свойственной лишь одному варианту исполнения. Ее мы зафиксировали и при повторном исполнении через некоторый промежуток времени.

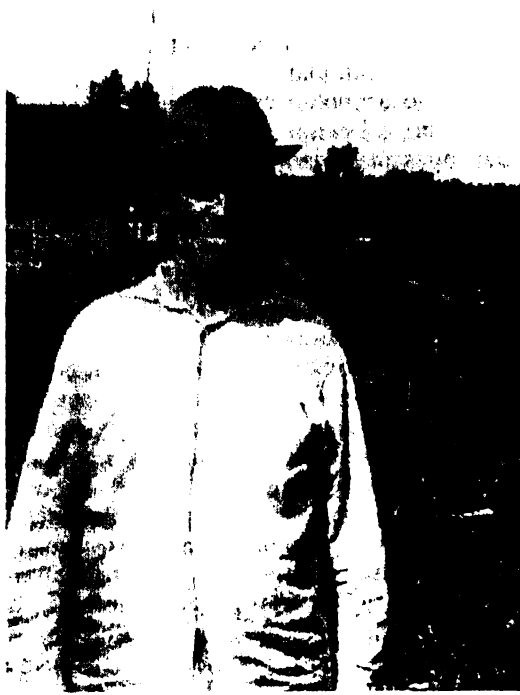
В процессе записи был осуществлен еще один эксперимент: попытка (с помощью второго магнитофона) реконструировать многоголосное звучание былины. Однако получить искусственное двух- или трехголосие путем «наложения» голоса на запись не удалось, так как исполнитель помнил только свою партию и воспроизвести другие голоса просто не мог.

Появление первой звукозаписи былинного напева в практике собирания музыкально-поэтического фольклора Владимирщины можно отнести к событиям неординарным. Уникальность данной записи делает ее не только бесценным памятником традиционной культуры, но и незаменимым материалом-источником, позволяющим исследователям русского фольклора получить достаточно определенное, хотя и далеко не полное представление о музыкальной специфике владимирских былин. Запись интересна и в чисто художественном отношении, как произведение устной традиции, в котором проявилось незаурядное исполнительское мастерство замечательного владимирского певца Я. Ф. Кувшинова.

Сведения об исполнителе

Яков Федорович Кувшинов родился в 1911 г. в деревне Ольгино Гороховецкого уезда Владимирской губернии в семье крестьян-старообрядцев. Помимо отца, Федора Ефимовича, и матери, Анастасии Алексеевны, «старой веры» придерживались и другие члены семьи Кувшиновых: дедушка Ефим, бабушка Ненила и несколько человек детей, среди которых Яков был самым младшим. Выучив в детские годы ряд старообрядческих молитв (учить их, «по лестовке», заставляла бабушка), а затем окончив четыре класса деревенской школы, Яков Федорович стал трудиться «на земле»: сначала — в семейном хозяйстве, а после коллективизации — в колхозе «Раннее утро», где работал «на лошаде» (кучером саней и телеги), плотником, разнорабочим. В возрасте двадцати с лишним лет женился. В семье появился единственный сын. В 1937 г. Яков Федорович уехал на заработки в Москву, где около года проработал на стройке и около трех лет слесарем-водопроводчиком. В 1941 г., после начала войны, пешком из Москвы вернулся в Ольгино. Из-за язвы желудка к строевой службе был признан негодным, однако в 1942 г. его все же забрали на фронт, где он и провоевал до 1945 г., закончив войну в Прибалтике. Во время войны был ранен, награжден двумя медалями (одна из них — «За отвагу»). После службы в армии вернулся в родную деревню, где до выхода на пенсию продолжал работать «на лошаде». Петь, по словам знавших его людей, Яков Федорович

⁸ Андроников В. А. Народные песни, сказания и легенды Махловской волости Юрьевецкого уезда Костромской губернии // Костромская старина. Кострома, 1911. Вып. 7. С. 35—36.



Я. Ф. Кувшинов, владимирский песенник,
исполнитель былины об Илье Муромце на корабле
(1988).

любил всегда: в молодости и в старом возрасте, на работе и дома, проявляя при этом незаурядное исполнительское мастерство. Особенно часто пел он во время работы (управляя лошадью, «на косьбе», сидя с лошадьми в лесу или собирая сено). В репертуар его входили преимущественно лирические песни, такие как «Ходил Ванька по базару», «По Самарушке с миленьким мы гуляли», «Сонечка моя милая, вздумай разик обо мне», «Уж ты, звездочка, да ты ночная» и другие.

ИЛЬЯ МУРОМЕЦ НА КОРАБЛЕ

♩ = 84

1. Тут, мол, п(ы)лава_ла(б)ту_ля_ят чуть не триста ка_ра_б(ы)лей,
Е_(а - е - э) - э_(а) - е_(я), чуть не триста ка_ра_б(ы)лей.

2. А о - дин - е - дин(я) ка_ра_б_ли_к(я) было - луч - шим всех,

Е_ (а - е - э) - о_ (а) - е_ (я), был(ы) по - луч - ши всех.

э. Эх, у И - лю. ши был(ы) каф. танчик(и) счи. рно - зи. на - ва сук(ы) на,

Е_ (а - е - э) - о_ (а) - е_ (а), счи. рно - зи. на - ва сук(ы) на.

4. Ех, как мол, ле - ва - я по - ла да во. пять - сот ру. б(ы) лей ста - ла,

Е_ (а - е - э) - о_ (а) - е_ (а), во. пять - сот ру. б(ы) лей ста - ла.

э. Ех, а как пра. ва - я по - ла да во. всю ты. си - чу ста - ла,

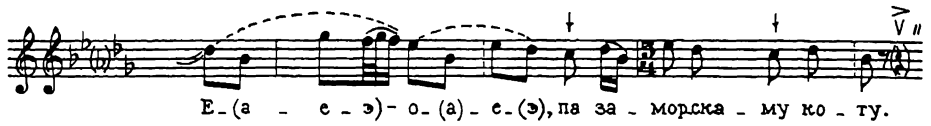
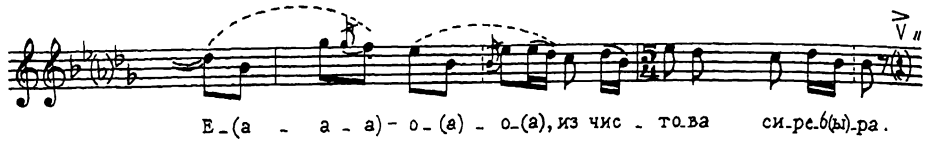
Е_ (а - е - э) - о_ (а) - е_ (а), во. всю ты. си - чу ста - ла.

е. Ех, как(ы) на ле. вой - та по - ле да со. рак пе - ти. лак(ы),

Е_ (а - е - э) - о_ (а) - е_ (а), со. рак пе - ти. лак.

7. Ех, а не пра. вей - та по - ле да со. рак пу - ги. вак(ы),

Е_ (а - э - э) - о_ (а) - е_ (а), со. рак пу - ги. вак.



Е - (а - е - э) - о - (а) - е(х), ни ве - личка ни ма - ла.

14. Эх, (э)ни ве - личка ни ма - ла, ды всё мал во сто пу - дов,

Е - (а - е - э) - о - (а) - е - (я), всё мал во сто пу - дов.

Тут, мол, плавает-гуляет чуть не триста кораблей,
 Е-эй, чуть не триста кораблей.
 А один-един кораблик был получше всех,
 Е-ой, был получше всех.
 Эх, у Илюши был кафтанчик с чернозинова сукна,
 Е-ой, с чернозинова сукна.
 Ех, как, мол, левая пола да во пятьсот рублей стала,
 Е-ой, во пятьсот рублей стала.
 Ех, а как правая пола да во всю тысячу стала,
 Е-ой, во всю тысячу стала.¹
 Ех, как на левой-то поле да сорок петелок,
 Е-ой, сорок петелок.
 Ех, а на правой-то поле да сорок пуговиц,
 Е-ой, сорок пуговиц.
 Ех, были пуговицы литые из чистого серебра,
 Е-ой, из чистого серебра.
 Ох, как на каждой-то на пуговке посажено по льву,
 Е-ой, всё насажено по льву.
 А по льву, по льву, по льву, да по заморскому коту,
 Е-ой, по заморскому коту.
 Эх, как Илюша по кораблику похаживает,
 Е-эй, всё похаживает.
 Ех, своей тросточкой по пуговкам поваживает,
 Е-ой, всё поваживает.
 Ех, у Илюши была тростка ни величка ни мала,
 Е-ой, ни величка ни мала.
 Эх, ни величка ни мала, да всё, мол, во сто пудов,
 Е-ой, всё, мол, во сто пудов.

(Дальше не помню, там она длинная. Собиратель: — «О каком Илюше поется в этой песне? Кто он? Откуда?» — Исполнитель: «Муромской, муромской! Из села Карачарова. Бугатырь был! У ёво тростка была стопудовалая. И вот он прогуливался по кораблю. И про это они сложили».)²

¹ О содержании пропущенной далее строфы исполнитель упомянул лишь в пояснении к записи, сказав: «А весь кафтан — сорок тысяч стоит».

² Запись выполнена в 1988 г. О. В. Гордиенко в д. Ольгино Муромского р-на Владимирской обл. от Кувшинова Якова Федоровича, 1911 г. рожд. Нотировка О. В. Гордиенко. Поэтический текст передается упрощенной транскрипцией, в нотировке соблюдена точная фонетическая фиксация.

Ю. И. МАРЧЕНКО

*ЗИМНИЕ ПРАЗДНИЧНО-ПОЗДРАВИТЕЛЬНЫЕ ПЕСНИ
В РАЙОНАХ РУССКО-БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ*

Среди работ, посвященных изучению современного состояния песенного фольклора районов русско-белорусско-украинского пограничья, особое место занимает монография белорусского музыковеда В. И. Елатова «Песня восточнославянской общности». Идеей исследования становится признание межнациональных творческих традиций (впрочем, весьма осторожное), объектом — различные жанры песенного фольклора, распространенные на сопредельных территориях России, Белоруссии и Украины.

Отказавшись от ограничения материала не только по областному, но и по республиканскому принципу, В. И. Елатов ввел понятие «Гомельско-Брянско-Черниговский регион (ГБЧ-регион)». Здесь, по его мнению, находится «территория, единственная в данных географических условиях, где соприкасаются все три восточнославянских народа — русские, украинцы и белорусы».¹

Систематизация результатов собственных полевых наблюдений привела В. И. Елатова к выводу о том, что основу местной песенной культуры составляет «единый стиль песенного творчества (...), несущий на себе черты как древнего восточнославянского субстрата, так и более поздних взаимовлияний».² С этим он связывал важное отличие фольклора пограничных районов от несомненно более архаичных традиций соседнего Полесья, на трудно доступных территориях которого «продолжительное время сохранялись почти нетронутыми целые пласты древнего музыкального искусства восточных славян (и вообще славян)».³

Изучение русско-белорусско-украинских взаимосвязей на основе песенного фольклора, сложившегося в результате длительных и устойчивых культурных контактов трех народов, получило продолжение в работах последующего времени. Некоторые искусствоведы подчеркивали необходимость расширения источниковой базы за счет публикации результатов новых экспедиционных разысканий, включая материалы, записанные на территориях соседних областей России и Белоруссии (Смоленская и Могилевская), России и Украины (Курская и Сумская).⁴ Важная роль отводилась также межрегиональным и междисциплинарным исследованиям отдельных явлений местного народного творчества.⁵ Их перспективность на фоне широкого научного обсуждения восточнославянских взаимосвязей становилась очевидной.

После выхода в свет упомянутой монографии прошло более двух десятилетий. За это время фольклористика серьезно продвинулась в освоении про-

¹ Елатов В. И. Песни восточнославянской общности. Минск, 1977. С. 4—5.

² Там же. С. 13.

³ Там же. С. 19.

⁴ Правдюк А. А. Обновление традиции в народной музыке русско-украинско-белорусского пограничья // Народная музыка СССР и современность. Л., 1982. С. 116.

⁵ Гусев В. Е., Марченко Ю. И. «Стрела» в русско-белорусско-украинском пограничье: (К проблеме изучения локальных песенных традиций) // Русский фольклор: Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. Т. 24. С. 129—147.

блематики, что выразилось также и в публикации материалов: к известным трудам Л. В. Кулаковского,⁶ К. Г. Свитовой,⁷ Т. П. Лукьяновой,⁸ В. В. Дубравина⁹ прибавились как новые репертуарные сборники,¹⁰ так и работы, достаточно широко представляющие и комментирующие песенность пограничных районов.¹¹

Современная наука охватила изучением практически все жанры местного фольклора. Но особый интерес у исследователей вызывает календарная обрядность, обладающая, как известно, свойствами ареальной культуры. Она стала если не главным, то во всяком случае постоянным объектом при анализе: на фоне устойчивого единообразия художественной стилистики календарных песен оказываются заметными любые привнесения.

И все же такие песни охарактеризованы специалистами лишь в общих чертах — ровно настолько, насколько позволяют это сделать известные публикации, дополненные отдельными экспедиционными наблюдениями. К тому же серьезные сомнения вызывают некоторые музыковедческие исследования, где текстологические доказательства либо вовсе отсутствуют, либо подменяются рассуждениями общетеоретического характера, настолько же верными по отношению ко всей календарно-песенной культуре в целом, насколько бесполезными при анализе ее конкретных форм.

Таким образом, идея комплексного изучения песенных традиций пограничья пока что «проваливается» именно в той части, которую представляет музыкальная фольклористика. И причина тут вовсе не в отсутствии необходимых материалов, а в различных темпах их освоения. Этнографическая наука и филология сильно опередили музыкальную фольклористику за счет накопленного опыта изучения местной культуры, опыта, основа которого была заложена еще классическими собраниями конца XIX в.¹² При осознании этой

⁶ *Кулаковский Л. В.* Искусство села Дорожево. М., 1959; 2-е изд., испр. и доп. М., 1965.

⁷ *Свитова К. Г.* Народные песни Брянской области. М., 1966.

⁸ Народные песни Брянщины: (Песни старинных народных праздников) / Вступ. ст., сост., примеч. Т. П. Лукьяновой. Брянск, 1972.

⁹ *Дубрава В. В.* 1) Русские календарные песни на Украине. М., 1974; 2) Народная песня в Сумской области УССР: (Развитие фольклора в русско-украинских селах) // Народная музыка СССР и современность. Л., 1982. С. 121—128.

¹⁰ Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Гомельская вобласць / Уклад. В. А. Захарава, Р. М. Кавалева, В. Д. Ліцвінка; уклад. музычнай часткі У. І. Раговіч. Мінск, 1989; *Капралов А. Т., Савельева Н. М.* Народные песни села Сенного Севского района Брянской области. М., 1986; *Савельева Н. М.* 1) Календарные песни села Верещаки Брянской области: В микропленочной записи. Брянск, 1993. Вып. 1—2; 2) Суземские песни. М., 1995.

¹¹ *Пашина О. А.* 1) Календарные песни весенне-летнего цикла юго-восточной Белоруссии // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 44—55; 2) Живные песни восточно-белорусского Полесья // Традиционное народное музыкальное искусство восточных славян: (Вопросы типологии). М., 1987. С. 51—75; 3) Календарные песни: (Проблемы ареального исследования) // Русский фольклор. Л., 1989. Т. 25. С. 38—50; 4) О влиянии этнографического контекста на жанровую атрибуцию жатвенных песен // Фольклорный текст: Функция и структура. М., 1992. С. 58—72; 5) Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 230—248; 6) Календарно-песенная система лесных сел восточной Брянщины // Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х годов. СПб., 1996. С. 189—200; *Марченко Ю. И., Петрова Л. И.* 1) Балладные сюжеты в песенной культуре русско-белорусско-украинского пограничья // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Т. 27. С. 205—255; 2) Балладные сюжеты... // Русский фольклор: Эпические традиции: Материалы и исследования. СПб., 1995. Т. 28. С. 290—348; 3) Балладные сюжеты... // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. 29. С. 110—191.

¹² См. например: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1874. Т. 5; Гомельские народные песни (белорусские и малорусские) / Зап. в Дятловицкой волости Гомельского уезда Могилевской губернии З. Ф. Радченко // Зап. Императорского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1888. Т. 13, вып. 2; *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1.

реальности может быть сформулирована и основная чисто музыковедческая задача: необходимо обеспечить науку публикациями, хотя бы приблизительно сопоставимыми с теми, которые были доступны филологам и этнографам еще более ста лет тому назад.

Местные обряды и обычаи периода зимних святок изучены достаточно подробно. В настоящее время наука располагает как их отдельными описаниями,¹³ так и исследованиями,¹⁴ выполненными с широким привлечением новых архивных материалов, в том числе из районов восточного Полесья. Наша публикация вызвана стремлением несколько расширить источниковую базу музыкальной фольклористики в этой сфере за счет записей, выполненных на территории Красногорского, Новозыбковского, Суражского районов Брянской области, Городнянского района Черниговской области, Добрушского района Гомельской области.

В. Л. Гошовский, приступая к характеристике колядок, указывал на их архаичность, консервативность и широкое распространение у славянских народов.¹⁵ Такие качества особенно важны для изучения устной культуры, основанной на сложном переплетении художественных элементов, восходящих своими истоками к различным национальным традициям. Вместе с тем в музыковедческих исследованиях чаще уделяется внимание местным формам весенне-летней обрядности. Лишь в монографии В. И. Елатова содержится анализ песен зимнего периода, который, однако, ограничен весьма скромным материалом и не претендует на детализацию.¹⁶ В этом, в частности, пришлось убедиться во время работы по подготовке к изданию ветковских «щедровок»,¹⁷ совершенно не вошедших в монографию; той же причиной вызван и отбор материалов для настоящей публикации: фольклорные традиции упомянутых районов рассматриваются В. И. Елатовым в ряду наиболее принципиальных при изучении музыкальной культуры русско-белорусско-украинского пограничья, однако в части зимних песен представлены у него единичными и, на наш взгляд, не всегда бесспорными образцами.¹⁸

Местный фольклор во многом разделил судьбу народной культуры в целом. Обычаи зимней обрядности здесь еще сохраняются в памяти населения старшей возрастной группы, фрагментарно воспроизводятся, но регулярные исполнения связанных с ними песен фактически прекратились. Согласно экспедиционным наблюдениям, святочный поздравительный репертуар деревни опирается чаще всего на две-три девичьи песни (по местной народной терминологии — «щодры»), дополненные мужскими и подростковыми припевками.¹⁹ Как в их поэтике, так и в музыкальной стилистике наиболее

¹³ *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу // Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983. С. 72—81; *Толстая С. М.* Из полесских записей Л. М. Ивлевой // Судьбы традиционной культуры: Памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 33—41.

¹⁴ *Пашина О. А.* Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998. С. 172—220.

¹⁵ *Гошовский В. Л.* У истоков народной музыки славян: Очерки по музыкальному славяноведению. М., 1971. С. 81.

¹⁶ *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности... С. 26—30, 85—103. Отдельные образцы из сборников К. Г. Свитовой, Т. П. Лукьяновой, В. В. Дубравина получили комментарий в исследованиях, связанных как с проблематикой зимних песен, так и с освещением некоторых теоретических вопросов музыкальной фольклористики (см.: *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Виноградье — песня и обряд // *Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора.* Л., 1981. С. 75—79; *Лапин В. А.* О музыкальной циклизации русских обрядовых песен // *Народная песня: Проблемы изучения.* Л., 1983. С. 116—123.

¹⁷ *Марченко Ю. И.* Зимние празднично-поздравительные песни в районах русско-белорусско-украинского пограничья // *Русский фольклор: Материалы и исследования.* СПб., 1999. С. 320—375.

¹⁸ *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности... С. 13, 85—103, 240—241.

¹⁹ Завидное единообразие сложной по своим истокам местной культуры имеет, на наш взгляд, достаточно глубокие корни. Вероятно, в условиях тесных и длительных контактов различных групп русского, белорусского и украинского населения постепенно складывался особый песенный

заметны белорусские влияния. Признаки контрастного музыкально-поэтического оформления «господарских» и «молодежных» песен,²⁰ хоть и не ярко выраженные, но все же заметные, указывают на остаточные явления внутренней циклизации зимнего репертуара под прямым воздействием этнографического фактора. Таким образом, чисто внешние характеристики традиции свидетельствуют о ее вполне удовлетворительной сохранности, по крайней мере в момент обследования.

По особенностям своего музыкального строения зимние поздравительные песни подразделяются на две группы. Одна из них представлена напевно-декламационными формами (№ 1—5), другая — песенными композициями (№ 6—47).

Напевно-декламационные формы охватывают подростковый репертуар и мужские припевки, исполнением которых сопровождаются игры ряженных (в наших записях это «вождение козы»). Их основу составляют простейшие интонационные образования с признаками структурной неделимости.²¹ Для ритмической организации наиболее типична классическая формула — шестимерный пятисложник с протяженностью последнего слога (№ 1, 2).²² В редких случаях встречается иное строение (№ 5).

Поздравительные припевки составляют значительную и хорошо изученную часть общеполорусского репертуара. Принципиальное отношение к ним со стороны собирателей и исследователей выражено на страницах выходящих в свет сборников, в которых неизменно появляются публикации новых образцов.²³ Именно с этой точки зрения припевки важно учесть как характерное для пограничных районов этнографическое явление, восходящее своими истоками к белорусской традиции.

Песенные композиции получили широкое распространение в девичьем поздравительном репертуаре. Они довольно разнообразны, а в отдельных случаях резко контрастны между собой, хотя в целом ограничены музыкально-поэтическими формами, типичными для восточнославянской зимней обрядности.

Представления о классических «колядках» («щедровках», «виноградях», «овсенях») связываются в первую очередь с рефренными композициями,²⁴ которые преобладают и в местных песнях (№ 6—36). Здесь они опираются на единую метро-ритмическую основу (шестимерную структуру с парным объединением времяизмерительных величин — 2 + 2 + 2), имеют общее строение смысловнесущего мелостиха (повтор шестимерного пятисложника с долготой на последнем слоге) и три разновидности рефрена: контрастную однофразовую

стиль, основу которого составляли музыкально-поэтические элементы, одинаково типичные для разных национальных культур. Процесс эволюции изначально контрастных художественных форм был направлен, по всей видимости, на преодоление их наиболее существенных отличий, а преимущественное распространение получали лишь те песни, которые оказывались наиболее нейтральными по отношению к стилистике исходных традиций, нейтральными именно за счет утраты своих чисто местных особенностей при сохранении общей основы.

²⁰ *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян : Генезис и типология колядования. М., 1982. С. 36—112.

²¹ Речь идет о музыкальных построениях, в которых все уровни членения музыкальной речи (мотив, фраза, предложение, период) совпадают друг с другом.

²² Так называемая колядковая ритмоформула (см.: *Можейко З. Я.* Календарно-песенная культура Белоруссии : Опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985. С. 87, 93).

²³ *Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Гомельская вобласць... Мінск, 1989. С. 35—37; Беларускі фальклор у сучасных запісах: Традыцыйныя жанры. Мінская вобласць / Уклад. В. Д. Ліцвінка; уклад. музычнай часткі Г. Р. Кутырова. Мінск, 1995. С. 126—133.*

²⁴ Особенностью всех песенных текстов, включенных в настоящую публикацию, является наличие в них рефрена-припева, который повторяется после каждого стиха. Но не во всех напевах рефрен получает структурное оформление. Поэтому уточним: речь идет именно о музыкальной форме, основанной на противопоставлении двух самостоятельных элементов — смысловнесущего мелостиха (интонирование поздравительного текста) и контрастного по отношению к нему рефрена-припева.

(№ 6—14 — малый концевой рефрен), однострочную двухфразовую (№ 15—33 — большой концевой рефрен), сложную, объединяющую оба принципа (№ 34—36).²⁵ Такие композиции известны по российским изданиям²⁶ и устанавливают параллели с ареальными напевами как белорусской, так и украинской традиции.²⁷

Реже фиксировались строфические мелодии (№ 37—40). Их музыкальное строение существенно отличается от рефренных форм. Метро-ритмическую основу составляет шестимерная структура с тройным объединением времязмерительных величин (3 + 3),²⁸ ее троекратным последованием образуется музыкальная фраза. Напев содержит две одинаковые фразы, при этом мелодия и текст характеризуются различной группировкой частей формы (3 + 3 — две музыкальные фразы, 2 + 4 — стих и рефрен-припев). Строфические мелодии такого типа свойственны зимним песням юго-восточной Белоруссии²⁹ и западных районов Брянской области.³⁰

Взаимосвязь между рефренными формами и строфическими мелодиями раскрывается в композициях, обладающих признаками типологического смещения. Так, усечением последней трети первой фразы строфической мелодии образуется цезурированный напев со сложным рефреном (№ 41, ср. № 34—36). Возможно появление и более развитых структур, где противопоставление смысловесного мелостиха и рефрена подчеркнуто особенностями членения музыкальной речи (№ 42—44). В этом случае усиливается эффект контрастного строения музыкальной формы, а сам напев наделяется свойствами составной композиции. Вероятнее всего, составные композиции возникали в результате использования особой манеры группового пения, при которой поздравительные куплеты интонировались (импровизировались) запевалой, а хор подхватывал лишь рефрен. Такое исполнение «колядок» и «щедровок», типичное по крайней мере для украинской традиции, наблюдалось собирателями в условиях живого бытования и получило развернутый комментарий.³¹

Особую песенную группу составляют украинские «щедровки» (№ 45—47). По своему музыкальному строению напевы «щедровок» относятся к рефренным формам и восходят к различным структурным версиям. Они резко отличаются от всего рассмотренного материала.³² Судя по публикациям, такие напевы не получили широкого распространения на территории пограничных районов. Лишь в репертуарном сборнике К. Г. Свитовой содержится один образец классической «щедровки»,³³ по которому устанавливаются определен-

²⁵ На особую роль рефрена и его формы в зимних поздравительных песнях указывает, в частности, Л. Н. Виноградова (см.: *Виноградова Л. Н.* Типы колядных рефренов и их ареальная характеристика // *Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели.* М., 1984. С. 73—95). Важно подчеркнуть, что с музыкальными разновидностями рефрена связано образование структурных версий напевов.

²⁶ *Свитова К. Г.* Народные песни Брянской области... С. 80—82, 86—87, 89, 91, 98; Народные песни Брянщины... С. 32—33, 40—43; *Дубравин В. В.* Русские песни на Украине... С. 8—11, 17—18; *Савельева Н. М.* 1) Календарные и свадебные песни... Вып. 2. С. 24—28; 2) *Суземские песни*... С. 78—79.

²⁷ *Можейко З. Я.* Календарно-песенная культура Белоруссии... С. 87—89; *Гошовский В. Л.* У истоков народной музыки славян... С. 88—90, 96.

²⁸ При завершении фразы основная периодическая структура (шестимерный пятисложник с протянутым четвертым слогом) получает трех- и четырехсложную модификацию (ср.: № 37—40, 43, 44; 41, 42).

²⁹ *Можейко З. Я.* Календарно-песенная культура Белоруссии... С. 91.

³⁰ *Свитова К. Г.* Народные песни Брянской области... С. 83—84, 93—97; Народные песни Брянщины... С. 38—39; *Савельева Н. М.* Календарные и свадебные песни... Вып. 2. С. 51—66.

³¹ *Гошовский В. Л.* У истоков народной музыки славян... С. 86—88. Типична и композиция, в которой обнаруживается связь с украинской музыкальной версией (ср. № 42—44 настоящей публикации с примером № 39 из книги В. Л. Гошовского).

³² Укажем на композицию мелостиха, ритмо-синтаксическую основу которого составляет восьмимерная шестисложная формула (№ 46, 47) либо ее четырехсложная модификация (№ 45).

³³ *Свитова К. Г.* Народные песни Брянской области... С. 85—86 (ср. с № 45 настоящей публикации).

ные параллели с материалами, представленными в настоящей публикации. Более подробная характеристика этих явлений местной песенности оказывается затруднительной. Отметим все же мелодическое своеобразие, оригинальность композиции и в целом весьма широкий для календарно-обрядовых песен музыкально-выразительный диапазон.³⁴

В цикле зимних песен районов русско-белорусско-украинского пограничья очевидны признаки музыкальной полистилистики. Для календарно-обрядового фольклора с его строгим интонационным фондом это совершенно не типично, но оказывается важным штрихом в характеристике местных традиций: при интонировании обрядовых текстов с единой жанровой ориентацией оказывается возможным использование контрастных музыкальных канонов, в том числе и восходящих к разным национальным культурам.

Состав песенного цикла устанавливает общую типологическую картину, которая оказывается достаточно сложной. Конкретизируется материал характером распространения напевов. Повсеместным бытованием отличаются песни с рефренными композициями. При этом для южной части территории наиболее типичны напевы с контрастным однофразовым рефреном, в северной части преобладают напевы с двухфразовой одностроичной и сложной формами рефрена. Распространение строфических мелодий и составных композиций охватывает центральную часть региона — юг Красногорского и прилегающую к нему часть Новозыбковского районов. На этом фоне как довольно редкое явление появляются украинские «щедровки». Наибольшим типологическим разнообразием отличается песенная традиция центральной части региона, где и степень сохранности обрядового фольклора значительно выше, чем на всей остальной территории.

Местная песенная культура еще достаточно богата. Ее детальное изучение может оказаться весьма перспективным. Однако в настоящий момент на этом пути возникают очень серьезные препятствия. Разделение территории государственными границами затруднило проведение межрегиональных комплексных экспедиций. Не секрет, что и последствия экологической катастрофы оказались для местного населения весьма тяжелыми³⁵ (особенно — в Ветковском, Красногорском и Новозыбковском районах, где демографическая ситуация резко изменилась в самую худшую сторону, не говоря уже обо всем прочем). В таких условиях рассчитывать на изучение фольклорных традиций в процессе их «непосредственного живого бытования» уже не приходится. По-видимому, судьба местной народной культуры во многом будет зависеть от интенсивности освоения накопленных архивных материалов, от своевременного ввода их в научный оборот, наконец, от обмена опытом между заинтересованными специалистами.

³⁴ Например, песня «Што й у Русалиме» (№ 46, 47) характеризуется переплетением двух- и трехмерных формул слогового ритма (подробнее см.: *Ефименкова Б. Б.* Ритмика русских традиционных песен : Учебное пособие по курсу «Народное музыкальное творчество». М., 1993. С. 54—55. Ср. также № 15 и 16 настоящей публикации). Заметим, что довольно сложная и мелодически развитая структурная версия этой песни была записана на фонограф с двуххорного исполнения еще в начале XX в. (см.: Опыт записи фонографом украинских народных песен : Из музыкально-этнографической поездки в Полтавскую губернию в 1903 году Е. Э. Линева. С приложением 18 песен и 5 иллюстраций // Тр. Музыкально-этнографической комиссии, состоящей при Этнографическом отделе Импер. об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1906. Т. 1. С. 257. № 10. Переизд.: *Линева Е. Э.* Опыт записи фонографом украинских народных песен / Подгот. к изд., вступ. ст., коммент. Е. И. Мурзиной. Киев, 1991. С. 59—60. № 10). Из новых публикаций для сравнения см.: *Тюрикова Е. В.* «Стереотражение» фольклорной традиции : (По экспедиционным материалам) // Экспедиционные открытия последних лет : Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х годов : Статьи и материалы. СПб., 1996. С. 222—223 (№ 4а, б).

³⁵ Реакция этнографов и фольклористов уже известна и прогнозы их весьма тревожные (см.: *Омеляшко Р.* Концептуальні засади та організація врятування і збереження етнокультурної спадщини Полісся // Полісся: Мова, культура, історія: Матеріали міжнародної конференції. Київ, 1996. С. 9—18; *Толстая С.* Этнолингвистическое изучение Полесья: Состояние и перспективы // Там же. С. 47—54; *Кунцэвіч Л., Трухан Т.* Аб даследаванні беларускіх гаворак, што пацярпелі ад аварыі на Чарнобыльскай АЭС // Там же. С. 55—56).

1

$\text{♩} = 84 - 88$

Го - го, ко - зач - ка, го - го, се - ра - я,
 Го - го, се - ра - я, го - го, бе - ла - я!
 Ни ха - ди, ка - за, па ни - цых ла - зах,
 Го - го, ко - зач - ка, го - го, се - ра - я!
 Там стрель - цы - бай - цы, ўсе ми - хай - лаў - цы,
 Го - го, ко - зач - ка, го - го, се - ра - я!
 Ха - те - ли на - шу ко - зач - ку у - бить,
 Го - го, ко - зач - ка, го - го, се - ра - я!
 Ка - зы не ўби - ли, сла - ву пус - ти - ли,
 Го - го, ко - зач - ка, го - го, се - ра - я!

Го-го, козачка, го-го, серая,
 Го-го, серая, го-го, белая!
 Ни хади, каза, па ницых лазах,
 Го-го, козачка, го-го, серая!
 Там стрэльцы-байцы, ўсё михайлаўцы,
 Го-го, козачка, го-го, серая!
 Хатели нашу козачку убити,
 Го-го, козачка, го-го, серая!
 Казы не ўбили, славу пустили,
 Го-го, козачка, го-го, серая!
 (Дайтя казе сала, штоб каза усцалась!
 Дайтя казе грэчки, штоб вялісь авечки!
 Дайтя казе аўса, штоб каза пайшла!
 Дайтя казе пирог, штоб казу за парог!)

2

$\text{♩} = 92-96$

Хо - дить Иль - ля да Ва - си - ля,
 А ў Ва - си - ля жыт - на пу - га!
 Ку - да й мах - не - жы - та рас - те,
 А пша - ни - чань - ка вь - ля - га - ст - ца,
 Доў - ги - я ниў - ки за - ся - ва - ют - ца!
 И сю - ды ра - жок, и ту - ды ра - жок,



А нам, дяденька, дай-тя пи-ра-жок!
(Дабры вечар!)

Ходить Илья да Василя,
А ў Василя жытна пуга!
Куда й махне — жыта расте,
А пшаничанька вилягаецца,
Доўгія ниўки засяваюцца!
И сюды ражок, и туды ражок,
А нам, дяден(и)ка, дайца пиражок!
(Дабры вечар!)

3

Сыйди, мясячка, сыйди раненька,
Покул(и) волики напасаютца,
Доўгія ниўки засяваюцца!
И сюды ражок, и туды ражок,
А нам, дяденька, винась пиражок!

4

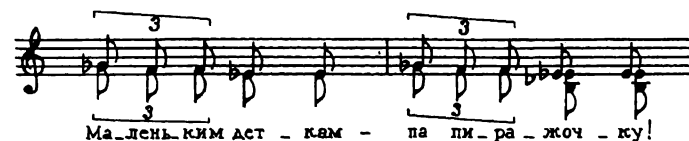
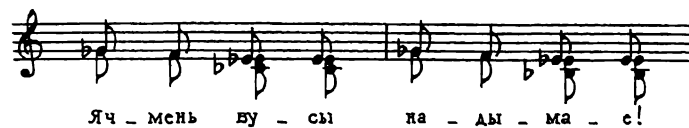
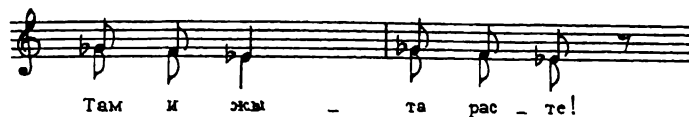
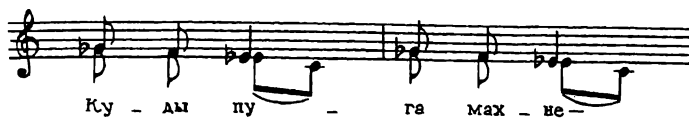
Де каза хадила — там жыта радила,
Де каза хвостом — там жыта кустом,
Де каза туп-туп — там жыта сем пуд,
Де каза рагами — там жыта стагами!

5

$\text{♩} = 136$



Хо - дя Иль - ля на Ва - сіль - ля,
- гу а(и) - ра -
Но - ся пу - гу дра - тя - ну - ю,
жы - тя - ну - ю!



(Скарыте-дарыте, нас не марытя!
Кароткия свитки — памерзли лытки!)

Ходя Ильля на Василья,
Нося пугу драцяную,
жытяную!

Куда пуга махне —
Там и жыта расте!
А пшаница улягае,
Ячмень вусы надымае!
А вы, люди, Бога знайте,
Маленьким деткам — па пиражочку,
А вяликим — па шажочку!
(Скарыте-дарыте, нас не марытя!
Кароткия свитки — памерзли лытки!)

6



1. О-й(и), бег - ла, бег - ла в по - ле ста - ро - жа,



Свэ - тый ве - чар!



2. Ды й у - да - ры - ла кап' - ё-м(ы) ва - ро - та,



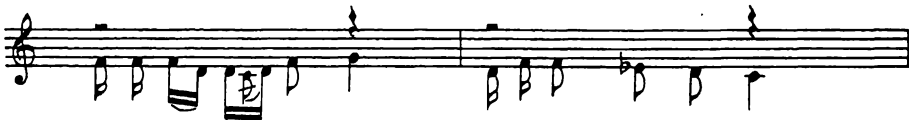
Свэ - тый ве - чар!



3. Ды й у - да - ры - ла, ды й(и) по - пы - та - ла,



Свэ - тый ве - чар!



4. — Ой, ти до - ма, до - ма ма-ла-ды Ми - шач - ка,



Свэ - тый ве - чар!

Ой(и), бегла, бегла в поле старожа,
 Свэты́й ве́чар!
 Ды й удари́ла кап'ём(ы) варота,
 Свэты́й ве́чар!
 Ды й удари́ла, ды й(и) попы́тала,
 Свэты́й ве́чар!
 — Ой, ти дома, дома малады Мишачка,

Свэ́тый веча́р!
— Нема его дома, пашол(ы) на село,
Свэ́тый веча́р!
Пашол(ы) на село женцов збирати,
Свэ́тый веча́р!
Нез(ы)бирал(ы) жен(ы)цов(ы) сем(ы)сот маладцов,
Свэ́тый веча́р!
Настав(ы)ляв(ы) копак як на небе зорак,
Свэ́тый веча́р!
Наскладаў стажкой як ў цэрквы бажкоў,
Свэ́тый веча́р!
(Свэ́тый веча́р, дабры веча́р!
Скарэ́й дары́те, нас не бары́те,
Свэ́тый веча́р!
Каротки свитки, памерзли лытки,
Свэ́тый веча́р! Дабры́ веча́р!)

7

Что ў поли, ў поли миж дарогами,
Свэ́тый веча́р!
Малада Галячка пшеничку жала,
Свэ́тый веча́р!
Пшеничку жала, ў копки складала,
Свэ́тый веча́р!
Прыйшло да ее тры валошыны,
Свэ́тый веча́р!
Три валошыны, ўсе хорошие,
Свэ́тый веча́р!
— Забяром мы тебе ў поле чыстаму,
Свэ́тый веча́р!
— Не берыте мене ў чыстам у поли,
Свэ́тый веча́р!
А берыте мене ў батькавом(ы) даму,
Свэ́тый веча́р!
Батька за сталом частуе вином,
Свэ́тый веча́р!
Матка ў парози рушнички дае,
Свэ́тый веча́р!
(Дабры́ веча́р!)

8

А ў саду, ў саду пад(ы) вишенькаю,
Свэ́тый веча́р!
Малада Галечка пшениченьку жне,
Свэ́тый веча́р!
Пшеничен(и)ку жне, песни спевае,
Свэ́тый веча́р!

Прийшоў да ее Мишачка ее,
 Свэты вечар!
 — Шо ты делаешь, малада Галечка?
 Свэты вечар!
 — Пшеничен(и)ку жну да й тебе я жду,
 Свэты вечар!
 (Добры вечар!)

9

♩ = 96-100

1. О_й(и), ра - на, ра - на ку - ры па - пе - ли,

Свэ - тый вэ - чар!

2. А ра - ней та - го Све - тач - ка ўста - ла,

Свэ - тый вэ - чар!

3. Све - тач - ка ўста - ла, то - нень - ка пра - ла,

Свэ - тый вэ - чар!

4. То - нень - ка пра - ла, гус - тень - ка тка - ла,

Свэ - тый вэ - чар!

Ой(и), рана, рана куры папели,
 Свѣтый вечар!
 А раней таго Светачка ўстала,
 Свѣтый вечар!
 Светачка ўстала, тоненька прала,
 Свѣтый вечар!
 Тоненька прала, густенька ткала,
 Свѣтый вечар!
 Густенька ткала, бела бялила,
 Свѣтый вечар!
 Бела бялила, баяр дарыла,
 Свѣтый вечар!
 Перваму дружку — хустачку ў ручку,
 Свѣтый вечар!
 Другаму дружку — пярсянь на ручку,
 Свѣтый вечар!
 Трэтьтэму дружку — сама малада,
 Свѣтый вечар!
 Сама малада да как ягада,
 Свѣтый вечар!
 (Добры вечар!)

10



1. О-й(и), крас-на, яс-на ка-ли-на ўлу-зи,



Свѣ-тый ве<чар>!



2. Щэ й крас-ней та-го Ган-нач-ка ўбать-ка,



Свѣ-тый ве<чар>!



3. Па-ла-ва-ру пы-йшла — як за-ра сы-йшла,



Свѣ - тый ве<чар>!



4. У се - ни ўвий_шла — се - ни за - зья ли,



Свѣ - тый ве<чар>!

Ой(и), красна, ясна калина ў лузи,
 Свѣтый ве<чар>!
 Щѣ й красней таго Ганначка ў батька,
 Свѣтый ве<чар>!
 Па двару пыйшла — як зара сыйшла,
 Свѣтый ве<чар>!
 У сени ўвийшла — сени зазьзяли,
 Свѣтый ве<чар>!
 У хату ўвийшла — паны стаяли,
 Свѣтый ве<чар>!
 Паны стаяли, ее питали,
 Свѣтый ве<чар>!
 Ее питали да й папытали,
 Свѣтый ве<чар>!
 — Чи ты цароўна, чы каралёўна?
 Свѣтый ве<чар>!
 — Я ни цароўна, ни каралёўна,
 Свѣтый ве<чар>!
 А я панначка, батькова дачка,
 Свѣтый ве<чар>!

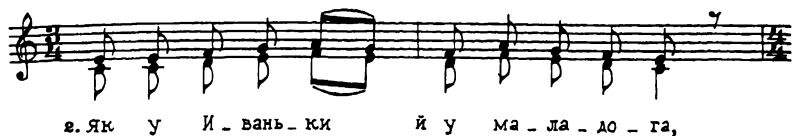
11



1. Ня - ма ни ўко - га ка - ня та - ко - га,



Свѣ - тый ве<чар>!



Няма ні ў кога каня такога,
Светый ве<чар>!
Як у Іванькі й у маладога,
Светый ве<чар>!
Срэбраны капіт дэ ступіць — зьяніць,
Светый ве<чар>!
Шаўкова грыўка й ад сонца зьяя,
Светый ве<чар>!
Шаўковы хвастец след замятае,
Светый ве<чар>!
(Дабры вечар!)

12

Ой, ясна, красна калина ў лузе,
Светый ве<чар>!
Красней за таго Галячка ў бацька,
Светый ве<чар>!
Па двару хадила — ўвесь двор скрасіла,
Светый ве<чар>!
У сени ўвійшла — сени зазьялі,
Светый ве<чар>!
У хату ўвійшла — паны стаялі,
Светый ве<чар>!
Паны стаялі, шапкі знімалі,
Светый ве<чар>!

Шапки снимали, Галю питали,
Светый ве(чар)!
— Ты ты цароўна, чы каралёв(ы)на,
Светый ве(чар)!
— Я ни царов(ы)на, ни каралёв(ы)на,
Светый ве(чар)!
Батькава дачка, пышна панначка,
Светый ве(чар)!
(Дабры вечар!)

13

Ой, ў саду, ў саду пад(ы) вишанькаю,
Светый ве(чар)!
Сава кугича, дед(ы) бабу клича,
Светый ве(чар)!
— Иди, баба, дамой(и), напечы б(ы)линоў,
Светый ве(чар)!
Нажар каўбас да й пазави нас,
Светый ве(чар)!

14

$\text{♩} = 96$



1. А ў по - ли, ў по - ли раў - ча - чок бя - жыць,



Свя - тый ве - чар!



2. На то - м(ы) раў - чач - ку кла - дач - ка ля - жыць,



Свя - тый ве - чар!



3. На той кла - дач - цы ко - ни - чак ста - кць,



Свя - тый ве - чар!

то - м(ы)



4. На том ко - нич - ку ся - дель - ца ля - жьть,



Свя - тый ве - чар!

А ў поли, ў поли раўчачок бяжыць,
Святы вечар!

На том(ы) раўчачку кладачка ляжыць,
Святы вечар!

На той кладачцы коничак стаить,
Святы вечар!

На том коничку сядельца ляжыць,
Святы вечар!

На том сядельцы Колячка сядить,
Святы вечар!

Хвалитца канём пирад каралём,
Святы вечар!

— Нима ў караля такога каня,
Святы вечар!

15

$\text{♩} = 56$



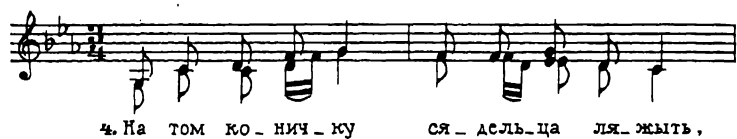
1. С-пад ка - ли - нач - ки рэ - чач - ка бя - гить,



Свя - тый ве - чар, рэ - чач - ка бя - гить!



2. На той рэ - чач - цы кла - дач - ка ля - жьть,



С-пад калиначки рэчачка бягить,
 Святы́й веча́р, рэчачка бягить!
 На той рэчачцы кладачка ляжить,
 Святы́й веча́р, кладачка ляжить!
 На той кладачцы коничак стаить,
 Святы́й веча́р, коничак стаить!
 На том коничку сядельца ляжить,
 Святы́й веча́р, сядельца ляжить!
 На том сядельцу Сашачка сядить,
 Святы́й веча́р, Сашачка сядить!
 Сашачка сядить, сабельку дяржить,
 Святы́й веча́р, сабельку дяржить!
 Выйшла яго мать сынку выпраўлять,
 Святы́й веча́р, сынку выпраўлять!
 — Памажы, Божа, майму сыночку,
 Святы́й веча́р, майму сыночку!
 Вайну зваявать, девачку й узять,
 Святы́й веча́р, девачку й узять!

16

$\text{♩} = 192-196$

1. Крас-на Ма-няч-ка, рас-ти скорень-ка,

Свя-тый ве-чар, рас-ти скорень-ка!

2. Рас-ти ско-рень-ка, будь пра-ворнень-ка,

Свя-тый ве-чар, будь пра-ворнень-ка!

3. Пры-е-лякта-бе кароль у сва-ты,

Свя-тый ве-чар, кароль у сва-ты!

Прывя - зе сук - на няме - ряна - га,
Свя - тый ве - чар, няме - ряна - га!

Красна Манячка, расти скорэнька,
Святой вечар, расти скорэнька!
Расти скорэнька, будь праворненька,
Святой вечар, будь праворненька!
Прыедя к табе кароль у сваты,
Святой вечар, кароль у сваты!
Прывязе сукна нямерянага,
Святой вечар, нямерянага!
(Прывязе грошы нещытаня,
Святой вечар, нещытаня!)¹
Наша Манячка разумна была,
Святой вечар, разумна была!
Узяла сукно, перямеряла
Святой вечар, перямеряла!
Узяла грошы, перящытала,
Святой вечар, перящытала!

¹ Эту строфу исполнители пропустили при пении, но вспомнили при пересказе текста.

17

(Святой вечар! Ти спеть вам песню?
— Пей!)
Што наш Васячка хвалиўся канём,
Святой вечар, хвалиўся канём!
Хвалиўся канём перяд каралём,
Святой вечар, перяд каралём!
— Ни ў кога нима такога каня,
Святой вечар, такога каня!
Такога каня, як у Василя,
Святой вечар, як у Василя!¹

¹ Здесь исполнители ошибочно спели «як у Васи караля».

18

$\text{♩} = 72-76$

1. Ха - ди, О - ляч - ка, на вя - ча - р(ы)нич - ки,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю[дям]!

2. Не пайду, сяс - трыч - ки, на вя - чар - нич ки,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю[дям]!

3. Ой, бра - тец пры - йшо - в(ы), па - да - рак пры - нёс,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю[дям]!

4. Пер - вый па - да - ра - к(ы) за - ла - тый пярст - нёк,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю[дям].

Хади, Олячка, на вячар(ы)нички,
Святой вечер добрым людям!
— Не пайду, сястрычки, на вячарнички,
Святой вечер добрым людям!
Ой, братец прыйшов(ы), падарак принёс,
Святой вечер добрым людям!

Первый падарак(ы) — залатый пярстнёк,
 Святы́й вечар добрым лю(д)ям!
 Втарой падарак(ы) — шал(ы)ковый платок,
 Святы́й вечар добрым лю(д)ям!
 Увабралася, да цэ́рквы пайшла,
 Святы́й вечар добрым лю(д)ям!
 Папы стрякали, шапки знимали,
 Святы́й вечар добрым лю(д)ям!
 — Ти папов(ы)на йдет(и), ти каралев(ы)на?
 Святы́й вечар добрым лю(д)ям!
 — Я ни папов(ы)на, ни каралёв(ы)на,
 Святы́й вечар добрым лю(д)ям!
 А я Олячка, Мишына дачка,
 Святы́й вечар добрым лю(д)ям!

19

♩ = 88

Ой, ра - на, ра - на па - ва ли - та - ла,
 Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!
 Па - ва ли - та - ла, перь - я ра - ня - ла,
 Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

3. Ой, рань-ше та - го де - вач - ка вста - ла,
 Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

4. Де - вач - ка вста - ла, па ва - ди - цу па - шла,
 Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

Ой, рана, рана пава литала,
 Святый вечер добрым людям!
 Пава литала, перья раняла,
 Святый вечер добрым людям!
 Ой, раньше таго девачка встала,
 Святый вечер добрым людям!
 Девачка встала, на вадицу пашла,
 Святый вечер добрым людям!
 Па вадицу шла, перья збирала,
 Святый вечер добрым людям!
 Перья збирала, вяночык вила,
 Святый вечер добрым людям!
 Вяночык свила, ў цэр'каўку пашла,¹
 Святый вечер добрым людям!
 Паны встрычали, шапки знимали,
 Святый вечер добрым людям!
 — Ти та царэўна, ти каралеўна?
 Святый вечер добрым людям!

— Я ни царэўна, ни каралеўна,
 Святы вечар добрым людям!
 Ой, я Галячка щэ й Андрэяўна,
 Святы вечар добрым людям!
 (Паздараўляем с Новым годам, с усим родам!
 Штоб здаровымі былі, многа лет жылі, с
 Бога радасьць імелі!)

¹ При пересказе добавлено:

Вяночык свила, на галоўку клала,
 На галоўку клала, ў цэркаўку пайшла.

20

$\text{♩} = 96$

1. Пой - дэ - м(ы), де - вач - ки, да ве - чар - нич - ки,

Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

2. - Ни пай - аў, сес - трыч - ки, на ве - чар - нич - ки,

Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

з. А ўжо мой бра - тец с Мас - квы пры - е - хал,

Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

жа мне
ч. Ой, пры - вёз жа м(ы)не ой, тры ра - дас - ти,

Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

Пойдём(ы), девачки, да вечарнички,
 Святый вечар добрым людям!
 — Ни пайду, сестрычки, на вечарнички,
 Святый вечар добрым людям!
 А ўжо мой братец с Масквы прыехал,
 Святый вечар добрым людям!
 Ой, прывёз жа м(ы)не, ой, тры радасці,
 Святый вечар добрым людям!
 Ой, тры радасці, тры вясёласці,
 Святый вечар добрым людям!
 Первая радасць — платок шаўковы,
 Святый вечар добрым людям!

Вторая радость — пояс шаўковы,
 Святый вечер добрым людям!
 Пояс шаўковы, залаты пярстён,
 Святый вечер добрым людям!

21

$\text{♩} = 88$

1. Ай, ра - на, ра - на ой, па - ва ли - та - ла,

Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

2. Ай, ра - ней та - го Ни - нач - ка ўста - ла,

Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

3. Ни - нач - ка ўста - ла, по ва - ду и - шла

Свя-тый ве - чар доб-рым лю - дям!

ч. Па ва - лу и - шла , перь - я зби - ра - ла ,

Свя-тый ве - чар доб-рым лю - дям!

Ай, рана, рана ой, пава литала,
 Святой вечер добрым людям!
 Ай, раней таго Ниначка ўстала,
 Святой вечер добрым людям!
 Ниначка ўстала, по ваду ишла,
 Святой вечер добрым людям!
 Па ваду ишла, перья збирала,
 Святой вечер добрым людям!
 Перья збирала, ў калыску клала,
 Святой вечер добрым людям!
 С калысцы брала, вяночык вила,
 Святой вечер добрым людям!
 И сплёўшы вянок, пайшла й у шынок,
 Святой вечер добрым людям!
 А ў том у шынку палюбила трёх,
 Святой вечер добрым людям!
 Аднаму дала залаты перстён,
 Святой вечер добрым людям!
 Другому дала шаўковы платок,
 Святой вечер добрым людям!
 Ой, за трэтьяга да й сама пайшла,
 Святой вечер добрым людям!

22

Па ряцэ, ряцэ чаўначок плыве,
 Святы вечар добрым людям!
 А ў том чаўначку Мишачка сядить,
 Святы вечар добрым людям!
 Мишачка сядить, стружки стругая,
 Святы вечар добрым людям!
 Стружки стругая, на ваду пуская,
 Святы вечар добрым людям!
 — Пльвита, стружки, йде мае дружки,
 Святы вечар добрым людям!
 Ти да прапоўны, ти да дякоўны,
 Святы вечар добрым людям!

23

$\text{♩} = 76-80$

1. Да ўляс-ку, ўляс-ку на жоў-там пяс-ку,
 Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!

2. Пчол-ки гу-ду-ють, церь-кав бу-ду-ють,
 Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!

3. Збу-да-ва-лі йны стрё-ми вак-на-ми,
 Свя-тый ве-чар доб-рым лю-дям!



Да ў ляску, ў ляску на жоўтам пяску,
 Святы вечар добрым людям!
 Пчолки гудуюць, церкав будуць,
 Святы вечар добрым людям!
 Збудаваў іны с трэма вакнамі,
 Святы вечар добрым людям!
 Перва ваконца — яркая сонца,
 Святы вечар добрым людям!
 Втаро ваконца — ясны мясячка,
 Святы вечар добрым людям!
 Трэтья ваконца — ясны звёздочки,
 Святы вечар добрым людям!

24

Да рана, рана пава летала,
 Святы вечар добрым людям!
 А раней таго дэвачка ўстала,
 Святы вечар добрым людям!
 Дэвачка ўстала, па ваду ішла,
 Святы вечар добрым людям!
 Па ваду ішла, перья збірала,
 Святы вечар добрым людям!
 Перья збірала, ў калыску клала,
 Святы вечар добрым людям!
 С калыски брала, вяночык вела,
 Святы вечар добрым людям!
 Савіўшы вянок, пайшла й у танок,
 Святы вечар добрым людям!
 А в танку, в танку трэх спалюбіла,
 Святы вечар добрым людям!
 Перваму дала шалковы платок,
 Святы вечар добрым людям!
 Другому дала, савіўшы, вянок,
 Святы вечар добрым людям!
 Ай, за трэтьяга да й сама пайшла,
 Святы вечар добрым людям!

$\text{♩} = 84-88$

1. А ра - на, ра - на па - ва ли - та - ла,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

2. Де - вач - ка ўста - ла, па ва - ду пайшла,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

3. Па ва - ду ишла, перь - я зби - ра - ла,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

4. Перь - я зби - ра - ла, ў ка - лыс - ку кла - ла,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

А рана, рана пава литала,
Святой вечер добрым людям!¹
Девачка устала, па ваду пайшла,
Святой вечер добрым людям!
Па ваду ишла, перья збирала,
Святой вечер добрым людям!

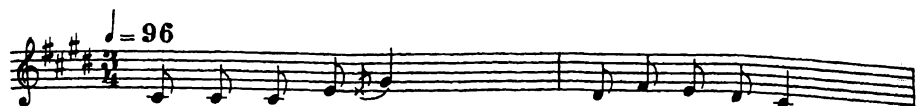


А рана, рана куры папели,
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 А раней таго Мишачка й устаў,
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 Мишачка й устаў, званочык узяў,
 Святой вечар добрым людям!
 Па двару пахадиў, званком пазванив(ы),
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 — Вставайця, люди, коней седлайця,
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 Паёдем же мы ў новыя гарады,
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 Ў новыя гарады деўку сватати,
 Святой вечар добрым(ы) людям!

27

А ты, Манячка й, а ты маленька,
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 Расти скорынька, будь здаровенька,
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 Прыедя к табе кароль у сваты,
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 Привязе табе тры падарачки,
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 Первый падарак(ы) — шаўковый платок(ы),
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 Другий падарак(ы) — зялёны саян,
 Святой вечар добрым(ы) людям!
 Трэтий падарак — залатый перстин(ы),
 Святой вечар добрым(ы) людям!

28



1. А ў луж_ку, ў луж_ку ка_ли_на ў кружку,



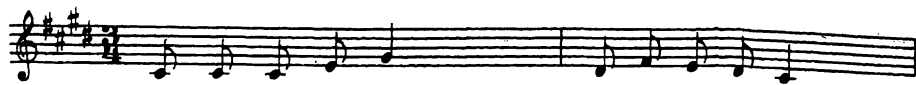
Свя_тый ве - чар доб_рым лю - дям!



2. Пад той ка_ли_най ди_тя на ка_ни,



Свя_тый ве - чар доб_рым лю - дям!



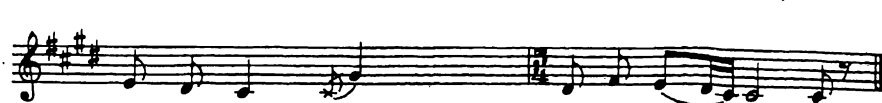
3. Хва_лит_ца ка_нём пе_ред ка_ра_лём,



Свя_тый ве - чар доб_рым лю - дям!



4. Хва_лит_ца мя_чом пе_ред па_ни_чом,



Свя_тый ве - чар доб_рым лю - дям!

А ў лужку, ў лужку калина ў кружку,
Святой вечер добрым людям!
Пад той калинай дитя на кани,
Святой вечер добрым людям!
Хвалитца канём перад каралём,
Святой вечер добрым людям!
Хвалитца мячом перад паничом,
Святой вечер добрым людям!



1. Па - заа-раў-ля - им

и з Но - вым го - дам,



Свя - тый ве - чар

доб - рым лю - дям!



2. И з Но - вым го - дам,

и с у - сим ро - дам,



Свя - тый ве - чар

доб - рым лю - дям!



3. Ти до - ма, до - ма

сам пан ха - зя - ин,



Свя - тый ве - чар

доб - рым лю - дям!



4. Хоть жа ён до - ма,

дак ни ка - жыт - ца,



Свя - тый ве - чар

доб - рым лю - дям!

Паздараўляем и з Новым годам
 Святы вечар добрым людям!
 И з Новым годам, и с усим родам,
 Святы вечар добрым людям!
 Ти дома, дома сам пан хазяин,
 Святы вечар добрым людям!
 Хоть жа ён дома, дак ни кажытца,

Свя́тый ве́чер добрым лю́дям!
 Да́к ни ка́жытца, са́бираетца,
 Са́дитца за сто́л за тя́совенький.
 Пи́ряд им ста́ять, ай, тры ку́бачки
 Ма́лёваныя, нали́ваныя,
 У́ первай ку́бачки — зе́ляно ви́но,
 Зе́ляно ви́но — то жы́нки маёй,
 Ва ўта́рой рю́мачки — са́лодены́й ме́д,
 Са́лодены́й ме́д — то де́ткам ма́йго.²
 А ў тре́тьям ба́калу — то го́рька ви́но,
 То го́рька ви́но са́маму ха́зяину.

¹ Песня была пропета до сих пор. Дальше текст приводится с пересказа.

² Вероятно, оговорка. Должно быть: «то деткам моим».

30

$\text{♩} = 84$

1. А ра - на, ра - на ку - ры па - пе - ли,
 Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

2. Дя - тин - ка, вста - вай, ко - ни - ка сед - лай,
 Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

3. Ко - ни - ка сед - лай, бра - т - цаў па - буд - жай,
 Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

4. Брат-цаў па-буд-жай, ко-ни - ка сед-лай,
Свя-тый ве - чар доб - рым лю - дям!

А рана, рана куры папели,
Святый вечер добрым людям!
Дятинка, вставай, коника седлай,
Святый вечер добрым людям!
Коника седлай, братцаў пабуджай,
Святый вечер добрым людям!
Братцаў побуджай, коника седлай,
Святый вечер добрым людям!

31

$\text{♩} = 84$

2. ...Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

3. А ра - ней та - го Пас - теч - ка ўста - ла,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

4. Пас - теч - ка ўста - ла, па ва - ду па - шла,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

5. Па ва - ду па - шла, трёх па - лю - бк - ла,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

6. Ада - на - му да - ла пу - хо - вы пла - ток,
Свя - тый ве - чар доб - рым лю - дям!

...Святой вечер добрым людям!¹
 А раней таго Настечка ўстала,
 Святой вечер добрым людям!
 Настечка ўстала, па ваду пашла,
 Святой вечер добрым людям!
 Па ваду пашла, трёх палюбила,
 Святой вечер добрым людям!
 Аднаму дала пуховы платок,
 Святой вечер добрым людям!
 (Другому)² дала залаты перстень,
 Святой вечер добрым людям!
 А за трэтыяга да сама пайшла,
 Святой вечер добрым людям!

¹ Начало песни не записалось на магнитофон.

² Здесь исполнительница ошибочно спела: «третьяму».

32

$\text{♩} = 64$
 1. Чым ты, ро - жа чка, у са - ди й ва - на?
 ро - жа ма - я чыр - во - на - я!

2. — Ой, я тут ни 'дна, па праў — ди ни 'дна,

Ро — жа ма — я чыр — во — на — я!

3. Ой, ка_ла мя_не мно_га кра_са_чак,

Ро — жа ма — я чыр — во — на — я!

4. — Чом ты, де_воч_ка, ўка_ра_го_ди_й_ад_на?

Ро - жа ма - я чыр - во - на - я!

- Чым ты, рожачка, у сади й адна?
Рожа мая чырвоная!
- Ой, я тут ни 'дна, па праўди ни 'дна,
Рожа мая чырвоная!
- Ой, кала мяне многа красачак,
Рожа мая чырвоная!
- Чым ты, дэвачка, ў карагоді й адна?
Рожа мая чырвоная!
- Ой, я тут ни 'дна, па праўди ни 'дна,
Рожа мая чырвоная!
- Ой, кала мяне многа дэвачак,
Рожа мая чырвоная!

33

$\text{♩} = 80-84$

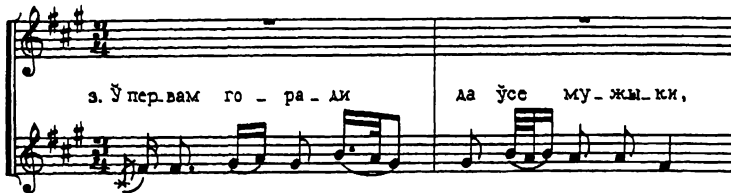
1. Да ў па - на йва - на вум - на - я жа - на,

Бог я - му даў вум - на - ю жа - ну!

2. За - ку - пи - ла йна да тры га - ра - да,



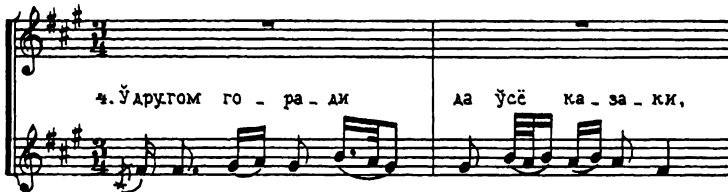
Бог я - му даў вум-на - ю жа-ну!



3. Ё пер-вам го - ра-ли да ўсе му-жы-ки,



Бог я - му даў вум-на - ю жа-ну!



4. Ё другом го - ра-ли да ўсё ка-за-ки,



Бог я - му даў вум-на - ю жа-ну!

Да ў пана Ёвана вумная жана,
 Бог яму даў вумнаю жану!
 Закупила йна да тры гарада,
 Бог яму даў вумнаю жану!
 Ё первам горади да ўсё мужыки,
 Бог яму даў вумнаю жану!
 Ё другом горади да ўсё казаки,
 Бог яму даў вумнаю жану!
 Ё трэтьям горади да ўсё панаў'я,
 Бог яму даў вумнаю жану!

34

♩ = 68-72



1. [У]па - на в(ы) Ва - на я_б(ы)ла.н(и) на два - рэ,



Ра - ю ра - иу - ся, Хрыс - тос на - ра - диу - ся



На я - го два - рэ!



2. На то.й(и) я_б(ы)ла - ни га - рэ - ла свя - ча,



Ра - ю ра - иу - ся, Хрыс - тос на - ра - диу - ся



На я - го два - рэ!



3. Ёс свеч - ка ка - ня - та.м(и)роч - ма ста - ня,



Ра - ю ра - иу - ся, Хрыс - тос на - ра - диу - ся



На я - го два - рэ!



4. На той рэ - чач - ки сам Бог ку - пав - ся,



(У) пана в(ы) Вана яб(ы)лан(и) на дварэ,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

На той(и) яб(ы)лани гарэла свяча,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

Йде свечка каня — там(ы) рэчка стая,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

На той рэчачки сам Бог купався,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

Сам Бог купаўся з бажаняткамы,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

А ты, пани Настя, й унось-ка сталы,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

Застылай скатярты ўсё тисовыя,¹
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

Ой, прыйде и к нам(ы) сам Бог вячэрять,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

Ой, сядя ж(ы) Гаспод(и) на самам(ы) куте,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

Прячыстая Мати — па канец стала,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

Па канец(ы) стала дитя спавила,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

Дитя спавила да й имя дала,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

Да й имя дала — святоя Василя,
 Раю раиўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!
 (Добры вечар!)

¹ Должно быть: «трапчастыя».

35

Ё пана ё Сяргея явар на дварэ,
 Раю райўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!
 Малады Сяргейка лук(ы) заряджая,
 Раю райўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!
 Лук(ы) заряджая, в ар(ы)ла стряляя,
 Раю райўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!
 Малады Сяргейка, ня стрялай в ар(ы)ла,
 Раю райўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!
 Ня стрялай(и) в ар(ы)ла, стрялай в караля,
 Раю райўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!
 Дасть табе карол(и) варанога каня,
 Раю райўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!
 Каралевачка — с пазлата хусту,
 Раю райўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!
 Маладому Сяр(и)гейку — перстан(и) на руку,
 Раю райўся, Хрыстос нарадиўся
 На яго дварэ!

36

$\text{♩} = 80-84$



1. Што ё ва - рот, ва - рот рэ - чач - ка бя - жыць,



я - вар зя - лё - ный, зя - лё - ный, ку - д(ы) - ря. вый, куд -



Я - вяр - ка шу - мить!



2. На той рэ - чач - ки . кла - двач - ка ля - жыць,



Што ў варот, варот рэчачка бяжить,
 Явар зялёны, зялёны, куд(ы)рявый,
 Яварька шумить!

На той рэчачки кладачка ляжить,
 Явар зялёны, зялёны, кудрявый,
 Яварька шумить!

Па той кладачки коничак бяжить,
 Явар зялёны, зялёны, кудрявый,
 Яварька шумить!

На том конички сядельца ляжить,
 Явар зялёны, зялёны, кудрявый,
 Яварька шумить!

На том сядельцы Ванечка сидеть,
 Явар зялёный, зялёный, кудрявый,
 Яварька шумить!
 Ванечка сидеть, сабельку дяржить,
 Явар зялёный, зялёный, кудрявый,
 Яварька шумить!
 Сабельку дяржить, стружки стругая,
 Явар зялёный, зялёный, кудрявый,
 Яварька шумить!
 Стружки стругая, на ваду пуская,
 Явар зялёный, зялёный, кудрявый,
 Яварька шумить!
 — Плывия, стружки, йде мае дружки,
 Явар зялёный, зялёный, кудрявый,
 Яварька шумить!

37

♩ = 188 - дит(ю)

1. Молода Толячка засталомся дить, райконю,

'райконюшаньку палкавалерам, Толячка!

2. Засталомся дит(ю) листочкипиша, райконю,

'Рай ка - нюшань - ку пад ка - ва - ле - рам, То - лях - ка!

3. Листоч - ки пи - ша да [а]тца, да ма - ти, 'рай ко - ню,

'Рай ка - нюшань - ку пад ка - ва - ле - рам, То - лях - ка!

4. Да [а]тца, да ма - ти, да вся - го ро - ду, 'рай ко - ню,

'Рай ка - нюшань - ку пад ка - ва - ле - рам, То - лях - ка!

Молод Толячка за сталом сядить, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 За сталом сядит(и), листочки пиша, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Листочки пиша да (а)тца, да мати, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Да (а)тца, да мати, да всяго роду, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Прыйшла ж(ы) к яму яго Ганначка, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 — Пакинй, Толячка, листы писати, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Хадем, Толячка, з намы гуляти, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Тябе ж, Толячка, ня зняважали, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Ня зняважам, паздаравляим, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Паздаравляим с атцом, з матушкой, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 С атцом, з матушкой, святым(ы) Васильлям, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Турки-татары горад аб(ы)няли, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Мы тых татаруў мечам парубим, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!
 Тваю девачку да к табе возьмим, 'рай коню,
 'Рай канюшаньку пад кавалерам, Толячка!

38

♩ = 144

1. Што ўИ - ва - на ў па - на на я - го два - рэ, дай я - му, ой,

дай я - му, Бо - жа, щас - тя, здо - роў - я ўя - го два [рэ]!

2. На я - го два - ре яб - лань ста - я - ла, дай я - му, ой,

Дай я - му, Бо - жа, щас - тя, за - роу - я ўя - го два [рэ]!

3. На той я - бла - ни да тры ка - рыс - ти, дай я - му, ой,

дай я - му, Бо - жа, щас - тя, за - роу - я ўя - го два [рэ]!

4. Пер(ы)ва - я ка - рысть - яс - ный со - ко - ля, дай я - му, ой.

Дай я - му, Бо - жа, щас-тя, здо-роу - я, ў я - го два [рэ]!

Што ў Ивана ў пана на яго дварэ, дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!
 На яго дварэ яблань стаяла, дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!
 На той яблани да тры карысты, дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!
 Пер(ы)вая карысть — ясны саколя, дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!
 Другая¹ карысть — чорная куна, дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!
 Трэтья карысть — ярыя пчолы,² дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!
 Ясны саколя — дитям на ўтэху, дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!
 Чорная куна — жане на шубу, дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!
 Ярыя пчолы — Богу на свечку, дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!
 Хто в(ы) етам(ы) доме — будзьта здаровы, дай яму, ой,
 Дай яму Божа щастя, здароўя ў яго два(рэ)!

¹ Здесь исполнители ошибочно спели: «трэтыя».

² Вместо «ярыя пчолы» исполнители ошибочно спели: «ясный саколя».

39

1. Мо - лва ся - рёж - ка за ста-лом ся - лить, 'рай ко - ню,
 - лить, 'рай ко - ню,

в. За ста -

'Рай ка - ню - шач - ку пад ка - ва - ле - рам, Ся - рёж - ка!

3

- лом ся - лит(и), Листаньки пи - ша, 'рай ко - ню,

- ша, 'рай ко - ню,

3. Лис - тань - ки

'Рай ка - ню - шач - ку пад ка - ва - ле - рам, Ся - рёж - ка!

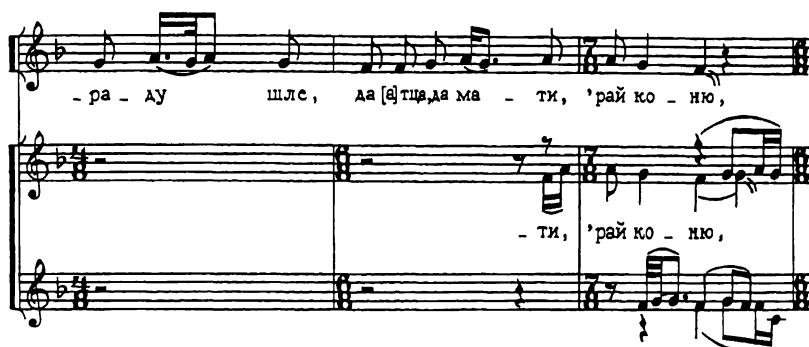
пи - ша, да го - ра - ду шле, 'рай ко - ню,

'рай ко - ню,



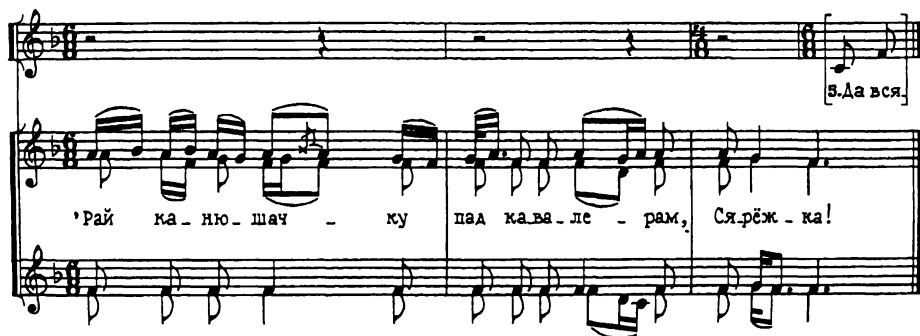
4. Да го -

'Рай канюшач - ку пад кава - ле - рам, Сярэж - ка!



- ра - ду шле, да [а]тца да ма - ти, 'рай ко - ню,

- ти, 'рай ко - ню,



3. Да вся.

'Рай канюшач - ку пад кава - ле - рам, Сярэж - ка!

Молад Сярэжка за сталом сядить, 'рай коню,
 'Рай канюшачку пад кавалерам, Сярэжка!
 За сталом сядит(и), лiстаньки пиша, 'рай коню,
 'Рай канюшачку пад кавалерам, Сярэжка!
 Лiстаньки пиша, да гораду шле, 'рай коню,
 'Рай канюшачку пад кавалерам, Сярэжка!
 Да гораду шле, да (а)тца, да мати, 'рай коню,
 'Рай канюшачку пад кавалерам, Сярэжка!
 Да всяго роду к(ы) Новаму году, 'рай коню,
 'Рай канюшачку пад кавалерам, Сярэжка!
 Мы тябе, мати, ня зняважали, 'рай коню,
 'Рай канюшачку пад кавалерам, Сярэжка!
 Мы с Новым(ы) годам паздарав(ы)ляим, 'рай коню,
 'Рай канюшачку пад кавалерам, Сярэжка!



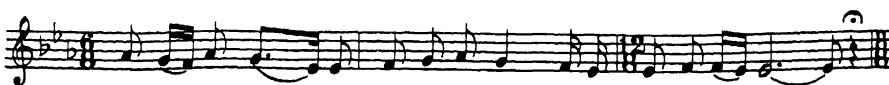
1. У́па-на ўха - зя - и-на на е-го два-рэ, дай Бо - жа,



дай жа им, Бо - жа, шас-тя, здо-роў - я ў их-ним до[ме]!



2. На е - го д(ы)-ва - рэ яб-лань ста-я - ла, дай Бо - жа,



дай жа им, Бо - жа, шас-тя, здо-роў - я ў их-ним(ы) до[ме]!



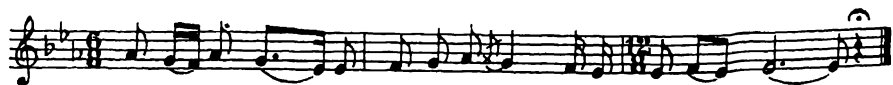
3. На той я-б(ы)-ла - ни да тры карыс - ти, дай Бо - жа,



дай жа им, Бо - жа, шас-тя, здо-роў - я ў их-ним до[ме]!



4. Пер-ва - я ка - рысь-то ха-зя-и - ну, дай Бо - жа,



дай жа им, Бо - жа, шас-тя, здо-роў - я ў их-ним до[ме]!

У́ пана ў хазяина на яго дварэ, дай Божа,
 Дай жа им Божа шастя, здароўя ў ихним до(ме)!
 На его д(ы)варэ яблань стаяла, дай Божа,
 Дай жа им Божа шастя, здароўя ў ихним до(ме)!
 На той яб(ы)лани да тры карысти, дай Божа,
 Дай жа им Божа шастя, здароўя ў ихним до(ме)!
 Первая карысьць — то хазяину, дай Божа,
 Дай жа им Божа шастя, здароўя ў ихним до(ме)!

Вторая карысть — то хазяички, дай Божа,
 Дай жа им Божа щастя, здароўя ў ихнім до(ме)!
 Ды й паздрав(ы)ляим вас с Новым годам, дай Божа,
 Дай жа им Божа щастя, здароўя ў ихнім до(ме)!

41

$\text{♩} = 148-152$

1. А в(ы) па - на вь[- ва - на вум.на - я жа - на,

Не за-ви.дай - тя, па - на - вы брат - цы, Бог я - му даў!

2. Па ава-ру хо - дя- ўвесь двор ля - ле - я,

Не за-ви.дай - тя, па - на - вы брат - цы, Бог я - му даў!

3. А ўсе няч.ки вой - дя - се - няч - ки г(ы)нут - ца,

Не за-ви.дай - тя, па - на - вы брат - цы, Бог я - му даў!

А в(ы) пана в Ывана вумная жана,
 Не завидайтя панавы братцы, Бог яму даў!
 Па двару ходя — ўвесь двор лялея,
 Не завидайтя панавы братцы, Бог яму даў!
 А ў сеньячки войдя — сеньячки г(ы)нутца,
 Не завидайтя панавы братцы, Бог яму даў!

42

♩ = 76 (♩ = 152)

1. Упа на ўи ва на па ся рэд два ра, рай,

2. Па ся Рай рас ступиу ся, Хрыс тос ра диу ся ў я го да му!

- рэд два ра ста я ла вер ба, рай,

а.Што й у
Рай рас-сту-пиу - ся, Хрыс-тос ра-лиу - ся ўя - го да-му!

той вяр-бе све-чы га-ре-ли, рай,
рай,

4.Ас све-
Рай рас-сту-пиу - ся, Хрыс-тос ра-лиу - ся ўя - го да-му!

- ча ка - ня, там Лу-най ста - ня, рай,
рай,

5.Што ўтам
Рай рас-сту-пиу - ся, Хрыс-тос ра-лиу - ся ўя - го да-му!

Ё пана ё Йвана пасярёд двара, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Пасярёд двара стаяла вярба, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Што й у той варьбе свечы гарели, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Де свеча капя, там Дунай станя, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Што ё том Дунае сам Бог купаўся, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Сам Бог купаўся з Мать Прячыстаю, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 З Мать Прячыстаю, сы ангиламы, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Ангелы идуть, пчолачак вядуть, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Пчолачак вядуть, херувим пяють, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Вставай, пане Иван, станюў столики, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Застилай скатярти ўсё трапчастыя, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Наливай кубачки ўсё спал(ы)нёстыя, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Прыйдя и к табе сам Бог(ы) вячэраць, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Сам Бог вячэраць з Мать Прячыстаю, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!
 Ангелы идуть, пчолачак вядуть, рай,
 Рай расступиўся, Хрыстос радиўся ё яго даму!

43

♩ = 76 (♩ = 152)

1. - Ой, ти до-ма ваш доб-рый мо-ла-дец И-вань-ка ?

Рай ка-нюшэнь - ку пал-ка-ва-ли, И-вань-ка!

2. -Ой, не ма до - ма - й у Ча-р(ы)-ни.га.ви, 'рай ко - ню,

'Рай ка - нюшэнь - ку пад - ка - ва - ли, И.вань - ка!

3. У Чар - ни - га - ве за ста - лом ся - дить, 'рай ко - ню,

'Рай ка - нюшэнь - ку пад - ка - ва - ли, И.вань - ка!

4. За ста - лом ся - ди - т(и) листоч - ку пи - ша, 'рай ко - ню,

'Рай канюшэнь - ку пад-ка-ва-ли, И.вань - ка!

— Ой, ти дома ваш добрый моладец Иванька,
 'Рай канюшэньку падкавали, Иванька!
 — Ой, нема дома — й у Чар(ы)нигави, 'рай коню,
 'Рай канюшэньку падкавали, Иванька!
 У Чарнигаве за сталом сядить, 'рай коню,
 'Рай канюшэньку падкавали, Иванька!
 За сталом сядит(и), листачку пиша, 'рай коню,
 'Рай канюшэньку падкавали, Иванька!
 Листачку пиша й аццу-матери, 'рай коню,
 'Рай канюшэньку падкавали, Иванька!
 Панаехали турки-татары, 'рай коню,
 'Рай канюшэньку падкавали, Иванька!
 Турки-татары горад забрала, 'рай коню,
 'Рай канюшэньку падкавали, Иванька!

44

$\text{♩} = 76$ ($\text{♩} = 152$)

1. Крас-на Ган-нач-ка па са-ду ха-дз-ла, Ган-нач-ка, (эй)
 Ган-нач-ка,

Ган-нач-ка-па-ки, га-ва-ры зна-мы стихень-ка!

Красна Ганначка па саду хаділа, Ганначка (эй),
Ганначка-пани, гавары з нами стихенька!

45

$\text{♩} = 52-56$

1. Ой, ти до-ма, до-ма де-в(ы)-ка Свэ - та ?

Щоа - ры вэ - чер, свэ - ты вэ - чер!

2. Не - ма до-ма, де сад са - дить,

Щоа - ры вэ - чер, свэ - ты вэ - чер!

3. Де сад са-дить, па-ли-ва-е,

Що-ры вэ-чер, свэ-ты вэ-чер!

4. Па-ли-ва-е, пра-маў-ля-е,

Що-ры вэ-чер, свэ-ты вэ-чер!

Ой, ти дома, дома дев(ы)ка Свэта?
 Щодры вэчер, свэты вэчер!
 Нема дома, де сад садить,
 Щодры вэчер, свэты вэчер!
 Де сад садить, паливае,
 Щодры вэчер, свэты вэчер!
 Паливае, прамаўляе,
 Щодры вэчер, свэты вэчер!
 — Расти, саду, више й(и) мене,
 Щодры вэчер, свэты вэчер!

Више й(и) мене, краше й(и) сэбе,
 Щодры вэчер, свэты вэчер!
 А яблочки — на падарачки,
 Щодры вэчер, свэты вэчер!
 А листочки — да не хустачки,
 Щодры вэчер, свэты вэчер!
 (Добры вэчер!)

46

$\text{♩} = 204$

1. Што й у Ру - са - ли ме званы зазва - ни - ли,

$\text{♩} = 136$

Що - рый ве - чар до - брым лю - дям на весь век!

$\text{♩} = 204$

2. Званы зазва - ни - ли, людей пабу - дай - ли,

$\text{♩} = 136$

Що - рый ве - чар до - брым лю - дям на весь век!

$\text{♩} = 204$

3. А уста вайця, лю - ди, люди - хри - сти - я - ве,

$\text{♩} = 136$

Що - рый ве - чар до - брым лю - дям на весь век!

$\text{♩} = 204$

ч. Прые - дуть к вам гос - ти, гости не ба - ль - шы - я,

$\text{♩} = 136$

Що - рый ве - чар до - брым лю - дям на весь век!

$\text{♩} = 204$

в. А пер - вы - я гос - ти - свято - я Раж - жэ - ство,

$\text{♩} = 136$

Що - рый ве - чар до - брым лю - дям на весь век!

Што й у Русалиме званы зазвалили,
 Щодрый вечер добрым людям на весь век!
 Званы зазвалили, людей пабудили,
 Щодрый вечер добрым людям на весь век!
 А ўставайта, люди, люди-християне,
 Щодрый вечер добрым людям на весь век!!

¹ При повторной записи после этой строфы последовало:

Пячыта паляницы з ярыя пшаницы,
 Щодрый вечер добрым людям на весь век!

(ЭР Бр.-1989, 17-09)

Приедут к вам гости, гости небальшья,
 Щодрый вечер добрым людям на весь век!
 А первья гости — святоя Ражжэство,
 Щодрый вечер добрым людям на весь век!
 А ўтарья гости — святоя Василья,
 Щодрый вечер добрым людям на весь век!
 А трэтьтя гости — святоя Хряцэння,
 Щодрый вечер добрым людям на весь век!
 Святоя Хряцэння — калядам працэння,
 Щодрый вечер добрым людям на весь век!

47

1. $\text{♩} = 240$
 1. Ў Но.вам(ы) Ру.са - ли - ме зва.ны за.зва.ни - ли (э),

$\text{♩} = 80$
 3
 доб - рый ве.чэ - р(ы) доб - рым лю - дя.м(ы) на весь век!

2. $\text{♩} = 240$
 2. Зва.ны за.зва - ни - ли, лю.дей па.бу.ди - ли (э),

$\text{♩} = 80$
 3
 доб - рый ве.чэ - р(ы) доб - рым лю - дя.м(ы) на весь век!

3. $\text{♩} = 240$
 3. А ўста - вай.тя, лю - ди, лю.ди - хри.сти - я - не (э),

$\text{♩} = 80$
 3
 доб - рый ве.чэр доб рым лю - дя.м(ы) на весь век!

4. $\text{♩} = 240$
 4. Прые - ха.ли гос - ти, гос.ти не.баль.шы - е (э),



Ў Новам(ы) Русаліме званы зазванілі (э),
 Добры вечэр(ы) добрым людям(ы) на весь век!
 Званы зазванілі, людзей пабуділі (э),
 Добры вечэр(ы) добрым людям(ы) на весь век!
 А ўставайця, людзі, людзі-хрысціяне (э),
 Добры вечэр(ы) добрым людям(ы) на весь век!
 Прыехалі госці, госці небальшыя (э),
 Добры вечэр(ы) добрым людям(ы) на весь век!
 Ой, першыя госці — святоя Раждество (э),
 Добры вечэр(ы) добрым людям(ы) на весь век!
 (А) втарыя госці — святоя Кряшэнья (э),
 Добры вечэр(ы) добрым людям(ы) на весь век!
 Святоя Кряшэнья — калядам прашэнья (э),
 Добры вечэр(ы) добрым людям(ы) на весь век!

ПРИМЕЧАНИЯ

Местные говоры отличаются от русского, белорусского и украинского литературных языков, но в большей степени приближаются к белорусским нормам. Фонетические особенности поэтических текстов передаются средствами русской орфографии. Для обозначения «у» неслогового введена буква «ў». «Г» везде означает «г» фрикативное.

Записи хранятся в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом). Индекс и номер фонограммы означают 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, приводится ссылка на экспедиционный реестр (ЭР) с указанием области (Бр. — Брянская), года записи, номера фонограммы. При использовании стереофонических полевых записей номер фонограммы дополняется буквой «С». Полные сведения об исполнителе приводятся при первом упоминании о нем.

1. ЭР Бр.-1988, 10-08-09. Исп. Борисенко Анастасия Моисеевна (1922 г. рожд.), Новикова Ульяна Тимофеевна (1930 г. рожд.), Процкая Анастасия Митрофановна (1926 г. рожд.), Грибова Мария Петровна (1930 г. рожд.), Борисенко Екатерина Моисеевна (1918 г. рожд.), Ушакова Екатерина Моисеевна (1918 г. рожд.). Зап. в д. Батуровка Красногорского р-на Брянской обл. 15 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

2. МФ 2789-11. Исп. Трошенко Пелагея Максимовна (1914 г. рожд.), Трошенко Прасковья Петровна (1922 г. рожд.), Мироненко Мария Прокопьевна (1920 г. рожд.). Зап. в д. Хотивля Городнянского р-на Черниговской обл. 25 июня 1984 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

3. МФ 2789-13. Свед. о зап. см. примеч. 2. Напев см. № 2.

4. МФ 2789-18. Свед. о зап. см. примеч. 2. Напев см. № 2.

5. МФ 2763-13. Исп. Громова Александра Кондратьевна (1917 г. рожд.), Бондарева Евдокия Тихоновна (1915 г. рожд.), Соловьева Анна Тихоновна (1908 г. рожд.), Куркай Лидия Яковлевна (1919 г. рожд.), Бондарь Валентина Павловна (1928 г. рожд.), Минчэнько Клавдия Павловна (1929 г. рожд.), Куркай Валентина Тимофеевна (1928 г. рожд.). Зап. в д. Ленино (Поповка) Добрушского р-на Гомельской обл. 24 июня 1983 г. Ю. И. Марченко, Л. И. Петровой.

6. МФ 2799-01. Исп. Дорошенко Мария Парамоновна (1913 г. рожд.), Денисенко Евгения Федоровна (1926 г. рожд.), Денисенко Мария Филипповна (1929 г. рожд.),

Денисенко Мария Степановна (1927 г. рожд.), Денисенко Анна Матвеевна (1932 г. рожд.), Барсук Нина Матвеевна (1927 г. рожд.). Зап. в д. Староселье Городнянского р-на Черниговской обл. 5 июля 1984 г. Ю. И. Марченко.

7. МФ 2799-07. Свед. о зап. см. примеч. 6. Напев см. № 6.

8. МФ 2799-05. Свед. о зап. см. примеч. 6. Напев см. № 6.

9. МФ 2791-12. Исп. Романенко Маланья Павловна (1926 г. рожд.), Козловская Мария Ларионовна (1922 г. рожд.). Зап. в д. Выхвостов Городнянского р-на Черниговской обл. 26 июня 1984 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

10. МФ 2781-03. Исп. Пинчук Агафья Яковлевна (1913 г. рожд.), Гончаренко Агафья Сергеевна (1913 г. рожд.), Сикоро Екатерина Андреевна (1925 г. рожд.), Авраменко Матрена Яковлевна (1922 г. рожд.). Зап. в д. Бутовка Городнянского р-на Черниговской обл. 22 июня 1984 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.

11. МФ 2789-06. Свед. о зап. см. примеч. 2.

12. МФ 2789-09. Свед. о зап. см. примеч. 2. Напев см. № 11.

13. МФ 2789-10. Свед. о зап. см. примеч. 2. Напев см. № 11.

14. МФ 2763-16. Свед. о зап. см. примеч. 5.

15. ЭР Бр.-1988, 12-19. Исп. Грива Прасковья Никифоровна (1918 г. рожд.), Главинская Наталья Васильевна (1912 г. рожд.), Привалова Мария Григорьевна (1906 г. рожд.), Малякко Пелагея Андреевна (1936 г. рожд.). Зап. в д. Летяхи Красногорского р-на Брянской обл. 17 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой. С пересказа П. Н. Гривы была записана еще одна песня с аналогичным зачином, которую «пели хлопцу»:

С-пад калинки рэчачка бяжыць,
На той рэчачцы кладачка ляжыць,
На той кладачцы коничак стаить,
На том коничку сядельца ляжыць,
На том сядельцы Сашачка сядить,
Сашачка сядить — лук заряжда,
С таго лука в арла стрэляя.
Ни папаў в арла — да ў караля!

(ЭР Бр.-1988, 12-18)

16. ЭР Бр.-1989, 17-12. Исп. Портная Мария Михайловна (1926 г. рожд.), Портная Татьяна Александровна (1929 г. рожд.), Федорина Анна Ильинична (1930 г. рожд.), Манусева Анна Васильевна (1929 г. рожд.). Зап. в д. Дубрежка Красногорского р-на Брянской обл. 16 июня 1989 г. Ю. И. Марченко, А. М. Келаревым.

17. ЭР Бр.-1989, 17-11. Свед. о зап. см. примеч. 16.

18. ЭР Бр.-1996, 06-03. Исп. Моисеенко Мария Лукьяновна (1922 г. рожд.), Клименок Татьяна Ивановна (1917 г. рожд.). Зап. в д. Халеевичи Новозыбковского р-на Брянской обл. 10 декабря 1996 г. Ю. И. Марченко.

19. ЭР Бр.-1987, 28-07. Исп. Мехедова Прасковья Климовна (1924 г. рожд.), Кравченко Мария Яковлевна (1925 г. рожд.), Жарковская Галина Андреевна (1908 г. рожд.), Рошина Анна Филипповна (1923 г. рожд.), Позднякова Меланья Родионовна (1911 г. рожд.). Зап. в д. Калинки Суражского р-на Брянской обл. 2 августа 1987 г. Ю. И. Марченко, М. И. Плотичным, Н. Н. Поповой.

20. ЭР Бр.-1987, 31-12. Исп. Маршалко Лидия Илларионовна (1933 г. рожд.), Маршалко Раиса Павловна (1939 г. рожд.), Пантюхова Пелагея Филипповна (1932 г. рожд.), Ступак Анастасия Максимовна (1927 г. рожд.), Ступак Нина Алексеевна (1932 г. рожд.), Бородуля Нина Романовна (1932 г. рожд.), Прохоренко Валентина Петровна (1934 г. рожд.), Бородуля Валентина Митрофановна (1937 г. рожд.), Коврыжко Софья Макаровна (1942 г. рожд.). Зап. в д. Гудовка Суражского р-на Брянской обл. 3 августа 1987 г. Ю. И. Марченко, М. И. Плотичным, Н. Н. Поповой.

21. ЭР Бр.-1988, 10-06. Свед. о зап. см. примеч. 1.

22. ЭР Бр.-1988, 10-03. Свед. о зап. см. примеч. 1. Напев см. № 21.

23. ЭР Бр.-1989, 09-04. Исп. Шило Ксения Захаровна (1918 г. рожд.), Боровик Мария Романовна (1918 г. рожд.). Зап. в д. Заборье Красногорского р-на Брянской обл. 13 июня 1989 г. Ю. И. Марченко, А. М. Келаревым.

24. ЭР Бр.-1989, 09-01. Исп. Шило К. З., Боровик М. Р., Семенченко Пелагея Тихоновна (1919 г. рожд.). Свед. о зап. см. примеч. 23. Напев см. № 23.

25. ЭР Бр.-1989, 10-01. Исп. Можейко Мария Петровна (1917 г. рожд.), Песня Мария Андреевна (1908 г. рожд.), Склима Аксинья Павловна (1904 г. рожд.). Зап. в

- д. Тугани (Барсуковский с/с) Красногорского р-на Брянской обл. 14 июня 1989 г. Ю. И. Марченко, А. М. Келаревым.
26. ЭР Бр.-1989, 21-05. Исп. Литвякова Мария Сидоровна (1927 г. рожд.), Борисенко Анастасия Евграфовна (1915 г. рожд.). Зап. в д. Красная Слобода Суражского р-на Брянской обл. 19 июня 1989 г. Ю. И. Марченко, А. М. Келаревым.
27. ЭР Бр.-1989, 21-06. Свед. о зап. см. примеч. 26. Напев см. № 26.
28. ЭР Бр.-1987, 23-16. Исп. Телужко Ксения Давыдовна (1934 г. рожд.). Зап. в д. Струженка Суражского р-на Брянской обл. 31 июля 1987 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.
29. ЭР Бр.-1989, 18-06. Исп. Шаповалова Феодосия Семеновна (1905 г. рожд.). Зап. в д. Ларневск Красногорского р-на Брянской обл. 17 июня 1989 г. Ю. И. Марченко, А. М. Келаревым.
30. ЭР Бр.-1988, 02-14. Исп. Синицына Прасковья Николаевна (1912 г. рожд.). Зап. в д. Колюды Красногорского р-на Брянской обл. 12 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, Н. Н. Поповой.
31. ЭР Бр.-1987, 36-15. Исп. Мартыненко Анна Карповна (1925 г. рожд.). Зап. в д. Далисичи Суражского р-на Брянской обл. 4 августа 1987 г. Ю. И. Марченко, М. И. Плотичным, Н. Н. Поповой.
32. ЭР Бр.-1987, 26-04. Исп. Моисеенко Лидия Петровна (1928 г. рожд.), Коржученко Анна Васильевна (1928 г. рожд.), Моисеенко Евдокия Иосифовна (1932 г. рожд.), Болотвина Анна Ивановна (1932 г. рожд.), Синица Александра Григорьевна (1929 г. рожд.), Кузьменок Лидия Васильевна (1929 г. рожд.), Крамар Нина Владимировна (1938 г. рожд.), Кузьменок Матрена Егоровна (1932 г. рожд.). Зап. в д. Глуховка Суражского р-на Брянской обл. 2 августа 1987 г. Ю. И. Марченко, М. И. Плотичным, Н. Н. Поповой.
33. ЭР Бр.-1989, 08-10. Свед. о зап. см. примеч. 24.
34. ЭР Бр.-1996, 06-04. Свед. о зап. см. примеч. 18.
35. ЭР Бр.-1996, 06-02. Свед. о зап. см. примеч. 18. Напев см. № 34.
36. ЭР Бр.-1989, 05-16. Исп. Трепуз Анна Григорьевна (1927 г. рожд.), Кулеш Варвара Кирсановна (1923 г. рожд.). Зап. в д. Кибирищина Красногорского р-на Брянской обл. 12 июня 1989 г. Ю. И. Марченко, А. М. Келаревым.
37. ЭР Бр.-1988, С09-13. Исп. Суглоб Анастасия Ивановна (1923 г. рожд.), Шлома Матрена Федоровна (1925 г. рожд.), Анфимова Евдокия Борисовна (1937 г. рожд.), Марухленко Кристина Ивановна (1929 г. рожд.). Зап. в д. Увелье Красногорского р-на Брянской обл. 9 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, А. В. Осиповым, Н. Н. Поповой.
38. ЭР Бр.-1996, 05-04. Исп. Маталыга Татьяна Ивановна (1926 г. рожд.), Рожкова Федосия Михайловна (1925 г. рожд.), Мозоля Екатерина Григорьевна (1926 г. рожд.), Герасименко Пелагея Елисеевна (1929 г. рожд.). Зап. в д. Дубровка Новозыбковского р-на Брянской обл. 9 декабря 1996 г. Ю. И. Марченко.
39. ЭР Бр.-1988, С07-04. Исп. Мельникова Мария Стефановна (1930 г. рожд.), Вудрянок Полина Михайловна (1928 г. рожд.), Осипенко Арина Егоровна (1918 г. рожд.), Трегубова Екатерина Михайловна (1922 г. рожд.), Вудрянок Матрена Прокофьевна (1924 г. рожд.), Кучина Анна Григорьевна (1933 г. рожд.), Мельникова Елена Сергеевна (1920 г. рожд.). Зап. в д. Яловка Красногорского р-на Брянской обл. 8 июля 1988 г. Ю. И. Марченко, А. В. Осиповым, Н. Н. Поповой.
40. ЭР Бр.-1996, 04-02. Исп. Мельникова Полина Ивановна (1923 г. рожд., родом из д. Перелаз Красногорского р-на Брянской обл.). Зап. в д. Карховка Новозыбковского р-на Брянской обл. 8 декабря 1996 г. Ю. И. Марченко. По утверждению исполнительницы — местная («новозыбковская») песня.
41. ЭР Бр.-1996, 03-19. Исп. Калоша Надежда Никитична (1930 г. рожд.), Нешитая Мария Васильевна (1926 г. рожд.), Попченко Мария Степановна (1935 г. рожд.), Цупрева Любовь Алексеевна (1941 г. рожд.), Нешитая Мария Ивановна (1945 г. рожд.). Зап. в д. Катичи Новозыбковского р-на Брянской обл. 6 декабря 1996 г. Ю. И. Марченко.
42. ЭР Бр.-1988, С07-01. Свед. о зап. см. примеч. 39.
43. ЭР Бр.-1996, 03-11. Свед. о зап. см. примеч. 41.
44. ЭР Бр.-1988, С07-03. Свед. о зап. см. примеч. 39.
45. МФ 2791-08. Исп. Романенко М. П., Козловская М. Л., Федорченко Мария Афанасьевна (1925 г. рожд.), Гарбузюк Анна Ильинична (1918 г. рожд.), Галушко Ирина Ивановна (1935 г. рожд.). Свед. о зап. см. примеч. 9.
46. ЭР Бр.-1989, 17-07. Свед. о зап. см. примеч. 16.
47. ЭР Бр.-1996, 04-01. Свед. о зап. см. примеч. 40. Исполнительница заметила, что песня эта «красногорская». В Новозыбковском р-не ее не поют.

Ю. А. НОВИКОВ, Р. ТРИМАКАС

*ПОВЕРЬЯ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ
О «ВОЛХВИТАХ» (КОЛДУНАХ)*

ИЗ ЗАПИСЕЙ ФОЛЬКЛОРА СТАРООБРЯДЦЕВ ЛИТВЫ

Тематическая подборка публикуемых текстов составлена по материалам экспедиций по изучению истории и культуры старообрядцев Литвы (1996—1997) и дополнена немногочисленными записями студентов-практикантов Вильнюсского университета и членов фольклорного кружка Вильнюсского педагогического университета (60—70-е гг.). Очевидный количественный перевес новых записей объясняется целенаправленным поиском произведений тех фольклорных жанров, которым на протяжении многих десятилетий официальная наука уделяла явно недостаточное внимание (христианские легенды, духовные стихи, заговоры, поверья и т. д.). Особенно богатым оказался пласт верований и мифологических рассказов, связанных с народной магией, магическим этикетом и людьми, которым приписываются особые знания, способность активно влиять на окружающий мир.

Как и во многих районах России, исполнители подразделяют носителей магических знаний на несколько категорий.¹ Первую, самую массовую группу составляют те, кто умеет останавливать кровь, знает несколько заговоров от наиболее распространенных болезней, одно-два универсальных заклинания-оберега. В недалеком прошлом такие люди были почти в каждой семье, а подобный уровень владения магическим словом и действием считался ординарным явлением — не случайно в народной традиции нет специального термина для обозначения лекарей-самоучек. Вторая группа — «шептуны», обслуживающие не только членов своей семьи и близких родственников, но и всех односельчан; порой за помощью к ним обращаются и жители соседних деревень независимо от национальности и вероисповедания. Их заговорный репертуар значительно шире и не исчерпывается лечебными, хозяйственными и универсальными заклинаниями; нередко им приписывается способность оберегать от нечистой силы, ослаблять или нейтрализовывать злые чары. Наши записи позволяют говорить об элементах специализации среди шептунов: одни врачуют женские и детские болезни, другие считаются знатоками хозяйственных и промысловых заклинаний, третьи лечат людей и скот от змеиных укусов, четвертые — серьезные расстройства нервной системы и т. д. В своей практике они широко используют лекарственные травы и другие средства народной медицины, разбираются во всех тонкостях магического этикета. И хотя их знания (особенно тексты заговоров) окружены ореолом таинственности, в них не усматривают ничего сверхъестественного, недоступного человеческому разуму.

К третьей категории относят колдунов, диапазон действий и магическая сила которых считаются чуть ли не безграничными.

¹ Ср.: «Встану я благословясь...»: Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области / Подгот. Ю. И. Смирновым, В. Н. Ильинской. М., 1992. С. 5—7 (далее Смирнов).

Некоторые специфические черты местной фольклорной традиции отражает народная терминология. Бросается в глаза, что общеизвестные термины «колдовать», «колдун», «колдовство» в наших записях встречаются крайне редко, причем не исключено, что в ряде случаев они были просто спровоцированы собирателями, неосторожно употребившими эти слова раньше самих информаторов. В мифологических сказаниях практически не упоминаются «знахари» и «знахарки» (зафиксировано лишь однажды в форме «знаха»), «еретики», «ведуны» и «ведьмы». ² В Литве доминирует термин «волхвйт» («волхвйт»), генетически связанный с архаичным глаголом «волхвовать». Даже если рассказчики не употребляли его в своей речи, на прямой вопрос, не называли ли чародеев «волхвитами», мы неизменно получали утвердительный ответ. Реже, но тоже достаточно часто носителей магических знаний именуют «ворожбитами» и «ворожбичками» (отличая их от гадалщиц и других предсказателей будущего), «чародеями», «чаравниками». Самыми могущественными колдунами считаются «чернокнижники», особая сила которых объясняется тем, что они обладают «черной книгой». Термины «волхвйт», «колдун», «ворожбит», «чародей», «чернокнижник» большинством исполнителей осознаются как синонимы или очень близкие по семантике слова.

Как правило, русские старожилы Литвы четко различают «шептунов» и «волхвитов», причем делают это сразу по нескольким параметрам.

1. Колдуны обычно вредят людям, хотя могут употребить свою силу и во благо человеку — чаще всего, когда надо ослабить или нейтрализовать вредоносные действия других чародеев (а иногда и свои собственные). «Враг! Враг! Раз так делает — так враг человеку», — убежденно заявила А. Зайцева (№ 28). Шептуны повсеместно аттестуются как искусные целители, способные снять «порчу», избавиться от «сглаза», помочь в случае особо тяжелых болезней («врачи от этого не вылечат»), порой даже спасти от козней колдунов. А главное — они никогда не используют свои познания во зло: шептун — «токо если он ничего плохого не сделал» (У. Орлова, Кельмеский район).

2. Столь четкая поляризация носителей магической силы объясняется тем, что народная молва связывает волхвитов с бесовским началом, а шептунов — с божеским (см. рассказы Д. Сиволова о тайном «посвящении» в колдуны — № 6, 7). Быть может, поэтому первые предпочитают действовать тайком, не любят огласки, скрытны и необщительны, а вторые живут открыто, наряду с заклинаниями и магическими действиями используют иконы и молитвы, пасхальные яйца и свечи, так называемую святую воду, набранную из колодца в день Крещения. По всеобщему убеждению секрет могущества чародея заключается в том, что всю жизнь ему служат черти, зато перед смертью они жестоко мучают своего «хозяина», забирают его душу, а порой пожирают и тело. «За все надо расплачиваться», — резонно заметила А. Павлова (№ 25). Страшная смерть волхвита — один из самых популярных сюжетов мифологических сказаний (№ 40—44); о шептунах мы ничего подобного не слышали ни разу. Вместе с тем во внешнем облике колдунов нет ничего демонического, никаких особых примет, по которым их можно опознать. ³ Не зафиксированы нами и популярные во многих районах России, Украины и Белоруссии рассказы о

² Аналогичная картина наблюдается и в волшебных сказках. В ста с лишним опубликованных вариантах лишь однажды упомянута «ведьма» (в этом тексте она почти все время именуется «змеей», а один раз названа «раганой»; это литовское слово, близкое по семантике к русской «ведьме», встречается еще в трех записях). В четырех текстах героям противостоит «колдуныя» («колдун»), еще в четырех — баба Яга. Гораздо популярнее такой архаичный мифический персонаж, как «змея» («змей»), чуть реже упоминается «бес» или «черт» (иногда их заменяют «леший», «злой дух», «не то зверь, не то человек»). В одной из сказок фигурирует «волхвйт». А вот «знахарь» назван всего один раз, да и то не в волшебной, а в бытовой сказке, в чисто комической ситуации (мнимая птица-знахарь якобы помогает разоблачить неверную жену).

³ Перечень подобных примет см.: Славянские древности: Энциклопедический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 29.

кознях колдуна-мертвеца и магических способах их нейтрализации; у русских старожилов Литвы подобные сюжеты прикрепились к образу «ходячего покойника» — самоубийцы.

3. Наши рассказчики неизменно подчеркивают бескорыстие шептунов. Разумеется, их услуги опосредованно оплачивают — подарками, помощью по хозяйству и т. п., но официальной платы за это не полагается. Более того, сами старушки-знахарки не раз предупреждали: «За траву (лекарственную) спасибо не давайте...» (А. Иванова, Ионавский район); «Так горазд прользительней»; «Я не беру ничего, чтобы шло на пользу человеку. А, може, и нельзя» (№ 11). Волхвиты, напротив, помогают только за плату. «И деньги брал за ето...»; «Большие деньги брал» (№ 20).⁴

4. Шептуны могут передавать свои знания другим людям, но при этом надо соблюдать целый ряд ограничений и запретов. Нельзя возобновлять заговорную практику, если во всеуслышание заявил о ее прекращении. Х. Карпова (Рокишкский район) глубоко убеждена, что нарушение этого запрета стало причиной преждевременной смерти ее матери. «Если сказал — больше не будешь лечить, все! Пушай он там вмирает на месте, не должен лечить больше. А вот она, знаешь, такого мягкого характера, не могла отказать» — и умерла в ту же ночь. Обучив кого-нибудь своим заговорам, шептун уже не может сам ими пользоваться — в его устах они теряют силу. Поэтому передавать эти тайные знания рекомендуется перед смертью. Многие носители заговорной традиции охотно и подробно рассказывали нам о лечении с помощью заклинаний, но наотрез отказывались сообщать их тексты. Заговорному искусству следует обучать только старшего или младшего ребенка, «а эти средние — тех не помогало». (Не исключено, что здесь мы имеем дело с влиянием литовской традиции, для которой характерно подобное поверье). Если же шептун никому не передаст своих знаний, большой беды не будет — «так он и помрет со своими заговорами».

Волхвит же кровно заинтересован в том, чтобы кого-то «завербовать», приобщить к своему бесовскому ремеслу — по всеобщему убеждению, это облегчает его предсмертные страдания. «Если он передаст все это, тогда ему легче, тогда на другого все переходит» (№ 44). В отличие от шептунов эти действия чародеев не регламентируются: «Кому твоя душа желает, тому и передавай». Порой они пускаются на всяческие хитрости, обольщают непосвященных, подбрасывают «колдованную книгу» соседям, но ни в одной из быличек не навязывают свои опасные знания собственным детям.

От волхвитов отличают людей «с дурным глазом», которые причиняют ущерб против воли, сами того не желая. Посмотрит на ребенка, на корову или куриц, на посевы, «подивится» (т. е. похвалит вслух или мысленно) — и непременно «сглазит», «вреда наделает». Это опасное для окружающих свойство считают врожденным («Може, в такую минуту родивши...») или объясняют тем, что «его matka скалечила» — отлучив ребенка от груди, вновь начала его «сбсить». Аналогичные представления распространены и среди литовцев.

Основываясь на записях, сделанных на стыке Псковской, Смоленской, Тверской и Витебской областей, Е. Н. Разумовская отмечает обилие быличек о колдунах-мужчинах и предполагает, что «в недалеком прошлом здесь преобладала мужская традиция».⁵ Наши материалы не позволяют делать столь

⁴ Ср. воззрения чукчей и других народов северо-восточной Азии, убежденных, что шаманы не могут и не должны помогать бескорыстно (по материалам В. Г. Богораза). «Бесплатный совет или лечение совершенно бесполезны. Духи слишком ценят свою силу, чтобы раздавать ее даром» (Фрайкофф Г. Вселенная шамана. СПб.: Исаг, 1996. С. 140).

⁵ Разумовская Е. Н. Современная заговорная традиция некоторых районов Северо-Запада: (По полевым материалам 1973—1988 гг.) // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Т. 27. С. 258 (далее Разумовская).

категоричные выводы, хотя и в них рассказов о волхвитах-мужчинах вдвое больше, чем аналогичных рассказов о женщинах. Это соотношение почти полностью выравнивается, если учесть былички об «отвораживании», т. е. нейтрализации колдовских действий, а также очень популярные сюжеты о порче скота, отнимании молока у коров, в которых чаще всего фигурируют женщины. Специализация по половому признаку прослеживается и в других тематических группах быличек. Мужчины наказывают вора превращением в крысу или с помощью заклинаний не позволяют ему сдвинуться с места преступления; они превращают в волков участников свадебного «поезда», сами наделяются способностью к оборотничеству; знают, когда надо сеять зерно, чтобы получить небывало богатый урожай, насылают порчу на лошадей и «отвораживают» их. Сфера вредоносных действий волхвиток — хлев, огород; они же, как правило, ссорят супругов и влюбленных или «присушивают» парня к девушке, а девушку к парню.

Среди живущих в Литве старообрядцев устойчиво бытует характерное для многих народов мира представление о том, что «чужие» колдуны более искусны и могущественны, нежели «свои». Героями многих быличек являются поляки, «хохлы», литовцы, «пинчуки» (жители белорусского Полесья) и даже греки. Когда местные волхвиты оказывались бессильными, за помощью обращались в Латвию и Белоруссию, а если и к своим землякам, то к представителям других национальностей и вероисповеданий. В Дукштасе, например, в предвоенные годы славился своим искусством немец Магнус, успешно лечивший многие тяжелые болезни. Любопытно, что в некоторых текстах роль шептунов и чародеев отводится служителям церкви. Старообрядческий поп избавил свою крестницу от сглаза с помощью заговоренной воды (№ 46); местный пономарь считался в округе самым зловредным волхвитом (№ 12); ксендз, подобно доктору Фаусту, потребовал от чертей, чтобы он «сто лет жил и был молодым», изводил их своими бесконечными требованиями, за что в час расплаты бесы разорвали его на куски (№ 39).

Многие тексты иллюстрируют негативное отношение к волхвитам, которые в отличие от шептунов преследуют сугубо личные, корыстные цели. Отнимая молоко у чужих коров, ворожитка не остается внакладе: «В ейной коровы будет много молока, а в этой коровы не будет ничего» (А. Павлова, Зарасайский район). Оборачиваясь волком, колдун время от времени режет чужой скот и все лето кормит мясом свою семью и работников (№ 32). Когда при разделе земли волхвитуке досталось «гажее болото», она заговорила змеей, и те уползли за железную дорогу и до сих пор не водятся в этом болоте (№ 30). Другой чародей прослыл образцовым пастухом — кругом посева, «а скотина в шкodu не идет» (№ 31). Оказывается, ему помогают невидимые пастушки, напоминающие севернорусских «маленьких» (Черепанова. № 340—342). По заказу заинтересованных лиц и, разумеется, за определенную мзду ворожитбы сеяли раздор между соседями, разрушали семьи, разлучали влюбленных. Поиски и наказание воров тоже, как правило, мотивируются тем, что они позарились на собственность колдуна (№ 34—37).

Волхвиты ревниво оберегают свой авторитет; периодически демонстрируют свое могущество, чтобы держать в страхе всю округу. Колдун превращает в волков жениха, невесту и их близких только за то, что его не пригласили на свадьбу; он останавливает свадебный «поезд», морочит людей, напуская всевозможные «видения» и «грезы», и заставляет провинившихся униженно просить пощады, откупаться деньгами, щедрым угощением. А иногда просто от скуки, для развлечения компании позволяет себе злые шутки. Популярные рассказы о состязании волхвитов, видимо, тоже связаны с их стремлением поддержать свой престиж. «Оне, эты чародеи, по ступням», — считает Дий Сиволов, от которого записано немало быличек такого рода. «Ты вот знаешь стоко-то, а другой знает выше тебя, тебя наказать может...» (№ 4). Признаком

особого могущества волхвита считается его умение не только «заворожить», но и «отворожить», «отделать», «справить на место».

В рассказах о колдовстве нередко описываются действия знатоков «черной магии». Чтобы поссорить молодоженов, со спины черной собаки и черной кошки крест-накрест выстригали шерсть, скатывали ее в комочек и подсовывали под перину — «будут век жить, как кошка с собакой». Скотину портили, подбрасывая в хлев заговоренное яичко; вреда можно избежать, если вовремя обнаружишь и выбросишь такое яйцо (№ 25). Чтобы отнять молоко у коровы, рано утром на Иванов день клали три камня вокруг кола, к которому она привязана, и заговаривали их; накрывшись простыней, ходили по траве, собирая росу, которую потом спаивали своей корове; выполняли ряд других магических действий. Но чары подействуют только в том случае, если ворожитке дадут что-нибудь в том доме, против обитателей которого они направлены. Пострадавшие обычно узнавали об этом правиле магического этикета слишком поздно, когда ворожитке удавалось что-нибудь выпросить или хотя бы вырвать клоч соломы из крыши дома. Рассказывали нам и о других способах предупреждения или обезвреживания «порчи». Надо закипятить на сковороде или выплеснуть в горящую печь все молоко, надоенное от испорченной коровы, бросить на волхвитку горсть соли или песку и т. п. Надежным профилактическим средством против колдовства и происков нечистой силы считается трава «колючий дед», которую клали под порог в хлеву, развешивали по стенам. Но больше всего колдуны боятся травы «откасник». Народная этимология связывает ее название с глаголом «откоснуться» (откачнуться, отвязаться) — ср. с формулой, встречающейся в заговорах и молитвах: «Враг, сатана, откоснись от меня!». Собирать откасник надо в дремучем лесу, «где петуны не поют и собаки не лают»; желательно делать это до полудня — потом «солнце уже сворачивается на свое место спать, и тогда пользы нет в травах» (А. Иванов, Ионавский район).

Продавший душу нечистому волхвит долго не может умереть. «Вот, умрет будто, вот, неживой — и опять отживает. Его нечистая сила мучает». Чтобы облегчить страдания чародея, надо «выбрать» три доски с потолка, повесить над ним веники. А если и это не помогает — рассыпать мак во дворе. «Эты вже прийдут, ее друзья (черти); пока мак будут собирать, так она за это время умрет» (№ 44).

* * *

Большинство сюжетов русских мифологических сказаний о колдунах, популярных в Литве, зафиксировано в разных регионах России. Они составляют один из самых архаичных пластов фольклора старообрядцев, и вполне возможно, что многие из этих сказаний входили в репертуар первых переселенцев (конец XVII—начало XVIII в.). В комментариях отмечено соотношение публикуемых материалов с текстами из крупнейших сборников русских мифологических сказаний (О. А. Черепанова — север и северо-запад европейской части России; В. И. Зиновьев — Восточная Сибирь). К сожалению, в этих изданиях нет быличек о колдунах из Псковской области, откуда, судя по новейшим данным диалектологии и фольклористики, переселялась основная масса старообрядцев «первой волны».⁶

Удивительную устойчивость мифологических сказаний о волхвитах, их сохранение в живом бытовании вплоть до самого конца второго тысячелетия можно объяснить двумя основными факторами. Во-первых, в условиях иноэтнического окружения народные верования, обряды и обычаи наряду с родным

⁶ Именно там, как и в Литве, до сих пор сохраняются народные термины «волхв», «волхвит», заговоры нередко именуется «стишками», бытуют те же версии и редакции ряда сюжетов волшебных сказок и т. д.

языком и традиционной религией оберегаются с особым тщанием, ибо воспринимаются как важный элемент национального самосознания и культуры. Во-вторых, древние традиции отчасти подпитываются именно этим иноэтническим окружением. В Литве «большими соседями» русских старожилов оказались литовцы и поляки, в духовной культуре которых много общего с восточными славянами. Наличие у соседей аналогичных или близких по характеру мифологических сказаний, народных верований, запретов и т. п. благотворно сказывалось на сохранении старообрядцами фольклорного «наследия предков». Трехвековые контакты с литовско-польским окружением способствовали и заимствованию отдельных сюжетов, мотивов и образов (большинство наших рассказчиков на бытовом уровне свободно владеет литовским и польским языками). Некоторые былички, записанные от русских исполнителей в Литве, буквально «дублируют» аналогичные литовские сказания; в то же время в российских научных изданиях нам не удалось найти сколь-нибудь близкие параллели. В комментариях указываются наиболее важные сходжения с литовской фольклорной традицией. Сведения о ней почерпнуты из Каталога литовского повествовательного фольклора, с рукописью которого нам позволила познакомиться автор этой работы Бронислава Кербелите.

ТЕКСТЫ

№ 1

(А молоко у коров отнимали?)

Не верю... Я не верю, что это... отнимают. А люди говорят, что «ой, ён умеет как-то отнять молоко», во... Може, и были такие, знаете... Може, книги имели какие, читали, може, и отбирали... Змея вкусит, и он заговорит — и не раздует руку. Правда? Значит, умел... Таперича, имеешь рану, и вот, тебе (антонов) огонь прикинулся — и рáнится, и рáнится. А он зашепче... А как шепче? — на ўглях; пошепче, пошепче... и поводит кругом раны, и рука заживает... .. И специально приезжает другой раз...

(А как называли таких людей?)

Шаптуны были такие, давней-то говорили...

(А как заговаривали — тихо?)

Тихо... Если, вот, где раны или огонь отбрасывает — тихо шепчет. Он сам себе шепче, и на вўгли, а вўглям так вот вода-вода после, плюе в огонь и опять бросает эты вўгли.

(А кому передавал это знание?)

А я не знаю, откуль он умел, откуль он навчился...

№ 2

За́говоры вам не откроют старики... Потому что, говорят, что они тогда уже будут недействительны. И за́говоры могут передать токо перед смертью. Бывало, так моя свекровка говаривала. Передают их перед смертью и токо чтоб самому первому в семье или бы последышу. Детя́м.

(А в чужую семью нельзя?)

Не-не-не... Это всё тайна. Тетка моя от гадов заговаривала, и от рожы заговаривала — от всего. Ну, от гадов — это я верю... Корову раз привели, корова вся раздутая... Только бабка эта заговорила, хлеба коровы дала — и сразу отпустило корову... Потом нашли, в ногú укушено было... Подземные какие-то есть (гады), что они вылезают раз в год, вкусят и обратно прячутся.

(А если не передашь заговор?)

Если не передашь, так она и помрёт со своими этими заговорами.

(А ей ничего не будет?)

Ей ничего, а что ей... Наша бабка помёрла, никому не передавши, потому что не было кому — первый сын умерши был, а этим средним оно не передаётся...

... Перестала доиться корова. И там бабка заговаривала. Бросала в воду углей, угли если зашипят — это ведь надо подумать! Угли все шипят в воды... И она эти угли слушает и слушает... Мотористка такая была, подпить любила; люди веривши в яну были. Она заговаривала на эти угли, угли бросала в воду и говорит, если это точно что-то естя, тогда шипят эти угли. А я пришла домой, бросила свои (угли) — и оны точно, все шипят...

И вот, у меня корова осталась без молока. Одним разом — зарвётся молоко, и всё. Я взяла бутылочку винялиса (от литовского «vīnas» — вино), пойду к этой бабы заговорить. Зашла и не нашла дома. Еще кого-то я встретила по дороге... «Ты знаешь, чем ты её кормила?». Я говорю: «Листов дала капустных». «Повредили тебе эти листы; дай семя...». Сварила этой коровы семя, споила ведро; полведра, после ещё полведра — такое жидкое, конечно, не густое. И она помаленьку, помаленьку отдойлась эта корова...

Так я смеюсь: если б нашодцы эту бабку и она мне заговоривши, сказала б, что помогло.

№ 3

... Я тоже так понесла молоко в молошну, ну, быстро посепарировала там на деревне. Прихожу; я даже не знала ничего. Открываю двери — клёпки, помело в дверях, лопата — всё на меня... Смотрю, а она (свекровь) эти горшечки парит. А для чего это в неё? Всё вверх такие, знаете — кочерга, потом ухваты такие, помело, лопата — и всё вот так вверх поставлено, крест-накрест. Что-то знала она, какой-то заговёр. И всё на меня (упало)... Опять, дверь закрыла, она: «Ой, ой, Афанасьевна, я уберу счас, уберу, уберу...». Смотрю, эти там камни кипят, так сильно кипят, и горшечки все эти парятся. Да... Это я видела.

№ 4

Одну чародейку узнали, что, значит, делала вред. Ну, так потом нашлись такие чародеи... Оне, эти чародеи, по ступням. Один, — ты вот, — знаешь стоко-то, а другой знает выше тебя, тебя наказать мбгет за это дело. «Ты, говорит, в шубы на печке, говорит, застынешь!». Она на печку залезет, в летнее время залезет на печку и колотится; шубу наденет и колотится. Вот... во, какое наказание он ей сделал...

№ 5

Моя мама сидит и крепко плачет. Почему плачет — не знаю, ещё я малая была совсем. Она и говорит: «Детки! Корова у нас очень хорошая, даже и две, но молоко-то нехорошее у нас, — говорит. — Ну, просто доишь — и оно сворачивается». Ну, знаете, люди всё равно ест, которые знают... Вот она этого волхвита... приехал, помню, еще литы были, не теперь... Она ему дала пять или шесть лит, или, може, двенадцать лит... А стал ён кушать, всё что надо матери сказал, что это молоко подоишь, в печку, как или как... А мать моя и говорит: «Хорошо, что вы знаете», — на этого мужа, волхвита. А он, говорит, масло ест, помню, с сыром ел. И он говорит матери: «Бери кусочек сыра, и я возьму кусок сыра. И... в тебя вода ест?». Она говорит: «Естя, в сажалке; чистая, солнечная вода, прозрачная — камешки...». Ему так и надо было, наверно. Он говорит: «Кидай ты свой кусок сыра в эту воду!». Ну, она

бросила... Ничего, сыр потонул, значит, на этот песок, на эти камешки, и чистый сыр. «А вот, — говорит, — я брошу». А мать, говорит, — дорогая, извиняюсь — а всяких ужасов, а всяких всего... «Вот, — говорит, — ты не знаешь ничего — твоё сердце чистое, ты не знаешь ничего. А вот я знаю — погляди вот... Мне нужно будет передавать, как я буду умирать... кому-то...».

(А если не передаст?)

Значит, тяжело, не может умереть, он должен передать свою работу кому-то... Ну, кто так потолки выбирает, если он там... незапная смерть какая или что...

(А он может передавать любому?)

Любому! Любому, любому, любому может передать...

№ 6

Мой дядя рассказывал... Он шёл с вечеринок, смотрит — а какой-то чуродей положил книжку на забор. И оне, значит, кладут книжку, эти чародеи, а то они не могут помереть, им очень трудно потом помирать... А я, говорит, шёл, смотрю — книжка. Я, говорит, взял эту книжку, стал читать, стал читать, стал читать... А в этой книжке, говорит, написано: «Читай, — говорит, — три дня и три ночи. И придёт к тебе... ну, невидимая сила. Вот... И будет у тебя спрашивать: „Что ты хотишь?“. То оне, — говорит, — будут тебе помогать, служить». Вот... Я, говорит, почитал, почитал — меня страх такой забрал. И, говорит, принёс эту книжку домой и положил, спрятал, чтоб никто не видел.

Легли спать. А дедушка занимался — бочки делал там, квашонки делал, — раньше, знаете, занимались там..., сундучки делал. Ну, и, говорит, легли спать. Легли спать — и льётся вода, и всё... Тут бабушка встала: «Откуда, — говорит, — эта вода льётся? Спать нельзя, скоро, — говорит, — полная изба будет». Встала, зажгла огонь — никакой воды, ничё нет.

Обратно легли спать. Легли спать — горох сыпется с мешка, и всё... Встали, посмотрели — никакого гороху, ничего. Поэтому, что та книжка там лежит.

Потом, говорит, токо легли спать, — а как дед занимался бондёркой, тут бочки, значит, обручи нагнанные, подготовленные, там и прочее всё такое. «Пыхш!», говорит, один обруч... Стал дальше слушать, что будет. «Пыхш!» — ещё; ну, говорит, лопают без конца. Встали, зажгли огонь — обручи, говорит, все целые, бочки все целые...

Тогда, говорит, я докумёл. «Ай, — говорит, — я счас знаю, в чём дело!». Взял эту книжечку и вынес обратно, на тое место, на забор и положил. Как положил — так и бочки эти перестали, и обручи лопаться и всё...

...А потом приходит ён и спрашивает человека. А человек должен отречься от креста, от Пресвятой Богородицы, от всей святыни и крест снять, под левую пятую положить, отворачиваться назад и стрелять, вот... А один так делал, испугался и отвернулся назад. Так назад отвернулся, смотрит — евоная родная мать стоит, Пресвятая Богородица стоит, вот так вот, сзади... и крестная мать стоит, вот... И вот, он их должен был убить, отречься от них. Тогда демон подтверждает и к тебе приступает, и что ты захочешь — пойдёшь ловить рыбу: «Щупачок (щурёнок, щучка) — чурпачок, щупачок — чурпачок!» — наловишь рыбы; пойдёшь стрелять, зайца где-нибудь за вух зацапил (дробью) или ничего не зацапил — заяц твой. Там или ещё какие предметы какие — всё твоё. Вот так вот...

№ 7

Мама моя говорила мне. Значит, дедушка ейный с каким-то другом, значит, дружил, вместе работал. Ну и, значит, он занимался своей работой — клёпкой там, шулы изготовлял, бочки делал там разные. Ну и вот, один был чуродей.

А он хотел его к себе привлечь, этого человека. Он говорит: «Знаешь что, Иван там или Андрей, ты очень хороший человек. Ты послушай меня, я тебя, — говорит, — научу, что ты будешь много знать... И тебе, — говорит, — будут служить — что ты скажешь, всё твоё будут желание выполнять». Подумал, подумал... «Неплохо, — говорит, — было б!». «А хорошо ты обдумай, — говорит. — Ежли ты будешь согласен или несогласен». Он говорит: «Да». «Ну, тогда хорошо...». Значит, он его вызывает. Вызывает, значит, к себе и приносит ведро. Приносит ведро, обыкновенное, накрытое ведро. «Смотри», — говорит. А там в этом ведре разных зверей, всё по парочкам: и котят, и поросята, и зайчаты вот... и собаченята... Ну, разных-разных. И он и говорит: «Вот так: выбирай любую парочку, и оне тебе будут служить — что ты скажешь, то оне всё твоё желание выполнят. Ну, только с таким условием: что я тебе буду дальше говорить, что ты должен будешь сделать». Ага...

Он выводит его на улицу. «А сейчас, — говорит, — ты сымай крест...». ... Он снял этот крест. «А сейчас, — говорит, — отступи три шага назад... А счас, — говорит, — этот крестик клади под левую пятку... А сейчас, — говорит, — не отворачивайся». Дал ему ружьё. «Не отворачивайся, — говорит, — и, — говорит, — ружьё на плечо и стреляй назад». Ага... А он отвернул ружьё назад, а сам не втерпел, струсил. Глядь назад... Я вже вчера рассказывал, по-моему... (см. № 6). Глядь назад — а там, говорит, стоит родная мать, мать крёстная и Пресвятая Богородица. И вот он от всего этого святого отрекается, всё это священство от себя отгоняет. Тогда лукавый его к себе приобретает, и вот тогда уже ты считаешься евонный раб, и он выполняет все твои требования, что ты прикажешь...

И тогда, значит, он растерялся и не стал стрелять. Тогда он подбежал к нему: «Что, — говорит, — ты? Растерялся? Ах ты, такой-сякой...». По морде ему, по морде, наклескал, наклескал. «Ежли, — говорит, — ты не хотел, не надо было тебе языком болтать. А мне, — говорит, — сейчас надо перед ним много отчитываться, что я, — говорит, — тебя к этому делу не привлёк». Вот так, дорогой мой... Какие были фокусы...

(Так ему от этого какая-то польза, этому волхвиту?)

А как же! Он человека привлёк к волшебству, а волшебство — значит, это уже дьяволы. Он же душу к этому дьявольскому полу приобрёл. Вот так и было. Много таких фокусов...

№ 8

... Токо что не могли (*черти*) — осиновые листы сосчитать. Когда уже надожить (*человеку, которому черти служат*) им давать задание, работу; мак сеют, заставляют их выбирать — выбирают, всё... Как осиновые листы — отказываются: «Мы это не сделаем». Потому, они считают, считают... а осиновые листы завсегда колышутся — и в погоду, и в ветер, в любое время. Считаю, считают, а они заколышутся — сосчитать не могут. Это им самое было страшное наказание. Вот так...

№ 9

... А ещё рассказывали, значит... Зашли в пивнушку, трое мужчин, вот... Ну, а один умел грэзить. Он... как вам объяснить... он сделать умел; а хороший, значит, если волхвйт, он сумеет сделать плохое и сумеет назад сделать, отворожить. А он только умел ворожить плохое, а в обратную сторону он не сумел отворожить...

Ну и, говорит, зашли. Зашли, ага... Ну, поговорили между собой, ну, что... Сели за столик, взяли там по сто грамм они или бутылку пива, выпивать. А один думает: «Ага, я, значит, пошучу». Ага... «Ну, — говорит, — давайте

выпьём!». Этот (*другой*) как выпил — и зубы в стакан вывалились в него. Ага... Этот (*второй волхвит*) берёт стакан: «Ай, зубы мои, зубы, что, — говорит, — вы спугались этого стакана? А ну-ка на место!». — «Пахш!» — и в рот эти зубы, зубы на место стали. Ага... Потом ищо пьют. Ищо пьют. Как выпили — «раз!» — этому второму глаза вывалились, висят глаза. Ага... Он тоже: «Что, — говорит, — вы, глаза, испугались этого стаканчика? А ну-ка на место!». Стали на место эти глаза. Потом он... Да, этому он сделал, который глаза (*заговорил*), что со лба выпали. Он давай тогда плакать, его просить, что как-нибудь нарядуй, что вот я не могу это самое отделать, токо сделать могу..., отворожить я не могу. Он принёс рёдчину. Он рёдчину разрезал: «Смотри, — говорит, — рёдчина белая, чистая?». «Чистая...». Фүкнул, яну сложил, развернул: «Смотри!». А там она плямом такая. «Вот, и ты, — говорит, — вот ты зубы мои, — говорит, — в стакан вытягал, оне сами упали, — говорит, — заморозил. Потом я тебе, — говорит, — сделал, что глаза со лба... Но всё равно оне стали, — говорит, — на своё место не прямо — всё равно, в корнях там осталось, всё равно — такими здоровыми, как оне были, оне больше не будут... И смотри, — говорит, — больше этим делом не занимайся, а то, — говорит, — нападёшь на такого, который, — говорит, — он так тебе сделает, что ты больше никому, говорит, это делать не будешь...».

№ 10

Вот, рассказывали так. Когда молодым хочет сделать вред, ну, какой-нибудь там... злбстник, просто он завидоват этой молодой пары, хочет им зла, чтоб оне плохо жили. Вот, значит, что делали? Выстригали от кошки волосёй и собаки, вместо эту шерсть совмещали, и в какую-нибудь там тряпочку или что, и бросали на этих молодых, где они там находятся. И, говорит, будут век жить — будут как кошка с собакой, драться так...

№ 11

... В нас бѣла одна хохлүха. Приехадши; как после войны етой, и бѣла приехадши; и в ей книга такая. Так яна эту книгу больше глядела, как деньги; коло себя яну держала.

Вот, вы гуляете с девкой, и вот, не хочешь яну взять (*замуж*). Вот, она сделает, что ты возьмёшь яну, вот... А ежели на тебя сердитая... и она так сделает, что ты не поженишься. И эта книга..., а мы хотели ану вкрасть — никак нельзя было. От себя никуда., вой, хранила! Я говорю, больше, як деньги. И она деньги брала. Вот, она сделает так, чтобы ты яну взял бы. Хошь и не любишь, а сделает, что ты любишь и яну возьмёшь.

Опосля это отрыгается. На скоко токо время яна это... А после, как собаки, режутся друг с другом, во...

Так у нас были. И всё еты, российские еты, хохлы, хохлы... Была такая Наташа и Аннушка. И яны разом жили... Рассердилися яны как-то, посердилися. И она с одним тамы-ка гуляла. Взяла чёрного кота крест-накрест состригла и собаку... Я вам расскажу, ето на моих глазах было... Яна просила в меня, где чёрный кот; собака был в деревне...

(И собака должна быть чёрная?)

Да, да! Чтоб нигде пятнышки белой... А я говорю: «В моёго дяди, говорю, чёрный-чёрный кот...». Говорит: «Обстриги, говорит, крест-накрест...». «А откудава надо?». «От головы» ... Вот голова... и до хвоста. (*Г. Е. показывает на своей кошке*). И вторую тоже крест-накрест. Обстригла, ей и подála. Она мне не сказала, отчего, что... И вот она взяла ету шерсть, всунула под ету..., под постель туда. Яны легли спать. Как зачáli яны биться — как собака с кошкой режутся, так яны...

Да, его вот на моих глазах было... И разошлись, по сегодняшний день. И ребёнок вже был в ей от его — и разошлись, по сегодняшний день...

Да, еты вмели... Так это чертовское; туты-ка его другое дело — спасаешь человека с Богом, а не с бесом. А это бесовское...

(А если лечишь человека, деньги нельзя брать?)

Другие берут; а я не беру ничего..., чтобы шло на пользу человеку. А, може, и нельзя. Если я от души заговариваю, так начто мне деньги брать? Я много кого вылечила...

№ 12

... Нету в нас таперича волхвитов. А в нас такой Симан... *(пономарь местной старообрядческой церкви)*, коло церкви яны жили. И там такой Пётра Малофеиный; и они, знаете, дружили так хорошо. У этого Пётры дочка была, и у этого Симана. И они тоже, дочки, так дружили хорошо одна с другой. И туты-ка к этой Пётриной дочке подсватался... Ну, после войны ён и инвалид... За землю, за богатство батька нахалом отдал... Оны в Лапья жили.

Ну и вот, тут свадьба, она как стала плакать... А Симан сделал., ай, не могу, как сказать... — ну, не действовал ён с женой... Приезжают через неделю — «хлёбины», уже молодой к молодой едут. Приехали. Яна: «Не поеду» — и всё! «Не буду с ним жить, и всё». Батька: «Ну, как ты не будешь жить? Ты же вже неделю жила, ты же спала., може, ты в положении...». «Я никаких грехов не маю!». Это уже, батька, цыкнул. А они знали, что ён сумеет это сделать. Пошёл к ему, говорит: «Знаешь, сосед ты мой, друг мой — отделай, говорит... Я знаю, что ты сделал». Ну, как таперича, кто поверит? Неделю проживши... А, може, она в положении. Раньше ж так глядели — о-о!, строго было. «Ну, ладно. Иди, всё будет хорошо...». И отделал. Детей еще скоко, вон, имела... Она и таперь живет... Яна так — ни в кáлисти, ни в радости и жила с этим мужиком. Как не по любви, так и не по любви...

№ 13

(А были такие, что людям вредили?)

Волхвиты... Вже называли таких волхвитам. Если он всё знает, значит, волхвит.

(А что про них рассказывали?)

Ну, что делали ёны... А нам не пришлось видеть... Ворожили., сделают, что и свадьба разойдётся, и нет ничего... Ну, а что такому человеку — спасибо даёт кто?..

№ 14

... Потом всю свадьбу повернули волками. Засердился какой-то такой, ну, ворожитка... ей не догодили, так она всю свадьбу повернула — и побежали волками в поле. И потом уже в баню зашли, уже волчица маленького — там уже были месяц волками они. Только зашли, смотрят — волчица лежит и по-человечьи стонет.

№ 15

... Вот это я слышала, говорили... и мамка говорила, что свадьба мбгет обярнуться волкам... Один там жанился., и их перевярунули волкам. Молодого и молодую, они ходят — волк и волчица, ён — волком... А как... — приговор какой был, ай что...

(А не рассказывали, как от этого уберечься?)

Не-а, не-е... И даже разговору не было... Я ж была памятьлива... не-е...

№ 16

Кожемяка такой был в деревне. Ну и, значит, он любил выпить, вот... И свадьба была, и его не пригласили на свадьбу. Поезжяне ехали, доехали до него — «тыкш!» — дуга выскочила, разломалась дуга. Поезжяне, молодой, молодуха — «ну что тут?» — забегали, другую принесли. «Пыкш!» — другая сломалась. Ищё третью — и другая (*третья*) сломалась. Сват слезает: «Ай, — говорит, — обождите... Мы, — говорит, — отсюда не уедем. Надо, — говорит, — идти к Кожемяке, к Ивану. Тут, — говорит, — вся беда в этом. А то, — говорит, — мы все дуги поломаем и отсюда не выедем...». Пошли к нему. «Дядя Ваня, помоги нам! Вот, дуги поломали, не мбгем выехать». Он взял такую старенькую дужку, уже там слабенькую, которая валялась негодная. «Ну так, детки, так чего вы, чего вы?.. Тут и воз не такой тяжёлый. Можно ехать». И всё такое... Взяли эту дугу, запрягли. «Вы, детки, езжайте, езжайте! Поедете и приедете!». Тронулись — и поехали, поехали... Этого деда позвали, зафундрили ему... Пожалуйста, угостили деда — и всё. Так вот что...

№ 17

(На вопрос, не превращали ли волхвиты участников свадьбы в волков, Д. П. ответил:)

Да... Первый случай был такой... Значит, едут поезжяне, короче говоря, в церкву венчаться. И военные занимают коло дороги. Один военный обращается к своему командиру: «Ваше величество, господин капитан! Разрешите, говорит, коло свадьбы пошутить!». А капитан говорит: «А плохое, говорит, жим ничего не будет? Плохого им ничего не будет?». «Да нет, говорит, просто смешно; посмеёмся, и вы, говорит, вместе с нами, и всё, и кончено...». «Ну, тогда, говорит, пожалуйста...».

А он так сделал. Значит, едут поезжяне, едут поезжяне... Он там что такое притворил, пошаптал — ну, как чародей, всё он мбгет сделать. Вот и что... Подъехали немножко поезжяне. «Тпру!» — сват первый едет, останавливается. Так... Молодая вылазит, идёт вперёд; сват сзáди, молодой. Ага... Молодая первая, значит, останавливается, юпочку свою задирает, ага... молодой в попку — «бучки!» (*от литовского «būiūoti» — целовать*), сват в попку — «бучки!», перекрестились, сели на повозку и поехали. Тут еты ротные все «ха-ха-ха, ха-ха-ха, ха-ха-ха!». А он так, как будто они уже приехали в церкву, венчаются там, друг друга целуют и всё такое. Ой, капитан... за пупки, за животы все схватились и лопают со смеху. Вот такие фокусы...

№ 18

... А второй (*случай*) тоже был. Вот, свадьба б́ыла, вот... Б́ыла свадьба... Обождите, что-то немножко тут я... (*Д. П. задумался.*)

Вот. Вот, значит, какого-то там волхвита не пригласили на свадьбу; его понизили, бесчестили евоный авторитет. Вот... Ехали поезжяне, и он их в волкбв перевернул. Это всё поезжяне. И вот, ходили, говорит, еты волки кругом, вояли (*выли*), пока их, знаете, как-то отворачивали. Клали, говорят, какие-то ножи там, и люди... человек должен через этот нож, ну, перекачываться и переворачивается, значит, — в волка или обратно, значит,.. тоже переворачивается в человека.

И вот, эта молодая, говорит, ходила-ходила, бедная, и зашла в свою баню. А сáма б́ыла вже беременная. А тут, говорит, прибежали... Там воду брали, говорят, женщины кругом, с коромыслам, как раньше, знаете, — не было таких кранов, как сейчас в городах там, и всё такое. Или колодец — в каждого там хозяина. Ходили на речку, какой-нибудь там водоём, с коромыслам... И видят — волчица. Она, бедная, входит, а оне её коромыслам, коромыслам —

и убили. А потом стали эту шкуру сдирать и всё то..., смотрят — человек. И тогда: «Ах, ах, ах, ах!» и узнали, что это, значит, суседка, с той деревни, которую замуж отдавали, и всё такое...

Ну, потом нашли такого человека, значит, это — остальных, которые ходили, отвернули — и, значит, стали нормальные люди.

Вот, дорогой мой...

№ 19

Дядя рассказывал... Едут с Каунаса. И вот, едут, едут домой. ... А это в четырнадцатом году было, это царское время. Военные обедают там, ну, отдыхают. А он, значит, неряга такой, натянулся и пернул. А эти кушают, солдаты. А этот хохол (*один из солдат*) и говорит: «Ну, кажи твоя матери, кажи, просерёшься». И поехал дальше.

Поехал дальше, ехал, ехал... Как раздуло яво, как давай он попкать, и уже больше нет ему терпенья, и уже всё — раздул живот. Тогда этот кучер и говорит: «Ты знаешь что, — говорит, — Иван, — говорит, как его, Гаврила там было звать, — плохо будет с тобой. Ты, — говорит, — пока не поздно, ты врачивайся назад, ежли его найдёшь — в ногах ему качайся, проси в него прощенья за свою невежливость. Если он тебе простит, то тебе, — говорит, — всё будет хорошо». И оне, говорит, повернулись — и давай назад; а эти вже встали, собираются. И встречает он этого хохла, этого солдата, и узнали его, какой он там был; по приметам узнали, всё такое. И давай его просить там, в ноги качаться: «Прости!». А его раздувает — уже всё, живот лопнет. Ну, и лопнул ба...

Хохол сказал потом ему: «Лопнул бы тебе живот, и табе был бы конец». Тогда он давай: «Ну, шо кажу твоя матери? — говорит. — Проперделся? Больше не будешь так делать? Похабничать?». — «Не буду, токо прости меня», — так-сяк, ага... «Ну, езжай, — говорит, — чтоб этого больше поганства не было б». И поехал; упал живот, и поехал.

№ 20

(А не было людей, которые соседям вредили?)

М. Н. Были в нас., тык помёрли. Были. Вот, в нас недалёко суседка такая была, старуха... Перед Пятром Иван бывает. Вот, ты гляди, чтоб она на росы не ходила б кругом паши, вот... Молоко отнимет, молока нет. Молоко станешь варить, кипятить — всё свёрнется, и ничего толку нету.

П. И. Даже червяки заведутся... Был в нас дядька такой, ворожбит, только к ему и ходили — корову справить, баб отнять, приворожить...

М. Н. Да, ён мог приворожить...

П. И. Воды пошепчет, в бутылочку... И вот, дай ему выпить натошшак, мужику, ежли не любит. Ну и вот... И деньги брал за ето.

М. Н. Большие деньги брал. В меня был брат ожививши и плохо жил с жонкой. И жонка ходила к яму, к этому, к дядьке к явоному. Ну, и после стали жить хорошо. Ну, и помёрли...

П. И. Вот были ворожбиты! Отымут, женится — и ничего не могут...

М. Н. Жонка входит тогда, жонка входит. Тогда к яму идут, деньги дают — только скорей... ну, справил б на место всё. Таперь нету...

(А «волхвит» или «волховит» у вас не говорили?)

М. Н. Говорили, говорили...

П. И. «Волхвиты».

М. Н. Свадьбу спортить, всё ёны могли сделать, да... Сделают — молодуха его и не любит, не глядит. Расходятся... В меня брат был жанатый, привёз с этих... с-за Кельмов привёз. Ну, что? Спортили — жонка и вушла, вот...

(А не говорили, что всю свадьбу в волков превращали?)

М. Н. Не говорили. Не было ещё таких у нас...

ВОРОЖБА

№ 21

Бывало, бабы молоко отнимают от коров. На Ивана (*Иванов день*) летом идут рано утром по росы, по следам; эту росу обирают, и тогда собирают траву — какую, не знаю её — и тогда её варят и свайёй коровы поют. Тогда еще возьмут от коровы — от этой коровы, которой молоко отнимают, — хвоста отрежут кусочек, в ходак, ходуль (*обувь свою*) положат, молоком почиркают. И она его высушит и спáлит. И всё это вместо — и трава, и роса, и этот пóпел — свайёй коровы споят. Не каждый день, токо на Ивана... В ейной коровы будет много молока, а в ейой коровы не будет ничего. Вот как коров портят, я тоже так слыхала.

№ 22

(Рассказывали у вас, как на скот порчу насылают, у коров молоко отбирают?)

Это даже в меня в самой было. Вот, я говорю, где там полячка жила, там, за болотом... нет уже, она умерши. То была нам спортивши корову... Она имеет пользу, а нам вред; переходит к ей молоко.

(А как это делали?)

Она ходила рано утром; набрасывает прóстынь на себя и идёт, когда большая роса — рано утром, когда трава мокрая. И собирает эту росу и... не знаю, что она с этой росой делает... Эту росу выжимает, а что после — я не знаю. И тогда, когда коровы ходят на поле, вот так привязаны, она приносит три камня и ложит вокруг колá и... больше не знаю, что она там делает.

Когда мы пошли посмотреть (*свою корову*), так нашли возле колá три камня положенные и привели корову домой, корова начала кровью доиться.

(А не говорили, как можно уберечься?)

От этого заговора? Ну вот, можно. Токо надо быстро, надо успеть. Вот, этот самый Ермолай — я рассказывала (*см. № 44*) — он тоже был шептун, чернокнижник этот. Так он... Мой дедушка пошёл к нему, и он: «Иваныч, беги скорей домой и говори своей дочке, — мамы моей, — они придут что-то просить к ней, — чтобы она не дала ничего». А я пока бегла домой, а ей, женщины этой, дочка пришла и попросила у нас... у мамы были бураки мочёные, так попросила рассолу бурачного. А для чего этот рассол надо было?... Просто ничего-ничего дать нельзя, абсолютно ничего. А я пока прибегла, уже поздно. Ну, и пропала корова, и продали на мясо...

№ 23

... От нас так отымали молоко там и всё... И я повсюдах объездила — и в Двинске, и на новом строении, и на старом форштадте, повсюдых, и в Субочях, всё объезжала это лечить.

Бывало, отымут молоко — просто одна сыворотка, нет... А тут в соседстве жила, а сами не знали, хто...

Ну, потом вот как узнали. Моя сестра, которая живёт в Якополе, пошли... ещё там за Субочами, оны туда поехали, там ворожбит какой-то был. Оны пришли, и он сказал, хто. «В соседстве, говорит, живёт. И вот, говорит, вы не успеете приехать, она уже придёт». Правда, пришла. А тогда мы, знаешь, надо ничего не дать и взять ай песку, ай соли и бросить на него. Да... чтобы он ничего не мог сделать. Тогда так сделали. И оны въехали в Расею, туда, в Порхов. И вот, тогда не надо было ни лечить куды, никого — и коров держали, всё было хорошо...

№ 24

И. Г. На Ивана (*Купала*) коров портили. Ну, всяко говорили... Одеются, накидывают белую простынь на себя и... Отец говорит: «Завтра Ивана, пойдём караулить...» (*коров*).

Скот стоит в хлевах. Когда уже навоз вывозят, а навоз вывозили большинство в посту. И когда навоз вывезут, тогда дед такой есть колючий, называли. Этот дед рубят и несут в хлев.

Е. С. Трава такая, под двери бросают.

И. Г. Мой папка заговаривал... Животным давали эту воду или что заговаривают. И вот, когда он заговаривает, он сразу поймёт — или сглаз или не сглаз. Его тогда берут позевушки, позеёт тогда... Там есть специальная молитва, и когда он начнёт, заговаривает, тогда позевушки берут, и он говорит: «Это точно сглаз».

№ 25

(Что делали, чтобы нечистая сила в хлев не ходила?)

Это волхвиты только знали раньше, чернокнижники, да... Мы не знали этого.

(Нам говорили, такая трава есть — «колючий дед».)

Да, знаем. Мой папа перед Ивановым днем закапывал, что (*потому что*) у них всегда приходилось всё лечить коров. На горе такая старушка жила, она немножко, бывало, всё подгадила — то от одной коровки отнимет (*молоко*), то от другой... Ну, она и умирала, так мучилась очень, что она знала все какие-то... Вот, она идёт дорогой, что-нибудь делает, вот, посмотрит на человека; вот, она уже подумала плохое слово — сразу человека сварит — «брынци!» и лежит, в обморок падает. А папа мой умел отговаривать это вот, сглазу, сглаз. Он умел отговаривать... Ложит угольки, распаливает огонёк, и вот, глаза когда, говорят, болят, трахома, а он заговаривал и вылечивал глаза.

(А этот «колючий дед» как выглядит?)

Ну, он выглядит, знаете, такой... Ну, вот длинные такие листочки, и он очень колкий такой; цветёт сиреневым таким цветочкам... Растёт на диванках... А у нас раньше он рос где-то. Папа принесёт, возьмёт и закопает.

(Закапывали под порогом?)

Да, да... Внутри.

Однажды... свекровушка моя нашла; говорит, пошла, говорит, — сено-то коровам дают, остаются объедки; она стала выгребать, а там смотрит — яичко. На яичке что-то было заговорено. Или коровушка, може, раздавила б это яичко, или что... Так она схватила яичко это — и сразу в окно. Вы понимаете, токо бросила в окно, даже запищал, как будто человеческий голос, таким писком, таким звоном. Как человеческий...

Она знала уже, говорил же муж, что она тоже умела — какие-то камешки собирала перед Ивановым днём, в горшечке парила... Може, она ничего не знала... Она лечила... Я видела, она вот камешки в печке русской накалит, стоит у неё подойник и стоит ведро с водой, и она туда камешки бросает, и все криночки вот, как естя, горшечки — всё парит над этим. Но заговёр-то надо знать. Так-то ничего не сделаешь, вот это я знаю. Заговёров она никаких не заговаривала...

(Если человек вред приносил людям, тогда трудная смерть, да?)

Да, тогда мучается перед смертью. Ещё, говорят, тогда надо половицу эту у потолка убрать... Он умереть не может, много, долго мучается. Вот, умрёт будто, вот, неживой — и опять отживает. Его нечистая сила мучает. А когда выберешь вот доску одну, тогда быстро душа улетает, и умирает, да... За всё надо расплачиваться.

№ 26

... Так вот ещё тут на моей памяти, корову сделают... Такая тут Микóлиха была. И моя коровка оторвалась и побегла. А ночью. Пришла; в соседа там, в Кузьмы мой сидел. Говорю: «Коровы, говорю, нет, надо искать». А яна зайшла, поймала там, Микóлиха, и ей сделала — вот, молоко тянется вот так, как соплям, и токо литр стала молока давать; и сметаны нет ничего!..

Ну, яна помирала — не дай Бог! И жизнь ейная, так Бог скрутил. И мужика ейного — рак, заболел, так скоко лет мучился. Вот, ето колдовство всё.

А после вот моёму дяде — вот этому Лифантию, где мы в байню ходили, — коровы сделала. Говорит, корова.., ей плохо, и коровы слёзы текут, так плачет, как человек, слёзы текут. Молока не даёт. И сама на себя поглядит, и на мою сестру поглядит, что ей плохо молока... Пойдёшь доить, говорит, и такая тянется... творогом, и корова хворёт, нет молока; тут было, тут нет.

А тут такая бабка в нас бы́ла.., — забыла, как ихняя фамилия, — говорит, она вмеет отделявать. Ну, и пошла яна. Пошла; взяла, молока понесла ей. Она поглядела и сказала: «Такая, такая женщина сделала... Сделала твоей коровке. И твоя коровка — ни ето, не говори, ништо, я знаю — чёрна с белым». Да... Ну и вот, она там что-то пошаптала и говорит так: «Подой корову. Скоко она даст молока — вытопи печку жарко и вылей ето молоко в печку, пусть оно горит. Хто сделал — придёт к вам. Придёт, говорит, или одолжить что, или что... Глядите, ничего не дайте, и чтоб ничего со двора не взяла...».

И вот, говорит... И яна была в байни. И как прибегает с байни, такая — «ха-ха-ха» — запыхáвши. Говорит: «Принесите мне, дайте мне воды попить!». Говорит: «Нету воды». — «Принесите!». А яны вже знают... Нихто, один — «не пойду», другой — «не пойду»... Пыхала, пыхала; выскочила... — а раньше соломенные крыши были — то, говорит, подняла руку, схватила соломы и пошла.

А так яну перевернет. Как ета корова мучается, так и яна будет мучиться. Ну, и после отделалась, поправилась коровка...

№ 27

Были волховы́ты — молоко отберут от коровы. Как они там ворожили, как делали — не знаю. Молока не даст корова, и всё. Это, можно сказать, вредители люди. Больше под Ивана, с вечера на Ивана (*Купалу*).

И так бывало. Вот, один, когда мы работали давней, и хозяин пошёл к лошадям. И видит — ходит женщина в белой оде́жи. Ну, голова закрытая в ей, всё уж. И он, когда ходил, уздыны взяты были, повод тянет по земле, значит. Он пошёл за этой женщиной, а потом принёс, на гвозд и повесил в кухне. А с уздыны, с веревки как потекло молоко, так скоко там судёй натекло молока с той верёвки.

Но это я сам не видал, но это мне рассказывал человек недавно. Но это ещё при Сметáны (*при Сметоне, в довоенные годы*) было время. Трое судей это получилось, потому что ён бежал за этой женщиной и обрётъ тянул, и от ней перешло молоко.

(Судей — «два ведра. Сразу несётся — судей называется», — пояснил исполнитель.)

№ 28

(А молоко у коров не отнимали?)

Иван... На этого Ивана больше стерегáлись... Больше скотину портили... Молока он даст тебе — ни его сварить можно, ни его забелить, ничего. И вонйт...

(А кто это делал?)

Если б мы знали б. Мы ж не знали, кто... Враг, враг! Раз так делает — так враг человеку.

... Бывало, хоть как корову спортят, пойдй к ему, принеси воды — и сразу как рукам отнимет. Вот... Уже назывался «волхвйт» это... Шаптуны... шва́гра был шаптуном.

(А не использовали «живую воду»?)

А кто его знает, чем оны отличаются... Быдто с этого самого колодца, говорит — это мёртвая вода, а это живая... Ну, я считаю — тая живая, которая бягит, а которая мёртвая, так она на месте стоит токо. А которая бягучая вода в реке...

№ 29

(А воду для заговаривания надо по-особому набирать?)

Это уж он знает, я не смотрел. Я видел, что просто кружечку принёс — и всё...

(А у вас не говорили — «живая вода»?)

Называли, называли... Живая вода — а что это означало, я просто не помню. Живая вода... Ну, знаете, живой водой называли ту воду, которая некипяченая. Это называлась живая вода. А уже вскипяченная — она уж мёртвая вода. Говорят: «Дай мне живой водички попить!...». Или ключевая там водичка, с родничка.

(А не набирали для лечения воду в день Крещения?)

В нашей старообрядческой веры, в законе, этого не положено...

№ 30

Ф. Л. Когда делили нам землё, ей («Сазонихе») досталась одна мш́ара. И все стали смеяться, что, значит: «Гáжее болото тебе». А она говорит: «Ничего, в меня гады не будут...». И она заговорила их; соседи наши видели, — говорят, за железную дорогу ползли...

М. Л. В леву сторону переходили...

Ф. Л. В казённый лес. И всё, и счас вот мы живём, — это рядом коло нас, — никогда не видим ни одного гада...

М. Л. Да, вот, она знала какой-то стишб́к (так *М. Л.* называет заговоры).

№ 31

... Один коров пас, а скотина в шкоду не идёт — кругом шкода, а в шкоду не идёт (*в посе́вы*). Один пастух и говорит: «Как ты, — говорит — ... почему в шкоду коровы твои не идут?». — «А ты, — говорит, — посмотри мне, через левое вухб́, посмотри. Всё увидишь». Он посмотрел в его через левое вухб́ и видит — а там коло шкоды пастушки сидят-сидят-сидят-сидят; как только скотина подвигается в шкоду, они его отгоняют. О! Не надо ни пастухов, ничего... О, как нечистая сила... И помогает человеку. А когда вже человек помирает, тогда оне эту душу уже к себе забирают. Ты отрекаешься от закона, от своего креста, от всех, и Богородицу от себя отгоняешь — и вот тогда они тебе служат. И что ты захочешь, то ты и сделаешь...

№ 32

Служил один работник у хозяина. Вот, во время сенокоса заметил, что хозяин не режет скотину, а мясо всё свежее. Работник сказал это хозяину. «Раз тебе дан, так кушай!» — ответил хозяин. Но работник не успокоился: «Как это есть? В город хозяин не ездит за мясом, скота не режет, а мясо свежее...».

Однажды работник рано утром шёл привязывать лошадей. Видит, проходит хозяин и ставит пруткí. Поставил двенадцать пруткóв, стал прыгать через них и превратился в волка. Работник, как только увидел, вытащил один пруток. Пришёл домой, видит — хозяин дома сидит невесёлый. «Чего ты такой невесёлый? Почему в баню не ходишь?». И рассказал хозяин: «Было это так, но кто-то вытащил один прутик, и вот не могу я теперь в баню ходить, остался хвост волчий... Будь добрым, поставь прутик, ведь ты всё видел; поставь прутóк на место...». Стало жалко работнику, и поставил он этот прутóк. Пришёл хозяин без хвоста.

№ 33

(На вопрос, не делали ли что-нибудь с семенами, чтобы повысить урожай, Д. П. ответил:)

Ну, видите, зерно зерном... Я слышал токо другое... Люди знали время, когда надо сеять, в какое время... Вот. Мне рассказывал отец... Как раньше это, в старину, плоты гнали по воды, гоняли брёвны. Сколачивали их, плиты, и этот плыт идёт по направлению воды, по водотёку. А один человек, взёмши лукошко; начинает горох сеять. А на плыту этот сопровождающий сидит, недалёко речки, и говорит: «Слушай, гражданин, — говорит, — обожди, — говорит... Что ты, — говорит, — будешь делать?». «Горох буду сеять». «Обожди, — говорит, — сеять. Такая, — говорит, — минута, час такой нехороший. Ты, — говорит, — обожди...». — «А кто же, — говорит, — мне скажет, когда сеять? Ты же, — говорит, — уедешь». — «А я, — говорит, — тебе предмет покажу; вот я, — говорит, — на палочку белый флажок, тряпочку повешу... Я далеко, — говорит, — буду, ежели отъеду. И я, — говорит, — тебе этой палочкой помашу. А ты, — говорит, — увидишь — и тогда, в это время, и сей горох».

Хорошо... Вот, он сел, отдыхает. А этот плыт уже далеко-далеко отплыл, уже его чуть видно. Он думает: «Вот, подлец! Отвлёк меня от работы, болтал языком, а сам ничего не сказал, не показывает ничего...». И смотрит — машет тот ему палочкой, флажком. Значит, сей! Он благословился и стал сеять. Посеял этот горох, говорит, — как вырос горох, так там, говорит, если пуд (*семян*), так он несколько там десятков мехов этого гороху намолотил. И скоко его и свины таскали там, трепали, ели; скоко люди его там разносили... И он, говорит, без счёта этого гороху намолотил, что, говорит, на своей жизни я никогда такого урожая не встречал. Вот так...

№ 34

Когда понаехало туда (*в родную деревню К. В.*) много беженцев, у одного хозяина сено косили. Косили, косили; он оставляет косу на покосе. Беженцы говорят: «Давай возьмём косу, а то украдут». А он им так уверенно говорит: «Не украдут». Утром приходят, а там стоит человек коло косы, а взять не может. Косу держит в руках, а пойти не может — она заколдована.

№ 35

А мама рассказывала... В лесу ейный отец работал... ну, заготовку делал — там они шúлы, бочки делали, там, разное такое. Ну, и в лесу оставляли струмэнт. Вот, кто-то такой подсмотрел, что этот струмэнт, значит, это самое... ихний уже воруют... Этот приходит, говорит: «Знаете что? Наш струмэнт воруют. Идём быстрее. Но куда, — говорит, — оне не уйдут, пока мы, — говорит, — не прийдём». Приходим, говорит, в лес, смотрим — струмэнт взятый, на плечи положенный, и стоят. И снять не могут, и бежать не могут — и стоят остолбеневши... Токо разговаривают.

Вот, он приходит и говорит: «Ну, друзья, что, — говорит, — с им будем делать? Хóчете, — говорит, — мы его снистожим; хóчете — накажем, что он век инвалидом будет; хотите, — говорит, — мы его простим. Как, — говорит, — посоветуем, так мы ему и сделаем». Подумали, подумали, подумали, подумали... «А что, — говорит, — преступления он такого большого не сделал; а что, — говорит, — струмэнт хотел вворовать — это, — говорит, — это точно... Ну, что не вворовал, мы его поймали, всё такое... Ай, — говорит, — давай простим».

Ну, прежде чем простить: «А что, — говорит, — мы ему на память сделаем? А, знаете что — розгами хорошо отпояшем его». Так они взяли, вырубали прутья и так его вылупили. И оне не могут струмэнт этот бросить, и бежать не могут, токо просят... Ну, потом один говорит: «Хватит!.. Вы что, — говорит, — больше будете воровать, ходить по лэсу?». — «Не будем, пока жить будем; другу-недругу закажем, токо простите!». — «Ну, — говорит, — тогда сьмайте, бросайте струмэнт». Тогда они сняли струмэнт, положили; и еты пошли своим делом заниматься, работать, а етых отпустили домой.

Так вот, какая-то сила есть, вот, дорогой мой... А другие говорят: «Бога нет, то нет...». Есть нечистая сила и есть святая сила. Святая сила побеждает нечистую, побеждает...

№ 36

... Ещё, один раз ишёл, значит, коновал — они, кому надо, скот чистют. И зашли в один дом ночевать; а там женщина собиралась дочку замуж отдавать. Они положили сумку свою, и пошли яны в байню, байню топили. А она взяла ихние сумочки да и обчистила. Пришли, и они увидали, что у них уже нету, обобрано в сумках. Они ничего не сказали. Так они взяли и овернули её мышкой. Ну вот, и приходят с байны, эта мышка большущая такая в дому, бьётся она по стенам, как прыгнет, как дастся о пол. Ну что ж, поняли — матка уже тут бьётся ихняя. Так они на коня верхом и догонять этих людей. Ну, и догнали их, им там в ноги кланялись, их просили. Так оне отделали назад и говорят: «Пускай не хлáпится на коноваловы деньги. Мы ану поучим, как делать».

№ 37

(Е. И. припомнила этот текст, комментируя поговорку «Мудрый, как грек».)

Якобы греки были очень такие мудрые. Греки, волховыты какие-то ходили, это ещё мама говорила. Едет свадьба — они сделают волкáми. Человек если обидит, они обернут крысами; бегаёт, об стенку бьётся головой. А это есть такая байка, что пришли ночевать эти пинчуки или волховыты. Разные материалы продавали, кожаные мешки набиты. Хозяин им вытопил баню, они пошли мыться. А эта старуха решила мешки ихни посмотреть. Ну, и что она там нашла — или отрез на платье, или платок — выбрала из мешка, думала, что и знаку не будет. А они ещё в байны были, а уже знали, что она их обворовала. А хозяин был в байни; приходит, видит — большая крыса бьётся об стены; бегит, бегит, прыгает на стену и обратно падает. Соседи говорят: «Бери деньги, догоняй, проси их». Роман его звали, Романиха была обвёрнуга. Он их, как говорят, казной обсыпал, на колени стал. Они говорят: «Ну, только ради тебя...». Приходит старик домой, а Романиха эта сидит уже человеком, но вся оббитая, в синяках...

Их пинчуками называли, волховытами и якобы, говорят, греки.

№ 38

Беженцы когда приехали в Расею (во время Первой мировой войны), работали. Сестра была молодая ещё, ну, её хотели нарядить. Купили такое пальто, сто пятьдесят рублей — это большие деньги. Пальто так уж с самых... (лучших) выбрали. И потом, уже было такое тяжёлое время, мама пошла на базар, а мы, дети, и папка спал. И пальто это украли.

Мама пришла, чистит картошку, смотрит — пальта нет. Она туда-сюда — и нет. Такая большая вещь, и украли.

Тогда сказали люди, что там естя ворожит такой, что мбгет сказать, где, даже вернуть мбгет. Ну, мама с сестрой и пошли к той — тая ворожитка, женщина. Пришли, тая женщина спит. И она: «Ой, как я уставши, я только недавно легла, маленько отдохнуть. Что вы хотите?». — «Вот, у нас пропажа, убытки большие...». Она стакан воды налїла, и крест такой большой деревянный. Спросила, как звать имя, мамы моей и сестры. Мать — Александра, а сестру Наташей звали. Она так облокотилась на стол и начала крестом в этом стакане мешать и так шепчет потихоньку: «Я вас не убоюся, я вас не устрашуся, Александра, Наталья...».

Ну, тогда она вызвала... А наши — мама, папа — нападали на хозяйку, что это хозяйка подвела и подала это пальто. Она говорит: «Вот, вы нападаете на такую-то женщину. Она совсем не виновата. А эта женщина — воровка, она только этим и живёт, не от одних вас. Она так ходит, где попадёт, она везде такая. Уже сколькой раз на воды мне попала эта женщина. Вот, вы пришли поздно, она уже три дня как спустила эти вещи. Ежли б она не спустила эти вещи ваши, пришла б в ваш дом с вещами. Теперь она придёт, но одна придёт, без вещей. И она будет цельной день ходить. Вот, плюшевый коротенький пиджачок, синяя линючая юбка у ней одета. И, значит, она будет цельной день ходить там. Но вы её не троньте, потому у ей вещей нет, ежели её зацепите, вы пострадаете. Она продала эти вещи ваши совсем за дешёвку, токо за пятьдесят рублей она отдала... И что вы хотите ей сделать? Глазы копать? Не советую, говорит. А вот торнем в щеку пером — у ей рак получится, и она будет со щекой ходить гнилой. Так она и помрёт от этого...».

Так она и ходила, цельный день ходила. Вот, придёт, как будто квартиру спрашивает, и обратно идёт, во двор заходит. А это её нечистая сила водила уже...

№ 39

Один ксэндз умирал. Был молодой и сказал... Тоже отрёкся и сказал, что сделайте меня, чтоб я был ба... сто лет жил ба и молодой был ба. Сделали. Жил, сто лет жил и был молодой. Но, говорит, когда умирал — такой звук, трескотень, так, говорит, его схватили — токо, говорит, кусочки, говорит, по этому, по евоному зданию, где он жил... это самое, куски — разорвали по кускам, что очень он их много мучил. Вот за это дело... А всё старались, чтобы сделать. Вот так...

№ 40

Волхвїт, он умел и от коровы молоко отымать... И вот, допустим, корова заболела, мышамы; ён так говорил — «мышамы», гузыї пошли в коровы. Он придёт, рукам пошшупает — всё! Встаёт, и дой яну, и всё, ничего...

(А что Вы хотели рассказать про смерть волхвита?)

А умереть.. Ён всё ходил к папы; в карты играли, так говорил: «Ульянка, как я буду помирать, так эту... три доски или две разберите». Правда, сорок дней, так токо поили так: компоту на губу помажем и в рот дадим, там, или ложку, и глотнёт — и всё... Как пбтолок разобрали — сразу умер ён. Это был волхвїт. Ён всё мог сделать...

(Он не объяснял, почему?)

А не-е, не-е!.. И ён где-то, говорят, чёрную книгу свою кому-то передал. Чёрная книга должна была в его. А никому не передал; что он, суседам передал?

(А никто не говорил, как эта чёрная книга выглядит?)

Не, не-е, никто не знает. Никто не знает...

В нас ещё тут Ягеловичиха живёт, она полячка. Она умеет отымать молоко... Что, она тебе скажет? «Ничего не знаю», — и всё... А яна умеет! Все подозреёт — токо яна. А не говорит...

Отнимает... И теперь отнимает. Но она старая, ей девяносто лет... Вот волхвйтка живёт, тоже яна (другая соседка). Вот, старухе девяносто восемь лет. Вот, мбгете... Яна интересно.., яна знает всё...

(Она полька?)

Руськая... Староверка, как и мы...

№ 41

Мышки схватили, и корова стала вся гузáми. А в нас такой сосед жил, Коваленкин Василь. Он так во, на горушечке жил, и меж ручей ишёл, а мы так на (другой) горушечке. Ну, на месте... И он пришёл, токо рукам помáцал — всё пропало, корова встала, всё, стала доиться, всё...

(А шептал что-нибудь?)

Да, шептал... А кого шептал он?.. И когда он помирал, так мамы моей покойницы сказал, что мне, когда буду помирать, разберите пóтолок. Так когда он помирал, сорок дней не мог помереть... и токо мы компот ему лили и всё, немножко. Опосля, когда разобрали пóтолок, сразу и умер. Да... Это был волхвйт. Он вмел молоко отымать. Вот, если в тебя хорошая корова, он отымет — сыворотка будет. «Волхвйт» его называли, волхвйт... Такие были люди. Ну, волхвйт это умеет... как сказать? — отымать всё. И вот, картошку стань пахать, если он вышел, то мбгет заговорить, что в тебя не вырастет.

№ 42

... Святые были люди... Какие яны святые, Богу верующие! А что яны делали?.. То етот человек как помирал, он не мог помереть! Надо было вот... тут вот заклеено (обоями), ето вот дбски что вот туты-ка, — ета «пóтолка» называется... — надо было три доскй выбрать. Где ён лежит... Тогда ён переставится. Это бес... это беси его.., не дадут ему помереть. А когда уже откроешь его, уже его ему дорога.

И было так, вот тут, в нашей в деревне, что должен были выбрать, и тогда ён помёр. А так ён — ни ён јист, ни ён спит, а ён мучается. Его беси мучают...

№ 43

(Когда умирает колдун) ... пóтолок выбирают, дыру делают. А он очень мучается. Очень мучается, не может умереть. Вот...

(А дыру зачем делают?)

Ну, чтоб нечистая сила выходила или как... Ну, такой какой-то предмет. Когда вже выберут, эту самую... дыру вже сделают... его, значит, или дусют эты враги, или он умирает.., что ему легче умереть. А так — очень большая кара.

№ 44

(А такие люди есть, что специально вред приносят?)

Естя! Бывают и такие... А врачи от этого не вылечат. Это тогда надо искать человека, шептунны какие... это уже надо, кто знает. Да...

Был такой старик — вот, этой Прасковьи муж-то, Трофим этот; такой был паскудный, вот, уже он был человек нехороший.

(А шептуны есть где-нибудь поблизости?)

Знаете, теперь нету... Кто были, все поумерли... Вот, на Калиновке была женщина, знаю. Тогда вот здесь, недалеко, тоже полячка была — ну, она не шептун, она вредила очень... И тогда вот здесь был в Петрунишках, по Кауно улице, такой Ермолай... а как фамилия, я и забыла. Тоже очень был хороший шептун. Он посмотрел в книгу... Но у их книги очень чуждые — такая толстая, и листья чёрные; чёрные листья, белыми буквами писано... Это уже они чернокнижниками считались.

(А как они свои знания передавали? Если не удавалось передать, как умирали?)

... Когда умирает, очень тяжело ему... Если он передаст всё это, тогда ему легче, тогда на другого всё переходит.

(Почему тяжело умирать ему?)

А Бог его знает... може, чёрт его мучает... Вот здесь, на Калиновке, тоже была такая чернокнижница, шептунья; так когда она умирала, трое суток мучилась, никак не могла умереть. Так потолок разбирали, и веники вешали над ей — ничего не помогало.

(А потолок для чего разбирали?)

Чтоб уж скорей умереть, я не знаю...

(А веники какие?)

Ну, простые, которые в байню ходить... И тогда кто-то им сказал: «Вы возьмите маку и вынесите на вулицу и посыпьте этот мак, что эты вже прийдут, её друзья (черти); пока мак будут обирать, так она за это время умрёт». И точно, так и получилось.

(А они мак любят?)

Наверно, любят мак... Они начали собирать, и в это время она умерла.

(А если передавали такие знания — чужому человеку можно было передавать?)

Можно, можно, это всё равно.

(А никаких не было ограничений, там, людям определенного возраста?)

Нет, нет... это не важно. Кому твоя душа желает, тому ты и передавай.

(А хоронили шептунов как?)

Как всех, как всех, хоронили...

№ 45

Отец был колдун. И вот, значит, старый был, скоро смерть должна придти. Дак он сыну говорит: «Ежли ты хочешь видать мою смерть, так ты подлезь под кровать, возьми хомут и смотри через хомут, как я буду помирать». Ну, он так и сделал. Влез под кровать, взял хомут и смотрит. Отец лежит уже, всё... Вот, через потолок — черти разобрали потолок и лезут. Влезли туда к нему и начали его драть когтям, мясо его жрать. Дярут мясо его, а он кричит не своим голосом, этот уже старик. Когда сожрали это мясо всё, осталась только кожа. Они начали жребей бросать — кому достанется в кожу эту лезть. Ну, одному досталось лезть в кожу эту; он влез в кожу и лежит. И тогда эти все ушли, а этот лежит в кожи.

Ну, собрались дети, дочки приезжают уже, плачут. Дочка пришла, целует батька, а брат говорит: «Не целуй, это бес лежит, это не батька». Ну, так его и похоронили.

(«Это такие приказки уже», — добавила С. В.).

№ 46

(Могли ли люди корову сглазить?)

Корову, да... Я вот сама была. Пошли, наняли, ну, позвали. В меня хрёстный батька, а ён был хрёстный отец и попом был. Так ён пришёл: «Клубника горазд спелая, придёшь завтра собирать?». — «Хорошо, папаша, — говорю, — приду». Пошла собирать. Уже замужем была. Пошла... И вот, целый день собирала, ничего было. К вечеру только в глазах затемнелось, стала и рвать, стало плохо. Чуть до дому дошла, чуть пришла. Пришла и на диван вот так тоже — и «бабах!» на диван. «Бабах!...». Приходит старик: «А тут что ж?» — «Ой, — я говорю, — как мне плохо...». — «Сглазил!». Я говорю: «Не знаю, может, сглазил». Вот, ён сейчас за кружку, за воду; счас кружку наговорил, этой воды, сейчас. Этот вымыл опять стол, потом пришёл — «пух!» на меня этой водой. А я как прыгну, довольно мне лежать. «Лежи, — говорит, — лежи». Ну и вот, поляжала, побрызгал воды. Наверное, раза два глотнула этой воды. Заснула; наутро проснулась — и всё...

Он мог и от гада заговорить, и от сглаза заговорить, и от рожи заговорить...

№ 47

А после сюда вот как пришли, тоже так самое. Вот эта соседка, что Романовчиха. Ейной глаз дурной; може, яна ничего не сделала... Вот, она пришла, поглядела: «Ай-яй-яй, какое молоко! Скоко корова молока даёт». Всё — нет молока! Приходе ейная сынбва (*невестка*). Я говорю: «Яденка! Как ты вже женщина хозяйская такая, ты, може, слышала... Что, вот, моей коровке, — говорю, — так и так...». Яна говорит: «Возьми сковороду, молока влей, и путь кипит... Хто сделал, тот придёт». А яна не подумала, что ейная свекровка его сделала!

Я туты-ка влила... Я вже не в печку (*см. № 26*) — яна мне так сказала; я знала, что и в печку его... Кипит это молоко; приходит яна, запышавши: «Цо ты рббшь?». — «Что ты, — говорит, — делаешь?». А я, как дура... Я говорю: «Что, — говорю, — корова моя сделана?.. Вот, сынбва твоя...». Так яна чуть не сгрызла ету сынбву, начто сказала... Ну, и сделала; правда, вже ничего, но вже не тбё, что было.

Глаз, глаз, глаз... А хто етым, колдованием. ... И яна мног кому. Яна живёт там, на колёнии, так яну все проклинали.

И вот, были такие, мног таких было! Такая Егориха была, тоже вмела всё сделать. И после такой Исаенок туты-ка, с ейной дочкой гулял. А явонова матка не хотела, чтоб ён яну брал. Так яны так сделали, чтоб ён яну взял ба и не жили. Яны жили, как кот с собакой. Говорит: «Не вижу — жалею, сердце, говорит...». Сойдутся, как лягут — бьёт, говорит: «Ненавижу, всё...», отворачивается.

После уже к таким шептунам отослали. Ён молоко не ел... К тётке, Лисовской... Отослали его туда, чтоб там отделали. Ён поехал. Яны молоко ему отделявали..., то ён сам рассказывал.

Одны сделали, другие отделали, и ён такой сумасшедший сделался. ... После сойшлись, поехали в город..., уже дети нажитые, всё... Евонова матка хочет, чтоб яны жили уже — не получается. Поехали в город муки купить, там ишшо... В один магазин зайшли, в другой магазин зайшли, там в третий. И яна зайшла — а его нигде нету. Выходит; вже куда ён пошёл — народу кругом! А ён завалился вже, неживой... Колдование его так сделало! Заговор.

... Как война была, ён патрулём, каким был... И его на фронт, а семью вывезли, в Расею... А ён после с солдатов пришёл сюда. Всё хорошо, и жили, ещё ребёнка... После; ён там какую-то мел. Прислала письмо..., такую вот четырёхкончастую, чёрная. А на етом чёрном, там не письмо, а гроб; нарисованный, а в конверт положено. Письмо написанное, что токо передайте етому

Васе... Може, и ето повредило больше. А яны развернули, поглядели — јим надо было сжечь.., а яны развернули, посмотрели и ему подали. И вот от так у јих пошло, пошло, пошло, и ён на тот свет пошёл... И после етого письма ён и погиб.

№ 48

...Сглазу?.. Ён не хочет (*вредить*), ён такой человек!

Вот, когда вот сосишь ребёнка и отлучишь его, и яму больше не давай (*зрудь*). А другая пожалеет — плачет ребёнок; возьмёт, даст, когда вже яна отлучила и подала — и всё! — етого человека вже бойся. Ён несчастливый; его matka скалечила...

И его после люди все боятсја. Вот, он на одного поглядел — ему вреда наделал, на другого поглядел — вреда наделал... Уже его боятсја, чтоб или корову там, или скотину... Ён не хочет ето сделать. А куда ён денет? Глазы есть, ён должен поглядеть... И подивйтсја, что ай, вот, там красивый.., или много там јист, или богатый... Всё — не пойдёт этому человеку.

Это природа, ето от родителей всё так получается!

Ён человек, как человек... Вот в нас, что я говорила, соседка ета, Романов-чиха. А я такая, простая — вот, иди, погляди, там корова, там что... И яна не идёт, говорит: «Не пойду».

И вот в моёй братбвой (*жены брата*), и в ей глаз дурной. Яна и сама не хочет. Яна вот поглядит... Тут ягоды — она посадила, и в меня были. Вот, поглядела — всё! В ей есть, в меня нету. Огурцы... Я ей дала гряду, и она посадила.., в один день садили. В ей — как насыпать, в меня — ничего. Цвятут — и пустые, пустые, пустые. Вот что за чудо!..

И ещё — горазд тот человек боится глаза, который на молодикú родится. Вот, родился на молодикú, уже ён будет боятсја... На его хто поглядел, хто подумал — и его может.., даже к смерти вёрнет. Да, да... Когда только вот молодичок народится, месяц. «Нáуяс» этот... (От литовского «паујас» — новый).

Мой папа был, царство ему небесное! Вот, хто только на его что поглядит — его к смерти вёрнет. Ну, а в нас такой Заяц был, Зайцев Емельян... Ён шептать.., евонов батька ввел. Ну, так ён меня посылае: «Сходи, — говорит, — к дядьке Амелянчу, — говорит, — ён воды заговорит». Заговорит воды, принесу, он вымоется, попьёт — и всё, отлегло все боли от его... Вот ето тоже, и тоже вот лекарство — и от глаза... Иконку надо на стол, на четыре угла, крест-накрест... Иконочку, и так водицей сполоскать, и етой водицы попить. Попить и помытсја — и всё пройдёт.

На четыре угла... Ты иконочку положил вот, после перенесёшь туда, после туда.., на четыре угла. Ету водицу после... Ну, сумлеваешься там выпить, то помойся. И токо во как: вот, всё на бтлив, во так во (*показывает — надо сверху вниз проводить ладонями по лицу*). С молитвами... Вниз всё вот так во... И с молитвой. Как вмеешь — и по-литовски, и по-польски, и по-русски...

Или корову. Корову глаз поглядел нехороший, корова «брынкш!» — кончается. Решето возьмёшь, вот, и с етого.., с рóту на решето яну побрыскай. Корова встанет, как будто и ничего не было...

ПРИМЕЧАНИЯ

Публикуемые тексты подвергались минимальному редактированию; опущены некоторые отступления рассказчиков от основной темы, затрудняющие восприятие произведений. Сохранены все лексические и важнейшие морфологические и фонетические особенности местного русского говора, отмечены ненормативные ударения. Мы сочли нецелесообразным опускать необязательные с точки зрения содержания повторы, ввод-

ные слова, частицы и т. п., поскольку они отражают специфику устной речи. Вопросы собирателей, пояснения к диалектизмам и заимствованным словам выделены курсивом и скобками.

подавляющее большинство текстов записано на магнитофонной ленте, расшифровка Ю. А. Новикова; в примечаниях указывается, какие варианты записаны от руки. За исключением № 37, все поверья и мифологические сказания публикуются впервые.

№ 1. КЭ,¹ 46(75). Исп. А. Т. Конькова, 1933 г. рожд. Зап. в д. Крыжовка Ионавского р-на в июле 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

№ 2. КЭ, 42(1). Исп. Л. И. Рагаускене, 1931 г. рожд. Зап. в г. Зарасай в июле 1996 г. Э. Микенайте и Ю. Новиковым.

Объясняя неписанные правила передачи заговорного искусства, исполнительница ссылается на свою свекровь-литовку. Аналогичные ограничения и запреты действительно свойственны литовской традиции, но они широко бытуют и среди русского населения Литвы. Рассказы о «подземных змеях», от укусов которых не спасают даже заговоры, неоднократно фиксировались в разных районах Литвы — КЭ, 43(18), 50(62) и др.

№ 3. КЭ, 40(36). Исп. А. А. Павлова, 1926 г. рожд. Зап. в г. Зарасай в июле 1996 г. Р. Лебедите и Ю. Новиковым.

№ 4. КЭ, 50(32). Исп. Д. П. Сиволов, 1922 г. рожд. Зап. в д. Думсяй Ионавского р-на в июле 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

От Д. П. Сиволова записано несколько десятков легенд и мифологических сказаний. Данный текст интересен четким представлением о своеобразной иерархии среди «чародеев» (см. также его рассказ о состязании волхвитов — № 9). Ср.: Зиновьев, № 292, 309, 310 и др.; Черепанова, № 328.

№ 5. КЭ, 48(14). Исп. М. И. Ярова, 1925 г. рожд. Зап. в д. Ванджэгала Каунасского р-на в июле 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

Типовой рассказ об «отвораживании» испорченной коровы дополнен описанием магических действий волхвита, демонстрирующего, что у него «нечистая душа» и ожидающего расплаты за свое бесовское знание. «Лит» — денежная единица в довоенной Литве, восстановленная в наше время.

№ 6. КЭ, 50(36). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Текст примыкает к популярным в России и Литве рассказам о попытках чародея перед смертью подбросить кому-нибудь свою «колдовскую» книгу. Ее появление в доме вызывает целую серию слуховых галлюцинаций. Краткое описание «посвящения» в колдуны Д. П. Сиволов на следующий день развернул в самостоятельное повествование (см. № 7).

№ 7. КЭ, 50(64). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Развернутый рассказ о «вербовке» в колдуны, развивающий мотивы предыдущего текста. По словам исполнителя, произошло это с другом его прадеда. Доминантой былички является отречение «от всего святого» и заключение договора с нечистой силой; исполнитель с особым выражением произнес фразу чародея, раздосадованного нерешительностью своего «ученика»: «Мне сейчас надо перед *ним* много отчитываться». «Парочка» слуг, которую может выбрать испытуемый, соотносима с образами «маленьких» и «шишков» в севернорусских мифологических сказаниях. Ср.: Черепанова, № 326, 340—345; особенно близок к комментируемому текст № 340. В литовском фольклоре мотивы отречения от Бога и стрельбы в крест встречаются в рассказах об охотнике, желающем без промаха поразить зверей и птиц.

№ 8. КЭ, 50(39). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Текст связан с типовым для русского и литовского фольклора поверьем — колдун должен все время придумывать работу для своих помощников-чертей. Ср.: Максимов, с. 58—59; СД, с. 300; СМ, с. 73—74.

№ 9. КЭ, 50(33). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Популярный сюжет о состязании колдунов; по деталям повествования текст очень близок к одному из архангельских вариантов (Черепанова, № 329; ср. также: Максимов, с. 66; Зиновьев, № 313, 316, 327 и др.). В аналогичной литовской быличке развязка несколько иная — колдун-победитель превращает своего соперника в волка.

№ 10. КЭ, 50(89). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Ср.: Зиновьев, № 292.

¹ КЭ — Кабинет этнологии ист. факультета Вильнюсского ун-та, коллекция фольклорных материалов. Первая цифра обозначает номер тетради, вторая — порядковый номер текста в ней.

№ 11. КЭ, 52(4). Исп. Г. Е. Коваленкина, 1922 г. рожд. Зап. в д. Летишкес Каунасского р-на в октябре 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

От исполнительницы записано более 40 мифологических сказаний, которые она рассказывала «сериями» (о заклятых кладах, о ходячих покойниках, о приведениях, о волхвитах). В данном тексте разрабатываются традиционные мотивы разлучения влюбленных с помощью магических действий; бесовскому ремеслу «хохлухи» противопоставляется бескорыстная помощь «шептунов», к числу которых принадлежит и сама Коваленкина. Ср.: Зиновьев, № 317; Смирнов, с. 6. Под влиянием литовского языка изменен грамматический род слова «собака» («собака был в деревне»).

№ 12. КЭ, 52(6). Сведения о записи см. в примеч. к № 11.

Один из примеров того, что русские старожилы Литвы приписывают волхвитам способность не только наводить порчу, но и снимать ее, ликвидировать последствия своих собственных магических действий. Ср.: Зиновьев, № 296, 297 и др. Подобные верования широко распространены и у литовцев. Ср. противоположные представления, зафиксированные С. В. Максимовым в России (Максимов, с. 62).

№ 13. КЭ, 48(37). Исп. У. Е. Буракова, 1917 г. рожд. Зап. в д. Ибенай Каунасского р-на в июле 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

№ 14. КЭ, 6(54). Исп. С. В. Чувькина, 1902 г. рожд. Зап. в местечке Салакас Зарасайского р-на в июле 1976 г. Ю. Новиковым.

Стандартный рассказ о превращении участников свадьбы в волков. Ср.: СД, с. 418—420; СМ, с. 280; Черепанова, № 329, 330. В отличие от некоторых районов России в Литве зафиксированы былички о превращении молодых в других животных (см.: Черепанова, № 334).

№ 15. КЭ, 41(28). Исп. Е. К. Спиридонова, 1909 г. рожд. Зап. в г. Зарасай в июле 1996 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

№ 16. КЭ, 50(29). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Традиционная быличка о мести колдуна, которого не пригласили на свадьбу. Ср.: Зиновьев, № 285, 286, 292, 293 и др.; Черепанова, № 329.

№ 17. КЭ, 50(76). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Сравнительно редкий сюжет — волхвит шутки ради морочит участников свадьбы, выставляя их на посмешище. Ср.: Зиновьев, № 302, 308, 309; Черепанова, № 322.

№ 18. КЭ, 50(77). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Один из самых популярных сюжетов русских и литовских мифологических сказаний о колдунах; месть волхвита мотивируется тем, что «принизили евоный авторитет», не пригласив на свадьбу. Ср.: Зиновьев, № 285, 286, 292, 293 и др.; Черепанова, № 329, 330, 332 и др.

№ 19. КЭ, 50(34). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Относительно редкий сюжет — волхвит-хохол наказывает человека за нарушение элементарных правил бытового этикета. Ср.: Черепанова, № 360.

№ 20. КЭ, 48(74). Исп. М. Н. Митрев, 1925 г. рожд. и П. И. Митрева, 1924 г. рожд. Зап. в д. Покупеляй Кельмеского р-на в июле 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

В тексте акцентируется корыстолюбие «ворожбитов».

№ 21. КЭ, 2(77). Исп. М. Л. Семенова, 1928 г. рожд. Зап. в местечке Салакас Зарасайского р-на в июле 1975 г. Д. Белкиным, Ю. Новиковым и др.

Вариант интересен описанием вредоносных действий «ворожбитки». Ср.: СД, с. 298.

№ 22. КЭ, 37(168). Исп. В. Н. Горшанова, 1924 г. рожд. Зап. в д. Яктишкес Зарасайского р-на в июле 1996 г. О. Медведевой и Ю. Новиковым.

В тексте перечисляются магические предметы и описываются магические действия тех, кто насылает порчу на скот, указываются способы противодействия их злым чарам. Как и в ряде других вариантов, вредительством занимается человек другой национальности. Запрет давать что-либо ведьме или колдуну популярен и в литовских сказаниях.

№ 23. КЭ, 37(64). Исп. Х. Т. Карпова, 1912 г. рожд. Зап. в д. Стравай Рокишкского р-на в июле 1996 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

В тексте перечисляются традиционные запреты и магические действия, способствующие снятию порчи со скота. Ср.: Зиновьев, № 377. Типовой мотив — поиски могущественного чародея «на стороне» («Двинск», «Субочи», «Якополе» — русифицированные названия латвийских городов Даугавпилса, Суботе и Екабпилса). В литовских быличках описываются иные магические действия, направленные против чародеев.

№ 24. КЭ, 43(16). Исп. Е. С. Мелькова, 1901 г. рожд. и И. Г. Мамзелёв, 1931 г. рожд. Зап. в д. Авиженяй Зарасайского р-на в 1996 г. Ю. Новиковым и Р. Трмакасом.

В тексте упоминается трава «колючий дед», которая во многих районах Литвы считается оберегом от порчи скота (см. следующий текст). Интересно указание на зевоту как верный признак сглаза или порчи. Ср.: Черепанова, № 348.

№ 25. КЭ, 40(35). Сведения о записи см. в примеч. к № 3.

А. Павлова подробно описала траву «колючий дед», используемую как оберег от порчи скота. Весьма архаично представление о своеобразной «материализации» переносных заклинаний — когда выбросили в окошко заговоренное яичко, раздался писк и звон. Ср.: Черепанова, № 297. Мучительная смерть колдуна, необходимость «выбирать» доски из потолка, чтобы облегчить его страдания, объясняется тем, что его душа не может подняться наверх. См.: № 40, 41, 43, 44; ср.: Зиновьев, № 365, 366; Черепанова, № 323.

№ 26. КЭ, 52(49). Сведения о записи см. в примеч. к № 11.

В тексте описываются магические действия, направленные на снятие порчи с коровы, которая «плачет, как человек». Ср.: Зиновьев, № 376. Иллюстрируется запрет давать что-нибудь вредителю. Ср.: Зиновьев, № 392. Смерть мужа ворожбитки от рака трактуется как наказание за «колдовство». Подогревание молока испорченной коровы как средство нейтрализации колдовства известно и по литовским записям.

№ 27. ВУ,² Зарасай-1971. Исп. П. Г. Каузов, 1911 г. рожд. Зап. в д. Гарбунолишкяй Зарасайского р-на в июле 1971 г. И. Зданавичуте и Л. Казлаускайте.

Традиционная быличка о том, как незаметно повторяя магические движения волхв-итки, человек завладевает молоком, которое она отобрала у чужих коров. Этот мотив широко распространен в литовском фольклоре. Текст записан от руки.

№ 28. КЭ, 48(63). Исп. А. И. Зайцева, 1914 г. рожд. Зап. в д. Покупеляй Кельмеского р-на в июле 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

Об использовании «живой воды» в магических целях подробнее см. в коммент. к следующему тексту.

№ 29. КЭ, 50(50). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

В местной заговорной традиции и поверьях важную роль играет «живая вода» — набранная из родника, ручья или реки, желательно — против течения и обязательно не нагретая. «Она через огонь прошла — и всё, и уже мёртвая» — КЭ, 43(31). По силе воздействия «живая вода» не уступает «святой воде», набранной на Крещение при соблюдении целого ряда запретов — КЭ, 41(2). Ср.: СД, с. 387.

№ 30. КЭ, 47(46). Исп. М. Л. Тихонова, 1934 г. рожд. и Ф. Л. Тихонова, 1931 г. рожд. Зап. в д. Киселишкес Ионавского р-на в июле 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

Образец былички об использовании магических знаний в личных целях. Ср.: Зиновьев, № 335—348 и др. Изгнание чародеем змей, грызунов и других вредителей — популярная тема литовских мифологических сказаний. Термин «стих» (*стишок*) старо-обрядцы Литвы часто употребляют для обозначения заговоров; в таком значении он неоднократно фиксировался и в зоне псковских говоров (Разумовская, с. 259—267).

№ 31. КЭ, 50(38). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Сравнительно редкий сюжет — пастух-волхвит демонстрирует напарнику своих невидимых помощников-бесенят. Внешне они напоминают «маленьких» из севернорусских быличек о колдунах — см. также № 7. Ср.: Черепанова, № 326, 340—345. Чтобы увидеть «пастушков», надо посмотреть через левое ухо волхвита.

№ 32. ВУ, Шилуте-1973. Исп. С. Т. Иванов, 1902 г. рожд. Зап. в пос. Русне Шилутского р-на в июле 1973 г. О. Кулбокайте, З. Митюриной и Б. Маулоте.

Редкий в русском фольклоре Литвы сюжет об оборотничестве колдуна. Архаичен мотив невозможности полностью вернуть себе человеческий облик, если кто-то из посторонних «пошевелил» магические предметы. Ср.: Черепанова, № 336, 339. Текст записан от руки.

№ 33. КЭ, 50(86). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Рассказ Д. П. Сиволова примыкает к многочисленным приметам и поверьям об оптимальном времени для посева или высаживания сельскохозяйственных культур. Однако в данном тексте доминирует представление о тайном, сверхъестественном знании, которым обладают волхвиты. Аналогичные рассказы популярны среди литовцев.

№ 34. КЭ, 1(29). Исп. К. В. Богомольникова, 1896 г. рожд. Зап. в д. Тумалинай Игналинского р-на в июле 1968 г. Ю. Новиковым.

² ВУ — Фольклорный архив кафедры славянских литератур филол. факультета Вильнюсского ун-та. Указывается район записи и год проведения студенческой практики.

Один из самых популярных сюжетов русских и литовских мифологических сказаний — по воле колдуна вор не может сдвинуться с места. См. также следующий текст. Ср.: Зиновьев, № 322, 323; Черепанова, № 325 и др. Текст записан от руки.

№ 35. КЭ, 50(35). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Распространенная быличка о наказании воров колдуном (см. примеч. к предыдущему тексту).

№ 36. КЭ, 9(116). Исп. С. В. Чувькина, 1902 г. рожд. Зап. в местечке Салакас Зарасайского р-на в июле 1968 г. А. Адомайтисом, Ю. Новиковым, О. Шулене и др.

Рассказы о превращении в крыс или мышей посягнувших на имущество колдуна воров неоднократно записывались от старообрядцев Литвы (см. следующий текст). В данном варианте, как и во многих записях из России, магическими способностями наделены коновалы. Ср.: Черепанова, № 331 и др. В литовской традиции цародеями нередко оказываются белорусы, латыши, цыгане, венгры (обычно коновалы по профессии), русские старообрядцы. Ср. следующий вариант. Текст записан от руки.

№ 37. Исп. Е. И. Колесникова, 1917 г. рожд., жительница местечка Салакас Зарасайского р-на. Зап. в ноябре 1982 г. в г. Вильнюсе Ю. Новиковым. Текст опубликован в кн.: Русские пословицы Литвы: Из собрания Елизаветы Колесниковой / Изд. подгот. Ю. А. Новиков и Т. С. Шадрин. Вильнюс, 1992. С. 122—123 (№ 1063).

Быличка о наказании воровки колдунами. Сюжетная схема ее та же, что и в предшествующем варианте, но рассказ Колесниковой более живописен и эмоционален. Интересно сближение термина «волховит» с «пинчуками» (жителями белорусского Полесья) и «греками», неизвестными путями попавшими в фольклорное произведение. Текст записан от руки.

№ 38. КЭ, 6(78). Сведения о записи см. в примеч. к № 14.

Популярный сюжет о поисках и наказании вора путем магического воздействия на его изображение в заговоренной воде. Ср. близкие по характеру мотивы — Черепанова, № 289, 294, 315; в литовском фольклоре аналогичные по содержанию произведения сравнительно редки. Рассказ богат яркими, выразительными деталями, между тем описываемые события приурочены к Первой мировой войне, когда исполнительница была еще молоденькой девушкой. Со слов своих родственниц она запомнила даже фрагмент заговора, который нашептывала «ворожбитка».

№ 39. КЭ, 50(40). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Текст интересен прикреплением к образу ксендза популярных мотивов о продаже души черту и страшной смерти колдуна. Необычно и его главное требование — жить сто лет и оставаться молодым.

№ 40. КЭ, 48(20). Исп. П. И. Буракова, 1931 г. рожд. Зап. в д. Ибенай Каунасского р-на в июле 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

Типовой для русского и литовского фольклора рассказ о мучительной смерти волхвита дополнен указаниями на его скрытый образ жизни и упоминанием «черной книги».

№ 41. КЭ, 48(21). Сведения о записи см. в примеч. к № 40.

Вариант предыдущего рассказа, по ошибке повторенного исполнительницей через несколько минут. Сюжетный каркас произведения остался неизменным, но в деталях повествования появилось немало разночтений (в первом варианте волхвит просит рассказчицу разобрать потолок в его смертный час, а во втором просит об этом ее мать). Широкий диапазон вариаций свидетельствует о редком исполнении былички; у таких мастеров народной несказочной прозы, как Г. Коваленкина, Д. Сиволов и А. Павлова, тексты на редкость стабильны.

№ 42. КЭ, 52(20). Сведения о записи см. в примеч. к № 11.

Краткий рассказ о страшной смерти волхвита и способах облегчить его мучения — см. также № 40, 41, 43 и др. Ср.: Максимов, с. 68; Зиновьев, № 365, 366; СД, с. 300; Черепанова, № 323, 326, 364 и др.

№ 43. КЭ, 50(41). Сведения о записи см. в примеч. к № 4.

Поверье, связанное со смертью волхвита. См. примеч. к № 42.

№ 44. КЭ, 37(157). Сведения о записи см. в примеч. к № 22.

Типовой рассказ о смерти «чернокнижницы». Стандартные детали дополнены оригинальной подробностью — чтобы отвлечь чертей, мучающих умирающую, на улице рассыпают мак. Описание черной книги («черные листья, белыми буквами писано») традиционно для русского фольклора; в литовском подобные мотивы довольно редки.

№ 45. КЭ, 6(74). Сведения о записи см. в примеч. к № 14.

Сюжет былички сравнительно редок — сын клодуна из-под кровати наблюдает за его предсмертными мучениями, используя с магическими целями хомут. Подобные рассказы популярны в литовском фольклоре. Показательно, что дети не знали о колдовском ремесле отца, а он не стремился облегчить свою участь, передав им магические знания. Исполнительница назвала быличку «приказкой»; такой народный термин зафиксирован в Псковском крае, где он обозначает заговоры (Разумовская, с. 258).

№ 46. КЭ, 46(46). Исп. С. С. Афанасьева, 1920 г. рожд. Зап. в г. Аникшчай в июле 1997 г. Р. Еленските и Ю. Новиковым.

Рассказ о лечении от сглаза. В роли целителя, пользующегося заговоренной водой, выступает старообрядческий поп.

№ 47. КЭ, 52(50). Сведения о записи см. в примеч. к № 11.

В тексте объединены несколько популярных сюжетов быличек о колдунах и поверья о «дурном глазе», аналогичные литовским. Древний мотив «насылания» смерти заметно трансформировался — функции магического предмета выполняет присланное по почте изображение гроба на черном листе.

№ 48. КЭ, 52(71). Сведения о записи см. в примеч. к № 11.

Свод поверий о людях с «дурным глазом», проиллюстрированный рассказами о связанных с ними происшествиях и средствах нейтрализации порчи. Г. Коваленкина подчеркнула, что от сглаза больше других страдают люди, родившиеся «на молодика» (молодом месяце).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Зиновьев — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Максимов — Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1996.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
- СМ — Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Черепанова — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост., коммент. О. А. Черепановой. СПб., 1996.

БИБЛИОГРАФИЯ

А. Н. РОЗОВ

*ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ И ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ
НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА
«РУКОВОДСТВО ДЛЯ СЕЛЬСКИХ ПАСТЫРЕЙ» (1860—1917 гг.)
АННОТИРОВАННЫЙ ТЕМАТИКО-БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ*

1860-е гг. — время крестьянской реформы, больших и глубоких перемен в общественной и государственной жизни России требовало от церковной журналистики кардинальных изменений своих целей и задач. Журналы и газеты должны были стремиться к объективному отражению реальной действительности во всей ее полноте, затрагивать темы, в одинаковой мере интересные и полезные как для служителей церкви, так и для мирян. Это позволило бы установить тесную взаимосвязь с читателями, сделать некоторых из них авторами заметок и статей.

Среди многочисленных актуальных проблем, обсуждаемых светской литературой тех лет, немаловажное место занимает дискуссия о духовно-нравственном просвещении народа, о роли и значении в нем духовенства. Церковной периодике следовало, во-первых, познакомить священнослужителей с этими материалами, а во-вторых, включить их в полемику, защищая свои права в данной области и отстаивая особое положение в обществе.

Наиболее близким к народу было сельское духовенство, которое, как никто другой, могло претендовать на место наставника прихожан. Надо было помочь деревенским пастырям в их нелегкой деятельности, познакомить их с различными сторонами пореформенной общественной жизни и по возможности втянуть самих пастырей в эту многостороннюю жизнь общества,¹ вооружить их соответствующими знаниями в области богословия, способствовать обмену опытом, наблюдениями и мыслями. Именно такие задачи ставил перед собой созданный в 1860 г. при Киевской духовной семинарии журнал «Руководство для сельских пастырей»,² занимающий особое место среди большого количества современных ему изданий. В течение почти 58 лет журнал неизменно выполнял утвержденную Синодом программу, главной целью которой было «самое широкое раскрытие богословской стороны священничества, а равно и всестороннее раскрытие практической стороны жизни и деятельности духовенства».³

¹ Нашим читателям по поводу некоторых обвинений и требований // *Руководство для сельских пастырей*. 1863. Т. 1. № 1 (6 янв.). С. 19 (далее РДСП).

² Журнал обычно состоял из 52 (иногда и более) номеров, выходивших раз в неделю и распределявшихся по трем томам, пагинация в которых начиналась заново. Официальным редактором был ректор семинарии; из семинарской же среды на общем собрании издателей назначались помощник редактора, казначей, секретарь и корректор.

Об истории издания: *Пустынский А.* Пастырское богословие в России за XIX в. : (Историко-критические очерки) // РДСП. 1894. Т. 2. № 27 (3 июля). С. 257—268; № 31 (31 июля). С. 369—371; № 34 (21 авг.). С. 450—458; Т. 3. № 40 (2 окт.). С. 120—136; № 48 (27 ноября). С. 350—355; *Б<улашев> Г.* Начальная страничка из жизни журнала «Руководство для сельских пастырей» // РДСП. 1900. Т. 1. № 1 (2 янв.). С. 16—19; *П. П.* Над свежей могилой высокопреосвященнейшего Иоанникия, митрополита Киевского и Галицкого, от редакции // РДСП. 1900. Т. 2. № 28 (9 июля). С. 217—229.

³ *Булашев Г.* Краткая записка по поводу 30-летия издания при Киевской духовной семинарии журнала «Руководство для сельских пастырей» // РДСП. 1889. Т. 3. № 50 (10 дек.). С. 446.

Появление нового издания было настолько важным, нужным и своевременным, что уже в 1860 г. журнал имел более 2000 подписчиков (цифра огромная для тех лет), и это число постоянно увеличивалось.⁴ Некоторые тома из-за большого интереса читателей приходилось печатать вторым изданием. Поэтому можно констатировать, что РДСП, несмотря на сильнейшую конкуренцию, удавалось быть среди лидеров духовной периодики многие годы.

Журналу принадлежит большая заслуга в разработке науки пастырского богословия, которая до того времени «находилась в зачаточном состоянии».⁵

В нем постоянно печатались разнообразные статьи, материалы, интересные для священнослужителей и прихожан. Публиковались всякого рода наставления, советы и замечания, помогающие пастырю при богослужении, при совершении таинств и треб, во внецерковных взаимоотношениях с верующими, неверующими, иноверами, староверами и сектантами. Большое внимание обращалось на своеобразие народного православия, сохраняющего массу всевозможных предрассудков, суеверий, дохристианских обычаев и обрядов. Подобные реликты языческого мышления, по мнению многих авторов заметок, чужды духу христианства и с ними необходимо бороться, но не прямым запретом, а методом убеждения крестьян в абсурдности того или иного суеверия, обычая, раскрывая историю их возникновения, изначальный смысл.

Среди работ по народному православию особенного внимания заслуживает цикл серьезных научных статей Г. Булашева, В. Маврицкого, П. Озерецкого, П. Поспелова и др. В целом можно говорить о довольно высоком уровне многих публикаций, о знании их авторами современной им научной литературы. Вместе с тем иногда на страницах журнала помещались курьезные с современной точки зрения материалы. Например, статья К. Думитрашкова, из которой следовало, что некоторые сказки вредны и не подходят для нравственного воспитания подрастающего поколения, так как многое в них взято из языческой мифологии.

Важно отметить, что РДСП никогда не было печатным органом исключительно Киевской епархии, а всегда выступало в роли общероссийского журнала, привлекая к сотрудничеству сельских священников из разных уголков России. Неоднократно редакция журнала обращалась к своим читателям с просьбой присылать заметки «о характеристических чертах простого народа и о том, как ими пользоваться для успешного воздействия на нравственность прихожан».⁶ Поэтому за все годы своего существования издание накопило огромный материал по местной народной традиции. В 1914 г. в РДСП был опубликован призыв — собирать фольклор, привлекая к этому школьников под руководством учителей. Здесь же говорилось об огромном воспитательном значении собирательской работы.⁷ К сожалению, из-за начала Первой мировой войны этот призыв не был реализован.

Редакции удалось сплотить вокруг себя коллектив постоянных корреспондентов, активно сотрудничавших с журналом в течение многих лет. Назову лишь несколько фамилий: А. Воскресенский, С. Грушевский, К. Думитрашков, С. Кохомский, А. Левашев, П. Озерецкий, В. Певницкий, П. Руновский, И. Скворцев, П. Троцкий, А. Флегматов и др.

Сведения по особенностям народного православия содержатся и в официальных документах из различных епархий, в таких рубриках, как «Решение недоуменных вопросов по пастырской практике»,⁸ «Заметки», «Из епархиаль-

⁴ В 1884 г. тираж РДСП—3000 экз., в 1885 — 4000, в 1886 — 5500, в 1887 — 6100 и т.д.

⁵ Булашев Г. Краткая историческая записка... № 51 (17 дек.). С. 481.

⁶ От редакции // РДСП. 1890. Т. 1. № 1 (1 янв.). С. 1—2.

⁷ Н.С. К вопросу об изучении памятников народного творчества // РДСП. 1914. Т. 2. № 20 (11 мая). С. 29—32.

⁸ С 1903 г. материалы этой рубрики стали печататься в виде бесплатного приложения справочного характера: «Сборник решений недоуменных вопросов из пастырской практики».

ных ведомостей». Эти сведения доставлялись в редакцию иноепархиальными корреспондентами, извлекались из епархиальных ведомостей.

Наконец, еще одним важным источником материалов являлись проповеди. Придавая огромное значение проповедничеству, журнал печатал в начале каждого номера лучшие образцы дидактического красноречия, как современного, так и недалекого и далекого прошлого (например, поучения Иоанна Златоуста). Редакция приложила много усилий, чтобы проповедь стала подлинно народной, «а для этого она должна была иметь в виду нужды и интересы своей паствы, волнующие ее в данный момент».⁹ И здесь достижению поставленной цели способствовало сотрудничество самих сельских священников, присылающих тексты своих обращений к прихожанам, бесед с ними. Интерес читателей к этому разделу был столь высок, что, по их желанию, напечатанные в РДСП проповеди в 1877, 1879—1881 гг. вышли отдельными изданиями, а с 1883 г. редакция стала публиковать их в виде отдельного приложения.¹⁰ В том же году появляется еще одно отдельное приложение: «Богословский библиографический листок». Все это позволило расширить объем журнала.

Большое внимание уделялось в нем проблемам нравственного развития самого сельского священнослужителя, для того чтобы «ввести духовенство в среду общественной деятельности и примирить с ним общество, которое не всегда имеет к нему должное уважение».¹¹ С этой целью печатались материалы, посвященные разным сторонам личной жизни священников, отношению друг к другу членов одного церковного причта, священников соседних приходов и т. д. В течение многих лет обсуждалась проблема взаимоотношений двух поколений русского священничества: «старого», консервативного, дореформенного и «молодого», либерального, пореформенного. В заметках, очерках, отрывках из дневников и писем, в произведениях беллетристического характера изобразились различные типы служителей церкви, достойные черты одних, слабости и недостатки других.

Из года в год поднимался вопрос об отчаянном материальном положении духовенства. Оно не позволяло священнослужителям качественно исполнять пастырские обязанности, осложняло отношение к причту прихожан, так как причетники были вынуждены жить в основном за счет мирян, мешало священнослужителям занять достойное и уважаемое место в общественной жизни страны.

Заметную роль играли в журнале разнообразные и подробные библиографические обзоры, рецензии. Достаточно перечислить названия лишь некоторых из них, чтобы понять, насколько широко, а часто и глубоко охватывали они все те новинки в области духовной и светской литературы, которые могли бы быть интересными, но не всегда доступными по своей цене для большинства читателей: «Замечания о ходе епархиальных ведомостей»,¹² «Взгляды светской литературы на духовенство»,¹³ «Типы пастыря церкви в произведениях наших светских беллетристов»,¹⁴ «Понятия некоторых современных публицистов о религии»,¹⁵ и т. д. Анализировались повести и рассказы Н. С. Лескова, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова, М. Горького и мн. др. Рецензиро-

⁹ Булашев Г. Краткая историческая записка. № 51. С. 482.

¹⁰ Некоторые постоянные авторы проповеднического отдела издавали свои материалы. Например: Руновский П. Сборник поучений, составленный сельским священником. СПб., 1887; Левашев А. Поучения сельского священника. Кострома, 1889. Вып. 1. и т. д.

¹¹ Булашев Г. Краткая историческая записка. № 51. С. 486.

¹² РДСП. 1860. Т. 2. № 29 (13 сент.). С. 300—318.

¹³ РДСП. 1892. Т. 3. № 52 (27 дек.). С. 423—435; 1893. Т. 1. № 3 (17 янв.). С. 69—82; № 9 (28 февр.). С. 257—264; Т. 2. № 21 (23 мая). С. 89—95; № 28 (11 июня). С. 290—294; № 32 (8 авг.). С. 383—390; Т. 3. № 38 (19 сент.). С. 68—73; № 42 (17 окт.). С. 165—172; № 52 (19 дек.). С. 432—439.

¹⁴ РДСП. 1882. Т. 1. № 5 (31 янв.). С. 109—129.

¹⁵ РДСП. 1893. Т. 1. № 14 (4 апр.). С. 373—380.

вались книги, имеющие отношение к фольклору и этнографии (например: очерки С. Максимова «Бродячая Русь», сборник украинских заклинаний П. Ефименко, работа И. Калинникова «Церковно-народный Месяцеслов на Руси»). В течение многих лет вел рубрику «Проповедническое обозрение» Г. Булашев, а другой библиограф, скрывавшийся под псевдонимом Z, — рубрику «Обозрение духовной журналистики» по месяцам текущего года.¹⁶ Все эти материалы очень полезны для тех, кто собирается познакомиться с чрезвычайно многообразной церковной литературой, до сих пор еще почти не введенной в научный оборот.

Составление библиографического обзора РДСП затруднено, так как существуют лишь два указателя статей: с 1860 по 1869 г. и с 1870 по 1881 г.,¹⁷ но в них не указаны авторы публикаций и, следовательно, нет именного указателя. Кроме того, очень редко при фамилии корреспондентов указывалось место их службы. Это делалось, и то не всегда, для сельских священнослужителей, но никогда — для преподавателей из духовных заведений Киевской епархии. Поскольку, к сожалению, не удалось обнаружить какого-нибудь издания, посвященного истории Киевской духовной семинарии, то назвать должность, годы жизни многих авторов весьма сложно. Возможно, что в Киеве сохранились какие-то архивы Киевской духовной семинарии и кто-нибудь из исследователей займется историей этой семинарии. Наконец, многие корреспонденты публиковались, используя лишь инициалы или просто подписывались: *Иерей*, *Сельский священник* (в ряде статей, заметок вообще отсутствует упоминание об авторе).

В библиографическом указателе по русскому фольклору за 1881—1900 гг. приведено 23 публикации из РДСП, в указателе за 1901—1916 — ни одной,¹⁸ поэтому необходимо перечислить все материалы за все годы издания журнала, представляющие интерес для этнографов и фольклористов.

Характеризуя же в целом РДСП, можно констатировать, что его материалы весьма любопытны и полезны для представителей разных наук: для религиоведов, культурологов, историков, этнографов, фольклористов, философов, лингвистов, литературоведов, занимающихся всеми этапами истории русской литературы от ее истоков до 1917 г. включительно.

Принципы оформления указателя

Материал по тематическому принципу делится на 10 рубрик. Внутри них публикации расположены в алфавитном порядке.

В тех случаях когда один и тот же материал имеет отношение к двум и более разделам, он помещается только в одном, к которому ближе по тематике, в других же разделах даются на него цифровые ссылки.

Звездочкой перед порядковым номером публикации обозначены материалы, отраженные в библиографическом указателе за 1881—1900 гг.

В названиях публикаций используются следующие сокращения, принятые в церковных календарях: ап. — апостол, архиеп. — архиепископ, бесср. — бессребреник, вмц. — великомученица, вмч. — великомученик, еп. — епископ, кн. — князь, митр. — митрополит, мц. — мученица, мч. — мученик, прор. — пророк, свт. — святитель, сщмч. — священномученик, св. — святой.

¹⁶ С 1913 г. в журнале был введен обзор и газетных статей.

¹⁷ Указатель статей, помещенных в десяти томах «Руководства для сельских пастырей» с 1860 по 1869 г. Киев, 1870; Указатель статей, помещенных в двенадцати томах «Руководства для сельских пастырей» // РДСП. 1882. Т. 3 № 40 (3 окт.). С. 136; № 41 (10 окт.). С. 162—164; № 45 (7 ноября). С. 278—280; № 46 (14 ноября). С. 307—309.

¹⁸ Русский фольклор: Библиографический указатель. 1881—1900 / Сост. Т. Г. Иванова. Л., 1990; Русский фольклор: Библиографический указатель. 1901—1916 / Сост. М. Я. Мельц. Л., 1981.

После фамилии автора в именном указателе приводится его порядковый номер по тематико-библиографическому указателю, в скобках отмечается место службы автора.

Ввиду того что сборник «Русский фольклор» посвящен русскому народному творчеству, материалы по украинскому и белорусскому фольклору не включаются, кроме тех случаев, когда публикации в одинаковой мере относятся и к русскому фольклору или когда не ясно, где зафиксирован данный материал. Отсутствует в указателе и соответствующий материал по другим народам России и Европы, который печатался в РДСП. Наконец, из-за специфики сборника, за редким исключением, не отмечаются публикации, рассказывающие о возникновении того или иного чисто христианского обычая, обряда, праздника.

I. ОСОБЕННОСТИ НАРОДНОГО ПРАВОСЛАВИЯ. ЯЗЫЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В НЕМ

1. *Б-ций И.* Голос из глуши // 1874. Т. 1. № 5 (3 февр.). С. 169—176.

Народ не имеет представления о самых главных и простых истинах христианства; крестьяне даже не знают, сколько существует богов; для них иконы — боги.

2. *Благоразумов Н.* Необходимость для сельских священников сельскохозяйственных сведений // 1884. Т. 2. № 31 (29 июля). С. 411—418.

О взгляде на святых в народном календаре, восходящем к язычеству.

3. *Богатинов Н.* Отношение богомольцев и странников к народной жизни // 1862. Т. 1. № 17 (29 апр.). С. 553—567.

Странники и странницы, имея большую популярность в народе, распространяют среди него ложные толкования христианских истин и догматов.

4. Борьба пастыря церкви с суевием // 1889. Т. 1. № 8 (19 февр.). С. 227—233; № 10 (5 марта). С. 303—309; № 11 (12 марта). С. 339—347; № 14 (2 апр.). С. 424—431; № 18 (30 апр.). С. 539—545.

Имена языческих богов забыты, но праздники продолжают еще отмечаться язычески: примеры из народного календаря; ряженье, гадание, колдовство и ворожба, опахивание; вера в счастливые и несчастливые дни; перечислены главные постановления и указы, направленные против волшебства и обращения к волхвам и чародеям, а также против различных языческих празднеств и увеселений.

5. *Громаковский А.* Народные поверья о некоторых священных лицах и событиях и обычаи, соединяемые с праздниками в честь их // 1863. Т. 1. № 16 (21 апр.). С. 529—540; № 17 (28 апр.). С. 571—584; Т. 2. № 25 (23 июня). С. 253—266; № 26 (30 июня). С. 319—325; Т. 3. № 43 (27 окт.). С. 349—364.

Священник должен изучать народное мировоззрение; знать суевия и предрассудки, чтобы бороться с ними; помощь священникам со стороны светской литературы; своеобразное восприятие крестьянами церковных святцев; сущность двоеверия рассматривается на примерах из народного календаря; духовный стих, пословицы и поговорки.

6. *Гр[ушевский] С.* Остатки язычества в нашем простом народе // 1860. Т. 3. № 41 (6 дек.). С. 131—150.

Специфика крестьянской религиозности; по отношению к природе крестьянин язычник; примеры из области суевий, народной демонологии.

7. *Демидовский В.* Древнерусский священник // 1871. Т. 1. № 1 (3 янв.). С. 16—25; № 2 (10 янв.). С. 47—64; № 4 (24 янв.). С. 125—131; № 6 (7 февр.). С. 206—212; № 9 (28 февр.). С. 290—298; № 12 (21 марта). С. 392—410.

Деятельность древнерусских священников по искоренению языческих нравов, обычаев и верований.

8. *Думитрашко Н.* Заботливость пастырей церкви русской об исправлении и улучшении народной жизни России в древние времена // 1860. Т. 2. № 29 (13 сент.). С. 285—299.

Язычество мешало влиянию христианства на нравы и обычаи народа; примеры язычества в семейной и общественной жизни; борьба с волшебством, языческими праздниками, суевериями, приметам.

9. *И. Л.* О мерах к возвышению религиозно-нравственной жизни нашего простого народа // 1876. Т. 3. № 45 (7 нояб.). С. 323—330.

Народ почти совсем не знает молитв или совсем не понимает их смысла; осуждение ряженья, вечерних собраний.

10. *Иерей.* Нива Христова и делатели // 1896. Т. 2. № 23 (9 июня). С. 137—147.

Большинство верующих не имеют самых начальных понятий об истинах христианской веры и о нравственности.

11. *Иерей.* По поводу холерных беспорядков: (Из записок сельского священника) // 1892. Т. 3. № 38 (20 сент.). С. 61—69.

Своеобразие народного православия, сводимое к внешней обрядности; народ не знает догматической стороны религии и ее нравственных требований.

12. Из дневника сельского священника // 1889. Т. 1. № 9 (26 февр.). С. 282—287.

Автор спорит с теми, кто утверждает, что народ любит лишь внешнюю сторону религии. По его мнению, народ «жаждет духовной пищи». Священник должен устраивать религиозно-нравственные чтения в храме.

13. *Л-ий Ив.* Сельский пастырь в отношении к народным обычаям, предрассудкам и суевию // 1863. Т. 1. № 15 (14 апр.). С. 451—465.

Определяя быт народа в целом, обычаи тем не менее мешают развитию народной жизни; теперь древние обычаи не так опасны, как в древней Руси; нельзя стараться уничтожить все древние обычаи; огромная роль суеверий и предрассудков в жизни народа.

14. *Луканин А.* Воскресные беседы // 1870. Т. 2. № 21 (24 мая). С. 129—141. Беседы помогают бороться с предрассудками и суевериями.

№ 23 (7 июня). С. 206—222; № 24 (14 июня). С. 242—251, № 27 (5 июля). С. 329—342; № 28 (12 июля). С. 373—380; № 29 (19 июля). С. 398—407.

Своеобразное толкование народом христианских символов, церковной атрибутики, церковных праздников и обрядов.

№ 33 (16 авг.). С. 516 — 520, № 34 (23 авг.). С. 537—544.

Христианские легенды о нечистой силе; народная демонология.

1872. Т. 1. № 7 (13 февр.). С. 227—234.

Народные представления об Адаме и Еве, противоречащие христианству.

№ 11 (12 марта). С. 381—392.

Народные рассказы о покойниках; поверие о 12 лихорадках.

№ 16 (16 апр.). С. 568—575.

Поверия о родимых пятнах.

Т. 2. № 25 (18 июня). С. 241—251; № 28 (9 июля). С. 351—359; № 34 (20 авг.). С. 532—537.

Суеверные представления о соборовании и о причащении.

Т. 3. № 38 (17 сент.). С. 87—94; № 44 (29 окт.). С. 311—320.

Суеверное представление о 12 пятницах и сказание о них.

15. *Львов А.* Священник по отношению к своей учительской миссии // 1888. Т. 3. № 44 (30 окт.). С. 225—235; № 45 (6 нояб.). С. 251—261; № 47 (20 нояб.). С. 315—322; № 50 (11 дек.). С. 405—412.

Для борьбы с суевериями священнику надо их изучать; для ученого суеверия — памятник дохристианского быта, своеобразие умственного склада народа и т.д.; для священника — это религиозное заблуждение, которое надо искоренять; преследование колдунов и колдуний; боязнь «порчи».

16. *Маврицкий В.* Народность в древнерусской церковной проповеди (до первой половины XV в.) // 1871. Т. 2. № 31 (1 авг.). С. 490—495; № 32 (8 авг.). С. 520—526; № 35 (29 авг.). С. 623—630; Т. 3. № 37 (12 сент.). С. 40—51; № 38 (19 сент.). С. 86—92; № 40 (3 окт.). С. 140—149; № 43 (24 окт.). С. 238—246; № 46 (14 нояб.). С. 330—339; 1872. Т.1. № 8 (20 февр.). С. 264—271; № 11 (12 марта). С. 392—396; № 15 (9 апр.). С. 529—536; № 17 (23 апр.). С. 615—629.

Неправильно противопоставлять языческие и христианские элементы в народной религии; в лучших образцах древней проповеди христианские понятия сходились с народным мировоззрением; обличение язычества, двоеверия в древних проповедях; осуждение игр, волхования, чародейства, плясок, различных суеверий, примет и т.д.; отрывок из «Голубиной книги».

17. *Озерецкий П.* Недостатки в воззрении древнерусского народа на религиозно-нравственные предметы // 1866. Т. 3. № 36 (4 сент.). С. 24—36.

Языческое мирозерцание и языческий образ жизни господствовали до XIII в.; наши предки были не готовы к сознательному восприятию христианства.

18. *Озерецкий П.* Воззрения древнерусского народа на ангелов и злых духов // 1867. Т. 1. № 16 (16 апр.). С. 573—595.

Чисто внешнее проявление религиозности в древнерусском православии: смешение языческих и христианских элементов; различные разряды ангелов и нечистых духов по народным представлениям; примеры из заклинаний, христианских легенд, быличек.

19. *Озерецкий П.* Воззрение древнерусского народа на благочестивых людей и святых угодников // 1867. Т. 3. № 46 (12 нояб.). С. 398—407.

Деятельность благочестивых людей и сами чудеса оценивались народом обычно с точки зрения материальной пользы, что было вызвано как условиями жизни того времени, так и уровнем духовно-нравственного развития древнерусского человека; отражение суеверного страха перед природой в песнях, заговорах, преданиях и т.д.; народная демонология; народ перенес на христианских святых свои представления об языческих богах; роль святых в жизни народа.

20. *Озерецкий П.* Очерк древнерусских народных воззрений на религиозно-нравственные предметы // 1870. Т. 2. № 26 (28 июня). С. 302—312; № 28 (12 июля). С. 361—372; № 30 (26 июля). С. 426—439; № 31 (2 авг.). С. 461—417; № 32 (9 авг.). С. 478—488.

О чисто внешнем усвоении нашими предками христианства; древнерусские идеалы благочестия; молитва как средство борьбы с персонажами народной демонологии; почитание пятниц; молитвенные формулы, сходные с заговорами и заклинаниями; народные легенды о святых, слухи о конце света, представления о рае и аде.

21. *Озерецкий П.* Очерк дохристианского религиозно-языческого развития наших предков // 1871. Т. 1. № 7 (14 февр.). С. 239—248; № 10 (7 марта). С. 317—325; № 13 (28 марта). С. 440—455.

Для понимания особенностей современного народного православия, необходимо изучать религиозные представления язычников; основные черты язычества; о причинах

возникновения двоеверия в русском православии; о живучести этого двоеверия; народная демонология; заклинания и заговоры; языческие боги; религиозно-языческие воззрения на природу.¹⁹

22. —*он-ский*. В дополнение к заметке: «Еще суеверный обычай, требующий уничтожения» // 1866. Т. 2. № 28 (10 июля). С. 431—440.

Ответ на заметку под № 499 в данном Указателе. Народ привязан к внешней обрядовой стороне религии; большая роль дохристианских элементов в виде мифоязыческих воззрений, суеверий и предрассудков в народной жизни; пример местного языческого обычая с целью прекращения мора скота.

23. П. Р. Материалы для бесед священника к сельским прихожанам по церковной истории // 1866. Т. 1. № 1 (2 янв.). С. 5—16.

Верные исторические сведения о христианстве помогут очистить религиозные понятия крестьян от суеверий, которые большею частью представляют собой смешение языческих и христианских понятий.

24. П. Р. Поучение в неделю по Просвещении и в неделю о Закхее: (Светлые и темные стороны в жизни народа русского) // Проповеди. Прилож. к РДСП. 1912.²⁰ Янв. С. 19—23.

Простой народ плохо понимает историю и догматы христианства; в нем много разных предрассудков и суеверий; перечисление нехристианских черт простолудинов.

25. Пастырь как непрестанный руководитель прихожан // 1894. Т. 3. № 36 (4 сент.). С. 1—7.

Для успешной борьбы с суевериями и предрассудками надо знать их, изучать историю их происхождения; одни суеверия и предрассудки — остатки язычества, другие — результат применения христианских верований к языческим, третьи — результат «недомыслия простого народа в вопросах веры»; народная демонология как реликт язычества; необходимо объяснять прихожанам разницу между нечистой силой действительно существующей и нечистой силой в народных представлениях; в Священном Писании нет праздников коляды, Купалы, 12 пятниц и т. д.

26. Права и обязанности пресвитеров по основным законам христианской церкви и по церковно-гражданским постановлениям русской церкви // 1883. Т. 2. № 24 (12 июня). С. 162—180 (начало в № 19, 20, 22; продолжение в № 26, 27, 29, 32, 34, 37, 40—46).

Борьба с языческими обрядами, суевериями, предрассудками, праздниками (осуждение почитания 12 пятниц и языческого характера святок); запрещение волшебства, гадания, ряженья и т. д.; запреты на увеселения в праздники.

27. Руновский П. Заметка о религиозно-нравственной жизни русского народа // 1881. Т. 1. № 4 (25 янв.). С. 101—118.

Автор считает, что называние крестьянами икон «богами» не свидетельствует об их языческом мировоззрении; это выражение имеет не прямое, а переносное значение; о религиозном формализме в вере народа; разные христианские обязанности выполняются не как потребность души, а как «дело обычая, привычки»; смесь христианства и язычества в народной религии; вера в знахарей, в сны, в гадания и разные пророчества.

28. С. К. О необходимости тщательно изучать умственное и нравственное состояние пасомых, чтобы уметь учить их: (Из писем к молодому священнику от его бывшего наставника) // 1891. Т. 1. № 9 (3 марта). С. 229—235.

Только узнав умственный и нравственный уровень своих прихожан, священник сможет донести до каждого из них элементарные основы христианского учения.

¹⁹ Цикл статей П. Озерецкого — это работы, объединенные общей темой «Недостатки в воззрении древнерусского народа на религиозно-нравственные предметы».

²⁰ Далее сокращенно: Проповеди, с указанием года издания.

29. *С-в.* О том, что наш простой народ ставит основой своей религиозной жизни внешнюю сторону религии // 1889. Т. 2. № 32 (6 авг.). С. 419—423.

Ответ на публикацию под № 12 в данном Указателе. Автор считает, что у большинства крестьян поклонение иконам не отвечает духу христианской веры; молитва читается машинально, неосознанно; на богомолье смотрят лишь как на способ оправдания грехов; при похоронах и поминках крестьян волнует внешняя обстановка этого действия, они мало молятся о душе умершего, почти не заботятся об увековечивании памяти об умершем.

30. *Сельский иерей О-ской епархии.* Одна из причин оскорбительного отношения сельских прихожан ко святости великих праздников // 1888. Т. 3. № 43 (23 окт.). С. 199—203.

Для народа в религии важна лишь внешняя ее сторона; народ не видит различия между христианскими праздниками; крестьяне почитают тех святых, которым в церкви не полагается отдельной службы.

31. *Сл-ский Ст.* Что может содействовать успеху церковно-народной проповеди? // 1872. Т. 1. № 1 (2 янв.). С. 17—26.

Народ любит в религии лишь внешнюю ее сторону; это должен иметь в виду священник, обращаясь к прихожанам.

32. *Смирнов Гр.* Несколько слов о начетницах или так называемых «черничках» // 1865. Т. 2. № 28 (11 июля). С. 387—395.

Многообразное и неблагоприятное влияние черничек на религиозные чувства народа; борьба духовенства с черничками.

33. *Смирнов Гр.* Из наблюдений над религиозно-нравственной жизнью нашего простолюдина во время общественных бедствий // 1867. Т. 3. № 44 (29 окт.). С. 312—318.

Во время общественных бедствий народ избавляется от своих поверий, суеверий и предрассудков; его поведение соответствует требованию христианства; любовь к крестным ходам и вера в них.

34. *Сольский Ст.* Как должен смотреть пастырь церкви на привязанность нашего народа к религиозной обрядности? // 1869. Т. 2. № 24 (15 июня). С. 231—241.

В народе преобладает внешняя сторона религиозной жизни; священник должен заботиться о введении приличных народных развлечений, которые заменили бы безобразные забавы и увеселения.

35. *Терновский Ф.*²¹ Черты древнерусского проповедничества до времен Петра Великого // 1868. Т. 1. № 15 (7 апр.). С. 620—636; Т. 2. № 23 (2 июня). С. 156—178; Т.3. № 42 (13 окт.). С. 215—228; № 50 (8 дек.). С. 558—578; № 52 (22 дек.). С. 630—649.

Наши предки — двоеверы; обличения двоеверия в почитании языческих богов, в песнях, плясках, в поверьях, суевериях и приметах; обличение гаданий.

36. *Троцкий П.* Поучение в неделю пред Просвещением: (Русь некрещеная) // Проповеди. 1888. Янв. С. 25—30.

Дохристианские верования и их реликты, проявляющиеся в приметах, заговорах, гаданиях, колдовстве.

37. *Хойнауцкий А.* Об отношении простого народа к Библии // 1864. Т. 3. № 37 (13 сент.). С. 44—48; № 38 (20 сент.). С. 85—90.

²¹ В тексте статьи автор обозначен: Ф.Т.

Народ уважает и чтит Евангелие; просят читать его во время эпидемий, верят, что оно лечит от разных болезней; Псалтырь — принадлежность погребального обряда, по ней также гадают.

38. *Хохановский И.* Народное мирозерцание в религиозно-моральном и социальном отношениях // 1912. Т. 3. № 41 (7 окт.). С. 132—144.

В мирозерцании народа еще много наследия прошлого: вера в Бога уживается с верой в колдунов, знахарей, в заклинания, приметы и т. д.; особые свойства народного православия.

39. Христианские храмы — училища веры для людей необразованных // 1872. Т. 2. № 30 (23 июля). С. 403—410.

Скудость народных религиозных понятий, из-за этого появляются различные суеверия; крестьяне обращают внимание на внешние черты богослужения, не пытаясь вникнуть в его духовный смысл.

40. *Эремич Ив.* О предмете и методе пастырского собеседования с простолюдинами // 1862. Т. 1. № 11 (18 марта). С. 339—349; № 12 (25 марта). С. 371—381; № 14 (8 апр.). С. 434—445.

Чтобы проповедь достигла цели, священник должен знать особенности народного православия; искажение христианских истин и догматов происходит в народе из-за суеверных «наростов» или прямого непонимания; больше почитают изображение святого на иконе, чем самого святого; о суевериях и предрассудках; языческие обряды и приемы присутствуют во всех важных событиях в жизни крестьянина.

41. *Э[ремич] И.* Поучение к простолюдинам о почитании святых икон // 1863. Т. 1. № 17 (28 апр.). С. 541—545.

Крестьяне боготворят сами иконы, а не изображенных на них святых.

См. также: № 70, 74, 92, 97, 99, 100, 105, 107—109, 114, 122, 124, 126, 128, 133, 146, 164, 188, 190, 195—198, 204, 211, 217, 219, 221—226, 230, 242, 298, 300, 303, 306, 308, 312, 321, 326, 329, 331, 336, 342, 343, 372—374, 376, 377, 380, 383, 384, 391, 394, 397, 398, 400, 413—423, 425—433, 435, 439, 441, 443, 445, 449—451, 454, 457, 459, 467, 468, 470, 471, 477, 479—481, 483—485, 487, 492, 497—499, 533, 535, 538—542, 544—546, 548, 549, 551.

II. СУЕВЕРИЯ, ПРИМЕТЫ, ПОВЕРЬЯ, ТОЛКОВАНИЕ СНОВ.

РОЛЬ СВЯЩЕННИКОВ В БОРЬБЕ С ПРЕДРАССУДКАМИ И СУЕВЕРИЯМИ

42. А. К. Блуждающие огоньки : (По поводу одного распространенного народного поверья) // 1879. Т. 2. № 19 (6 мая). С. 56—58.

По мнению народа, блуждающие огни на кладбищах, в лесах и болотах — это души умерших без покаяния, которые скитаются по земле; автор объясняет, что это — фосфорический водород.

43. А. К. Следует ли бояться комет? // 1878. Т. 2. № 31 (30 июля). С. 465—474.

Поверия о кометах как вестниках общих народных бедствий.

44. А. Л. Из истории борьбы православного духовенства с суевериями // 1900. Т. 2. № 19 (7 мая). С. 7—19.

Вера в колдовство; истории о колдунах, оборотнях, порче; различные суеверия в календарных обрядах; приметы, гадания и заклинания.

*45. А. Х. К вопросу о колдунах // 1894. Т. 2. № 24 (12 июня). С. 149—154.

Народ почти уподобляет колдуна знахарю, но знахаря крестьяне не боятся, если же знахарь к тому же колдун, то его боятся; колдун — человек, имеющий связь с нечистой

силой; священник должен внушать народу необходимость лечения у врачей, разоблачать невежество знахарей; автор не отвергает полностью понятие порчи.

*46. *А-мов*. Народное поверье о священнической трости // 1884. Т. 2. № 21 (20 мая). С. 135—137.

Народ верит, что направление оставляемой во дворе трости священника предвещает больному жизнь или смерть.

47. *Балаковский А.* Чего желать от сельских школ, кроме грамотности? // 1866. Т. 3. № 49 (4 дек.). С. 503—506.

Школа должна обратить внимание на народные суеверия, предания, предрассудки, обычаи и обряды; все это — язычество.

48. *Беседа о елеосвящении* // Проповеди. 1893. Март. С. 160—169.

О суеверном понимании народом данного таинства; считают, что принятие его — знак безнадежности больного; взгляд на принявшего елеосвящение и выздоровевшего после этого как на живого мертвеца; запреты, налагаемые на него.

49. *Беседа первая о таинстве миропомазания* // 1865. Т. 2. № 27 (4 июля). С. 337—345; *Беседа вторая*. № 35 (29 авг.). С. 633—639.

Гадают о жизни или смерти окрещаемого младенца в зависимости от того, утонет или не утонет восковой шарик с его волосами в купели.

50. *Беседа священника с прихожанами о сновидениях* // 1864. Т. 1. № 7 (16 февр.). С. 262—268.

Нет вещей снов; очень редки святые сны, которые приходят лишь к божьим праведникам.

51. *В. Г.* Затмения солнца и луны // 1880. Т. 2. № 31 (27 июля). С. 327—336.
Суеверный страх перед затмениями.

52. *Веселицкий А.* Поучение в неделю 23-ю по Пятидесятнице : (Против суеверного страха пред злыми духами) // Проповеди. 1897. Ноябрь. С. 694—696.

Обличение веры в разные темные силы, знахарство и колдовство.

53. *Воздействие пастыря на пасомых помимо учительства в храме* // 1896. Т. 2. № 28 (14 июля). С. 261—264.

О борьбе с ложными взглядами и суевериями во время домашних собеседований с прихожанами.

54. *Воскресенский А.* *Беседа священника с прихожанами после совершения таинства елеосвящения, о некоторых предрассудках простого народа относительно сего таинства* // 1861. Т. 1. № 6 (12 февр.). С. 145—156.

При соборовании смотрят, куда пойдет дым от зажженных стручков (деревянных палочек, которыми мажут больного при елеосвящении) : если вверх, то больной выздоровеет; вечерние собрания с работой набожных женщин («черничек»); пение там духовных стихов.

55. *Георгиевский П.* Поучение к рыбакам // 1878. Т. 1. № 5 (29 янв.). С. 136—140.

Осуждение тех рыбаков, которые подвержены суевериям и верят в приметы.

56. *Георгиевский П.* Поучение к рыбакам // 1878. Т. 2. № 18 (30 апр.). С. 11—17.

Осуждение суеверий, предрассудков, примет, шептаний знахарей; встреча со священником считается недоброй, предвещающей неудачу в рыбной ловле; причина возникновения подобного суеверия; осуждение веры и счастливые и несчастливые дни.

57. *Гончаров В.* Обличительное слово к сельским прихожанам по случаю вырытия крестов на кладбище, на том основании, что они, быв окрашены черною краскою, отгоняют будто бы от села дождь // 1865. Т. 2. № 20 (16 мая). С. 69—72.

58. *Грушевский С.* По поводу простонародных примет в день нового года // 1862. Т. 1. № 1 (7 янв.). С. 6—24.

История возникновения примет и суеверий, которые являются остатками язычества; приметы как принадлежность языческой ворожбы и гаданий; борьба христианства с приметами, ворожбой, знахарством; методы борьбы священника с приметами.

59. *Грушевский С.* Современные простонародные верования относительно ведунства и колдовства // 1865. Т. 2. № 21 (23 мая). С. 105—120; № 25 (20 июня). С. 263—280.

Условия для того, чтобы стать колдуном; вера крестьян во всемогущую силу колдунов; необходимые атрибуты колдовства; колдовские средства: заговоры, травы, коренья; история возникновения веры в колдунов и ведьм.

60. *Данкевич В.* Поучение в неделю 23-ю по Пятидесятнице : (Против суеврия касательно встречи со священником) // Проповеди. 1898. Ноябрь. С. 631—633.

Грех бояться встречи со священником, тем более плевать при этом; ведя себя так, человек становится орудием в руках дьявола.

61. *Данкевич В.* Поучение в неделю 5-ю по Пятидесятнице : (Грех бояться встречи со священником) // Проповеди. 1886. Июль. С. 421—425.

История возникновения суеврия: язычники боялись встречи со священником.

62. *Емельянов А.* Поучение против ворожбы // 1864. Т. 3. № 42 (18 окт.). С. 221—224.

Против веры в сны, приметы, шепоты, наговоры, ворожбу и т. д.

63. *З-ин П.* Имеет ли «херувимский ладан» спасительную или сохранительную силу, и следует ли давать его просящим как спасительное средство в болезнях или других каких-либо случаях? // 1877. Т. 2. № 31 (31 июля). С. 424—429. (Раздел: «Решение вопроса, предложенного редакцией»).

Народ называет «херувимским ладаном» недогоревший при каждении во время херувимской песни ладан. Его считают лечебным средством. Священнику не надо давать такой ладан прихожанам, так как это «полуязыческое суеврие»; далее о народной медицине, заклинаниях, заговорах, ведунах и кудесниках.

*64. *З-ин П.* Простонародные суевренные верования, обычаи и обряды, соединенные с почитанием пресв. Девы Богородицы // 1882. Т. 3. № 50 (12 дек.). С. 397—407.

Богородица отождествляется в народном сознании с древней богиней весеннего солнца и гроз. Описание народно-церковных обрядов на Благовещенье, Покров и т. д.

*65. *З-ин П.* Русские простонародные приметы // 1882. Т. 2. № 21 (23 мая). С. 97—100; № 22 (30 мая). С. 111—128; № 23 (6 июня). С. 134—143.

Три типа примет: 1) выведенные из действительных наблюдений за окружающим миром; 2) возникшие из мифических представлений, 3) возникшие из-за склонности народа во всем находить аналогию и соотношение; автор рассматривает приметы первого типа по а) солнцу и облакам; б) по луне; в) по звездам; г) по воздушным явлениям; д) по животным и птицам, а также приметы суевренные.

66. *И. Э[ремич (?)].* Поучение о том, что не должно бояться встречи со священником // 1860. Т. 3. № 40 (29 ноября). С. 101—105.

Взрослые при встрече со священником либо возвращаются обратно, либо, плюнув на след священника, идут дальше, либо бросают что-нибудь на дорогу в качестве преграды между собой и священником; на самом деле эта встреча сулит счастье.

67. Из бесед с сельскими священниками // 1862. Т. 3. № 43 (28 окт.). С. 296—316; № 45 (11 ноября). С. 363—381; № 51 (23 дек.). С. 588—608; № 52 (30 дек.). С. 643—657.

Для борьбы с суевериями их надо изучать; о вреде знахарства на конкретных примерах; рождественские, новогодние и пасхальные обычаи.

68. *Ильинский А.* Жизнь — новая школа для сельского священника // 1860. Т. 2. № 23 (2 авг.). С. 133—148.

О суевериях; боязнь колдунов, встреч со священником; прыганье через костер на Ивана Купалу.

69. К решению вопросов, случающихся священнику в приходе // 1863. Т. 2. № 19 (12 мая). С. 63—75.

Об обете соблюдать пост в понедельник; суеверное представление о том, что выздоровевшему после соборования нельзя есть скоромную пищу, вступать в брак, ходить в баню, мыться в реке и т. д.

70. *К. Д[умитрашков (?)]*. Обличение в христианской проповеди // 1869. Т. 1. № 10 (9 марта). С. 370—380; № 11 (16 марта). С. 399—409; № 13 (30 марта). С. 466—479; № 15 (13 апр.). С. 538—548; Т. 2. № 18 (4 мая). С. 16—35; № 22 (1 июня). С. 153—166; № 25 (22 июня). С. 252—266; № 32 (10 авг.). С. 514—528; № 35 (31 авг.). С. 608—626.

Цели обличений в проповеди первых веков христианства: 1) борьба против неверия и лжеверия, 2) борьба против ересей и расколов, 3) борьба против суеверий и пороков; те же цели преследует проповедь в современной православной церкви; священник должен выявить причину возникновения тех или иных суеверий и предрассудков и разоблачать их вред перед прихожанами; коротко о народной демонологии, о языческих элементах в церковных праздниках.

71. *К. С.* В чем должно состоять противодействие пастырей суеверию пасомых? // 1861. Т. 3. № 51 (24 дек.). С. 594—600.

О теоретических и практических суевериях; последние — это чарование, магия, симпатическое лечение, заговоры и т. д.

*72. Колдуны и кликуши : (По поводу судебных процессов об убийствах колдунов) // 1894. Т. 1. № 4 (23 янв.). С. 81—88; № 6 (6 февр.). С. 145—151; № 7 (13 февр.). С. 172—174.

Вера в колдовство, порчу, заклинания встречаются не только в крестьянском, но и в светском обществе; крестьяне нередко убивают своих колдунов и колдуний (примеры).

73. *Красовский П.* Пастырское наставление сельским прихожанам о привитии предохранительной оспы // 1865. Т. 2. № 19 (9 мая). С. 37—44.

Существует поверье, что прививание оспы — бесовское дело; данное поверие следует разоблачать.

74. *Красовский П.* Поучение о границах злоторных и дьявольских действий // 1869. Т. 3. № 46 (16 ноября). С. 349—357.

Народ признает влияние дьявола на судьбу человека, верят, что колдуны и волшебницы способны вселить дьявола в любого; для церкви волшебство — суеверный обычай, а следовательно, великий грех.

75. *Л-в Н.* «Чистое» и «нечистое»: (Заметка приходского священника) // 1900. Т. 2. № 21 (21 мая). С. 57—68.

Представления о «чистом» и «нечистом» в Ветхом и Новом заветах, а также народных суеверных представлениях.

76. *Левашев А.* Поучение о вере простого народа в так называемую «порчу» // 1877. Т. 3. № 41 (9 окт.). С. 157—162.

Болезни происходят не от злых людей, а от нас самих, от нашей природы.

77. *Левашев А.* Поучение к простому народу против колдовства : (Вера в колдовство — великий грех и пагуба для душ христиан) // Проповеди. 1896. Июнь. С. 432—434.

78. *Луканин А.* Как священнику отвечать на вопросы, предлагаемые больными относительно их выздоровления или смерти? // 1861. Т. 1. № 2 (15 янв.). С. 51—66.

О суеверном взгляде крестьян на священника как на гадателя.

79. *М-ов К.* Народные поверья относительно холеры и других повальных болезней // 1871. Т. 3. № 50 (12 дек.). С. 477—486; № 51 (19 дек.). С. 522—530.

Народные представления о холере сеют панику среди крестьян и способствуют распространению болезни; создание в народе демонических образов болезней; поверья о способах борьбы с эпидемиями; наказания людей, заподозренных в злом волшебстве; обычай опахивания.

80. *М-ов С. К.* О привидениях : (Материал для домашней беседы священника с прихожанами) // 1869. Т. 2. № 23 (8 июня). С. 205—222.

Вера в явление духов и душ умерших — один из видов суеверий.

81. *Малов Е.* Несколько сведений о раскольниках села Мордова (Симбирской губ.) и села Обшаровки (Самарской губ.) // 1865. Т. 1. № 4 (24 янв.). С. 134—149.

Некоторые суеверия, христианские легенды.

82. Мероприятия к исправлению народной веры и нравственности, указанные в Духовном Регламенте // 1899. Т. 2. № 27 (4 июля). С. 217—225.

Регламент перечисляет ряд народных суеверий, в том числе почитание 12 пятниц; примеры суеверий среди духовенства.

83. *Надежин А. П.* Седмеричное число в таинстве священного елеосвящения // 1883. Т. 1. № 6 (6 февр.). С. 131—135.

Значение числа 7 у народов древнего мира.

84. *Нильский М.* От чего зависит живучесть народных суеверий и что нужно для искоренения их? // 1889. Т. 2. № 29 (16 июля). С. 325—332.

Автор боролся и вывел ряд суеверных обычаев: катание дьякона по полю на Пасху; бросание денег в могилу, другие похоронные обычаи, колядование.

85. *О-ий. И.* Поучение к простому народу о почитании духовного сана // 1878. Т. 3. № 48 (26 ноября). С. 469—471.

Шутки и присказки про священников; поверье о том, что встреча со священником сулит несчастье; дети при посещении священником домов бегут на улицу или прячутся.

86. Откуда пошло поверье, что встреча со священником предвещает неудачу? // 1912. Т. 2. № 35 (26 авг.). С. 394. (Перепечатка из «Киевск. епарх. вед.»).

87. *П. Д.* Поучение по случаю предстоящего солнечного затмения : (Мысли христианина по поводу солнечного затмения) // Проповеди. 1914. Авг. С. 346—348.

Не следует верить слухам, что затмение солнца — символ конца света.

88. *П. Р.* Необходимость знания естественных наук для сельского священника // 1862. Т. 2. № 33 (19 авг.). С. 517—529.

Подобные знания — орудие борьбы с суевериями.

89. *Постников Н.* Поучения против суеверий и предрассудков // 1872. Т. 1. № 6 (6 февр.). С. 185—191; № 7 (13 февр.). С. 221—227; № 8 (20 февр.). С. 261—264.

О ворожбе и гаданиях; примеры гаданий; вера в сны, счастливые и несчастливые дни, в силу заговоров, в чудотворную силу цветов и трав; суеверное толкование снов; о происхождении суеверий.

90. Предрассудок касательно встречи со священником // 1896. Т. 2. № 32 (11 авг.). С. 379—380. (Перепечатка из «Ярославск. епарх. вед.»).

История возникновения данного суеверия.

91. *С. А. Л.* О сожигании струццов, употребляемых для помазания больного при совершении таинства елеосвящения // 1861. Т. 2. № 25 (25 июня). С. 174—179.

Тот же обычай, что описан в № 54; в зависимости от того, куда пойдет дым от горящих струццов, судят: умрет или выживет больной.

92. *С. И. Г.* Картина Страшного суда // 1862. Т. 3. № 39 (30 сент.). С. 115—127.

В сельских храмах можно увидеть икону про Страшный суд, где среди грешников в аду встречаются ведьмы, знахари и знахарки, колдуны; мельник за то, что общается с водяным; эту икону надо убрать из церквей, так как в ней отразились разные апокрифы и сказания, и она вносит в народную среду множество предрассудков и суеверий.

93. *С-в С.* Начетницы или так называемые «чернички» в Донском краю // 1866. Т. 1. № 13 (27 марта). С. 444—451.

Начетницы привносят в народную среду массу суеверий; например: что, если человек после соборования останется жив, то для него существует много запретов; ряд похоронных предрассудков. Они же распространяют вредные слухи о духовенстве, что подрывает авторитет церкви и причта.

94. *Светлов И.* Вниманию пастырей церкви // 1896. Т. 1. № 5 (4 февр.). С. 119—120.

Необходимо бороться с суеверными представлениями о високосном годе.

95. *Сергиев М.* Внебогослужбное чтение в неделю Мытаря и Фарисея и в день памяти свв. Вселенских учителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого : (Против общераспространенной веры в сновидения) // Проповеди. 1900. Янв. С. 30—32.

96. Символическое значение соли и народные суеверия, соединяемые с употреблением ее // 1873. Т. 1. № 6 (11 февр.). С. 179—186.

Употребление соли при заключении союзов или при дружеских сношениях; суеверные представления о соли; значение четверговой соли; соль как лекарство; соль для святочных гаданий; священник должен объяснять прихожанам суть суеверий, чтобы установить правильный взгляд на жизнь.

97. *Смирнов Гр.* Как простолудин смотрит иногда на своего священника и чего требует от него при отправлении последним своих священных обязанностей // 1866. Т. 1. № 15 (10 апр.). С. 522—526.

Суеверия и приметы о жизни или смерти больного, связанные со священником; чтобы ребенок не умер, считают необходимым выбор безгрешного крестного отца, в том числе и священника.

98. Средство против суеверий и предрассудков народа относительно лица священника // 1860. Т. 2. № 42 (13 дек.). С. 161—172.

Дети убегают, молодежь прячется, взрослые отплеваются или отрещиваются; меры борьбы с подобным суеверием.

99. *Тихвинский Ф.* Юбилейное поучение-6 : (О суевериях) // Проповеди. 1888. Май. С. 275—282.

Живучесть языческих представлений: вера в нечистую силу, в счастливые и несчастливые дни, месяцы, годы, в приметы, в предзнаменования, в гадания, ворожбу, в чудодейственную силу камней, трав и т. д.; вера в языческих богов под другими именами; вера в колдунов и знахарей; нечестивые игрища и обряды в честь бывших языческих богов; по-язычески справляются святки, масленица, семик, ночь на Купалу; о ряженье.

100. *Троцкий П.* Поучение в неделю 3-ю Великого Поста (Крестопоклонную), 24 февр., в день I и II Обретения главы св. Иоанна Предтечи : (Знаменательные сны) // Проповеди. 1885. Февр. С. 117—120.

Существуют сны, которые нет нужды разгадывать, так как они — неосмысленная игра воображения; есть и знаменательные сны — указатели состояния человеческой души.

101. *Троцкий П.* Поучение в неделю 4-ю по Пасхе, в день св. мц. Пелагеи : (Встреча со священнослужителем) // Проповеди. 1886. Май. С. 279—283.

Нелепые рассказы, обидные поговорки, оскорбительные предрассудки и поверья о духовных лицах; встреча со священником, якобы, ведет к несчастью.

102. *Троцкий П.* Поучение в неделю о Самаряныне : (Суеверие насчет встречи, особенно с духовными лицами) // Проповеди. 1888. Май. С. 306—309.

Считается плохой приметой, если дорогу перебежит заяц, кто-либо попадет на встречу с пустыми ведрами; самая обидная примета относительно встречи с духовными лицами; история возникновения данного суеверия.

103. *Троцкий П.* Внебогослужебная беседа в неделю 2-ю по Пасхе, св. ап. Фомы : (О народных суевериях, и в частности о суеверных толках, о ведьмах и колдунах) // Проповеди. 1893. Март. С. 199—204.

Некоторым до сих пор свойственно двоеверие: кроме Бога и святых, верят в Коляду и Ладо, в приметы, в леших, домовых, русалок и т. д.; лечатся у знахарей; настоящим христианам не следует бояться злых духов.

104. *Флегматов А.* Поучение в неделю 23-ю по Пятидесятнице : (Надежда на Бога и благоговейная молитва с крестным знаменем — наилучшие средства к ограждению себя и своего дома от действия злых духов) // Проповеди. 1883. Ноябрь. С. 122—123.

Молитва и крестное знамение — надежные средства от порчи новобрачных и от вреда домового скотине.

105. *Херасков М.* Суеверное мнение о молитве священника над больными // 1864. Т. 2. № 26 (28 июня). С. 324—331.

Особое отношение народа к тем больным, которые выздоравливают после елеосвящения; священника просят «наговорить», уподобляя его знахарю.

106. *Цветаев Н.* Поучение в день поминовения Благочестивейшего Государя Императора Александра Александровича III, 20 окт. : (Чему поучают нас умершие?) // Проповеди. 1897. Окт. С. 648—651.

Осуждение представлений об оживающих по ночам мертвецах; не следует бояться ни кладбищ, ни похороненных на них.

107. *Э-ий.* Еще несколько слов о картине страшного суда // 1863. Т. 1. № 5 (3 февр.). С. 134—144.

Ответ на публикацию № 92; по мнению автора, данную картину не надо уничтожать, так как она — история религиозной жизни древнерусского человека.

См. также: № 4—8, 13—16, 18, 20—27, 32, 35—40, 110, 113, 117, 119, 126, 137, 140, 150, 156, 180, 188, 189, 192, 194, 202, 203, 208, 210, 211, 215, 218, 219, 221, 223, 225, 226, 298, 300—303, 305, 306, 309, 311, 315, 317, 320—323, 331, 336, 342, 343, 371—377, 383, 384, 387, 394, 401, 405, 407, 414, 415, 420, 422, 424, 426, 429, 448, 449, 454, 459, 462, 473, 481, 485, 488, 493, 495—497, 499, 500.

III. НАРОДНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ

108. *Введенский А.* Апология веры : Разумна ли вера в злых духов? // 1914. Т. 2. № 21 (18 мая). С. 71—75.

О вере народа в нечистую силу; роль дьявола в христианской религии.

109. *З-ин П.* Из области народной демонологии // 1881. Т. 3. № 43 (25 окт.). С. 209—229.

Смесь языческих и христианских представлений в народных поверьях о нечистой силе; о домовых, водяных, леших, огненных змеях, кикиморах, оборотнях, русалках.

110. *Максимов П.* О суевериях и предрассудках в Войске Донском // 1868. Т. 2. № 19 (5 мая). С. 35—39.

Вера в домовых, ведьм; приметы о счастливых и несчастных днях, о встрече со священником; лечение заговорами, заговорными травами и водами; ворожба, гадания, ворожеи в каждой станице; лихорадку представляют в виде живого существа.

111. *Соколов М.* Поучение на Воздвижение Животворящего Креста : (Крест надежное оружие против дьявола) // Проповеди. 1886. Сент. С. 581—585.

Очень коротко о народной демонологии.

112. *Троцкий П.* Поучение в неделю 17-ю по Пятидесятнице, из воспоминания о зачатии св. Иоанна Предтечи, 23 сентября : (Не нужно бояться явлений духов, а тем больше разных выдуманных страшилищ) // Проповеди. 1884. Сент. С. 376—379.

Осуждение веры в разные персонажи из народной демонологии, боязни духов покойников, веры в сны, в силу знахарей и колдунов.

113. *Троцкий П.* Поучение в неделю 21-ю по Пятидесятнице, в день св. ап. Фомы : (Знай — кому и чему верить!) // Проповеди. 1885. Окт. С. 537—540.

Нельзя доверять рассказам о встречах с персонажами народной демонологии.

114. *Х. О.* Ответ церковно-пастырской практики на современные пастырские вопросы // 1870. Т. 3. № 47 (22 ноября). С. 441—446.

Сравнение христианского учения о злых духах и народных представлений о нечистой силе.

См. также: № 6, 14, 17, 18, 20, 21, 25, 27, 52, 71, 89, 92, 99, 100, 104, 117, 138, 208, 299, 300, 532.

IV. НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА. ЗАГОВОРЫ

115. *А. Т.* Поучение в день Нового года : (Пастырские новогодние благопожелания прихожанам) // Проповеди. 1903. Янв. С. 5—8.

Осуждение знахарей и ворожей; призыв обращаться не к ним, а к врачам.

116. Б. Народные суеверия (Раздел: «Из епарх. вед.») // 1913. Т. 2. № 29—30 (14—21 июля). С. 289—292. (Перепечатка из «Томск. епарх. вед.»).

Типы знахарей, текст заговора.

117. Балаковский А. По поводу статьи «О сглазывании (призоре очес)» // 1867. Т. 3. № 38 (17 сент.). С. 61—96.

Ответ на публикацию № 122; о лечении болезней заговорами и заклинаниями; языческая старина в заговорах, клятвах и заклитях; значение воды, углей в народной медицине; значение порога, под которым живет домовый; безымянный палец как средство от сглаза; значение узлов, повязок; текст заговора.

118. Бельский А. Поучение по случаю эпидемии на детях болезни дифтерита : (О том, что не грех, а следует в болезни лечиться) // Проповеди. 1886. Ноябрь. С. 748—753.

Лечиться надо не у знахарей, а у врачей; вред знахарства.

119. Беляев В. Случаи из народной жизни : (Из наблюдений сельского священника) // 1862. Т. 2. № 23 (10 июня). С. 197—203.

Поверие о порче человека силой слова и даже взгляда; конкретные примеры с указанием населенных пунктов.

120. Богородский Ф. Речь против недоверия ко врачам и доверия к знахарям // 1880. Прилож. Т. 2. № 18. С. 212—216.

Лечение у врачей не грешно, грешно же лечиться наговорами и пришептываниями.

121. Внебогослужбное чтение в 9-ю неделю по Пятидесятнице : (Против ворожбы) // Проповеди. 1895. Июль. С. 508—512.

Ворожеи и знахари — исполнители похоти дьявола.

122. Воскресенский А. О сглазывании : (Призоре очес) // 1867. Т. 2. № 25 (18 июня). С. 230—241.

Народные средства лечения от сглазу; уподобление священника знахарю.

*123. Г. Б[улашев (?)]. Из области народных воззрений и суеверий. Происхождение и сущность болезней и способы их лечения. Сказание о 12 трясавицах // 1895. Т. 2. № 23 (4 июня). С. 105—120; № 24 (11 июня). С. 135—150.

Народные верования и предания о лихорадках; знахарство; тексты заговоров.

124. Гошкевич И. Суеверная обрядность и поверие, соединяемые с употреблением так называемой «сретенской воды» // 1867. Т. 1. № 6 (5 февр.). С. 196—204.

Особая вера народа в сретенскую воду; ее используют с медицинскими целями: от призора очес, пристрета, т. е. испуга.

125. Грушевский С. Простонародные верования относительно лихорадки и способов ее лечения // 1864. Т. 2. № 31 (2 авг.). С. 529—540; № 32 (9 авг.). С. 557—570.

Отреченные книги и устные предания; письменные и устные заговоры; способы лечения в народе.

126. Дмитриевский А. Книга «Требник» и ее значение в жизни православного христианина : (По поводу новейших воззрений на эту книгу) // 1902. Т. 1. № 10 (7 марта). С. 289—295; № 12 (21 марта). С. 325—338; № 13 (1 апр.). С. 374—382; № 17 (28 апр.). С. 495—500.

Сравнение требника, т. е. молитвослова, с апокрифическими ложными, отреченными молитвами; в последних нашли свое отражение народные суеверия, остатки христи-

анских легенд и т. д.; такие молитвы уподобляются «низшему роду народного творчества» — заговорам, заклинаниям, т. е. колдовству.

127. *Думитрашков К.* О народных заклинаниях и заговорах // 1874. Т. 3. № 45. (10 ноября). С. 305—317.

О сборнике украинских заклинаний, составленных П. Ефименко; автор показывает бессодержательность и пустоту всех заклинаний; основанные на Св. Писании, церковные заклинания действительно изгоняют беса из человека, а народные заклинания — просто пустая игра слов; ученые своими сборниками показывают всю ничтожность и несостоятельность заклинаний и заговоров.

128. [*Едлинский М.*] Чудотворные иконы Нерукотворного Спаса, Божьей Матери и святые угодники Божии, за помощью к которым прибегает народ наш в различных болезнях и житейских нуждах // 1895. Т. 3. № 37 (10 сент.). С. 25—30; № 38 (17 сент.). С. 63—74; № 39 (24 сент.). С. 93—98; № 41 (8 окт.). С. 141—144; № 43 (22 окт.). С. 184—188; № 47 (19 ноября). С. 283—288; № 48 (26 ноября). С. 330—340; № 51 (17 дек.). С. 394—398; № 52 и 53 (31 дек.). С. 408—414; 1896. Т. 1. № 1 (7 янв.). С. 7—11; № 2 (14 янв.). С. 34—37; № 3 (21 янв.). С. 65—68; № 4 (28 янв.). С. 80—84; № 5 (4 февр.). С. 111—114; № 7 (18 февр.). С. 162—166; № 8 (25 февр.). С. 185—193; № 10 (10 марта). С. 231—237; № 11 (17 февр.). С. 268—269; № 13 (31 марта). С. 319—323; № 14 (7 апр.). С. 340—345; № 15 (14 апр.). С. 364—369; № 17 (28 апр.). С. 418—419; Т. 2. № 21 (26 мая). С. 102—104; № 24 (16 июня). С. 182—187; № 27 (7 июля). С. 252—260; № 28 (14 июля). С. 271—283; № 30 (28 июля). С. 321—327; № 31 (4 авг.). С. 345—349; № 32 (11 авг.). С. 372—377; № 33 (18 авг.). С. 396—403; Т. 3. № 35 (1 сент.). С. 18—22; № 37 (15 сент.). С. 61—70; № 39 (29 сент.). С. 107—118; № 43 (27 окт.). С. 205—216; № 44 (3 ноября). С. 230—235; № 46 (17 ноября). С. 279—284; № 49 (8 дек.). С. 345—350.

*129. *З-ин П.* Русские простонародные заговоры // 1881. Т. 3. № 51 (20 дек.). С. 441—452; № 52 (27 дек.). С. 494—512.

Изначально заговоры — молитвы, обращенные к божествам стихий.

*130. *З-ин П.* Русская простонародная медицина // 1882. Т. 2. № 26 (27 июня). С. 215—228; № 27 (4 июля). С. 244—256; № 28 (11 июля). С. 278—291.

Приведя многочисленные примеры из области народного врачевания, автор делает вывод, что подобная медицина несостоятельна и даже вредна.

131. Знахари в деревне и необходимые меры против них со стороны духовенства // 1904. Т. 3. № 38 (19 сент.). С. 62—71. (Извлечение из статьи А. С-на в «Орловск. епарх. вед.»).

Для большинства крестьян медицинская помощь недоступна; знахари настраивают население против врачей; полностью отрицать значение народной медицины не следует; духовенство должно помогать больным либо лекарствами, либо советом обратиться к доктору или фельдшеру.

132. Из дневника сельского священника // 1892. Т. 2. № 28 (12 июля). С. 291—295.

Портрет знахаря, провидца.

133. *К. Д[умитрашков (?)].* Заметки о «Сказании, каким святым, каковые благодати исцеления от Бога подаются, и когда память их бывает» // 1867. Т. 2. № 19 (7 мая). С. 14—22; № 22 (28 мая). С. 136—144; № 25 (18 июня). С. 221—230; № 30 (23 июля). С. 397—414.

Народно-религиозные представления о святых; распространение в народе рукописного сказания, указанного в заглавии статьи.

134. К. Д[умитрашков (?)]. О заклинаниях // 1881. Т. 3. № 48 (29 ноября). С. 337—349.

Виды заговоров; священники должны обличать знахарские заклинания, противопоставлять им заклинания церковные.

135. К. О. Памятник архипастырского наставления русским пастырям и народу начала XV в. // 1872. Т. 2. № 22 (28 мая). С. 137—147.

О послании митр. Киево-всероссийского Фотия в Великий Новгород; обличение в нем ворожбы и лечения через нее; скоморошества, пиров и песен на нем.

136. Казаринов А. Поучение в неделю 13-ю по Пятидесятнице : (Против суеверий и холодности к вере) // Проповеди. 1887. Авг. С. 487—488.

Хождение к знахарям, бросание денег в могилу, чтобы мертвые купили себе на том свете место.

137. Козлинский С. Поучение в неделю 10-ю по Пятидесятнице : (Какова вера наша?) // Проповеди. 1897. Авг. С. 500—502.

Осуждение знахарства, языческой веры в ведьм и колдунов, в дурной глаз, в заговоры, шептания и заклинания.

138. Красовский П. Поучение о средствах к защите против козней дьявольских // 1869. Т. 3. № 50 (14 дек.). С. 505—512.

Для излечения бесноватых часто обращаются к той же бесовской силе, т. е. к ворожеям, колдунам и волшебникам.

139. [Левашев А.] Отрывки из моего дневника // 1877. Т. 3. № 47 (20 ноября). С. 405—416.

Взаимоотношения священника и знахарки; суеверные способы лечения; тексты заговоров; рождественское славление.

140. Левашев А. Отрывки из моего дневника // 1879. Т. 2. № 28 (8 июля). С. 281—294.

Заговоры от «утина» — болезни спины от длительной работы внаклонку; былички; пасхальные обычаи, связанные с домашним скотом.

141. Левашев А. Поучение к простому народу против колдовства : (Вера в колдовство — великий грех и пагуба для душ христианских) // Проповеди. 1896. Июнь. С. 432—434.

Колдовство — это язычество; нельзя верить в силу и способность колдунов.

142. Моисеев Н. Отрывок из путевых записок // 1878. Т. 1. № 6 (5 февр.). С. 187—192.

О знахарстве в Семиреченском крае; 6 текстов заговоров; характеристика знахаря.

143. Н. А. Заметка о народной медицине // 1879. Т. 2. № 35 (26 авг.). С. 467—471.

Вера в знахарей, в силу заговоров, в нашептывание; священник должен заняться изучением и собиранием секретов знахарей; народ доверится священнику скорее, чем ученым людям; народная медицина иногда имеет хорошие средства.

144. Никольский Н. Несколько слов о ворожбе // 1875. Т. 2. № 25 (22 июня). С. 239—243.

Народ не использует святую воду, а обращается к ворожеям, которые по-своему готовят свою воду; ворожеи святотатствуют, опуская в воду крест; священники должны запрещать ворожбу водой, гадания на картах, заговоры.

145. О «Призоре очес» // 1893. Т. 1. № 9 (28 февр.). С. 272—276.

Средства от сглаза (Сокращенная перепечатка статьи с этим же названием прот. Дм. Языкова в журнале «Душеполезное чтение»).

146. Почему с мольбой об исцелении от зубной болезни обращаются к св. священномч. Антипе? // 1901. Т. 2. № 21 (20 мая). С. 71—72.

По богословской литературе Антипа лечит от многих болезней, в том числе и от зубной боли.

147. Практическое приложение медицинских познаний, приобретаемых сельскими священниками в семинариях // 1862. Т. 1. № 8 (25 февр.). С. 241—256.

Знание медицины поможет священнику бороться со знахарством.

148. Сельский пастырь и врачебная помощь болевающим // 1883. Т. 3. № 42 (16 окт.). С. 179—187.

Крестьяне вынуждены прибегать к помощи знахарок и ворожей; их нелепые нашептывания и заклинания; фрагмент заговора от кровотечения.

149. *Сергиев М.* Поучение в неделю по Пятидесятнице и день памяти св. вмч. Пантелеимона, 27 июля : (В постигающих нас болезнях должно после Бога обращаться к сведущим врачам) // Проповеди. 1897. Июль. С. 465—467.

Осуждение знахарей и ворожей.

150. Слово о суеверии : (Сокращенное изложение из «Вечери духовной», сочиненной иеромонахом С. Полоцким) // 1860. Т. 1. № 10 (3 мая). С. 223—231.

Обличение некоторых способов народной медицины, примет, праздника Ивана Купалы, веры в игру солнца, собирания трав и гадания по ним; приметы по месяцам, годам, дням, разные гадания.

151. Справедливо ли мнение о книге Требник, как о собрании суеверий? // 1904. Т. 1. № 1 (4 янв.). С. 26—31. (Из «Волынск. епарх. вед.»).

Неверующие уподобляют молитвы суеверным заклинаниям, колдовству.

152. *Тихвинский Ф.* Поучение в неделю 17-ю по Пятидесятнице : (Против народного верования в порчу и исцеление людей колдунами при помощи злого духа) // Проповеди. 1889. Сент. С. 706—714.

О «порченных» и «кликушах»; чтобы исцелиться, надо сначала обратиться к Богу, а потом искать помощь у знающих людей.

153. *Троцкий П.* Поучение в неделю 6-ю по Пятидесятнице, 23 июня, в память блаж. Феофила, эконома церкви Аданской, в Киликии // Проповеди. 1885. Июнь. С. 331—334.

Никто и никогда не получил излечения от знахарей и ворожей.

154. *Феодосьевский И.* Поучение в неделю 20-ю по Пятидесятнице на воскресное евангелие : (Против обращения к знахарям и ворожеям) // Проповеди. 1885. Сент. С. 515—518.

Знахари и ворожей — обманщики, губящие самих себя и своих клиентов.

155. *Юрневский А.* Голос сельского священника в ответ на некоторые требования, касательно народных школ // 1863. Т. 3. № 47 (24 ноября). С. 558 и далее.

О полезности народной медицины.

См. также: № 4, 17, 18, 20, 21, 27, 35—38, 44, 45, 52, 56, 58, 59, 62, 63, 67, 71, 72, 74, 89, 92, 96, 99, 100, 105, 110, 113, 211, 215, 329—335, 339, 342, 372, 415, 423, 435, 436.

V. ГАДАНИЯ

156. А. Т. Поучение в неделю св. ап. Фомы : (Против гаданий, ворожбы, знахарства и примет) // Проповеди. 1903. Апр. С. 223—233.

Осуждение столоверчения в образованных семьях; гаданий по специальным или богослужебным книгам; перечисление примет при крещении, венчании, соборовании больных.

157. Брояковский С. Поучение в день Нового года : (Против поверий и обычаев, связанных с днем Нового года) // Проповеди. 1900. Янв. С. 6—8.

Осуждение гаданий, веры в то, что от того, как проведешь первый день, зависят и все остальные дни наступившего года.

158. Иванов А. Поучение в неделю по Рождестве Христовом : (О святочных гаданиях) // Проповеди. 1915. Дек. С. 503—504.

Всякое гадание — большой грех; ворожба почти всегда соединена с дьяволом.

159. Из творений св. Иоанна Златоустого. Поучение в день нового года : (Против гаданий накануне Нового года) // Проповеди. 1895. Янв. С. 5—8.

Верят, что если весело проведешь первый день наступившего года, то и весь год будет таким же; суть подлинного христианского празднования.

160. Николаевский Н. Беседа в день Рождества Христова // Проповеди. 1885. Дек. С. 824—828.

Осуждение игрищ, плясок, языческих гаданий; вместо этого надо читать и слушать Св. Писание, размышлять о Спасителе.

161. Никольский И. Домашнее наставление сельским прихожанам по случаю суеверного обычая — обыгрывания воды под Новый год // 1868. Т. 1. № 1 (1 янв.). С. 14—17.

Осуждение подблюдных гаданий как оскорбления христианского праздника.

162. Послание Иосифа, епископа Львовского епархиальному духовенству // 1860. Т. 1. № 8 (19 апр.). С. 175—186.

Написано в 1687 г. Гадание, особенно на священных книгах, — тяжких грех; осуждение рассказывания в своем священническом кругу анекдотов, загадывания загадок.

163. Руновский П. Поучение в Новый год : (Против суеверных гаданий о будущем) // Проповеди. 1892. Янв. С. 10—12.

Вера в гадания свидетельствует о недостатке в человеке веры в Бога и надежды на Промысел Божий.

164. С. О гаданиях на книгах Св. Писания // 1895. Т. 2. № 20 (14 мая). С. 29—36.

Этот обычай издавна существует в разных губерниях. История этого нехристианского обычая для последующего его искоренения.

165. С-в П. Внебогослужебное чтение : О святочных гаданиях и переряживаниях // Проповеди. 1899. Дек. С. 604—608.

О греховности гаданий и ряженья; гадания могут привести к душевному разладу; ряженье как языческий обычай, опасный для нравственности.

166. Соколов Вл. Поучение в неделю по Рождестве Христове : (Против святочных гаданий) // Проповеди. 1884. Дек. С. 531—533.

Описание некоторых способов гаданий; вредность гаданий для христианина.

167. *Троцкий П.* Поучение в неделю по Рождеству Христову : (О праздничных гаданиях в святые вечера) // Проповеди. 1885. Дек. С. 828—831.

Запрещение гаданий церковными правилами и уставами; Бог специально скрыл от людей их будущее.

168. *Троцкий П.* Поучение в неделю по Рождестве Христовом : (О греховности святочных гаданий) // Проповеди. 1890. Дек. С. 764—767.

Перечисление способов гадания; об отрицательном отношении церкви к данному виду суеверий.

169. *Чемена В.* Внебогослужебное чтение в день Нового года : (О греховности новогодних гаданий) // Проповеди. 1901. Янв. С. 9—13.

Способы гаданий; гадания как принадлежность языческих празднеств; запреты гаданий христианской церковью.

См. также: № 4, 26, 27, 35—37, 44, 46, 49, 50, 54, 58, 74, 78, 89, 91, 96, 97, 99, 102, 110, 144, 150, 246, 252, 298, 299, 300, 315, 318, 320—324, 331, 336, 379, 422, 459, 462, 467, 474, 476, 481—483, 487, 500.

VI. ОБРЯДЫ

1. Свадебные обряды

170. *А. Т.* Поучение против обычая крестьян начинать музыку и танцы на свадьбах с субботы // Проповеди. 1902. Янв. С. 60—62.

Великий грех веселиться в ту ночь, когда Христос лежал в гробу.

171. *Амаликов Н.* Черты из религиозно-нравственной жизни обонежского народа Олонецк. губ. // 1868. Т. 2. № 20 (12 мая). С. 68—72.

Суеверные обычаи во время венчания, которые должны определить, кто главное лицо в будущем супружеском союзе; о роли восприемницы во время венчания; здесь же о жизни староверов: их праздники, крещение, погребальные обряды, причитания.

172. *Богданов М.* Замечания о совершении брака // 1861. Т. 1. № 5 (5 февр.). С. 122—138; 1864. Т. 3. № 39 (27 сент.). С. 104—120.

Продолжение статьи, начатой в № 51 за 1860 г.; условия заключения браков в деревнях; осуждение добрачных обычаев, игр, забав, неблагоприятного проведения свадебного пира; о поведении священника на пиру.

173. *Брояковский С.* Поучение в день Усекновения главы св. пр. Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, 29 авг. : (Против нехристианского проведения семейных праздников и торжеств) // Проповеди. 1897. Авг. С. 532—534.

Грешат те, кто начинает праздновать свадьбу накануне венчания, т. е. накануне воскресных и праздничных дней.

174. *Брояковский С.* Поучение против не благочиния присутствующих в храме при совершении бракосочетания и не благоповедении участвующих в свадебном пиршестве // Проповеди. 1901. Апр. С. 243—245.

Осуждение плясок и нецеломудренных песен накануне и после венчания, ряженья, скакания на лошадях.

175. *Думитрашков К.* Свадебные обычаи, требующие отменения // 1865. Т. 1. № 4 (24 янв.). С. 126—134.

Молодые не знают и не видят друг друга до свадьбы; огромные расходы на свадебные пиры; демонстрация знаков невинности молодой.

176. З. Печальные явления в домашнем крестьянском быту и отношении к ним приходских священников // 1879. Т. 1. № 13 (25 марта). С. 342—348.

Деспотическое отношение старших членов семьи к младшим, особенно к лицам женского пола; некоторые священники отказываются венчать по принуждению и разьясняют вред подобных браков.

177. *Иерей*. О преждевременных браках в народе // 1895. Т. 3. № 39 (24 сент.). С. 77—80.

Из-за обычая рано женить сыновей для получения в дом лишней работницы невеста нередко выбирается старше жениха.

178. К вопросу о свадебных пиршествах, нарушающих святость праздничных дней // 1894. Т. 1. № 17 (24 апр.). С. 456. (Раздел: «Заметка». Перепечатка из «Тамбовск. епарх. вед.» 1894. № 4).

Необходимо запретить венчание в великие и храмовые праздники, так как это нарушает святость праздника.

179. *Левашев А.* Затруднительное положение приходского священника в некоторых случаях его пастырской практики // 1879. Т. 2. № 23 (3 июня). С. 129—142.

Варварское отношение мужа к жене; насильственные браки; для их искоренения хороши проповедь, беседы; священник может не венчать насильственный брак (случай из жизни).

180. *Мегорский П.* Поучение пред бракосочетанием // Прилож. с поучениями. 1879. Т. 2. С. 209—216.

О значении христианских элементов обряда; перечень суеверных обычаев при венчании; считается, что молодоженам нельзя говеть в Великий пост, а следовательно, исповедоваться и причащаться.

181. *Милов В.* Чтение против обыкновения подъезжать к храму и уезжать от него со свадебным поездом в пьяном виде, с песнями и плясками // Проповеди. 1897. Апр. С. 271—274.

Во время поездки в храм и обратно необходимы благоговейная тишина и молитва Богу.

182. Может ли священник повенчать кума и куму без разрешения епархиального архиерея? // 1887. Т. 1. № 15 (12 апр.). С. 549—550. (Раздел: «К решению вопроса из пастырской практики»).

Нет, не может, так как это родство, признанное несуществующим, в народе признается, поэтому в любом случае необходимо разрешение архиерея.

183. *Н-н. А. П.* Брак по обычному праву // 1883. Т. 2. № 27 (3 июля). С. 241—247.

История обрядовой стороны брака в древнем мире; народные воззрения на брак.

184. *Остроумов П.* Беседа с молоканом (VIII) // 1863. Т. 2. № 27 (7 июля). С. 350—359.

С. 352—353: о свадебных обычаях молокан.

185. *Плсдв Ф.* Об обрядах, совершаемых православной церковью при таинстве брака // 1862. № 5 (4 февр.). С. 111—120; № 6 (11 февр.). С. 163—174; № 7 (18 февр.). С. 199—207.

История церковных обрядов при венчании; борьба отцов церкви с нескромными брачными пирами, с плясками, безнравственными песнями, действиями шутов, скомохов и другими забавами.

186. С. К. О свадебных пиршествах // 1891. Т. 1. № 6 (10 февр.). С. 153—157.

О безобразном разгуле во время деревенских свадеб в течение нескольких дней; свадебные пиршества устраиваются даже во время поста; нередко свадебный пир бывает еще до венчания.

187. С. М. А. Рабочий прикамских соляных промыслов и инвенский крестьянин-пермяк : (Сравнительная характеристика в религиозно-нравственном и бытовом отношении) // 1890. Т. 3. № 47 (18 ноября). С. 302.

Описание свадеб.

188. С-в В. Отрывки из дневника, веденного сельским священником // 1860. Т. 2. № 33 (11 окт.). С. 399—416.

Свадебный обычай языческого характера на второй день свадьбы: «встреча молодых» — посещение дома молодой; священник в проповеди советовал покончить с этим языческим обычаем; своеобразие народного православия; борьба священника с посяделками, с суевериями, приметам, например: встреча со священником — к несчастью; понедельник — тяжелый день.

189. Тихомиров А. Суеверные приметы и обычаи простого народа при бракосочетании // 1867. Т. 1. № 17 (23 апр.). С. 632—635.

Суеверия, с которыми необходимо бороться: 1) переступая порог храма, невеста не должна смотреть вниз, чтобы иметь верх над мужем; 2) невеста старается раньше жениха встать на подстилку в храме; 3) во время венчания невеста старается незаметно наступить на ногу жениха; 4) средства избавления будущего мужа от пьянства.

190. Флегматов А. Беседа о том, как христиане должны вести себя в церкви при совершении таинства брака // 1865. Т. 1. № 4 (24 янв.). С. 122—126.

Прихожане считают брак не церковным торжеством, не христианским праздником, а только поводом к мирскому веселию; обличение соблазнительных песен, плясок, бесчинств, пьянства.

См. также: № 8, 13, 34, 35, 78, 96, 104, 156, 191, 193, 201, 210, 287, 400, 443, 450, 500, 547.

2. Родильные и крестильные обряды

191. Богатинов Н. Старые обычаи и новые взгляды // 1870. Т. 3. № 47 (22 ноября). С. 428—440; № 48 (6 дек.). С. 573—585; № 51 (20 дек.). С. 614—627.

Обычаи при крещении младенцев; выбор крестников, их обязанности; обычай отмечать именины; посаженные мать и отец раньше и теперь; народное представление о браке.

192. Богородский Ф. Речь родителям и восприемникам после крещения и миропомазания новорожденного младенца // Проповеди. 1884. Май. С. 226—230.

Крест и печать при крещении на устах, чтобы в будущем окрещенный не пел похабных песен; то же на ногах, чтобы ходил на беседы, не плясал; осуждение некоторых примет при крещении.

193. Голошубин И. Случаи из практики сельского священника // 1889. Т. 3. № 43 (22 окт.). С. 236—242. (Перепечатка из «Тобольск. епарх. вед.»).

Во время крещения младенцев заворачивают в грязные тряпки, а после обряда бабка-повитуха заворачивает ребенка в чистое (жители переселенцы из Белоруссии); еще несколько суеверных обычаев при крещении, свадебный обычай.

194. *Думитрашков <К>*. Народные обычаи при рождении и крещении младенцев, требующие отменения // 1868. Т. 2. № 25 (16 июня). С. 239—243.

Знахарки запрещают беременным женщинам шить в субботу и воскресенье, иначе ребенок родится слепым и немым; нельзя переступить через дышло и оглобли, так как ребенок может запутаться в пуповине; приметы о поле будущего младенца; беременные кладут на ночь под подушку нож, а днем носят его с собой для изгнания злого духа и порчи; поверья, связанные с родами и родительницей.

195. З. Можно ли по просьбе прихожан отверзать царские врата в случаях трудных родов? // 1887. Т. 1. № 6 (8 февр.). С. 210—212. (Раздел: «К решению вопросов из пастырской деятельности»).

Можно, так как это не подрывает основ христианской истины.

196. *М-ов. К.* Обычай отворять царские врата при трудных родах // 1872. Т. 1. № 2 (9 янв.). С. 63—68.

Обычай этот наблюдается в городах и деревнях. Кроме просьбы к священнику отворить царские врата для облегчения родов развязывают на родильнице все узлы; открывают дверь в доме, и родильница должна ее перешагнуть; все это — дохристианские представления; царские врата открывать не надо, следует выводить этот обычай.

197. *М-ов К.* Еще об обычае отворять царские врата при трудных родах // 1872. Т. 3. № 44 (29 окт.). С. 320—335.

Автор считает, что не следует потворствовать этой просьбе прихожан.

198. Может ли священник удовлетворить требованию прихожан: отворять царские врата при трудных родах? // 1893. Т. 2. № 22 (30 мая). С. 126—128. (Раздел: «К решению некоторых вопросов в области пастырской практики и церковно-религиозной жизни»).

Экскурс в историю возникновения обычая; ответ: может.

199. *Полканов И.* Кумовство у крестьян // 1870. Т. 1. № 16 (19 апр.). С. 563—568.

Значение кумовства в народе; взаимоотношения кума и кумы.

200. *Поспелов П.* Крестины Петра Великого // 1872. Т. 3. № 43 (22 окт.). С. 297—302.

Сходство крестин у простого народа и богача-боярина; особый церемониал крестин в царском дворе; его описание.

201. Суеверные представления народа, соединяемые с таинствами // 1899. Т. 2. № 32 (8 авг.). С. 357—360.

Суеверия при крещении младенцев, при покаянии и причащении, при венчании, при елеосвящении.

202. *Т-ов С. А.* По поводу одного из суеверий при совершении таинства крещения // 1868. Т. 1. № 2 (7 янв.). С. 38—45.

По народному суевию беременная женщина не может быть кумой, так как ребенок умрет; священник выступил против этого суеверия, а также против обмывания ребенка в любое время года в бане.

203. *Троицкий Н.* // 1866. Т. 2. № 23 (5 июня). С. 228—233.

Суеверные приметы, наблюдаемые народом при совершении таинств крещения, причащения и елеосвящения.

См. также: № 13, 34, 49, 78, 97, 156, 171, 537.

3. Похоронно-поминальные обряды

204. *Бряковский С.* Поучение в субботу Мясопустную : (В чем должна выражаться наша любовь к умершим?) // Проповеди. 1899. Февр. С. 62—64.

Любовь к умершим надо выражать не поминальным угощением, напоминающим языческие тризны, а церковной и домашней молитвой и добрыми делами в память об ушедших.

205. *В. П.* О благоприличном содержании приходских кладбищ // 1896. Т. 1. № 1 (7 янв.). С. 16—22.

Борьба с языческим обычаем поминальных трапез; особый разгул этих трапез на Фоминой неделе.

206. *В. С.* Нехристианские поминки // 1863. Т. 1. № 6 (10 февр.). С. 177—180.

В Саратовской губ. во время поминок живой человек одевается покойником; различные действия с ним близких и знакомых; следует изучить этот языческий обычай, чтобы понять его смысл. Из текста заметки непонятно: русский ли это материал или инородческий.

207. *Воскресенский А.* Поминование усопших, совершаемое в субботу Мясопустную и в субботу II, III и IV недель Великого поста // 1862. Т. 1. № 7 (18 февр.). С. 210—222.

История возникновения данного церковного обычая; масленичный блин как заупокойное кушанье, первый блин — на помин родителей.

208. *Г. Булашев (?)*. Из области народных воззрений и суеверий : Погребальные обычаи и похоронные причитания в связи с народными воззрениями на смерть, существо души человеческой и загробную жизнь // 1895. Т. 3. № 44 (29 окт.). С. 197—208; № 45 (5 ноября). С. 237—250; № 46 (12 ноября). С. 259—267; № 47 (19 ноября). С. 288—302; № 48 (26 ноября). С. 307—330; № 52—53 (24 и 31 дек.). С. 414—437.

Языческие представления о загробной жизни в виде пережитков сохраняются поныне; приметы о смерти; суеверные обычаи после кончины человека, во время похорон, при поминках; боязнь покойников, стремление задобрить их; народные представления о смерти по легендам, духовным стихам и похоронным причитаниям; представления о формах загробного существования, о душе; обряды крещения кукушки, завивания венков, культ русалок; особый статус некрещеных младенцев и самоубийц; народные представления о небе, рае и аде; поминование умерших в особые дни.

209. *Д.* По поводу недоумений священников в неопределенных случаях церковной практики {...} 3. В какой мере обязательны для нас дни III, IX, XI и годовой, указываемые церковью для поминования умерших и можно ли перемещать эти дни на другие? // 1865. Т. 2. № 24 (13 июня). С. 233—236.

История возникновения в христианстве определенных дней для поминования душ умерших; о нехристианском поведении поминок.

210. *Дроздов В.* Наблюдения и заметки сельского священника // 1904. Т. 1. № 6 (8 февр.). С. 174—176.

Борьба священника с обычаем бросания монет в могилы; некоторые свадебные обычаи; способы спасения от сглаза. Автор призывает священников собирать сведения о суевериях и присылать их в редакцию, а также писать, как они борются с разными суевериями.

211. *Думитрашков К.* Народные поверья и обычаи при смерти, погребении и поминовании христиан, требующие уничтожения // 1868. Т. 3. № 39 (22 сент.). С. 108—116.

Грех помянуть умерших шумными оргиями; по настоящему больных не лечат, вера только в знахаря; на священника, читающего над больным молитвы, смотрят как на знахаря-читальщика; различные приметы во время службы священника; о причитаниях, которые древнее христианства.

212. *З-ин П.* Происхождение и значение символических действий, употребляемых в православной церкви при погребении умерших // 1881. Т. 3. № 41 (11 окт.). С. 157—174.

Сравнение христианских и языческих обрядов и обычаев при погребении умерших.

213. *Зарницкий Н.* О происхождении и значении заупокойной кутьи в христианской церкви // 1886. Т. 1. № 5 (2 февр.). С. 121—129

По своему составу кутья напоминает древние языческие приношения.

214. Значение особенностей похоронных обедов. (Из поучения В. Нечаева из «Душеполезного чтения») // 1885. Т. 3. № 50 (8 дек.). С. 454—456.

О поминках с символическим вкушением на них киселя с молоком и медом, с пением заупокойных стихов.

215. *И. Г.* Из дневника священника // 1872. Т. 3. № 49 (3 дек.). С. 501—508; № 53 (31 дек.). С. 714—722.

О различных предрассудках, в частности при похоронах; о знахарях.

216. *Иванов П.* Поучение, сказанное на сельском кладбище по случаю поминовения умерших // 1863. Т. 1. № 14 (7 апр.). С. 425—429.

Души покойников радуются посещению близких и родных; с умершими следует беседовать посредством молитвы.

217. К вопросу о поминовении усопших // 1898. Т. 1. № 5 (1 февр.). С. 97—100.

О поверии, что якобы церковь два раза в год поминает всех умерших и даже самоубийц.

218. К вопросу об обыкновении простолоудинов иногда полагать в гробы покойников различные предметы // 1899. Т. 3. № 52 (26 дек.). С. 403—406.

Все это от суеверного представления о душе покойного; история подобного обычая и необходимость его уничтожения.

219. *Н. Д.* Происхождение и значение обычая украшать гробы, тела умерших и могилы цветами и растениями // 1887. Т. 1. № 7 (15 февр.). С. 217—226; № 8 (22 февр.). С. 263—276.

Начало обычая в язычестве; христианство его приняло, очистило от языческого суеверия и придало новый смысл и значение. Автор рассматривает значение обычая у языческих народов.

220. *П. И. К.* Поучение в неделю 20-ю по Пятидесятнице : (Об обычае провожать умерших) // Проповеди. 1898. Окт. С. 577—581.

Недостойно для христианина предаваться безутешной скорби по умершему; это свойственно лишь язычникам.

221. *П. П.* Обычай класть в гроб умершего разные вещи // 1870. Т. 3. № 39 (27 авг.). С. 139—148.

О происхождении, смысле обычая и его языческих корнях; народные представления о душе и загробной жизни.

222. *Павловский Х.* На каком основании церковь христианская совершает поминовение усопших в третий, девятый, сороковый и годовый день их смерти? // 1865. Т. 2. № 20 (16 мая). С. 72—78.

Предание о хождении души умершего два первых дня после смерти, а на третий день душа возносится на небо для представления Богу, затем до девятого дня душа находится в раю, а затем опять предстает перед Богом, а потом ее отводят в ад; в сороковой день душа третий раз предстает перед Богом, ей назначается постоянное место пребывания: ад или рай.

223. *С. П.* О народных суевериях и борьбе с ними приходского священника // 1917. Т. 1. № 2 (15 янв.). С. 50—56.

Верят, что нескорая смерть вредит делу спасения души больного; считают, что таинство елеосвящения можно принимать только смертельно больным людям; своеобразное понятие о загробной жизни.

224. *Сергиев М.* Поучение в неделю 20-ю по Пятидесятнице : (Против нехристианского обычая сопровождать поминовение усопших пьянством и разгулом) // Проповеди. 1897. Окт. С. 646—648.

Этот обычай восходит к языческой тризне.

225. *Смирнов Гр.* Суеверные понятия простого народа о некоторых религиозно-нравственных предметах // 1865. Т. 3. № 49 (5 дек.). С. 447—454.

Крестьяне причащаются только перед смертью, так как боятся, что нескорая смерть после причащения вредит делу спасения их души; считают, что тот, кто соборовался, должен умереть, как заживо схороненный; если же соборованный поправится, то это плохой знак и т. д.

226. *Смирнов Гр.* Так называемые в нашем простонародье «проводы душеньки» и некоторые, предшествующие им суеверные обычаи // 1867. Т. 1. № 10 (5 марта). С. 363—368.

Свое теплое участие к судьбе умершего крестьяне выражают вредным для христианства обычаем: «проводами душеньки»; описание народного поминания.

227. *Троцкий П.* Поучение в неделю Фомину : (Поминки на могилах) // Проповеди. 1887. Апр. С. 222—224.

Осуждение разгула на кладбищенских поминках.

228. *Х. О.* Кладбища // 1870. Т. 1. № 17 (26 апр.). С. 601—608.

Об отношении разных сословий к кладбищам.

См. также: № 13, 14, 25, 34, 37, 78, 84, 93, 106, 136, 171, 267, 386, 391, 444—447, 451.

VII. ПРАЗДНИКИ НАРОДНО-ЦЕРКОВНОГО КАЛЕНДАРЯ

О сути и назначении праздников и воскресных дней; о христианском и нехристианском их проведении

229. *А. Т.* Поучение в день перенесения честных мощей свт. Николая Чудотворца, 9 мая : (О христианском проведении праздничных и воскресных дней) // Проповеди. 1902. Май. С. 268—270.

После литургии многие уходят праздновать домой; утром храм пустой, вечером почти пустой; надо сохранять святость праздничных и воскресных дней.

230. *Б-ский С.* Как судить о тех побуждениях, какими руководствуется наш простой народ в предпочтении своих праздников двенадцатым и другим праздникам? // 1889. Т. 3. № 52 (24 дек.). С. 512—514.

Ответ на статью о. Н. Иустинова. См. № 253. В отличие от Иустинова автор ничего плохого не видит в том, что народ обращается к св. Георгию с молитвой об охране скота или к св. мч. Флору и Лавру; народ мало чтит великие праздники, так как не видит в них никакой житейской практики.

231. *Беляновский А.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (О христианском праздновании воскресных и праздничных дней) // Проповеди. 1903. Ноябрь. С. 713—716.

Весь праздничный или воскресный день должен быть посвящен Богу для очищения от грехов.

232. *Беляновский А.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (О достойном проведении дней воскресных и праздничных) // Проповеди. 1909. Ноябрь. С. 536—540.

Главное — молиться в храме; надо освежить духовные силы; весь воскресный или праздничный день должен быть посвящен Богу; многие же не ходят в церковь, занимаясь греховными играми, зрелищами, увеселениями.

233. *Богданов М.* Слово в Новый год // 1868. Т. 1. № 1 (1 янв.). С. 3—10.

Праздники должны быть посвящены Богу, а не удовольствиям.

234. *Богданович С.* Поучение в неделю 25-ю по Пятидесятнице : (Живя на земле, мы мало заботимся о жизни вечной) // Проповеди. 1912. Ноябрь. С. 529—532.

О нехристианском характере проводимых в приходе воскресных и праздничных дней; о необходимости отложить житейские заботы на будничное время.

235. *Брояковский С.* Поучение в неделю свв. Отец, пред Рождеством Христовым : (Для чего учреждены святой церковью праздничные дни?) // Проповеди. 1900. Янв. С. 691—692.

Все праздники учреждены для добрых и богоугодных дел.

236. *Брояковский С.* Поучение в неделю по Рождестве Христовом : (Какая участь ждет тех, которые не по-христиански проводят праздники?) // Проповеди. 1900. Дек. С. 705—706.

Тем, кто оскверняет святость праздничных дней, предстоит ответить за это на Страшном суде.

237. *В. М.* Еще несколько слов по поводу статьи «Одна из причин оскорбительного отношения сельских прихожан к святости великих праздников» // 1889. Т. 1. № 11 (12 марта). С. 334—339.

Ответ на публикацию под № 30; народ не обладает сознательным отношением к истинно христианскому проведению праздников; о своеобразии народного празднования.

238. *В-н П.* Четвертая заповедь Закона Божьего : (Опыт объяснения заповедей для простого народа) // 1863. Т. 3. № 41 (13 окт.). С. 257—268; № 42 (20 окт.). С. 305—319.

В праздник необходимо оставить все работы, посетить храм, читать или слушать душеспасительные книги, помогать тем, кто нуждается в помощи, посещать больных.

239. *Веселицкий А.* Поучение в неделю 8-ю по Пятидесятнице : (Грешно из-за работы нарушать святость праздников) // Проповеди. 1895. Июль. С. 484—486.

240. *Вл. Р.* По поводу рассуждений о народных праздниках в совещаниях о нуждах сельского хозяйства // 1903. Т. 1. № 14 (6 апр.). С. 392—399.

В необходимых случаях можно нарушить праздничный покой полевыми работами, если они совершаются после службы в храме.

241. *Владимирский В.* Беседа в день свв. первоверх. ап. Петра и Павла : (Против нехристианского проведения праздничных дней) // Проповеди. 1903. Июнь. С. 371—373.

Крестьяне прихожане не ходят в церковь, а едут работать в поле.

242. *Георгиевский П.* Поучение на сельский храмовый праздник (8 июля) // 1877. Т. 2. № 31 (31 июля). С. 401—408.

Противопоставление христианского и нехристианского, языческого характеров проведения праздников; осуждение кулачных боев, непристойных песен.

243. *Д. Ш.* Внебогослужбное чтение в день храмового праздника // Проповеди. 1896. Ноябрь. С. 750—754.

В праздник должны быть оставлены все житейские заботы, необходимо посещать церковь, вести благочестивые беседы в домах, проявлять милосердие к ближним; некоторые вместо храма идут на базары; грех предаваться безумному веселью, петь нескромные песни.

244. *Данкевич В.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (Кто праздники почитает, того и Бог награждает) // Проповеди. 1886. Ноябрь. С. 784—788.

Кто нарушает святость праздничных и воскресных дней, того Бог сурово наказывает.

245. *Данкевич В.* Поучение в 27-ю неделю по Пятидесятнице, накануне дня св. ап. Андрея Первозванного : (Против недостойного препровождения дней воскресных и праздничных) // Проповеди. 1887. Ноябрь. С. 725—728.

Большинство крестьян служат в эти дни не Богу, а греху. Девичьи гадания в день Андрея Первозванного.

246. *Данкевич В.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (Какие занятия позволительны в праздничные дни?) // Проповеди. 1901. Ноябрь. С. 654—658.

Надо молиться и слушать слово Божье, помогать ближним; не греховны бескорыстные помочи.

247. *Енохов И.* Поучение о христианском праздновании праздников // 1876. Т. 2. № 24 (13 июня). С. 195—198.

Праздники надо проводить сначала духовно, а потом уж телесно.

248. *Зернов Н.* Поучение в день храмового праздника : (Праздники нужно проводить по-христиански) // Проповеди. 1887. Окт. С. 602—607.

Бог осуждает такие праздники, которые всецело посвящены плотоугодию, обжорству, пьянству.

249. *Зефирова В.* Поучение о том, как должно проводить праздник // 1874. Т. 3. № 50 (15 дек.). С. 501—506.

Праздники надо посвящать Богу, нельзя работать, заниматься житейскими делами. Невозможно одновременно мыслить о Боге и играть в нескромные игры, петь или слушать соблазнительные песни.

250. Значение и необходимость праздничных дней в трудовой жизни человека // 1899. Т. 2. № 34 (22 авг.). С. 385—394.

Праздничные дни поддерживают вековые народные привычки; праздник как исходная точка народной хронологии; праздники должны оказывать нравственно-воспитательное воздействие на человека.

251. *И. Э.* Домашнее пастырское замечание сельским прихожанам о недостатке усердия ходить в церковь Божию // 1861. Т. 1. № 14 (9 апр.). С. 361—364.

Бог и церковь запрещают работать в праздник; работа в этот день — грех.

252. Из творений прп. Ефрема Сирина. Поучение в неделю 35-ю по Пятидесятнице, по Просвещении : (Увещание к покаянию) // Проповеди. 1897. Янв. С. 24—26.

Праздники надо праздновать не пышно, а божественно, по-христиански, распевая псалмы и духовные песни. Осуждение бесовских песен, ворожбы и чародейства, смехотворства, идолослужения.

253. *Иустинов Н.* Чем руководствуется наш простой народ в предпочтении своих праздников двенадцатым и другим великим праздникам? // 1889. Т. 2. № 31 (30 июля). С. 385—391.

Местные причины установления тех или иных праздников: мор, страшная гроза, пожары и т. д.

254. К вопросу о значении праздников в религиозной жизни человека // 1899. Т. 3. № 47 (21 ноября). С. 270—277.

О роли духовенства в воспитании своей паствы в духе подлинного православия.

255. *Красовский П.* Поучение о христианском праздновании // 1871. Т. 1. № 17 (25 апр.). С. 569—573.

В праздники надо оставлять все житейские дела и служить Богу и людям.

256. *Лебедев Н.* Поучение в день Усекновения главы св. Иоанна Крестителя : (Шумное праздничное веселье, пьянство и распутство — есть измена Христу и Его св. Церкви) // Проповеди. 1912. Авг. С. 413—416.

В большие праздники церковь разрешает более обильную трапезу, чем в другие дни; однако у многих самые важные праздники превращаются в служение сатане, в языческое веселье; можно и должно приглашать гостей, ходить в гости, но следует вести себя благообразно и чинно.

257. *Левашев А.* Поучение в 28-ю неделю по Пятидесятнице и в праздник свт. и чудотв. Николая : (Против неправильного взгляда на почитание воскресных и праздничных дней) // Проповеди. 1887. Дек. С. 734—741.

Почитание этих дней — не в отказе от работы, а в служении Богу, хождении в храм, так как молиться дома недостаточно.

258. *Н. Гр.* Поучение в день храмового праздника : (Как должно проводить день храмового праздника?) // Проповеди. 1899. Июль. С. 312—315.

Праздники установлены для духовной пользы, а не для плотских удовольствий.

259. *Нестеров А.* По поводу статьи: «Одна из причин оскорбительного отношения сельских прихожан к святости великих праздников» // 1889. Т. 1. № 7 (12 февр.). С. 214—218.

Ответ на статью под № 30. Три типа праздников: великие, средние и малые; необходимо сохранять все праздники, проводя их по-христиански.

260. *Николаевский Н.* Поучение на второй день Пасхи : (Праздничное веселье не должно быть только плотское, но главным образом духовное) // Проповеди. 1886. Апр. С. 234—236.

В праздники полагается держать себя чинно, быть воздержанным в употреблении пищи и питья, не заниматься бесчинными играми и мирскими песнями вместо божественных гимнов.

261. *Никольский В.* Поучение в день прор. Божия Илии : (Большая часть нынешних христиан живет и действует согласно не с волей Божьей и учением Христовым, а с духом времени и с обычаями мира грешного) // Проповеди. 1890. Июль. С. 407—417.

Осуждение нехристианского характера праздничных и воскресных дней: пения светских песен, хороводов, игр, кулачных боев.

262. Нравственно-воспитывающее влияние праздников на человека // 1899. Т. 3. № 38 (19 сент.). С. 49—57.

Праздники поднимают дух человека, возвращают крестьянина в семью, обеспечивают досуг; о необходимости надлежащего препровождения праздничных дней.

263. *П. Г.* Поучение во 2-й день Рождества Христова : (О том, как нужно проводить праздники) // Проповеди. 1915. Дек. С. 496—499.

Праздник дан для исправления каждого прихожанина, для добрых дел; надо проводить это время по-христиански; осуждение бестыдных песен, которые поет молодежь.

264. *П. С.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (Как христианин должен проводить праздничные дни?) // Проповеди. 1913. Дек. С. 547—550.

В праздники каждый христианин должен всецело посвящать себя служению Богу, проводить время благочестиво, а не умножать число грехов; Бог наградит каждого истинно верующего человека.

265. *П-в Н.* Поучение в неделю пред Рождеством Христовым : (О приготовлении к достойной встрече праздника Рождества Христова) // Проповеди. 1902. Дек. С. 769—773.

Надо избегать мирских удовольствий и развлечений, они рассеивают дух, не позволяют сосредоточиться на высоких и важных предметах.

266. *П-кий В.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (О почитании праздников) // Проповеди. 1902. Дек. С. 757—760.

Святость праздничных дней ослабела; нужен покой от работ, посещение храмов, молитвы; добрые дела в пользу ближних; вместо всего этого — разгул, одни удовольствия.

267. *Полканов И.* Беседа священника к поселянам по наступлении осени // 1876. Т. 3. № 43 (24 окт.). С. 229—233.

Всю осень крестьяне пьянствуют; свадьбы; родительские субботы с дикими пьянками.

268. Поучение в неделю 27-ю : (Как следует проводить воскресные и праздничные дни) // Проповеди. 1915. Ноябрь. С. 447—450. (Перепечатка из «Вологодск. епарх. вед.»).

Необходимо посещать церковь, творить добрые дела, помогать бедным и немощным.

269. Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (Против недостойного препровождения дней праздничных) // Проповеди. 1893. Ноябрь. С. 657—663.

Вместо посещения храма люди идут на базары, смотрят увеселительные зрелища, предаются нецеломудренным забавам; о надлежащем поведении христианина в праздник.

270. *Пр. К.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (Чем можно и должно заниматься в праздничные дни?) // Проповеди. 1890. Ноябрь. С. 701—708.

Надо идти в храм, посетить больного, помочь нищему, сиротствующему, читать церковную литературу.

271. *Пр. С.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (О почитании церковных праздников) // Проповеди. 1892. Ноябрь. С. 705—709.

Весь праздничный день должен быть посвящен Богу.

272. *Пьянков И.* Поучение о том, как должно проводить дни воскресные // Проповеди. 1907. Окт. С. 536—539.

Надо молиться в церкви, приводить туда своих детей; это и есть служение Богу.

273. *Р. П.* Поучение в день Отдания св. Пасхи : (Радости и утешения, доставляемые нам св. верою) // Проповеди. 1910. Май. С. 219—222.

О количестве воскресных и праздничных дней в году; о соотношении праздников и будней; о христианском и нехристианском проведении праздников.

274. *Р-в П.* Поучение о богоугодных занятиях в праздничные дни после обычных молитв // 1877. Т. 2. № 22 (29 мая). С. 117—121.

Возможен труд в пользу Бога и ближних; исконное значение помочей и искажение их смысла в дальнейшем.

275. *Рождественский П.* Поучение в день Покрова Божьей Матери : (Веселие праздничное, достойное христианина) // Проповеди. 1914. Окт. С. 401—404.

Чтобы не повредить телесному здоровью и душевному спасению, не омрачить радость и веселие праздника, не разгневать Божью Матерь, не надо угощать друг друга до пресыщения и опьянения; собрания должны быть чинными, беседы на них благоразумными.

276. *Руденков А.* Поучение в день храмового праздника в честь Успения Пресвятой Богородицы : (О христианском проведении праздничных дней и гостеприимстве) // Проповеди. 1903. Авг. С. 492—496.

О необходимости святости в праздники; вместо этого — обжорство, пьянство, сквернословие, драки и т. д.

277. *С. А.* К вопросу о воскресном и вообще праздничном досуге на селе // 1899. Т. 2. № 27 (4 июля). С. 234—238.

О роли священника в истинно христианском проведении народом воскресных и праздничных дней.

278. *С. К.* Как должно смотреть на обилие праздничных дней у русского народа? // 1891. Т. 2. № 27 (7 июля). С. 261—266.

Праздник — это не день обязательного бездельничества, а день обязательной молитвы, воспоминания о делах Божьих, о св. угодниках и т. п.

279. *С. К. А.* Поучение в неделю свв. Отец, пред Рождеством Христовым : (О достойном приготовлении к празднику Рождества Христова) // Проповеди. 1911. Дек. С. 599—604.

Надо очиститься от наружных, телесных и внутренних душевных нечистот; украсить себя добрыми делами и т. д.; у многих Рождество не духовно-религиозный праздник, а чисто земной, чувственный, который проводят в мирских забавах, в устройстве шумных вечеринок, попок и т. д.

280. *Семенов Я.* Беседа священника с прихожанами о праздновании праздников // 1869. Т. 1. № 3 (19 янв.). С. 65—75.

Осуждение работы в праздник, игр, плясок, песен накануне праздника; о плохом посещении храма; праздник должен быть проведен по-христиански с общей молитвой в доме, чтением божественных книг, совершением добрых дел.

281. *Сергиев М.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (Как должно проводить воскресные и праздничные дни?) // Проповеди. 1896. Ноябрь. С. 729—730.

Эти дни должны быть целиком посвящены служению Богу.

282. *Соколов Вл.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (Работать в праздник грешно) // Проповеди. 1884. Дек. С. 495—496.

Чем больше забота о духовном, тем меньше нужды в земных благах.

283. *Соколов М.* Поучение на 27-ю неделю по Пятидесятнице : (Как препровождать праздники?) // Проповеди. 1885. Ноябрь. С. 615—617.

Надо прийти в храм, а потом проводить время в душевспасительных занятиях; не делать домашнюю и полевую работу; можно работать в пользу ближнего, а не для своей прибыли; осуждение молодежных хороводов, песен, плясок; в праздники надо отставить языческие обычаи и жить по-христиански.

284. *Спасский А.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (Как мы должны проводить праздники?) // Проповеди. 1911. Дек. С. 583—586.

Их надо проводить так, как проводил их Иисус Христос: посещать церковь, читать слово Божье, правоучительные книги, посещать больных и скорбящих.

285. *Спасский А.* Поучение в день храмового праздника в честь Покрова Пресвятой Богородицы : (Как должно проводить день храмового праздника?) // Проповеди. 1913. Окт. С. 447—450.

В этот день надо подражать всем добродетелям, свойственным Божьей Матери.

286. *Спасский А.* Поучение в день храмового праздника Покрова Пресвятой Богородицы : (Как должно проводить день храмового праздника?) // Проповеди. 1917. Окт. С. 295—298.

Призыв проводить праздник не по-язычески, а по-христиански, молясь Божьей Матери, размышляя о празднике, стремясь подражать добродетелям Богоматери.

287. *Тихвинский Ф.* Поучение 5-е во время осени : (Против обычного у крестьян в осеннее время разгула и расточительности во время праздников и свадеб) // Проповеди. 1888. Окт. С. 611—616.

Нельзя безумно расточать запас урожая на осенних праздниках и свадьбах, иначе до весны его не хватит.

288. *Тихомиров Н.* Поучение в неделю 27-ю по Пятидесятнице : (О почитании воскресных и праздничных дней) // Проповеди. 1896. Ноябрь. С. 726—729.

Необходимо отвлечься от суетных дел и почитать эти дни службой и славословием Богу в храме.

289. *Троцкий П.* Поучение в неделю о Расслабленном : (О нашем праздновании). Проповеди. 1889. Апр. С. 372—375.

Праздник должен быть проведен в умеренности, в трезвости, а не в разгуле.

См. также: № 161, 294, 298, 302, 311, 314, 408, 441, 461, 462, 464—468, 471, 473, 475, 478, 479, 482, 484, 486, 489, 493, 494, 554, 557.

О количестве народно-церковных праздников

290. *Гумилевский Н.* Борьба против церковных и национальных праздников // 1910. Т. 3. № 45—46 (7—14 ноября). С. 217—220.

О проекте сокращения числа праздников.

291. *Иерей.* Есть ли нужда для поднятия народного материального благосостояния в уменьшении праздничных дней? // 1891. Т. 2. № 34 (25 авг.). С. 436—449.

Автор считает, что уменьшение праздничных дней не будет способствовать поднятию материального благосостояния народа.

292. К вопросу об обилии народных праздников // 1891. Т. 2. № 28 (14 июля). С. 285—291.

Этот вопрос был поднят в 1890 г. на киевском областном съезде сельских хозяев. На юго-западе России таких дней от 125 до 150. Основная масса праздников — лето; на западе работают 8—9 часов, а у нас — 14—16, поэтому существует потребность в отдыхе.

293. К вопросу о сокращении праздничных дней // 1877. Т. 3. № 49 (4 дек.). С. 476—486.

Двунадесятые праздники как истинное благодеяние для христиан, необходимо учить народ по-христиански проводить праздники.

294. Л-в И. Взгляд литературы на вопрос о сокращении праздничных дней в народе // 1877. Т. 1. № 14 (3 апр.). С. 422—431.

Несовпадение взглядов на праздничные дни в светской и церковной литературе.

295. М. Е. Насколько обоснованы суждения светских людей о вреде, причиняемом благосостоянию крестьян многопразднованием нашей церкви // 1891. Т. 2. № 24 (16 июня). С. 181—186; № 25 (23 июня). С. 223—231; № 26 (30 июня). С. 244—250.

Свободное от работы время наиболее благоприятно для успешной пастырской деятельности; обилие местных праздников вызвано, оправдано экономическими соображениями народа.

296. Русские гражданские узаконения относительно целесообразного проведения воскресных и праздничных дней // 1877. Т. 3. № 44 (30 окт.). С. 283—291.

297. Что требуется вместо сокращения числа праздников? // 1891. Т. 2. № 29 (21 июля). С. 309—314.

Необходимо учить народ проводить праздники по-христиански.

Работы по народно-церковным праздникам обобщающего характера

298. Волнин А. Народные воззрения на святых и на церковные праздники с точки зрения христианского учения о почитании святых и праздников // 1904. Т. 2. № 18 (2 мая). С. 1—15; № 19 (9 мая). С. 32—42.

О церковно-народном календаре, в котором дни памяти святых и праздников соединяются с обычаями, обрядами, повериями, суевериями и гаданием; святые — помощники в труде, семейной жизни; созвучие имен некоторых святых с какими-то верованиями, представлениями, приметами.

299. К. Д[умитрашков (?)]. О церковно-народном месяцеслове // 1876. Т. 3. № 37 (12 сент.). С. 37—56.

Автора этой работы подвигла книга И.П.Калинского «Церковно-народный месяцеслов на Руси». Цель статьи — показать, что в народных праздниках терпимо, а что надо отменить; на Святки надо исправить тексты христославения, запретить гадания, ряженье; Масленицу следует запретить, либо по крайней мере ограничить масленичный разгул; на Радуницу надо бороться с пьянством, едой и питьем на могилах; в Семик — изгнать припев «Ладю»; на Троицу — объяснить, что нет русалок, леших, водяных; хороводы можно оставить, но запретить развивать березки и гадать по венкам.

300. Постелов П. Русские народные праздники с обрядами // 1870. Т. 3. № 45 (8 ноября). С. 334—345; № 48 (29 ноября). С. 466—487.

Причины происхождения праздников; смысл основных календарных праздников; принцип деления годичного круга праздников.

1871. Т. 1. № 1 (3 янв.). С. 25—36.

История праздников; элементы язычества и христианства в них; «коляда», Рождество Христово; общие черты святочных обрядов.

№ 2 (10 янв.). С. 65—77.

Святочные обряды у славянских народов.

№ 5 (31 янв.). С. 167—181.

Празднование Нового года, Васильев вечер, Авсень; ряженье, гадание, славление; Крещение.

Т. 2. № 18 (2 мая). С. 20—32; № 21 (23 мая). С. 119—136.

Масленица.

№ 26 (27 июня). С. 311—327.

Весенние праздники; встреча весны от 1 марта; Благовещение; Пасха.

Т. 3. № 48 (28 ноября). С. 392—406.

Пасха, Красная горка.

№ 50 (12 дек.). С. 463—477.

Радуница, культ умерших.

№ 51 (19 дек.). С. 504—521.

Ярило, день Георгия Победоносца, Семик, Троицын день.

№ 52 (26 дек.). С. 547—559.

Завивание венков, день Иоанна Крестителя, Иванов день; о соотношении в праздниках христианских и языческих элементов; необходимость борьбы священников с нехристианскими нравами и обычаями.

Почитание и значение отдельных дней недели

301. *Богородский Ф.* Поучение против суеверного почитания пятниц // 1880. Т. 1. Прил. № 4. С. 44—46.

Призыв не почитать пятниц, которые являются просто будничными днями.

302. *Г. Б[улашев (?)]*. Из области народных воззрений и суеверий. «Епископ о Неделе»: Легенда о Среде // 1895. Т. 2. № 33 (13 авг.). С. 360—366.

Апокрифы, сказки, предания о почитании как всей недели, так и отдельных ее дней.

№ 34 (20 авг.). С. 375—380.

«Понедельничанье».

303. Заметка о летних народных предрассудках и поверьях: об обливании и десятой пятнице // 1898. Т. 2. № 27 (5 июля). С. 227—230.

Обливание друг друга водой во время засухи, могут облить и священника; с обычаем надо бороться, так как это язычество. В народе особо почитается 10-я пятница после Пасхи. Гипотеза о том, что празднование пятниц перешло к русским от татар.

304. Заметка о месяце апреле и первом числе сего месяца // 1900. Т. 1. № 13 (26 марта). С. 311—312.

О происхождении обычая обманывать в этот день.

305. *И. Г.* Дневник священника // 1871. Т. 3. № 52 (26 дек.). С. 569—578.

С. 570: о происхождении поверия, что понедельник — тяжелый день.

306. *Левашев А.* Поучение на 15-е авг., на день Успения Пресвятой Богородицы // 1879. Т. 2. Прилож. С. 305—315.

Осуждение почитания 12 пятниц; об апокрифе «Сон Богородицы».

307. *Молчанов К.* О суеверном почитании пятницы // 1868. Т. 1. № 13 (24 марта). С. 536—543.

Женщины избегают некоторых работ в пятницу; мужчины не трудятся в поле; пятница, по народному представлению, влияет на землю и здоровье людей. Церковь всегда боролась с этим суеверным обычаем.

308. *Н. П.* Ответ на вопрос, предложенный редакции о «Святом Письме» // 1883. Т. 3. № 42 (16 окт.). С. 187—195.

О суеверном почитании пятницы. «Св. Письмо» особо популярно среди раскольников и старообрядцев.

309. *Павлович П.* Против суеверного чествования пятницы // 1868. Т. 2. № 35 (25 авг.). С. 598—602.

Народ смешивает св. Пасху и пятницу; делают пятницу праздничным днем; почитание 12 пятниц — нелепая выдумка.

310. *Попов И.* Поучение в неделю 3-ю по Пятидесятнице : (Об отмене базаров по воскресным дням) // Проповеди. 1891. Июнь. С. 514—518.

Воскресные базары — это нарушение IV Заповеди.

311. Почему понедельник считается тяжелым днем? // 1884. Т. 1. № 2 (8 янв.). С. 47—48. (Перепечатка из «Подольск. епарх. вед.»).

У язычников понедельник считался днем господства темных сил, враждебных человеку, а воскресенье — посвящалось солнцу; это представление перешло к ранним христианам.

312. Резолюция Его Преосвященства, Преосвященнейшего Гурия, епископа Самарского и Ставропольского, о борьбе пастырей с суевериями народными о чествовании пятниц // 1896. Т. 3. № 39 (29 сент.). С. 97—100.

Священники не должны отправлять праздничные богослужения св. вмц. Варваре в почитаемые народом пятницы.

313. *Феодосьевский И.* Беседа о вреде воскресного базара // Проповеди. 1885. Сент. С. 523—526.

Базары мешают свято проводить воскресный день.

См. также: № 69, 82, 94, 171, 174, 189, 450.

*Описание годового круга народно-церковных праздников
Новый год. День Василия Великого*

314. *В-в. В.* К празднованию Нового года // 1899. Т. 1. № 1 (3 янв.). С. 19—26.

История праздника от времени язычества до христианства.

315. Из творений св. Иоанна Златоустого : Поучение в день Нового года : (Против суеверий, соединяемых с празднованием дня Нового года) // Проповеди. 1896. Янв. С. 3—6.

Осуждение гаданий; считается, что если первый день Нового года будет проведен в удовольствиях и веселии, то таким будет и весь год; о надлежащем христианину характере праздника.

316. К истории празднования новолетия 1-го сентября // 1899. Т. 3. № 36 (5 сент.). С. 1—5.

Обоснование празднования Нового года 1 марта; причины переноса праздника на 1 сентября; день Симеона Столпника и обычаи, связанные с этой датой; похороны домашних насекомых, начало засидок, т. е. работ в домах при огне.

317. *Комашко В.* Поучение к поселянам на Новый год // 1879. Прил. с поучениями. № 1. С. 1—6.

Осуждение молодежных вечеринок.

318. *Краснянский Гр.* Поучение на Новый год // 1874. Т. 1. № 2 (13 янв.). С. 33—39.

Осуждение гадания, ряженья, колядования.

319. *П. Б.* Начало нового года у разных народов // 1872. Т. 1. № 1 (2 янв.). С. 13—17.

Причины возникновения неодинаковых сроков отмечания Нового года у различных народов; праздник Нового года на Руси и в России.

320. *П-ский В.* О противодействии со стороны церкви некоторым обычаям, связанным с началом года // 1898. Т. 1. № 1 (4 янв.). С. 16—20.

Церковь всегда боролась с разгульным отмечанием новолетия, с гаданиями, суеверными приметами; духовенству следует отвлечь прихожан от неправильной встречи Нового года.

321. Праздник Обрезания Господня и Новый год // 1876. Т. 1. № 1 (4 янв.). С. 5—21.

Тесная связь этих праздников; празднование нового года у язычников; новогодние обычаи: гостевание и пиры, ряженье, гадания; борьба отцов церкви с языческим характером празднества.

322. Празднование Нового года в христианской церкви // 1898. Т. 1. № 1 (4 янв.). С. 11—16.

Празднование январских календ в Риме; разгул; гадания; распространение языческих обычаев среди ранних христиан; перечень проповедей отцов церкви в день новолетия (до IV в. включительно).

323. *Р-в П.* Поучение на Новый год // 1875. Т. 1. № 1 (5 янв.). С. 1—6.

Многие гадают, замечают разные предметы, предаются веселью и разгулу, считая, что если весело проведут первый день нового года, то и весь год будет хорош и весел.

324 *С. Б. Ц.* Поучение на Новый год // 1871. Т. 1. № 1 (3 янв.). С. 1—7.

Осуждение гаданий; гадающие служат дьяволу; Бог ничего человеку не откроеет.

325. *С. И. Г.* Празднование в старину Нового года в Москве // 1861. Т. 3. № 35 (3 сент.). С. 1—6.

С принятием христианства новый год отмечали с 1 марта; летописцы считают годы от Пасхи; с 1348 г. новый год — с 1 сентября; описание царской встречи Нового года; описание праздника Нового года в 1700 г. в Москве.

326. Св. Василий Великий и народные представления, соединяемые с днем его памяти (1 янв.) // 1900. Т. 1. № 1 (2 янв.). С. 13—15.

Почитание св. Василия русскими; обходы домов с пением авсеня; обсыпание зерном и приговор при этом; св. Василий как покровитель свиней.

Крещение (Богоявление) (6 янв.)

327. *Ан-ин М.* Беседа к простому народу в праздник Крещения Господня : (О Крещении Господнем в св. богоявленской воде) // Проповеди. 1889. Янв. С. 27—30.

Об употреблении освященной воды во всех нуждах; необходимость иметь богоявленскую воду в течение года; о подобающем хранении ее.

328. *Архангельский А.* Поучение в день Крещения Господня : (Против тех, которые имеют обыкновение погружать себя в проруби после водоосвящения в день Крещения Господня) // Проповеди. 1892. Янв. С. 26—29.

Многие на святках рядятся, а потом купаются в проруби, думая, что тем самым смывают с себя грех; на самом деле для очищения от грехов надо покаяться.

329. *Богоявленская вода по воззрению церкви и русского народа* // 1899. Т. 1. № 2 (10 янв.). С. 31—36.

Крещенская вода обладает особой благодатной силой; ее употребляют для освящения оскверненных предметов; она же используется как лечебное средство для людей и животных; народ верит, что такая вода может уничтожить грехи.

330. *Бряжковский С.* Внебогослужебное чтение в навечерие Богоявления Господня : (Значение освященной воды для верующих христиан) // Проповеди. 1896. Янв. С. 22—24.

Освященная вода исцеляет болезни, очищает от грехов, помогает во всех нуждах.

331. *Гр[ушев]ский С.* Праздник Богоявления в России в XVI и XVII столетиях // 1864. Т. 1. № 2 (12 янв.). С. 33—51.

Описание праздника в царском дворце; свойства крещенской воды; приметы о погоде и урожае; использование крещенского снега колдунами и колдуньями; конец девичьих забав, гаданий.

332. *Данкевич В.* Поучение в день Богоявления Господня : (Для чего св. церковь освящает воду в день Богоявления и какое значение имеет эта вода?) // Проповеди. 1889. Янв. С. 24—26.

Крест Господен освящает, оживотворяет воду и делает ее целительной.

333. *И. А.* Поучение в день Богоявления Господня // 1877. Т. 1. № 2 (9 янв.). С. 37—39.

О чудодейственной силе освященной воды.

334. *Каурцев Г.* Поучение в день Крещения Господня : (Для чего освящается вода в праздник Крещения Господня) // Проповеди. 1891. Янв. С. 46—49.

История и значение данного церковного обряда; чудесные свойства этой воды.

335. *Краснянский Гр.* Поучение в день Крещения Господня // 1874. Т. 1. № 2 (13 янв.). С. 40—43.

О святости крещенской воды; крещенская вода как лекарство; хождение причта со св. водой по домам прихожан; церковь не одобряет купание в прорубях для смытия грехов; для очищения от греха существует таинство покаяния или исповеди.

336. Народные представления, соединяемые с праздником Богоявления Господня // 1900. Т. 1. № 2 (9 янв.). С. 32—36.

Окропление различных предметов, существ святой водой; рисование мелом крестов; верят, что вода в полночь волнуется; изгнание нечистой силы на Благовещенье; призыв мороза разделить трапезу; гадания; купание в проруби; приметы о погоде и будущем урожае.

337. *Р-в. П.* Древность и происхождение христианского обычая освящать воду // 1875. Т. 1. № 1 (5 янв.). С. 15—27; № 2 (12 янв.). С. 38—46.

Разные причины почитания воды у язычников и у христиан; история возникновения данного христианского обычая.

338. *Сергиев М.* Поучение в день навечерия Богоявления Господня, пред освящением воды : (О благодатных свойствах св. воды) // Проповеди. 1898. Янв. С. 13—15.

Св. вода не может быть полезна тому, кто неблагоговейно обращается с нею.

339. *Тациевский И.* Поучение в навечерие Богоявления // 1878. Т. 1. № 2 (8 янв.). С. 41—44.

О чудодейственной силе крещенской воды; она побеждает все греховные склонности, козни и искушения дьявола; помогает достигнуть праведности и святости, несет здравие и благополучие.

340. *Троцкий П.* Поучение в день Крещения Господня : (О крещенской или богоявленской воде) // Проповеди. 1890. Янв. С. 10—12.

История христианского обряда; причины чудодейственного свойства крещенской воды.

341. *Шпачинский Н.* Поучение о требах и таинствах церковных. Поучение 20-е : Об освящении воды и домов // Проповеди. 1911. Дек. С. 628—632.

Об особой силе и свойствах богоявленской воды, которая освящает тело и души христиан, а также их жилища.

Сретение Господне (2 февр.)

342. Народные обычаи и поверья, соединяемые с праздником Сретения Господня // 1900. Т. 1. № 6 (6 февр.). С. 141—144.

Обычаи, связанные со сретенской свечой; освященная сретенская вода как лекарство; Сретенье как граница между зимой и весной; приметы.

Власьев день (11 февр.)

343. Св. сщмч. Власий (11 февр.) и народные поверья о нем // 1900. Т. 1. № 7 (13 февр.). С. 145—150.

Для народа св. Власий — покровитель домашнего скота; образ святого в фольклоре; приметы о погоде в этот день; суеверный обычай опахивания села (его описание с текстом заклинания); языческий Волос и св. Власий.

Масленица (Мясопустная или Сырная неделя)

344. *В-в С.* Поучение в неделю Мясопустную : (Против невоздержания и веселия в течение Сырной седмицы) // Проповеди. 1907. Февр. С. 93—95.

Масленица — языческий праздник, который должен быть уничтожен.

345. *Веселицкий А.* Поучение в неделю Мясопустную : (О греховности обычного препровождения масленицы) // Проповеди. 1902. Февр. С. 96—99.

Грех проводить время подготовки к посту в разных излишествах, в разгуле, в объедении и пьянстве.

346. *Веселицкий А.* Поучение в неделю Мясопустную : (Против невоздержания вообще и невоздержания в дни «Сырной седмицы» в особенности) // Проповеди. 1906. Февр. С. 78—81.

347. *Владимирский В.* Поучение в неделю Мясопустную // Проповеди. 1917. Февр. С. 37—38.

Осуждение масленицы; среди «глупых» обычаев перечислены: ряженье, травля животных, кулачные бои. Масленица — древний языческий праздник встречи весны.

348. *Высоцкий А.* Поучение в неделю Мясопустную // 1866. Т. 1. № 5 (30 янв.). С. 160—162.

Автор призывает ограничить масленичные катания и не петь соблазнительных песен.

349. *Гуляев Г.* Поучение в неделю Мясопустную // 1878. Т. 1. № 9 (26 февр.). С. 254—257.

Осуждение масленицы; шумные песни, непристойные игры; пляски, драки и все это в преддверии Великого поста; эта неделя должна быть неделей скорби и смиренной подготовкой к посту.

350. *И. Л.* Несколько слов об обычаях, соединяемых с празднованием масленицы // 1877. Т. 1. № 5 (30 янв.). С. 132—144.

Масленица — народный праздник; его основные черты; священник должен бороться с буйным масленичным бесчинством.

351. Из творений св. Тихона Задонского : Поучение в неделю Мясопустную : (О Сырной седмице) // Проповеди. 1895. Февр. С. 94—98.

Масленица — языческое действо.

352. *Красовский П.* Поучение в неделю Мясопустную // 1864. Т. 1. № 8 (23 февр.). С. 269—273.

Масленица — беспорядочный адский праздник; осуждение пения, катания, кулачных боев.

353. О сырной седмице или масленице // 1894. Т. 1. № 8 (20 февр.). С. 185—190.

История праздника; главные особенности масленицы: блины; многое в масленице не отвечает требованиям христианства.

354. *П. С. Б.* Поучение в неделю Мясопустную : (Против греховного провозждения масленицы) // Проповеди. 1903. Февр. С. 88—91.

Об остатках язычества на масленицу.

355. *Полканов И.* Беседа к прихожанам в неделю Мясопустную // 1876. Т. 1. № 6 (8 февр.). С. 149—153.

Осуждение масленичных забав: катания на санях по улицам, нескромных песен, ряженя.

356. *Полянский С.* Поучение в неделю Мясопустную : (Против масленичного разгула) // Проповеди. 1901. Февр. С. 80—83.

Масленичный разгул самый грандиозный среди других праздников; эта неделя должна стать подготовкой к Великому посту.

357. Поучение в неделю Мясопустную // 1873. Т. 1. № 6 (11 февр.). С. 165—169.

Эта неделя предназначена для подготовки к великому делу покаяния перед Богом. В действительности — это неделя буйства, разгула, ярко выраженный языческий праздник. Можно ходить в гости, принимать гостей, но без пресыщения и пьянства.

358. *Р-в Н.* Голос пастыря по случаю приближающейся «масленицы» // 1887. Т. 1. № 5 (1 февр.). С. 164—166.

Масленица — старинный и пагубный для души праздник. Пора уничтожить богопротивную масленицу. Трудность уничтожения масленичного раздолья.

359. *Рождественский В.* Поучение о Сырной неделе // Проповеди. 1888. Февр. С. 127—130.

Сырная неделя существует для подготовки к посту, а не для веселья и разгула; описание масленицы, в том числе упомянуты кулачные бои; кроме того: игрища, срамные песни, катания.

360. *Рыбальский И.* Внебогослужебное чтение в неделю Сыропустную : (Как должны проводить «заговенье» или «прощеное воскресенье») // Проповеди. 1895. Февр. С. 103—105.

Нельзя предаваться широкому разгулу, необходимо вести себя благочинно, прося друг у друга прощения.

361. *С. К. А.* Поучение в неделю Мясопустную : (Картина Страшного суда должна пробуждать в сердцах наших сердечное раскаяние во грехах) // Проповеди. 1912. Янв. С. 46—50.

Масленица по своему разгулу превосходит все другие праздники; осуждение масленичных обычаев.

362. *Сергиев М.* Поучение в неделю Мясопустную : (Как должно проводить масленицу?) // Проповеди. 1898. Февр. С. 87—89.

Смысл этой недели — подготовка к посту; масленичный разгул — языческий обычай, неприличный христианам.

363. *Смирнов С.* Поучение в неделю Мясопустную : (О Страшном суде) // Проповеди. 1886. Февр. С. 103—107.

Осуждение безумной масленицы.

364. *Соколов Вл.* Поучение о масленице // Проповеди. 1887. Февр. С. 91—95.

Сырная неделя облегчает переход к посту; другая ее цель — приготовить верующих к покаянию. Масленицу надо проводить в молитвах, без веселия, но она так народом не проводится. Описание масленицы. Автор приглашает всех утром, после блинов, прийти в храм, где он будет читать хорошие книги, говорить на разные темы.

365. *Соколов Гр.* Поучение в неделю Сыропустную // 1864. Т. 1. № 9 (1 марта). С. 297—300.

Церковь запретила в эту неделю игры, увеселения, пьянство, но все равно масленица самый разгульный праздник языческого характера.

366. *Троцкий П.* Поучение в неделю Сыропустную, 19 февр., в день памяти пр. Досифея : (Постепенное отсечение воли) // Проповеди. 1889. Февр. С. 124—128.

Осуждение масленичного разгула.

367. *Феодосьевский И.* Поучение в неделю Мясопустную : (Против нехристианского препровождения Сырной недели) // Проповеди. 1886. Февр. С. 113—116.

Осуждение масленичного разгула в «прощеную» неделю, когда следует готовиться к посту.

368. *Шастин И.* Поучение в неделю Мясопустную : (Воспоминание о Страшном суде Христовом, как одно из сильнейших побуждений, предлагаемых церковью, к надлежащему приготовлению к посту и покаянию) // Проповеди. 1885. Янв. С. 43—47.

Осуждение масленицы, бесовского праздника, непризнанного церковью. Церковь учит, что надо уже наполовину поститься, а здесь — безудержное пиршество. Автор призывает не праздновать масленицу.

369. *Шмаринов И.* Поучение в неделю Мясопустную : (Евангелическое чтение на литургии о Страшном суде и масленичный разгул) // Проповеди. 1888. Февр. С. 119—122.

Масленица — языческий праздник, совсем неприличный христианскому народу.

Великий пост

370. *Б-ский А.* Великий пост в деревне // 1866. Т. 1. № 9 (27 февр.). С. 302—314; № 12 (20 марта). С. 403—416.

В некоторых избах первый день поста как бы продолжение масленицы. Разное отношение к посту среди мужчин и женщин, грамотных и неграмотных; народные праздники в период Великого поста; их описание.

371. *Соколов Вл.* Поучение о времени заговенья // Проповеди. 1888. Март. С. 146—148.

Некоторые крестьяне считают, что пост должен начинаться после бани в понедельник, а потому до бани пьют и едят масленичные остатки; это особенно распространено у мордвы. Подобное ложное мнение возникло из-за того, что слишком большое значение придается бане, где якобы смываются грехи.

День памяти св. Сорока мучеников (Сороки) (9 марта)

372. День памяти сорока мучеников севастиийских (9 марта) и народные представления, соединяемые с этим днем // 1899. Т. 1. № 9 (28 февр.). С. 210—213.

Разные обычаи и поверья на Сороки; описание встречи весны; один из мучеников — Сисиний в народе почитался как целитель; это верование пришло из Болгарии.

Благовещенье Пресвятой Богородицы (25 марта)

373. *З-ь.* Откуда произошел обычай в праздник Благовещенья раздавать народу просфоры не благословенные и не вынутые и следует ли его поддерживать, где он есть? // 1886. Т. 1. № 14 (6 апр.). С. 442—445.

Обычай встречается в Казанской, Смоленской и Орловской губ. На Богородицу народ перенес веру в богиню весны Ладу. Вера в плодоносящую силу благовещенских просфор, которые сеют вместе с зернами; другие обряды и обычаи, с которыми надо бороться.

374. Праздник Благовещенья // 1874. Т. 1. № 12 (24 марта). С. 404—414.

История праздника; большое число примет и суеверий привязаны народом к Благовещенью.

Предпасхальные обряды

375. *Богородский Ф.* Поучение в неделю Цветоносную : (Смысл раздавания вербы на утрени Цветоносной недели) // Проповеди. 1884. Апр. С. 115—120.

Осуждение веры в особое значение вербы для предохранения домашнего скота.

376. Обряд освящения вай и народные представления, соединяемые с освященной вербой // 1900. Т. 1. № 14 (2 апр.). С. 320—326.

История данного христианского обычая; верба в народных обычаях и повериях; верба как лекарственное средство, как средство, предохраняющее от грозы; роль вербы в день первого выгона скота в поле.

377. *Троцкий П.* Поучение в неделю 6-ю Четырехдесятницы или Ваий : (Освященная верба — святыня) // Проповеди. 1887. Март. С. 176—179.

Обычаи церковные и народные, связанные с вербой; некоторые позволяют себе кощунство над святыней: бьют друг друга с известным приговором.

Пасха

378. Из рассказов сельского священника // 1862. Т. 2. № 31 (5 авг.). С. 458—476.

Народное разгульное гулянье на Пасху с песнями и плясками и борьба с ним священника; пасхальное христославление.

379. *Краснянский Гр.* Заметка сельского священника : (О хождении церковного причта в великие праздники со св. водою, иконами и крестом по домам прихожан) // 1864. Т. 1. № 3 (19 янв.). С. 91—99.

История и цель хождения по домам; следует бороться с языческими обычаями: ряженьем, гаданиями, колядованием, с игрищами.

380. *Красовский П.* Слово в день Св. Пасхи // 1864. Т. 1. № 16 (19 апр.). С. 549—552.

Народные забавы на праздник Пасхи: гулянья, качели, игры, песни, пляски и т. д.; в празднике много языческого.

381. *Малов П.* Село Подвалье в религиозно-нравственном отношении // 1863. Т. 3. № 41 (13 окт.). С. 288—304; № 42 (20 окт.). С. 325—340; № 43 (27 окт.). С. 364—371

Пасхальное христославление; крестные ходы вокруг села для сохранения жителей и их скота от разных бедствий; общественный молебен при засухе.

382. *Н. Н.* Пасха в сельских приходах // 1915. Т. 1. № 16 (12 апр.). С. 398—401.

Описание пасхального христославления по домам; игры на Пасху.

383. Народные воззрения на праздник Пасхи // 1894. Т. 1. № 16 (17 апр.). С. 420—424.

Пасха — праздник весны и пробуждения природы, игра солнца; верят в то, что всю Пасху двери рая не запираются и открыты для каждого умершего; верят, что Иисус Христос вместе с апостолами ходит по земле под видом нищих; яйцо как символ, его роль в вознесенских обычаях, хороводных играх и весенне-летних песнях.

384. *Оболонский А.* Пасха 1912 года (Кугіопасха) и народные толки о ней // 1912. Т. 1. № 13—14 (25 марта—1 апр.). С. 432—439.

Пасха 1912 г. совпала с днем Благовещенья Пресвятой Девы Марии (25 марта). Такие пасхи называются Кугіопасхой. Народ считает, что это дурной знак, означающий «конец света», второе пришествие Христа и наступление Страшного Суда. Эти толки надо разоблачать.

385. *Петровский М.* Поучение на второй день Св. Пасхи : (Значение пасхальных обычаев) // Проповеди. 1900. Апр. С. 222—225.

О происхождении и символическом значении основных христианских обычаев на Пасху.

386. Поучение в неделю о св. ап. Фоме // 1862. Т. 1. № 16 (22 апр.). С. 505—509.

О непристойном праздновании Пасхи с бесчинными увеселениями и неприличными песнями; Фомино воскресенье — день поминовения усопших превращается в кладбищенское пиршество.

387. Происхождение и значение пасхальных яиц // 1900. Т. 1. № 15 (9 апр.). С. 344—351.

Легенды об употреблении пасхальных яиц у разных народов; обычай дарения крашенных яиц; многообразное употребление пасхальных яиц в народной религиозной жизни.

388. *Скарданицкий И.* Поучение в первый день Пасхи // 1883. Прилож. Т. 1. № 16. С. 171—172.

Обличение непристойных увеселений: качелей, гулянок, песен, игр.

389. *Соколов М.* Деревенское торжество Светлого праздника Воскресения Христова в Юхновском у. Смоленской губ. // 1885. Т. 1. № 13 (24 марта). С. 373—378.

Подробное описание пасхального обхода домов.

390. *Троцкий П.* Поучение в день Св. Пасхи : (О происхождении и значении обычая дарить друг другу красные яйца в праздник Пасхи) // Проповеди. 1891. Апр. С. 343—346.

Фомина неделя (следует сразу за пасхальной неделей)

391. *Воскресенский А.* Поминовение усопших в понедельник и вторник Фоминой недели // 1861. Т. 2. № 19 (14 мая). С. 16—20.

Трапеза на кладбище, которая переходит в разгул; язычество проявляется в том, что на трапезу приглашают покойников, льют вино на их могилы. Все это напоминает древнюю тризну; Радуница — языческий праздник в честь усопших.

392. *Левашев А.* Отрывки из моего дневника // 1879. Т. 1. № 2 (7 янв.). С. 46—52.

Окликание молодоженов мальчиками и нищими в городах; христославение на Рождество Христово и на Пасху.

393. Поминальные дни на Фоминой неделе // 1898. Т. 1. № 15 (12 апр.). С. 337—341.

Радуница — день поминовения покойников; очень коротко.

Преполование Пятидесятницы

394. Праздник Преполования Пятидесятницы, народные верования, соединяемые с этим праздником и его иконография // 1900. Т. 2. № 17 (23 апр.). С. 385—391.

Обливание водой; поверие, что облитая водой ведьма якобы лишается своих чар и не может задержать летом дождь.

День Георгия Победоносца (23 апр.)

395. *Брояковский С.* Внебогослужебное чтение в неделю св. жен мироносиц и в день св. вмч. Георгия Победоносца : (Почему св. вмч. Георгий Победоносец почитается покровителем скота?) // Проповеди. 1900. Апр. С. 235—236.

396. *Веселицкий А.* Поучение в день св. вмч. Георгия (23 апр.) // Проповеди. 1895. Апр. С. 263—264.

О церковном обычае совершать молебен о сохранении домашнего скота и о кроплении его освященной водой.

397. *Гуляев Гр.* Поучение в день св. вмч. Георгия // 1878. Т. 1. № 17 (23 апр.). С. 567—570.

Георгий как помощник в сражениях, покровитель пленных, покровитель домашнего скота.

398. *К. Д[умитрашков (?)]*. Материалы для поучения в день св. славного вмч. Победоносца и чудотворца Георгия // 1867. Т. 1. № 18 (30 апр.). С. 642—649.

Народное сказание об «Егории Храбром»; представление о том, что Георгий — покровитель скота.

399. *Якимов И.* Поучение к поселянам в день св. вмч. Победоносца Георгия // 1878. Т. 1. № 17 (23 апр.). С. 561—566.

Осуждение молодежных вечеринок.

Никола весенний (9 мая)

400. Святитель Николай, Мирликийский чудотворец, по народным верованиям // 1894. Т. 2. № 19 (8 мая). С. 30—33.

Сверхпопулярность Николая у русского народа; Никола весенний — травник; народные верования о Николае как покровителе людей, а также домашних животных; он же покровитель брака; людей на море; примеры из духовных стихов.

Троица и Троицкая неделя

401. *В. С. Семиковы* похороны — суеверный обычай // 1862. Т. 2. № 21 (27 мая). С. 117—121.

Подробное описание женского праздника, отмечаемого в Нижегородской губ. в 1850-х гг.; он справлялся три дня в отдельной избе с песнями; на четвертый день устраивались похороны Семика.

402. *В-нов А.* Древняя Пятидесятница и ее праздники // 1868. Т. 2. № 21 (19 мая). С. 80—92.

Время от Пасхи до дня сошествия Святого Духа называлось «Пятидесятницей» и некогда представляло собой непрерывный праздник.

403. *Волков Гр.* Внебогослужебная беседа в день Св. Троицы : (О происхождении и значении обычая украшать зеленью и цветами в день Св. Троицы жилища и св. храмы Божии) // Проповеди. 1897. Июнь. С. 370—373.

Этот обычай имеет нравственный смысл и значение; цветы, травы и ветки символизируют идеальное духовно-нравственное состояние человека.

404. *Дядьков Н.* Поучение в день Пятидесятницы : (Смысл обычая украшать в настоящий праздник храмы и дома деревьями и цветами обновляющейся весны) // Проповеди. 1911. Май. С. 241—243.

Смысл обычая: напоминание о возрождающейся жизни, желание перед лицом Бога возродить свою душу от греховного омертвения, украсить цветами добродетелей Христа.

405. К. М. Суеверный обряд «крещения кукушек» // 1872. Т. 3. № 37 (10 сент.). С. 73—78.

Описание обряда в Тульской и Орловской губ.; по мнению автора, исконный смысл «крещения кукушки» — это символическое крещение младенцев, умерших без церковного крещения; обряд появился во времена христианства, но в нем много языческого; священник должен осуждать данный обычай.

406. Левашев А. Поучение в день св. Троицы // 1878. Т. 2. № 23 (4 июня). С. 173—176.

О происхождении обычая украшать храмы и дома на Троицу ветками и цветами.

407. Местный обычай в г. Белгороде в праздник Пятидесятницы // 1860. Т. 1. № 14 (31 мая). С. 370—376.

По городу «водят немчика»: ряженных девушку и парня; девушка одета в мужскую одежду, парень — в женскую. Сопровождающие поют песни, пляшут. «Немчика» водят три дня, затем устраивается общая трапеза. Сходство данного обычая с троицкими обычаями в других местах. «Немчик» оскорбляет святость праздника.

408. Поучение в день Пятидесятницы : (Значение обычая в праздник Пятидесятницы украшать храмы и дома зеленью и цветами) // Проповеди. 1895. Апр. С. 337—340.

История возникновения данного обычая; зелень и цветы — символы обновляющейся природы — подарок Богу за его благодеяния.

409. Почему мы украшаем священные храмы и дома свои зеленью и древесными ветвями в праздник Пятидесятницы? // 1893. Т. 2. № 20 (16 мая). С. 65—69.

Об украшении домов и синагог древними евреями; в христианской церкви этот обычай отражает более глубокий внутренний смысл о животворном действии Св. Духа.

410. Троцкий П. Поучение в Духов день : (Особенности праздника св. Троицы) // Проповеди. 1886. Июнь. С. 361—363.

О происхождении обычая украшать дома и храмы зеленью.

411. Ушаков Н. Поучение в день Пятидесятницы : (Смысл обычая украшать в настоящий праздник храмы и дома деревьями и цветами обновляющейся весны) // Проповеди. 1910. Июнь. С. 240—244.

Оживление природы, проявляющееся в появлении свежей зелени, как образ того действия, которое производит благодать Св. Духа на душу христианина.

412. Флегматов А. Поучение в день Пятидесятницы : (Зачем в праздник св. Троицы дома украшают зеленью?) // Проповеди. 1886. Июнь. С. 359—361.

Ссылка на библейские сюжеты.

Рождество Иоанна Предтечи (Иван Купала) (24 июня)

413. Данкевич В. Поучение в день Рождества Предтечи и Крестителя Господня Иоанна : (Против недостойного празднования дня Рождества св. Предтечи) // Проповеди. 1900. Июнь. С. 364—366.

Осуждение языческого характера праздника Ивана Купалы.

414. Несколько слов о народных обрядах и обычаях, соединяемых с праздником Рождества св. Иоанна Предтечи // 1898. Т. 2. № 25 (21 июня). С. 175—179.

На этот день перенесены языческие обычаи праздника Купалы; Купала — праздник очищения огнем и водой, день летнего солнцестояния с особой силой растительности; приметы о погоде.

415. Память о св. Предтече и Крестителе Иоанне на Руси (к 24 июня) // 1900. Т. 2. № 23 (4 июня). С. 128—131.

Об языческих элементах праздника Ивана Купалы; обряды и обычаи в этот день: костры, прыгание через них, особое свойство купальской воды и росы (купание), собирание целебных трав и цветов; поверие, что в ночь под праздник цветет папоротник.

416. Послание Елеазарова монастыря игумена Памфила Псковскому наместнику и властям о прекращении народных игрищ в день Рождества св. Иоанна Предтечи // 1860. Т. 1. № 17 (22 июня). С. 439—443.

Написано в 1505 г. Обличение языческих обычаев на Ивана Купалу, поиска кореньев и трав; описание языческого праздника в городах и селах с плясками, песнями, играми, музыкой.

417. *Тациевский И.* Поучение о нехристианском праздновании в праздник Рождества Предтечи и Крестителя Иоанна // 1877. Т. 2. № 28 (10 июля). С. 313—315.

Обличение праздника Ивана Купалы, языческого божества; грех соединять имя Божьего угодника с именем языческим; просьба к взрослым не разрешать детям праздновать праздник Купалы на улицах.

418. *Троцкий П.* Поучение в день Рождества Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, 24 июня : (О нехристианском праздновании этого дня христианами) // Проповеди. 1884. Июнь. С. 220—222.

Молодежь устраивает гульбище; основными элементами этого языческого праздника являются: вода, огонь, растительность; необходимо перестать быть язычником и оскорблять память Иоанна Предтечи.

Петров день (29 июня)

419. Св. ап. Петр как покровитель рыбного промысла (к 29 июня) // 1900. Т. 2. № 25 (21 июня). С. 167—168.

В народе Петра зовут Рыболовом; рыбаки складываются на общую большую свечу, которую ставят перед образом апостола.

Ильин день (20 июля)

420. *А. К.* Гром и молния // 1879. Т. 3. № 38 (16 сент.). С. 59—64; № 40 (30 сент.). С. 109—115; № 42 (14 окт.). С. 169—174; № 45 (4 ноября). С. 250—258.

О языческой вере в Перуна, все атрибуты которого были перенесены на Илью; поверие о громовой стреле; надо собирать эти камни, так как они якобы спасают от грозы и пожаров; другие средства, будто бы предохраняющие от молнии.

421. *Беляновский А.* Поучение в неделю 7-ю по Пятидесятнице и день св. прор. Илии : (Против суеверия, соединенного с именем св. прор. Илии, и о действительном отношении пророка к некоторым явлениям природы) // Проповеди. 1908. Июль. С. 336—339.

Верят, что Илья во время грозы ездит по небу в огненной колеснице.

422. *Брояковский С.* Поучение в день св. прор. Илии, 20 июля : (Против предрассудков и суеверий) // Проповеди. 1898. Июль. С. 415—417.

Верят в то, что гром происходит из-за езды Илии по небу на огненной колеснице; обличение ворожбы, гадания, веры в сны, во встречи.

423. *Дроздов М.* Поучение в день св. прор. Божия Илии : (О суеверии, связанном с именем прор. Илии) // Проповеди. 1884. Июль. С. 253—256.

Поверье о том, что гром — это Илья, который якобы ездит по небу на огненной колеснице; осуждение ворожбы, знахарства.

424. Заметка об Ильинской пятнице // 1898. Т. 2. № 29 (19 июля). С. 282—283.

Последняя пятница перед Ильиным днем празднуется во многих местах; особенно популярен праздник на севере; ждут страшную грозу; день постятся; нельзя работать, особенно с сеном или со сжатым хлебом, иначе все сгорит; общественные молебствия, крестные ходы.

425. *Красноперов Д.* Об обычае, известном в народе под названием «завивать бороду св. прор. Илии и св. Флору и Лавру» и вносить в дом сноп : (Беседа с прихожанами) // 1877. Т. 3. № 36 (4 сент.). С. 20—28.

«Завивание бороды прор. Илье» — это не христианский обычай, как и обычай почитания последнего снопа.

426. *Левашев А.* Поучение на день св. прор. Божия Илии // 1879. Прилож. № 33. С. 278—284.

Осуждение суеверных понятий, ложных мнений об Илье как повелителе грома и молний.

427. *Любимов Н.* Поучение в день прор. Илии // 1872. Т. 2. № 29 (16 июля). С. 369—371.

Народное поверие о св. прор. Илье, который ездит по небу на огненной колеснице и от этого возникает гром; это языческое представление о Перуне, перенесенное на Илью.

428. Народные верования, соединяемые с именем св. прор. Илии // 1899. Т. 3. № 36 (5 сент.). С. 20—23.

Считают, что Илья «зажинает жито» и он же покровитель скота; запрещение работы в Ильин день.

429. *П.Т[роцкий (?)]*. Поучение в день св. прор. Илии : (О суевериях) // Проповеди. 1886. Июль. С. 443—446.

Уподобление Ильи языческому Перуну; также чтятся по-язычески св. Параскева, Власий; вера в судьбу по приметам.

430. *Петров С.* Внебогослужбное чтение в день св. прор. Илии, 20 июля : (О верованиях простого народа, соединяемых с именем св. прор. Илии) // Проповеди. 1896. Июль. С. 469—473.

Верят, что гром происходит из-за того, что Илья разъезжает по небу на огненной колеснице.

431. Поучение в день св. прор. Илии // 1862. Т. 2. № 29 (22 июля). С. 373—382.

Представление о том, что Илья во время грозы ездит по небу на колеснице; что он написал некое письмо людям; это письмо переписывают и передают друг другу.

432. Поучение в день праздника св. прор. Илий // 1869. Т. 2. № 29 (20 июля). С. 397—405.

Не следует верить, что Илья ездит на огненной колеснице, отчего бывают гром и молния.

433. Праздник св. прор. Илии и иконография пророка // 1900. Т. 2. № 29 (16 июля). С. 241—253.

Илья в народных верованиях; смешение черт бога грозы и дождя Перуна и Ильи; народные обычаи в день Ильи:

434. *Р-в П.* Поучение о прор. Илие // 1875. Т. 2. № 29 (20 июля). С. 333—340; № 30 (27 июля). С. 365—369.

Илья считается в народе покровителем грома и молнии; все это перешло на него от языческого Перуна.

435. *С-го В.* Ильин день — 20 июля // 1902. Т. 2. № 29 (20 июля). С. 281—285.

Языческие представления о Перуне перешли на Илью; текст заговора от сибирской язвы; считается грехом работать в Ильин день; по народному поверью, Илья еще и покровитель урожая: «он зажинает жито».

Происхождение древ Честного и Животворящего Креста Господня (1 авг.)

436. *И. Б.* Поучение на праздник Происхождения древ Честного и Животворящего Креста Господня, 1 авг. : (Происхождение праздника и значение чина водоосвящения) // Проповеди. 1889. Авг. С. 599—602.

История происхождения церковного обряда малого освящения воды в любом месте; очистительные и целительные свойства освященной воды.

437. *Троцкий П.* Внебогослужебная беседа 1 авг., в день св. мч. Маккавеев и Происхождения Честных древ : (Что мы празднуем в этот день?) // Проповеди. 1893. Авг. С. 482—490.

Крестный ход для освящения рек, прудов, озер и окропления освященной водой различных плодов.

Преображение Господне (6 авг.)

438. *Спасский А.* Поучение в день Преображения Господня : (О чем напоминает и к чему побуждает нас обычай приносить в сей день плоды в храм для освящения?) // Проповеди. 1916. Авг. С. 265—267.

Обычай напоминает о грехопадении прародителей; эти плоды — благодарность Иисусу Христу за его крестные страдания и смерть; это и напоминание о будущем воскресении, преображении христиан; это — память о духовных плодах, приносимых Богу.

Успение Пресвятой Богородицы (15 авг.)

439. Праздник Успения Божьей Матери и народные представления, соединяемые с этим праздником // 1899. Т. 2. № 33 (15 авг.). С. 367—370.

«Госпожинки», «дожинки»; в древности в это время устраивались общие складчины, всем миром варили пиво; празднование окончания жатвы; «малое бабье лето».

Усекновения головы св. прор. Иоанна Предтечи (29 авг.)

440. *Козлинский С.* Поучение в день Усекновения честных главы св. прор., Предтечи и Крестителя Иоанна, 29 авг. : (Воздерживайтесь от страстей и пороков!) // Проповеди. 1897. Авг. С. 530—532.

Осуждение греховного для этого дня веселья молодежи, смеха, песен, плясок и ночных собраний.

441. Праздник Усекновения главы св. Предтечи и народные представления, соединяемые с этим праздником // 1899. Т. 2. № 35 (29 авг.). С. 409—412.

В народе праздник Ивана Постного, или Головосека; грех брать в руки нож; если в этот день рубить капусту, то на ней покажется кровь; не едят что-либо круглое.

442. *Спасский А.* Поучение в день Усекновения главы св. Предтечи и Крестителя Господня Иоанна, 29 авг. : (Почему в сей день установлено поминовение воинов и всех по брани убиенных?) // Проповеди. 1914. Авг. С. 336—339.

Обычай установлен с 1769 г.

Покрова Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии (Покров) (1 окт.)

443. Праздник Покрова Пресвятой Богородицы // 1899. Т. 3. № 40 (3 окт.). С. 97—100.

Народные представления о празднике; приговоры девушек; Дева покровительница браков; начало свадебной недели.

Великомученика Дмитрия Солунского (26 окт.)

444. *Данкевич В.* Поучение в Дмитриевску субботу, 23 окт. : (Причина установления поминовения усопших в Дмитриевску субботу и значение этого поминовения) // Проповеди. 1904. Окт. С. 598—601.

Это «родительская», «поминальная» суббота — чисто русский обычай, установленный в XIV в. Дмитрием Донским в честь воинов, павших на Куликовом поле.

445. *Зарницкий Н.* Дмитриевская суббота // 1885. Т. 3. № 45 (3 ноября). С. 269—272.

Именно этот день считается в народе самым главным среди других поминальных дат; автор убежден, что данное поминовение восходит к языческим осенним поминкам.

446. О поминовении усопших в Дмитриеву субботу // 1884. Т. 3. № 41 (7 окт.). С. 193. (Перепечатка из «Письма московского митр. Филарета к А. Н. М». Киев, 1869. С. 163).

Предание о возникновении этого обычая после Мамаевой битвы или после смерти Дмитрия Донского.

447. *Сергиев М.* Поучение в Дмитриевскую субботу, 25 окт. : (О поминовении усопших в Дмитриевскую субботу) // Проповеди. 1897. Окт. С. 663—665.

О возникновении этого обычая помянуть павших воинов после сражения с Мамаем.

Параскевы Пятницы (28 окт.)

*448. *Г.Б[ульшев ?]*. Из области народных воззрений и суеверий: Сказание о 12 пятницах // 1895. Т. 2. № 29 (16 июля). С. 249—260; № 30 (23 июля). С. 281—290; № 31 (30 июля). С. 303—316.

Духовный стих «Расставание души с телом»; почитание женщинами пятницы; история и разбор апокрифа «Сказание о 12 пятницах»; народные поверья о св. вмч. Параскеве, нареченной Пятницей и т. д.

449. *Троцкий П.* Поучение в неделю 22-ю по Пятидесятнице, 28 окт.; из жития св. мц. Параскевы-Пятницы : (О народных суевериях, соединенных с памятью св. Параскевы-Пятницы) // Проповеди. 1884. Окт. С. 429—433.

Народ празднует каждую пятницу; в это время женщинам нельзя ни пряхть, ни шить; отмечают 12 пятниц; считают, что Параскева-Пятница — покровительница скота, льна, торговли, помогает девушкам выйти замуж.

Космы и Дамиана (Кузьмы и Демьяна) (1 ноября)

450. Народные представления, соединяемые с именами св. бесср. Космы и Дамиана (1 ноября) // 1898. Т. 3. № 44 (1 ноября). С. 213—216.

По народным представлениям эти святые связаны с кузнечным делом; они также покровители свадеб, хранители кур.

Собор Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных (8 ноября)

451. Праздник в честь архистратига Михаила и народные представления, соединяемые с именем архистратига // 1899. Т. 3. № 46 (14 ноября). С. 247—251.

Архистратиг как истребитель злых духов; он же — проводник душ в райские селения.

Введение во храм Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии (Введение) (21 ноября)

452. *Тихомиров А.* Поучение на день Введения Божьей Матери // 1880. Прил. Т. 3. № 48. С. 517—522.

Осуждение бесед, где ничего не делают полезного, а только пьют и пляшут.

453. *Томилин В.* Поучение к поселянам в день Введения в храм Пресвятой Богородицы : (О вреде ночных сходбищ молодых людей обоого пола) // 1865. Т. 3. № 47 (21 ноября). С. 357—360.

Непристойные шутки и бесчинные игры; дурные песни и пляски; родители губят своих детей, отпуская их на игрища.

Освящение церкви вмч. Георгия в Киеве (26 ноября)

454. *В-в В.* Из дневника сельского священника // 1887. Т. 1. № 8 (22 февр.). С. 251—261.

26 ноября, в день вмч. Георгия женщины, как и по пятницам, не шьют и не прядут шерсть, иначе волк порежет овец.

Вмч. Варвары (4 дек.)

455. *Тихомиров А.* Поучение в день св. вмч. Варвары // 1874. Т. 3. № 47 (24 ноября). С. 372—383.

Автор призывает молодежь не ходить на вечерки, так как нескромными словами, песнями и плясками можно обидеть святую.

Никола зимний (6 дек.)

456. *Образцов В.* Слово в день свт. и чудотв. Николая Мирликийского (6 дек.) // 1877. Т. 3. № 50 (11 дек.). С. 505—511.

Предрождественский пост существует для очищения душ от грехов и достойной встречи Рождества Христова; во время поста не должно быть зрелищ, игр и т. д. Молодежь же веселится, безобразно танцует, играет в нескромные игры; взрослые не только не запрещают вечеринки, но и сами ходят туда.

457. *Ш-ий Н.* Праздник св. Николая чудотв. в народных представлениях на западе и у нас, на Руси // 1910. Т. 3. № 49 (5 дек.). С. 315—325.

Русские пословицы и приметы; духовные стихи.

Святки

458. *Ваучский А.* Из жизни деревни // 1902. Т. 1. № 9 (28 февр.). С. 264—267.

О вреде посиделок, на которых поют непристойные песни, играют в соблазнительные игры, нескромно шутят; особенно разгульны святочные посиделки; некоторые участники посиделок рядятся.

459. *Гр[ушевский] (?) С.* О некоторых святочных обычаях простого народа // 1861. Т. 3. № 52 (31 дек.). С. 623—642.

О происхождении, современном состоянии и отношении к религии и нравственности народа главных святочных обычаев: колядования, ряженья, гадания.

460. *Милотворский Н.* Поучение к простому народу против нехристианского провозждения Святков // 1880. Прил. Т. 1. № 1. С. 5—8.

Родители должны запретить детям бродить ночью по улицам, рядиться.

461. *Понятовский А.* Поучения после Святков : (Против нехристианского провозждения Святков) // Проповеди. 1896. Янв. С. 35—37.

Давно пора оставить богомерзкие обычаи и игрища; святые дни оказываются грешными.

462. *Скворцов В.* Поучение к поселянам о благонравном и спасительном препровождении зимнего времени // Проповеди. 1885. Дек. С. 828—831.

Осуждение святочных суеверий, свойственных молодежи: гаданий, ряженья, игр; все это — богомерзкие, сатанинские занятия; в 1-й день церковь и царский указ запрещают песни и игры.

463. *Соколов Вл.* Поучение на один из дней святков : (О святках) // Проповеди. 1885. Янв. С. 12—14.

В Святки надо ходить в церковь и проводить все время в благочестии. Осуждение ряженья.

464. *Шпачинский Н.* Поучение о провозждении Святков Рождества Христова : (Как христианину приличествует проводить св. дни Рождества Христова) // Проповеди. 1908. Дек. С. 583—586.

Надо проводить их по заповеди Божьей; не должно иметь место никакого греха; человек должен сердцем и душой славить Христа; с радостью принимать славильщиков; проявлять христианскую любовь к ближним.

Рождество Христово (25 дек.)

465. *В. Ф.* Поучение в день Рождества Христова : (О том, как обыкновенно проводят и как должно проводить святые дни праздника Рождества Христова) // Проповеди. 1889. Дек. С. 925—927.

Усердное угощение, попойки, а следовательно, богопротивные сборища, песни, пляски, крики; вместо служения Христу — служение дьяволу; надо в церкви прославлять имя Бога, а дома читать священные книги, петь, наполнять душу духовной радостью.

466. *Гобев.* Поучение в день Рождества Христова : (Как мы должны проводить праздник Рождества Христова) // Проповеди. 1892. Дек. С. 705—709.

О детском христославении; осуждение мирских песен, распеваемых в этот день взрослыми; следует проводить праздник в духовной радости и петь духовные песни.

467. *3-ин П.* Деятельность православной церкви, направленная к утверждению веры и благочестия в древнеправославной русской пастве : (По отчетам обер-прокурора св. Синода за 1875 г.) // 1877. Т. 2. № 20 (15 мая). С. 71—85.

Архипастырь казанский обратил внимание на ряженье и гадание на святках; чтобы искоренить языческий характер праздника, он предложил организовать публичные собеседования и чтение духовно-нравственных книг.

468. *3-н П.* О времени празднования Рождества Христова // 1878. Т. 1. № 2 (8 янв.). С. 47—55.

Причины установления церковью праздника Рождества Христова 25 дек.; одна из них: противопоставление Рождества языческому празднеству в честь солнца, отмечаемому в это время.

469. *И. Л.* Рождественские елки и троицкие березки // 1877. Т. 1. № 3 (16 янв.). С. 65—77.

История обычая устраивать елки для детей; елка в России; необходимо заменить елки и березки искусственными.

470. *Иванов А.* Краткое поучение в первый день Рождества Христова // Проповеди. 1915. Дек. С. 495.

Рождество — детский праздник; дети должны славить Бога, читать взрослым книги о Христе.

471. *Л-инь М. А.* Языческие обряды в праздновании русским простонародьем Рождества Христова и Нового года // 1885. Т. 3. № 52—53 (22—29 дек.). С. 526—537.

Обряды язычества в обычаях украинцев, белорусов и русских ныне безвредны, они лишь предмет научной любознательности. Значение языческих элементов святочной обрядности забыто, как утрачено и забыто целостное языческое мировоззрение.

472. *Левашев А.* Поучение в день Рождества Христова // 1877. Т. 3. № 52 (25 дек.). С. 585—590.

Осуждение бесед, где веселятся мирскими песнями и играми; славят не Христа, а беса; беса же тешат гадающие и ряженые; осуждение характера бесед; беседы должны быть преобразованы; здесь надо учить молитвы, читать душеспасительные книги.

473. Народные представления, соединяемые с навечерием Рождества Христова, праздником Рождества Христова и праздником Собора Пресвятой Богородицы // 1898. Т. 3. № 52 (27 дек.). С. 391—396.

Солнце играет, по народным поверьям, славление, колядование.

474. *Никольский В.* Поучение в день Рождества Христова : (В чем должно состоять прославление родившегося Христа) // Проповеди. 1890. Дек. С. 756—761.

Осуждение хождения ряженных с песнями и плясками, гаданий, вечеринок с разгулом и бесстыдными играми.

475. *Пестряков В.* Рождественская елка или звезда? : (К предстоящему празднику Рождества Христова) // 1911. Т. 3. № 50 (11 дек.). С. 339—345.

В городах рождественскую звезду вытесняют елки; духовенство своевременно не позаботилось развить и распространить обычай хождения со звездой; с елкой бороться не надо — это безвредное развлечение.

476. По поводу простонародных святочных обычаев // 1897. Т. 3. № 52 (28 дек.). С. 385—391.

Сравнение колядования на Украине и в России; сущность современного колядования; священнику надо вывести из колядования все то, что оскорбляет святость праздника; осуждение ряженья и гаданий.

477. Поучение на Рождество Христова // 1868. Т. 3. № 52 (22 дек.). С. 625—629.

О цели хождения причта по домам прихожан со св. крестом на Рождество Христова; о христианском препровождении данного праздника.

478. Праздник Рождества Христова и народные обряды, соединенные с ним // 1894. Т. 3. № 52 (25 дек.). С. 459—466.

Описание основных народных святочных обычаев и развлечений.

479. Путевые заметки // 1861. Т. 3. № 41 (15 окт.). С. 214—236.

С. 223: сравнение украинских и русских колядок.

480. *Райков С.* Поучение в день Рождества Христова : (В чем должна выражаться наша радость в праздник Рождества Христова?) // Проповеди. 1902. Дек. С. 779—782.

Никогда молодежь не ведет себя так греховно, как на Святки; ряженье с пляской и бесчинством; родители не должны отпускать детей на посиделки — эти нечестивые собрания; осуждение ряженья, других языческих элементов Святков.

481. *С. И. Э.* Беседа на Рождество Христова // 1874. Т. 3. № 51 (22 дек.). С. 541—546.

Нельзя оскорблять святость праздника гаданиями, ряженьем, безобразными песнями, колядками.

482. *С-в П.* Внебогослужебное чтение : (О святочных гаданиях и переряживаниях) // Проповеди. 1899. Дек. С. 604—608.

483. *Соловьев Вл.* Поучение в неделю по Рождестве Христовом // Проповеди. 1895. Янв. С. 858—860.

Осуждение богомерзских обычаев ряженья и гадания.

484. *Троцкий П.* Поучение в неделю пред Рождеством Христовым, в неделю св. Отец : (О сочельнике) // Проповеди. 1886. Дек. С. 807—812.

Описание домашней вечерни; суеверные обряды на ней; особое внимание придается кутье и звару; обычаи для того, чтобы куры неслись, пчелы роились; призывание мороза есть кутью.

485. *Троцкий П.* Поучение в день Рождества Христова : (Как мы должны проводить праздник Рождества Христова) // Проповеди. 1892. Дек. С. 764—767.

В первый день праздника дети ходят по домам и прославляют Христа и Богородицу. Взрослые же, ходя по домам, воспевают не Бога, а нечто суетное и пустое. Уличные пляски, пение оскорбительны для Бога. Праздник надо проводить в веселии и в радости духовной, петь божественные песни.

486. *Юферев И.* Речь к прихожанам против их обычая в праздник Рождества Христова ходить к церковному причту за угощением / 1879. Прил. С. 433—436.

Прихожане ходят в дома духовенства на Рождество, Пасху и требуют угощения; это обычай — грех, оскорбление святости праздников.

487. *Якимов И.* Поучение к поселянам в день Рождества Христова // 1878. Т. 3. № 52 (24 дек.). С. 643—646.

Осуждение вечеринок с бесчинными играми, богопротивным гаданием, безнравственными песнями, ряженьем; вместо христианского праздника празднуется праздник языческий.

См. также: № 2, 4, 5, 8, 9, 13, 18, 20—22, 25, 26, 30, 34, 44, 58, 64, 67—70, 82, 84, 94, 96, 99, 100, 124, 139, 140, 150, 157—161, 163, 165—171, 173, 178, 180, 186, 194, 205, 207, 208, 227, 537, 553, 556.

VIII. ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

488. *Боголюбов Э.* Поучение по случаю падежа скота от сибирской язвы // 1866. Т. 3. № 38 (18 сент.). С. 79—82.

Избавиться от мора стараются использованием «живого огня».

489. *Бурдуков Н.* Поучение о том, что и великие грешники могут спастись, где бы они ни жили, в монастыре или в миру // 1860. Т. 1. № 14 (31 мая). С. 347—352.

Осуждение прихожан, затевающих помочи в воскресные дни.

490. *В-нов А.* Жатва и ее праздники в иудействе и христианстве // 1868. Т. 2. № 33 (10 авг.). С. 541—556.

Язычники и христиане считали урожай божьим даром, поэтому жатва сопровождалась разными религиозными обрядами, молитвами, жертвоприношениями; описание древнееврейского праздника; в древней христианской церкви не было особых праздников жатвы; перечень церковных православных обычаев, связанных с земледелием.

491. *Владимирский В.* Беседа в неделю 14-ю по Пятидесятнице : (По поводу сельских «помочей») // Проповеди. 1903. Авг. С. 521—524.

Вместо того чтобы в воскресные и праздничные дни идти в церковь, многие идут на «помочи» с главной целью — поесть и выпить; подобные «помочи» — грех.

492. *Воскресенский И.* Поучение пред крестным ходом на поля для молебствий о дожде по случаю засухи : (На служение ли Богу посвящаем мы дни воскресные и праздничные?) // Проповеди. 1904. Июль. С. 444—446.

Плохо ходят в церковь; особенно к утрням и вечерням; работают в поле и дома; молодежь устраивает гульбища, где поют неприличные песни, бесчинствуют.

493. *Глазков И.* Поучение по случаю вытирания огня для предохранения скота от падежа // 1880. Прил. Т. 2. № 28. С. 301—306.

Обличение суеверного «средства» спасения от падежа скотины, перегонем ее через огонь.

494. Малов П. Поучение по случаю молебствия после посева семян в поле // 1868. Т. 3. № 37 (8 сент.). С. 25—29.

Количество и качество урожая зависит от благочестивого или неблагочестивого поведения земледельцев.

495. Пляскин А. (Перепечатка из «Иркутск. епарх. вед.») // 1879. Т. 1. № 17 (22 апр.). С. 454—456.

О «заломах» хлеба; лихие люди устраивают его: описание того, как это делается.

496. Попов П. Порчельники в Мещовском у. // 1862. Т. 3. № 42 (21 окт.). С. 263—266.

Ответ на статью П. Ляметри «Некоторые черты из крестьянского быта Мещовского у.» // Экономист. 1862. Кн. 7; о заломах, которые якобы устраивают порчельники; необходимо бороться с этим суеверием.

497. С. И. Н. Еще суеверный обычай, требующий уничтожения // 1866. Т. 1. № 8 (20 февр.). С. 286—289.

При появлении повальной смертности скота роют ров, в нем разжигают особый «живой» огонь и прогоняют через него стадо; здесь же сельское духовенство устраивает молебен.

498. Соколов И. Какой способ освящения семян пред посевами весной пришелся по душе поселянам? // 1887. Т. 1. № 17 (26 апр.). С. 605—607.

Автор добился того, что каждый прихожанин выезжает в поле с освященными семенами и Божьим благословением.

499. Троицкий Н. Суеверный обычай, требующий уничтожения // 1865. Т. 3. № 43 (24 окт.). С. 245—247.

Описание опахивания деревни и пражения новины, так называемой обыденной, которую готовят девушки от 12 лет; делается это в случае людской или скотской эпидемии; все эти суеверные обычаи сопровождаются молебном с водосвятием.

См. также: № 4, 22, 53, 79, 140, 244, 274, 343, 373, 375, 376, 381, 396, 425, 428, 435, 437, 439, 450, 485.

IX. ПОСИДЕЛКИ, ИГРЫ, ХОРОВОДЫ ТАНЦЫ, РАЗЛИЧНЫЕ РАЗВЛЕЧЕНИЯ (ГЛАВНЫМ ОБРАЗОМ МОЛОДЕЖНЫЕ)

500. Брояковский С. Приходский священник в борьбе с условиями, способствующими подрыву и упадку религиозно-нравственных начал в его приходе // 1899. Т. 2. № 29 (18 июля). С. 265—276.

Осуждение молодежных посиделок; необходимо бороться с народными суевериями, гаданиями, верой в сны, в рок и т. д.; нужно бороться с безобразиями на свадьбах.

501. Евгенов П. Поучение в неделю Блудного сына : (Посиделки развращают молодых людей) // Проповеди. 1887. Февр. С. 64—67.

Призыв к родителям запретить вечерние собрания молодежи; раньше на посиделках не плясали и не пили.

502. Козлинский С. Внебогослужебное чтение в день Нового года : (Должно избегать в новом году прежних грехов и ошибок) // Проповеди. 1897. Янв. С. 8—12.

Осуждение молодежных ночных сборищ, песен на ночных улицах.

503. Краснянский Г. Поучение в день Введения во храм Пресвятой Богородицы // 1874. Т. 3. № 46 (17 ноября). С. 321—325.

Осуждение молодежных посидок с непристойными шутками, бесчинными играми, песнями и плясками.

504. *Лукин А.* Поучение в день св. сщмч. Игнатия Богоносца (20 дек.): (Грубые народные увеселения и зрелища не достойны и не свойственны христианам) // Проповеди. 1886. Дек. С. 812—817.

Осуждение мужских сборищ у кабаков, брачных пиршеств, народных гулянок.

505. *Никольский В.* Поучение на день св. и чудотв. Николая: (Молодость св. Николая служит резким обличением распущенности современной молодежи) // Проповеди. 1888. Май. С. 298—302.

Обличение собраний молодежи, хороводов, нескромных игр и плясок. Здесь происходит растление нравов; родители должны наблюдать за своими детьми.

506. О просветительных мерах и средствах для отвлечения народа от предосудительного препровождения свободного времени // 1900. Т. 3. № 44 (29 окт.). С. 193—198.

Страсть у крестьян к развлечениям после окончания полевых работ, посиделки, пьянство.

507. *Образцов В.* Поучение к простому народу о неприличии и неуместности вечерних собраний молодых людей обоюбого пола для плясок и игр — особенно в настоящее время кровопролитной войны с Турцией // 1878. Т. 1. № 4 (22 янв.). С. 101—105.

«Повады» — веселые вечера, которые устраиваются даже в рождественский пост.

508. *Поспелов М.* Домашнее наставление простому народу в один из осенних праздников // 1869. Т. 3. № 42 (19 окт.). С. 201—207.

Осуждение беседок, где молодежь развращается.

509. Поучение об удалении молодых людей от худого сообщества // 1860. Т. 2. № 35 (25 окт.). С. 433—437.

О вреде осенних посиделок.

510. *С.* Взгляд пастырей на танцы и пляски // 1894. Т. 1. № 2 (9 янв.). С. 41—45.

С христианской точки зрения разрешены такие игры и развлечения, которые не нарушают чистоты мысли, чувств и слов, не оскорбляют слуха и глаз, не унижают человеческое достоинство. Танцы могут развратить молодежь, мешать семейному счастью, поэтому они должны быть обличаемы священниками.

511. *С. И. Г.* Кошунственные детские игры // 1866. Т. 3. № 44 (30 окт.). С. 309—313.

Описание детских игр, характерных для юго-запада России: 1) «оракул» («пророк»), 2) «пустынник» («монах»), 3) «пастор» («духовник»).

512. *Сахаров В.* К статье «Кошунственные детские игры» // 1867. Т. 1. № 9 (26 февр.). С. 322—324.

Отклик на публикацию под № 511. Приводятся святочные игры, в которые играют не только дети, но и взрослые. Надо собрать материал из разных губерний. Подобные игры надо уничтожить.

513. *Сибирцев И.* Размышление священника о жалком нравственном состоянии и растлении нравов молодого поколения в его приходе // 1862. Т. 2. № 18 (6 мая). С. 22—26.

О вреде молодежных посиделок с их нескромными играми, бесстыдными песнями; о вредном воздействии на крестьянские нравы близости фабрик и заводов.

514. *Скворцов В.* Поучение к поселянам о благонравном и спасительном препровождении осеннего времени // Проповеди. 1886. Ноябрь. С. 754—762.

Осуждение молодежных посиделок.

515. *Троцкий П.* Поучение в неделю о Блудном сыне, 5 февр., в день памяти св. мц. Агафий : (Опасное искушение для молодежи) // Проповеди. 1889. Февр. С. 91—94.

Об увеселительных собраниях молодежи, опасных для ее нравственности.

516. *Троцкий П.* Поучение в неделю 9-ю по Пятидесятнице, 26 июля, в день памяти прп. Моисея Угрина : (Великий учитель целомудрия) // Проповеди. 1892. Июль. С. 401—404.

Осуждение молодежных посиделок, где расцветает разврат. Родители должны оберегать детей от соблазнов.

См. также: № 9, 16, 17, 26, 34, 35, 44, 99, 135, 160, 172, 174, 181, 185, 188, 190, 192, 231, 249, 260, 261, 275, 279, 280, 283, 309, 318, 331, 349, 352, 359, 365, 378—380, 382, 388, 399, 416—418, 440, 452, 453, 455, 456, 458, 460—462, 465, 472, 474, 480, 484, 487, 492.

Х. ПРОИЗВЕДЕНИЯ УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

Загадки

См.: № 162.

Пословицы и поговорки

517. Царь в пословицах русского народа // 1895. Т. 3. № 38 (17 сент.). С. 75—76. (Раздел: «Известия и заметки»; перепечатка из журн. «Кормчий». 1895. № 31).

518. *Эремич И.* О предмете и методе пастырского собеседования с простолюдинами // 1862. Т. 1. № 14 (8 апр.). С. 434—445.

Об умении священника пользоваться пословицами и поговорками при разговоре с крестьянами.

См. также: № 5, 103, 457.

Былины

519. *Н. С.* К вопросу об изучении памятников народного творчества // 1914. Т. 2. № 20 (11 мая). С. 29—32.

Учащиеся приходских школ под руководством учителей должны записывать былины, сказки, предания, легенды, песни, обряды и обычаи, заговоры и заклинания.

Сказки

520. *Думитрашков К.* Сказки и нравственно-воспитательное их значение // 1873. Т. 3. № 52 (30 дек.). С. 569—591.

Автор считает, что в сказках многое взято из языческой мифологии; некоторые сказки вредны и не подходят для нравственно-воспитательной роли.

521. *И. Э[кземплярский (?)].* Наша педагогическая литература в минувшем году // 1870. Т. 1. № 6 (8 февр.). С. 193—206.

В частности, решается вопрос: нужна или не нужна ребенку сказка.

522. Полезны ли сказки для детей? // 1861. Т. 3. № 48 (3 дек.). С. 466—470.

Сказки отражают фантазии языческого мира, поэтому они вредны для детей; необходимо заменить сказку историями христианской веры и жизни.

См. также: № 17, 302, 519.

Несказочная проза

(*легенды, предания, былички, анекдоты и т. д.*)

523. *Адамович С. Х.* Пастырские заметки : Чего общество хочет от духовенства? // 1866. Т. 2. № 26 (10 апр.). С. 339—354.

Автор считает, что народных шуток над духовенством не меньше, чем над другими слоями общества; эти насмешки не отражают неуважения к священникам.

524. [Библиографическая заметка]. Жизнь Иисуса Христа по евангелиям и народным преданиям *К. Скворцова* // 1876. Т. 3. № 48 (28 ноября). С. 412—422.

Пересказ содержания книги.

525. *К. Луна* как предмет науки и суеверий // 1879. Т. 1. № 15 (8 апр.). С. 403—408.

Луна в легендах и представлениях разных народов.

526. *Луканин А.* Воскресные беседы // 1872. Т. 1. № 5 (30 янв.). С. 159—165.

Христианская легенда о происхождении гор.

527. *М-ов К.* Несколько замечаний об апокрифических религиозных сказаниях // 1868. Т. 2. № 29 (14 июля). С. 395—415.

Народные легенды из рукописных книг, услышанные в 1860-х гг. в одной из северных губерний.

528. *М-ов К.* Апокрифические религиозные сказания, соединяемые с обстоятельствами Рождества и Крещения Господня // 1869. Т. 3. № 51 (21 дек.). С. 602—612; № 52 (28 дек.). С. 641—653.

Автор основывается на письменных источниках, а также на устных народных преданиях.

529. *Недетовский Г.* Из наблюдений сельского священника над своими прихожанами // 1889. Т. 3. № 50 (10 дек.). С. 459—468.

О вреде разных проходимцев, странников, мнимых бродячих подвижников, разносящих нелепые росказни, новые суеверия.

530. *Поспелов М.* Озеро Светлояр : (Путевая заметка) // 1871. Т. 2. № 34 (22 авг.). С. 630—636.

Народные легенды о Китеже.

531. *Р-в П.* Поучение против суеверного страха от привидений // 1877. Т. 1. № 9 (27 февр.). С. 245—251.

О быличках.

532. *С. И. Г.* Домашняя беседа священника с прихожанами о так называемых кладах // 1866. Т. 2. № 25 (19 июня). С. 303—319.

Былички о кладах; крестьяне верят, что клады обычно связаны с нечистой силой.

533. Св. Андрей Критский по церковному преданию и народному легендарному сказанию // 1900. Т. 1. № 11 (12 марта). С. 254—259.

Приведена белорусская легенда о св. Андрее Критском; автор призывает священников знакомиться со словесными произведениями, раскрывающими религиозную жизнь народа.

534. *Экземплярский И.* Педагогические заметки о преподавании Закона Божьего в сельских школах // 1865. Т. 2. № 25 (20 июня). С. 254—262.

Христианские легенды, которые знают не только взрослые, но и ученики сельских школ — это своеобразная народная священная история.

См. также: № 3, 13, 14, 17, 18, 20, 40, 79, 81, 85, 92, 103, 112, 125, 126, 133, 140, 162, 208, 302, 307, 387.

Духовные стихи

535. *Балаковский А.* Народное келейничество или секта богомоллов // 1871. Т. 2. № 34 (22 авг.). С. 595—603.

О духовных стихах.

Т. 3. № 36 (5 сент.). С. 14—34.

Текст стиха об Алексее человеке Божьем.

№ 40 (3 окт.). С. 149—160.

Текст страннического стиха.

1872. Т. 1. № 3 (16 янв.). С. 92—104.

Текст сказания о сотворении мира, записанного Якушкиным.

№ 4 (23 янв.). С. 136—144.

Совпадение языческой религии с богомильскими понятиями; славянская мифология и ее дуализм.

536. *Веселицкий А.* Из песен — «стихов» наших современных раскольников // 1899. Т. 2. № 24 (13 июля). С. 160—164.

Приводятся несколько текстов из рукописного сборника.

537. *Владимиров П.* К вопросу о взаимной связи старинной апокрифической иконографии древнерусской литературы и народной словесности : (Изображение Рождества Христова) // 1900. Т. 3. № 47 (19 ноября). С. 281—288; № 48 (26 ноября). С. 303—312; № 50 (10 дек.). С. 354—358; № 52 (24 дек.). С. 433—436.

Духовные стихи, рождественские колядки, обряды при рождении детей.

538. *Г. Б[улашев (?)]*. «Сон Пресвятыя Богородицы» // 1895. Т. 1. № 17 (23 апр.). С. 437—451; Т. 2. № 19 (7 мая). С. 8—22.

Распространение «Сна» и суеверное его использование; его хранят около икоз на божнице, верят в чудодейственную силу.

539. *Г. Б[улашев (?)]*. Из области народных воззрений и суеверий : Народные предания о сотворении мира и человека // 1895. Т. 2. № 21 (21 мая). С. 53—70; № 22 (28 мая). С. 90—98.

Стих о Голубиной книге.

*540. Г. Б[улашев (?)]. Из области народных воззрений и суеверий : Народные духовные стихи о кончине мира и о Страшном суде // 1897. Т. 1. № 2 (12 янв.). С. 25—37; № 3 (19 янв.). С. 62—70; № 4 (26 янв.). С. 90—96; № 6 (9 февр.). С. 140—147; № 9 (2 марта). С. 212—219; № 10 (9 марта). С. 217—226; № 14 (6 апр.). С. 307—318; Т. 2. № 24 (15 июня). С. 156—162; № 30 (27 июля). С. 294—301; Т. 3. № 36 (7 сент.). С. 8—19; № 38 (21 сент.). С. 57—67; № 44 (2 ноября). С. 201—207.

Мнения о кончине мира в первые века христианства и в византийский период, в древней Руси; происхождение, характер и значение духовных стихов о кончине мира и о втором пришествии Христа Спасителя; церковные сочинения об антихристе и о кончине мира; книжные апокрифические сказания об антихристе и о кончине мира.

541. Думитрашков К. Народные песни духовного содержания // 1872. Т. 3. № 36 (3 сент.). С. 24—40; № 37 (10 сент.). С. 61—73; № 43 (22 окт.). С. 281—296.

Рассматриваются типы исполнителей духовных стихов; места распространения духовных песен; их содержание; отношение духовных стихов к церковным песнопениям; пути заимствования сюжетов духовных стихов.

542. Иустинов Н. Апокрифическое народное сказание об иерусалимском знамени // 1890. Т. 2. № 30 (22 июля). С. 333—338.

Приводится текст сказания, который содержит народный взгляд на обязанности священника.

543. Калининков Н. [Рецензия]. Бродячая Русь : Прошаки и запрошки С. Максимова // 1875. Т. 1. № 6 (9 февр.). С. 193—204; № 7 (16 февр.). С. 227—242.

544. Лебединцев Ф. Сон Пресвятой Богородицы // 1860. Т. 1. № 5 (20 марта). С. 103—125.

О народных рукописных сказаниях о страданиях и смерти Ииуса Христа; они преимущественно бытуют на Украине, куда, видимо, перешли с запада.

545. Н. П. Несколько слов о происхождении пассий // 1876. Т. 1. № 8 (22 февр.). С. 221—238.

О русских духовных стихах; пересказ так называемого Никодимова Евангелия: «Сон Пресвятой Богородицы», стих о страстях Христовых.

546. Н. П. Странники, их псалмы и канты : (Очерк из религиозной жизни русского народа) // 1879. Т. 2. № 30 (22 июля). С. 338—348; № 31 (29 июля). С. 369—330; № 33 (12 авг.). С. 399—410.

Характеристика странничества; странники напоминают древнерусских паломников (калик переходжик); их отличия; характеристика исполняемого материала; тексты.

547. Озерецкий П. Молокане села Андреевки (Пензенской губ., Чембарского у.) // 1866. Т. 1. № 3 (16 янв.). С. 105—116; № 4 (23 янв.). С. 121—133.

Духовные стихи; обряд венчания.

548. Ответ на письмо церковного старосты, приславшего рукописную «Молитву из Иерусалима» // 1887. Т. 1. № 10 (8 марта). С. 347—357.

Проходимцы-странники сочиняют и распространяют свои малограмотные молитвы.

549. Русский восток и религиозно-нравственное состояние его // 1893. Т. 1. № 3 (17 янв.). С. 82—88; № 10 (7 марта). С. 291—296.

В частности, о духовных стихах сектантов; приводятся тексты.

550. Смелков В. Упреки и обвинения православного духовенства раскольниками // 1869. Т. 2. № 28 (13 июля). С. 375—383; № 29 (20 июля). С. 406—417; № 30 (27 июля). С. 442—453.

Говорится о духовных стихах староверов; дается их систематизация; упомянуты мирские молодежные песни; сказание о происхождении табака.

551. Сочинения и сказания о будущей загробной жизни // 1898. Т. 1. № 6 (8 февр.). С. 125—137.

О влиянии средневековых переводных преданий на народные духовные стихи.

552. *Э-ий*. Еще несколько слов о картине Страшного суда // 1863. Т. 1. № 5 (3 февр.). С. 134—144.

Ответ на публикацию под № 92; О сходстве иконы с духовными стихами.

См. также: № 5, 16, 54, 126, 208, 214, 252, 398, 400, 448, 457, 466, 484.

Народные песни

553. *Богородский Ф.* Поучение по поводу пения песен в навечерие воскресного дня // 1880. Прил. Т. 1. № 4. С. 47—50.

Пение мирских песен накануне воскресного дня — это кощунство.

554. *В-н И.* VII Заповедь Господня : (Опыт объяснения заповедей для простого народа) // 1865. Т. 1. № 6 (7 февр.). С. 189—199.

С. 197: песни и хороводы вредят целомудрию людей.

555. Из творений св. Иоанна Златоустого : Поучение в 30-ю неделю по Пятидесятнице : (О псалмопении) // Проповеди. 1895. Дек. С. 823—826.

Противопоставление мирских и духовных песен.

556. *Томилин В.* Поучение к поселянам о вреде простонародных песен // 1865. Т. 2. № 24 (13 июня). С. 213—216.

Крестьяне не считают пороком петь мирские песни под праздники и в праздничные дни; почти никто не знает самых коротких молитв, но все знают песни, пляски, хороводы.

557. *Троцкий П.* Поучение в неделю 22-ю по Пятидесятнице, в день памяти св. мч. Акиндина, Пигасия, Анемподиста и др. : (О народном пении) // Проповеди. 1886. Ноябрь. С. 689—692.

Противопоставление народных песен, которые все бесстыдны и срамны, церковному пению.

См. также: № 17, 18, 35, 135, 174, 181, 185, 190, 192, 242—244, 249, 252, 260, 261, 263, 280, 283, 348, 349, 352, 355, 359, 378, 380, 386, 388, 401, 407, 416, 440, 453, 458, 462, 465, 466, 472, 474, 481, 484, 487, 492, 502, 503, 513, 550.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

А. К. 42, 43, 420

А. Л. 44

А. Т. 115, 156, 170, 229

А. X. 45

А-мов 46

Адамович С.Х. 523

Амаликов Н. (Олонецк. губ., Повенецк. у., с. Шунгское) 171

Ан-ин М. 327

Архангельский А. 328

Б. 116

Б-ский А. (Пензенск. губ.) 370

Б-ский С. 230

Б-ций И. (Тульск. губ., Одоевск. у.) 1

- Балаковский А. 47, 117, 535
 Бельский А. (Нижегородск. губ., Лукояновск. у., с. Крюковка) 118
 Беляев В. (Нижегородск. губ., Семеновск. у., д. Белоусово, с. Бор) 119
 Беляновский А. 231, 232, 421
 Благоразумов Н. 2
 Богатинов Н. 3, 191
 Богданов М. (проф. Киевской духовной семинарии; далее КДС) 172, 233
 Богданович С. 234
 Боголюбов Э. (Новгородск. губ., Череповецк. у., с. Чарома) 488
 Богородский Ф. 120, 192, 301, 375, 553
 Брояковский С. 157, 173, 174, 204, 235, 236, 330, 395, 422, 500
 Бурдуков Н. 489
- В. Г. 51
 В. М. 237
 В. П. 205
 В. С. (Саратовск. губ.) 206, 401
 В. Ф. 465
 В-в В. 314, 454
 В-в С. 344
 В-н И. 554
 В-н П. 238
 В-нов А. 402, 490
 Ваучский А. (Новгородск. губ., Череповецк. у.) 458
 Введенский А. 108
 Веселицкий А. 52, 239, 345, 346, 396, 536
 Вл. Р. 240
 Владимиров П. (проф. Университета св. Владимира) 537
 Владимирский В. 241, 347, 491
 Волков Гр. 403
 Волнин А. 298
 Воскресенский А. (проф. КДС) 54, 122, 207, 391
 Воскресенский И. 492
 Высоцкий А. 348
- Г. Б[улашев (?)] 123, 208, 302, 448, 538—540
 Георгиевский П. (Новгородск. губ. и у., с. Ракома) 55, 56, 242
 Глазков И. (Нижегородск. губ., с. Воздвиженское) 493
 Гобев 466
 Голошубин И. 193
 Гончаров В. 57
 Гошкевич И. (проф. КДС) 124
 Громаковский А. (проф. КДС) 5
 Гр[ушевский] С. (проф. КДС) 6, 58, 59, 125, 331, 459
 Гуляев Г. (Нижегородск. губ., Лукояновск. у., с. Васильев-Майдан) 349, 397
 Гумилевский Н. 290
- Д. 209
 Д. Ш. 243
 Данкевич В. (Киевск. губ. и у., с. Крупинка) 60, 61, 244—246, 332, 413, 444
 Демидовский В. 7
 Дмитриевский А. (проф.) 126
 Дроздов В. (Воронежск. губ., Нижнедевицк. у., с. Россоши) 210
 Дроздов М. (Рязанск. губ., с. Кузьмино) 423
 Думитрашко Н. 8
 Думитрашков К. (проф. КДС) 127, 175, 194, 211, 520, 541
 Дядьков Н. 404
- Евгенов П. 501
 [Едлинский М.] 128
 Емельянов А. (Вятская губ., с. Галановское) 62
 Енохов И. (Олонецк. губ., Вытегорск. у., с. Рубеж) 247
- З. 176, 195
 З-ъ 373
 З-ин П. 63—65, 109, 129, 130, 212, 467, 468
 Зарницкий Н. 213, 445
 Зернов Н. (Орловск. губ., с. Алексеевка) 248
 Зефиров В. 249
- И. А. 333
 И. Б. 436
 И. Г. 215, 305
 И. Л. 9, 350, 469
 И. Э[кземплярский (?)] 521
 И. Э[ремич (?)] 66, 251
 Иванов А. (станция Беломечетская) 158, 470
 Иванов П. (Воронеж) 216
 Ильинский А. 68
 Иустинин Н. 253, 542
- К. 525
 К. Д[умитрашков (?)] 70, 133, 134, 299, 398
 К. М. 405
 К. О. 135
 К. С. 71
 Казаринов А. (Ярославск. губ., Мологск. у., с. Алексеевка) 136
 Калининников Н. 543
 Каурцев Г. 334
 Козлинский С. 137, 440, 502
 Комашко В. 317
 Красноперов Д. 425
 Краснянский Г. 318, 335, 379, 503
 Красовский П. 73, 74, 138, 255, 352, 380

- Л-в И. 294
 Л-в Н. 75
 Л-ий И. 13
 Л-инь М. А. 471
 Лебедев Н. 256
 Лебединцев Ф. (проф. КДС) 544
 Левашев А. 76, 77, 139—141, 179, 257, 306, 392, 406, 426, 472
 Луканин А. (Пермск. губ. и у., Юговский завод) 14, 78, 526
 Лунин А. (Саратовск. губ., Вольск. у., с. Шиханы) 504
 Львов А. 15
 Любимов Н. 427
- М. Е. 295
 М-ов К. 79, 196, 197, 527, 528
 М-ов С. К. 80
 Маврицкий В. 16
 Максимов П. (свящ. Войска Донского) 110
 Малов Е. (Симбирск. губ., Сенгилеевск. у.) 81
 Малов П. (Нижегородск. губ., Макарьевск. у., с. Коткишево) 381, 494
 Мегорский П. 180
 Милов В. 181
 Милотворский Н. (Нижегородск. губ., Ардатовск. у., с. Сакан) 460
 Моисеев Н. (Семиреченская обл.) 142
 Молчанов К. 307
- Н. А. 143
 Н. Гр. 258
 Н. Д. 219
 Н. Н. 382
 Н. П. 308, 545, 546
 Н. С. 519
 Н-н А. П. 183
 Надежин А. П. 83
 Недетовский Г. 529
 Нестеров А. (Курск. губ.) 259
 Николаевский Н. (Олонек. губ., Каргопольск. у., с. Троица) 160, 260
 Никольский В. 261, 474, 505
 Никольский И. (Тульск. губ., Бельск. у., с. Лиховищи) 161
 Никольский Н. 144
 Нильский М. 84
- О-ий И. 85
 Оболонский А. 384
 Образцов В. (Вологодск. губ., Грязовецк. у.) 456, 507
 Озерецкий П. 17—21, 547
 —он-ский 22
 Остроумов П. 184
- П. Б. 319
 П. Г. 263
 П. Д. 87
 П. И. К. 220
 П. П. 221
 П. Р. 23, 88
 П. Р. 24
 П. С. 264
 П. С. Б. 354
 П. Т[роцкий (?)] 429
 П-в Н. 265
 П-кий В. 266
 П-ский В. 320
 Павлович П. 309
 Павловский Х. (Калужск. губ., с. Ребушки) 222
 Пестряков В. 475
 Петров С. 430
 Петровский М. 385
 Плсдв 185
 Пляскин А. 495
 Полканов И. (Владимирск. губ., Вяземск. у., с. Федяево) 199, 267, 355
 Полянский С. 356
 Понятовский А. 461
 Попов И. (дьякон) 310
 Попов П. 496
 Поспелов М. 508, 530
 Поспелов П. 200, 300
 Постников Н. (Костромск. губ., Галичск. у., с. Мостищи) 89
 Пр. К. 270
 Пр. С. 271
 Пьянков И. 272
- Р. П. 273
 Р-в Н. 358
 Р-в П. 274, 323, 337, 434, 531
 Райков С. 480
 Рождественский В. 359
 Рождественский П. 275
 Руденков А. 276
 Руновский П. (Нижегородск. губ., Васильсурск. у., с. Ключицы) 27, 163
 Рыбальский И. (псаломщик) 360
- С. 164, 510
 С. А. 277
 С. А. Л. 91
 С. Б. Ц. 324
 С. И. Г. 92, 325, 511, 532
 С. И. Н. 497
 С. И. Э. 481
 С. К. 28, 186, 278
 С. К. А. 279, 361
 С. М. А. 187
 С. П. 223
 С-в 29
 С-в В. (Саратовск. губ.) 188

- С-в П. 165, 482
С-в С. 93
С-го В. 435
Сахаров В. (Новгородск. губ., с. Марково) 512
Светлов И. 94
Семенов Я. (станция Гундуровская) 280
Сергиев М. 95, 149, 224, 281, 338, 362, 447
Сибирцев И. (Вологодск. губ.) 513
Скарданицкий И. 388
Скворцов В. 462, 514
Сл-ский Ст. 31
Смелков В. 550
Смирнов Гр. 32, 33, 97, 225, 226
Смирнов С. (Рязанск. губ., Зарайск. у., с. Старолетово) 363
Соколов Вл. 166, 282, 364, 371, 463
Соколов Гр. (станция Петровская) 365
Соколов И. 498
Соколов М. (Смоленск. губ., Юхновск. у., с. Дубровны) 111, 283, 389
Соловьев Вл. 483
Сольский Ст. 34
Спасский А. 284 — 286, 438, 442
- Т[ихомир (?)]-ов С[вященник (?)]. А. (Олонецк. губ., местечко Девятины) 203
Тациевский И. 339, 417
Терновский Ф. 35
Тихвинский Ф. 99, 152, 287
Тихомиров А. (Олонецк. губ., Вытегорск. у., местечко Девятины) 189, 452, 455
Тихомиров Н. 288
Томилини В. (Донецк. округ, слобода Дячкина) 453, 556
Троицкий Н. (дьякон из Тверск. губ., Корчевск. у., с. Пухлимо-Отрубнёво) 203, 499
Троцкий П. 36, 100—103, 112, 113, 153, 167, 168, 227, 289, 340, 366, 377, 390, 410, 418, 437, 449, 484, 485, 515, 516, 557
- Ушаков Н. 411
Феодосьевский И. 154, 313, 367
Флегматов А. (Саратовск. губ., посад Дубовка) 104, 190, 412
Х. О. 114, 228
Херасков М. 105
Хойнацкий А. (Волынская губ., г. Кременец) 37
Хохановский И. 38
Цветаев Н. 106
Чемена В. 169
Ш-ий Н. 457
Шастин И. 368
Шмаринов И. 369
Шпачинский Н. 341, 464
Э[кземплярск (?)]-ий [И. (?)] 107, 552
Экземплярский И. (впоследствии преосв. Иероним, архиеп. Варшавский) 534
Эремич Ив. (проф. КДС) 40, 42, 518
Юрневский А. 155
Юферев И. (Вятск. губ., Котельническ. у., с. Троицкое) 486
Якимов И. (Курск. губ., Путивльск. у., с. Попова Слобода) 399, 487

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

В. И. ЖЕКУЛИНА

НОВГОРОДСКАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ КОЛЛЕКЦИЯ В РУКОПИСНОМ ОТДЕЛЕ ИРЛИ

Устное народное творчество Новгородской земли издавна привлекало внимание собирателей и исследователей русского фольклора. Еще в XIX в. в различных фольклорных сборниках (П. В. Шейна, П. В. Киреевского, Ф. Д. Студитского, Б. М. и Ю. М. Соколовых и других¹), в журналах «Живая старина» и «Этнографическое обозрение», в «Новгородских сборниках», «Памятных книжках» и «Вестниках Новгородского земства» публикуются сказки, песни, пословицы, поговорки и другие жанры устного творчества, записанные фольклористами и собирателями-энтузиастами (учителями, гимназистами, студентами, семинаристами). Особенный подъем собирательской деятельности отмечен после публикации в 1847 г. в газете «Новгородские губернские ведомости» (№ 26) программы этнографических исследований, разработанной Русским географическим обществом. В ней собирателям предлагалось доставлять в архив РГО не только сведения о вещественном, но и нравственном быте народа: 1) народные сказки, байки, побасенки, песни, предания; 2) народные обычаи, поверья, суеверия, приметы; 3) пословицы, поговорки, скороговорки, присловья, изречения, загадки; 4) словари простонародного языка и местных наречий и другие сведения. Вскоре фольклорные записи начинают поступать в архив Русского географического общества, а с 1853 г. в «Новгородских губернских ведомостях» почти в каждом номере публикуются тексты лирических и обрядовых песен, описания народных гуляний, хороводов, игр, календарных и свадебных обрядов и других сведений о духовной жизни и искусстве народа.

В конце XIX в. новгородский фольклорный материал скапливается в фонде князя В. Н. Тенишева, составившего программу этнографического изучения различных губерний России (Демянский, Боровичский, Тихвинский, Кирилловский уезды Новгородской губернии).

После небольшого затишья в первые послереволюционные годы на Новгородчине началась новая волна собирательской деятельности. Фольклористы ставят перед собой задачу не только записать произведения устного народного творчества, но и отметить перемены в быту и репертуаре новгородцев, связанные с новыми общественными условиями жизни. Что уходит из жизни современной деревни? Что активно бытует или хранится только в памяти? В этом отношении характерны краеведческие работы М. Я. Феноменова и В. А. Пылаева.² Авторы исследуют особенности народной культуры и быта двух деревень центральных районов Новгородской губернии — Валдайского и Старорусского и приходят к выводу, что в 20-е гг. XX в. быт народа «все еще напоминает старинный уклад русской жизни».³

Более поздние экспедиционные записи (30—40-е гг.) свидетельствуют о том, что в новгородских деревнях сохранились многие обряды и обычаи, известные по записям XIX в., а тексты обрядовых свадебных песен и величаний, протяжных и плясовых почти дословно совпадали с опубликованными в ранних новгородских изданиях. В эти годы

¹ Студитский Ф. Д. Народные песни, собранные в Новгородской губернии. СПб., 1874; Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900. Т. 1, вып. 2 (даны описания свадебного обряда в Валдайском, Крестецком и Белозерском уездах); Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1911. Нов. сер. Вып. 1; Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

² Феноменов М. Я. Современная деревня : Опыт краеведческого обследования одной деревни. М.; Л., 1925; Пылаев В. А. Старорусский край : Природа и население. Новгород, 1929.

³ Пылаев В. А. Старорусский край... С. 118.

во многих деревнях на праздниках можно было увидеть старинные игры и хороводы, а свадьбы справлялись с соблюдением традиционных обрядов.⁴

Естественно, что с течением времени в связи со многими переменами, происходящими в жизни страны, и в частности в русских деревнях (коллективизация, изменение общественных отношений, растущая грамотность, развитие культуры и т. д.), фольклор перестал занимать ведущее место в быту: исчезали и забывались многие семейные обряды, изменялся характер молодежных увеселений, другим становился песенный репертуар. Но народная память хранила то, что когда-то было неотъемлемой частью деревенской жизни: песни, сказки, загадки, смысл многих старинных обрядовых действий, заговорные формулы и многое другое. Свидетельство этого — современные записи фольклора, сделанные во многих уголках России, в том числе и в Новгородской области.

С 1960-х гг. началось планомерное обследование состояния устного творчества на территории Новгородчины в ее современных административных пределах.⁵ С 1963 г. в Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН стали поступать материалы, записанные в различных районах области участниками экспедиций, организованных Отделом фольклора ИРЛИ, в состав которых входили также студенты и сотрудники Новгородского государственного пединститута (ныне Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого), Вологодского государственного пединститута, Ленинградского государственного университета (ныне Санкт-Петербургского) и Ленинградской (Санкт-Петербургской) консерватории. За 13 лет почти ежегодных экспедиционных работ (с 1963 по 1976 г.) были обследованы все районы Новгородской области. Результаты экспедиций дали поразительную картину: на территории области были записаны образцы всех жанров русского фольклора (кроме былин), хранящиеся не только в памяти исполнителей, но и в живом бытовании и в хорошей традиционной сохранности.⁶

В эти же годы началась активная собирательская деятельность преподавателей и студентов Новгородского педагогического института. Записи фольклорных текстов, сделанные преподавателями Н. И. Герасимовой, С. И. Долженко, В. И. Жекулиной и аспирантом А. Г. Васильевым в 1965, 1967, 1971 гг. в составе экспедиций ИРЛИ вошли в коллекции 250 и 261. Но основной фольклорный материал, записанный сотрудниками и студентами Новгородского пединститута в разные годы, положил начало обширной самостоятельной коллекции, пополнение которой продолжается по сей день.⁷

Лучшие записи песен и причитаний, хранящиеся в Новгородских коллекциях, опубликованы в сборнике «Традиционный фольклор Новгородской области».⁸

⁴ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, р. V, кол. 96, 105, 169, 198, 217 (далее ИРЛИ).

⁵ С X—XII вв. в состав Господина Великого Новгорода входили обширнейшие территории: земли Кольского полуострова и побережья Белого моря, Вятские, Псковские, Тверские и Вологодские земли, Ладога, Онега, Свирь, Пинега, Мценск и др. К XIX в. территория губернии значительно сузилась, но до 1917 г. в ее состав еще входили Тихвинский, Устюженский, Череповецкий, Белозерский и Кирилловский уезды (ныне входят в состав Ленинградской и Вологодской областей). Современная территория Новгородской области состоит из 21 района (Батецкий, Боровичский, Валдайский, Волоотовский, Демянский, Крестецкий, Любыгинский, Маловишерский, Маревский, Мошенской, Новгородский, Окуловский, Парфинский, Пестовский, Поддорский, Селецкий, Старорусский, Хвойнинский, Холмский, Чудовский, Шимский) и граничит с Ленинградской, Вологодской, Псковской и Калининской (Тверской) областями. См.: *Гельман Э. Г.* Справочник по административно-территориальному делению Новгородской области. Новгород, 1966.

⁶ Все записи этих лет находятся в Рукописном отделе ИРЛИ, р. V, кол. 235 (записи Т. И. Орнатской в 1963 г.); кол. 250 (записи В. В. Митрофановой в 1965—1967 гг.); кол. 261 (записи В. В. Митрофановой, З. И. Власовой, А. Н. Розова, В. В. Коргузалова, М. А. Лобанова, студентов ЛГУ (СПбГУ), преподавателя Новгородского музыкального училища А. О. Сербула, преподавателя Новгородского пединститута В. И. Жекулиной и студентов этого института, а также студентов Вологодского пединститута и Ленинградской (Санкт-Петербургской) консерватории. Музыкальные записи текстов этой коллекции, сделанные в экспедициях В. В. Коргузаловым (1968—1969), М. А. Лобановым (1969, 1981—1983) и старшим инженером фонограммархива ИРЛИ В. П. Шиффом (1974) хранятся в магнитофонном фонде фонограммархива.

⁷ ИРЛИ, кол. 241, п. 1—15. Папка 15 — записи, сделанные в 1983, 1990—1993 гг.

⁸ Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963—1976 гг.): Песни. Причитания / Изд. подгот. В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, М. А. Лобанов, В. В. Митрофанова. Л., 1979.

Записи, сделанные во всех районах Новгородской области, свидетельствуют о различной степени сохранности и бытования фольклора. Так, северо-восточная часть области (в основном Мошенской, Пестовский и Хвойнинский районы) представлена в фольклорных коллекциях ИРЛИ главным образом песенными жанрами: лирические и величальные свадебные песни, протяжные, колыбельные, хороводные, игровые, песни земледельческого календаря. Не забыты свадебные причитания, в быту существуют похоронные плачи. Только здесь записана святочная песня «Ох-ти-то, дударь» (Хвойнинский район) и прекрасные образцы лирических песен: «Что ж ты, Машенька-Марья, приуныла», «Нам не все-то горе, ой, горе да приплакать», «Что за травонька да в чи... в чистом полюшке» (Пестовский район). Лишь в этих районах бытовала свадебная песня «Покатилось солнышко по залесью», исполнявшаяся в момент вручения руки невесты жениху (Мошенской район).

Богаты фольклором и деревни, расположенные по реке Мсте (Боровичский, Любытинский и часть Маловишерского района). Здесь записаны старинные небылицы, баллады, протяжные песни и множество вариантов беседных песен. Записан здесь и единственный в новгородских коллекциях текст веснянки (Маловишерский район):

Весна, весна красная!
 Приди, весна, с радостью,
 С радостью, с огромной милостью:
 Со льном большим,
 С корнем глубоким,
 С хлебом великим.
 Весна, весна, на чем подошла?
 На чем подошла-подъехала?
 На чем подошла-подъехала?
 — На сошечке, на бороночке, на венчике.

(Кол. 241, п. 7, № 8, л. 6)

В центральных районах Новгородской области, в основном расположенных вокруг озера Ильмень и по реке Волхов (Старорусский, Крестецкий, Новгородский, Валдайский районы) записаны песни балладного характера («Сестра и братья-разбойники», например), много образцов обрядовой поэзии в хорошей традиционной подаче, особенно колядки и свадебные величальные песни.

В юго-западном районе области на границе с Тверской записаны традиционные для всей Новгородчины лирические песни («Снежки белые-пушистые», «Милый Ваня, разудала голова» и др.), а также большое количество романсов, частушек и авторских песен. Помнят здесь хорошие варианты колыбельных песен, особенно много записано их в Демянском районе, умеют причитывать.

Особо следует сказать о сохранности фольклора в Новгородском районе, расположенном в непосредственной близости от Новгорода. Тщательное обследование многих деревень дало единую картину — это наиболее бедная фольклором часть области: календарная обрядовая поэзия почти забыта, предпочтение отдается романсам и частушкам, традиция причитывания утрачена, из свадебного репертуара вспоминается небольшое число распространенных во всей Новгородчине песен: «Ой, вы сборы, сборы», «Ой, разлилось, разлилось», «Как на гвоздике гуселики», «Что во тереме» и некоторые другие. Но эта часть области оказалась богатой прозаическими жанрами: тут записаны неплохие образцы сказок, быличек, анекдотов.

Проза (сказки, былички, легенды, предания и другое), а также загадки, пословицы, поговорки, заговоры записаны во всех районах Новгородской области. Образцов этих жанров так много, что появилась возможность подготовить второй выпуск сборника «Традиционный фольклор Новгородской области». В него вошли тексты волшебных и бытовых сказок, небылиц и анекдотов, быличек и побывальщин, преданий и легенд, заговоров и народной драмы «Атаман», записанной в д. Сотское Старорусского района от 74-летней А. С. Черновой.⁹ Дрaму «Атаман» исполнительница выучила от отца, активного участника святочных развлечений. Анастасия Степановна девочкой присутствовала на репетициях, которые проходили обычно в их доме, и запомнила все монологи и включенные в драму песни. В форме напевного речитатива она произносила реплики атамана, есаула, фабриканта, Наташи, Зарезы, перемежая их песнями-вставка-

⁹ Традиционный фольклор Новгородской области: Проза / Изд. подгот. М. Н. Власова, В. И. Жекулина. Раздел «Предания» подготовлен А. А. Панченко и С. А. Штырковым. СПб., 2001.

ми. В драму включены разбойничьи и лирические песни, есть интересный контаминированный вариант разбойничьей и беседной песен («Ничего в волнах не видно» и «На высоком пригорочке там стояли-то два дубочика»). Это единственная новгородская запись народной драмы за последние десятилетия, причем с традиционно развитым сюжетом.¹⁰

Как уже было сказано, наибольшее количество образцов разных фольклорных жанров представлено в кол. 241, собранной силами преподавателей и студентов Новгородского пединститута. В ежегодных экспедициях, а также во время фольклорных практик и по индивидуальному заданию преподавателя проходило планомерное тщательное обследование всей новгородской территории. К осени на кафедре литературы скапливался огромный материал, который после проверки на достоверность записи копировался и передавался в Рукописный отдел ИРЛИ и фольклорный архив Новгородского пединститута. Многие студенты, поняв научную ценность собирательской деятельности, самостоятельно во время зимних и летних каникул записывали на магнитофон все, что помнили жители новгородских деревень. Так была сделана в 1976 г. единственная запись народной драмы «Лодка» студенткой Н. В. Антоновой. Большое количество прекрасных лирических песен записал студент В. Цветков.¹¹ Очень плодотворно в разных районах области работал студент пединститута, а затем аспирант ИРЛИ А. Г. Васильев, руководивший в 1966 и 1967 гг. студенческими фольклорными экспедициями в Демянском и Валдайском районах. Его записи разных жанров, в частности прекрасные образцы похоронных причитаний, могут составить солидную самостоятельную коллекцию.

В 1980-е гг. собирательская деятельность новгородских студентов проходила под руководством преподавателя О. С. Бердяевой. По тщательно откорректированной программе продолжалось обследование современного состояния фольклора области. Материал, записанный студентами дневного и заочного отделений пединститута в различных уголках Новгородчины, поступал в архив кафедры, копии записей вновь стали отправляться в Рукописный отдел ИРЛИ. Так, в 1998—1999 гг. в ИРЛИ передано около 1300 текстов различных жанров в записях 1976—1993 гг. и десяток магнитофонных лент (в основном это рассказы о свадебном обряде и свадебные обрядовые песни). Вообще свадебный обряд и сопровождающие его песни неплохо сохранились в памяти жителей; песнями и величаниями и теперь нередко встречают молодых, поэтому в новгородской коллекции преобладающее число записей — это именно свадебные обрядовые песни, величания и причитания, многие из которых представлены очень хорошими вариантами («Не в трубушку трубили рано поутру», «Недолго веночку во горенке висеть», «Ты река ли, моя реченька», «По пороше, по белу снежку», «Как при вечере-вечере», «Из-за лесу, лесу темного», «Кто у нас хороший» и целый ряд других). Следует заметить, что в самых последних по времени записях (1990—1993) немалый процент в количественном отношении падает на долю сказок, анекдотов, быличек, преданий и других прозаических жанров. Записаны сказки про животных, волшебные, бытовые, типы которых отражены в Указателе сказочных сюжетов.¹²

Особый интерес представляют тексты заговоров. Это в основном записи 80-х гг., причем носительницы заговорных знаний не только охотно сообщали текст, но и объясняли действия заговаривающего, иногда даже воспроизводя их. Записаны заговоры на болезни людей и скота, на бессонницу у детей, любовные, огородные и т. д.

Несомненную ценность для понимания процессов сохранности традиционного фольклора в памяти и быту представляют записи, сделанные от одного исполнителя, особенно таких «малых» жанров, как загадки, пословицы и поговорки, частушки, а также присловья, приметы. Когда они записаны одномоментно, в памяти исполнителя происходит некая «цепная реакция»: сначала идет бессистемное воспроизведение (случайное воспоминание, отсюда разные сюжеты, темы), затем тексты (частушки, загадки) группируются по сюжетным или тематическим гнездам и выдается целая «обойма» однотемных текстов.

В этом отношении интересны записи частушек, сделанные в 1983 г. в д. Горки Валдайского района от А. В. Васильевой:¹³

¹⁰ ИРЛИ, кол. 241, п. 10, № 8, л. 32—34.

¹¹ Там же, п. 4, № 99—100; п. 5, № 21, 31 и др.

¹² Там же, п. 15, № 8 и др.

¹³ Там же, № 1, л. 2—12 (68 текстов).

Зимогоры — воры-воры,
Валдаши — грабители:
Ехал дедушка с навозом,
И того обидели.

И далее следуют тексты, в которых последовательно упоминаются названия разных местностей: Валдай, Ленинград и т. д.

Или в группе любовных частушек: «Я любила и люблю солдатика военного...», «Полюбила лейтенанта, а потом политрука...», и далее целый ряд частушек с упоминанием военных чинов.

То же самое наблюдается в большой подборке частушек (298 текстов), записанных в д. Усполюнь Старорусского района от Т. Н. Матвеевой,¹⁴ или, например, в записях пословиц.¹⁵

Заинтересуют исследователей и фольклорные записи, сделанные от нерусского населения, издавна проживающего на территории Новгородской области, в частности немцев.

Еще при Екатерине II образовалась Ново-Николаевская колония выходцев из Германии. Во время Второй мировой войны немецкое население было вывезено из этих мест в Казахстан и за Урал. Но после войны многие вернулись обратно и живут сейчас в д. Ермолино Новгородского района. Здесь и были записаны в 1983 г. от М. Ф. Бендер, Е. И. Пауль, Х. Ф. Штрейс и Е. И. Шефер песни, романсы, частушки, поговорки, заговоры.¹⁶ Каждая из них помнит свои родные песни и исполняет их на немецком языке, давая затем перевод, но есть записи украинских и русских песен, причем русские тексты, особенно частушки — традиционно новгородские.

Рядом с текстом русской колядки:

Сею, сею, посеваю,
С Новым годом поздравляю,
Со скотом, со с животом,
Со с пшеницею, с овсом!
Ты, хозяин-мужичок,
Доставай пятачок,
Нам на орешки,
Детям — на потешки!
Здравствуй, хозяин с хозяйшкой!

(Л. 16)

можно увидеть немецкий вариант: «Ich bin ein kleiner Keinich», перевод которого, данный исполнителем, звучит так:

Я — маленький ангелок,
Дайте мне немного угощений,
Не задерживайте меня так долго,
Мне нужно идти еще.

(Л. 22)

Таким образом, новгородская фольклорная коллекция, весьма разнообразная по своему жанровому составу и особенностям бытования, позволяет специалистам решать различные исследовательские проблемы. Ценность ее и в том, что вместе с ранними публикациями, осуществленными в XIX в. (а это 40-е гг.), она дает возможность судить о степени распространенности и исторической жизни какого-либо жанра или отдельного конкретного текста.

Попробуем это сделать на примере календарной обрядовой поэзии.

Среди многочисленных записей фольклора, сделанных в XIX в. и в наши дни, календарная поэзия занимает самое скромное место. Почти нет таких текстов в самой ранней новгородской фольклорной коллекции — архиве Г. Р. Державина, мало их было записано П. В. Якушкиным и П. В. Киреевским. Достаточно сказать, что в публикациях и XIX в., и нашего времени они просто «растворились» среди огромного пласта свадебной обрядовой лирики. Так, в самом обширном по количеству опубликованных

¹⁴ Там же, № 3, л. 10.

¹⁵ Там же, п. 7, № 15, л. 1—2.

¹⁶ Там же, п. 15, № 4, л. 10—22.

номеров песенных текстов уже упоминавшегося сборника «Традиционный фольклор Новгородской области» (500 текстов) всего 18 представлены в разделе «Песни календарных праздников и обрядов». В основном это песни зимних праздников (из 18 — 13 текстов): 9 колядок, 3 подборки очень поэтичных подблюдных песен (всего 26 песенок), святочная песня, которой провожали чучело дударя, и несколько масленичных песен. Причем если в комментарии указаны варианты записанных песен, то это, как правило, тексты пограничных районов, в основном северных (Пестовский, Хвойнинский). Лишь колядки зафиксированы почти на всей территории Новгородской области.

В чем причина такого локального распространения песен земледельческого календаря? Почему они не записывались в центральных районах области, расположенных вокруг озера Ильмень? Забылись, потому что отпала необходимость в обрядовых действиях, ушла в прошлое вера в их силу и значимость слов? Но ведь не забылись магические действия и приговоры свадебного обряда, во всех районах прекрасно сохранились свадебные песни.

Определенный ответ пока дать трудно, но если оттолкнуться от истории освоения края, вероятно, можно понять, почему в одних местах Новгородчины в памяти пожилых людей все-таки хранятся святочные песни, масленичные игры, обряды выгона скота, а в других местах даже при очень тщательном опросе не удается записать ничего, кроме гаданий.

Новгородский край является историко-этнографической областью, на которой издревле сложилась определенная культурная общность и свои особенности хозяйства. Организационными центрами освоения территории на протяжении многих веков являлись новгородские погосты. И до сих пор они играют важную роль, превратившись в районные центры и крупные поселения. Так, древними погостами, которые упоминаются в Новгородских летописях, были нынешние районные центры Демянск, Шимск, Сольцы, Крестцы, Яжелбицы и др. Эти «ядра» являются историко-культурными центрами, своеобразными культурными гнездами, в которых сложился свой тип землепользования, развились свои промыслы, и эти традиции устойчиво сохраняются до наших дней. Так, исторические документы свидетельствуют, что отдельные новгородские территории сложились как земледельческие, и труд земледельца был преемственным на протяжении многих веков. Такой была северо-восточная территория нынешней Новгородской области, лежавшая в пределах Обонежской пятины. Совпадение или нет, но именно здесь было записано основное количество текстов календарных песен и в прошлом, и в наши дни. Селения же, располагавшиеся по озеру Ильмень, т. е. в самом центре Новгородского края, стали утрачивать свой земледельческий характер в связи с ростом товарности рыбной ловли и развитием различных промыслов. Да и вообще в силу специфики природных условий эта территория и земли бывшей Шелонской пятины очень неудобны для земледелия: участки пашен тут, как свидетельствуют актовые материалы (писцовые книги, древние купчие, межевые, договорные грамоты XII—XIX вв., хранящиеся в РГАДА и РГВИА), небольшие, земледельческий труд здесь не был основным; до XX в. на этой территории даже сохранялось подсечное земледелие. Большую роль играли промыслы: лесной, рыболовный, добыча железной руды.

После многочисленных административных делений когда-то огромная территория Новгородской земли, включавшая в свой состав до 70-х гг. XVIII в. Новую и Старую Ладугу, Великие Луки, Тверь, Череповец, Белоозеро, Каргополь, Вытегру, Устюжну, исторически связанные с Новгородом как центром освоения края, превратилась в небольшую область, в которой преимущественно земледельческими остались именно северо-восточные районы, где и были записаны основные пласты календарной лирики. Вполне возможно, что скудость земледельческого календаря на остальной территории Новгородской области и связана с историческими традициями края. Нельзя, конечно, не учитывать и миграцию населения. И самые последние записи новгородского фольклора, поступившие в Рукописный отдел ИРЛИ, содержат богатый материал, связанный с семейными обрядами, и единичные тексты песен земледельческого календаря. Зато все богатство аграрной поэзии представлено в областях, некогда бывших землями Господина Великого Новгорода. И, думается, настало время создать сводный сборник «Фольклор земли Новгородской», включив в него устное творчество всех исконно новгородских территорий.

Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым
(Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997)

Крупнейшее собрание севернорусских причитаний в записи Е. В. Барсова никогда ранее не переиздавалось. Перед нами первое полное научное переиздание этого собрания, подготовленное Б. Е. Чистовой и К. В. Чистовым, большая часть текстов которого принадлежит одной из самых уникальных по своему поэтическому дарованию исполнительниц русского фольклора — Ирине Андреевне Федосовой. Издав свое собрание, Е. В. Барсов совершил тем самым два знаменательных открытия — «он открыл для русской науки один из наиболее значительных жанров русского фольклора» во всем его разнообразии и поставил вопрос о значении «личности исполнителя в традиции причитаний».¹

Впервые все три тома Е. В. Барсова объединены в одном издании. Долгое время считалось, что третий том собрания никогда не публиковался, о чем неоднократно заявлялось в печати.² И опять-таки впервые Б. Е. Чистова и К. В. Чистов воспроизвели в этом издании том свадебных причитаний, записанный и изданный в свое время Барсовым в III и VI выпусках «Чтений в обществе истории и древностей российских при Московском университете» за 1885 г. Публикация третьего тома свадебных причитаний по неизвестной причине была не завершена, она обрывалась на одной из свадебных песен.

К. В. Чистов обнаружил в архиве еще три песни, которые, очевидно, и должны были завершить этот том. По пометкам Барсова на полях статьи «О записях и изданиях „Причитаний Северного края“, личном творчестве Ирины Федосовой и хоре ее подголосниц», многократно цитируемой К. В. Чистовым еще в своей первой книге,³ он установил, что в 1895—1896 гг. Е. В. Барсов рассматривал идею издания третьего тома причитаний самостоятельной книгой, но этот замысел по неизвестной причине не был осуществлен. Трехтомник Е. В. Барсова публиковался на протяжении семи лет с 1879 по 1885 г. Первый и второй тома собрания Барсова содержат 28 тысяч стихотворных строк, записанных от И. А. Федосовой. Два тома рассматриваемого издания включают все записанные и изданные ранее Барсовым причитания. В состав первого тома помимо корпуса текстов (22 похоронных плача) вошли также: «Введение» Е. В. Барсова к первому тому «Причитаний Северного края» и две его статьи «Погребальные обычаи на Севере России» и «Сведения о воплениях, от которых записаны причитания». Раздел «Дополнения» открывается упомянутой ранее статьей Барсова «О записях и изданиях...», сюда же включено известное письмо И. А. Федосовой Е. В. Барсову и похоронные причитания И. А. Федосовой в записях О. Х. Агреновой-Славянской (9 плачей). Приложения к тому содержат подстрочный текстологический комментарий и примечания к текстам, а также развернутую статью К. В. Чистова «„Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым“, в истории русской культуры». Второй том объединяет второй и третий тома издания Барсова. В его состав вошли рекрутские и солдатские причитания (8 плачей), а также «Посвящение», «Предисловие» и «Введение» Барсова ко второму тому, его статья «Рекрутский обряд» и «Сведения о воплениях, от которых записаны причитания», «Рассказы про беглых рекрут В. И. Щеголенкова» и «Сказка о солдате и смерти».

¹ Чистов К. В. «Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым» в истории русской культуры // Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым... СПб., 1997. Т. 1: Похоронные причитанья. С. 417.

² О двух томах причитаний Е. В. Барсова говорил А. Н. Пыпин в «Истории русской этнографии» (СПб., 1891), два тома называются в ряде работ В. Г. Базанова о И. Федосовой и во вступительной заметке к статье Барсова «О записях и изданиях „Причитаний Северного края“, о личном творчестве Ирины Федосовой и хоре ее подголосниц» // Русская литература. 1975. № 3. С. 128—129.

³ Чистов К. В. Народная поэтесса И. А. Федосова. Петрозаводск, 1955.

Третий том Е. В. Барсова, включающий 10 свадебных причитаний (что равняется 236 страницам записей) и 6 свадебных песен, завершается статьей Барсова «Свадебный обряд в Заонежье». Последний том собрания Барсова малоизвестен читателю, а между тем он «демонстрирует необычайно активное знание И. А. Федосовой заонежской традиции свадебных причети, ее способность аккумулировать традицию и вместе с тем чувствовать себя в ней предельно (...) свободной. В отличие от первого и второго томов здесь нет столь ярко выраженных поэм, выросших из традиции причитаний, хотя и здесь встречаются то менее, то более развитые психологические сюжеты, как бы готовые перерасти в самостоятельные поэмы. Однако, как правило, этого не происходит, что, очевидно, объясняется большей стабильностью свадебной причети как жанра».⁴

Завершается второй том данного издания текстологическим комментарием, примечаниями, словарем устойчивых метафорических замен и статьей А. С. Герда о языке севернорусских причитаний.

К. В. Чистов начал работать над этой темой в 1946 г., еще будучи аспирантом. С 1948 г. он осуществлял систематические поездки с целью фиксации всего, что могло иметь отношение к творчеству И. А. Федосовой. Потребовались многолетние ювелирные разыскания, чтобы восстановить биографические данные исполнительницы. Библиографии по теме в те годы еще не было, многое могли прояснить живые свидетели. К. В. Чистов нашел четырнадцать человек, которые еще помнили знаменитую вопленицу. Так, родственница И. А. Федосовой в 1947 г. смогла вспомнить ее девичью фамилию — Юлина. Удалось выяснить, что родилась И. Федосова (Юлина) в д. Софроново Вырозерского прихода Толвуйской волости Петрозаводского уезда. Все эти сведения и определенный К. В. Чистовым приблизительный год рождения И. А. Федосовой (1831) помогли сотруднице музея-заповедника «Кижы» С. В. Ворубьевой разыскать в Государственном архиве Республики Карелия метрическую книгу Вырозерского прихода, а в ней точную дату рождения И. А. Федосовой — 24 апреля 1827 г.

С того же 1946 г. К. В. Чистов начал сплошные поиски необходимых сведений об исполнительнице в печати, и им было обнаружено более трехсот упоминаний. Так в течение многих лет пополнялись сведения о знаменитой севернорусской вопленице. Но белые пятна в ее биографии все равно еще оставались. Большую роль в восполнении необходимых сведений сыграли статьи, мелкие сообщения, извлеченные К. В. Чистовым из газет и журналов 1895—1899 гг. В «Олонецких губернских ведомостях» сравнительно недавно он обнаружил некролог И. А. Федосовой, написанный вскоре после ее смерти. Таким образом была установлена дата ее смерти — 10 июля 1899 г.

Доскональное, скрупулезное изучение материалов позволило К. В. Чистову по-новому оценить стоявшие в науке представления. В частности, это касается состояния Олонецкого краеведения конца 30-х—50-х гг. XIX в., которое считалось глубоко провинциальным, не связанным с известными в науке именами. К. В. Чистов в упомянутой выше статье о причитаниях в истории русской культуры показал, что у истоков Олонецкого краеведения стояли такие виднейшие деятели русской культуры, как Ф. Н. Глинка, С. А. Раевский, офицер и поэт, член РГО А. М. Баласогло, В. А. Дашков, создавший впоследствии Этнографический музей и возглавивший Румянцевский музей в Москве, историк Д. В. Поленов и др.

В 40-е гг. здесь были изданы два «Описания Олонецкой губернии» (В. А. Дашкова и К. Ф. Бергштрессера), в губернских «Ведомостях» опубликованы статьи В. А. Дашкова «Свадебные обычаи олонецкие» (1842. № 1—3), «Похоронные обычаи олонецкие» (1843. № 22—23), в 1857 г. — статья А. Петропавловского «Свадебные обряды в Янгозерском и других приходах Повенецкого уезда» (№ 9—10) и т. д.

Еще до П. Н. Рыбникова и Е. В. Барсова в Петрозаводске записывал фольклор (и причитания в том числе) сосланный сюда петрашевец А. П. Боласогло, частично сохранившиеся материалы которого были опубликованы К. М. Петровым в «Олонецких губернских ведомостях» («Заплачки и причитанья» (1863. № 3, 4) и «Похороны и поминки» (1863. № 15)). Так что появление П. Н. Рыбникова в 60-е гг. в Олонецком крае было подготовлено усилиями ряда общественных деятелей. Для правильной оценки деятельности Е. В. Барсова в Карелии К. В. Чистов предлагает учитывать «общую атмосферу краеведческого движения в Олонецкой губернии и отказаться от легенды, которую на протяжении многих лет создавал сам Е. В. Барсов. Он неоднократно писал о том, что был прямым чуть ли не единственным продолжателем дела П. Н. Рыбникова, столь же одиноким, как и его учитель. Рыбников будто бы нашел Федосову и завещал

⁴ Чистов К. В. «Причитанья...» в истории русской культуры. С. 418.

ему продолжать работать с ней. Противореча себе, он вместе с тем утверждал: П. Н. Рыбников считал, что Е. В. Барсов должен, как и он, сосредоточиться на былинах, и сдержанно отнестя к его занятиям причитаниями. И еще — П. Н. Рыбников будто бы обязан ему окончательной ликвидацией сомнений в подлинности записанных им текстов былин». ⁵ Как показал К. В. Чистов, особая роль Барсова в доказательстве подлинности записей Рыбникова сильно преувеличена, ⁶ так же как и утверждение, что Рыбников познакомил его с И. Федосовой, о чем Барсов писал в Приложении к газете «Московский листок» (1846. № 14). К. В. Чистов приводит целый ряд фактов, которые неопровержимо свидетельствуют о том, что П. Н. Рыбников никогда не был знаком с И. А. Федосовой, что он никогда не был в кузарандских деревнях, что среди непаспортизованных записей похоронных и свадебных причитаний, сделанных Рыбниковым, ни одна не могла принадлежать И. Федосовой, что «идентифицировать „шунгскую вопленицу” и И. А. Федосову совершенно невозможно». ⁷

В то же время К. В. Чистову удалось доказать тождественность неизвестной ранее Ирины Толвуйской и И. А. Федосовой, от которой в д. Великий Пост в 1867 г. Е. В. Барсов записывал причитания. Так что целый ряд легенд, связанный с именами Е. В. Барсова и П. Н. Рыбникова, остался в прошлом.

Е. В. Барсов записывал тексты причитаний от И. А. Федосовой в Петрозаводске, в Заонежье он никогда не был, отсюда, по-видимому, проистекло определенное недоверие к его записям, и прежде всего к лексической стороне сборника. В заключении комиссии, назначенной Обществом любителей российской словесности, помимо хвалебных слов и безоговорочной рекомендации издать собрание северных причитаний Е. В. Барсова, содержалась критика текстологической подготовки тома. Многие упреки комиссии, как впоследствии и других оппонентов, ⁸ Е. В. Барсов счел необоснованными, лексику же попытался объяснить в Словаре, ⁹ который он приложил к первому тому собрания.

Готовя переиздание северных причитаний Е. В. Барсова, К. В. Чистов столкнулся с массой трудностей текстологического характера. ¹⁰ Эти трудности имели объективный характер, связанный прежде всего с особенностями данного фольклорного жанра. Причитания преследуют прежде всего ритуально-обрядовую цель, они звучат в составе обряда, запись в естественных условиях XIX в. была практически невозможной, так что тексты в записи Барсова — это «вербальная деятельность подлинного исполнителя, но неизбежно отличающаяся от исполнения в естественных условиях». ¹¹

Техника и условия записи причитаний специфичны. Для русских причитаний, прежде всего похоронных, «характерна не трансмиссия текстов, как это происходит с текстами большинства других жанров, а трансмиссия стереотипных формул и приемов (или иначе, правил порождения текстов). Каждое исполнение это создание разового текста со значительной, как говорил А. Лорд, „формульной густотой” (formula density) в ходе так называемой подготовленной импровизации. „Формульная густота” обеспечивает возможность импровизации, которая втягивает в текст причитаний реалии крестьянского быта в их неожиданной конкретности». ¹² Что касается причитаний И. А. Фе-

⁵ Чистов К. В. «Причитанья...» в истории русской культуры. С. 412.

⁶ Там же. С. 413. См. также: Чичеров В. И. Вопросы безличности фольклора в работах фольклористов середины XIX в. // Советская этнография. 1947. № 1. С. 174; Разумова А. П. П. Н. Рыбников // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989. Т. 1. С. 34—35.

⁷ Чистов К. В. «Причитанья...» в истории русской культуры. С. 416.

⁸ Барсов Е. В. О записях и изданиях «Причитаний Северного края», о личном творчестве Ирины Федосовой и хоре ее подголосниц (Гос. Исторический музей. Отдел письменных источников, ф. 450, № 48). Документ впервые был обнаружен К. В. Чистовым в 1955 г. О многочисленных рецензиях на 1-й и 2-й тома «Причитаний» Е. В. Барсова см. в ст. К. В. Чистова «„Причитанья...” в истории русской культуры» (С. 436 и след.).

⁹ В данном издании (см. т. 2. С. 619 и след.) в отличие от издания Е. В. Барсова дается словарь только диалектных и устаревших слов, встречающихся в текстах причитаний и статьях сборника. О языке причитаний см.: Герд А. С. Язык «Причитаний Северного края» (Т. 2. С. 603—618).

¹⁰ Исправления, связанные в основном с фонетическими особенностями заонежского диалекта, были внесены К. В. Чистовым в ранее подготовленные им издания: Причитания Е. В. Барсова. Л., 1960 (Библиотека поэта. Большая сер.); И. А. Федосова. Избранное. Петрозаводск, 1981.

¹¹ Чистов К. В. «Причитанья...» в истории русской культуры. С. 465.

¹² Чистова Б. Е., Чистов К. В. Проблемы фольклористической текстологии в связи с изданием «Причитаний Северного края, собранные Е. В. Барсовым» в серии «Литературные памятники» // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1997. Вып. 2. С. 14.

досовой, то они к тому же в значительной степени отличаются и по сути, и по объему от прочих севернорусских причитаний.

Для издателей величайшим затруднением оказалось и то обстоятельство, что полевые записи Е. В. Барсова не сохранились.¹³ Многолетняя работа К. В. Чистова над текстами Е. В. Барсова позволила ему категорически утверждать, что «Барсов вполне осознанно стремился к точной записи»,¹⁴ его невольные ошибки К. В. Чистов объясняет тем, что «ему не хватало собирательского и издательского опыта, по крайней мере в первые месяцы встречи с Федосовой».¹⁵ Во вклейке «Дополнения и погрешности» в конце первого тома Барсов писал: «По неопытности издателя в корректурном деле в книгу вкралось немало погрешностей». Далее он перечисляет 25 опечаток и добавляет: «немало также ошибок оказалось в расстановке знаков препинания».¹⁶

Таким образом, при подготовке нового издания Б. Е. Чистовой и К. В. Чистову приходилось учитывать как своеобразие самого жанра причитаний, так и особенности техники его записи и отсутствие на первых порах у Барсова должного собирательского опыта. Проверка по рукописи оказалась невозможной. Необходимо было выработать строгие принципы текстологической подготовки нового научного издания. Издатели придерживались трех основных принципов: необходимо «признать встреченные трудности, не допускать гиперкритики текста («исполнитель всегда прав») и разрешать себе конъектуры только в том случае, когда догадка подтверждается существующими словарями и другими лексикографическими источниками».¹⁷ Принцип построчного комментирования показал громадный объем проделанной работы. Только первый том рассматриваемого издания содержит более семидесяти поправок.

Рассмотрим подробнее, что в результате специальных научных разысканий вносится в корпус собрания Е. В. Барсова. При этом необходимо подчеркнуть, что текстологический комментарий сохраняет все барсовские прочтения. Сомнительные и оставшиеся не проясненными места особо оговариваются в комментарии.

Итак, исправлены все опечатки, в том числе и большое количество незамеченных в свое время Е. В. Барсовым. Устаревшие нормы орфографии и пунктуации заменены на современные при сохранении фонетических особенностей заонежского диалекта (сохраняется чоканье, цоканье, иканье и оканье). Спорными представляются последовательно проведенная замена окончаний множественного числа женского рода *-ья* на *-ье* и унификация явно недифференцированных в текстах причитаний одних и тех же слов в одинаковых позициях (например: «кузнецы» и «кузници»), а также окончаний возвратных глаголов, когда «тца» заменяется на «ца», «тса» на «тся» и т. д. В текстах сохраняются все ударения, поставленные Е. В. Барсовым, даже в тех случаях, когда они вызывают сомнения у издателей, но подстановка дополнительных ударений (при отсутствии полевых записей) нам представляется излишней, даже с учетом того, что это облегчает прочтение текста и сохраняет ритм.

В тексте устраняются все искажения, связанные с особенностями заонежского диалекта, в тех случаях, когда «ошибка может считаться несомненной, а устранение ее помогает восстановить истинный смысл текста».¹⁸ Например, страницы 106 (строки 6, 7), 108 (56), 116 (150), 123 (82), 130 (249), 138 (26), 154 (325—326), 214 (306) и мн. др. Произведены смысловые изменения названий, так как существует большая доля вероятности, что они даны не исполнителем, а собирателем. По всей видимости, надежнее было бы оставить в комментарии без вмешательства в основной текст случаи, когда исправления делаются по аналогии (например, с. 113 (строка 30)), по созвучию (с. 114 (72)), в соответствии с устойчивой формулой (118 (58)), со ссылкой на традиционную формулу (151 (194)) и пр.

¹³ К. В. Чистов обнаружил в архиве ГИМ лишь несколько листов с отрывками записей свадобных причитаний.

¹⁴ Чистова Б. Е., Чистов К. В. Проблемы фольклористической текстологии... С. 10.

¹⁵ Там же. С. 11.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 12. Издатели широко пользовались для прояснения лексики словарями В. И. Даля, Г. И. Куликовского (Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1896), А. Подвысоцкого (Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885), а также современными областными словарями: Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина; с вып. 10 под ред. Ф. П. Сороколетова. М.; СПб., 1965—1997. Вып. 1—31. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Под ред. А. С. Герда. СПб., 1994—1996. Вып. 1—3.

¹⁸ Чистов К. В. Текстологические проблемы поэтического наследия И. А. Федосовой // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 150—172.

Одним из наиболее сложных и, по-видимому, не до конца решенных в фольклористике остается вопрос о ритмической организации причитаний. При подготовке издания К. В. Чистов отказался от преувеличения обязательности дактилической клаузулы, в которой он настаивал в статье 1973 г.¹⁹ Снят здесь и вопрос об обязательном добавлении отсутствующих (двух последних непронизносимых) слогов, которые как бы «выпадали из метрической системы речитаций причитаний». Эти слоги ритмически домысливались, «как бы тоже существовали, как того требовала ритмическая константа».²⁰ Т. е. строки, которые оканчиваются на ударный слог, рассматриваются теперь К. В. Чистовым как «вполне нормальное явление, особенно в условиях исполнения для записи. Отсутствующие заударные слоги в таком случае исполнительница как бы мысленно восполняла равноценной двусложной паузой, тоже заполненной всхлипом».²¹

Но определенное вмешательство в ритмическую организацию стихотворной строки все же существует. Нарушение ритма выправляется ликвидацией уменьшительной формы существительного. Например, с. 53, строка 144 («Плач вдовы по муже»): у Барсова — «Словно белочка на нештушек поглядывать»; в настоящем издании — «Словно белка на нештушек поглядывать». И другие подобные случаи.

В фольклорной текстологии еще много нерешенных вопросов, на которые никто сейчас не в состоянии дать однозначный ответ. Но для всех тех, кто уже много лет работает над текстологией былин в Своде русского фольклора, логичнее было при переиздании классического собрания (при отсутствии полевых рукописей) внести минимальные исправления в корпус текстов, и все разночтения дать с отсылкой на комментарии.

Завершая свою статью, подготовленную и прочитанную в качестве доклада на съезде славистов в Кракове в 1998 г., К. В. Чистов пишет о том, что он не стремился «скрыть сложность и гипотетичность целого ряда решений».²² И это действительно так. Но дело не только и не столько в гипотезах. Каждая откомментированная строка — это небольшое научное эссе, потребовавшее разносторонних знаний и глубокого проникновения в исследуемый материал, привлечения исторических, этнографических и фольклористических данных. Уточнение смысла «наиболее трудных для понимания пассажей, требующих не словарного, а контекстуального объяснения отдельных слов и словосочетаний»,²³ дано в разделе «Примечания», которые идут вслед за «Текстологическим комментарием».

Работа над текстологией сборника дала возможность К. В. Чистову поставить и решить разные по своему характеру задачи. Пытаясь еще раз вернуться к вопросам жанрообразующей поэтики, табуированности, К. В. Чистов создал тезаурус (словарь стереотипов). Он исходил из представления, что «в конечном счете все стереотипы в их абстрактном поэтическом и символическом значении синонимичны».²⁴ О важности и необходимости «инвентаризации» словесных стереотипов говорил в свое время А. Н. Веселовский, он же первым дал образец словаря устойчивых форм причитаний.²⁵

Вторая задача, выполненная в процессе подготовки собрания Е. В. Барсова, связанная уже с собственно фольклористическими проблемами, касается межжанровой диффузии. Многочисленные примеры тому читатель найдет в «Примечаниях».

¹⁹ Чистова Е. Б., Чистов К. В. Проблемы фольклористической текстологии... С. 17.

²⁰ Причитанья Северного края... Т. 1. Приложения. С. 324. «Ритмическая константа причитаний — для того региона, к которому принадлежала И. А. Федосова, — это одиннадцати-тринадцатисложная строка обычно с тремя ударениями, из которых первое падает на второй или третий слог (анафору), а последнее — на исходную — дактилическую стопу (эпифору). Третье, среднее ударение не имеет постоянной позиции, оно может передвигаться и, что особенно важно, количество междударных слогов непостоянно. Вокруг этого ударения располагается от четырех до шести безударных слогов симметрично или — реже — несимметрично (от одного до четырех слогов перед ударением или после него)» (Там же. С. 472).

²¹ Там же. С. 324.

²² Чистова Е. Б., Чистов К. В. Проблемы фольклористической текстологии... С. 19.

²³ Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым... Т. 1. Приложения. С. 323.

²⁴ Чистова Е. Б., Чистов К. В. Проблемы фольклористической текстологии... С. 15. Тезаурус — см.: Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым... Т. 2. С. 647—649.

²⁵ Чистов К. В. Забытая статья А. Н. Веселовского о «Причитаниях Северного края, собранные Е. В. Барсовым // Res philologica: Филологические исследования. Памяти академика Г. В. Степанова. М.; Л., 1990. С. 453—459. Словари словесных стереотипов причитаний: Mahler E. Die russische Totenklage. Leipzig, 1936. S. 307—642; Виноградова Г. С. Карельская причеть в новых записях: Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940. С. 9—20.

Многие «темные места» текстов причитаний разъяснены с помощью привлечения этнографических данных, а также микроисторических сведений, справок о нормах обычного права, по которым жила деревня того времени. Очень важен и интересен активно привлекаемый К. В. Чистовым литературный материал (см., например, в разделе «Примечания», т. 1: с. 337, 344, 345, 355, 356 и мн. др.).

Широта поставленных и выполненных в процессе подготовки переиздания собрания северных причитаний Е. В. Барсова задач, всесторонний, тщательный комментарий, блестящая обобщающая статья о значении «Причитаний Северного края» в истории русской культуры заставят будущих исследователей вновь и вновь обращаться к научному аппарату данного издания.

В. И. Еремина

С. Н. АЗБЕЛЕВ

НОВЫЕ РАБОТЫ О РУССКОМ ЭПОСЕ

Как известно, из всех разновидностей русского эпоса в прошедшие десятилетия особенно не повезло духовным стихам. Если былины, баллады, исторические песни активно публиковались и изучались — правда, с предпочтительным вниманием к поискам отражения в них идеологии угнетенных классов и классовой борьбы (при «забывании» или затушевывании того, что расходилось с официозными представлениями о народности фольклора), то духовные стихи оставались за бортом ведомого идейными кормчими корабля нашей науки. Публикации в последние годы результатов недавних изучений и даже самих текстов старых и новых записей духовных стихов — факты, конечно, весьма отрадны, дающие надежду на «выравнивание фронта» фольклористики в не очень отдаленном будущем. А самый весомый на сегодня вклад, несомненно, представляет собой посмертное издание сравнительно небольшой, но интереснейшей и не имеющей прецедентов монографии Б. М. Соколова.¹

Это — не концептуальное осмысление специалистом совокупности духовных стихов, какова перепечатанная не так давно в Москве с парижского издания 1935 г. книга Г. П. Федотова,² а нечто совсем иное: труд, целиком посвященный доказательству одного фундаментального тезиса на материале одного произведения, тщательнейшим образом изученного по всем вариантам, с дополнительным привлечением разнородных материалов нефольклорного характера.

Книга издана впервые, по авторской рукописи, работа над которой остановилась около семи десятилетий назад, когда Б. М. Соколову было тридцать с небольшим лет, но за плечами его имелся уже солидный опыт исследований и публикаций русского эпоса, в частности духовных стихов. Работа представляет собой систему разносторонних доказательств заключения Б. М. Соколова, что основой так называемого Большого стиха о Егории является историческая песнь XI в., которая была посвящена христианизаторской деятельности Ярослава Мудрого.

Весьма внимательно проведенный разбор исследований предшественников позволяет Б. М. Соколову убедить своих читателей в том, что А. И. Кирпичников, А. В. Рыстенко и даже А. Н. Веселовский не сумели удовлетворительно объяснить Большой стих о Егории; несколько приблизились к верному истолкованию А. П. Щапов, проведший параллель между содержанием стиха и устроительной деятельностью князя Юрия Долгорукого, и А. В. Марков, связавший проповедь христианства героем стиха именно с первыми веками христианизации Руси; М. Н. Сперанский правомерно считал Большой стих о Егории сводным — из двух различных по происхождению частей. Особенно ценной Б. М. Соколов считает попытку А. П. Щапова «взглянуть на стих как на произведение русского исторического эпоса» (с. 44). Свою ближайшую задачу исследователь видит в объяснении «второй части Большого стиха об Егории как некогда самостоятельной песни исторического характера» (с. 52).

Резюмируя свою текстологическую работу, Б. М. Соколов пишет: «...анализ вариантов стиха привел нас к заключению о самостоятельном существовании» второй части Большого стиха, «которую мы условились называть „Егорий на Руси“», — «в качестве

¹ Соколов Б. М. Большой стих о Егории Храбром : Исследования и материалы / Подгот. текста, вступ. ст., коммент. В. А. Бахтиной. М., 1995.

² См.: Федотов Г. П. Стихи духовные : (Русская народная вера по духовным стихам) / Вступ. ст. Н. И. Толстого; послесл. С. Е. Никитиной; коммент., подгот. текста А. Л. Топоркова. М., 1991.

особой песни об утверждении на Руси христианства, лишь потом подвергшейся контаминации с другой песнею-стихом о мучениях св. Георгия» (с. 52—53).

Автор проводит подробное сопоставление этой части Большого стиха со «Словом о законе и благодати» митрополита Илариона, представляющим собой «восторженный гимн в честь утверждения на Руси христианства и его утвердителей Василия—Владимира и Георгия—Ярослава» (с. 66). Рядом текстовых примеров из разных вариантов, соотносимых со «Словом» Илариона, автор демонстрирует, что «те же идеи, настроения и образы лежат в основе, да и во многих подробностях стиха об Егории» (с. 67). Заметим, что даже несколько критически настроенная по отношению к концепции Б. М. Соколова публикатор его труда В. А. Бахтина оказалась вынуждена отозваться об этом разделе исследования такой не очень согласованной грамматически, но достаточно определенной по существу фразой: «Во всяком случае, кажется убедительным предположение, что ни до, ни после времени Ярослава Мудрого духовный стих о престоуплении Егория по Руси вряд ли мог появиться (см., например, тонкие наблюдения над лексическими совпадениями в текстах стиха и «Слова», символами, сравнениями: о христианстве у Илариона — «солнце сияющее», в стихе — «солнце красное» и т. д.)» (с. 19).

За пределами этих параллелей остался, по словам Б. М. Соколова, «один и, кстати, главный эпизод стиха об Егории — его бой со Змеем — Демонишем». Признавая, что «имя Демонища вошло в восстановленную нами выше песню об утверждении христианства на Руси из духовного стиха о мучениях св. Георгия», Б. М. Соколов соглашается с теми своими предшественниками, которые считали, «что змеборство Егория в стихе знаменует собой символическую борьбу христианства с язычеством», — это «так прекрасно передает самый стих:

Ай, убил, поразил злодея, варвара,
Утвердил веру он крещеную,
Он крещеную веру, православную» (с. 72).

Естественно заключение исследователя, что «под Егорием песни об утверждении христианства» следует подразумевать «Георгия—Ярослава Мудрого». Соответственно автор пишет, что «мы с полным правом можем принять ранее в науке высказывавшееся положение, что под именем матушки Егория Софии Премудрой надо разуметь олицетворенный образ Киевской Софии — церкви соборной, являющейся одним из замечательных и славных созданий просветительной деятельности Ярослава по утверждению христианства».

Заканчивая первую часть своего труда (членение, впрочем, автором не обозначено), Б. М. Соколов пишет: «Сводя все вышесказанное, мы, таким образом, думаем видеть в духовном стихе об Егории (или точнее в выделенной выше его части, непокрываемой апокрифом об мучениях святого Георгия) историческую песнь об утверждении на Руси христианской веры великим князем Ярославом Мудрым, носившим христианское имя Георгий. Но песня эта — в связи с той религиозной темой, какую она разрабатывает, естественно, должна была сложиться в той среде, которой ближе всего она касалась, то есть в среде, близкой к церкви; составлена она была в духе идей и литературно-поэтических приемов, бывших употребительными и культивировавшимися этой средой. Поэтому нет ничего удивительного, что в основу этой песни легли образы и символы, может быть, необычные для чисто светского эпоса, но совершенно уместные в эпосе религиозного средневековья» (с. 73).

Выставленный автором тезис естественно побуждает его «искать в исторических фактах этой эпохи тех или других подробностей, могущих дать объяснение отдельных мотивов и деталей интересующей нас песни» (с. 74). Поиски привели Б. М. Соколова к интереснейшим результатам.

Предваряя их, автор справедливо акцентирует внимание на закономерности и оправданности вообще «символических истолкований тех или других подробностей в стихе» (с. 74) — отсылая прежде всего к Ф. И. Буслаеву, писавшему, что символика «в связи с олицетворением и аллегорией оказала свое влияние как в древнерусском искусстве, так и в народной религиозной поэзии» и что «наши духовные стихи, возникшие в том же символическом направлении, свидетельствуют нам, что {...} народной фантазии не чужды были до некоторой степени эти символические представления» (с. 75—76). При этом, как подчеркивает уже сам Б. М. Соколов, «нельзя упускать из вида, что в устах народа в течение ряда веков устной передачи эти отвлеченные

понятия и символы принимают неизбежно более вещественный и материальный облик одной стороны и буквальное истолкование вместо фигурального» (с. 76).³

Обращаясь уже к конкретным случаям, Б. М. Соколов пишет: «Одним из примеров „буквального истолкования фигурального выражения“ является в стихе об Егории причудливый на первый взгляд мотив „застав“, ибо в основе этого мотива лежит мысль о подчинении всей природы — живой и мертвой — человеку, если он исполняет повеление Божие» (с. 76).

Проезжая по Русской земле, воздвигая на ней храмы для утверждения христианской веры, Егорий встречает на пути темные леса, крутые горы, диких зверей, лютых змей, диковинную птицу и т. п. К каждой из таких «застав» он обращается как к существу одушевленному с благочестивыми словами, и «застава» открывает ему дальнейший путь. При этом обнаруживаются даже словесные параллели стиха со «Словом» Илариона, когда тот цитировал библейский текст. Так, у Илариона «цитата из пророчества Исаии, что „всякая дебрь исполнится и все горы и холмы смирятся“, приведена как доказательство распространения христианства повсюду, „что всякая плоть узрит спасение Бога нашего“» (с. 78). В стихе:

Наезжал Егорий горам и толкучим,
Ни пройтись Егорью, ни проехати;
«Ой, вы горы, вы толкучие!
Пропустите Егорья Храбраго;
Ино будете горы *изнаполнены*
Да поставят на вас церкви соборныя,
А соборныя церкви, богомольныя» (с. 79).

И горы как бы смиряются перед Егорием — в буквальном смысле, а не в фигуральном значении подобных выражений Писания.

Обозрев проходившие «застав», Б. М. Соколов обращается к рассмотрению финального эпизода стиха — победы над Демьянищем, которая «завершает собой окончательное утверждение Егорием христианства на Руси:

Разалив ему (Егорий) кровь коручую,
Решив яго веру бесюрманскую,
Утвардив свою веру христианскую
(Романов)

Или:

Пролил кровь горячую,
Утвердил веру христианскую
(Марков, Смоленская губ.)».

Автор обстоятельно привлекает труды предшественников для подтверждения тезиса, обоснованного некогда еще В. Ф. Миллером при анализе былины «Добрыня и Змей», что образ Змея в русском эпосе соотносим с язычеством, а мотив змеборства в былине о Добрыне и в стихе о Егории — с победой христианства над язычеством.⁴ В. Ф. Миллер, привлекавший стих о Егории только попутно, отмечал, однако, взаимовлияние его и былины о Добрыне-змеборце. Поддерживая эту мысль, Б. М. Соколов пишет, что «сходство двух близких по теме и времени песен — одна о Владимировом времени, другая — о Ярославом — предполагает возможность общей поэтической школы и среды, где они возникли, тем естественнее их древнее взаимное притяжение» (с. 96).

Б. М. Соколов нашел желаемое для него «подтверждение в возможном представлении Ярослава как змеборца — борца с язычеством». Автор обнаруживает его «в скульптурном изображении Ярослава, восходящем к современной ему эпохе» (с. 97). Он заново изучил давно уже привлекавшиеся искусствоведами два барельефа на шиферных плитах из Димитровского (Михайловского) монастыря в Киеве, датируемые XI в. Б. М. Соколов согласился с выводами исследовавшего этот материал крупного искусствоведа А. И. Некрасова, который показал, что на одной из плит изображены в образе

³ Б. М. Соколов замечает, что «эту мысль прекрасно выразил еще Alf. Maury в своем труде „Essai sur les legendes pieuses de mouen age“». В легендах он отмечает «смешение буквального значения с фигуральным, принятие последнего в буквальном значении» (с. 76).

⁴ См.: Миллер В. Ф. Эскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892. С. 34—40.

змееборцев св. Георгий Победоносец, небесный патрон князя Ярослава Мудрого, и сам князь Ярослав.⁵ Фотографии этих плит в книге помещены, что позволяет убедиться в основательности аргументов А. И. Некрасова и Б. М. Соколова, атрибутировавших изображения на плитах именно таким образом. Б. М. Соколов напоминает, что существуют и другие примеры изображений «царствующего лица — победителя язычества — в виде змееборца». Таково, в частности, изображение Константина драконоубийцей, которое (...) велел сделать сам Константин» и которое «очень походило на изображение святого Георгия» (с. 99—100).

Расценив этот материал как «любопытное и ценное подтверждение мысли, что под Егорием — змееборцем песни об утверждении христианства на Руси можно видеть великого князя Георгия—Ярослава» (с. 100), Б. М. Соколов дает подборку свидетельств современников Ярослава Мудрого и их потомков, позволяющих «считать этого великого князя, сына „равноапостольного“ Владимира, таким деятелем по утверждению христианства, чтобы предполагать восхваление его подвигов в этой области как в словесном искусстве — поэтическом гимне, так и в искусстве изобразительном» (с. 100).

Автор приводит находящуюся в «Повести временных лет» (и восходящую, согласно А. А. Шахматову, еще к Начальному своду) довольно подробную характеристику деятельности Ярослава по утверждению на Руси христианства: это строительство в Киеве Софийского собора и других храмов, учреждение монастырей, покровительство священнослужителям, особенно монахам, любовь к церковным книгам, забота о переводах и переписывании их, украшение церквей иконами и утварью, возведение храмов «по градом и по местом», забота об умножении местного духовенства, о том, чтобы оно учило и наставляло своих прихожан в православной вере, и т. д. — «И радовашеся Ярослав, видя множество църквий и люди хръстьяни зело, а враг сѣтовашеся, побеждаем новыми людьми хръстьяньскими» (с. 101). Резюмируя этот текст, Б. М. Соколов пишет: «Итак, две черты воздвигает летописец в просветительной деятельности Ярослава. Это храмостроительство с созданием Софии во главе и насаждение книжного христианского учения на Руси». По заключению автора, эта летописная характеристика служит хорошей параллелью существенным мотивам рассматриваемой им «Песни об Егории», каковы «построение церквей на Руси — на горах, в лесах, поездка Егория по просвещенной Руси с книгой Евангелием как символом христианского просвещения, и наконец, представление торжества христианства на Руси как победы над врагом — дьяволом» (с. 101).

С той же целью привлекает Б. С. Соколов и «Слово» Илариона, где дается аналогичная по существу характеристика. В частности, автор пишет: «Как стих воспевалет Егория за то, что он „утвердил на Руси Святую веру“, так и Слово Илариона хвалит Георгия за то, что он не нарушил устава Владимира, то есть его заветов по просвещению Руси христианством, „но утвердил“» (с. 102).

Автор напоминает указания летописей и других письменных памятников о построении и украшении при Ярославе храмов не только в Киеве, но и во многих других городах Русской земли, о создании при нем жития первых русских святых — страстотерпцев Бориса и Глеба. Приводит Б. М. Соколов и суждения авторитетов по истории русской церкви и политической истории России (митрополита Макария, Е. Е. Голубинского, М. Д. Приселкова) о деятельности Ярослава, в которых «вскрывается (...) глубокая идейная борьба» его «за самостоятельность русской церкви, за установление русских святых и русских праздников (...), за русских митрополитов». Эта борьба «за церковь русскую неизбежно соединяется с борьбой политической». Как резюмирует Б. М. Соколов, «тот же дух патриотизма, с постоянным упоминанием „святой Руси“, земли свято-русской, ее устройство, освобождение ее от внешнего врага, утверждение в ней веры „по всей Руси“, проникает собой и разбираемую нами песнь об Егории» (с. 106). «Вполне согласно с историей, устная песнь об Егории изображает нам его (если под ним мы будем разуметь, согласно сказанному, великого князя Ярослава) не как первоначального вводителем христианства, а как его утвердителя и распространителя» (с. 107).

Автор резонно полагает, что песнь могла содержать отражения «и других исторических моментов эпохи Ярослава», хотя они «могут быть сильно затемнены поздней-

⁵ На второй плите изображены поражающий врага св. Дмитрий Солунский, небесный патрон князя Изяслава Ярославича, и сам Изяслав. Но эти последние — не в виде змееборцев. Таким образом, змееборчество здесь оказывается признаком только св. Георгия и князя Ярослава, который в таком образе был представлен, очевидно, по распоряжению его сына Изяслава — строителя монастыря, где первоначально находились эти изображения.

шими наслоениями и искажениями» (с. 107). Таков, например, эпизод стиха об Егории и встрече его с сестрами-полонянками. Опираясь на согласные между собой показания русских и иностранных источников того времени, Б. М. Соколов напоминает исходные факты. Ярослав в 1016 г. победил братоубийцу Святополка, который вскоре погиб, получив отмщение за убийство Бориса и Глеба. Но до того союзник Святополка польский король католик Болеслав сумел победить Ярослава, изгнал его из Киева, пленил и увез сестер Ярослава. Ему удалось их освободить лишь через много лет. В плену их, вероятно, принудили перейти в католичество. Один из вариантов стиха прямо говорит, что плененные сестры Егория

Покидали веру христианскую,
Начали веровать латынскую,
Латынскую, бусурманскую (с. 119).

В другом тексте это передано иносказательно, а последующее возвращение их в лоно православия уже достаточно прямо —

Святый Егорий превглаголюет:
«Есте вы, девицы, родные сестрицы!
.....
Бросайте вы веру бесурмянскую,
Берите вы веру христианскую,
Будете вы, девицы, вы хрещенья,
Все хрещенья, благословленья» (с. 133).

Наконец, Б. М. Соколов обращает внимание и на то, что «в ряде вариантов стиха об Егории говорится об его смерти и даже объясняется место его кончины». Из «Повести временных лет» известно, что Ярослав умер в Вышгороде, представляющем собой расположенную в двух верстах от Киева крепость на пути от Чернигова к Киеву. Это согласуется с тем, что говорится в стихе о месте кончины героя:

Приезжает Егорий в Чернигов град,
А с Чернигова да до Киева,
Перед Киевом переставился (с. 120).

В моем схематическом пересказе пришлось, конечно, опустить подавляющее большинство авторских аргументов и фактических деталей, подтверждающих гипотезу Б. М. Соколова, — главным образом приводимые им многочисленные текстовые параллели.

Автор дает в конце своего труда аналитический обзор и паспортизированный перечень сорока четырех опубликованных к тому времени записей Большого стиха о Егории и сообщает, кроме того, семь неопубликованных, тексты которых теперь напечатаны в приложении к книге Б. М. Соколова — по записям А. В. Маркова, А. Л. Маслова, Б. А. Богословского, А. Е. Грузинского и Т. М. Акимовой.

Как мы теперь знаем, сам Б. М. Соколов, предлагая свою гипотезу сначала в устном докладе, замечал, что «это теорема, которую нужно доказать» (с. 29). Труд его теперь с достаточным правом может быть уподоблен именно доказыванию теоремы в геометрии: такова логическая последовательность всего построения, обоснованность его частных заключений и неизбежность общего вывода. Можно лишь пожалеть, что автор не дополнил его в конце использованием приема, именуемого в геометрии «доказательство от противного»: допустим, что общий вывод неверен, — тогда как объяснить наиболее важные детали, из которых слагается сумма исходных фактов? Легко видеть, что столь же удовлетворительных объяснений даже части таких фактов ни одна из гипотез предшественников Б. М. Соколова не в состоянии была бы предложить. Не претендует, как видно, на это и нынешний комментатор его труда — при всех своих оговорках в отношении некоторых частностей.

Некоторые оговорки могут быть предложены и рецензентом. Хотя змеборство Егория — одна из черт его фольклорного типа, в самом стихе, о котором ведет речь Б. М. Соколов, побежденный Егорием силой оружия противник предстает в образе человеческого, а не змеином. Змеборство в стихе — это лишь один из эпизодов с преодолением «застав», причем, как и в других случаях, здесь нет насильственных действий героя: змей исчезает, подчинившись словам Егория, как исчезали другие препятствия на его пути. Поэтому можно думать, что представление Ярослава змеборцем, который прободает Змея копьем и топчет конем, в скульптурном изображении

князя обязано не произведению, реконструируемому Б. М. Соколовым, а общему тогдашнему представлению о Ярославе, соотнесенному с апокрифом о его небесном покровителе. Иное дело, что царь — мучитель святого Егория с таким же основанием может расцениваться как символ язычества, что и Змей, побеждаемый Егорием в другом духовном стихе.

Сам же мотив змеборства, как известно, древнее, чем борьба христианства с язычеством, и символические толкования этого мотива не могут быть сведены исключительно к ней. Князь Ярослав не только насаждал на Русской земле христианство, но и оборонял ее от военной экспансии иноверцев (язычников и католиков). Победенный и даже изгнанный католиком Болеславом в начале своего правления, Ярослав в конце его победил Болеслава (тогда же, видимо, и освободил своих сестер). Ретроспективная ассоциация с этими фактами существовавшего уже стиха о победе Егория над Диоклецианом могла стать побудительным мотивом для включения в состав этого стиха повествования, названного Б. М. Соколовым «Егорий на Руси»: его героем тогда мыслится князь Георгий—Ярослав, а не святой Георгий, житие которого не давало оснований для соотнесения с реалиями Киевской Руси.

Необходимо отметить присутствие в конце книги семи впервые публикуемых текстов стиха, причем первый из них, по-видимому, особенно близко передает содержание протографа, реконструированного Б. М. Соколовым. Весьма полезны во многих случаях комментарии В. А. Бахтиной, а в существенной мере — и написанное ею предисловие, тоже снабженное обстоятельными примечаниями. К сожалению, отсутствует список опечаток, которые не только многочисленны, но порой и трудноисправимы (например, внизу с. 104 выпала целая строка).

Появление небольшой книги Б. М. Соколова, несомненно, является событием в нашей фольклористике. Нельзя, однако, сказать того же о близкой по объему книге О. В. Захаровой, хотя некоторое своеобразие ее тоже заслуживает разговора.

Книга издана как учебное пособие, в котором на 190 страницах налицо все приличествующие компоненты: введение, пять глав, заключение, библиография, приложение.⁶

Введение, как и положено, характеризует исследования предшественников (соответственно начинаются также главы 2—5). Здесь мы узнаём, например, что Орест Миллер в своем труде 1869 г. «возражал» на изданный через семь лет после его смерти первый том «Очерков» Всеволода Миллера — имеется в виду очерк, впервые напечатанный в 1895 г. (с. 4—5), — и что небольшая книга последнего «Экскурсы в область русского народного эпоса» была издана в восьми томах, из которых О. В. Захарова привлекла первый том (с. 19). Неряшливое обращение к чужим трудам усугубляется незнанием важнейших работ. Автору неизвестны книги П. Д. Ухова «Атрибуции русских былин» (1970) и В. М. Гацака «Устная эпическая традиция во времени» (1989) — использованы лишь предварявшие их статьи этих авторов. Только в библиографии упомянут труд В. И. Чичерова «Школы сказителей Заонежья» (1982). В обозрении работ о былине «Добрыня и Змей» отсутствует исследование А. В. Маркова, добрая половина которого уделена была сопоставлениям вариантов с усиленным вниманием к составляющим этот сюжет мотивам.⁷

Первая глава — «Поэтика сюжета в современных исследованиях» — представляет монтаж цитат, нанизывающий суждения, субъективно отобранные и поверхностно стыкуемые, причем упор делается на категории «мотив», которая, по любопытному выражению Захаровой, «далеко не исчерпала свои познавательные и эстетические возможности» (с. 44). Впрочем, почтительно цитируемые теоретические характеристики этой категории остались без применения в последующих главах.

«Анализ сюжета» дается «по мотивам» и дважды представлен полностью в приложении (на с. 158 и далее). Былина разбивается на фрагменты, объем которых — от одной строки до двадцати строк. Приводится фрагмент из записи П. Н. Рыбникова, затем соответствующий фрагмент из записи А. Ф. Гильфердинга. Таким образом цитируется весь текст былины Т. Г. Рябинина. Каждый фрагмент (составляющий в одних случаях часть фразы, в других — ряд фраз) назван «мотивом» и снабжен заголовком, например: «орудия труда», «третье посрамление», «недоумение матери».

О. В. Захарова в своем «анализе» не пользуется терминами «алломотив», «мотифема» или подобными: для нее «мотив» — это и содержание заголовка, который она

⁶ Захарова О. В. Былины : Поэтика сюжета : Учебное пособие для студентов филологических специальностей. Петрозаводск, 1997. Тираж 2000.

⁷ Этнографическое обозрение. М., 1905. № 4; 1906. № 3/4.

присвоила фрагменту былины, и текстуальное оформление этого фрагмента. Большие фрагменты она называет «структурными мотивами», которые делит на части и еще более мелкие частицы, тоже именуемые (как и их заголовки) «мотивами» (фактически они передают обычно по несколько мотивов).

Поясняется это не в приложении, а в самих главах, где результаты суммированы в виде таблиц: перечень заголовков всех «мотивов» снабжен указаниями, какие номера строк какому «мотиву» соответствуют в той или иной записи. Таблицы второй главы содержат подсчеты по разным записям от Т. Г. Рябинина былин «Вольга и Микула», «Королевичи из Крякова» и «Михайло Потык», а в главах 3—5 «мотивы» двух первых былин и былины «Добрыня и Змей» сравниваются по единичным записям от четырех сказителей Рябининых.

Вся эта чрезвычайно растянутая работа, выполненная на столь ограниченном материале, имеет реальной задачей проиллюстрировать разную степень текстовой устойчивости: невысокую в былине и Потыке, высокую — в остальных. Поражает банальность итоговых формулировок: «Эпическая традиция имеет творческий характер. Она предполагает и сохранение традиции, и индивидуальную импровизацию» (с. 85); «формой сохранения и развития сюжета является мотив» (с. 121).

Что касается эпической традиции Заонежья, то гораздо более концентрировано и основательно, при несравненно более широком охвате материала задачи, «решаемые» О. В. Захаровой, действительно были решены в названном труде В. И. Чичерова, с которым и по степени серьезности рецензируемая книга ни в какое сравнение идти не может.

Сочинение, выполненное на уровне несильной дипломной работы, реально неспособно, конечно, фигурировать в качестве учебного пособия (хотя и выпущено Петрозаводским университетом). Но сходного уровня труды издаются и как подобия исследовательских монографий.

В Петербурге напечатана книга объемом около шестисот страниц — плод соавторства историка И. Я. Фроянова и фольклориста Ю. И. Юдина (на хорошей бумаге, в прекрасном переплете с золотым тиснением — как и книга Захаровой).⁸ Здесь переизданы десять их совместных работ 1983—1995 гг. Первая из этих статей, весьма наступательная по тону, некогда открывала в журнале «Русская литература» (1983. № 2) дискуссию по историзму былин, итоги которой были подведены в журнале «Филологические науки» (1987. № 1). Эта дискуссия являла собой сокрушительный разбор малокомпетентной, но претенциозной статьи названных авторов. Десять специалистов — эпосоведы и историки, представлявшие разные научные направления и дискутировавшие между собой по ряду вопросов, однозначно отнесли к «заглавной» статье, показав, что «концепция» Фроянова и Юдина — в основном конгломерат давно оставленных наукой представлений более чем 120-летней давности, а попытки этих авторов реанимировать безнадежно устаревшие воззрения основаны на невнимательном прочтении былин, привлечении их ущербных вариантов, на неправомерных соотношениях русского эпоса с отрывочными данными по этнографии народов, весьма далеких и этнически, и стадиально, на разного рода ошибочных и произвольных утверждениях в интерпретации былинных текстов. Впрочем, написанная членом редколлегии журнала финальная статья дискуссии выражала и надежду на грядущие успехи ее зачинателей — «при условии соблюдения ими большей корректности в аналитических построениях, подчас весьма горячо испаривавшихся их оппонентами».⁹

Однако критику их работы Фроянов и Юдин полностью проигнорировали и продолжали печатать в разных городах статьи и брошюры, представлявшие собой штудии, написанные в совершенно той же методике и расширявшие круг былинных сюжетов, столь же удивительно исторически интерпретируемых.

Суть интерпретации неизменно сводилась к архаизации общественных отношений Киевской Руси, будто бы именно в таком качестве отобразившихся в былинном эпосе. Полагая, что вплоть до татарского ига на Русской земле был родовой строй при абсолютном господстве язычества, Фроянов и Юдин в былинах XI—XIII вв. желали усмотреть общинно-родовые коллизии, идолопоклонство, проявления межплеменной вражды и т. п. — с соответствующей таким отношениям первобытной общественной идеологией.

⁸ Фроянов И. Я., Юдин Ю. И. Былинная история : (Работы разных лет). СПб., 1997. Тираж 3000.

⁹ Горелов А. А. К итогам дискуссии об историзме былин // Русская литература. 1985. № 2. С. 94.

После смерти Ю. И. Юдина его соавтор полностью перепечатал все это в одной книге, не изменив ни одного слова даже в первой статье, раскритикованной в дискуссии и позднее никем из эпосоведов не поддержанной. В результате имеем, пожалуй, уникальный для нашей фольклористики образец стопроцентной «глухоты». Целесообразно прежде всего дать достаточно полное представление об уровне вошедших в книгу «новых» работ (появившихся первый раз в печати позднее упомянутой дискуссии).

Сравнительно небольшой очерк «Отражение социальной борьбы в русских героических былинах» посвящен двум сюжетам: «Илья и голи» и «Илья в ссоре с Владимиром».

Здесь авторы полностью отказались от рассмотрения предшествовавших работ и даже от характеристики совокупности вариантов самих былин. И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин как бы «застраховали» себя от упрека в неполном привлечении источников: первую же конкретную отсылку — к двум только записям — авторы снабдили оговоркой, что они дают «отдельные примеры, а не сводку однотипных случаев» (с. 111). Работа и дальше базируется лишь на «отдельных примерах», хотя И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин позволяет себе «говорить о различных версиях сюжета» (с. 115). Версии быliny о ссоре Ильи с Владимиром действительно существуют, но их не две, как полагают И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин, а три, что было показано А. М. Астаховой,¹⁰ работа которой этим авторам, видимо, осталась неизвестной. Судя по тому что они пишут относительно двух названных былин, знакома им только точка зрения В. Я. Проппа. Они с ней не согласны, к чему побуждает не анализ содержания по всем вариантам (отсутствующий в работе И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина), а, так сказать, исходная позиция авторов, которые стремятся возвести все сюжеты былин к поре, когда в принципе еще не могло быть межклассовых противоречий, а существовала «система народоправства общинно-племенной эпохи» (с. 116). Авторы совершенно игнорируют исследования В. Ф. Миллера, который аргументированно связал быlinу с эпохой Смуты начала XVII в. и исторически объяснил, в частности, такой эпизод, как стрельяние Ильи Муромца по церковным маковкам и крестам.¹¹

Согласно представлениям И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, в обеих былинах отражены «социальные противоречия в доклассовом обществе». Конфликт Ильи с Владимиром вызван тем, что «княжеская власть перестает быть одним из институтов общинно-племенного народоправства» и богатырь «стремится восстановить ее традиционные функции» (с. 125). А «чтобы лишить своего противника, князя Владимира, силы и возможности сопротивляться», Илья «совершает магическое разрушение его дома, а также магически уничтожает его святыни — церковные строения» (с. 118). Поскольку даже намеков на разрушение княжеского дворца или уничтожение храмовых зданий на самом деле ни в одной записи былин нет, авторы упорно говорят о «разрушении храмов», «разрушении церкви» (с. 119), базируясь только на приводимых ими строках двух вариантов:

Летела тут стрелочка по поднебесью,
Пала по царским окошечкам,
Отстрелила маковки позолочены.
.....
А с церковей-то он кресты повыломал,
Золоты он маковки повыстрелял,
С колоколов языки-то он повыдергал.

Для И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина здесь «обнаруживается затемненная временем цель стрельяния Ильи, связанная с представлениями языческой эпохи» (с. 118). Между тем уникальность второго текста, скорее, «связана с представлениями», которые были порождены политикой сталинского руководства.¹²

¹⁰ См.: Илья Муромец / Подгот. текстов, ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1958. С. 415, 481—486.

¹¹ См.: Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. М., 1910. Т. 2. С. 307—352 и др.

¹² Запись произведена в 1939 г. Е. С. Шоймером от А. М. Пашковой. Она после смерти в 1933 г. раскулаченного мужа жила в Петрозаводске, где сочинила сказ о Ленине и другие произведения о современности; часто бывала в Институте культуры, где с ней проводили «беседы о текущей политике, решениях партии и правительства»; будучи малограмотной, оказалась «избрана в члены Союза советских писателей Карелии». Записанный от нее текст быliny о ссоре Ильи с Владимиром, по заключению публикаторов, «обладает рядом оригинальных черт», которые делают образ Ильи «выдержанным до конца в духе социальной непримиримости» (Быliny Пудожского края. Петрозаводск, 1941. С. 461—464).

В желательном для них смысле авторы интерпретируют также и выдающиеся литературные памятники Киевской Руси. Владимир Мономах в своем Поучении, напоминая княжеские обязанности «защитника вдов и сирот, неимущих и обездоленных людей» и т. п., говорит «не от избытка доброты», — поясняют И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин (с. 122): в его советах звучит голос бывшего «племенного вождя, обязанного быть защитником, оберегателем и радетелем всего коллектива» (с. 121). В таком качестве предстает, по мнению авторов, и адресат Моления Даниила Заточника.

Естественная, казалось бы, мысль, что и цитируемые И. Ф. Фрояновым и Ю. И. Юдиным выдержки и стоящие за ними представления о роли князя порождены глубокой религиозностью Владимира Мономаха и Даниила Заточника (христианская начитанность которых предельно ясна из самих этих памятников), для рецензируемых соавторов, как видно, совершенно неприемлема. Они проводят параллель с кабацкими голями, которых угощает Илья Муромец. По словам И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, хотя в Киевской Руси еще «не было ни кабаков, ни кабацких пропойц», «ассоциация голей былинных с голями кабацкими характерна», ибо «былинные голи не только неимущие, но и бесправные, беззащитные» (с. 120—121). Таким образом выясняется, что, становясь «сотоварищем» голей (с. 121), пьянствуя с ними вместе, Илья как бы реализует по-своему политическую программу Владимира Мономаха («напоите, накормите унеина» — с. 121) и осуществляет чаяния Даниила Заточника («насыщаяся многоразличными брашны, (...) веселяся сладким питием» — с. 122).

Нет возможности в рамках обзора останавливаться на остальных, столь же произвольных (и даже противозастенственных) истолкованиях, каковыми наполнен только этот небольшой очерк. Они — того же уровня и по неучету трудов предшественников, и по искусственности предлагаемых интерпретаций, которые в сущности диктуются лишь исходной позицией авторов.

Следующий очерк, посвященный былинам о татаро-монгольском нашествии, тоже снабжен вначале оговоркой, что «при указании вариантов дается не полный перечень, а несколько характерных примеров» (с. 132). Действительно, отсылки к вариантам охватывают менее одной пятой от общего числа введенных в науку записей былин, о которых ведется речь в этом очерке. Почти вовсе не учитываются основные исследования этих былин. Хрестоматийные труды А. Н. Веселовского, Н. П. Дашкевича, В. Ф. Миллера лишь упомянуты — по одному только поводу: сюжет о гибели богатырей они рассматривали «в качестве былинного отзвука битвы на Калке в 1223 году, проигранной русскими князьями» (с. 152). По терминологии авторов очерка речь идет не о былине, а только о «версии» (в чем они следуют В. Я. Проппу). Но другие «версии», а вернее сказать — одна из наиболее распространенных былин — «Илья и Калин» (известная не в одной версии), былины о Василии Ингатьевиче, о юном Ермаке, в которых русские богатыри одерживают победу над татарским войском, в очерке как таковые не рассматриваются: на последней странице скороговоркой о них упомянуто как о «позднейших версиях», появившихся в период, когда былина «прекращает свое существование» (с. 154). Между тем эти «версии» записывались более 160 раз — в четыре раза чаще, чем былина о гибели богатырей.

Но она — единственная, о которой авторы ведут речь, подчеркивая, что «чрезвычайно важное значение в истории былины имело завоевание Руси татарами», ибо «богатыри погибают или покидают Русь в период татаро-монгольского завоевания», а в реальной жизни под татарским игом «начинается новая полоса русской средневековой истории, связанной (так! — С. А.) с усилением и развитием феодальных отношений и феодальных институтов во всех сферах социальной жизни» (с. 153). Иными словами, родовой строй на Руси уступил место феодальному только под татарским игом, соответственно в XIII—XIV вв. угас порожденный этим строем и его лишь отобразивший былинный эпос.

В отношении былин о борьбе с татарами И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин в основном присоединились здесь к давнему мнению не названного ими Б. А. Рыбакова,¹³ который категорически возражал, однако, в ходе дискуссии против их представлений о доклассовом родовом строе в Киевской Руси.

Поскольку И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин вообще отказываются видеть в былине эпический отзвук битвы при Калке (как и любого другого конкретного исторического факта), им остается только предлагать свои толкования отдельных мотивов, расценивая их как гипотетическое наследие более давнего эпоса в былинах о татарском нашествии

¹³ См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь : Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 153—154.

и в других былинах, где упоминается борьба с отдельными персонажами, этнически обозначенными эпосом как татары.

Предметом особенного внимания оказались «братья суздальцы», кощунственная похвальба которых и приводит в конечном счете к гибели богатырей в посвященной этому былине. Исторической интерпретации названных персонажей и самой похвальбы их был посвящен специальный очерк В. Ф. Миллера, так и озаглавленный «О братьях суздальцах».¹⁴ Не раз писали об этом позже и другие былинovedы. И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин все это полностью проигнорировали, а в упоминании соответствующего тома труда В. Ф. Миллера сообщили лишь страницы другого очерка, где речь идет о «Камском побоище» (умалчивая об относящемся к той же теме очерке его «О былинном царе Калине» — с. 152).

Согласно былине, истребив вражеское войско, богатыри обычно отдыхают, в то время как некоторые из них хвастают, что могли бы победить и силу небесную. Так как иногда хвастуны названы «братьями суздальцами», В. Ф. Миллер предположил, что поводом для этого упоминания явилось близкое по времени хвастание двух братьев — суздальских князей Ярослава и Юрия — перед Липицкой битвой 1216 г., в которой они потерпели жестокое поражение, оставив на поле боя более десяти тысяч убитых.¹⁵

И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин хотя и вводят этот мотив к «архаической былинной традиции», ибо в былине, по их словам, братья «имеют, как правило, одинаковые имена-прозвища, что не позволяет различать их. (...) Совершенно неразличимы они и по своим поступкам. Перед нами одноликие и во всем единоклюнные братья (в мифологии так рисуются обычно близнецы)» (с. 143). Далее три страницы посвящены разнообразным мотивам о близнецах из сказок и мифов разных народов — африканских, азиатских, европейских — и даже американских индейцев.

Однако все это не имеет правомерной соотносимости с былиной: в ней нет никаких намеков на то, что похваставшие богатыри являются близнецами. О их «неразличимости по поступкам» трудно говорить серьезно, ибо «поступок» в сущности только один. «Одноликость» и «одноименность» — тоже из области домысла: в одном из вариантов хвастают Добрыня и его слуга Тороп, в двух других — Алеша Попович и Гаврило Долгопольный, еще в одном — Лука и Матвей, дети боярские. Три варианта, не сообщая имен, называют хвастунов братьями суздальцами. Но это естественнее считать не именами-прозвищами, а указанием на происхождение из Суздальского княжества или города Суздаля. Натяжки потребовались для надуманной архаизации мотива, ибо вместо историчности хвастания утверждается мифологичность хвастунов: по словам И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, «бросающие вызов небу братья в сюжете о татарском нашествии входят в галерею близнецных персонажей восточнославянской мифологии» (с. 143).

Сама кощунственная похвальба, влагаемая былиной в уста братьев суздальцев, приводилась еще В. Ф. Миллером по записи А. М. Никольского:

Кабы была теперь сила небесная,
И все бы мы побии ея по полю.

Вызванное похвалой воскрешение побитых татар и умножение вражеской силы, с которой богатыри справиться уже не могут, относятся к вариациям международного распространенного мотива. Параллели в эпическом наследии славянских и неславянских народов приводились не раз — в трудах А. Н. Веселовского, М. Г. Халанского и др. В 1968 г. специальную работу по данному вопросу опубликовал Н. Н. Алексеев.¹⁶

И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин, по-видимому, об этом не знают: они сообщают только, что «мотив подобного богатырского вызова — традиционный. Он встречается в сюжете об исцелении Ильи Муромца. Илья, исцеленный водой (квасом, пивом, вином), на вопрос чудесных странников, как он себя чувствует, испив во второй раз, отвечает:

¹⁴ См.: Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. М., 1910. Т. 2. С. 69—86.

¹⁵ «Внутренней связью двух громких событий — Липицкой и Калкской битвы — послужила, — писал В. Ф. Миллер, — во-первых, их близость по времени, во-вторых, личность Алешы Поповича, совершившего подвиги храбрости на Липице и павшего при Калке, в-третьих, тот психологический мотив, согласный с духом времени, что и то и другое поражение было вызвано со стороны пострадавших их гордым самомнением, их похвалой своею силою, ибо, по народному убеждению, „гнило слово похвальное“» (Миллер В. Ф. Очерки... Т. 2. С. 86).

¹⁶ См.: Алексеев Н. Н. Былины о татарщине и былины о гибели богатырей : (К вопросу о сравнительно-историческом изучении эпоса) // Учен. зап. Горьковского пед. института. 1968. Вып. 87. С. 282—319.

От земли столб был до небушки,
 Ко столбу было золото кольцо,
 За кольцо бы взял, святорусску поворотил» (с. 151—152).

Это — довольно типичный пример обращения соавторов с материалом. Прежде всего — в их цитате есть неточности текстовые; неточна и ссылка на источник. Неверно, что Илья отвечает, «испив второй раз», — это первый ответ его, а после второго испивания он, напротив, отвечает: «Во мне силушки половинушка». Первый же раз

Нища братия у Ильи спрашивали:
 «Много ли, Илья, чуешь в себе силушки?»

Далее — приведенный выше его ответ. Отвечает Илья самому Христу и двум апостолам, которые и наделяют его силой, придя под видом нищих странников.¹⁷

Согласно трактовке И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, здесь присутствует тот же мотив, который они цитировали чуть выше по былине о гибели богатырей (тоже — дав неточную ссылку):

Как явилась бы тут сила небесная,
 Прирубили бы мы всю силу небесную.

А еще выше соавторы привели цитату из другой записи, где богатыри обещают взять в плен самого Христа, чему предшествует похвальба перевернуть «землю святорусскую».

Но в былине-то об исцелении Ильи совершенно отсутствует «гордый вызов небу», который, согласно пояснениям И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, был оправдан «накануне первых подвигов Ильи, как бы на заре богатырского века», но «влечет за собой немедленную и неотвратимую кару» после нашествия татар, «на исходе богатырского века» (с. 152). Стоит к тому же напомнить, что сам былинный сюжет о чудесном исцелении Ильи — «один из позднейших в цикле былин об Илье Муромце»¹⁸ и никак не может связываться с «зарей богатырского века», ибо отсутствует в ранних записях, перейдя в былины из сказок, «быть может, не ранее XVII столетия».¹⁹

Пять страниц И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин посвятили некоторым мотивам былины о Василии Игнатьевиче. Они отмечают в ней «новации», которые «лишают богатырский образ былой возвышенности и говорят о начавшемся процессе разрушения системы эпической идеализации героя, в конечном счете самой поэтики былины» (с. 149). Приведены несколько цитат со ссылками на пять ее записей — и ни одного упоминания работ предшественников. Между тем у соавторов был и сравнительно недавний предшественник (посвятивший данной былине около ста страниц своей книги) — ныне покойный М. М. Плисецкий, который, как и они, усиленно акцентировал внимание на том, что «княжеско-боярская власть (...) противостоит в лице богатырей народу» (с. 148). Отличие от их работы прежде всего в том, что М. М. Плисецким были подробно рассмотрены все многочисленные варианты былины и все более ранние — довольно обильные — труды о ней. Другим отличием является его несогласие «с аргументацией в пользу позднего возникновения или поздней радикальной переделки былины»: датируя ее XI в., этот автор видел в былине отражение «классовых противоречий Киевской Руси и феодальной раздробленности»,²⁰ т. е. явлений, наличие которых в ту эпоху И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин категорично отрицают. Они, например, считают, что эта былина, помимо преобладающих в ней новаций, «отражает древние воззрения на жилище вождя». Имеется в виду «охрана княжеского двора Василием Игнатьевичем» (с. 149). Ее рассматривает в своей книге и М. М. Плисецкий, но, естественно, не соотносит с «воззрениями» на двор князя как на жилище племенного вождя.

Полный отказ И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина от учета специальных работ по вопросам, которые они обсуждают, — достаточно очевидный показатель дилетантизма. Игнорируются работы былиноведов и на других страницах этого очерка, содержащих отсылки лишь к сочинениям, не имеющим прямой связи с русским эпосом.

Очерк, озаглавленный «Исторические реалии былины о Дюке», предварен обзором работ о ней, который в основном повторяет крайне сокращенно (но с текстуальными

¹⁷ См.: Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1863. (Вып. 1). С. 1.

¹⁸ Илья Муромец. С. 450.

¹⁹ Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности. М., 1897. (Т. 1). С. 391.

²⁰ Плисецкий М. М. Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса. М., 1963. С. 62.

совпадениями) весьма неполный обзор В. Я. Проппа. И. Я. Фроянову и Ю. И. Юдину, как мы уже видели, осталась неизвестна изданная позже, чем труд В. Я. Проппа, книга М. М. Плисецкого, где более пятидесяти страниц занимает глава, посвященная былине о Дюке. Автор впервые опирался на все 113 опубликованных ее записей, давал внимательный разбор всех работ о ней и привел немало новых наблюдений и выводов, касавшихся в основном как раз исторических реалий.²¹ Впрочем, повествование И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина мало теряет от незнакомства этих авторов с трудом Плисецкого, так как собственно реалиями они почти не занимались. Работа их в основном заполнена общеисторическими домыслами и «параллелями», достаточно далекими от содержания былины, о которой идет речь. Однако ставшие общим местом после труда В. Ф. Миллера выводы о создании этой былины в Галицко-Волынской земле в XII—XIII вв., которые давно фигурируют в советских учебниках,²² представлены и в финале очерка И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина. Но здесь это выглядит как итог, к которому привел их самих «произведенный анализ» былины, — с тем, однако, различием, что создавалась она «длительное время на протяжении IX—начала XIII века» (с. 212).

«Обоснования» этого различия настолько показательны, что необходимо их здесь привести.

Заносчивое поведение Дюка, который, согласно тексту Париловой и Соймонова № 10, зайдя в палаты Владимира,

На святые иконы не молится,
Князю солнышку де он не клонится,
А князьям-боярам только рукой махнул (Пар. и Сойм., 10),²³

по словам И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, «исполнено глубокого смысла», ибо «наши предки (...) думали, что боги деятельно участвовали во внешних и внутренних войнах, помогая тем, кто им поклонялся», поэтому «воюющие стороны» старались разрушить алтари и святилища противника. (...) Что касается Дюка, — продолжают авторы, — то его нежелание поклониться „святым иконам“, воплощавшим местных киевских богов, лежит в русле тех же представлений. Следовательно, приехав в Киев, Дюк вступил во враждебный ему мир» (с. 168).

Оставляя на совести авторов «местных киевских богов», укажу, что в этом же варианте несколькими строками ниже на вопрос Владимира о цели приезда Дюк отвечает:

Я приехал ко городу ко Киеву,
Ко славному князю ко Владимиру,
Послужить ему да верой-правдою.

Но И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин хотят видеть в былине о Дюке отражение враждебных «межплеменных отношений между Киевом и „примученными“ им землями» в IX—X вв. (с. 166) и даже напоминают в этой связи об убиении древлянами князя Игоря Рюриковича за повторный сбор дани, ибо установленные затем Ольгой «уставы» и «уроки», по словам автора книги, «должны были исходить из учета (или описи) материальных ресурсов побежденного племени», а в былине между прочим говорится о попытке послов Владимира «описывать Дюково именьице», причем в варианте Григ., II, № 45 даже сказано: «Наложили на Дюка дань платить великую». Не заглянув, очевидно, в словарь древнерусского языка, где поясняется, что слово «дань» имело значение «подать, пошлина, побор любого вида»,²⁴ авторы тут же комментируют: «даннические отношения — это отношения враждующих сторон» (с. 170).

Мотивируется датировка былины и тем, что «в отдельных вариантах в качестве поручителей Чурилы фигурируют Киев и Чернигов», а время «единства Киева с Черниговым датируется концом IX—X веком» (с. 166). Но в былинах парное упоминание Киева и Чернигова — просто общее место.

Еще любопытнее трактовка авторами состязания Дюка с Чурилой в франтовстве: как мы помним, у обоих на одежде — металлические пуговицы и петли в виде животных и

²¹ См.: Там же. С. 196—247.

²² См. об этом там же на с. 209.

²³ Условные сокращения авторов традиционны: они раскрыты в книге, я использую их далее в своем изложении.

²⁴ Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1977. Вып. 4 (Г—Д). С. 170.

птиц, которые при прикосновении к ним издают соответствующие звуки, якобы настолько громкие, что приводят в удивление, а иной раз и в смятение слушателей; в этом состязании побеждает Дюк. По словам авторов, «соревнование в одежде надо рассматривать под знаком языческих воззрений» (с. 172), ибо украшения костюма «представляют Дюков мир как сверхъестественные существа». А поскольку демонстрация нарядов Дюком и Чурилой «имеет место в церковном храме», то церковь — это «арена борьбы, где сталкиваются не только герои былины, но и „боги“, стоящие за ними»; значит, «здесь язычество, подпирющее Дюка, одерживает верх над христианством». А следовательно, «былина отражает явления, свойственные эпохе появления и распространения христианства на Руси». Отсюда и датировка: «речь идет о конце X—первой половине XI века» (с. 173): в это время «язычники упорно сопротивлялись» распространению «христианства из Киева», и «порой небезуспешно», а значит, «преимущество язычества Дюка над киевским христианством исторически мотивировано» (с. 174).

Авторы, правда, не упоминают, что, согласно тому именно тексту, который они цитируют для этого своего построения (Гильф. 9), в храме кроме Владимира, Чурилы и Дюка находится крестный отец Дюка, черниговский владыка, который по просьбе Владимира обращается к своему победившему крестнику:

Говорил же ёму отче да черниговской,
А крестовый его батюшко:
«Ай ты молодой боярин Дюк Степанович!
Ты уйми-тко нуньчу птиценок певучиих».

Дюк подчиняется, ответив владыке:

«Да я вас же хочу слушати».

Таким образом победивший «язычник» Дюк оказался послушным христианином. К тому же авторы не говорят о том, что побежденный Чурила соревновался теми же «языческими» средствами. Даже если мы отвлечемся от продемонстрированных выше образцов «логики», вполне уместно спросить авторов, где же тут победа язычества над христианством?

Из былины мы знаем, что двор Дюка славен не только своим богатством (Гильф. 243):

Да еще у Дюка у Степанова
Над воротами да над широкима,
Да стоя у Дюка чудны образы,
Да горя свечи неугасимые.
Да еще у Дюка у Степанова
Да стоят три церкви три соборные.

По данному поводу и со ссылкой на данный вариант авторы пишут, что «это языческое осмысление городских ворот», нашедшее «преломление в практике строительства надвратных церквушек», причем «образа, развешанные, согласно былине, на воротах», свидетельствуют, что «языческая суть воззрений подается сказителями в христианской упаковке» (с. 205). При таком методе обращения с материалом и таком способе его интерпретирования можно «обосновать» все что угодно.

Очерк «Исторические черты в былинах о Чуриле Пленковиче» тоже не содержит предварительного сопоставления вариантов или хотя бы их перечня, написан без достаточного знакомства с исследованиями этих былин. Авторы и здесь обнаруживают незнание труда М. М. Плисецкого, где на протяжении сорока с лишним страниц былинные повествования о Чуриле анализировались разносторонне, но главным образом с точки зрения того, какие общественные отношения в них отображены, т. е. именно в аспекте, который много позднее избрали для своей работы И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин. Согласно аргументированному выводу М. М. Плисецкого, идеей былины «Молодость Чурилы» «является требование уважения князьями и боярами прав старшего феодала и прекращения усобиц».²⁵ Это, конечно, никак не согласуется с мнением Фроянова о дофеодалной природе Киевского государства, ибо, согласно Плисецкому, былина, относясь к эпохе «удельного наследования, т. е. XII—XIII вв.», рисует «хозяйственную и политическую деятельность феодалов Киевской Руси».²⁶ В отличие от

²⁵ Плисецкий М. М. Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса. С. 192.

²⁶ Там же. С. 194.

И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина М. М. Плисецкий опирался на все предшествовавшие работы.

Как и в очерке, посвященном Дюку, авторы предлагают в основном неаргументированные общие тезисы и неосновательно притянутые «параллели».

По мнению И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, «былина о молодости Чурилы изображает вторжение воинов враждебного племени в угоды полянской общины» (с. 401). В описании дворца Чурилы, по словам авторов, «речь идет об иноплеменном по отношению к Киеву поселении» (с. 409), ибо «о чертах иного мира в поселении Чурилы говорят украшения в виде головок-маковок на ограде, обилие золота и серебра во внутреннем и внешнем убранстве и важный характер, придаваемый воротам в его поселении» (с. 409). Впрочем, на предыдущей странице эти же гиперболы аттестовались как картина «общешфольклорного и обрядово-фольклорного типа». Но далее опять читаем, что «производственные и бытовые предметы, которыми пользуются Чурила и его молодцы», — а именно «серебряные грузила и золоченые поплавки», а также седла «из чиста золота», — «выдают свою принадлежность к иному миру» (с. 410).

Подобные детали былины о Чуриле уже изучались А. Н. Веселовским: свойственные не только ей, они были справедливо объяснены как общешфольклорные — с приведением разножанровых и разноязычных параллелей.²⁷

По заключению соавторов, двор Чурилы это даже «не столько поселение общинного типа», сколько «племенной центр с культовым оттенком», о чем свидетельствует «внутреннее убранство дома с живым воспроизведением небесной сферы и светил» (с. 409). Авторы имеют в виду приводимую ими (с пропуском одной строки и с опущением знаков ударения) цитату из текста Гильф. 229:

В терему пол-середá одного серебрá,
Стены потолок красна золота,
Нá неби сонце и в тереми сонце,
Нá неби месяц и в тереми месяц,
На неби звезды рассыплются,
В тереми звезды рассыплются.

Но это — *locus communis*, о чем тоже писал, точно приводя цитату, А. Н. Веселовский: «Те же подробности — о солнце, луне и звездах — в фантастическом описании терема встречаются (...) в былинах о Соловье Будимировиче, Садке и Дюке, наконец в мало- и белорусских обрядовых песнях: общее место, имевшее, быть может, реальное основание в каких-нибудь хитрых деталях средневековой архитектоники»; А. Н. Веселовский напоминал «сходные черты в описании Индейского царства» и приводил ряд параллелей из неславянских источников.²⁸

Былинные описания богато одетых и хорошо вооруженных Чуриловых дружин побуждают И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина посвятить восемь страниц «параллелям», далеким от реальной соотносимости с тем, что говорится в былинке. Так, почти целую страницу занимает цитирование того, как Лев Диакон описал встречу императора Льва Цимисхия с князем Святославом Игоревичем и как описывала Святослава русская летопись, — хотя из этих текстов явствует спартанский облик Святослава и его воинов, не имеющих ничего общего с роскошью Чурилы и его «молодцев». Описания военных обычаев древних славян и походов первых русских князей, тоже здесь приводимые, также весьма мало идут к делу. Привлечение же материала о Святославе мотивировано тем, что в довольно кратком варианте Рыбн. 168 Чурила среди одинаково роскошно наряженных и снаряженных своих спутников выделяется «одной только красотой и удалью» (с. 431) (Святослав выделялся, согласно Льву Диакону, только чистотой своей одежды).

Все это потребовалось авторам, дабы заключить «со всей определенностью», что в былинке представлена «дружинная организация на ранней стадии ее развития», относящейся «к IX—первой половине XI в.» (с. 432—433).

Дважды авторы приводят в разных местах (с. 418—419 и 431—433) цитаты, в которых речь идет об отличиях Чурилы, выделяющих героя среди толпы его вооруженных слуг: в тексте Рыбн. 168 он перескакивает с одного коня на другого, подхватывая шапки своих спутников; выделяется он и внешностью:

²⁷ См.: Веселовский А. Н. Южнорусские былины. СПб., 1884. Вып. 3—11. С. 90—92.

²⁸ Там же. С. 90—91.

Шея у Чурилы быдто белый снег,
А личико быдто маков цвет,
Очи быдто ясна сокола,
Брови быдто у черна соболя.

В других цитированных вариантах упомянуто еще, что Чурило лихо подбрасывает копы, а одежда его богаче, чем у других. Кроме того (авторы это не цитируют), несметное богатство былинного героя обнаруживается не только в украшениях его дворца, но и в том, какие подарки он подносит приехавшему князю Владимиру и княгине (это есть и в тексте Рыбн. 168).

Намерение И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина видеть в Чуриле именно племенного вождя «подкреплено» любопытной цитатой. Автор цитируемой ими статьи сообщал, что использует описание одной из африканских народностей по рукописи эфиопского монаха конца XVI столетия. Это общество, «явно доклассовое, (...) свою социальную структуру основывало не на кровном (физиологическом) происхождении своих членов, а использовало в качестве структурной единицы группу индивидов мужского и женского пола, формируемую в течение восьми лет, независимо от реального физиологического происхождения этих детей».²⁹ Исходя, по-видимому, из неизвестно на чем основанного убеждения, что таковым же (или сходным) было древнерусское общество IX—XI вв., И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин пишут: «Отличия Чурилы от сотоварищей — это отличия вождя, поскольку в общественном сознании той поры возвышение руководителя над возрастной группой (далее идет неточное цитирование названной статьи) „рассматривалось как аккумуляция на этой персоне какой-то высшей силы (магической), выделявшей его из равных. Угадывалась эта магическая возможность либо по внешним признакам (сила, рост, могучее сложение), либо по результатам индивидуальных проявлений (догадливость, искусность в чем-либо, хорошая память, талантливость)”» (с. 419).³⁰

Не имея возможности указать в былинных характеристиках Чурилы названные выше «внешние признаки», авторы останавливаются на проявлении «талантливости»: Чурила «неотразим для женщин» и этим отличается «от своих товарищей, которые просто насильничают» (с. 419).

Стоит напомнить, что цитированные описания Чурилы гораздо более, на мой взгляд, удачно осмыслены были опять-таки А. Н. Веселовским: «...подбрасывание и подхватывание копы в знак молодецкой удали» — общее место «славяно-русского, румынского и греческого эпосов»; «перескакивание из седла в седло и подхватывание шапок» напоминает «подобные же упражнения Турпина в поэме о поезде Карла Великого в Константинополь и Иерусалим». Вообще же, по заключению Веселовского, «Чурила являлся не столько богатырем, сколько культурным человеком, а понятие культурности выразилось наивным удивлением к ловкости, граничившей с фиглярством, к щегольству и нарядности, переходившей в жеманство. У Чурилы шея, что белый снег, лицо, будто маков цвет; у Кириши перед ним несут подсолнечник, чтобы лицо не загорело. Ср. в песне о Дюке: над его матерью несут подсолнечник, „чтобы от красного солнца не запеклось ея лицо белое”».³¹

И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин, растягивая создание былины на несколько столетий, трактуют подсолнечник уже как одно из проявлений «начавшегося распада» «дружинных отношений»: в образе Чурилы «проглядывают даже господские черты», ибо «помимо прислужников, несущих „подсолнечник”, при Чуриле есть и другие слуги», причем дружинники «именуются порой стольниками и ключниками Чурилы». А «в отдельных записях его дружина оказывается разделенной в имущественном отношении на группы:

У них струюшка да получче тех,
У них платьице да получче всех

— говорится о появлении второй „толпы” Чурилиных молодцев — в варианте Пар. и Сойм., 1» (с. 433—434).

На самом же деле все варианты былины «Молодость Чурилы» рисуют его как могущественного владельца роскошных палат в принадлежащем ему городе, а его «дружину» как превосходно снаряженное и богато одетое многолюдное войско, какое

²⁹ Мисюгин В. М. Мифы и этносоциальная история // Африканский этнографический сборник. Л., 1984. (Т.) 24. С. 49.

³⁰ Ср.: Там же. С. 52. В цитируемом оригинале читается «внешней силы», а не «высшей».

³¹ Веселовский А. Н. Южнорусские былины. С. 93—94.

мог иметь только крупный феодал. Отсутствие деталей, описывающих богатую одежду Чурилы, в записи Рыбн. 168, где он от спутников отличается только женоподобной красотой и перескакиванием из седла в седло (но затем богато одаривает князя и княгиню), объясняется общей сокращенностью этого варианта, уместившего на пространстве 236 строк оба сюжета о Чуриле, а не тем, что здесь будто бы изображен некий «предводитель возрастной группы», выделявшийся среди «равных» исключительно своими личными достоинствами. Нет, следовательно, и оснований для заключения авторов, будто бы в былине предстает «картина развития древнерусской дружины на разных стадиях ее существования» (с. 434).

Былину «Смерть Чурилы», в которой исследователи обычно усматривали произведение сравнительно позднее, И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин хотя и возмещают «если не к эпохе восточного славянства (так! — С. А.), то уж во всяком случае ко временам Киевской Руси и древнерусской народности» (с. 451). Авторы, по их словам, опираются «на два, хотя и очень слабо выраженных, но все же присутствующих в былине исторических ориентира» (с. 440).

Во-первых, сказанное о Чуриле в варианте К. Д. 18, по убеждению И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, «относится к сфере первобытного сознания с его верой в оборотней» (с. 440). Этот вариант имеет своеобразие: там нет ничего о гибели Чурилы и даже о его разоблачении. Сказано, что Владимир поручил Чуриле обойти князей и бояр — пригласить их на пир. Выполняя это, Чурило заходит в дом «ко старому Бермяте Васильевичу,

Ко ево молодой жене
Ко той Катерине прекрасной,
И тут он позамешкался».

Владимир ждет, удивляется, что Чурило «долго замешкался». Наконец Чурило приходит; Владимир прощает его долгое отсутствие. Начинается пир, все напиваются, потом разъезжаются. Наутро выпал снег. Идущие к заутрени «князя и бояра» видят на снегу «свежий след». Далее в тексте читаем:

Сами оне дивуются:
Либо зайка скакал, либо бел горносталя,
А иныя тут усмехаются, сами говорят:
«Знать это не зайко скокал, не бел горносталя —
Это шел Чурило Пленкович к старому Бермяте Васильевичу,
К ево молодой жене Катерине прекрасная».

Здесь текст оканчивается. И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин приводят только это окончание, из которого действительно можно подумать, будто бы утром Чурило тайно приходил в дом Бермяты, «маскируясь» под зайца или горносталя. В былине же ясно говорится, что соблазнитель «вполне легально» пробыл там слишком долго еще накануне, о чем знали ожидавшие его вместе с Владимиром «князи и бояра», которые теперь шутят по этому поводу, увидев чьи-то следы на свежем снегу.

Этот вариант уникален, но «отзвуки оборотничества» И. Я. Фроянову и Ю. И. Юдину «слышны» еще в одном тексте — Гильф. 224. Там вначале есть отрицательное сравнение:

Да не белый горносталя следы прометывал,
Ходил-гулял уж купав молодец
Да на имя Чурило сын Пленкович.
Да ронил ён гвоздочки серебряные,
Скобочки золоченые.

Далее говорится, что «малые ребятушка» стали собирать эти гвоздики и скобки — «Да тем-де ребята головы кормят», — а Чурило отправился к дому Бермяты. Здесь, конечно, не что иное, как поэтический прием, распространенный не только в фольклоре. Но авторы, процитировав только самое начало этого текста, пишут, что «образ Чурилы как бы соприкасается с образом Вольги, наделенным сходным даром чудесного превращения» (с. 441).

Во-вторых, дворовая служанка, которая извещает Бермяту об измене жены, иногда бывает названа «черна девчонка челядинка». Основываясь на этом, авторы строят «предположение о „черной девке” как о неславянке по этнической принадлежности,

попавшей на Русь в рабство из чужих земель» (с. 445).³² Спеша в церковь известить хозяина, она «отворяет двери-ги на пяту», в чем авторы усматривают смысл, «отрицательный по отношению к церкви», — тем более что, согласно другой записи, по пути она двигалась

Еще того скорее во божью церкву
Не крестя, ни моля да лица черного.

И, хотя войдя в храм, девка

Да крест-от кладет по-писанному,
Поклон-от ведет по-ученому,
На все стороны она поклоняется,

авторы путем цепи рассуждений, подобных тем, которые я уже приводил в связи с Дюком, пишут: «Логично предположить, что „девка” — нехристианка. А если учесть, что она „чорная”, или чернокожая, то сам собой напрашивается вывод об иноземном происхождении». Следовательно, в былине — отображение «практики обращения в рабство пленников-чужеземцев», которое получило «широкое развитие на Руси X—XII вв.» (с. 451).

Как видим, для полноты картины недостает только исторических свидетельств о походах «полянской общины» в Африку для захвата и порабощения чернокожих девок. Но познания о былине заметно обогащаются: И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин позволили нам догадаться, что наделенного магическими способностями племенного вождя Чурилу не спас даже дар чудесно превращаться в зайца или горностая, а зарубивший его и свою неверную жену Бермята отправился затем под венец с язычницей негритянкой.

Наиболее пространное повествование посвящено былине о Потыке. Оно выделяется тем, что только здесь присутствует попытка систематизировать совокупность вариантов с последующим рассмотрением отдельных версий. Очерк, посвященный этой былине, предварен в отличие от остальных и достаточно обстоятельным разговором о работах предшественников. Но сказанным, пожалуй, исчерпываются достоинства этих ста десяти страниц.

Поскольку авторы противопоставляют свое построение главным образом тому, что писал о былине В. Я. Пропп, имеет смысл привести здесь данную им суммарную характеристику ее сюжета.

«1. Владимир усылает Потыка из Киева с каким-нибудь поручением. В лесу Потык видит белую лебедь, оборачивающуюся девушкой. Он хочет на ней жениться. Она ставит следующее условие: если один из супругов умрет, другой должен быть заживо погребен с умершим. Потык согласен, привозит свою невесту в Киев и женится на ней: условие о погребении скрепляется при заключении брака.

2. Владимир вновь усылает Потыка с поручением. Во время его отсутствия жена умирает. Он об этом узнает, спешно возвращается в Киев и дает себя похоронить вместе с женой. В склепе появляется змей. Потык с ним бьется и получает от него снадобье, при помощи которого оживляет жену.

3. Под Киевом появляется иноземный король и требует выдачи жены Потыка. Потык сражается с его войсками. Пока идет сражение, король сговаривается с его женой и бежит с ней в свое царство. Потык отправляется ее искать и находит ее. Она пробует его опоить, превратить в камень, заточить его в погреб. От этих козней его спасают Илья Муромец и Добрыня. У его жены есть младшая сестра, Настасья, которая помогает спасти Потыка. Потык убивает жену, женится на Настасье и возвращается в Киев.

При огромных размерах и сравнительно широкой распространенности этой былины естественно, что тексты ее отличаются некоторым разнообразием. Былина впитала в себя части из других былин (например, из родственной ей былины об Иване Годиновиче); можно выделить особую беломорскую версию ее, однако костяк ее и идейная

³² Авторы пишут, что «в этом слове нельзя не замечать этнической окраски» — сославшись на словарь Срезневского, откуда видно, что «слово „черный” означало, кроме прочего, темнокожий» (с. 445). Но в том же словаре приведено пояснение этого слова — «простой, незнатный: чьрнии люди — простой народ»; такое значение подкреплено у Срезневского несравненно большим числом примеров, нежели избранное И. Я. Фрояновым и Ю. И. Юдиным. См.: *Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. СПб., 1903. Т. 3. Стб. 1563.

направленность всюду одинаковы. Это дает нам право рассматривать песню как единую».³³

Но есть варианты, которые имеют особенности содержания: «В тех случаях, когда Марья сама обращается в змею, она этим полностью себя изобличает (беломорская традиция). В таких случаях никакого оживления нет. Потык прозревает и приканчивает свою жену (...) Такое окончание вытекает из всего предыдущего и вскрывает его внутренний смысл. Герой побеждает соблазн, идущий от нечистого существа неизвестного роду-племени».³⁴

И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин пишут: «Вопреки мнению В. Я. Проппа о единстве песни, она в действительности распадается на ряд порознь существующих сюжетов, нередко соединенных у разных певцов также и в одном повествовании». Далее они представляют «в кратком пересказе» четыре «сюжетные схемы», распределяя по ним варианты с оговоркой, что перечни, даваемые авторами, «не носят характера исчерпывающей сводки» (с. 292—293). Действительно, некоторые из опубликованных текстов в этих перечнях оказались пропущены (например, весьма обширная запись в «Материалах» А. В. Маркова, А. Л. Маслова и Б. А. Богословского и короткий вариант в первом томе А. М. Астаховой). Но существенно другое.

То, что авторы называют четвертым «сюжетом», — это подавляющее большинство записей былины (более тридцати), где она присутствует в полном виде, отвечающем характеристике, которую давал В. Я. Пропп. Третий «сюжет» — это восемь записей, доводящих повествование только до середины, — первая и вторая части былины по характеристике В. Я. Проппа — до оживления жены Потыка. Восемь вариантов, относимых авторами ко второму «сюжету», — это беломорская версия, охарактеризованная еще А. М. Астаховой, а затем В. Я. Проппом. То, что И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин именуют первым «сюжетом», — это сокращенное начало былины, представленное двумя записями от одного исполнителя (знавшего былину и в полном виде). Первая, оборванная на 23-м стихе, просто не окончена (что указано собирателем), вторая завершается на 57-м стихе благополучным супружеством, не содержа даже завязки сюжета — уговора о совместном захоронении. Впрочем, авторы замечают, что «первый сюжетный тип целиком или рудиментарно может входить в последующие три, но может существовать и обособленно». Однако, по их же словам, «конструктивное различие схем, покоящееся на последовательности основных событий, сохраняется» (с. 294). Схему первого «сюжета» они сами охарактеризовали так: «Во время охоты Михайло Потык видит необычайной красоты лебедь или лань златорогую. Они просят не убивать их и превращаются в столь же красивую девушку, имеющую двойное имя Марья Лебедь белая. Марья предлагает Михайле взять ее в жены, на что герой соглашается: Рыбн. 11 (Гильф. 82)» (с. 293).

Своеобразное обращение авторов с реальными материалами записей удобнее всего проиллюстрировать на примере интерпретаций обычного для вариантов этой былины мотива. Характеризуя взаимное обязательство о совместном погребении, авторы подчеркивают, что оно происходит «перед началом супружеской жизни в качестве ее условия. До этого Марья не подпускает к себе жениха. В первом типе сюжета она нередко даже не позволяет ему целовать себя в уста „поганые“ до совершения венчания по церковному обряду и ее крещения» (с. 316). Но «первый тип сюжета» усматривается авторами, как мы помним, в двух записях: Рыбн. 11 и Гильф. 82. У Рыбникова этого мотива нет — текст обрывается раньше. Остается запись Гильфердинга. Но там, как и у Рыбникова, начисто отсутствует обязательство о совместном погребении. Сославшись на вариант Гильф. 39, авторы пишут: «Марья даже просит Потыка не целовать ее, т. к. ее уста — поганые. Пусть, мол, он сначала отвезет ее в Киев, обратит в христианскую веру и обвенчается с ней» (с. 304). Но в названном тексте подобной просьбы нет. Там есть только обратная последовательность действий:

Целовал ю тут в уста да во сахарнии,
Отвозил ю тут во Киев град.
Принимали тут бны закон да ведь супружеской.

Авторы цитируют текст Рыбн. 166, где есть просьба Марьи не целовать ее до крещения и венчания, так как она «роду поганого, поганого роду, не крещеного», и резонно замечают (следуя в этом В. Я. Проппу), что «ее стремление принять веру

³³ Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 110—111.

³⁴ Там же. С. 121.

мужа — чистое притворство». Но затем, уже в противоречии с текстом, пишут: «...церковный ритуал оказывается прерванным, как и языческий» (с. 376). Между тем о языческом «ритуале» в этом тексте вообще ничего нет, а о христианском сказано только следующее:

И приводил ю во веру крещеную:
 Было имя прежнее —
 Марья Подоленка дочь Лиходеевна,
 А тут дали имя новое —
 Настасья Лебедь Белая дочь Лиходеевна.
 Принимали они златы венцы.

Далее в тексте говорится о взаимном обязательстве супругов на случай смерти одного из них и о пире у князя Владимира.

Иную трактовку этого же мотива обнаруживаем на с. 367: в том, что Марья «сама направшивается в жены, но при этом требует догнать ее на бегу, не целовать раньше срока и т. п.» авторами усмотрена «мифологическая конфликтность». А на с. 326, написав, что «Марья-лебедь отказывается под надуманным предлогом целовать Потыка», авторы предлагают видеть в этом «отголоски представления о том, что дефлорация совершалась не женихом в первую брачную ночь, а тотемным духом».

Вместе с тем, по мнению И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, «запрет Марьи целовать ее до крещения и церковного венчания» означает попытку «покорить своей воле супруга в посястороннем браке, в реальном мире исторического Киева» (с. 304). Это позволяет авторам далее трактовать былинну о Потыке как отображение борьбы патриархата с матриархатом, каковой сохранялся «у ашнати в Африке, кхаси и наяров в Индии, минангкабу в Индонезии и наси в Китае» (авторы здесь цитируют статью А. И. Першица о первобытности). Показателем того, что аналогичное явление наличествовало и в Киевской Руси, И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин считают отображение в «Русской правде» «счета родства как по женской, так и по мужской линии» и даже летописное наименование Киева «матерью градов русских» (с. 341).

Трудно назвать все это иначе, как примерами сумбурного и неряшливого интерпретирования записей, сама группировка которых выполнена методически неправомерно: речь может идти о разной степени полноты вариантов одного былинного сюжета, о его версиях, но никак не о разных сюжетах.

Сумбурность и неряшливость вообще характерны для повествования И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, посвященного этой былине, в большей степени, чем для других. Текст очерка представляет собой в основном нанизывание разного рода «параллелей» и соображений, которые цепляются друг за друга, подчиняясь не логике исследования, а как бы спонтанно возникающим у авторов ассоциациям. При этом невозможно перечислить встречающиеся почти на каждом шагу натяжки, домыслы и фантастические интерпретации, которыми авторы уснащают свое сумбурное видение былинного текста. Так, например, прибивание Потыка гвоздями, по мнению И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, означает превращение его в «оберег», которым укрепляется «городская стена».³⁵ Они даже приводят любопытные «параллели». Из летописи мы знаем, что русский князь Олег в 907 г. заключил с греками почетный для Руси мир под стенами Константинополя «и повести щит свой в вратах, показуа победу».³⁶ Но И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин уверяют нас, что «щит на городских вратах» надо понимать так, что ограду города «укрепляют оберегом» (с. 389). В таком же смысле они трактуют и один из мотивов былинны «Камское побоище»; на этой же странице авторы пишут: «...в русском эпосе богатыри после оживления татарского войска подъезжают к стенам Киева и окаменевают, превращаясь в барельефы» — со ссылкой на текст Григ., т. 3, № 90. Но там нет никаких «барельефов» и говорится несколько иное об одном только Илье Муромце — после победы богатырей над врагами Русской земли он

³⁵ Авторы без объяснений противоположно интерпретируют такие, например, одинаковые черты внешности разных героев, как цвет волос. «Красота, воплощенная в русых (желтых) кудрях сказочного, былинного или песенного героя», связывалась И. Я. Фрояновым и Ю. И. Юдиным с тем, что «волосам приписывается сила»: ею обладает «Чурила, на кудри которого засматриваются женщины» (с. 424). Но когда речь идет о Потыке, которого погубительница Марья тащит «за желты кудри», дабы пригвоздить к стене погребца, то «признаком» иного мира авторы считают как раз «желтые кудри, имеющие золотой цвет смерти» (с. 379).

³⁶ Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 17.

Отварочял своёго до коня доброго
 Во свой же во славнои да Киѣв град,
 А доеждал же он вѣть до той стѣны да городовою
 А до тех же ворот да как княжескихъ.
 И как окаменел Илья да на добром коне.
 И тут же Ильюшечки славы поют,
 Ище нонь же старого в старынах скажут.

Работа наполнена неоправданными повторами — не только стилистическими, но и смысловыми. Так, на с. 309 И. Я. Фроянову и Ю. И. Юдину «бросается в глаза обдуманное намерение героини погубить Потыка, о чем сам герой не знает и не догадывается»; на следующей странице автора «бросается в глаза, что герой ведет себя так, как того хочет его погубительница-жена». На с. 309—310 оговорено, что Потык «не верит явным предостережениям Ильи и князя Владимира. Точнее (...) „не слышит“ этих предостережений», открывающих «герою „змеиную“ угрозу». На с. 330 по тому же поводу говорится, что «Потык как будто слышит и не слышит предостережения князя Владимира, Ильи Муромца о том, что его невеста — существо змеиной породы». Дважды в одинаковой связи обстоятельно рассказывается, как Марья, получив разрешение отца, устремляется к шатру Потыка настолько быстро, что за ней не могут угнаться ее служанки, и даже приводятся оба раза соответствующие цитаты протяженностью в шесть-семь строк (с. 300—301 и 374—375). Дважды в одинаковой связи говорится о сказочном Синдбаде, который «не знает об обычае (...) согласно которому его хоронят с умершей женой» (с. 334, ср. с. 341). Трижды рассказывается в сходном контексте об укрощении героини путем избития металлическими прутьями (с. 315, 320, 321).

Иногда смысловые повторы оказываются в совсем близком соседстве и даже в близком текстовом оформлении. На с. 308 в первом абзаце читаем: «Из образа, реального для мифа, сказки и былины (...) песенная лирическая лебедь превращается в устойчивую метафору, символ»; в третьем абзаце той же страницы: «В лирической песне лебедь — уже символ, т. е. воспоминание, в то время как в мифе и былине он — действительность». Изменился только род: в третьем абзаце лебедь — «он», а в первом — «лирическая лебедь».³⁷

В сущности же все обширное повествование, посвященное былине о Потыке, сведено к банальным заключениям, которые, вопреки уверениям авторов, не могут противостоят выводам В. Я. Проппа. На с. 360 читаем: «Во всех трех рассмотренных типах былины речь идет о создании семьи под мужским началом. Это большая патриархальная семья, занявшая прочное место в Древней Руси». Дается отсылка к недавним работам И. Я. Фроянова, хотя здесь полезнее было бы отослать к классическому труду Б. А. Романова «Люди и нравы Древней Руси», второе издание которого вышло еще в 1966 г.).

Далее повествуется о «четвертом сюжетном типе» (т. е. о былине в ее целом, по подавляющему большинству записей). В конце мы узнаем, что «сюжет колеблется от, казалось бы, благополучной завязки к неизбежно трагическому концу. Он проходит через несколько этапов: счастливое сватовство и женитьба на девице-лебеди, которое позднее, в продолжении действия оборачивается бедой; избавление жены от змея в подземном мире и начало спокойной семейной жизни; превращение жены в змеиху и ее казнь; убийство жены — изменницы и погубительницы» (с. 392). Остается только добавить, что вообще не следовало богатырю искать жену в ином мире. Но именно так и трактовал идею былины В. Я. Пропп.³⁸

Четыре очерка рассмотрения не требуют, так как почти все находящиеся в них суждения об отдельных былинах либо полностью повторяют текстуально соответствующие пассажи очерков предшествовавших (иногда — с перестановками частей), либо дают их вариации, не содержащие существенных отличий. Некоторые довольно пространственные тексты оказались повторены три-четыре раза. Больше всего в этом повезло

³⁷ Подобная неординарность стиля в повествовании И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина проявляется и вне смысловых повторов: «спрыснуть на жену» (с. 372), «впадающем в беду» (с. 284).

³⁸ Он писал, что в былине осуждается «докиевская традиция», связанная «с остатками первобытно-общинного строя», при которой герой «добывает жену издалека», в борьбе против «притязаний мифологических чудовищ». Такая жена «изображается как колдунья и иноземка», она «подвергается уничтожению, а сам герой, неспособный отделаться от ее чар, — жестокому наказанию» (*Пропп В. Я. Русский героический эпос*. С. 126).

первой статье. Основное содержание ее вошло текстуально и во вторую статью.³⁹ Текстовой повтор ее же с варьированием некоторых деталей и небольшими их распространениями являет собой третий очерк.⁴⁰ Седьмой и десятый очерки книги включили текстуально эту статью почти целиком.⁴¹ Таким образом, в сущности книга содержит пятикратную перепечатку той самой работы («Об исторических основах русского былевого эпоса»), научную несостоятельность которой продемонстрировала весьма детально дискуссия 80-х гг. Разбирать теперь названную статью поэтому нет необходимости. Но в связи с тем что сказанным нужно привести хотя бы «пунктирно» тогдашние суждения о ней специалистов, несколько не утратившие своей актуальности: она даже усугубляется теперь существенно появлением рецензируемой книги.⁴²

В статье И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина оказались подвергнуты рассмотрению с разной степенью подробности былины «Добрыня и Змей» (авторы считают, что в ней, как и в других былинах, отразился архаичный обряд инициации), «Вольга и Микула», «Волх Всеславьевич», «Алеша Попович и Тугарин», «Исцеление Ильи Муромца», «Поездка Василия Буслаева», а также былинный образ князя Владимира.

По поводу всех этих штудий ныне покойный Л. И. Емельянов высказался суммарно (остановившись только на суждениях И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина по поводу Василия Буслаева): «Самых решительных упреков заслуживают, на мой взгляд, многие и многие аналитические пассажи, содержащиеся в статье И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина <...> Чего стоит, например, один анализ былины о поездке Василия Буслаева к „святым местам“! <...> Столь пристрастное прочтение былины могло быть осуществлено только при полном игнорировании ее художественной идеи и характера главного героя <...> Таковы же в сущности и их разборы былин о Вольге, о Добрыне и Змее. Такова же и их попытка спроецировать содержание былин на обряд инициации» (84-3-151).

По справедливому замечанию Т. А. Новичковой, в интерпретации былины «Добрыня и Змей» И. Я. Фрояновым и Ю. И. Юдиным «в качестве сравнительно-типологического используется материал очень далекой от славян этнографии» (83-3-132). «Беда и в том, — писал искусственно их суждений об этой былине В. П. Аникин, — что анализ сюжета весьма искусствен в подборе одних фактов и при полном пренебрежении другими, противоречащими им» (84-1-114). «Неубедительными, — продолжал В. П. Аникин, — представляются все трактовки „сквозных мотивов“ былин, сближенных авторами с змеборческим сюжетом о Добрыне. Простая ночевка Алешки Поповича у реки, утреннее умывание, молитва, чтобы дождь пролился на бумажные крылья змея, кажутся авторам подтверждением ритуально-инициальной сути типовой былинной ситуации, хотя и трансформированной. Даже Илья Муромец, испивший целебной воды у странников <...> оказывается вовлеченным в круг идей авторов статьи. Эпизод, повествующий о купании Васьки Буслаева, тоже пущен в дело и кажется им подтверждением их концепции <...> Действительно древние мифологические традиции сюжета о Вольге усугубляются соображениями авторов о тотемических воззрениях <...> в подтверждение приведено известие о старинном обычае мадагаскарцев, считавших, что девушка, пожранная крокодилом, вышла за него замуж» (84-1-114—115).

³⁹ Остальная часть второй статьи посвящена полемическим пассажам в адрес одного из предшественников И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина. Несостоятельность и некорректность этой полемики показал покойный Ф. М. Селиванов в статье «К вопросу об изучении историзма русского эпоса» (Русская литература. 1984. № 1. С. 124).

⁴⁰ Вторая и третья статьи были напечатаны в сборниках, почти одновременно с первой, еще во время дискуссии.

⁴¹ Эти очерки отличаются от других своим жанром: седьмой — перепечатка научно-популярной брошюры о соотношении былин и истории, а десятый — брошюры, предназначенной служить учебным пособием: в ней, помимо пересказов предшествующих статей, вошедших теперь в книгу, содержатся небольшие разделы о поэтике былин, их региональных особенностях и др. По содержанию седьмой очерк является как бы сокращенным переложением десятого.

⁴² Перечисляю статьи былинноведов и историков, непосредственно откликнувшихся в рамках этой дискуссии на открывшую ее статью И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина: Новичкова Т. А. Функциональное своеобразие былин и проблема их историзма (Русская литература. 1983. № 3); Балашов Д. М. Эпос и история: (К проблеме взаимосвязей эпоса с исторической действительностью) (1983. № 4); Аникин В. П. Об историческом изучении былин (1984. № 1); Селиванов Ф. М. К вопросу об изучении историзма русского эпоса (там же); Емельянов Л. И. Былина и факт (1984. № 3); Новиков Ю. А. Проблема варианта и региональных традиций в изучении русских былин (1984. № 4); Рыбаков Б. А. Русский эпос и исторический нигилизм (1985. № 1); Свердлов Б. М. Об историзме в изучении русского эпоса (1985. № 2). Далее сокращенные ссылки даются в тексте: указываются две последние цифры года издания, номер журнала, страница.

По поводу их анализа былины о Вольге и Микуле Ю. А. Новиков писал: «И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин, аргументируя некоторые теоретические положения, неоднократно ссылаются на книжный по происхождению текст былины о Микуле и Вольге, записанный от А. Пашковой, и явно дефектный вариант шальского лодочника; в большинстве случаев речь идет об уникальных подробностях, отсутствующих в других записях былины» (84-4-85). На неоправданное использование подобных текстов при разговоре об этих былинах указывал и Ф. М. Селиванов (84-1-123). «Перепутав между собой отдельные элементы двух разных былин, — заметил Б. А. Рыбаков, — авторы статьи пишут ни много ни мало как о „коллизии двух мировоззрений древности” (первобытно-охотничьего и земледельческого. — *Б. Р.*, с. 101)» (85-1-157). Относительно рассмотрения ими образа князя Владимира Б. М. Свердлов оправданно написал: «Спорить с такой аргументацией невозможно, но по причине ее научной необоснованности» (85-1-90).

У авторов не оказалось принципиально нового в общем историческом приурочении былин. «Если не касаться спорной концепции истории Киевской Руси И. Я. Фроянова, а остаться на почве эпосоведения, — писал Ф. М. Селиванов, — то предлагаемое в дискуссионной статье решение — повторение пройденного: в начале 50-х годов при „господстве” концепции Б. Д. Грекова, со ссылками на его труды, И. П. Цапенко обосновывал точку зрения (аргументация в статье Фроянова и Юдина повторяется), согласно которой временем создания былин могла быть только эпоха военной демократии, переходная от первобытно-общинного строя к классовому, феодальному (...) И. П. Цапенко отодвигал эпоху творения былин несколько вглубь от времени расцвета Киевской Руси, но в данном случае это дела не меняет.⁴³ И. П. Цапенко не был оригинален в такой трактовке русского эпоса. По существу и у И. П. Цапенко, и в новой дискуссионной статье воспроизводится концепция, в XIX веке наиболее последовательно разработанная О. Ф. Миллером в книге „Илья Муромец и богатырство киевское”, концепция с сильной тенденцией к идеализации патриархально-общинных отношений в первые века истории Древнерусского государства» (84-1-123—124).

В. П. Аникин подробно показал, что само исходное воззрение И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, согласно которому «древняя Русь являла собой „общинность без первобытности” и в ней процветал „общинный демократизм” (с. 93), далеко не ново, хотя и выражалось в иных концептуальных понятиях и терминах, причем в фольклористике как бы специально приуроченных для объяснения русского эпоса», — приведя суждения, принадлежавшие еще К. С. Аксакову, П. А. Бессонову, О. Ф. Миллеру (84-1-112—113).

Здесь нет необходимости давать подробный анализ парадоксальных искажений И. Я. Фрояновым и Ю. И. Юдиным в их первой статье историографии былиноведения. Но участники дискуссии вынуждены были останавливаться и на этом. Вот некоторые из их общих заключений.

И. Я. Фрояновым и Ю. И. Юдиным «весьма своеобразно и неточно характеризуется суть взглядов В. Я. Проппа и Б. А. Рыбакова»; авторы первой статьи попытались, например, вопреки очевидности превратить «В. Я. Проппа в последователя Л. Н. Майкова»; при этом, ориентируясь на идеи В. Я. Проппа, И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин фактически на место его былиноведческой концепции подставляют сказковедческую. Выявление этого обстоятельства приводит «к уяснению призрачной продуктивности их суждений» (В. П. Аникин, 84-1-108—109, 112). По поводу нападок И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина на работы исторического направления Ф. М. Селиванов констатировал: «Полемика такого рода положительного научного эффекта не дает» (84-1-124).⁴⁴ М. Б. Свердлов, заканчивая разбор этой части их статьи, писал: «Таким образом, бедность конструктивными идеями в отечественных исследованиях историзма русского эпоса в последние 120 лет мнимая, равно как и „мертвая точка” в исследованиях данной проблемы за последние 20 лет. Такое мнение могло сложиться лишь при субъективном отборе работ и их одностороннем истолковании» (85-2-81).

⁴³ Цапенко *И. П.* До питання про походження билин // Дослідження в мови та літератури. Київ, 1954. С. 135—156 (Наук. зап. Інституту суспільних наук АН УРСР, т. 3). (Примеч. Ф. М. Селиванова. — С. А.).

⁴⁴ Об одном из основных полемических приемов И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина Ф. М. Селиванов замечает: «Сначала из живой совокупности трудов ученых исторической школы искусственно извлечена одна позиция, а затем объявлено, что она — мертвая. По-другому и быть не могло: летальный исход такой операции заранее предскажем» (84-1-128).

И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин сумели настолько густо насытить статью проявлениями их собственной научно неприемлемой методики, что для показа только ее неправомерности авторам других статей пришлось затратить больше места, чем занимает весь журнальный текст «пионеров» дискуссии. Хотя бы некоторые из общих высказываний ее участников, относящихся к обращению с источниками и к способам научного рассуждения И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, необходимо теперь напомнить.

«Ряд суждений авторов статьи опирается на невнимательно прочитанные тексты былины, на сомнительные примеры». «Возражение против известной мысли, со ссылкой на Б. Н. Путилова (события подаются так, как их «воображал и понимал народ»), вызывает недоумение: изображение любых явлений, событий, фактов вне чьего-либо понимания (коллективного или индивидуального) — абсурд». «Несколько неожиданно для нашего времени отрицание идеализации в эпосе; вне художественно-идеализирующих тенденций народное эпическое (особенно историко-эпическое) творчество вообще не существует» (Ф. М. Селиванов, 84-1-123, 130). «И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин в своей статье (...) демонстрируют отсутствие (...) системы „научных критериев“. Это делает возможным невероятные (...) толкования эпических сюжетов, и напрасна уверенность авторов в том, что они подтверждают раскрепощающую силу своей исторической концепции для изучения эпоса» (В. П. Аникин, 81-1-114). «Статья И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина особых дискуссионных размышлений не стимулирует» (Ф. М. Селиванов, 84-1-124). «Дискуссионно-заостренная статья Фроянова и Юдина (...) оказалась неудовлетворительной во всех своих основных положениях, а также в исследовательских приемах» (М. Б. Свердлов, 87-1-90). Никто из участвовавших в дискуссии эпосоведов и историков не поддержал «концепцию» первой статьи и ни у кого не встретила сочувствия примененная в ней «методика».

Как пишет теперь во вступительной заметке к книге И. Я. Фроянов, «все эти работы, заключенные в одном книжном переплете, приобретают новое качество, чем находясь отдельно сами по себе. Они дают достаточно ясное представление о подходе авторов к проблеме историзма русского героического эпоса, об их исследовательских приемах и понимании сути былинного творчества» (с. 8—9).

Со второй фразой нельзя не согласиться. Следует, однако, добавить, что книга дает представление и об оригинальных приемах публикаторских, демонстрирующих, в частности, уровень уважения к ее читателям.

Тексты перепечатываемых статей присутствуют в своем первоизданном виде — не только по содержанию, но и по оформлению. Вплоть до того, что сохранены все отсылки авторов к их же предшествующим совместным работам, ставшим теперь как бы главами книги, — с повторением многочисленных указаний на страницы статей, которые теперь не соответствуют страницам книги. А сами главы ее не снабжены указаниями, где был прежде напечатан переиздаваемый текст. Установить это читатель сможет, только обратившись к библиографии работ Ю. И. Юдина. А чтобы полноценно пользоваться нынешней книгой — при обилии в ней перекрестных ссылок — читателю придется держать перед собой не только саму эту книгу, а и все опубликованные в разных местах десять ее составляющих.

Но не стоит советовать читателям вообще пользоваться этой книгой. Можно только выразить сожаление и удивление по поводу того, что ее титульному листу предшествует авантитул: Министерство общего и специального образования Российской Федерации; Санкт-Петербургский государственный университет; Межвузовская научная программа «Исторический опыт русского народа и современность». А на контртитule сообщено: «Издание поддержано государственной программой „Народы России: возрождение и развитие“». Что касается былиноведения, то перед нами образец не развития, а деградации.

Любопытным примером заразительности «новаторского» подхода к материалу народного эпоса уже в первой статье И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина является вышедшая тоже в Петербурге и изданная поскромнее, но тоже посвященная историзму былин, небольшая книга С. В. Горюнкова.⁴⁵ Его повествование, занимающее всего 89 страниц, дает особенно много нового по части выявления исторических прототипов популярных былинных персонажей. Прочитывая высказывание И. Я. Фроянова и Ю. И. Юдина, считавших, что начиная с 1960-х гг. «исследование вопроса об историзме былин застывает на мертвой точке», С. В. Горюнков идет дальше и декларирует свою позицию, еще более радикальную: по его убеждению, «с точки зрения методологического про-

⁴⁵ Горюнков С. В. Незнакомая Древняя Русь. СПб., 1996. Тираж 1000 экз.

гресса в изучении былин практически все XX столетие можно смело охарактеризовать как „столетие застоя”» (с. 4).

Вырваться из этого застоя позволяет, однако, труд С. В. Горюнкава: «В основу книги, — пишет он, — положен развиваемый автором взгляд на эпос как на явление, содержащее в себе момент осознанного иносказания. А используемая автором методика прочтения эпического иносказания создает принципиально новую точку зрения на содержание былин т(ак) н(азываемого) основного цикла» (с. 2). В словах о принципиальной новизне, пожалуй, нет преувеличения. Из многих былинных персонажей, о которых автор ведет речь, только князь Владимир и Добрыня — не результаты иносказаний, а прямое отображение исторических лиц.

Согласно концепции С. В. Горюнкава, прототипом Ильи Муромца являлся древлянский князь Мал, бывший любовником княгини Ольги и по ее наущению убивший князя Игоря (прототипа Святогора), а затем опрометчиво хотевший жениться на своей любовнице и взятый ею в плен. Смерть Святогора в гробу, который Илья не может открыть, — былинное иносказание убиения Игоря Малом. Былинный Сокольник — это князь Святослав, рожденный Ольгой от Мала, а не от Игоря. Но Святослав представлен иносказательно также в былинных образах Идолища Поганого и богатыря Жидовина. А княгиня Ольга иносказательно предстает в образе Змея, с которым сражается Добрыня, мстящий Ольге за пленение Мала и унижение самого Добрыни, рожденного Малом не от Ольги, а от своей древлянской жены. «Иносказания» расшифровываются С. В. Горюнкавым и далее, давая в целом довольно развитую картину.

Нельзя сказать, что перед нами просто плоды досужей фантазии. Автор увлеченно трудился с привлечением подчас редко используемых источников и серьезных исторических исследований. Правда, сами записи былин использованы мало. Но в них С. В. Горюнкав, например, верно обнаружил, что Добрыня побеждает иногда не Змея, а Змею, т. е. существо женского пола. В былинах Добрыня не женится на освобожденной им от Змея девушке, а отсюда делается вывод: ее прототип — историческая Малуша, родная сестра исторического Добрыни, захваченная, как и он, княгиней Ольгой после победы над древлянами. Пучай-река потому место боя со Змеей, что река Почайна была «парадным входом» во владения княгини Ольги, а «точно таким же „парадным входом” во владения Змеи представлена Пучай-река, по наблюдениям исследователей, и в былине» (с. 21). В подтверждение дана отсылка к с. 188 книги В. Я. Проппа. Но там говорится несколько иначе: «Эта река — обиталище змея (...), это адская река, река смерти. Иногда она представляется огненной».⁴⁶

Неточности и домысливания при обращении к трудам предшественников встречаются у С. В. Горюнкава часто. Но я все же не сторонник насмешливого третиования его построений. Автор использовал и много таких сведений, мимо которых напрасно проходили исследователи былин. Не исключаю даже, что некоторые из предположений С. В. Горюнкава получат частичное подтверждение у былиноведов. Однако для этого, конечно, необходим прежде всего полный охват соответствующих записей самих былин, чего нет у С. В. Горюнкава, как не было и у И. Я. Фроянова с Ю. И. Юдиным. Но от их объемистых штудий небольшая книжка С. В. Горюнкава выгодно отличается обильным использованием реальных источников по истории Руси.

В наше время былиноведческий дилетантизм — явление симптоматичное. Убежден, что на него следует реагировать, дабы не слишком расцветала параллельная псевдофольклористика: при наличии денег теперь ведь любую книгу можно быстро и хорошо издать любым тиражом.

А ценнейший труд Б. М. Соколова дождался публикации почти три четверти века и вышел в количестве лишь одной тысячи экземпляров при неважном полиграфическом оформлении.

⁴⁶ Пропп В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд. М., 1958. С. 188.

Ovchinnikova O. Традиционная крестьянская культура как основа построения современных русских популярных текстов и культурной практики. Tampere, 1998

Русское народное творчество XX в. предстает перед нами не только в крайне усеченном, но в значительной степени и искаженном свете, что замедляет развитие исследований в этой области, порождает неверие в существование устного народного творчества нового типа.

Исследователи современного фольклора склонны считать, что развитие средств массовой коммуникации нивелирует различие городской и провинциальной духовной культуры, что в ближайшем будущем, по всей видимости, «речь будет идти об общем явлении — фольклоре индустриализированного общества, без выделения деревенского фольклора в особый раздел. Новый базис предполагает надстройку иного типа, сочетающую лишь относительную традиционность формы с актуальным содержанием»,¹ причем носителем фольклора может оказаться любой из нас, о чем еще в начале 30-х гг. XX в. говорила известный американский антрополог, автор знаменитой книги «Модели культуры», Р. Бенедикт. Книга Бенедикт прозвучала как вызов повальному в то время увлечению жизнью и искусством «примитивных» народов. Вышедшая в свет в 1934 г., она стала основой для многих западноевропейских исследователей современного фольклора, в ряду которых одно из самых значительных мест принадлежит А. Дандесу, много сделавшему для изучения фольклорных стереотипов во внешне таких далеких от народного творчества областях, как городская культура, наука, армия. Запад, менее идеологизированный, чем Россия, активно занимался изучением современного фольклора, значительно расширяя при этом содержание понятия «фольклор» за счет включения не только образцов собственно художественного творчества, но и толков, слухов, страшных историй, «городских» легенд и т. д. Выборочная, но достаточно подробная литература вопроса на материале западноевропейских и американских источников приводится в книге О. Овчинниковой.

Опираясь на традицию, можно снисходительно относиться к материалу, на основе которого строится данная и подобные ей работы. Очень огорчительно, конечно, что, как правило, отсутствуют хорошие архивные материалы, что нет еще научно апробированных, строго выверенных описаний современных обрядов и верований, что наука еще не располагает настоящей методикой собирания современного фольклора, что записи городской культуры часто идут не в рамках программы, а вопреки ей. Изучение современного фольклора, не отделенного от нас временной дистанцией, находится еще в стадии своего становления. И тем ценнее выглядят методологические рабочие установки, тем значительнее открытия все новых пластов культуры, о которых мы только могли или не могли догадываться. О. Овчинникова не претендует на полный, исчерпывающий охват материала, так как понимает, что поставленные в монографии проблемы открыты, что идеальный метод собирания того или иного конкретного материала сейчас лишь иллюзия, а потому она спешит захватить то, что через очень короткий промежуток времени безвозвратно ускользнет из поля зрения фольклористов. Она делает это грамотно, стремясь зафиксировать материал в близком к акту исполнения (произнесения) виде. За сохранение и обнаружение разных проявлений популярной культуры мы должны быть благодарны собирательно.

Анализируя доступный ей материал, О. Овчинникова пытается посмотреть на городскую культуру изнутри, справедливо отмечая при этом достоинства и недостатки этого метода. В свое время, в 30-е гг., говоря о прагматичности магии и ритуала (в знаковом, а не в утилитарном аспекте), Бр. Малиновский предлагал рассматривать эту проблему

¹ Новичкова Т. А. Два мира — земной и космический — в народных легендах // Русская литература. 1990. № 1. С. 133.

тоже изнутри, «сообразуясь с потребностями социума», который использовал именно этот способ регуляции своей жизни.²

Цель рецензируемой монографии — посмотреть, насколько активно модели традиционной культуры участвуют в создании текстов культуры современной, — вполне себя оправдывает, несмотря на то и именно потому, что здесь «ныне причинно-следственные связи», иные «взаимоотношения Человека с Землей, Солнцем и предками». Позволю себе остановиться на наиболее значительных и перспективных моментах всего исследования.

В работе с основной установкой на связь традиционной и новой культур определяющей становится проблема сохранения информации, а потому совершенно закономерно, что О. Овчинникова обратилась к рассмотрению ритуала, поскольку еще в XIX в. «ритуальный тип организации памяти» и «ритуальная стратегия поведения» в значительной степени определяли жизнь человека у восточных славян. Хорошо известно, что наличие коллективной памяти является одним из приоритетных условий существования любого общества. Особенности организации информации посвящен специальный раздел последней книги А. К. Байбурина.³ Автор показал, что в культуре, ориентированной преимущественно на ритуал, отсутствовала «однородная семиотическая система, специально предназначенная для фиксации, хранения и переработки информации. О такой системе можно говорить лишь с широким распространением письменности».⁴ Установлено, что память культуры ритуального типа коренным образом отличается от позднейших ее состояний и модификаций. В «устной» культуре природному и культурному окружению человека придается знаковый характер. Все семиотические средства в купе с языковыми текстами, мифами, музыкой и другими явлениями культуры обладали «единым общим полем значений», в качестве которого выступала целостная картина мира. С помощью такой организации «достигался эффект взаимовыводимости значений и сквозной метафоричности».⁵ Известно также, что утрата каких-либо элементов не могла привести к забвению смысла, так как эти элементы дублировались другими и поэтому легко могли быть восстановлены. Но даже в условиях такого хранения значений можно предполагать, что «стирание» смысла все-таки неизбежно происходило. С учетом этого процесса общество выделяло «ядерные фрагменты памяти (наиболее ценный с точки зрения этого общества опыт) и осуществляло особый контроль над их сохранностью с помощью ритуала».⁶

Ритуальный текст организован с помощью таких отношений, которые носят не только пространственный, но и временной характер. Вот почему О. Овчинникова выбрала в качестве рассмотрения основного текста культуры календарный обряд, который и является как бы «синтагматической осью» ритуального текста культуры. Временной характер ключевого текста культуры санкционировал как обновление, так и сохранение своего универсума. Учет традиционного деления представлений о времени на два типа (циклического для архаических цивилизаций, линейного для исторического типа сознания) дал возможность автору выстроить особый временной цикл современного календаря. Справедливо поставив изучение календарного ритуала во главу своего исследования, О. Овчинникова не могла не столкнуться с большими сложностями при рассмотрении вопроса о соотношении культур. Сложность изучения традиционного (а отсюда и современного) календарного цикла связана с тем, что на Руси в течение определенного времени существовало три календаря: гражданский, церковный и народный (аграрный), которые иногда совпадали, но чаще расходились. Менялись официальные сроки летоисчисления, но народный календарь по-прежнему опирался на повторяющиеся сроки солнечного календаря, причем дискретность диктовалась не природными процессами, а задавалась ритуалами.

О. Овчинниковой пришлось учитывать и еще одну особенность народного календаря: восточнославянский земледельческий календарь в значительной степени лишь формально (каждодневное почитание какого-нибудь святого) был объединен с церковным. Святыне оказались нужны аграрному календарю, так как они «помогли превратить свод знаний земледельца в стройную и удобную систему времяисчисления. Народный календарь, каким он дошел до нас в записях XVIII—начала XX в., демонстрирует такое

² Malinowski B. Muth in primitive psychology. London, 1926. P. 44.

³ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

соединение языческого и христианского начал, которое правильнее было бы назвать слиянием, а не двоеверием».⁷ Этот момент очень существен для изучения современного народного календаря, так как во многом объясняет поразительную устойчивость многих представлений и дает возможность понять, почему с такой легкостью происходит восстановление церковных праздников в новом праздничном годовом цикле. В работе О. Овчинниковой отмечены превалирующие функции в процессе возникновения новых праздников, показан процесс актуализации новых смыслов, далеких от исходной идеологической направленности того или иного праздника. Интересны и новы рассуждения автора, связанные с вопросами моделирования новых праздников.

Очень важным для понимания и сути ритуала, и современной культуры оказывается вопрос о соотношении события и обряда, замещения события ритуалом: «...событие (смерть, рождение) может произойти, но человек считается умершим или родившимся только после совершения соответствующих обрядов». Ритуал способен «растягивать» событие (традиционный похоронный обряд) или же «сжимать» долговременные процессы, «придавать им статус события».⁸ О. Овчинникова показала основное с ее точки зрения отличие современного похоронного обряда от традиционного, которое сводится к его ограниченности во времени.

Постоянная трансляция стереотипов, ориентация на повторное сообщение, на возвращение забытого, утраченного в новой культуре значения обряда, ритуала, верования — характерная черта развития общества. «Течение времени влечет за собой рассеяние информации, забывание, размывание структур, дезорганизацию. Повторные сообщения возвращают забытое: не принося нового знания, они хранят уже имеющиеся, восстанавливают и непрерывно „достраивают“ разрушения, наносимые временем сложившимся структурам мысли, поведения, организации».⁹ Иными словами, узнание — это одна из важнейших семиотических процедур в рамках обряда и за его пределами. Регулярное повторное воспроизведение обрядовых стереотипов происходит в традиционной культуре с помощью «цитат». То, что подобная цитация просвечивает в современном обряде (как показала О. Овчинникова), говорит о вторичном воспроизведении архаических традиций или отдельных их компонентов. Это демонстрируется в работе на примере этикетных моментов поведения. Современный календарный обряд неоднороден по своей природе. Здесь помимо прямого воспроизведения архаических традиций встречаются вторичные регенерированные их формы при внешнем сохранении всех основных моментов традиционной обрядности. Весенняя символика, как это показано в работе О. Овчинниковой, видится в таких отвергнутых ранее праздниках, как Благовещение; реанимируется религиозная обрядность Пасхи. Автор монографии избегает натяжек, не стремится найти исконный смысл там, где его нет. О. Овчинникова показывает, что новые праздники заполняют календарные пустоты, что современный тип трансляции культуры отличается от культуры ритуального типа. Степень сохранности традиционного смысла магических действий или представлений тоже разная. Убедительно демонстрируется в работе и тот факт, что универсально осознается и воспроизводится часто не норма, а отступление от нее (например, система запретов).

Следует остановиться еще на ряде существенных проблем, которые поднимаются в работе. Ритуал, как известно, принадлежит к числу символических форм поведения. Именно ритуал является наиболее последовательным воплощением символичности. Что же касается современных культур, то здесь все происходит как раз наоборот, т. е. символическая деятельность может рассматриваться как приложение, дополнение к основной — хозяйственной. Утрату символичности О. Овчинникова наблюдала в целом ряде современных обычаев (например, обычай разбивать посуду). Обрядовый хлеб в традиционной культуре — символ доли; О. Овчинникова отметила момент усечения данной магической функции, когда продуцирующая функция обрядовой встречи хлебом-солью сведена к минимуму или вовсе отсутствует, а на первый план выступает апотропеическая функция — оберег. В монографии имеется много и других интересных примеров подобного рода.

Затронут О. Овчинниковой и еще один сложный вопрос — о соотношении обряда и игры. Не касаясь проблемы генезиса игры и ритуала (это не входит в круг задач данного исследования), автор показывает, как «прятание невесты», «поиски молодой» трансформировались в игру. Смена магической функции игровой вовсе не всегда

⁷ Некрылова А. Ф. Круглый год. М., 1989. С. 7.

⁸ Байбури А. К. Ритуал в традиционной культуре. С. 174—175.

⁹ Советская этнография. 1981. № 2. С. 107—108.

является показателем современности. Обряд разрушается, когда он начинает подстраиваться под быт. Если бы позволил материал, нужно было бы показать, что ритуал далеко не единственный источник игры. Имитация конфликта, создание условной реальности и другие моменты отличают игру от ритуала, и это, по-видимому, может быть продемонстрировано на анализе игры в современной культуре.

Поставленный в монографии вопрос о роли традиционных представлений в создании современного научного мифа — это одна из первых попыток понять отношение репрезентатора русской культуры к высокой науке и технологическим достижениям.¹⁰ Отталкиваясь от работ Р. Барта, О. Овчинникова утверждает, что активно интерпретируются только продуцирующие тексты. Сферой интерпретации становится: научно-популярная литература, научная фантастика и новые товары и технологии. Именно эти три основные категории и являются, как утверждает автор, главными источниками, посредством которых наука уходит в массы. Насколько позволяет материал, О. Овчинникова пытается показать своеобразие современного научного мифа, особые пути и способы «интерпретации смыслового комплекса „наука и техника” в популярной культуре». Все это интересно и требует дальнейшего изучения.

В заключение я хотела бы сказать несколько слов о состоянии изучения, теоретического осмысления в России 90-х гг. такого малоизвестного у нас пласта народной культуры, каким является современный фольклор.

В 1990 г. на страницах журнала «Русская литература» была открыта дискуссия по проблеме бытования фольклора на современном этапе. Журнал пригласил к обсуждению содержания и объема понятия «современный фольклор», границ текста и контекстуальных связей, соотношения нового и традиционного в «городском фольклоре». Но дискуссия практически не состоялась. В 1990 г. для обсуждения подобных проблем не было еще почвы. Сейчас при Европейском университете (СПб.—Москва) вот уже несколько лет существует постоянно действующий семинар под названием «Круглый стол по проблемам современного городского фольклора». В 1997 и 2000 гг. в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН прошли трехдневные конференции, посвященные проблемам изучения форм и функций фольклора в современном мире. Работа семинара была посвящена обсуждению междисциплинарных для фольклористики проблем тематического и методологического свойства, вопросам соотношения мифологического и ритуального, программированию повседневной жизни, антропологии религиозности, семантике интеллектуальной, религиозной и бытовой моды в традиционной и современной культуре.

Книга О. Овчинниковой «Традиционная крестьянская культура как основа построения современных русских популярных текстов и культурной практики» — это первое на русском материале монографическое исследование, посвященное соотношению нового и традиционного в современной русской городской культуре.¹¹ В своей работе автор столкнулся с массой нерешенных вопросов. В процессе их разрешения родилась во многом новаторская, открытая для дискуссии и дальнейшего творческого поиска книга.

В. И. Еремина

¹⁰ Более узко вопрос исследования нарративов о неопознанных летающих объектах и подчинении урбанистической легенды мифу и традиции ранее уже ставился в литературе: Новичкова Т. А. Два мира — земной и космический — в народных легендах.

¹¹ Книга М. П. Чередниковой «Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии» (Ульяновск, 1995) посвящена изучению одного жанра. Новая книга по современному фольклору: Богданов К. А. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001.

В КОМИССИИ ПО СЛАВЯНСКОМУ ФОЛЬКЛОРУ ПРИ МЕЖДУНАРОДНОМ КОМИТЕТЕ СЛАВИСТОВ

На заседании Комиссии в дни XII Международного съезда славистов (Краков, сентябрь 1998 г.) была принята Программа научной работы по славянской фольклористике на период 1999—2003 гг.

В соответствии с этой Программой Комиссия обратилась к фольклористам с предложением «поддержать и усилить направление сравнительных (компаративных) исследований славянского фольклора».¹

Комиссия определила также наиболее актуальные «тематические блоки» перспективных научных исследований.

1. Фольклор в системе национальной культуры.
2. Фольклор как предмет междисциплинарных исследований.
3. История фольклористики и современная наука о фольклоре.
4. Система фольклорных жанров.
5. Новые методы изучения фольклора.

Предполагается в будущем издать сборник материалов, подготовленных по Программе Комиссии, а в более отдаленном будущем создать коллективный синтетический труд «Взаимосвязи в фольклоре славянских народов».

Особенностью организации деятельности Комиссии в промежутке между съездами славистов является то, что инициатива и конкретные планы работы членов Комиссии осуществляются каждой национальной секцией Комиссии самостоятельно в соответствии с принятой Программой на 1999—2003 гг. Об этих планах и их реализации секции информируют Организационный комитет (председателя Комиссии и его заместителей), а также научную общественность через Информационный бюллетень Комиссии, редакция которого находится в Словакии и Чехии.

Разумеется, Комиссия заинтересована в участии в ее деятельности не только избранных членов, но и широких кругов фольклористов во всех славянских странах и в тех странах, представители которых входят в Комиссию (Великобритания, Венгрия, Германия, Румыния, Китай, США, Япония), а также в тех странах, где независимо от Комиссии ведутся реальные исследования славянского фольклора и межэтнических связей в области традиционной культуры славян и других народов.

Россия представлена в Комиссии наибольшим числом фольклористов, но приходится признать, что организационно русская секция работает недостаточно активно, преобладают плановые работы научных учреждений, планы фольклористических коллективов недостаточно связаны с общей проблематикой Комиссии, которая особенно заинтересована в развитии сравнительного изучения русского фольклора с фольклором других славянских народов.

По имеющимся у Президиума Комиссии сведениям, исследования межславянских взаимосвязей в области народной культуры целенаправленно осуществляются в секторе фольклора и этнолингвистики Института славяноведения и балканистики РАН, некоторыми фольклористами Института мировой литературы РАН, а также предусмотрены планами научных работ Института искусствознания, этнографии и фольклора Белорусской АН, Института этнологии и фольклористики Украинской АН, ведутся фольклористами Польши и Словакии.

¹ Программа на русском языке опубликована в: Slavistická folkloristika. Informační Bulletin. 1998. Vrno, 1999. N 1—2. S. 15. Там же см. список членов Комиссии (S. 19—21). О 30-летию деятельности Комиссии см.: Живая старина. 1994. № 1. С. 61—63.

Обращаюсь с призывом к фольклористам России расширить свои научные замыслы в направлении, предложенном Комиссией, усилить взаимодействие с научными коллективами других славянских стран. Прошу об этом информировать моих заместителей — д-ра наук Веру Гашпарикову (Братислава) и проф. Кшиштофа Вроцлавского (Варшава), либо секретаря д-ра Ганну Глошкову (Братислава, Институт этнологии САН). Предлагаю пользоваться возможностью информировать о своей работе Бюллетень Комиссии (главный редактор — Вера Гашпарикова) — о научных славистических конференциях и о заседаниях, представляющих интерес для коллег в других странах, о полевых исследованиях в пограничных с Белоруссией и Украиной областях, о публикациях славистических работ.²

Желаю успешной научной деятельности всем российским фольклористам и участия в разработке проблематики предстоящего в 2003 г. XIII Международного съезда славистов в Любляне (Словения).

Председатель Комиссии

В. Е. Гусев

² Материалы в Информационном бюллетене печатаются на всех славянских языках. О содержании Информационного бюллетеня за первые годы см.: Живая старина. 1994. № 3. С. 61. Комплект выпусков Информационного бюллетеня хранится в Библиотеке РАН. О 10-летию издания Бюллетеня см. статью В. Гашпариковой (Живая старина. 1999. № 2). С. 57.

*ПАМЯТИ ФОЛЬКЛОРИСТОВ —
КОЛЛЕГ, НАСТАВНИКОВ, ТОВАРИЩЕЙ*

Из года в год послевоенная фольклористика теряет своих крупных и ярких представителей, зачастую — лидеров научных направлений, и вот уже невозможно не вспомнить горькие и тягостные есенинские слова:

Перед этим сонмом уходящих
Я не в силах скрыть своей тоски...

Прощание было бы, наверное, легче и отчужденней, если бы отечественные фольклористы не оказывались спаяны «семейными узами» — общими программами, замыслами, идеями, если бы они не работали рука об руку с учителями и товарищами, ставя выше всего единство больших задач науки, добросовестно ища и добиваясь их убедительнейших решений. Обыденная драма ухода стала прощанием с теми, кто, в частности, внес капитальный вклад в созидание Свода русского фольклора, кто осознал это созидание как одну из самых насущных творческих перспектив, кто видел в этом фундаментальную предпосылку нового движения русской и интернациональной фольклористики, исторической культурологии и собственно истории этносов.

Сейчас, когда первые тома Свода русского фольклора увидели свет (серия «Былины в 25 томах», тома 1 и 2 — Былины Печоры), постоянно вспоминаются те, кто шел непростыми путями совместного или союзнического поиска оптимальных фактографических версий Свода, входил в его редколлегию, помогал в концептуальном, структурном, текстологическом, комментаторском «строительстве» здания Свода, делился с коллективом непосредственных исполнителей работы прозрениями, находками, открытиями, обогащающими сведениями. Труд создания Свода русского фольклора — это далеко не только труд тех, кто провел наконец-то корректуры через весь издательский цикл и держит в руках красно-вишневые тома былинной серии.

Благодарная память воскрешает черты и эпизоды деятельности ученых-фольклористов и филологов экстракласса, чья организационная и моральная поддержка была действенной на протяжении длительных лет — от начала 1970-х гг., а в иных случаях еще от черты свердловского и ленинградского совещаний 1956 г., когда в повестку дня был поставлен вопрос о выработке практических рекомендаций к изданию научного Свода, по существу отличного от антологического проекта 1938—1940 гг.

Особенная память — о председателе Научного совета РАН по фольклору академике Никите Ильиче Толстом (1923—1996), крупнейшем слависте, ученом-мыслителе, который при мирообъемлющем складе своей личности не только окидывал взглядом огромное поле межнациональных языковых и культурных взаимодействий этносов, отслеживал и объяснял закономерности движения традиционных культур, но и постоянно на «молекулярном» уровне наблюдал всю затейливую и противоречивую «игру» фольклорных стихий. Преданный идее создания исторической диалектологии славянской традиционной культуры, Н. И. Толстой на огромном материале доказывал, что «вся

народная культура диалектна, (...) все ее явления и формы функционируют в виде вариантов, территориальных и внутридиалектных вариантов с неравной степенью различия». Он подчеркивал: «Это находит свое явное выражение в фольклоре, в котором реально бытуют многочисленные варианты текстов» (Толстой Н. И. Язык и народная культура : Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 20). Полагая естественным, что «фольклористика как наука базируется на исследовании именно вербальных (словесных) текстов» (там же. С. 34), ученый незамедлительно и горячо откликнулся на предложение принять участие в обсуждении концепции и материалов томов серии «Былины» Свода русского фольклора (Былины Печоры), представленных Отделом (тогда Сектором) народнопоэтического творчества Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР на обсуждение Научного совета по фольклору 6 июня 1984 г. Нельзя забыть, что Н. И. Толстой далеко не формально приветствовал проделанную ИРЛИ работу. Блестящими примерами из записей полесских поверий, с опорой на дополнительные данные Атласа народной культуры славян он выявил близость идеи обсуждавшегося труда к его собственному пониманию значения «диалектологии народной духовной культуры». Выступление Н. И. Толстого серьезно повлияло на всю атмосферу тогдашнего обсуждения, и в итоге совещание дало фольклористам ИРЛИ дополнительный стимул к продолжению былиноведческой работы в избранном направлении.

С большим пониманием относился к работе над Сводом русского фольклора ученый широчайшего гуманитарного диапазона академик Дмитрий Сергеевич Лихачев (1906—1999). Еще на заседании Ученого Совета ИРЛИ в декабре 1973 г. он оценил обновленный замысел работы, представленный Сектором народнопоэтического творчества, как «достойный Академии». Вскоре при аудиенции, данной А. А. Горелову, он предостерег от попытки построения некоторых серий Свода (прежде всего серии «Былины») по мнимоиерархической сюжетологической схеме, способной разве что оборвать живые корневые связи произведений с целостной традицией бытования жанра, а шире — всей средой обитания «старин». Он также выразил сомнение, что эта работа может быть вообще продуктивной вследствие изобилия контаминаций разных сюжетов. О том же, чтобы всерьез заинтересовать читателя целой книгой, построенной на одном-двух сюжетах, не могло быть и речи.

Эта беседа помогла Сектору народнопоэтического творчества выйти на более удобную для использования в научных целях объективную историко-культурную группировку материалов Свода, аналогичную тому, что дают своды археологических памятников, хотя сам Д. С. Лихачев еще испытывал колебания в выборе эффективных путей. Так, из его тезисов «Несколько замечаний о составлении Свода русского фольклора» (Русский фольклор. Т. 21. Л., 1981. С. 115—116) извлекались две вероятные возможности организации материалов Свода. Первая — жанрово-географическая, или «зональное расположение серии былин» в сочетании «с учетом особенностей собирателей и исполнителей». Вторая — объединение «зонального принципа расположения материала с принципом расположения (...) по собирателям» как способом «объединить единым принципом все жанры». Первая концепция простиралась на серию былин, вторая подразумевала объединение всех жанров, т. е. касалась Свода в целом. Выгодность решения практических вопросов склонила чашу весов к варианту композиции Свода по жанрам, с опорой на областные очаги традиций, с акцентированием фактора диалектологии духовной культуры, «эстетической географии» (термин академика Н. И. Толстого). За это высказалось подавляющее большинство эпосоведов в упомянутом совещании при ОЛЯ АН СССР 6 июня 1984 г.

Как ныне известно, материал серии «Былины» систематизирован согласно конструктивной триаде: 1) жанр; 2) местная традиция; 3) произведение (сюжет) в его вариантных воплощениях. В томах ныне представлена сама реаль-

ность поэтической народной традиции; со всей рельефностью выступает фольклорная природа объединяемых явлений культуры. Сумма текстов-вариантов, версий размещается по сюжетным гнездам (комплексам, «блокам») в хронологии записи от прошлого к современности, зримо передавая особенности каждого фольклорного «диалекта», отличия одной традиции от иных. Так нейтрализуются и моменты случайности, эпизодичности, исключительности, неотвратимо вторгающиеся в записи собирателей текстов от разноликих исполнителей. Одновременно создается естественный фон традиции, выявляющий индивидуальные редакции сюжетов, манеры сказителей. Тома серии «Былины» получили также обширные комментарии и «Приложения», где скрупулезно учтены особенности творчества былинщиков и детально проанализирован труд каждого собирателя. Видное место в «Приложениях» отведено и данным о репертуаре певца-сказителя, не замкнутого в жанре былины: исполнитель «старин» использует как творческий арсенал также структурно-композиционные схемы-стереотипы, стилевые, фразеологические клише, напевно-ритмические формулы, входящие в круг известных рапсоду исторических песен, старших баллад, духовных стихов, комических песен, пародирующих и дополняющих классический эпос. С этим «активом» репертуара сказителя соединен «пассив» — внеэпическое фольклорное знание, которое также участвует в создании индивидуальных поэтических модификаций традиционных сюжетов. Певец со всей своей личной биографией является носителем и двигателем репродуктивно-импровизационного искусства, а оно в корпусе текстов — благодаря посюжетному «комплектованию» совокупности записей — предстает перед читателем как коллективное сотворчество поколений. В результате томами фактически моделируются местные былино-сказительские традиции. При жанрово-зональной структуре серии «Былины» сам фольклор не отступает на второй план сравнительно со способами его фиксации. Здесь нет собрания собраний собирателей, как например, в иных томах «Памятников русского фольклора»: жанровый критерий сразу отсекает от этих собраний даже значительную часть «старин», не говоря уже о других явлениях песенного и непесенного фольклора. Свод по жанровому принципу укрупненно запечатлевает традиции фольклора как коллективные, от поколения к поколению сохранявшиеся формы жизни родового, общенародного творческого достояния. Разброс вариантов одного сюжета по пространству регионально единых томов размельчал бы, дробил традицию, если бы нас вела репродукция полевых тетрадей собирателей. Такая репродукция способна превратить сумму записей в сумму репертуаров случайных деревень.

Когда в начале 1996 г. Д. С. Лихачев ознакомился с версткой томов «Былины Печоры», он отметил в разговоре с А. А. Гореловым: «Прежде я не верил в реальность осуществления Свода. Теперь — верю». Естественной в этой связи была «охранительная» реакция Д. С. Лихачева как члена редколлегии издания на экспериментальную подачу мезенского материала «под А. Д. Григорьева», а не по образцу, реализованному в «Былинах Печоры»: «В серии „Былины“, — записал он, — должны быть сохранены единые принципы издания» (31 марта 1997 г.).

Выдающаяся роль в строительстве Свода русского фольклора принадлежит доктору филологических наук Борису Николаевичу Путилову (1919—1997), стоявшему во главе Сектора народнопоэтического творчества ИРЛИ в 1958—1967 гг. и энергично способствовавшему формированию текстологической школы фольклористов из числа соиздателей серии «Памятники русского фольклора». Достаточно назвать в этой связи завоевавшие авторитет издания: «Былины в записях и пересказах XVII—XVIII вв.» (М.; Л., 1960) (том выходил по программе М. О. Скрипиля, разработанной для серии, в коллективном исполнении — А. М. Астаховой, В. В. Митрофановой и самого М. О. Скрипиля), четыре тома «Исторических песен», охвативших материал XIII—

XIX вв. (над ними работали Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский, О. Б. Алексеева, Л. В. Домановский, Л. И. Емельянов, В. В. Коргузалов, Э. С. Литвин, А. Н. Лозанова, Л. С. Шептаев) и в значительной степени удовлетворивших потребность ученых в изданиях сводного типа. Знатоком старшей русской исторической песни (об этом его докторская диссертация-книга «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков». М.; Л., 1960), Б. Н. Путилов вместе с А. П. Евгеньевой выпустил в 1958 и 1977 гг. два академических издания Сборника Кириши Данилова, а далее перешел к исследованию русского и южнославянского героического эпоса, закрепляя в ныне широко известных трудах по типологии фольклора взгляды на историко-художественный мир эпоса, родственные взглядам В. Я. Проппа, но не ограниченные их рамками. О последнем красноречивее всего свидетельствуют финальные монографии исследователя «Эпическое сказительство» (М., 1997) и «Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса» (СПб., 1999), где весомо опротестованы некоторые категорические утверждения В. Я. Проппа, например, по поводу поэтики былин. Так, отклоняет обосновательный тезис об отсутствии в эпосе метафоры: Б. Н. Путилов демонстрирует метафоричность, присущую структуре сюжета, и выявляет метафору как органический компонент поэтического стиля. Подобным образом, отдавая должное стиховедческим разработкам В. М. Жирмунского в области эпической рифмы, Б. Н. Путилов идет гораздо далее предшественника в замечательном этюде «О звуковой организации эпического стиха». Обнаружив в былинах разного вида внутристриховые фонетические созвучия, ученый акцентирует «сложность, изысканность, изошренную тонкость» звуковой гармонии, притом по ходу анализа раскрывает то, что чувствовали сами певцы — исполнители эпоса и — вслед за ними, — может быть, наиболее внимательные к фольклору поэты. А именно — что вся словесно-поэтическая материя эпоса есть сплошная и безусловная поэзия, зиждущаяся не только на мелодике напевов и интонационно-исполнительской культуре, но и на непрерывной воспроизводимости словесного эха либо инструментовке словесных созвучий.

Для Б. Н. Путилова создание Свода русского фольклора было одной из задушевных идей, вот почему в 1981 г. он выступил на Всесоюзном кишиневском совещании фольклористов с докладом «Издание сводов как важнейшая современная форма научного освоения фольклорного наследия». Не числясь формально сотрудником ИРЛИ с 1968 г., Б. Н. Путилов никогда не прерывал контакта с Отделом народнопоэтического творчества, на этапах подготовки Свода рецензировал тома «Былины Печоры», «Былины Пинеги» и, подключившись к работе редколлегии серии «Былины» Свода русского фольклора, был утвержден главным редактором серии.

Разносторонен вклад в труды над Сводом русского фольклора доктора филологических наук Наталии Павловны Колпаковой (1902—1994), одной из составительниц пробного «Проспекта» Свода 1956 г., работавшей над обширной систематической картотекой народной лирической песни. Активный собиратель севернорусского фольклора, широко известный автор увлекательных книг-очерков о народном творчестве, исследователь обрядовых песен и частушек, участник создания академических собраний (Былины Печоры и Зимнего Берега. М.; Л., 1961; Песни Печоры. М.; Л., 1963; Песенный фольклор Мезени. Л., 1967), составитель поэтической антологии «Лирика русской свадьбы» (Л., 1973), она оставила не только значительный фонд личных записей былин, но и несколько альбомов талантливых этнографических рисунков, которые навсегда останутся ценнейшим документальным материалом о тех местах, той среде, где бытовала былина. Ее устные рассказы об экспедициях 1920-х гг., создавая неповторимые портреты сказителей, носителей образной крестьянской речи, вовлекали молодежь в собирание фольклора. Это сочеталось с постоянными художественными опытами — искусным рукодельным

творчеством на материале находок «лесных диковин», из которых она особенно любила «вымороженное» серебряное дерево Севера. Ее поэтическая одаренность нашла отражение в ее личном поэтическом сборнике, который она выпустила в период ленинградской блокады, он назывался «Частушки Ленинградского фронта».

Всеволод Владимирович Коргузалов (1920—1999), кандидат искусствоведения, бывший три десятилетия заведующим и главным хранителем фондов Фонограммархива ИРЛИ, — выдающийся знаток музыкального эпоса России. Один из энтузиастов собирательства, освоивший с магнитофоном маршруты фольклориста от Белого моря до Приморского края, от Приленья до Астрахани, он был также замечательным исследователем напевных стилей эпоса Русского Севера, изучал генезис и миграционные процессы, типичные для музыкальной культуры, разгадывал сложнейшие исторические загадки старших записей песенного фольклора. В. В. Коргузалов явился вместе с Б. М. Добровольским автором новаторской антологии «Былины: Русский музыкальный эпос» (М., 1981), а его музыкальные расшифровки песенных материалов практически сопровождали все основные издания Отдела народнопоэтического творчества. Сфера его научных интересов не исчерпывалась русским фольклором. Ему принадлежат исследования песенности как славянских, так и других народов России и зарубежья. Существенным актом в подготовке Свода русского фольклора явилась статья В. В. Коргузалова «Музыковедческие аспекты построения Свода русского эпоса» (Русский фольклор. Л., 1981. Т. 21). С присущим ему азартом В. В. Коргузалов включился в подготовку «Былин Печоры», консультируя словесников практически на всех этапах их работы. Далее в его ближайшие планы входило музыковедческое «обеспечение» нового академического издания Сборника Кириши Данилова, для которого он готовил полную строфическую реконструкцию напевов знаменитой книги. В. В. Коргузалов явился инициатором создания уникальной антологии дисков-звукозаписей «Из собрания Фонограммархива Пушкинского Дома», включившей в себя несколько серий фольклора народов России, что в дальнейшем позволило обеспечить звуковыми Приложениями тома Свода русского фольклора.

Дмитрий Михайлович Балашов (1927—2000) — ученый-фольклорист, кандидат филологических наук, собиратель и издатель песенного, сказочного фольклора Беломорья, свадебного обряда Вологодской области, Подмоскovie — выдающийся исторический романист современности, автор восьми романов из жизни русского Средневековья (серия «Государи московские»), повестей «Господин Великий Новгород» и «Марфа-посадница», — был одним из активных борборников издания Свода русского фольклора. Об этом он заявил и своими исследованиями былин, старших баллад и статьей «Устарел ли Гомер?» (декабрь 1973 г.; публикуется в вып. 6 серии «Из истории русской фольклористики»), в которой первым позитивно откликнулся на статью А. А. Горелова «Соединяя времена» (Звезда. 1973. № 11). В дальнейшем он принимал участие в дискуссиях по вопросам издания Свода русского фольклора (в том числе статьей «О родовой и видовой систематизации фольклора» — Русский фольклор. Л., 1977. Т. 17). В результате отбора вступительных статей, предназначавшихся для серии «Былины» Свода русского фольклора, его вариант предисловия — как наиболее удачный — открыл первый том Свода (с дополнениями доктора филологических наук Т. А. Новичковой). Неоценимо важными оказались для того же издания магнитофонные записи, выполненные Д. М. Балашовым от лучших былинщиков Печоры, которым он посвятил очерк «Печора и ее сказители» (Север. 1965. № 3). Импульсивный, вечно тревожимый заботами о судьбе русского народа и русской традиционной культуры, Балашов-писатель и Балашов-фольклорист в течение последних 30 лет многократно настаивал на мысли: «Наш фольклор сейчас находится в том состоянии, когда для того, чтобы нам не лишиться навсегда тысячелетних

культурных сокровищ, его необходимо зафиксировать в печатных изданиях». Оттого идею издания Свода он считал «настолько безусловной», что «вряд ли ее нужно еще чем-то обосновывать». И когда этот «пассионарий» — в алой косоворотке и русских сапогах — пламенно защищал с кафедры ОЛЯ печорские тома и иронизировал над «сократителями» объема издания, готовыми уместить весь Свод «в четырех томах», самые сдержанные ученые, и в их числе Н. И. Толстой, не могли ему не аплодировать.

Доктор филологических наук Леонард Иванович Емельянов (1929—1996) — крупный теоретик фольклористики, исследователь фольклора — от былин до современной «текучей» устной прозы, глубокий интерпретатор историзма песенного фольклора и литературно-фольклорных взаимосвязей, немало страниц своего научного творчества посвятил анализу воззрений русских ученых на былевой эпос. Всей логикой своей научной биографии он был подготовлен к тому, чтобы стать автором одного из разделов предисловия, открывшего серию «Былины» Свода русского фольклора и посвященного истории отечественной науки. Человек общественного темперамента, он постоянно принимал активное участие в дискуссиях о судьбах и статусе современного народного творчества. В 1961—1962 гг. Л. И. Емельянов блестяще защитил гражданскую честь нашей полевой фольклористики. На страницах 6-го тома ежегодника «Русский фольклор» он поместил неприкрашенный очерк-отчет об экспедиции в Костромскую область, противостоявший «пейзанским» лакировочным установкам эпохи идеологической цензуры. Подвергшись демагогической критике со стороны «партийной печати» и некоторых «собратьев» по профессии, Л. И. Емельянов дал им резкую отповедь в следующем томе ежегодника, отбив атаку на непреложную истину. В немногих из написанных им художественных рассказов, как и в литературно-критических статьях, в литературоведческо-публицистической книге «Василий Шукшин. Очерк творчества» (Л., 1983), Л. И. Емельянов выступил сторонником школы «деревенской прозы».

Фольклорист универсальных научных интересов, но по преимуществу былиновед и сказковед, доктор филологических наук Юрий Иванович Юдин (1938—1995) осуществил для будущего многосерийного Свода русского фольклора специальную разработку проблемы группировки сказок (Русский фольклор. Л., 1977. Т. 17). Постоянно обнаруживая высокую эрудицию в анализе фольклора и литературы, Ю. И. Юдин опубликовал исследования поэтики и стиля народных песен, стиховедческие работы, рассматривал вопросы генезиса и историзма эпоса. Ему принадлежат отмеченные тонкостью и оригинальностью наблюдений опыты новых прочтений повестей Гоголя, Достоевского, Тургенева в свете фольклора и этнографии. Его все более увлекало уяснение философских основ, природы художественного образа. Свежестью и неожиданностью мышления он всегда был интересен — и как ученый, и как собеседник, как проникательный критик — доброжелательный, чуждый мелочности и желчности, подчас маскирующихся под принципиальность. При обсуждении программы создания серии «Былины» Свода русского фольклора он убедительно доказывал необходимость включения в корпус текстов былин-«скоморошин», не составляющих отдельного жанра, но выступающих жанром-спутником, что наблюдается и в других видах фольклора. Образ Ю. И. Юдина также никогда не изгладится из памяти нескольких поколений его учеников-студентов, для которых он остался непререкаемым авторитетом как профессор-филолог и более того — Учитель.

Серьезная озабоченность проблемами Свода русского фольклора многое определила в характере научных исканий доктора филологических наук Лидии Андреевны Астафьевой (1938—1996), автора известной монографии «Сюжет и стиль русских былин» (М., 1993). Книге предшествовало составление «Указателя былинных мотивов, сюжетных ситуаций и повествовательных звеньев богатырских былин» (1988), тщательная систематизация материалов

классических собраний русской эпики — от Кириши Данилова до академических изданий 1960-х гг. Распределив около 2000 вариантов по 40 сюжетам былин, установив зависимость сюжетных типов жанра от особенностей конфликта, Л. А. Астафьева попыталась определить надежные критерии систематизации эпоса. К сожалению, внезапная кончина не позволила ученой перейти к углубленной дифференциации явлений эпического стиля. Будучи совестливым и взыскательным специалистом, Л. А. Астафьева в дискуссиях по былине не раз показывала, что для нее авторитет фактографического аргумента, научного довода значили безусловно больше, нежели административное давление на истину.

Будучи представителем одного поколения, доктора филологических наук Николай Владимирович Новиков (1911—1997) и Алексей Дмитриевич Соймонов (1918—1995), а также Галина Григорьевна Шаповалова (1918—1996) принадлежали еще к той плеяде ученых, которые под руководством М. О. Скрипицы создавали упомянутый послевоенный Проспект Свода русского фольклора из шести жанровых серий. Это во многом определяло их профессиональный путь, который, впрочем, имел исходным «пунктом» движения научную школу М. К. Азадовского.

Крупнейший исследователь и публикатор русской сказки Н. В. Новиков в свои студенческие годы открыл в Карелии великолепного мастера-сказочника Ф. П. Господарева и создал совместно со своим научным руководителем красочную литературную версию диалектного языка русско-белорусских господаревских сказок, которая вышла из печати в 1941 г. в Петрозаводске и во время Великой Отечественной войны, в пору беллетристического «голода», стала одной из любимейших книг народного чтения, на которой к тому же воспитывалось поколение читателей-школьников. Человек с фронта, всегда безукоризненно носивший офицерский китель, отмеченный даже внешне редкой аккуратностью, Н. В. Новиков стал одним из лучших сказковедов-текстологов. В серии «Памятники русского фольклора» он образцово издал разножанровое наследие краеведа Н. А. Иваницкого «Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные (...) в Вологодской губернии» и два сборника раритетных сказок: «Русские сказки в записях и публикациях 1-й половины XIX века» (М.; Л., 1961), «Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI—XVIII века)» (Л., 1971). Работа Н. В. Новикова над систематизацией восточнославянских сказок (в соавторстве) принесла русской, белорусской и украинской науке необходимейший подручный справочник «Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка» (Л., 1979). В содружестве с Л. Г. Барагом им создано новое, текстологически выверенное издание классического памятника «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах» (М., 1984). Важнейшим документом истории науки останется напечатанная Н. В. Новиковым в «Русском фольклоре» (М.; Л., 1957. Т. 2) хроника обсуждения пробного проспекта Свода русского фольклора 1956 г.

Алексей Дмитриевич Соймонов вошел в большую науку сразу знаменитым изданием «Былины Пудожского края» (Петрозаводск, 1941) (выполнено с Г. Н. Париловой, издано под редакцией А. М. Астаховой), а в послевоенный период посвятил годы и годы научных трудов первому русскому «своду» записей народных песен XVIII—XIX вв. — «Собрание народных песен П. В. Киреевского», — отмеченному еще прямым участием в нем А. С. Пушкина. Для нового, академического издания А. Д. Соймонов подготовил проспект-программу выпуска песенной серии П. В. Киреевского в 10 томах, предложив расположение материала по собирателям. Текстологически безупречно реализовав начало работы, он выпустил совместно с Г. Н. Париловой том «Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях» (Л., 1977. Т. 1). Большой вклад внес А. Д. Соймонов в создание 79-го тома «Литературного наследия» — «Песни, собранные писателями: Новые материалы из архива П. В. Киреевского» (М., 1968). После перехода Б. Н. Путилова на службу

в Институт этнографии А. Д. Соймонов более года возглавлял деятельность Сектора народнопоэтического творчества ИРЛИ, сохраняя основные направления работы подразделения. При обсуждении нового Проспекта Свода русского фольклора 1977 г. ученый опубликовал богатую конкретными предложениями статью «Свод русской народной песни : (Проблема источников)» (Русский фольклор. Т. 17).

Галина Григорьевна Шаповалова в серии «Памятники русского фольклора» вместе с М. Я. Мельц и В. В. Митрофановой выпустила по архивным материалам ценнейшую антологию «Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX вв.» (М.; Л., 1961). Исполняя обязанности архивариуса Сектора народнопоэтического творчества ИРЛИ, она оказала, в частности, большую помощь составителям сводной книги «Частушки в записках советского времени» (М.; Л., 1965). Г. Г. Шаповалова оказалась душой собирательской работы фольклористов-любителей и под ее руководством состоялось несколько экспедиций 1970—1980-х гг. в районы Русского Севера, Поволжья, русско-белорусского пограничья. По накопленным материалам были выпущены сборники, созданы фольклорно-этнографические фильмы. Сотрудники Пушкинского Дома всегда будут хранить добрую память об этом человеке, который в период блокады сумел проявить реальную заботу о сохранении фондов Института русской литературы. Последней осуществленной ее волей была передача Отделу народнопоэтического творчества фотоиллюстраций к Своду русского фольклора.

Все эти люди вместе создавали образ нашей фольклористической среды послевоенного времени, каждый из них был устремлен к большим целям служения Отечеству и людям, их научные достижения будут долгие годы двигаться вперед народоведение, являясь золотым запасом и неистощимым резервом духовности.

А. А. Горелов

БЛАГОДАРНОСТЬ ПОЛИГРАФИСТАМ

Отдел народнопоэтического творчества Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук выражает свою глубокую признательность учащимся Санкт-Петербургского лицея полиграфии и книжной торговли В. В. Азаровой, В. В. Андронниковой, Е. В. Антропенковой, Н. А. Архипову, О. В. Афанасьевой, Е. О. Байковой, Д. В. Балбуцкой, Е. М. Богдановой, О. Н. Богдановой, А. С. Гайдук, Ю. В. Гирс, Е. А. Гришкан, Ж. Е. Давыдовой, В. О. Драпову, О. В. Евцихевич, И. А. Егоровой, Е. Н. Зимаковой, А. С. Зориной, К. Н. Иванову, А. Н. Ивановой, О. П. Коротыш, О. А. Кузьминой, И. С. Куксенковой, И. В. Лебедеву, С. В. Левагину, Н. А. Михайловой, С. А. Мозгуновой, С. В. Мыльникову, Е. М. Паушкиной, Н. В. Пелля, Л. М. Потаповой, Е. А. Решетняк, Я. В. Ромишовой, З. В. Сергеевой, О. В. Сергеевой, А. В. Сидоровой, О. Г. Симаковой, Н. В. Слабуновой, М. А. Смирновой, Н. О. Трифоновой, Н. Н. Тулубьевой, Д. А. Фурманову, Л. С. Хайловой, Н. А. Хохлову, Н. Р. Цоцория, Е. В. Шнуренко за добросовестное выполнение работы по созданию компьютерного набора 1—2-го томов серии «Былины» Свода русского фольклора (Былины Печоры). Под руководством заведующей Лабораторией информатики И. П. Мудровой (Ковтун), осуществившей трудоемкую верстку названных книг, вы активно овладевали профессиональным искусством. Нельзя не отметить также, что большинство из вас приняли участие и в подготовке сложнейшего «Предметного указателя» к корпусу памятников былевой поэзии.

Счастливого вам жизненного пути, дорогие младшие коллеги!

Сотрудники Отдела народнопоэтического творчества ИРЛИ РАН.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>С. Н. Азбелев</i> (Санкт-Петербург). Академик Всеволод Миллер и историческая школа: Эпосоведческие труды и их оценки	3
<i>К. А. Богданов</i> (Санкт-Петербург). Фольклорная действительность: Традиция, метод, перспективы изучения	42
<i>Б. Н. Путилов</i> (Санкт-Петербург). О прозаизмах и бесформульных стихах у Кирши Данилова	67
<i>А. А. Горелов</i> (Санкт-Петербург). Разговор с биографами Кирши Данилова	76
<i>Ю. А. Новиков</i> (Вильнюс, Литва). Былины и предания о Рахте Рагнозерском (К проблеме генезиса былинных новообразований)	91
<i>Л. И. Петрова</i> (Санкт-Петербург). Сюжет о Марии Египетской в устной и письменной традиции	100
<i>А. А. Панченко</i> (Санкт-Петербург). Сновидение и фольклор : Сон в народной религиозной традиции	112
<i>М. Н. Власова</i> (Санкт-Петербург). Представления о «посмертном бытии» в быличках Новгородской области (по записям 1985—1996 гг.)	123
<i>Дж. Бейли</i> (Висконсин, США). Ритмическая модель стиха некоторых пудожских причитаний	140

МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

<i>Т. А. Новичкова</i> (Санкт-Петербург). Песенно-эпический фольклор из коллекции О. Э. Озаровской. Неопубликованные записи	150
<i>А. Ю. Кастров</i> (Санкт-Петербург). К изучению музыкальной стилистики русского эпоса Обонежья	179
<i>О. В. Гордиенко</i> (Москва). Былинный напев, записанный на Владимирщине	230
<i>Ю. И. Марченко</i> (Санкт-Петербург). Зимние празднично-поздравительные песни в районах русско-белорусско-украинского пограничья	238
<i>Ю. А. Новиков, Р. Тримакас</i> (Вильнюс, Литва). Поверья и мифологические сказания о «волхвитах» (колдунах) : Из записей фольклора старообрядцев Литвы	305

БИБЛИОГРАФИЯ

<i>А. Н. Розов</i> (Санкт-Петербург). Этнографические и фольклорные материалы на страницах журнала «Руководство для сельских пастырей» (1860—1917 гг.). Аннотированный тематико-библиографический указатель	334
---	-----

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>В. И. Жекулина</i> (Санкт-Петербург). Новгородская фольклорная коллекция в Рукописном отделе ИРЛИ	401
Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым. (Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997) (<i>В. И. Еремина</i> , Санкт-Петербург)	407

С. Н. Азбелев (Санкт-Петербург). Новые работы о русском эпосе	413
Оvchinnikova O. Традиционная крестьянская культура как основа построения современных русских популярных текстов и культурной практики. Тампере, 1998 (В. И. Еремина, Санкт-Петербург)	437
В Комиссии по славянскому фольклору при Международном комитете славистов (В. Е. Гусев, Санкт-Петербург)	441
Памяти фольклористов — коллег, наставников, товарищей	443

Научное издание
РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР
Том XXXI
Материалы и исследования

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

Редактор издательства *А. И. Строева*
Технический редактор *Е. Г. Колонова*
Корректоры *О. И. Буркова, И. А. Крайнева и Е. В. Шестакова*
Компьютерная верстка *Л. Н. Напольской*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.
Сдано в набор 25.04.2001. Подписано к печати 15.08.2001. Формат 70 × 108 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 39.9.
Уч.-изд. л. 41.5. Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 4166. С 171

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

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«НАУКА» РАН

ГОТОВИТ К ИЗДАНИЮ КНИГУ

Словарь русского языка XVIII века

Вып. 13

Молдавский—Напрокудить

В Словаре представлено систематическое описание лексики русского языка в эпоху формирования нового литературного языка на национальной основе.

Для широкого круга специалистов-филологов, историков науки и культуры, искусствоведов, студентов гуманитарных вузов и преподавателей средних школ — словесников и историков, всех интересующихся произведениями литературы и письменности XVIII века.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«НАУКА» РАН
ГОТОВИТ К ИЗДАНИЮ КНИГУ

Русская интеллигенция
АВТОБИОГРАФИИ И БИОБИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ДОКУМЕНТЫ
В СОБРАНИИ С. А. ВЕНГЕРОВА

Аннотированный указатель
в 2 томах

Книга посвящена коллекции автобиографий, которую в течение четырех десятилетий собирал известный литературовед С. А. Венгеров. О себе пишут люди, оставившие свой след в литературе, искусстве, науке, технике, политике, общественной жизни, т. е. представители главным образом «пишущей» интеллигенции. Указатель выполняет «путеводительную» функцию по этому уникальному документарию, сообщает научную информацию о степени содержательности каждого документа.

В едином алфавите имен дается аннотированный перечень материалов, структурированных как 1, 2 (самим Венгеровым) и 3-е (архивистами) собрания; включены также дополнительные документы, извлеченные из переписки и других разделов венгеровского фонда.

Каждый документ сопровождается аннотацией.

Для филологов, историков и всех интересующихся русской культурой.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«НАУКА» РАН
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

ХРИСТИАНСТВО И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА
Сборник 4

В сборнике рассматриваются некоторые проблемы взаимоотношения русской светской литературы и духовного наследия христианства, в частности ставится вопрос о возможности применения к литературе критерия церковности, исследуются связи словесного творчества с иконописным, выясняется роль Псалтири в древнерусской книжности и литературе XVII в. Ряд статей посвящен творчеству Пушкина, Вяземского, Достоевского, В. Брюсова, Ф. Сологуба; подробно освещается деятельность А. С. Стурдзы. Впервые в широком историко-культурном контексте анализируется замечательный памятник духовной литературы XIX в. «Откровенные рассказы странника», публикуется фрагмент автобиографического романа В. Д. Пришвиной «Невидимый град».

