

СОВЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР * 4-5

С О В Е Т С К И Й
Ф О Л Ъ К Л О Р

4-5

M. Ayas

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ АНТРОПОЛОГИИ, ЭТНОГРАФИИ и АРХЕОЛОГИИ
ФОЛЬКЛОРНАЯ СЕКЦИЯ

СОВЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР

СБОРНИК СТАТЕЙ и МАТЕРИАЛОВ

№ 4—5

Издательство Академии Наук СССР
Москва 1936 Ленинград

ни в какой мере не соответствует подлинному и сложному пути развития русской фольклористики. В этой схеме она совершенно отрывается и от истории русской литературы и критики и от истории русской общественной мысли в целом. В частности, остается совершенно неучтенной роль, которую сыграло в развитии русской фольклористики революционное просветительство и его вожди, великие идеологи крестьянской революции, Чернышевский и Добролюбов.

В сущности говоря, эти „новые схемы“ только рабски повторили схемы, выдвинутые и разработанные дореволюционной историографией. В. Зельцер и его последователи дали этим старым схемам социологический этикетаж, но самые схемы оставили нетронутыми, сохранив незаполненными и те лакуны, которые сознательно оставляла старая наука.¹

Так, напр., старая историография совершенно систематически и последовательно замалчивала деятельность одного из замечательнейших фольклористов — фольклориста-революционера И. А. Худякова. Конечно, его сборники упоминаются и цитируются, но вся его деятельность в целом, его теоретические труды, так же как и его судьба, оставались вне внимания историков нашей науки.

Единственное исследование, посвященное И. А. Худякову, является в сущности попыткой дискредитации его как ученого.² Совершенно замолчано и погребено прежними историками и имя Прыжова, и, повторяю, нашему поколению ученых падает на долю ответственная задача широко осветить и осмыслить их вклад в русскую науку. И, конечно, уже *a priori* можно сказать, что революционное просветительство должно было сыграть огромную роль и в развитии фольклорных изучений. Тесно связанная с развитием литературы, фольклористика не могла не отразить и этого одного из величайших этапов в истории развития нашей общественной мысли.

Совершенно не освещена и роль Добролюбова в истории русской фольклористики, причем необходимо подчеркнуть, что в данном случае речь должна идти не только о влиянии общих идей и общей деятельности Добролюбова, но об его непосредственном участии в разработке конкретных и специфических задач и проблем фольклористики.

¹ Вообще следует подвергнуть полному пересмотру установленную еще дореволюционной фольклористикой и безоговорочно принятую всеми последующими исследователями историографическую схему. Согласно этой схеме история русской фольклористики открывается мифологической теорией, сменяется теорией заимствования и, наконец, последняя уступает место исторической теории. Схема в таком виде представляется совершенно отвлеченной и не соответствует реальной последовательности научных школ и течений. Знаменитая диссертация А. Н. Майкова „О былинах Владимирово цикла“ появилась в 1863 г., т. е. за пять лет до статей В. В. Стасова о происхождении русских былин, и в дальнейшем оба эти направления, „историческое“ и „сравнительное“, идут и развиваются совершенно параллельно; работы многих ученых можно относить к какой-либо одной из этих определенных школ только при некотором насилии над фактами, напр., работы М. Е. Халанского и др. Ни в коем случае нельзя всецело вести по линии „компаративистской школы“ и работы А. (Александра) Н. Веселовского, который более всего и прежде всего является „историком“.

² Е. А. Бобров. Научно-литературная деятельность И. А. Худякова. Журн. М. Н. Пр., 1908, VIII.

Глубокий интерес к фольклору или, как правильнее говорить в данном случае, учитывая терминологию того времени, к народной поэзии проявился у Добролюбова еще на школьной скамье. Еще в Нижнем Новгороде, семинаристом, он записывает песни и пословицы; к 1853 г. относится его заметка „О некоторых местных пословицах и поговорках Нижегородской губернии“, которую он предполагал (безуспешно) поместить в местных „Губернских ведомостях“; во время пребывания в Главном педагогическом институте он интенсивно занимается под руководством известного слависта-филолога И. И. Срезневского древней русской литературой и фольклором. За студенческий период Добролюбов подготовил ряд работ по древнерусской литературе: „О древнеславянском переводе хроники Георгия Амартолы“, „Алфавитный указатель сочинений к обзору русской духовной литературы с 862 по 1720 г. архиепископа Филарета Гумилевского“, „Употребление звуков в древнем славянском народном языке“, и по фольклору: „Заметки и дополнения к сборнику русских пословиц г. Буслаева“, „О поэтических особенностях великорусской народной поэзии в выражениях и оборотах“, „Замечания о слоге и меткости народного языка“ и др.¹

Эти первые научные опыты Добролюбова имеют огромное биографическое значение как ценнейший материал для истории формирования творческой личности знаменитого критика и публициста. Однако эти студенческие работы Добролюбова до сих пор почти совершенно не привлекали к себе внимания исследователей: о них обычно только вскользь упоминается в биографических очерках, и только. Эти работы были между прочим и в руках М. К. Лемке, редактора первого полного собрания сочинений Добролюбова. Однако он ограничился только ссылкой на них и не считал заслуживающими интереса для включения в собрание сочинений. И только теперь, после выхода в свет двух первых томов нового академического издания Добролюбова, перед нами раскрывается подлинное значение юношеских опытов Добролюбова.

Я вышел бы за пределы своей темы, если бы стал подробно останавливаться на анализе этих работ — их значение и ценность, к тому же, достаточно четко вскрыты в соответствующем комментарии (особенно следует выделить превосходный комментарий В. Л. Комаровича в статье о хрониках Амартолы), — в общем, они являются не только ярким свидетельством интересов и эрудиции Добролюбова-студента, но они показывают вместе с тем, что из него выросла крупнейший ученый, исследователь древнерусской литературы и народной словесности. Обширная эрудиция Добролюбова и прекрасное владение материалом вскрываются и в рецензии на биографию Челяковского, принадлежность которой Добролюбову недавно установлена.²

Исследователи и редакторы в своем пренебрежительном отношении к студенческим работам Добролюбова не учли того, что в эти годы Добролюбов был уже совершенно сложившимся человеком. Известно, напр., что статья о Буслаеве послужила поводом для знакомства с Чернышевским. И тогда же,

¹ Подробно см.: Н. А. Добролюбов. Дневники, 1851—1859. Под ред. и вступит. статьей Вал. Полянского, М., 1932, стр. 165 и сл. Н. А. Добролюбов. Полное собрание сочинений в шести томах под общей редакцией П. И. Лебедева-Полянского, т. I, стр. 493—595.

² Н. А. Добролюбов, т. III, стр. 549.

во время первой встречи с Добролюбовым, Чернышевский убедился, что перед ним совершенно умственно сформировавшийся человек, с совершенно законченными, сложившимися убеждениями и определенным мировоззрением.

И если мы в свете этих данных обратимся к анализу этого главного фольклорного труда Добролюбова в студенческий период, то должны признать, что эта статья поражает своей глубокой серьезностью, огромным знанием материала и совершенно правильным его анализом.

Статья Добролюбова — превосходный образец филологической критики и нельзя не выразить запоздалого сожаления о том, что эта замечательная работа так долго лежала в архиве и появилась только теперь, т. е. тогда, когда мы располагаем неизмеримо большим материалом, чем тот, который был в распоряжении Добролюбова, и когда значение этой статьи является уже только чисто историческим.

Впрочем, некоторые критические замечания его и по сию пору не потеряли своей свежести. Добролюбов внимательно проанализировал состав сборника, указал варианты, имеющиеся в других сборниках и не отмеченные самим Буслаевым, привел варианты из собственных записей, дал ряд остроумных толкований к отдельным пословицам, отметил некоторые литературные источники, оставшиеся неизвестными Буслаеву, и наконец, дополнил сборник Буслаева 360 новыми пословицами, записанными им самим, т. е., вернее, из большого своего собрания он выбрал 360 пословиц, которых не было ни у Буслаева, ни у Снегирева, ни у Афанасьева. Самое же собрание было, очевидно, гораздо значительнее; целиком оно до нас не дошло.

Чрезвычайно интересны те критические суждения, которые сделаны Добролюбовым по поводу отдельных пословиц, собранных Буслаевым. Буслаевский сборник, несмотря на огромную для своего времени эрудицию автора, был составлен несколько небрежно, без достаточной проверки вариантов, без попытки осмыслить целый ряд неясных выражений, без достаточного внимания к форме пословиц, вследствие чего в некоторых случаях Буслаев принимал за пословицу различные стихотворные цитаты.

Добролюбов отмечает все эти моменты. Напр., у Буслаева приведена пословица без всякого объяснения: „В гостях да на послане“. Буслаев, видимо, не понял этой пословицы, и она действительно в таком виде бессмысленна. Однако Добролюбов с помощью одного варианта, записанного им лично, расшифровывает ее так: в гостях, да еще на посланном, т. е. в гостях можно спать и не на посланном, не на постели, потому что „в гостях, что в неволе.“¹

У Буслаева среди пословиц значится такая: „В подполье сидит пирог с морковью, хочется есть, да не хочется лезть“. Как пословица это не имеет никакого смысла, и Добролюбов разъясняет, что это не пословица, а загадка.² У Буслаева приведена такая пословица: „Жаль девки, а потеряли парня“. Опять-таки непонятно. Добролюбов ставит это в связь с свадебными формулами и восстанавливает правильную форму пословицы: „Жаль парня, да не потерять бы девки“. Так обыкновенно говорят родители, размышляя

¹ Добролюбов, т. I, стр. 497.

² Ibid.

о сомнительном сватовстве. И эти слова служат обыкновенно учтивым отказом свату.¹

Таких примеров можно привести большое количество.

Еще больше заслуживают внимания методологические замечания Добролюбова. Основную ошибку Буслаева он видит в том, что Буслаев берет пословицы исключительно из старых сборников и почти не обращает внимания на их употребление в народе. „Оттого, — замечает Добролюбов, — многие пословицы приведены у него в форме не народной, а книжной“,² и потому не вполне соответствуют их живому бытованию.

В своем труде о пословицах Буслаев находится еще всецело на мифологической точке зрения. Пословицы являются для него, главным образом, выражением древних верований и понятий. Он склонен почти каждой пословице давать мифологическое толкование, причем все эти толкования имеют и определенную политическую направленность. Пословицы для Буслаева, прежде всего, „священное предание“, „священный завет предков“, „продукт самобытного творческого духа“, „народная мудрость, неизменная от века до наших дней“ и т. д. Добролюбов не решается еще высказаться против мифологической теории в целом, он соглашается, что „пословицы могут быть приняты в соображение при исследованиях мифологической эпохи 'славянской истории“, но „едва ли можно, — говорит он, — придавать им так много значения, как это делает г. Буслаев“. „Может ли, например, пословица: «родила тетка, жил в лесу, молился пням» доказывать поклонение древесным пням? Можно ли доказать, что пословица «обреченная скотина — не животинка» относится к древним языческим жертвоприношениям? Будто бы без этого не могла образоваться такая пословица?.. При небольшой натяжке можно из пословиц вывести весьма многое. Например, пословицей, подобно той, которой г. Буслаев доказывает поклонение пням, подтверждается также поклонение очагу: «на печи сидел, кирпичам молился». Но кажется употребление их (та и другая употребляются для означения глупости, недалежного ума) и самое сходство их образования не позволяет относить их к столь древней эпохе“.³ Эти строки — блестящий пример реалистической критики отвлеченных положений мифологической школы. В дальнейшем Добролюбов старается перевести толкование пословиц на еще более реальную почву в свете историко-социологического применения.

Говоря о развитии права на собственность, Буслаев писал, между прочим: „Цена, разумеется, это нечто независимое от личного произвола и взаимного согласия: «Собою цены не оставишь», «цену бог устанавливает»“. Но вот что замечает по поводу этих наивных религиозно-экономических рассуждений Добролюбов: „Эти пословицы не доказывают мысль автора. Вторая из них относится только к земледельческим произведениям, цена которых действительно зависит от бога, т. е. от урожая, а первая говорит, что сам покупатель не может установить цену — иначе говоря — дома цены не установить. Наоборот, есть пословица, опровергающая мысль, высказанную господином Буслаевым:

¹ Добролюбов, т. I, стр. 498.

² Ibid., стр. 510.

³ Ibid., стр. 512.

«Базар цену знает, в цене купец волен, а в весе неволен»¹. „Несколько далее, — продолжает Добролюбов, — находим мысль, что «русского человека пугала грамотная обстановка суда». Не лучше ли обернуть эту мысль и сказать, что грамота потому и пугала простого человека, что употреблялась преимущественно в судебных делах»¹. Здесь уже чувствуется будущий Добролюбов — критик и публицист.

Я остановился на этом примере так подробно потому, что эта статья показывает, что в начале своей критической деятельности Добролюбов был уже совершенно сложившимся ученым филологом, историком древнерусской литературы и народной словесности. Это показывает вместе с тем, какая огромная фактическая база была у Добролюбова к тому моменту, когда он подошел вплотную в дальнейшей своей работе к проблеме фольклора.

II

Прямых высказываний по вопросам фольклора у Добролюбова сравнительно немного. Это замечания о народной песне в статье о Кольцове, рецензия на Пермский сборник, на сборник Железнова, несколько страниц в статье „О степени участия народности и развитии русской литературы“ и рецензия на сборник Афанасьева, о которой мне уже приходилось писать и на которой мы еще остановимся подробнее. Но несмотря на это небольшое количество прямых высказываний, несмотря на их внешнюю случайность, нужно определенно подчеркнуть, что тема фольклора отнюдь не была случайной для Добролюбова, но входила в круг его прямых и, можно сказать, кровных интересов. Меньше всего фольклор был для него отвлеченной научной проблемой, но эта проблема неизменно вставала перед ним во весь рост в связи с общей проблемой народной литературы и народного мирозерцания. Для него, как идеолога революционной демократии, как знаменосца идеи крестьянской революции, этот вопрос — вопрос о поэзии крестьянства — приобретал огромное теоретическое и практическое значение. Другими словами, проблема народной поэзии входила в систему политических взглядов Добролюбова.

Фольклор был одним из важнейших участков литературной борьбы; для славянофилов и вообще реакционных писателей памятники народной поэзии представляли превосходный материал для построения концепций о народных идеалах, о народном мирозерцании и т. п. Это слишком общеизвестно, чтобы следовало долго на этом задерживаться. Фольклористика была создана славянофилами и создана в классовых боях; недавно опубликованные письма Петра Киреевского к Языкову прекрасно иллюстрируют это значение фольклора для построения исторической теории славянофилов.² И в дальнейшем, к 60-м годам, фольклористика была по преимуществу захвачена славянофилами или их ближайшими идеологическими родственниками. Чрезвычайно знаменательна в этом отношении судьба собраний Киреевского. Как известно, в последние годы деятельнейшим помощником Киреевского был Павел Иванович Якушкин.

¹ Добролюбов, т. I, стр. 513.

² Письма П. В. Киреевского к Языкову. Редакция, вступит. статья и примечания М. К. Азадовского, изд. Акад. Наук, Л., 1935.

Предполагалось, — и так первоначально и намечалось в Обществе любителей российской словесности, куда поступили бумаги Киреевского, — что издание будет подготовлено к печати именно Якушкиным. Но благодаря каким-то неясным ходам, политический смысл которых, однако, совершенно прозрачен, при содействии братьев Киреевского — Елагиных, рьяных деятелей славянофильства, издание у Якушкина было отобрано и перешло в руки Бессонова.

В области научной разработки фольклористика была представлена, главным образом, трудами Константина Аксакова, Бессонова, Ор. Миллера, Квашнина-Самарина и других исследователей того же славянофильского лагеря. В их интерпретации фольклор приобретал определенную окраску и являлся орудием реакции. Это вело к тому, что в противоположных лагерях, напр. в кругах либерального западничества, совершенно снималась проблема фольклора; отрицалось его эстетическое значение и вообще какое-либо значение для литературного развития. В кругах радикальной интеллигенции доходили даже до полного отрицания народной поэзии, до прямой борьбы с нею и ее влиянием. Так, когда в 1864 г. появилась знаменитая „Русская книжка“ Худякова, „Русское слово“ писало по этому поводу: „Все эти сокровища народной мудрости (сказки, пословицы, загадки, песни, былины) собраны, повидимому, для удовольствия простого читателя, которого понятия не стоят выше сказки и пословицы. Иначе, с какой стати было г. Худякову помещать в «Русской книжке» семь былин, которые могут интересовать собирателей разного хлама, но никому не нужны из мало-мальски образованных людей“.¹ Позже, в конце 60-х годов, Оммулевский в своем знаменитом романе „Шаг за шагом“, рассказывая биографию своего идеального героя, подчеркивает, что на его развитии совершенно не отразилось развращающее влияние русских сказок: „Опьяняющая и расслабляющая ум, а еще больше воображение, язва русских сказок не коснулась его в этот нежный период возраста и, следовательно, он отделался от нее раз навсегда“.

Ярким памятником такого отношения к народному творчеству являлась и книга Милюкова „Очерки истории русской поэзии“, первое издание которой вышло еще в 1847 г. и было повторено в 1858 г.; она давала по существу совершенно отрицательную характеристику устной поэзии.² „Сказки наши, — писал он, — отличаются тем же самым характером, как и песни, только с тою разницею, что в них, как в поэзии эпической, требующей большого общественного развития, все недостатки должны были выразиться яснее и еще ярче показать бесплодие и грубость тогдашней жизни“. В „русских сказках видна только необузданная фантазия, исполненная преувеличений и грубости. Наши былины показывают только преувеличение материальной силы и бедность умственной жизни“. „Веселые шутки являются в высшей степени циническими, выходят за пределы пристойности и т. д. Другими словами, наша устная поэзия

¹ Русское слово, 1864, № 7.

² А. П. Милюкова принято было обычно рассматривать как последователя Белинского (см., напр., „Новый энциклопедический словарь“, т. 26, стр. 542—543). Это верно лишь формально, по существу А. П. Милюков являлся либеральным интерпретатором идей Белинского. „Очерки истории русской поэзии“, конечно, были очень резко направлены против славянофилов и реакционеров, но вместе с тем они выхолащивали революционную сущность идей Белинского.

отражала «безобразное состояние нашей народности» и ни в коем случае не заслуживала той идеализации, которую придавали ей славянофилы». Для Добролюбова такой путь — путь наименьшего сопротивления — был явно неприемлем. Отказаться от народной поэзии значило для него лишить русский народ, т. е. русского крестьянина, одного из существеннейших элементов его духовного богатства, значило бы невероятно обеднить и принизить его. Добролюбов неоднократно давал резкую отповедь всякого рода недооценкам и барским покровительственным суждениям о народе, с чьей бы стороны они ни исходили: из лагеря ли реакционеров, от либеральствующих интеллигентов или от упрощенно-левых радикалов... „Мы по старой укоренившейся привычке, — писал он в статье о Беранже, — смотрим на народ с каким-то предубеждением. Он все представляется нам грубой толпой, неспособной к возвышенным или благородным и нежным ощущениям. А между тем, напротив, в нашем обществе все эти чувства развиты гораздо меньше. Если еще есть в мире поэзия, то ее нужно искать среди народа“.¹

Метод Добролюбова иной. Он повел борьбу за народную поэзию и за ее новую интерпретацию, и как раз упомянутая статья о народности в русской литературе посвящена этой самой книге Милюкова.

Эта статья является замечательным памятником, которому надлежит занять видное место в истории русской фольклористики. Добролюбов возражает и против той обобщенной характеристики русской народной поэзии, которую давали славянофилы, и против столь же общей характеристики А. П. Милюкова. В сущности и он, и славянофилы видели в народной поэзии почти единообразное и сплошное выражение единого мирозерцания. Добролюбов же стремится вскрыть противоречия в этом мирозерцании и отражение разнообразных явлений. Не все то, что мы имеем в народной поэзии, утверждает он, принадлежит подлинному народному мирозерцанию. В ней есть подлинное, есть и навязанное. И Добролюбов пытается точно определить и установить эти элементы. До некоторой степени ключом к анализу для него являются духовные стихи.

Духовные стихи являлись одними из излюбленнейших материалов в славянофильской фольклористике. Честь открытия духовных стихов принадлежит Петру Киреевскому. Он первый их записал и тогда же писал Языкову: „Эти стихи, которые поют старики, старухи и особенно нищие, и между нищими особенно слепые, вещь неоценимая. Кроме их филологической и поэтической важности из них, вероятно, многие объясняются нашей прежней мифологией, точно так же, как многие из храмов древнего мира уцелели от разрушения, приняв на кровлю свою христианский крест; многие из наших языческих преданий сохранились, примкнув к песне о святых людях либо по сходству имени, либо по сходству своего напева“.²

Известно, что из всего своего богатого собрания Киреевский только и успел при жизни подготовить к печати духовные стихи. Их религиозная тематика, церковнические идеалы, все это давало огромную пищу для пред-

¹ Добролюбов, т. I, стр. 465. (Разрядка наша. М. А.)

² Письма П. В. Киреевского к Языкову, стр. 23.

ставлений о народных идеалах, о подлинной народной душе и т. д. „Это не церковные гимны и не стихотворения, составленные духовенством в назидание народу, — писал Киреевский в предисловии к своему изданию, — а плоды народной фантазии, носящие на себе и все ее отпечатки. На духовных предметах сосредоточивается как раз задушевная любовь нашего народа; мысли его почти всегда обращены к предметам духовным и потому естественно, что он часто воспевал святые гимны, слышанные им в церкви, любит в простоте своей украшать предметы священные своими полевыми цветами“¹.

Милюков, давший ряд критических отрицательных характеристик отдельных видов устной поэзии, конечно из цензурных соображений, не посмел подойти так же и к духовным стихам; но он снимает их другим образом. Он подчеркивает их книжные элементы и утверждает их греческое происхождение.

„Стихи, — писал он, — не составляют самобытного создания русского народа, но принесены к нам первоначально из Греции и остались чужими народу. Таким образом, происхождение этих легенд совершенно не русское, а рассматривая их критически, мы видим в них еще меньше поэзии, чем в песнях и сказках, потому что здесь не было и того воодушевления, которое возникало из самобытной потребности народа и окрыляло фантазию“².

Это замечание Добролюбов кладет в основу своего анализа. Он уточняет то, что вскользь бросил Милюков; уточняет понятие источника и вскрывает его принципиальную мысль. Он вскрывает истоки этой книжной линии и подчеркивает, что они знаменовали чуждое и ненародное влияние. Добролюбов высказывает сожаление, что Милюков не охватил в этом плане всей устной поэзии, и делает сам такой обзор, анализируя русскую народную жизнь под этим углом зрения.

При том состоянии науки Добролюбов, естественно, не мог еще совершенно отказаться от представлений об эпическом периоде жизни, но отбрасывает этот период к временам глубочайшей древности, в область отношений патриархальных, когда еще не существовало ни малейшего разлада между жизнью семейной и государственной, в период, когда кметы рассуждали вместе с ляхами и владыками на общественных сеймах, но прибавляет он, „мы ничего

¹ Русские народные песни, собранные П. Киреевским, ч. I. Русские народные стихи. Чтения в О-ве ист. и древн. росс. слов., 1848, стр. VII. Несмотря на всю архаичность этой характеристики, она сохранилась почти неизменно в истории литературы, дожив почти до наших дней. Так, некогда заигрывавший с марксизмом Е. А. Ляцкий в 1912 г. писал в предисловии к опубликованному им сборнику духовных стихов: „... они носят в себе освящающий элемент культа в затаявшиеся в народном быту пережитки отдаленной старины“... „Они привлекают внимание красотой изображаемых подвигов, обнаруживающих великую мощь духа у богатырей веры, стяжавших им нетленную, небесную славу, столь далекую от славы мира сего“ (Стихи духовные. Вступит. статья Е. А. Ляцкого, СПб., 1912, стр. III—IV). И далее, там же: „Не угасло духовное песнетворчество и по настоящее время: и теперь еще, где колеблется и вспыхивает религиозное народное чувство, где собирается народ и раскрывает душу перед обаянием чудесного рассказа и легенды, в груди наиболее чутких и одаренных натур вспыхивает поэтическое одушевление и слагаются песни во славу чудесных явлений веры или подвигов духовно-нравственной жизни“. Это же предисловие целиком воспроизведено им в 1920 г. в переиздании этой книги под новым заглавием в Стокгольме: „Русь страждущая. Стихи народные о любви и скорби. Венец многоцветный“. Вступит. статья Е. А. Ляцкого. Изд-во „Северные огни“, Стокгольм.

² А. П. Милюков. Очерк истории русской поэзии, 1858, стр. 46.

не имеем от этого периода¹. Добролюбов говорит о кметах и лехах и предпочитает обращаться к поэзии древних славян для того, чтобы не говорить о русском народе, но все, что говорится дальше об этих кметах и лехах, все это, конечно, относится к России и к русскому народу. И в данном случае это обычный, часто применяемый Добролюбовым и другими публицистами прием. Так, например, когда Добролюбов пишет о Бурбонах, имеются в виду Романовы. Когда он пишет об австрийском режиме, в действительности речь идет о русском самодержавии. То же и в данном случае, причем он нарочито, несколько утрируя, упрощает вопрос, чтобы тем самым подчеркнуть приуроченность к определенному материалу. „В эту патриархальную эпоху, — пишет он, — поэзия, конечно, выражала общенародные интересы, но хотя кметы и рассуждали вместе с лехами на общественных сеймах, рассуждали они, по всей вероятности, плохо, потому что имели малое образование и слишком сильно еще были подавлены внешними влияниями“. „Круг их зрения был узок, они ходили ощупью, делали неурядицы и, не понимая выгод своего положения, сами должны были искать исхода из тех беспорядков, к которым сами себя привели. Исход нашелся такой же, как и везде. Некоторые лехи сказали бестолковым кметам: «вы ничего не понимаете и делаете только глупости, предоставьте все нам» и т. д. По врожденной человеческой лени и по первоначальному своему бессилию кметы с радостью согласились и даже начали сочинять песни во славу мудрых и сильных лехов. Тут-то народная песня и должна была изменить свой характер, сообразно с новым устройством жизненных отношений“. „Мы не можем, — продолжает Добролюбов, — согласиться с господином Милюковым, который все безобразие русских сказок и песен складывает на народность и говорит, что от нее нечего было ожидать без коренной реформы. Мы думаем, что у нас нет достаточных данных для того, чтобы обвинять народность в безобразиях поэзии и даже самой жизни, но есть, наоборот, данные, позволяющие видеть причины их в обстоятельствах, пришедших извне. Народная поэзия долго держалась естественного простого характера, выражая сочувствие к обычным затруднениям и радостям и инстинктивно отвращаясь громких подвигов и величавых явлений жизни, славных и бесполезных“².

Таким образом то, что славянофильская и славянофильствующая критика выдвигала в качестве одной из исконных черт русского народа, отображающихся в этой поэзии, Добролюбов объявляет элементом чуждым и наносным. Присутствие этих патриотических черт, возвеличивание князей и т. п. элементов, он объясняет совершенно другими причинами. Ссылаясь на работу Бодянского, который отметил отсутствие песен об удельном периоде, Добролюбов доказывает, что русский народ совершенно не интересовался счетами и выгодами удельных князей и только во времена бедствий родной земли вспоминал минувшую славу и обращался к разработке старинных преданий, оставшихся, конечно, еще от времени норманнов. „Тут он начал организовывать разбросанные сказания, перепутал лица, местности и эпохи и целый трехсотлетний период сгруппировал около лица одного Владимира, бывшего ему памянее

¹ Добролюбов, т. I, стр. 215.

² Ibid.,

других. Любовь к этим песням возбуждалась, конечно, горьким чувством при взгляде на современный порядок вещей, при нашествии народа неведомого, ожидания всех обратились, само собой разумеется, к князьям. Они, которые так часто водили свой народ на битвы с своими, должны были теперь защищать родную землю от чужих. Но оказалось, что князья истощили свои силы в удельных междоусобицах и, таким образом, не умели оказать энергичного противодействия страшному неприятелю. Таким образом, народ был обманут в своих ожиданиях. Он невольно сравнивал нынешние события с преданиями о временах минувших и грустно запел про славных могучих богатырей, окружавших князя Владимира. Таким образом, богатырей Владимира заставили сражаться с татарами, самого Владимира сделали данником грозного короля Золотой орды. Дальнейшие искажения объясняются так же легко. В живой действительности народ не видел никакого средства управляться со своими ноработителями и должен был безмолвно склониться перед их силой. Но эта покорность была тяжела и народ не оставлял мечты о средствах освобождения. Чем далее мечта была от действительности, тем более она принимала детский характер. В них являлись и волшебники, и оборотни, и неестественных размеров богатыри, разумные кони и еретические наговоры, а когда попались эти песни в руки книжников, то и последнюю жизненность они потеряли под их риторическими прикрасами“.

Добролюбов подчеркивает различные элементы, он дифференцирует народную поэзию и ищет в ней отражения различных социальных групп и классов. Конечно, он не сумел еще сказать этого на языке нашего времени, но он, как никто из его современников и многих позднейших исследователей, сумел приблизиться к классовой точке зрения. И дальнейший анализ, неразрывно связанный с предыдущим, еще более подчеркивает эту же сторону.

Добролюбов подробно останавливается на двоеверии. Христианство, столкнувшись с народными верованиями, должно было неизбежно внести противоречия в народную жизнь; в результате этого столкновения те, кто имел в руках своих силу, воспользовались ею, чтоб доставить торжество своим началам. Началась длительная борьба с народной поэзией путем репрессий и запрещений. Результатом этой борьбы должно было неизбежно явиться падение или видоизменение народных преданий. Заглохнуть совершенно они не могли, потому что народ, не имеющий еще письменной литературы, не мог оставаться без устной поэзии, но сохранить свою первоначальную чистоту и свежесть эта поэзия также не могла, потому что новые понятия неизбежно примешивались к кругу прежних верований и изменяли характер прежней народной фантазии. Книжная словесность, вынесенная к нам из Византии, старалась, конечно, внести в народ свои идеи, но как чуждая народной жизни она могла только по-своему исказить то, что было живого в народе, и не в состоянии была ни проникнуться истинными его нуждами, ни спуститься до степени его понимания.

Таким образом, грубость наших былин и исторических песен, о которой говорил с таким сокрушением Милюков, должна быть отнесена за счет позднейшего влияния. Так, напр., в личности Владимира, как она представлена в былинах, отразилось более чем где-либо византийское влияние.

„Владимир в представлении наших былин, — говорит Добролюбов, — не что иное, как византийский владыка или вообще восточный повелитель, недоступный для народа, стоящий от него на недостижимой высоте, счастливый избранник судьбы, не имеющий другого дела, кроме пиров и веселья, а, с другой стороны, растерявший своих оберегателей и отстоятелей и карикатурно-пугающийся свиста Соловья-разбойника“. „Такие представления, — утверждает Добролюбов, — могли явиться только в позднейшую эпоху, принесшую к нам много восточных понятий, усердно распространявшихся в народе книжниками, которые столько же плохо понимали требования поэтической истины, как и нужды русского народа“.¹

Дальнейший процесс шел, по концепции Добролюбова, по пути наибольшего вторжения книжной словесности во все отделы народной поэзии, но она продолжала оставаться чуждой народу, так как выражала интересы не всего народа, а только отдельных групп его. Таким образом, то, что принимали славянофилы за основную стихию и сущность народного мировоззрения: глубокая религиозность, преданность князьям и православной вере, идеалы смирения и покорности, — все это оказывалось чертами наносными, внесенными классом поработителей и затуманившими другие черты, связанные с подлинным народным пониманием жизни.

Конечно, в научных представлениях Добролюбова многое явно ошибочно, неверно, порой даже наивно, что совершенно было и неизбежно при том состоянии науки, но в целом его концепция намечала несомненно правильный подход к устному творчеству, вскрывая в нем отражения различных социальных групп и намечая, таким образом, проблему социальной дифференциации, которая с такой остротой, в сущности говоря, встала только в наши дни.

Чтобы до конца расшифровать эту статью, нужно сопоставить ее с некоторыми другими (в первую очередь со статьей „Черты для характеристики русского простонародья“), где о народной поэзии упоминается лишь вскользь, но где развиваются и более четко выражаются те же мысли о характере русского крестьянина и о его подлинном миросозерцании.

В статье о степени участия народности в русской литературе Добролюбов анализом исторического пути развития фольклора снимает те черты, которые особенно выбирали и подчеркивали славянофилы. Вместе с тем славянофилы и мелкобуржуазные радикалы сходились в утверждениях пассивности народа, вкоренности, равнодушия к общественным вопросам и т. д. Славянофилы идеализировали эти моменты, радикальная интеллигенция искала средств для борьбы с этим явлением, но не верила в силы народа и искала путей для его освобождения вне его собственных сил. Добролюбов высмеивает тех, кто воспевал „смирение, покорность, терпение, самопожертвование и т. п. свойства народной (т. е. крестьянской) души“.² Этому порядку мыслей он противопоставляет совершенно иные утверждения: все эти черты, так же как и соответственные отражения их в фольклоре, — наносные, искаженные крепостным правом, свойства. „Народ не замер, не опустился, источник жизни не иссяк в нем, но силы,

¹ Добролюбов, т. I, стр. 221.

² См. В. Полянский. Н. А. Добролюбов, 1933, стр. 182.

живущие в нем, не находят себе правильного и свободного выхода и принуждены пробивать себе неестественный путь и поневоле обнаруживаться шумно, сокрушительно, часто к собственной гибели". Уверениям в покорности и пассивности Добролюбов отвечал рассказом о неаполитанском народе, который также считался пассивным, забитым, неспособным к действию и который, однако, весьма решительно боролся за свое будущее против Бурбонов.

В свете этих мыслей становится совершенно прозрачным и смысл статей Добролюбова о народной поэзии. В основном для Добролюбова здесь задача политическая: ему важно было противопоставить славянофильским концепциям свою интерпретацию фольклора. Это было продолжением борьбы, которая шла по всему фронту и, главным образом, борьбы с историческими теориями славянофильства. Поэтому совершенно бесспорно историческое и политическое значение этой статьи. Она снимала славянофильскую трактовку и во всяком случае ставила ее под сомнение в широких кругах общества. Поскольку вся академическая наука находилась в руках славянофилов, влияние последних было исключительно огромно. Оно было, можно сказать, монопольно и держало в своей власти даже некоторых передовых деятелей, стоящих на диаметрально противоположных политических позициях.

Концепция Добролюбова намечала иной путь исследования и открывала дорогу иному пониманию народной поэзии и ее роли в общекультурном достоянии русского народа. Борьба Добролюбова за фольклор была не только борьбой с исторической теорией славянофильства, но вместе с тем или, быть может, вернее сказать, тем самым была борьбой и за фольклор как один из творческих источников русской литературы, была одним из моментов его общей борьбы за народность в литературе. Осуществление народности в литературе возможно только тогда, когда писатель в силах овладеть подлинным народным мифросозерцанием, подлинным самосознанием народных масс. Существеннейшим элементом последнего являлся фольклор. Отсюда то огромное значение, которое придавал Добролюбов правильной интерпретации различных элементов народного творчества.

* *

Статьи Добролюбова были не одиноки, но открывали ряд работ, ведшихся в определенном направлении; они впервые формулировали задачи, к решению которых почти одновременно подошла целая плеяда исследователей-фольклористов.

Добролюбов стоял во главе крайне немногочисленных революционеров 60-х годов; тем самым он стоял во главе революционной мысли и в сфере научной работы, в данном случае в сфере фольклора. Добролюбов поставил проблему новой интерпретации фольклора теоретически, его последователи и единомышленники ответили рядом практических работ. Те же задачи ставили себе и другие фольклористы-шестидесятники, на первом месте Худяков и Прыжов. Основной и центральной задачей того и другого также являлась новая интерпретация фольклора, стремление показа его под другим углом зрения. Оба они организуют материал на новых началах.

Славянофильская фольклористика выпячивала на первый план религиозно-нравственные мотивы народной поэзии. Прыжов в первую очередь собирает мате-

риал для исследования, цель которого ясно определяется его заглавием: „Поп и монахи, как первые враги культуры“. По его собственному свидетельству, после длительного изучения народа и хождения по Московской, Тверской и Владимирской губерниям, у него осталось около тысячи похабных сказок про попов и монахов, которые он уничтожил накануне ареста.¹ Аналогичные материалы погибли во время обыска и ареста у Худякова. К этой же линии, конечно, примыкает и знаменитый сборник Афанасьева, изданный в Женеве под заглавием „Русские заветные сказки“.

Славянофилы идеализировали древнерусских калик и их творчество: каличьы былины и духовные стихи. Прыжов пишет, как бы в ответ славянофильским исследователям, „Очерки по истории нищенства“, где утверждает, что „... их стихи, проникнутые книжным, древнерусским духом, навевали на народ одну тоску, не принося ему ни нравственной энергии, ни какой-либо отрады в будущем. Поэтому в народе к каликам прислушивались только одни нравственно-больные, только одни совершенно разбитые сердца, здоровые же отвращались от них, гоняли их от себя“.² Прыжов собирает совершенно исключительное богатство фольклорных материалов и предполагает на их основании, кроме упомянутой уже выше работы о попах и монахах, написать исследования: „История крепостного права, преимущественно по свидетельству народа“, и „История свободы в России“.

Славянофилы подчеркивали и выдвигали на первый план официально-патриотические моменты, Худяков обращает внимание на песни, в которых отражались крестьянские революции XVII—XVIII вв. Так, напр., в статье о русских исторических сказках Худяков выражает сожаление, что не собрано сказок о позднейших народных героях, напр., о Пугачеве. „О нем, наверное, — писал Худяков, — есть не мало всяких преданий: недаром же чувашаи и черемисы ведут от него летоисчисление... Их старики считают свои годы и определяют хронологию разных народных событий от пугачевщины“.³

Худяков составил целый ряд сборников: „Сборник великорусских народных исторических песен“, „Русская книжка“, исторический очерк „Древняя Русь“, и все они были выдержаны в одном плане и подчинены одной цели. Цель этих фольклорных антологий, составленных частично из материалов, собранных самим Худяковым, была совершенно ясна современникам. Так, первый рецензент „Сборника великорусских народных исторических песен“, реакционный педагог-словесник, А. Филонов писал с раздражением о „странности“ подбора материала. „Песен Якушкина про Алексея Михайловича нет. Песни про Стеньку Разина, где он называется чумой, злодеем, нет“ и т. д. Любопытно, что и позднейший биограф И. А. Худякова, проф. Е. Бобров, в 1908 г. с удовлетворением отмечал „основательность“ упреков Филонова.⁴ Так еще жгучи были книжки Худякова.

¹ Прыжов. Очерки, статьи, письма. Academia, 1933 стр. 13.

² Ibid., стр. 136. Апологию нищенства давал еще в 1844 г. Снегирев, утверждавший в статье „Справки о начале богаделен и о быте нищих в Москве до XVIII столетия“ (Литературный вечер, 1844), что „нищенство является одним из существеннейших элементов русской народности и своеобразным проявлением народной жизни русского человека“.

³ И. А. Худяков. Народные исторические сказки. Журн. М. Н. Пр., 1864, ч. 121, февраль, отд. IV, стр. 45. Это замечательное указание Худякова оказалось не учтенным в последнем труде, посвященном песням о Разине и Пугачеве.

⁴ Е. А. Бобров. Научно-литературная деятельность И. А. Худякова. Журн. М. Н. Пр., 1908, VIII, стр. 97.

Любопытным опытом являются и его остальные произведения: „Русская книжка“ и „Древняя Русь“. Первая представляет попытку дать краткий очерк народного мирозерцания, где путем соединения фольклорных и собственно литературных памятников дается опыт обоснования русской культуры „на чисто народных началах“.¹ Что же касается „Древней Руси“, то это один из самых ярких легальных памятников пропагандистской литературы, вышедшей из среды революционной деятельности. Привлеченный в изобилии фольклорный материал играет в ней явно агитационную роль. „Древняя Русь“, по существу, краткий, популярный очерк истории России от древнейших времен до XVIII в. Но все изложение, как правильно характеризует биограф Худякова, „проникнуто определенным стремлением внушить читателям отрицательное отношение к тем началам русской истории — православию, самодержавию и народности, — которые до той поры неизбежно должны были вызволяться во всех книжках, предназначенных для народа“.² Очень интересную характеристику этой книжки дает проф. Е. Бобров: „Худяков, кажется, действительно не задавался целью написать ученое исследование, — в этой книжке он является скорее политическим агитатором и пропагандистом“... „фактами показывается негодность власти старых князей и царей, вредное влияние правительства, духовенства, отрицательные стороны старого русского племени и народности“... „более всего попадает от автора, — пишет далее исследователь, — разумеется властям, то есть князьям. Хороши были только народоправства, обрисовывается грубость и жестокость самих князей, духовенство же только помогало князьям; влияние Москвы было развращающим; к ересям и еретикам Худяков относится с особенной симпатией... всюду старается подчеркнуть подлость великороссийского дворянства, — и особенно превозносится и с любовью трактуется Степан Разин“.³

Для славянофильской фольклористики фольклор прежде всего архаика, памятник глубокой древности, и по этой линии всецело идет его эстетическая оценка. Впервые сформулировал это Петр Киреевский в своем знаменитом предисловии к духовным стихам, и это надолго определило отношение к материалу собирателей. Даже Якушкин и Шейн в первых своих опытах — еще всецело во власти этой методологии; для Худякова, для Прыжова, как и для Добролюбова, фольклор — живое творчество масс, поэтическое отражение живой действительности.⁴ Отборочному принципу славянофилов и их последователей противопоставляется требование широкого изучения всех сторон народного

¹ Клевенский. И. А. Худяков. Революционер и ученый, 1929, стр. 46.

² Ibid., стр. 53.

³ Е. Бобров, *op. cit.*, стр. 235.

⁴ Замечательно, что такое понимание уже совершенно отчетливо выражено в студенческих работах Добролюбова. В статье „О поэтических особенностях великорусской народной поэзии в выражениях и оборотах“ он писал: „народ и доньше не перестает петь, не перестает выражать свои воззрения, понятия, верования, полученные по преданию, в произведениях поэзии, то слагая новые, то переделывая, применяя к своему теперешнему положению то, что прежде уже было сложено. Таким образом, изменяясь в устах народа, песни наши не могут быть названы наверное, — те или другие, — древними, в том виде, как они существуют ныне, и, следовательно, в песне о временах Владимира мы столь же мало имеем права искать понятий X века, как в песне о заложении Петербурга или о разорении Москвы“ (Добролюбов, т. I, стр. 523).

быта и творчества. Чрезвычайно интересен рассказ Добролюбова (в „Дневнике“, 1857 г.) о споре, который был у него с И. И. Срезневским по поводу материалов вятского этнографа Осокина, печатавшихся в „Современнике“. „Незачем каждый прыщик рассматривать отдельно, — замечал по этому поводу Срезневский, — и кормить этим публику“.¹ При этом он сообщил, что в Географическое Общество поступает масса подобных материалов, но Общество всегда отвергает их как недостойные для печати. Добролюбов в этом споре настаивал на необходимости для этнографа „брать все“. „Позднейший исследователь отделит, что составляет сущность, что случайность“. Добролюбов высказался по этому поводу и печатно в рецензии на сборник сказок Афанасьева. Защищая необходимость и важное значение такого рода изданий, Добролюбов писал: „Могут заметить, что для полного знакомства с жизнью народа не нужно иметь под руками все факты, а довольно выбирать из них более рельефные и характерные. Это правда, но разве и есть возможность собрать все факты? Сколько ни собирайте — все-таки это будет ничтожная частица в общей их массе. Поэтому нам кажется, что на излишество фактов и через сто лет нельзя будет пожаловаться у нас, — а теперь, напротив, приходится постоянно сожалеть о недостатке фактов, с толком подмеченных и добросовестно обнародованных, и особенно это можно сказать о том отделе фактов, который имеет непосредственное отношение к умственной и нравственной жизни народа“.²

Такое же требование полноты и точности выдвигает и Худяков. В своей „Автобиографии“ он рассказывает, как ему приходилось доказывать цензорам, что текст сказок должен быть неприкосновенным, наравне с текстом священного писания.³ Это требование очень характерно для фольклористов — представителей разночинной интеллигенции и революционной демократии, в отличие от дворянско-помещичьей фольклористики, возглавляемой славянофилами.

Можно смело сказать, что вся эта собирательская и исследовательская работа фольклористов-шестидесятников идет в одном великом русле демократического движения и отражает ту же линию, которая представлена и в истории литературы.⁴

В это же русло вливается и огромная армия деятелей на местах, представителей той же разночинной интеллигенции.

По свидетельству Курочкина, „в разных местностях России, а прежде всего в Петербурге и Москве, начали появляться какие-то необыкновенные коллеж-

¹ Дневник, стр. 215.

² Добролюбов, т. I, стр. 431—432.

³ И. А. Худяков. Опыт автобиографии, Женева, 1882, стр. 51.

⁴ Замечательно, что совпадают даже и основные биографические моменты. И. Худяков и Прыжов, как и Добролюбов, резко порвали с официальной наукой: „... археологи возмущали меня своим равнодушием к насущным потребностям народа“, вспоминал позже Худяков (Опыт автобиографии, стр. 76); почти в тех же выражениях писал Прыжов: „... имел дело с некоторыми московскими археологами, которые, идя за историей народа, собирают разный навоз, да вьянчателю со своими несчастными самолюбивцами, но они мне, кроме зла, ничего не дали, тупоумие этих людей выше всякой меры“ (Исповедь, стр. 59). Совпадает и жизненный путь Худякова и Прыжова: оба ушли непосредственно в революционную деятельность, оба кончили свои дни в сибирской ссылке. Через тюрьму и ссылку прошел и ряд других деятелей-фольклористов из среды демократической интеллигенции 60-х годов.

ские, провинциальные и губернские секретари, которые, состоя попережнему, как и надлежало быть в служебной России, в разных ведомствах и департаментах, уже не удовлетворялись исполнением своих чиновничьих обязанностей и из узкой сферы отношений и предписаний уносились мыслью в области науки, искусства и литературы и задумывались о приложении своих молодых сил к общественной деятельности¹.

Из этих рядов формировались и кадры деятелей краеведческого движения на местах, которое как раз в 60-х годах приобретает особый размах и значение.

И, конечно, в значительной мере к ним обращается Добролюбов, призывая собирать народную поэзию на новых основаниях. Нужно подчеркнуть, что Добролюбов и Чернышевский отчетливо сознавали общественное значение этих провинциальных краеведов, и их издания, обычно не замечаемые и игнорируемые печатью, находили горячую поддержку на страницах „Современника“. Таковы, напр., рецензии Чернышевского на записки сибирского и кавказского отделов Географического Общества, такова большая принципиальная рецензия Добролюбова на „Пермский сборник“ и ряд других.

Деятельность этих провинциальных исследователей и краеведов не ограничивалась только местными изданиями, но захватывала и столичную центральную литературу. Необходимо отметить, что кроме изданий Академии Наук, Географического Общества, Журнала министерства народного просвещения и т. п. вопросам народной словесности и народного быта уделяли место и внимание и общие журналы: „Москвитянин“ и „Русская беседа“, и „Библиотека для чтения“, и „Отечественные записки“, и „Современник“. Характер этих статей, их авторы, состав материалов и социальная среда собирателей и публикаторов у нас еще совершенно не изучены, и даже как-будто и вопрос об этом еще не поставлен. Между тем даже при беглом обзоре можно легко констатировать, что и подбор материалов и авторских сил в этих журналах шел по тому же основному водоразделу, который характеризовал всю общественную жизнь в целом. Конечно, фольклористика „Современника“ была совершенно иной, чем, скажем, фольклористика „Русской беседы“ или „Библиотеки для чтения“².

III

Эта фольклористика революционной демократии была вполне четко и определенно обозначившимся научным направлением с определенным пониманием объекта своего изучения и задач исследования, с определенными требо-

¹ П. И. Якушкин. Сочинения, 1884, стр. IV.

² Добролюбов очень четко дифференцировал эту этнографическую и очерково-описательную литературу. Так, напр., им была сурово встречена и высмеяна патриотически-либеральная книжка М. И. Семецкого „Великие Луки и великолукский уезд“ (СПб., 1857. — Добролюбов, т. III, стр. 330—333). Вообще, необходимо отметить, что сущность и состав этой низовой фольклористики еще абсолютно не освещены и не выяснены. Но несомненно, что она должна изучаться в связи со всей „разночинческой“ литературой в целом. Очень любопытны в этом отношении так возмущавшие Срезневского очерки Осокина, печатавшиеся в „Современнике“. Здесь с полным правом можно говорить об единстве стиля. В связи с этим по-иному должна быть освещена и проблема фольклора в творчестве шестидесятников, — в этом принципиально-новом отношении к народной поэзии, конечно, и сущность фольклоризма Некрасова.

ваниями методологического и методического порядка. С наибольшей силой и четкостью эта новая методика и методология развернуты опять-таки Добролюбовым в его рецензии на сборник Афанасьева, которую мы уже упоминали несколько раз в настоящей статье. Я утверждаю, что эта рецензия является одним из самых замечательных памятников в истории фольклористики и сыграла большую роль в дальнейшем ее развитии. Она тесно примыкает к только-что разобранным статье „О степени участия народности в развитии русской литературы“ и служит как бы дальнейшим развитием и завершением намеченных там положений. Хронологически они разделены расстоянием примерно в полгода. Первая помещена во второй книжке „Современника“, вторая — в восьмой.

Рецензия Добролюбова как бы распадается на две части: она и за Афанасьева, страстная защита против тех, кто решился бы отрицать огромное значение предпринятого Афанасьевым труда, и вместе с тем это серьезное возражение против основного принципа, лежащего в основе работ Афанасьева. В первой части Добролюбов останавливается на положительных сторонах сборника Афанасьева, особенно отмечая его полноту, обилие вариантов, тщательность издания, точность и т. д. Но вместе с тем книга в целом его не удовлетворяет. Она представляется ему слишком спокойной, слишком объективной. Добролюбов не раз с едким сарказмом бичевал книги, где соболезнование народу не переходило в прямую борьбу за его освобождение. Этот же либеральный тон, это же холодное сочувствие он констатирует и в сборнике Афанасьева. Его основной недостаток Добролюбов формулирует как совершенное отсутствие жизненного начала. „Если бы г-н Афанасьев издавал гвоздеобразные надписи, то он, конечно, не мог бы поступить иначе, как поступил теперь, издавая народные русские сказки; списал бы он гвоздеобразные надписи необыкновенно точно; сказал бы, кем и где каждая надпись найдена; указал бы разницу в чтениях там, где ученые разногласят, и этим он был бы в праве ограничиться“. „Однако, — продолжает Добролюбов, — нельзя ограничиться подобной работой при издании произведений, взятых прямо из уст народа. Сохранить в своей редакции белорусское дзвякание и цвякание да малорусское эгеконье и гоканье, отметить, что такая-то сказка записана в Чердынском уезде, а такая-то в Харьковской губ., да прибавить кое-где варианты разных местностей, этого еще недостаточно для того, чтобы дать нам понятие о том, какое значение имеют сказки в русском народе“.

Сказки имеют ценность для Добролюбова не сами по себе, а как материал для характеристики русского народа, „а народа-то и не узнаешь из сказок, изданных г. Афанасьевым“. „Что из того, — спрашивает он, — что в народе сохранились сказки о дружбе лисы с волком, о коварных происках лисы над петухом, об ее отношениях к человеку и т. п. Что из того, что в Новгородском уезде ходит сказка о Покатигорошке, а в Новоторжском — о семи Самсонах и т. д. Нам никто из собирателей и описывателей народного быта не объяснил, в каком отношении находится народ к рассказываемым им сказкам и преданиям. Верят ли, например, в народе в ту разумность отношений между зверями, какая высказывается во многих случаях. Или же подобные сказки принимаются в народе таким же образом, как мы читали Гомера... Подобные

вопросы тысячами рождаются в голове при чтении народных сказок и только живой ответ на них дает возможность принять народные сказания, как одно из средств для определения той степени развития, на которой находится народ... Поэтому, нам кажется, — заканчивал Добролюбов, — что всякий из людей, записывающих и собирающих произведения народной поэзии, сделал бы вещь очень полезную, если бы не стал ограничиваться простым записыванием текста сказки или песни, а передал бы всю обстановку как чисто внешнюю, так и более внутреннюю, нравственную, при которой ему удалось услышать эту песню или сказку“.

В сущности, здесь программа дальнейших исследований, которая будет по-разному воспринята разными собирателями, но которая так или иначе окажет на всех их влияние.

Новые принципы собирания и изучения фольклора у нас тесно связаны с именами Рыбникова и Гильфердинга. Эта методика слишком общеизвестна, чтобы следовало на ней останавливаться. Следует только установить один момент в истории вопроса. Обычно дело представляется так: случайное обстоятельство — высылка Рыбникова в Олонецкую губ. — дала возможность Рыбникову ознакомиться с богатейшей местной былинной традицией, а сомнения, которые встретили появление его сборника, заставили опубликовать список сказителей как некий документ. Это дало возможность Гильфердингу проверить на месте работу Рыбникова и, идя по его следам, сформулировать свои наблюдения и выводы.

Такая трактовка, несомненно, наивна. Ведь уже для того, чтобы опубликовать, хотя бы в виде приложения и в целях „самооправдания“ те материалы, которыми располагал Рыбников, нужно было их сначала собрать, обратить на них внимание, оценить их и пр. Стало быть, для этого уже были какие-то предпосылки. Ошибка происходит оттого, что движение фольклористической мысли, методологии, методики и истории фольклора изучается изолированно, вне связи с общественной идеологией своего времени. Между тем, совершенно ясно, что методика Рыбникова и углубившего ее Гильфердинга есть не что иное, как ответ на требования современной им общественности.

Корни методологии Рыбникова не выяснены. Обычно Рыбникова относят к молодому поколению славянофилов. Так ставил вопрос последний биограф его, А. Е. Грузинский,¹ и его точка зрения некритически принята всеми исследователями как дореволюционными, так и советскими. По Грузинскому, фольклористические интересы Рыбникова сложились, главным образом, под влиянием славянофилов, в частности из личного общения с Хомяковым, — и вся его деятельность как собирателя былин представляется исследователю как продолжение и завершение работ Киреевского, Аксакова, Хомякова.

Однако новые материалы, опубликованные за последнее время, позволяют иначе осветить вопрос об идеологических позициях Рыбникова и их истоках. Уже Грузинский сообщал о принадлежности молодого Рыбникова к политическому кружку, именовавшемуся „кружком вертепников“, но ему были еще

¹ Песни, собранные П. П. Рыбниковым. Издание 2-е, под ред. А. Е. Грузинского, т. I, стр. VII—X.

неясны ни политическая физиономия кружка, ни роль в ней Рыбникова. Между тем, кружок этот имел довольно определенный характер. М. М. Клевенский, посвятивший ему специальное небольшое исследование, написанное на основе архивных материалов, называет его одним из ранних социалистических кружков.¹ „Если несколько позже, — пишет он, — с начала 60-х годов, социалистические идеи начинают распространяться довольно быстро, причем огромную роль в этом сыграл Н. Г. Чернышевский, то о социалистических кружках еще в 50-е годы нам до сих пор было очень мало известно. Кружок «вертепников», возникший еще до того, как призванным руководителем молодежи стал Чернышевский, восполняет некоторый пустой промежуток в развитии русской социалистической мысли“.² Общение со славянофилами, которое так подчеркивал А. Е. Грузинский, имело совсем другой характер.

Хомяков был связан с многими из членов этого кружка, бывал на их собраниях, но все члены кружка были его горячими и убежденными противниками, и одним из самых главных оппонентов Хомякова, успешно с ним состязавшимся, был Рыбников. Нет оснований возводить к славянофильскому влиянию и интересы Рыбникова к фольклору, — на это обратил уже внимание и М. М. Клевенский. „Интерес к народности у Рыбникова никак нельзя выводить именно из влияния славянофилов: у демократов-разночинцев 60-х годов этот интерес проявился довольно сильно. Достаточно вспомнить хотя бы одного Худякова, — здесь уже никак нельзя говорить о влиянии славянофильского духа“.³

В кружке „вертепников“ были особенно сильно представлены интересы к фольклору. Чрезвычайно характерен в этом отношении состав его участников. Кроме Рыбникова, в кружок входили: А. А. Котляревский, впоследствии известный ученый-исследователь, фольклорист и археолог, М. Я. Свириденко, известный своими связями с Якушкиным и Худяковым; как-то был связан с этим кружком и П. С. Ефименко. Особенный интерес представляет фигура М. Я. Свириденко. До работы Клевенского сведения о нем исчерпывались только разрозненными и случайными мемуарными упоминаниями. Они сведены у Грузинского. „Из этих отрывочных сведений, — писал он, — все же складывается некоторый образ личности незаурядной, захваченной новыми идеями, живой и в общем симпатичной, с своеобразным пошибом и общности, и народолюбия, но почему-то с неудачной судьбой“.⁴ Архивные материалы, привлеченные автором статьи о „вертепниках“, позволяют иначе оценить личность М. Я. Свириденко. В нем, несомненно, следует видеть одного из лидеров кружка и „человека, наиболее проникнутого революционным мирозерцанием“.⁵ Он один из первых совершил „хождение в народ“. Из опубликованного Клевенским официального донесения новороссийского и бессарабского генерал-губернатора выясняется, что Свириденко в 1859 г. жил в деревне „Каменный Мост“ (Ананьевского уезда), „посещал тамошних крестьян, входил в их быт, принимал участие в крестьянских работах“, „со всеми обращался ласково и особенно отстаивал

¹ М. М. Клевенский. Вертепники. Каторга и ссылка, 1928, 10, стр. 18—43.

² Ibid., стр. 42.

³ Ibid., стр. 29—30.

⁴ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым, т. I, стр. 15.

⁵ Клевенский, *op. cit.*, стр. 32.

тех, кто подвергался взысканиям“. „Таким образом, — свидетельствует генерал-губернатор, — Свириденко приобрел у крестьян особенное уважение и вместе с тем имел на них сильное нравственное влияние — они во всем его слушались и повиновались“... „Цель, для которой Свириденко сближался с крестьянами, как он высказывал некоторым, была та, чтобы вникнуть в их быт и изучить их нравы и обычаи для описания оных“.¹

Как констатирует и Грузинский, Свириденко был в большой дружбе с Рыбниковым и, видимо, имел на него заметное влияние. Нет оснований приписывать влиянию последнего фольклористические увлечения и интересы Рыбникова, — по всей вероятности и у того и у другого они проявились самостоятельно, под влиянием определенных общественных настроений и тенденций, но во всяком случае бесспорно, что духовное формирование Рыбникова складывалось не столько в славянофильских кружках, сколько в кругах демократической интеллигенции. Как собиратель-фольклорист он принадлежит несомненно к той же генерации фольклористов, что и Худяков и Прыжов, идейным вождем которой был Добролюбов.

Замечательным документом является письмо Рыбникова, опубликованное в первом томе нового издания его текстов. Оно немного длинновато, но все же я позволю себе процитировать его хотя бы в отрывках.

„Войдите в крестьянскую избу с промерзшими углами, с занесенными окнами, с ее угаром и чадом, и осмотритесь кругом: перед вами налицо трудовая жизнь крестьянина. Целое семейство сбилось в кучу в одной комнате. Потолок застлан вековой сажей, свет чуть-чуть проходит через щели оконных ставень, на полках запас лучин и дров. У печки тускло горит, нагорает и гаснет лучина. Темнота, холод, нечистота...“

Сегодня он внес подати, а завтра надобно отдавать сына или брата в солдаты, послезавтра — ответ перед судом за порубку дров для топлива. Впереди вечное изгнание перед сильным и, пожалуй, тюрьма за то, что он крестился по старому и вместо Иисуса выговаривал Исус. Летом скотский падеж, зимой — долги и недостаток хлеба.

Не по силам крестьянчикам работушка,
Не по розмыслу крестьянчикам заботушка.

Впрочем, что же нам горевать об их судьбе? Ведь, их трудом и усталостью мы покупаем себе удобства нашей цивилизованной жизни“.

Но особенно замечательна вторая часть письма, где от описания тяжелой обстановки крестьянской жизни Рыбников переходит к нравственной характеристике олонецкого крестьянина, в котором он видит, конечно, образ всего русского народа.

„... Несмотря на эту тяжелую обстановку, крестьянин искреннее в своих чувствах и последовательнее в своих поступках нас, цивилизованных людей. Если он дошел сам собою до убеждения, что какая-нибудь неправда истинно неправда, а глупость в самом деле глупость и помеха, так уже ничем не заставишь его идти по старым следам, по нелюбимой торной дороге. Конечно, у него

¹ Клевенский, *op. cit.*, стр. 32.

выход из старого свой, но зато какой решительный и бесповоротный. Если он ненавидит недруга, он изведет его; если полюбил, а родные стали поперек его счастья или любимая девушка не отвечает на его любовь, так он идет в монастырь; если усомнится в истине предания и значения обрядности, создает свою религиозную и философскую систему, распространяет ее между братьями и стоит за нее, не боясь тюрьмы и ссылки, если осознал, что гнет сверху превосходит всякую меру

... схватит шалыгу придорожную;
И видит князь Владимир стольнокиевский,
Что пришла беда неминучая.

Да, — заканчивает Рыбников, — мы, образованные люди, не умеем уже так освобождаться от своих кумиров и пугал¹.

Грузинский считал это исповедыванием веры народничества переходного времени, где некрасовский реализм сливается со славянофильским романтизмом; однако, более прав, т. е. бесспорно прав М. М. Клевенский, когда утверждает, что данное письмо напоминает не столько славянофильское отношение к народу, сколько добролюбовское.²

М. М. Клевенский правильно уловил общий тон и дух этого письма, но можно еще более уточнить это замечание. М. М. Клевенский не заметил, что это письмо является в некоторых частях пересказом или перефразой статьи Добролюбова «Черты для характеристики русского простонародья», незадолго перед этим появившейся в печати. Противопоставляя „простого человека“ цивилизованному, Добролюбов пишет: „Не то у простого человека — он или неглижирует, внимания не обращает на предмет, и уже не толкует о своих желаниях, или уж, если привяжется, если решится, то привяжется и решится энергически, сосредоточено, неотступно. Страсть его глубока и упорна и препятствия не страшат его, когда их нужно одолеть для достижения страстно желанного и глубоко задуманного. Если же нельзя достигнуть, простой человек не останется сложа руки; по малой мере, он изменит все свое положение, весь образ своей жизни, убежит, в солдаты наймется, в монастырь пойдет“³ и т. д.

¹ Песни, собранные Рыбниковым, т. I, стр. XXXI—XXXII. М. Клевенский, стр. 35—36.

² Ibid., стр. 36.

³ Добролюбов, т. II, стр. 289. Отголоски этой статьи Добролюбова встречаются также и в замечательной „Заметке собирателя“, помещенной в третьем томе рыбниковского собрания (в новом издании, т. I, стр. I—II). Характеризуя лучшего олонецкого сказителя Трофима Григорьевича Рябинина, Рыбников пишет: „Слово гордость не исчерпывает характера Рябинина. К ней присоединяется деликатность, так как это свойство в нем следует назвать уважением к самому себе и к другим. Для характеристики этого самоуважения расскажу здесь случай из его жизни: один из полицейских чиновников прошлого времени попросил с него взятку за какое-то дело; Рябинин не дал. И случилось чиновнику этому проезжать через деревню Середку. Как он завидел Рябинина, так и бросился к нему с поднятыми кулаками. Т. Г. спокойно отстранил его от себя и заметил ему суровым голосом: „Ты, ваше благородие, это оставь, я по этим делам никому еще долгон не оставался“ (стр. XXIX). Этот эпизод как будто служит иллюстрацией к знаменитым страницам Добролюбова, посвященным деликатности „русского простонародья“ (Добролюбов, т. II, стр. 292 и сл.).

Любопытно окончание этого письма у Рыбникова: „Да, мы образованные люди“ и т. д. — оно в плане того же противопоставления, что и статья Добролюбова.

В дальнейшем Рыбников отошел от крайних позиций своей юности, но важно установить, что к своей собирательской работе на новых принципах он подходил под влиянием революционно-демократических тенденций своего времени. И, конечно, добролюбовские концепции сыграли огромную роль и явились одним из ферментов в созидании новой фольклористики.

Прежние исследователи, романтики-славянофилы, видели в фольклоре некую извечную и неподвижную традицию, отголоски некой „исконной народной мудрости“: за этой многовековой мудростью, естественно, затеривался и уходил также в сферу идеализированных понятий конкретный русский крестьянин, которого не знала и не хотела знать славянофильская методология. Новая методология выдвигала на первый план, в центр изучения, конкретную реальную среду и конкретную действительность. Отсюда интерес к конкретной поэзии, отсюда же и интерес к отдельным хранителям предания, к распедам и сказителям. На этой почве выросло и новое понимание фольклора; новая методология начисто разрушила веру в какое-то мифическое творчество масс, не знающее отдельного творца, безличное и безыскусственное, она установила, что памятники эпоса, будь то эпические поэмы кочевых тюркских народов или былины севернорусских крестьян, вовсе не неподвижны и отнюдь не утратили способности к дальнейшей творческой жизни и что, наконец, они не только не оторваны начисто от современности, но тесно связаны с ней.

Это новое понимание связывается обычно с именем Гильфердинга. Я и сам так неоднократно высказывался. Действительно, знаменитая статья его о поэзии в Олонецком крае впервые четко намечает новую точку зрения в понимании жизни памятников народной поэзии. Но все основное было уже намечено Рыбниковым. Рыбников не сумел привести своих наблюдений и замечаний в стройную теорию, это как раз и выполнил за него Гильфердинг, но, уточнив наблюдения Рыбникова, дав более тонкий анализ собранным материалам, подняв его на большую научно-теоретическую высоту, Гильфердинг совершенно выхолостил сторону политическую, которая была так характерна для Рыбникова, выросшего и сложившегося в добролюбовской школе. Эти новые идеи и новые методы фольклористического исследования вошли в науку уже не в призме идей революционной демократии, а в призме новых интерпретаторов. Они разделили общую участь всего наследства великих идеологов крестьянской революции.

Уже Ленин с предельной ясностью констатировал извращение поздним народничеством идей Добролюбова и Чернышевского. Как формулирует П. И. Лебедев-Полянский, „народники, считая себя идейными наследниками Чернышевского и Добролюбова и представителями «лучших традиций 60-х годов», жестоко ошибались в этом. Сильные стороны мировоззрения этих двух великих людей народниками не были поняты, оказались им не под силу, слабые же стороны они использовали в построении своей субъективной социологии“... „Народники использовали идеализм Чернышевского и Добролюбова, но никак не их философский материализм и элементы материалистического взгляда

на историю".¹ То же следует констатировать в области фольклористических и этнографических изучений. Революционное просветительство быстро выродилось в чистое просветительство гуманистического типа.

Чрезвычайно характерно в этом отношении свидетельство одного из крупнейших представителей народнической этнографии, бывшего народовольца И. И. Майнова. Характеризуя исследовательские интересы политических ссыльных в Якутии, он пишет: „... общей чертой является для всей этой группы работников то настроение, которое имело своим источником гуманитарное течение русской литературы и, в частности, статьи П. А. Лаврова «Цивилизация и дикие племена» и совокупность работ Ядринцева, порождавшие симпатии к народностям неарийской расы как наиболее обездоленным и часто угнетаемым гордыми европейцами. Помимо своего теоретического интереса, освещение различных сторон материального быта и духовной жизни туземных народностей привлекало ссыльных народников как предпосылка для разумно-направленной деятельности, имеющей целью устранение темных сторон местной жизни и поддержание проявляющихся в ней положительных начал, не наобум, не по прихоти какого-нибудь кабинетного филантропа, а в соответствии с действительными нуждами населения и его коренными особенностями“.² Число таких свидетельств можно умножить: автобиография А. А. Макаренко,³ статья С. П. Швецова о культурном значении политической ссылки⁴ и пр. Все они на первый план выдвигают культурнические и гуманистические задачи. Труды политических ссыльных, — этнографов и фольклористов, — представляют замечательнейшую страницу в истории русской науки, поднимаясь подчас до широкого мирового значения, как, напр., труды Л. Я. Штернберга, но в их общественно-политическом значении они являются шагом назад по сравнению с литературой шестидесятников. Они идут от проблем „служения“ народу, „долга перед ним“, из задач его „просвещения“ и т. д., — но не от задач организации народных сил, его освобождения, не от революционных задач. И самый фольклор для них только материал для изучения „народной души“, а не социально-политический фактор, не орудие борьбы, что как раз было так характерно для Добролюбова и Худякова. То, что понимал еще молодой Рыбников, — все это совершенно выпало из поля зрения народников. Великое наследство революционной демократии оказалось у них выхолощенным.

Здесь встает новая тема — чрезвычайно важно проследить судьбы наследия революционной демократии в 70—80-е годы. Но это уже новая и особая тема, у порога которой я и хотел бы остановиться. Целью же настоящего сообщения являлось только воссоздание одной совершенно утраченной в нашей науке линии — фольклористики революционной демократии —

¹ Валерьян Полянский (П. И. Лебедев). Н. А. Добролюбов. Мировоззрение и литературно-критическая деятельность. Academia, 1933, стр. 229.

² И. И. Майнов. Предисловие к статье П. П. Хороших „Исследователи Якутии“. Сиб. жив. стар., вып. III—IV, Иркутск, 1925, стр. 165—166.

³ См. Азадовский. А. А. Макаренко. К 40-летию его научной деятельности. Сиб. жив. стар., вып. VII, Иркутск, 1927.

⁴ С. П. Швецов. Культурное значение политической ссылки в Западную Сибирь. Катюрга и ссылка, 1928, III, IV, X, XI.

и освещение ее основных тенденций. Эти сознательно вычеркивавшиеся из старой науки страницы имеют для нас огромное принципиальное значение и они не утратили своей свежести и до наших дней.

Конечно, фольклористы революционной демократии работали и писали не только в домарксистский период, но и в период юности буржуазной науки о фольклоре. Отсюда обилие ошибок, неверных установок и построений, которые нам сейчас кажутся наивными, не говоря уже о тех общих мировоззренческих ошибках, которые были характерны вообще для революционеров 60-х годов и которые уже достаточно отчетливо вскрыты в марксистской литературе. Но основное в их фольклористических концепциях было правильно. Ими впервые были намечены верные пути анализа фольклорных явлений и дана их глубокая оценка. Они первые поставили те проблемы, которые четко и до конца разрешаются только теперь в свете пришедшего «настоящего дня». Им удалось так поставить эти вопросы даже и в тот период, потому что они исходили из верных политических позиций, а то, что правильно политически, должно оказаться правильным и методологически.

В. Г. Богораз-Тан

Основные типы фольклора северной Евразии и Северной Америки

В основу этой работы положено изучение следующих групп фольклора: 1. Коряцко-камчадальская. 2. Юкагирско-чуванская. 3. Чукотская. 4. Азиатско-эскимосская 5. Американско-эскимосская.

Все эти группы фольклора относятся к родовому обществу, находящемуся на различных стадиях развития. Их, однако, трудно относить к самым поздним эпохам, которые связаны с разложением рода, ибо разложение рода ведет вообще к изменению и отмиранию древней формы фольклора.

При дальнейших социальных изменениях фольклор как бы перерождается, часто заимствуя у более культурных соседей формы позднейшего образования, например, героические поэмы феодального типа. Эти поэмы в процессе заимствования перерабатываются и приспособляются к менее сложному социальному строю заимствующей группы. Такое перерождение произошло, например, с фольклором шорцев. Шорцы вообще являются охотниками; их социальный строй был родовым. Однако шорский фольклор в течение последних веков наполнился героическими поэмами о феодальных богатырях, заимствованными с юга, от родственных турецких народностей, ушедших далеко вперед, например от киргизов, от казахов и даже от узбеков.

В коряцко-камчадальском фольклоре мы находим центральную группу рассказов, относящихся к похождениям Ворона Кутха, его жены и детей. У вогулов есть такая же центральная группа, но она связана с другой семьей Верхнего Духа и его сына Эква-Пырищ, что означает „Сын женщины“.

Если сравнить самый характер и настроение коряцко-камчадальского фольклора с фольклором эскимосским, то получается рельефное различие. Коряцко-камчадальский фольклор отличается веселым, насмешливым характером. О Вороне Кутхе рассказывается множество странных и смешных историй о том, как он воевал с мышинными девчонками, как он поджег свой собственный дом, как он влюбился в свое отражение в реке, приняв его за женщину; стал свататься, нырнул в реку и утопился. Кутх фигурирует то в виде человека, то в виде ворона. Фольклор относится к нему совершенно непочтительно. Одновременно с этим Кутх является также Вороном творцом, сотворившим небо и землю. Кутх создал человека, добыл для него огонь, потом даровал ему зверей для промысла.

В данном случае нельзя говорить о перерождении коряцко-камчадальского фольклора, ибо по свидетельству Крашенинникова камчадальский фольклор имел точно такой же характер два века тому назад, во время появления русских. В дальнейшем камчадальско-коряцкий фольклор значительно разрушился и выпал из памяти позднейших поколений. Но характер того, что еще сохранилось, ничуть не изменился против старых образцов.

Если мы перейдем к эскимосскому фольклору, то здесь мы увидим совершенно иную картину. В нем нет ничего смешного. Главная фигура эскимосского фольклора это Владычица Седна, которая в прошлом была человеческой женщиной и вступила в столкновение со своей собственной семьей. Отец отрубил ей каменным топором руки, сперва до кистей, а потом по локти. Она опрокинула лодку и утопила своих семейных, а потом ушла на дно морское и стала владычицей тюленей, моржей и китов. Она вообще относится к человеческому роду неприязненно, часто задерживает добычу, вызывая голодовку, и с ней приходится быть постоянно настороже. Таким образом, перед нами два фольклора совершенно различного настроения, с первого взгляда как-будто далекие друг от друга. Однако когда анализируешь их более подробно, то они определяются как принадлежащие к одной и той же древнейшей основе и их можно увязать в один и тот же комплекс.

Основным мифом северо-восточной Евразии и Северной Америки является миф об умирающем и воскресающем звере, который распадается на несколько весьма любопытных и типичных вариантов. Распространение этого комплекса можно проследить гораздо шире. Он существует в Западной Европе до Англии и Ирландии, у народов Средиземного моря, а также и южнее, в пределах Африки и Индонезии.

I

Основным вариантом является миф производственный, миф зверя, который умирает во время охоты, как охотничья добыча, а потом воскресает в порядке примирения с охотником. Это представление дает одновременно рождение обряду и мифу. Обряд и миф — это различные стадии. Обряд, разумеется, древнее мифа. Возможно, что обряд, который драматически разыгрывают, связан с кинетической речью. Миф, который рассказывают, связан с фонетической речью. Раздвоение обряда и мифа четко выявляется в связи с сюжетом умирающего медведя, который, с одной стороны, разыгрывается как охотничья мистерия, а с другой стороны, рассказывается и отчасти поется как легенда-поэма. Связью между обрядом и мифом служат многочисленные заклинания, которые входят в то и другое оформление. С другой стороны, следует отметить, что обряд и миф по тематике не совсем совпадают, но зато дополняют друг друга целым букетом любопытнейших подробностей.

В другом месте я указывал довольно подробно, что древнейшей производственной формой этого обряда является обряд воскрешения всех вообще производственных зверей, взятых как общая добыча охоты. Я указывал также на подробности этого обряда у чукок и азиатских эскимосов, сближающие его с явлениями палеолита. В частности на сходство чукотских молитвенных досок

и весел, на которых нарисованы охрой или кровью все группы вместе воскресающих зверей с такими же комплексными группами промысловых зверей, которые являются на стенных рисунках французского и испанского палеолита. Б. Л. Богаевский предлагает назвать эти скопления зверей, типичные для позднего палеолита, — „пантерионом“, „всезверием“.¹

В подтверждение этой идеи Б. Л. Богаевский приводит данные археологические, а также интересный пример из этнографического материала, относящийся к осяткам Нарымского края, записанный И. М. Мягковым в 1930 г. Можно пожалеть, что ему не случилось припомнить такого же материала, который относится к раннему северо-востоку Евразии, а именно к охотничьему обряду воскресения всех зверей у чукоц и у эскимосов.

В своей статье „Миф об умирающем и воскресающем звере“, помещенной в первом номере „Художественного фольклора“ за 1926 г. я писал: „Налегающие рисунки палеолита будут соответствовать чукотским молитвенным доскам. Возможно, что в так наз. «камере бизонов», в пещере Тюк-д'Одюбер справлялся обряд чествования и воскресения убитых зверей, подобный чукотскому. Фигуры бизонов, найденные там, могли занимать в этом обряде центральное место. Бизон в позднем французском палеолите является главной охотничьей добычей, как об этом свидетельствуют рисунки. Массовый обряд привлечения и воскресения охотничьей добычи соответствует ранней стадии общения с природой и такой религии, когда первобытный человек воспринимает природу как единое целое, не расчлененное или мало расчлененное“. Я имел в виду то нерасчлененное сознание, которое Ф. Энгельс называет „стадным сознанием“.

Специально по поводу скопления зверей на небольшом пространстве я высказал следующие соображения: „Я склоняюсь к тому, что даже налегающие друг на друга рисунки произошли не случайно, а были произведены умышленно охотниками для того, чтобы еще увеличить, сгустить скопление зверей. Даже и доныне на охоте тунгус или юкагир часто подолгу выжидает с выстрелом, пока звери не сгрудятся так, чтобы одна и та же пуля пронизала двоих или даже троих. В водяной охоте он пускает зубчатоголовый дротик с таким расчетом, чтобы он подрезал головы у двух или трех лияных гусей на воде. В коллективных охотах самоедов облава убивает без разбора всю собранную дичь“. Таким образом, технический подход соответствует магическому подходу.

Б. Л. Богаевским точно также правильно указаны все дальнейшие формы этого „всезверия“, переключенного на другие формации. Таковы в Аттике „всезверие“, „всеплодие“, „всеовощие“, также такие политические объединения как „пан-йонии“ и „пан-ахеи“. Сюда же можно присоединить греческий и римский пантеоны и, наконец, христианские праздники, иконы типа „всех святых“. Сюда же относится „праздник благодарения“ за осенний урожай, установленный пуританами в Новой Англии вскоре после прибытия отцов-пилигримов. Праздник этот справляется в последний четверг ноября и до сих пор имеет харак-

¹ Б. Л. Богаевский. О значении изображения „Колдуна“ в „Пещере Трех Братьев“. Советская этнография, 1934, № 4, стр. 51.

терную форму того „всеовощия“ и „всеплодия“, о каком говорит Б. Л. Богаевский. Мне приходилось его наблюдать в 1903 и в 1928 гг. в Нью-Йорке.

Уместно сказать несколько слов также о некоторых специальных элементах, которые рассматриваются в статье Б. Л. Богаевского.

Б. Л. Богаевский, например, подробно разбирает и подчеркивает действия „колдуна“ в смысле обеспечения воспроизводства промыслового зверя, но следовало думать не столько о самом „колдуне“, сколько о той многочисленной группе мужчин и женщин, которые справляли праздник и исполняли пляску вокруг изображения бизона.

Чукотско-эскимосский праздник воскрешения зверей, который я неоднократно описывал, включает и такие моменты: празднующие разбиваются на два отряда или хора — мужчины и женщины. Они выстраиваются друг против друга, мужчины изображают охотников, а женщины — зверей. Женщины входят, они одеты в звериные шкуры и даже в звериные маски, они изображают охотничью добычу, убитую мужчинами, но ныне воскресающую. Начинается диалог, пение и пляска.

Женщины: — „Мы пришли, пришли“.

Мужчины (кланяются): — „Привет гостям“.

И тотчас же начинаются оправдания охотников: — „Не мы вас убили“.

— „Нет, нет, нет“, — подтверждают женщины-звери.

— „Молния вас поразила, камни скатились с горы и размозжили вам головы“.

— „Да, да, да“, — подтверждают женщины.

Пляска принимает постепенно довольно свободный характер. Женщины бросаются к мужчинам, крепко обнимают их и в то же время царапают им спину своими ногтями или лапами звериной шкуры.

Таким образом происходит примирение и сближение одновременно охотников и зверей, а также мужчин и женщин.

Я полагаю, что в „камере бизонов“ могло иметь место такое коллективное плясовое действие, и перед этой возможностью совершенно бледнеет движение личного акта, подсказанное Б. Л. Богаевским для фигуры „колдуна“.

Я не согласен также с утверждением Б. Л. Богаевского о том, что „человек охотничьего общества ранней архаической формации стремился в некоторых случаях снабжать свое изображение головой животного, а себя в пляске звериной маской, но никогда не делал этого по отношению к зверям“.

Мы вообще имеем в палеолите сравнительно очень мало человеческих изображений и в конце концов трудно сказать о различных, известных нам человекоподобных фигурах, какие они в сущности — звериные или человеческие. Даже и фигура „колдуна“, о которой идет речь, может с полным правом быть названа звериной фигурой с человекообразной головой.

Дело, однако, не столько в этих изображениях, сколько в том, что все разнообразие этнографических материалов, в частности почти неисчерпаемые записи фольклора, говорят именно о том, что звериный самец приходит к людям, сходится с женщиной, которая приживает от него ребенка — полузверинного, получеловеческого. Именно таким образом зверь становится тотемом, тотемным братом, отцом, тотемным прародителем данной группы людей.

Тотемный союз со зверями всегда заключается только через женщину. Было бы трудно найти этнографические факты в подтверждение идеи Б. Л. Богаевского о том, что для восстановления звериной породы человеческий самец оплодотворяет звериных самок.

С этим связано и то, что шаманка, колдунья — древнее шамана, колдуна. Интимную связь со сверхъестественной силой ведет женщина, а не мужчина. Шаман выдвигается после, в период разложения материнского рода и перехода к отцовскому роду. Конечно, изображение так называемого колдуна — это существующий факт, но оно молчит и ничего нам не объясняет. В частности оно не подтверждает затейливой теории, построенной Б. Л. Богаевским в связи с позой колдуна.

В связи с вышеизложенным я указывал также, что обряд воскрешения зверей еще не имеет тотемного характера. Все породы зверей перемешаны, и только в отдельных изображениях, относящихся возможно к более поздней стадии, мы встречаем выдвигание вперед одной звериной породы, отношение к которой можно считать более или менее тотемным.¹

Обряд состоит из трех существенных актов: 1) убиение зверя, причем охотники и до и после убийства произносят ряд заклинаний, отчасти с извинениями, а отчасти с магическим связыванием мстительной воли убитого зверя, который мог бы вернуться из пределов загробного мира.

2) Второй акт представляет дальнейшее производственное действие, а именно потребление добычи. Оно происходит в виде торжественной причастной трапезы, причем все мясо съедается сразу, а кости подбираются, связываются вместе и выставляются на особом помосте в виде торжественного погребения. Элементы, относящиеся к полу убитого зверя, выступают отрывочно. В тех или иных случаях убитому зверю, киту или дикому оленьему быку подкладывают жену в виде убитой домашней важеньки или в виде человеческого изображения, вырезанного из дерева, или сделанного из сала, иногда из снега, из тертых листьев и т. д.

Возможно, что на празднике кита в далеком прошлом фигурировало человеческое жертвоприношение — убитая девочка, посвященная в жены киту.

3) Третий акт представляет воскрешение зверя. В одних случаях оно совпадает с выставлением скелета на помосте и оформляется преимущественно в виде различных речей и напутствий, обращенных к убитому зверю. Зверя уговаривают мирно удалиться в свою загробную родину и там рассказать отцу или хозяину данной звериной породы о том, как хорошо принимают убитого зверя у данных охотников, какими яствами его угощают и снабжают на загробную дорогу. Зверя просят также вернуться на будущий год к новому охотничьему сезону и привести с собой своих старших братьев.

В других случаях совершается особый отпуск зверя, который представляет вариант коллективного отпуска всех вообще воскрешаемых зверей. Так,

¹ Ср., например, рисунок на кости из Raymonden, Dordogne (Mainage, Age Paléolithique Paris, 1921, стр. 348, рис. 190). На рисунке изображен обряд, справляемый над головой бизона. Впереди головы положены ноги бизона, позади головы спиной хребет бизона, справа и слева человеческие фигуры. Рисунок напоминает различные варианты праздника годов, справляемого у многих народов Севера над головами медведей, моржей, диких оленьих быков и т. д.

например, на празднике воскрешения кита частицы китового мяса и внутренних органов, выставленные перед огнем, уносят на морской берег и бросают в воду. В других случаях в воду бросают небольшое деревянное изображение кита.

При этом отпуске постоянно восклицают: „Кит ушел в море, кит ушел в море!“

II

Миф умирающего зверя в общем начинается там, где оканчивается обряд. Именно этот миф имеет „отцовское“ содержание.

1. Зверь находит женщину и уводит ее в свой дом добровольно или насильственно и там делает ее своей женой. Женщина почти всегда в тяжелых обстоятельствах. Она изгнана своим родом или своею семьею, или прогнана мужем. В других случаях она просто заблудилась в лесу на поиске ягод или съедобных корней. В результате сожительства с зверем она становится беременной и после того убегает от зверя. Обыкновенно за нею приходят молодые люди, иногда соплеменники и чаще всего братья, нередко один брат. В других случаях приходит ее человеческий муж, но этот вариант более позднего происхождения.

Братья уводят женщину обратно домой. Зверь гонится сзади, но не может догнать. Мало того, в погоне он приближается слишком близко к поселку и его убивают братья или молодые соплеменники или все вообще племя. В дальнейшем наступает торжественная трапеза, которая могла бы объединить миф с обрядом, но миф упоминает о трапезе лишь бегло.

2. Вторая часть мифа относится к рождению звериного сына. Этот звериный сын является также божественным сыном, ибо умирающий и воскресающий зверь является одновременно уже и тотемом и божеством.

Семья или племя продолжает относиться к женщине недоброжелательно. Ее изгоняют в пустыню или она уходит сама и там рождает чудесного ребенка, наполовину зверя, наполовину человека: у русских Ивашко-медвежье ушко, у чукоц Кежь-Vilu (Медвежье ухо), у эскимосов китенок с алою кисточкой в ухе. Этот человечески-звериный детеныш быстро вырастает и становится посредником между двумя группами своих братьев, братьями-людьми и братьями-зверями. Он принимает звериный образ и в таком виде подводит своих братьев-зверей под удары своих братьев-людей. Но люди остерегаются убить его самого, так как он носит особую отметину. Добыча от этих охот делится между всеми соседними племенами и потребление имеет широко коммунистический характер. Но в дальнейшем какое-нибудь племя, поодаль живущее и почему-либо не получившее доли в промысле, считает себя в праве не обращать внимания на специальную отметину и убивает зверино-человеческого сына как звериную добычу. Тогда начинается кровавая месть и война.

Мы присутствуем здесь при рождении тотемного мифа, при самом возникновении типического толкования, как именно зародилось родство между зверями и людьми и, можем судить, какова производственная значимость этого союза и каково его социальное происхождение.

С другой стороны, можно прийти к заключению, что обряд умирающего зверя и миф умирающего зверя были в основе своей различны и имели различное происхождение и различную значимость и только в дальнейшем соединились вместе и были переработаны и увязаны друг с другом, но все же сохранили такую последовательность, что миф начинается там, где кончается обряд.

Я высказал предположение, что обряд умирающего зверя связан в основном со стадией кинетической речи. Миф умирающего зверя связан со стадией речи фонетической. Все его оформление словесное.

Можно полагать, что заклинания и обращения, которыми пересыпан обряд, являются вставками из последующей стадии оформления. Весь обряд разворачивается в виде драматического действия, а заклинания представляют обильные словесные вставки.

Я уже упоминал, что миф умирающего зверя является по существу отцовским, мужским. Некоторые варианты имеют полемический характер: мирозерцание отцовского рода выдвигается против рода материнского.

Рассказ подчеркивает, что женщина в рождении чудесного ребенка играет пассивную роль. Это только приемник мужского начала. Зверь-отец, пройдя через женское тело, рождается снова на свет в своем прежнем образе. В божественном сыне воскресает божественный отец.

Эта часть мифа в дальнейшем отщепляется и развивается как серия особых рассказов о чудесном рождении ребенка. Рождение бывает зачастую сверхполовым, что при дальнейшем развитии превращается в особую форму чудесного рождения без полового зачатия. Ребенок после рождения вместе с матерью или отдельно от нее подвергается тому же гонению от семьи или от племени, вместе с матерью, или отдельно от нее, обрекается на гибель, но находит чудесное спасение при посредстве тех же звериных образов, братьев или родственников его звериного отца.

Однако в других вариантах, впрочем довольно редких, рядом с звериным отцом выдвигается звериная мать. Звериный детеныш уходит в страну своей звериной матери. Мать ждет его где-то в своем жилище в потустороннем мире.

Конечно, существование такой звериной матери повидимому исключает существование человеческой матери и все основные подробности вышеизложенного мифа. Но вскрыть это противоречие не особенно легко.

Я могу указать только на соответственные факты. В некоторых вариантах медвежьего мифа женщина, отвергнутая мужем, приходит в берлогу к медведице. Медведица принимает ее, дает ей пищу и потом защищает ее от собственного мужа-медведя, когда он возвращается домой. Муж-медведь изображен необычайно могучим и свирепым. В дальнейшем медведица дает человеческой женщине магическое средство для того, чтобы вернуть к себе уважение мужа и соседей. Это средство всегда производственное. Женщина научается превращать палочки и лоскутки в сочное мясо и дорогие меха.

Еще в одном варианте муж покидает жену и детей и уходит к другой. Жена оплакивает мужа, считая его умершим, а детей кое-как прокармливает, собирая съедобные корни. В дальнейшем она случайно обнаруживает вероломство мужа и убивает соперницу. Муж приходит с копьем, чтобы отомстить ей, а она надвигает на лицо капюшон, превращается в бурю медведицу и ломает мужа.

Этот вариант известен одинаково у чукоч и у эскимосов в Азии и в Аляске. Обряд и миф умирающего и воскресающего зверя, в частности медведя, как указано, типичен для всей полосы Северной Европы и Северной Америки и в сущности для всей кругоземной полосы, обнимающей холодную и умеренную зону севера.

В мифе умирающего и воскресающего зверя мы имеем, таким образом, следующих участников: 1) звериный супруг; 2) женщина, взятая зверем в жены; 3) зверино-человеческий детеныш; 4) четвертым персонажем является человеческий брат, реже бывший человеческий супруг женщины, или также несколько братьев или группа молодых соседей — соплеменников женщины. Этот четвертый персонаж, или группа персонажей, спасает женщину от медведя, уводит ее домой и потом убивает звериного супруга, который пустился в погоню.

Но мы встречаем дубликаты этого характерного комплекса в части, относящейся к мифу (оставляя в стороне обряд), далеко на юге вне этой крепко завязанной производственной связи и общественных отношений севера.

Римский миф о рождении Ромула и Рема в своей древнейшей основе существенно подобен медвежьему мифу северной Евразии.

Бог Марс, совпадавший в старину с волчьим тотемом, сходится с весталкой Реей Сильвией. Весталка живет в уединении в лесу и нарушение девства является для нее тяжким преступлением. Рея Сильвия рождает близнецов, чем, повидимому, усугубляет свою вину. У различных народов только один из близнецов считается правильно рожденным. Другой близнец рожден от злого духа, его надо убить. Мы видим отражение этого правила в дальнейшей судьбе второго близнеца Рема. Он является лишним, он мешает Ромулу строить священный город Рим, и в конце концов Ромул убивает его.

За нарушение девственности Рея Сильвия подвергается смертной казни. Обоих младенцев-близнецов выносят в лес и оставляют на гибель, но их спасают от гибели звериные помощники Марса — волчица и дятел. О погибшей матери Марс не беспокоится. Она отступила на задний план.

Чудесное рождение и чудесное спасение волчьих детей повторяет легенду о чудесном рождении медвежьего сына. Можно указать в классовом обществе Передней Азии и Европы целый ряд подобных образов чудесно рожденного младенца, обреченного на смерть и спасенного зверями. Сюда относится рождение вавилонского Гильгамеша, вскормленного орлами, ассирийской Семирамиды, вскормленной голубями. Далее следуют герои средневековых саг: Зигфрид, вскормленный ланью, волчий Дитрих, Лоэнгрин с лебедем и англосаксонский герой Беовульф, чье имя, по толкованию лингвистов, означает „медвеженок“ (Bear-Whelp).

В подробностях спасения младенца также можно указать ряд любопытных совпадений. Еврейская легенда рождения Моисея совпадает с ассирийской легендой о рождении Саргона. В обоих рассказах корзинка младенца обмазана смолою.

Рассказ о рождении Саргона Старшего был найден в Ниневийской библиотеке записанным клинописью на глиняной пластинке. Пластинка относится к VIII в. до христианской эры. Но на пластинке есть указание, что она

списана с надписи на одной из статуй Саргона. Жизнь Саргона относится к 2600 г. до нашей эры, стало быть на полторы тысячи лет предшествует эпохе Моисея. Но, вероятно, упомянутая в рассказе статуя относится к более позднему времени. Тем не менее надпись имеет характер автобиографии, личного рассказа:

Я, Саргон, царь могучий, царь Аккада я.
 Мать моя была низкого рода, а отца я не знал...

 Она положила меня в корзинку, смолой замазала дверь,
 Бросила меня в реку, и воды подняли меня.

По другому преданию мать Саргона была жрицей, весталкой. Эти подробности о матери-жрице и о неизвестном отце приводят нас к римской легенде о Ромуле и Реме.

Рядом с зверино-спасенными младенцами, соответствующими охотничьему производству, можно указать примеры несколько более поздние, соответствующие скотоводству. Троянский Парис и персидский Кир, в младенчестве покинутые на гибель, были найдены пастухами. Кира вскормила сука — домашнее животное, между тем как Ромула и Рема вскормила волчица. Аргивский Эгист был вскормлен козю, от которой получил свое имя (Ἀγιδδος от αἰζ „коза“). Эти странные звериные кормилицы казались уже непонятными в ту древнюю эпоху. Таким образом, хотя статуя волчицы, вскормившей близнецов, была святыней Рима, тем не менее многие писатели подставляли вместо волчицы женщину-проститутку, так как lupa имеет по латыни двойное название: волчица и проститутка.

Также и Геродот суку, вскормившую Кира, заменяет женщиной по имени Спако. Спако на лидийском языке обозначает собаку.

III

Другой вариант того же комплекса сказаний, менее важный и довольно далеко отходящий от первого, является по существу женским мифом. Можно было бы также сказать: „материнским мифом“, но момент материнства не выдвигается так рельефно вперед, как момент отцовства в мужском зверином мифе. Женщина является здесь прежде всего владычицей, а уж потом матерью. Впрочем, как известно, богини Передней Азии: Кибела, Астарта, Артемида, которые восходят к этому варианту, постоянно назывались матерями.

Также звериный элемент в женском варианте выдвигается вперед недостаточно рельефно. Та или другая владычица представляется в образе львицы. Греческая Гера „волоокая“ и египетская Изиды совпадали с коровою. Критская владычица была обвита змеями. Афродита летала в колеснице, влекомой голубями, и в более раннюю эпоху совпадала с голубкой. Артемида имела при себе охотничьих собак. Наконец юный супруг Артемиды Адонис был обращен в вепря и затравлен ее собаками, по другим вариантам был смертельно ранен вепрем. Актеон, обращенный в оленя, был затравлен псами Артемиды.

Однако по существу женщина-владычица — это образ человеческий, а не звериный. При женщине-владычице обыкновенно состоит супруг, юноша жертвенный и брачный.

„Его поцелуи нежны, не колют. Уста его пухом едва озлатились“, — как сказано в одной из идиллий Феокрита. Он сходится с женщиной-владычицей и после брачного пира тотчас же погибает. Юному супругу поклоняются женщины. Они подносят, например, Адонису глиняные горшечки с так называемыми адонисовыми садами. Женщине-владычице поклоняются мужчины. Они нередко отрезают свои половые части и бросают их перед ее алтарем как высшую жертву. Наиболее же четкие образы женщин-владыц относятся, как сказано, к Передней Азии классической эпохи.

3. Однако среди более первобытных народов мы встречаем также пример женщины-владычицы, разработанный подробно и тщательно в обильных вариантах. Это эскимосская Седна.

Седна является подводной владычицей, хозяйкой морского зверя, у всех эскимосских народов, начиная от мысов Дежнева и Чукотского в Азии и кончая Гренландией западной и восточной, на запад от Америки.

Подводная владычица не менее известна также и приморским чукчам, где она соперничает с мужским божеством, с морским богом Кереткуном.

Имя Седны твердо не установлено. У чукоч она называется Большая женщина, Старая женщина, Богатая женщина. Такие же эпитеты в виде имен дают ей эскимосы в различных местностях.

В других местностях ее называют коротко и просто „Та внизу“ (Кавпа или Кампа). Имя „Седна“, повидимому, имеет такое же происхождение и является указательным местоимением.

У разных эскимосских групп и частично у чукоч подводная владычица носит выразительное имя. „Та, которая не хотела выйти замуж“. При этом подразумевается отказ выйти замуж за земного человека и вступить к нему в обычное подчиненное положение человеческой супруги. Таким образом самое имя Седны вводит нас в глубину конфликта между социальным строем с преобладанием женщин и социальным строем с преобладанием мужчин.

Миф о подводной владычице Седне записан во многих десятках вариантов. Можно выделить ряд основных типов. Таков миф о „Женщине, не хотевшей итти замуж“. Рассказ открывается конфликтом между женщиной и ее семьей. Отец говорит ей: „Не хочешь итти замуж за человека, пойдешь замуж за злого духа“. Ее половая жизнь описывается в омерзительных чертах с очевидным отвращением и насмешкой. Она вступает в связь с членом, выходящим из озера, но родные его вероломно убивают. Потом она вступает в связь с человеческим черепом, найденным в поле.

Кости и члены покойника внушают суеверный ужас эскимосам и чукчам. Из них можно изготовить злые чары и порчи. Родные покидают женщину на берегу и уходят на байдаре. Она бросается в воду и гонится за байдарой. Но когда она хватается руками за борт байдары, отец отрубает ей каменным топором сначала суставы на пальцах, потом руки до локтей. Отрубленные пальцы становятся рыбой, а отрубленные кости руки, локтевая и лучевая, становятся тюленями. Женщина хватается за байдару зубами, у ней вырастают

моржовые клыки, начинается короткая борьба, отец переламывает у ней один клык, или выбивает ей один глаз, но потом она опрокидывает байдару и топит своих родных. После того она уходит на дно морское и становится подводной хозяйкой всего морского зверя. У подводной владычицы моржевые клыки и короткие обрубленные руки, подобные моржевым лапам. Один клык изломан. Можно было бы сказать, что это старая моржиха. Но это было бы неточно. Подводная женщина — владычица зверя, притом всех пород. Ей принадлежат одинаково киты и моржи, тюлени и рыба. Звериный образ ее в дальнейшем не подчеркивается. Она дает зверей для производства, но сама никогда не служит предметом производства и охоты, как вышеуказанный звериный супруг, медведь или кит.

Приведенный мною вариант заимствован из чукотских материалов, но точно такие же варианты можно найти у американских эскимосов; например, в материалах Франца Боаса, относящихся к центральным эскимосам.¹

В большинстве вариантов у подводной владычицы совсем нет мужа. По другим вариантам у ней есть супруг *tornarsuu*, буквально „большой дух“, а также ребенок. Она держит мужа и сына в большом повиновении и страхе. В некоторых рассказах во время голодовки шаман спускается в подводное жилище Седны. Седна задержала всего морского зверя и не хочет выпустить его наверх к людям. Шаман просит о помощи мужа и сына Седны. Муж отказывается, а сын жалуется: „Вот вчера, когда я выпустил наверх часть зверей, мать рассердилась и била меня по голове оленьим рогом“.

Параллельная группа рассказов, тоже известная во многих вариантах, говорит о той же самой „Женщине, не желавшей итти замуж“, которая к негодованию своей семьи сошлась с домашним псом. Этот вариант очевидно противопоставлен предыдущему. Здесь домашний пес, совершенно известный хозяевам. Там злой дух озера или поля, фантастический, внушающий ужас. Любовные приключения женщины описываются однако и здесь также неприятно как в предыдущей группе рассказов.

Привожу вариант, заимствованный также у Боаса. *Savirgong* („Человек с Ножом“) жил один со своей дочерью. Ее имя было *Nivarsiang* („Женщина“). Но так как она не хотела иметь мужа, ее называли также *Unigumisiutung* („Не Желаящая Итти Замуж“).

Она отказывала всем своим ухаживателям, но, наконец, пятнистый кобель, по имени *Jicraqang*, белый с красным, стал за ней ухаживать и она взяла его мужем. Они имели десять детей, пятеро из них были *Adlet*, а пятеро псы. Нижняя часть тела у *Adlet* была как у собаки и вся покрыта волосами, за исключением подошвы, а верхняя часть тела была как у человека. Когда дети выросли, они стали очень прожорливы, и так как кобель совсем не ходил на охоту, то его тесть должен был промышлять на всю семью, и „Человеку с Ножом“ стало трудно жить.

Кроме того дети были чрезвычайно шумливы. Наконец, дедушка не мог больше этого выдержать, посадил все это семейство в лодку и перевез его на маленький остров. Он сказал своему собачьему зятю, чтобы тот ежедневно переплывал за мясом через узкий пролив.

¹ Franz Boas. Central Eskimo, 1888, стр. 581—587.

Женщина повесила пару сапог на шею своему собачьему мужу и он переплыл через пролив. Но „Человек с ножом“, вместо того чтобы дать ему мяса, наполнил сапоги тяжелыми камнями, которые утопили кобеля, когда он стал переплывать обратно на остров. Женщина захотела отомстить за смерть своего мужа. Она натравила щенков на своего отца и они ему изгрызли руки и ноги.

По другим вариантам это произошло так: старик все-таки повез на остров мяса и щенки набросились на него, съели сначала мясо, а потом и лодку и даже его самого. Женщина, оставшись без пропитания, решила найти исход для своих сыновей. Она сделала две лодки из двух травяных стелек своей обуви, воткнула две палки в виде мачт и в одну лодку посадила полусобачьих Adlet, а в другую посадила щенят. Первая лодка тотчас же пристала к берегу. Полусобачьи Adlet ушли в глубь страны и стали предками многочисленных народов (индейцев). Щенята отплыли в открытое море. Женщина запела: „Ан-гая-ая-ая! Когда вы переедете через океан, найдете множество вещей, очень радостных для вас!... Ан-гая-ая!“. Они переехали море и попали в большую страну и стали предками европейцев. Последняя часть версии Боаза скомкана и я пополнил ее по другим источникам.

Этот рассказ о браке женщины с домашним псом и о том, что от этого брака произошли европейцы, вышел далеко за пределы приполярного круга народов. Впрочем, по другим эскимосским вариантам женщина родила пять щенков и пять совершенно человеческих детей. От человеческих детей произошли эскимосы, а от щенков частично индейцы и частично европейцы.

Обращает на себя внимание значение чисел пять и десять как здесь, так и в других рассказах. Это одинаково относится к эскимосам и чукчам. Возможно, что это выдвижение чисел пять и десять произошло просто потому, что эти числа занимают центральное место в чукотско-эскимосском счислении и прежде всего приходят в голову. Пять, как известно, это просто „рука“ и десять — „руки“.

Вместо супруга в легендах нередко появляется отец Седны. После смерти дочери он чувствует будто бы раскаяние, кладет ее тело на берегу моря перед линией пролива и сам тоже ложится и волны покрывают их.

Отец Седны спускается на дно морское к своей дочери. Там он встречается с ее собачьим мужем, но их роли очень изменились. Пес привязан у входа в качестве сторожа. Отец Седны напротив является хозяином дома и в частности хранителем запретов. Люди его боятся, он безжалостно карает всякие нарушения старых правил жизни, особенно у женщин.

По другим вариантам он изображается спокойным и добрым существом. Он является хозяином прекрасного жилища, но приблизиться к этому жилищу не легко, потому что его окружают стада моржей и белых медведей, которые поднимают страшный рев. Таким образом заведывание морским зверем перешло от Седны к ее отцу. Отец Седны ничего не ест и не нуждается в еде, и в этом он отличается от дочери, которая чрезвычайно прожорлива. С другой стороны, в различных вариантах отец Седны все же называется Cavigrong, т. е. „Человек с Ножом“ или Anautalik — „Разрезающий“. Это название, подчеркивающее жестокость отца по отношению к дочери, очевидно древнее дальнейших вставок.

В других вариантах отсекание руки у Седны переходит на шамана. Если он успеет отсечь ей ногти, то медведи получают свободу. После отсекания первых суставов пальцев получают свободу тюлени. При дальнейших отсеканиях освобождаются моржи и, наконец, киты. Эти перестановки функций с отца Седны на шамана тоже, очевидно, являются позднейшим прибавлением.

В первых двух вариантах мифа о Седне она не имеет мужа, в третьем варианте является муж. Это — птица буревестник, который похищает Седну и увозит ее в свое птичье царство. Однако и здесь подчеркивается, что гордая Седна не хотела идти замуж за земного человека. Буревестник соблазнил ее обещаниями счастливой жизни. Он казался ей красавцем, но потом, сидя с ним в лодке, она разглядела, что у него тощие ноги и красные глаза.

В птичьем царстве Седна провела зиму. Птицы кормили ее скудной рыбой. На будущий год отец приплыл на лодке, убил буревестника-мужа и увез Седну обратно. Когда они вышли в открытое море, море взволновалось. Это налетели другие буревестники и подняли страшную бурю. Лодка опрокинулась, Седна утонула и стала подводной владычицей.

Чукотский вариант этой легенды о буревестнике еще более приблизился к общему мужскому зверино-человеческому мифу. Буревестник похищает женщину у человеческого мужа. На будущий год спасать женщину от птиц является именно муж, а не отец. Муж вступает с ними в борьбу. Он мечет в них стрелы, а они в ответ мечут маховые перья. Все птицы перебиты. Человеческий муж увозит женщину обратно.

Я хочу, однако, подчеркнуть, что в этом третьем цикле рассказов о муже-буревестнике, похитившем женщину, не желавшую выйти за земного человека, все же настоящий характер мужского зверино-человеческого мифа до конца не выдержан. Седна не рождает от буревестника сына. Легенда относится к буревестнику насмешливо и неприязненно, и птицы не являются братьями людей, и муж Седны не является покровителем людей.

Таким образом, миф о Седне во всех вариантах является мифом женским.

Точно также и другие основные божества эскимосов являются женскими. Это Гила — владычица воздуха, Пинга — владычица сухопутной земли и вместе с тем владычица диких оленей, Асияк — владычица ветра и молнии.

Асияк от начала мира странствовала, чтобы найти себе мужа. Она была так безобразна, что с ней никто не хотел жить. При взгляде на нее нельзя было воздержаться от смеха. В конце концов она похитила человеческого мальчика, вырастила его и взяла себе в мужья. Она держит его дома и даже не показывает гостям. И сама она тоже сидит дома. Раньше она все время странствовала и устраивала для себя хорошую погоду. Теперь она сидит дома и о погоде не заботится. От этого страдают промышленники. Шаман должен к ней ездить взад и вперед — выпрашивать хорошую погоду. Впрочем в более поздних вариантах Гила и Асияк являются уже не женщинами, а мужчинами. Но эти варианты скудны и не имеют никаких характерных подробностей.

IV

Совершенно очевидно, что все эти эскимосские владычицы относятся к эпохе матриархата, владычества женщин.

Конечно, преобладание женских богинь в эскимосской космогонии отнюдь не указывает на преобладание женщины в современной реальной жизни эскимосов. Мало того, даже в легендах мы не встречаем нигде указания, что с этими женскими владычицами вступают в общение женщины-шаманки. Шаманки у эскимосов вообще существуют и ныне, хотя их значение и сила меньше чем значение шаманов, но именно в производственных обрядах женщины-шаманки не участвуют. Их совершенно отгеснили назад и заменили мужские шаманы. Получается совершенно определенный разрыв. Женские владычицы, особенно подводная Седна, ненавидят мужчин. Седна по каждому поводу задерживает зверя в своем подводном жилище и не выпускает его навверх к эскимосским охотникам.

С другой стороны, именно мужские шаманы постоянно хлопочут, стараются умиловить Седну и других владычиц, обманывают Седну, улещивают ее или подвергают ее прямому насилию.

На эти странные и противоречивые отношения обращают внимание сами эскимосские рассказчики. В довольно распространенном варианте шаман, спускаясь под воду, запасается гребнем. У Седны огромные густые всклокоченные волосы. Ее косу едва могут охватить две человеческие руки, а ее собственные руки обрублены. Она не может расчесывать своих собственных волос. Шаман осторожно расчесывает ей волосы и этим умиротворяет ее. В другом варианте, шаман, напротив того, отсекает Седне пальцы и освобождает зверя.

В одном из обрядов, связанных с Седной и существующих у Медных Эскимосов, шаман пробивает дыру в земляном полу хижины и делает вид, что спускает туда веревку. Это петля, которую он хочет накинуть Седне на шею. Через некоторое время он начинает тащить Седну навверх. Седна очень тяжела, она барахтается. Тогда другие шаманы начинают помогать ему. Все мужчины находящиеся в хижине, хватаются за веревку и помогают вытащить Седну. Они бегают вокруг подземного отверстия и поют: „Он не может, не может справиться. Мы поможем, поможем ему“. В конце концов Седну подтаскивают кверху. Но надо остерегаться, чтобы она не выглянула наружу. Кого она увидит, тот умрет.

По другим вариантам шаман спускается под воду, попадает в жилище Седны и похищает оттуда карлика Унга. Карлик Унга мужского пола. Он имеет три фута росту. Он служит для Седны пастухом морского зверя, особенно тюленей. Шаман похищает карлика Унга, прячет его под рубаху на голое тело и крепко удерживает его голову под мышкой. Потом возвращается наружу к своим соплеменникам. Он бежит по хижине взад и вперед и крепко зажимает голову карлика Унга на своей груди. Карлик кричит: „Унга, Унга, Унга!..“ Отсюда произошло его имя. Но показывать карлика нельзя никому. В конце концов карлика Унга отпускают обратно под воду, взяв с него обещание выпросить у Седны частичку задержанного зверя.¹

¹ Dia mond Ieness. Report of the Canedion Aretu Es. edition, Ottawa, 1922, том XII, стр. 188.

Все же владычица Седна имеет отношение также и к эскимосским женщинам. Именно от лица Седны на женщину возлагаются различные запреты, мелочные и тягостные. Часть этих запретов относится к домашнему хозяйству, преимущественно к разрезыванию и приготовлению мяса, другая часть — к женской технике: к скоблению шкур, шитью одежды и т. д. Но всего тяжелее запреты, связанные с женской физиологией, с месячными очищениями, с выкидышами и родами. При нарушении этих запретов кровавые сгустки падают вниз на дно морское, превращаются в гнид и забираются в волосы Седны. Они ее грызут и мучают, и она вырывает их из головы своими культияпками и отбрасывает в стороны. Эти отбросы закрывают морских зверей и делают их невидимыми. Тогда охота становится невозможной. При скудной охоте, угрожающей голодом, на обязанности мужского шамана лежит найти виновную женщину и заставить ее искупить свою вину, чаще всего смертью.

Каково значение этих противоречивых рассказов и обрядов? С одной стороны, женские владычицы владеют и морем и сушей. В их распоряжении все средства производства: морские и сухопутные звери. Эти женщины не желают идти замуж за земного человека, они устраивают свою половую жизнь иначе.

С другой стороны, именно эти подробности половой жизни женских владычиц описаны неприязненно и насмешливо с явным желанием очернить владычиц и выставить их вину. Основные рассказы содержат в себе описание борьбы между женщинами и мужчинами, которые кончаются увечьями и гибелью.

Все же женские владычицы сохраняют свое господствующее положение. Но вперед выдвигаются также мужские шаманы. Они взяли на себя все сношения эскимосских охотников с владычицами и постоянно стараются то хитростью, то лестью, то насилием, добыть от владычиц частицу охотничьего зверя. Человеческие женщины, напротив, отодвинуты на задний план. Они являются нарушителями запретов, которые, между прочим, установлены не Седной, а ее отцом-мужчиной. Нарушение запретов карается смертью, и блюстителями этих нарушений и исполнителями казней являются мужские шаманы.

Мы, очевидно, застаем миф о Седне и о других эскимосских владычицах в эпоху перехода от женского владычества к мужскому. Переход этот является одним из неперемных звеньев в развитии социального строя различных народов земли. Ф. Энгельс называет его одной из самых крутых революций, которые пережило человечество, но вместе с тем указывает, что такой переворот мог совершиться без особых затруднений. У индейских племен Северной Америки он происходит на наших глазах „под влиянием отчасти растущего богатства и изменившегося образа жизни (переселение из лесов в степи), отчасти морального воздействия цивилизации и миссионеров“.¹

Этот переворот тяжело отразился на положении женщины. „Ниспровержение материнского права было поражением женского пола, имеющим всемирное историческое значение. Муж захватил и в доме бразды правления, а женщина утратила свое почетное положение, была порабощена, превращена в рабу его страстей, в простое орудие для деторождения“.²

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Партиздат, М., 1932, стр. 56.

² Ibid., стр. 56—57.

Маркс говорит по этому поводу: „вообще, это кажется самый естественный переход“.¹

С другой стороны, неизбежность и естественность такого перехода, конечно, не могла исключить ряда драматических эпизодов в процессе его осуществления. Таков, например, эпизод борьбы старых и новых богов в Орестее Эсхила, приведенный у Ф. Энгельса.²

Эскимосский фольклор содержит такую же серию драматических эпизодов из истории борьбы женщин с мужчинами. Он носит очевидные следы состязания мужчин и женщин, включает форму мужского злорадства, которое наделяет женских богинь уродливыми признаками как физическими, так и духовными, но тем не менее сохраняет за ними то же значение покровительниц промысла и раздатчиц насущной пищи.

Переделка и подделка более древних преданий, которая нашла себе такое же широкое применение в выработке окончательной формы библейских легенд в эпоху ранней письменности, очевидно, применялась и раньше к устным преданиям, которые хранились в народной памяти и переходили из эпохи в эпоху, изменяясь соответственно новым требованиям.

Эскимосские рассказы о женщинах-владычицах, повидимому, представляют именно такие более древние легенды, относящиеся к эпохе матриархата и женского преобладания, но потом переделанные в эпоху патриархата.

V

Перехожу к следующему типу того же комплекса: коряцко-камчадалско-индейскому мифу о Вороне.

4. Миф этот, существующий в непосредственном соседстве с мифом о подводной владычице, имеет очевидно другое значение. Миф этот, конечно, не есть морской миф, но также это не глубоко-сухопутный миф. Это миф прибрежный, миф береговой полосы, миф полуостровов, лежащих по обеим сторонам Берингова моря. Миф не эскимосский, а палео-азиатско-индейский. Коряцко-камчадалский Кутх соответствует американско-индейскому Йелу.

Миф о Вороне не является также и производственным мифом. С Вороном не связано никакое производство. По всем описаниям производственной охоты Ворон вредитель и хищник. Ворон, повидимому, также не является и предком человечества. У него нет человеческой жены, а жена его воронья, по имени Miti. У него есть собственные дети — небесно-божественные и вместе вороньи Ememkut, Кылу.

Точно также вороний миф не имеет такого глубоко-тотемного характера, как миф медвежий. Ворон является по преимуществу создателем и устройтеlem мира, похитителем солнца, дарователем огня, учителем культуры для людей. Это образ, подобный образу греческого Прометея. У камчадалов и коряков, где миф Ворона является всеобъемлющим, рядом с ним существует не менее значительный производственный миф о ките, связанный с производственным обрядом

¹ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Партиздат, М., 1932, стр. 56.

² Ibid., стр. 10—11.

китового праздника и имеющий характер типично охотничий и тотемный. У чукоч, живущих на границе Евразии и Америки, имеющих родство одновременно с эскимосами и коряками, мы встречаем все виды мифа.

Это, во-первых, миф о Вороне, достаточно распространенный, хотя не такой всеобъемлющий как у коряков или камчадалов. Зато здесь насмешливая сказка отступает на задний план. Ворон прежде всего и главное всего является культурным героем.

Обращает на себя внимание сводный миф, где сыном Ворона является тюленчик, который потом выступает как бедный и обиженный юноша и в конце концов отыскивает себе хозяйственное счастье и жену. Этот тюленчик есть прототип обиженного и безродного сиротки, рассказ о котором в дальнейшем получил большое развитие в Азии и Европе и докатился до поздней феодальной эпохи в виде сказки об Иване-Царевиче. Но миф о сиротке надо рассмотреть в другом, в более подробном, плане серии социальных сюжетов уже после рассмотрения основных типов, относящихся к началу мироздания (у чукоч Tut-tutge-tagъn) и к началу производства, и представляющих тему настоящей статьи. Рядом с вороньим мифом у чукоч существует миф о подводной владычице, хотя и не столь детализированный, как у эскимосов. Этот миф — явная копия с эскимосского. У них же существует производственный миф о ките, связанный с производственным обрядом и в общем совпадающий с коряцким образцом.

Есть также ряд вариантов мифа о буром медведе, но трудно решить, являются ли они в ряде основных мифов или заимствованы у западных соседей. Рядом с этим существует в развернутом виде миф-обряд воскресения зверей, взятых всех вместе, как охотничья добыча. Нельзя говорить о том, что чукотский миф-обряд воскресения зверей заимствован у соседей. Он представляет наиболее древнюю форму этого мифа-обряда в северной Евразии.

К мифу о Вороне как творце мира близко примыкает и с ним сопоставляется более общий миф Евразии о птице или о птицах, сотворивших мир. Этот миф в своей основной форме является дуалистическим. В нем участвуют две птицы, которые создали мир и сотворили человека. Верхняя птица, летавшая в воздухе, — это Орел Громник или Ворон, а нижняя птица, которая не летала, а плавала в водной безбрежности, — это птица водяная, нырок или гагара. Далее следуют известные подробности рассказа о том, как нижняя птица нырнула и достала со дна морского щепотку ила в клюве, как верхняя птица создала из этого ила землю и человека, как обе птицы потом поссорились и верхняя птица создавала доброе для человека, а нижняя птица создавала злое для человека. Еврейский миф о сотворении мира в своих основных чертах восходит к тому же дуалистическому мифу сотворения мира двумя птицами. Является вопрос о том, как возникло удвоение птичьего образа. На этот вопрос дает любопытный ответ опять-таки чукотская легенда о похищении Вороном солнца, луны и огня из круглого жилища, стоящего на окраине мира, где обитают злые духи.

Солнце — это большой мяч, зашитый в прочную кожу, и спрятанный глубоко в сундуке. Ворон превращается в хвоинку, падает в ковш с водой, его выпивает вместе с водой молодая женщина, вышедшая из круглого шатра. Происходит чудесное зачатие. Женщина рождает младенца, но это совсем не тот

человеческо-звериный детеныш, которого мы видели в медвежьем мифе. Это тот же Ворон, ничуть не изменившийся. Он вырастает с большой быстротой. Хозяин жилища считает его своим внуком, но это не так. Ворон назойливым криком заставляет отдать ему солнечный мяч, выбивает этот мяч из жилища вверх чрез дымовое отверстие и сам вылетает вслед за ним. Он налетает на мяч и начинает клевать его. На помощь к нему слетаются все другие птицы, ждавшие снаружи; дятел, куропатка, трясогузка. Птицы взапуски налету расклеывают мяч, пока из мяча не вспыхивает искра. Мяч распадается на части. Одна половина становится солнцем, другая луной. Осколки рассыпаются звездами, а последний остаток птицы несут на землю людям, как огонь. В работе над солнечным мячом куропатка обломала свой клюв, а ворон был обожжен. Его белоснежное оперение почернело и он стал гораздо меньшего размера!

Это сообщество птиц, помогающих Ворону в мифе, следует конечно сопоставить с обрядом воскресения всех зверей, из которых потом выделяется центральная фигура главенствующего зверя. Удвоение верхней птицы Ворона Громника, которое потом привело к дуалистическому мифу, надо сопоставить с удвоением зверя-отца, который получил дополнительный образ звериного сына. Эти дополнительные удвоенные образы в дальнейшем получили большую популярность и стали превращаться из одной формы в другую.

Я указал выше, что еврейский Йагве также связан с птичьим образом. В еврейской легенде о потопе птицы выступают более отчетливо. Здесь мы имеем двух птиц, ворона и голубя, которые тоже соперничают в отыскании твердой земли, после того как ноев ковчег пристал наконец к горе Арарату. Ворон назад не является, но голубь прилетает назад и приносит масличную ветку. Голубь, как известно, это птица духа святого, так же и в данном случае она является благою птицею. Вогульский рассказ о том, „Как Ворон землю мерял“, одинаково близок как к чукотскому, так и к еврейскому мифу. Трудно определить, не заимствовал ли вогульский рассказ какие-нибудь черты библейских описаний через посредство миссионеров, или он представляет самостоятельную версию.

Идею о божественном посреднике мы встречаем в космогонии многочисленных народностей в Старом и Новом свете, где бог после сотворения мира почувствовал упадок сил, удалился на высшее девятое или двадцатое небо и там почил от трудов. Мир попадает во владычество злых духов, мелких, назойливых, необыкновенно активных и столь же вредоносных. Посредник (или посредница), жалея людей, пытается забраться на верхнее небо и вывести богатворца из старческого маразма. Но это ни к чему не приводит. Бог отставной не хочет и не может вернуться к покинутым людям. Он предоставил их всецело на произвол судьбы: хотят — живут, хотят — погибают.

VI

Последний вариант нашего комплекса относится к более южным народам. Это миф о звере-прародителе-хищнике: акула, крокодил, морской дракон и вообще дракон. Зверь вступает в общение с племенем также через женщину, которая приносится ему в жертву и, стало быть, является для него жертвен-

ной и брачной. Зверь этот хищник и чудовище. В то же время он часто является предком и тотемным покровителем данного племени.

В Индонезии, на острове Тиморе, раджа околотка Купанг некогда приносил в жертву богу-аллигатору молодую девушку царской крови, бросая ее в море. Также на острове Буру в Индонезии отдавали такую же девицу богу-крокодилу. А в Бонни, на западном берегу Африки, девицу привязывали к столбу у самого берега во время отлива, чтобы с наступлением прилива она досталась в жертву богу-акуле.

Таким образом в приморских местностях мы встречаем не легенду, а действительный обряд, жертвоприношение. Жертвоприношение во всех этих случаях имеет, очевидно, тотемный характер. Тотемному предку дают супругу из племени. Л. Я. Штернберг, как известно, в газете „Правда“ за 1925 г. нашел любопытнейшее указание о том, что крестьяне Вологодской губернии пытались принести в жертву медведю молодую девушку.

В новой книге Лео Фробениуса „Культурная история Африки“ я нашел ряд любопытных карт, изданных под названием „Культура хищников кошачьей породы“. Дело идет о ритуальном погребении в центральной Африке убитых леопардов, львов и пантер.¹ Мы, конечно, имеем здесь явление того же порядка. Фробениус совершенно основательно сопоставляет медвежий культ северной Евразии с этими львино-леопардовыми культурами Африки. Он упоминает по этому поводу также те довольно известные каменные ящики с костями и частями пещерного медведя, которые были найдены в течение последних десятилетий в альпийских и тирольских пещерах.²

Он привлекает также для сравнения львиные фигуры и головы, зарисованные Брейлем в Пещере Трех Братьев и знаменитую фигуру „колдуна“ из той же пещеры, которая имеет в себе много львиного. К сожалению, Фробениус не собрал никакого фольклорного материала, поэтому любопытные рисунки и карты, приведенные в его книге, нельзя присовокупить к разбираемой нами теме так близко, как это было бы желательно.

Однако гораздо чаще вместо действительного крокодила, льва или тигра выступает чудовище более фантастическое. Легенды называют его драконом или змеем. Змей или дракон имеет строение ящера. Он отличается сильными лапами, огромной зубастой пастью, могучим и длинным хвостом. Дальше в порядке стилизации образ этот приобретает крылья, кожистые, как у нетопыря. Он приобретает также многоголовость, обыкновенно нечетную — три, пять, семь, даже девять голов, смрадное и огненное дыхание, неуязвимость. Многоголовые змеи обитают в воде, в реке или в море, а за жертвами выходят на сушу. Крылатая разновидность обитает на суше, прячется в ущельях и пещерах, прилетает за добычей, неведомо откуда.

Рядом с драконом и жертвенно-брачной девицей в легенду вступает третий персонаж: человеческий юноша. Но это не брат и не муж, а возлюбленный, спаситель и жених, будущий супруг спасенной им девы. Ибо легенды о драконе завершаются концом благополучным, и народный фольклор не желает от-

¹ Leo Frobenus. Kulturgeschichte Afrikas, 1934, стр. 86.

² См., например, в сборнике материалов: „Drachenhölle bei Mixnitz“, Wien, 1932.

давать чудовищу жертвенной девы, не сделав успешной попытки для ее спасения от гибели.

В этом новом более законченном виде легенда имеет, так сказать, канонический характер, и мы встречаем ее с самыми небольшими отклонениями одинаково на западе и на востоке. Так, в японском рассказе Суса-Но, юноша, сын японского бога-творца Исанаги, встречается на морском берегу прекрасную деву Инаду с ее родителями. Отец Инады объясняет в слезах: — „Я Ашинадзучи, местный бог. Мы занимались мирным возделыванием риса, но морское чудовище напало на нас и потребовало дани. Семь моих дочерей уже отданы в жертву и съедены. Очередь за восьмой, самой прекрасной из всех“. Суса-Но убивает восьмиглавого дракона и женится на прекрасной Инаде. Этот же мотив повторяется в греческой легенде о юноше Персее, который спас Андромеду, обреченную на гибель морскому чудовищу. В дальнейшем развитии рассказ приобретает новые подробности. Рядом с настоящим змееборцем выступает соперник, драматический злодей или шут, который ухитряется похитить у героя плоды его победы и едва не женится на спасенной девице, но герой избличает его при помощи захваченных частей драконова тела, например, вырезанного языка. Еще одна подробность — воин, дожидаясь змея, засыпает на руках у красавицы, которая в нужную минуту будит его своей прожигающей слезой или даже ударом молотка по виску. Эта последняя подробность, повидимому, впервые возникает в оформлении мифа о драконе, но в дальнейшем получает большую популярность и широкое распространение среди самых различных народностей.

Тотемный характер этого мифа местами выступает чрезвычайно ярко и выпукло. В вышеприведенном рассказе о жертве крокодилу на острове Буру бог-крокодил и отданная ему девица становятся благодетелями и покровителями жителей. Они же являются предками всех крокодилов, которые поэтому должны быть почитаемы как братья и как боги. Вместе с тем основным персонажем рассказа является повсеместно юноша-спаситель. Легенда о змее является повсюду легендой о змееборце. Последним оформлением этой легенды является христианская версия о Георгии змееборце, убившем дракона и спасшем обреченную девицу.

Эта христианская легенда тоже имеет много вариантов. В некоторых вариантах воин не убивает поверженного дракона. Он велит девице обвязать дракону тело шерстяным поясом и вести его за собою в селение. В ряде вариантов, например в варианте китайском, девица справляется с драконом без всякого участия мужчины, убивает его и лишает его силы.

Во французском варианте в роли девицы является евангельская Марфа, которая связывает дракона собственным поясом и душит его на-смерть. Этот дракон — знаменитый Тараск, по имени которого назван и город Тараскон. Альфонс Додэ в своей Тарасконской эпопее не забыл и Тараска.

Характер легенды о змее в раннеклассовом обществе объясняет каким образом змей-дракон попал в государственный герб Китая, а также стал родовым и семейным гербом стольких дворянских родов на востоке и на западе. Рядом с Георгием драконоборцем, украшающим государственный герб Англии, в родовом гербе, унаследованном английским королевским домом от

Тюдоров и Стюартов, красуется красный дракон бога Кадваладера из герцогства Валлийского. Однако при всей своей тотемности, миф о драконе никогда не был производственным. Змей не является для людей производственной добычей. Напротив, для змея сами люди служили добычей.

Откуда могла возникнуть легенда о драконе? Исследователи-рационалисты, как Гартланд,¹ для объяснения легенды приводят на память змей, летучих мышей и птиц, аллигаторов и крокодилов. Это относится к самому образу дракона, причем на помощь призывается „сила человеческого воображения“, действующая, примерно, как искривленная лупа. Писатели единодушно сходятся на том, что всякие сближения дракона с угасшими породами ящеров приходится оставить, ибо об этом могут говорить только люди невежественные в палеонтологии.

В другом месте я разобрал это суждение подробнее.² Здесь приведу только один дополнительный факт: в Индонезии на островах Коммодо американская зоологическая экспедиция в 1912 г., и повторно через несколько лет, нашла так называемого исполинского варана и даже вывезла несколько живых экземпляров в Европу и Америку. Правда, это были молодые экземпляры. Исполинский варан с островов Коммодо (*Varanus commodensis*) является крупным и опасным зверем. Он нападает на коз и свиней и даже на рогатый скот. Местные жители называют его сухопутным крокодилом. Он обитает в лесах и бежит очень быстро. Экспедиция изловила огромный, даже чудовищный экземпляр. Они привязали его на толстую жердь и с трудом доволокли до своего лагеря. Там они посадили его в особую крепкую клетку, сплетенную из очень прочной железной проволоки, а на утро варан проломил эту клетку и бежал из плена. Этот неожиданный, но вполне реальный образ сухопутного крокодила приближается к дракону легенды и, пожалуй, открывает „пред силой человеческого воображения“ новые возможности.

VII

Я перечислил все основные разновидности комплекса мифа о звере-покровителе, в его мужской и женской формах и т. д. Можно, однако, все эти мифы соединить вместе и построить теорию, что на ранней стадии развития фольклора по сходящимся линиям росли и укреплялись следующие мифы:

1. Миф женщины, производственной владычицы, но не имеющей мужа, не имеющей потомства и ненавидящей людей.
2. Миф духа-покровителя, например Ворона, который опять-таки не является прародителем.
3. Миф производственного зверя, который является в начале собирабельным образом, потом выделяется как главенствующий зверь. В то же время он является предметом производства и охоты. Героем этого мифа является, например, кит, также медведь, бобр, норка.

¹ S. Hartland. Legend of Perseus, 1896, том III, стр. 151.

² В. Г. Богораз-Тан. Христианство в свете этнографии, 1928, стр. 110.

В дальнейшем все эти три мифа сплетаются вместе. Тотемный зверь сходит с земной женщиной, которая раньше не знала человеческого мужа. Теперь через нее тотемный зверь связывается с человеческим племенем и становится его настоящим прародителем. Образ его удваивается. Рядом со зверем-отцом является зверино-человеческий детеныш: китенок, медвежонок. Сюда же примыкают другие варианты зверино-человеческого мифа: хищник-прародитель, акула, крокодил и человеческий сын, который поражает дракона.

В полярных странах сюда же присоединяется миф о Вороне, который не является ни производственным зверем, ни даже прародителем. Ворон — это творец мира, культурный герой, принесший людям основные элементы человеческой жизни. С другой стороны, этот миф включает сотворение мира. Таким образом, образ Ворона удваивается и приобретает форму дуализма, получившую всемирное распространение.

Однако основным звеном, связавшим все эти мифы в единое целое, является именно медвежий вариант. Медведь — это зверь производственный, зверь-заместитель всей охотничьей добычи. Он соединен с человеком посредством женщины. Он является тотемным героем и предком, по некоторым вариантам отцом, по другим — только дядей человеческих юношей, убивших его и тем самым получивших от него боевое крещение. Он же является духом-покровителем, культурным героем и племенным богом. Таким образом, миф о медведе получает тройной характер и, повидимому, становится основным мифом северной Евразии, чрезвычайно живучим. Возможно, что в конце концов будет доказано, что этот миф — миф всемирный как для Старого, так и для Нового Света.

С изменением социального строя миф этот стал изменять свою социальную значимость, в общем сохраняя, однако, основную тематику. Он принимал новые разнообразные формы, сделался мифом растительного царства, мифом воскресающей весны, мифом о жертвенно-брачных юношах красавцах: Таммузе, Адонисе, Аттисе, мифом об Озирисе и, наконец, мифом о Христе.

Христианское оформление является последним, а также и конечным. Миф умирающего-воскресающего Зверя-бога в переплетении всех вариантов в течение тысячелетий служил основным мифом, он одевался в различные краски и, наконец, сделался мифом о Христе. Христианское оформление в различных видах, свойственных капитализму, было последним, и дальнейших оформлений не будет.

Новая форма социального и политического озверения, похоронная форма загнившего капитализма, многоликая маска фашизма, при всех своих стараниях не может создать себе новой мифологии. Христианство, засохшее, как тонкая пленка, стало непригодным для фашизма даже в своей наиболее прочной католической форме. Вместе с тем, отчаянная попытка воскресить древнее язычество представляет покушение с негодными средствами.

Ю. Францов

Памяти В. Г. Богораза

I

10 мая 1936 г. по дороге на юг в поезде близ г. Харькова умер профессор Владимир Германович Богораз-Тан. Владимиру Германовичу исполнился 71 год, он принадлежал к старейшему поколению советских ученых. Доктор этнографии, директор Музея истории религии Академии Наук СССР, член многочисленных заграничных научных обществ, автор огромного количества трудов, В. Г. Богораз был широко известен в СССР и за границей.

В. Г. прожил долгую жизнь, полную творческого труда. В 1890 г., отбыв трехлетнее заключение в Петропавловской крепости, В. Г. — один из последних „народовольцев“ — был сослан в Сибирь на 10 лет в Колымский округ. Годы пребывания в ссылке, полные нужды и лишений, годы, проведенные среди „мертвых стойбищ“, опустошенных зверской колониальной политикой, среди народностей „первобытных, полуистребленных и почти совершенно неизвестных“, эти годы В. Г. использовал для глубокого изучения быта, творчества и культуры малых северных народов.

Из годов ссылки и из последующих экспедиций В. Г. привез огромный запас глубоких знаний всех сторон жизни этих народов. Он изучил чукок, ламутов, коряков, ительменов, азиатских эскимосов. Он был глубоким знатоком их языков и создал впервые ряд научных грамматик, а в последующее, наше время и ряд букварей; он прекрасно изучил их творчество, их сказки, песни, которые неоднократно издавал, стал глубоким знатоком материальной культуры, производства техники этих народов, создав ряд трудов, посвященных этим вопросам. Эти глубокие знания стали основой многочисленных трудов ученого, очерков публициста, рассказов, повестей и романов беллетриста.

Многое из литературного наследия В. Г. осталось далеко позади нашего времени, унесено в небытие протекшими годами, до нашего времени осталось в его трудах лишь то, где острый взгляд исследователя сумел проникнуть за пределы народнических и либерально-буржуазных установок, сумел наметить действительные очертания исторического явления. Путь отхода от этих либерально-буржуазных традиций, путь преодоления их был долгим путем для В. Г. Статьи, книги, брошюры последних годов явились этапами, ступеньками этого процесса преодоления старых установок. Практика социалистического строительства привела В. Г. к отказу от старых либерально-буржуазных позиций, привела к изменению научного метода. В. Г. в этой практике социалистического строительства в последние годы принимает участие как этнограф и глубокий знаток северных народностей в связи с задачами социалистического строительства на далеком севере. Глубокий знаток первобытной религии, блестяще владеющий сравнительным методом и огромным материалом по истории развития религиозных представлений, В. Г. становится активным безбожником, практически и теоретически участвуя в антирелигиозной работе.

II

В историю русской фольклористики В. Г. Богораз входит как чрезвычайно яркий и интересный исследователь, принесший с собой из далекой Колымской ссылки обильный материал до него никем не изученных и даже никем не собранных, главным образом, чукотских сказок, поверий и легенд. В. Г. старался этот материал ввести в обиход тогдашней науки в научных публикациях и в прекрасных изложениях художника-беллетриста. Однако этот материал в русской науке и в фольклоре в те годы подобающего ему места не занял.

Западноевропейская фольклористика к тому времени давно уже получила широкий доступ к материалу фольклора так наз. первобытных народов. В русской буржуазной науке этот процесс только начинался. Западноевропейская фольклористика к тому времени прошла уже долгий путь.

Для начальных этапов ее истории быть может крайне примечателен был тот „грубый“ факт, приводимый между прочим P. Saintyves в его статье „La naissance du folklore“, что у колыбели молодой науки мы застаем и наполеоновское министерство народного просвещения и министерство внутренних дел. В особом циркуляре министр внутренних дел предлагал префектам собирать данные, рисующие быт и нравы французской деревни, ее поверья и обычаи. К тому времени давно уже прошли громы, расточавшиеся Гольбахом и другими представителями XVIII в. против „косных“ и „грубых“ предрассудков, которые сравнивались с дикарскими верованиями. Бичующие речи просветителей XVIII в. были заменены академическим „описыванием“ и объективным изложением,¹ далее и прямым любованием особенно „религиозной народной мудростью“, как у романтиков XIX в. Наука о фольклоре в этот период с особой тщательностью собирает все черты косной идеологии, все то, что оторвано от действительной жизни массы, отделяет художественное творчество от жизни и борьбы масс. Исследователь фольклора целиком оперирует терминами „переживания“, исследует, что „сохраняется“ в народной жизни, подчеркивает консерватизм как особую силу народного творчества, силу традиций и т. д., а в русской фольклористике изобретается даже особый „закон переживания старины“. Наиболее живое, развивающееся в народном творчестве почти не привлекает внимания исследователя.

Когда колониционная политика обогащает материал фольклористики материалом так наз. первобытной культуры, те же предания старины глубокой, восходившие еще недавно в трудах мифологической школы к древним верованиям определенного народа или в трудах школы заимствования к древнейшим образцам письменной культуры (главным образом Индии), были отодвинуты в своих истоках в „общечеловеческому“ творчеству, объяснялись одинаковостью человеческой психики, стали свойствами психики „человека вообще“. Материал фольклора „первобытных народов“ терял свое действительное реальное содержание, свою направленность и социальную роль. Огромные каталоги, заменявшие собой исследования сказок, молчаливо намекали на постоянную возможность возвести в ранг извечных свойств человеческой психики любую понравившуюся черту и замолчать при этом действительные условия, породившие эти явления. Тогда гриммовские Haus- und Kindermärchen в труде Bolte и Polivka со всех сторон обросли африканскими, американскими и другими параллелями. Конкретное, живое, социально-обусловленное и социально-направленное искусным приемом разнообразных идеологических методов растворялось, теряло свои действительные краски. Нечего и говорить, что это

¹ Легко проследить этот процесс: как боевые традиции французских материалистов XVIII в. сменяются „академическим атеизмом“, столь характерным для наполеоновских времен, а далее переходят в прямое любование. Уже цитированный P. Saintyves дает в своей статье „Les origines de la Méthode comparative et la naissance du folklore“ подзаголовок: „Des superstitions aux survivances“. В этой смене терминов лежит глубокий процесс.

нисколько не препятствовало установлению расовых традиций, иерархии низших и высших народов. Новые течения сравнительно поздно начали проникать в науку о фольклоре в России. К началу XX в. в обработке материала фольклора все более сказывается стремление опозитизировать всякое рабство, косность и консерватизм. Рост мистических настроений, всяческого богостроительства выдвигал все больше именно это направление. То, что не доказывала фольклористика, доказывали буржуазные публицисты и „философы“ вроде Евгения Трубецкого. Последний несколько позже, подытоживая свои и чужие взгляды, разыскивал в русских сказках и „подъем к неизреченному богатству чудесного в связи с исканием иного царства“ и „дальний путь в запредельное“, в разных сказочных сюжетах усматривал „победу над материей“ (напр., когда „мужик подымется на орлиных крыльях в высоту“, в известном сказочном сюжете).¹

В этих условиях русская фольклористика не обратила должного внимания на огромные глыбы чукотского фольклора, добытые неутомимой энергией и напряженным трудом в Колыме и на Чукотском полуострове.² Ни исследователи сказки, ни исследователи других видов фольклора не притрунулись к этому материалу. Творчество малых народов, заключенных в большую „тюрьму народов“, не привлекало к себе внимания русской науки, оставаясь уделом, пожалуй, только миссионерских школ.

Но и сам В. Г. Богораз, как и другие исследователи, собиратели фольклора малых народов, в тот период не имеет еще правильного метода для интерпретации этого огромного материала. „Сравнительная простота чукотских сказок нисколько не исключает оригинального величия описываемых картин и положений, которые часто свидетельствуют о высоком напряжении фантазии и прекрасно гармонируют с мрачной, но величественной природой полярного океана, с его ледяными скалами, вечно дующими ветрами и таинственными сияниями“, пишет В. Г. Богораз в 1900 г.³ И хотя он указывает, что в сказках „выступает не только повседневная жизнь племени, но и его нравственные и общественные воззрения“,⁴ и приводит ряд сказок, иллюстрирующих эти моменты, но все же общественные условия, которые породили эти сказки, остаются не вскрытыми. Неверно дан и анализ анимистического мировоззрения, религиозных верований и их роли в сказке, фольклоре.⁵ В 1932 г. В. Г. Богораз дал хороший анализ этой стороны исследования. „С либерально-народнической точки зрения, — писал он, — религия туземных народностей выдвигалась как угнетенная или как этнографически-музейный объект, во всяком случае считалась вполне безобидной“.⁶ Реакционная роль религиозного представления при этом оказалась не вскрытой. В. Г. Богораз, выступая и позже горячим защитником творчества малых северных народов, призывая, „чтобы материал этого творчества был включен в мировую литературу, ибо „чем сложнее ее пестрый букет, тем его

¹ Евг. Трубецкой. Иное царство и его искатели в русской народной сказке. Москва, изд. С. А. Лемана, без обозн. года.

² Особо надо отметить внимание В. Г. Богораза к русскому северному фольклору, где им подчеркивается слияние русских и туземных элементов, как напр., анализ особой песни „ондывишныи“ (от юкагирского слова адыл — юноша). См. напр. В. Г. Богораз. Новые задачи российской этнографии и полярных областях. П., 1920, стр. 26—27. Народная литература палеазиатов, Литература Востока, П., 1919, и ряд других работ.

³ В. Г. Богораз. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора. Изд. Акад. Наук, СПб., 1900, собр. VI.

⁴ В. Г. Богораз. Ibid, XXXIII.

⁵ Этот большой вопрос до сих пор иной раз неверно решается и в нашей советской фольклористике. С одной стороны, пытаются свести чуть ли не все народное творчество к единому мистическому корню, и тогда, напр., вся сказка объявляется реакционной. Против такого подхода резко восставал А. М. Горький. С другой стороны, нет возможности, конечно, действительно научно поставить изучение фольклора без правильного учета реакционной роли религиозных представлений в художественном народном творчестве.

⁶ Проф. В. Г. Богораз. Религия как тормоз социалистического строительства среди малых народностей Севера. Советский Север, № 1—2, 1932.

запах душистее и слаще“¹ продолжает ту же сторону исследования фольклора. Он подчеркивает детерминированность этого творчества природой, но общественный человек, вся совокупность общественной жизни остается в тени. В фольклоре он находит „яркие проявления слияния с природой, которая бьется и трепещет в груди полярного палеоазиата“.

Правильно подчеркивает он богатство разнообразных оттенков отражения в фольклоре природы далекого Севера, „с его ослепительно белой весной, с апрельской полночной зарей, отраженной от зеркала еще не растаявших льдов, с особой снежной слепотой от яростного солнечного блеска, с июньскими неделями, не знающими ночи, когда невозможно разобрать, где окончилось „вчера“ и где начинается „завтра“. Но анализируя эти „наивные и радужные нити полярной первобытности“, подчеркивая и „тонко подмеченные свойства животных“ и „грандиозные образы и затейливые приключения в чукотских сказках“, недостаточно ясным остается общественная жизнь, которая создала эти сказки, общественный человек этой полярной первобытности. Правда, характеризуя эти „причудливые и неожиданно богатые“ сказки, В. Г. Богораз подчеркивает, что они „дышат“ тяжелым упорством борьбы приполярного жителя с холодной и скудной природой“. Упорство борьбы приполярного жителя со скудной природой — несомненно основная сторона в фольклоре народностей Севера, слагающая причудливое богатство его сказок, однако в этой упорной борьбе с природой надо показать роль общественного человека, условия общественного бытия.

Практика социалистического строительства, показавшая В. Г. Богоразу несостоятельность либерально-народнических позиций в изучении религии северных народов, осветила и эту сторону его дореволюционной работы, потребовала пересмотра старого материала в особой работе „Чукотский общественный строй по данным фольклора“. И повинувшись необходимости, продиктованной практикой социалистического строительства, внимательно разобратся в общественной жизни Севера, исследователь нашел в чукотском фольклоре „все основные элементы социальной жизни приморского Севера“ и „даже его мечтания“. В этих мечтаниях и сказка о волшебном растущем мясе и сказка о чудесном коврике для отдыха нашли свое место. А в социальной жизни приморского Севера вскрылись процессы разложения родового общества, рост классового неравенства, по-новому осветились и черты царской колонизационной политики. В сказке приехавший на американский берег чукотский герой увозит с собой злого богача, кормит бедняков и кричит им: „весь этот дом возьмите себе и богатство возьмите себе“. Однако протест против далеко зашедшего процесса разложения родового общества на американском берегу в этой сказке совмещается с примирением с собственными порядками азиатских оленных чукок, с институтом „помощников при стаде“, получающих от хозяина содержание и часть приплода в виде платы. В конце сказки злой богач, ставший помощником при стаде у чукотского героя, жестоко наказан хозяином: „если бы он вел себя иначе, хозяин в конце концов дал бы ему жену и часть оленей“. Во вскрытых условиях разложения родового общества нашли свое место не только отдельные сказки, но и отдельные сюжеты, которые ранее в исследованиях фольклористов или никак не объяснялись или „объяснялись“ условиями „общечеловеческой“ психики. На конкретном материале, в условиях общественного бытия нашлись необходимые условия для возникновения сказок типа „невинно гонимых“. Эти сказки получили свое объяснение в условиях разложения родового общества. Стал ясен и „герой приморской сказки... безродный и бессильный сиротка, гонимый и презираемый“. „Сиротка последний в поселке, обижаемый соседями с переменной социальных отношений обращается в младшего сына семьи. Обидчики-соседи сжимаются в семейную группу, это старшие

¹ В. Г. Богораз. Народная литература палеоазиатов.

братья-обидчики, жадные и вероломные. По мере укрепления отдельной семьи, она оттесняет на задний план общину. Таким образом сиротка из последнего в поселке превращается в Иванушку-дурачка, последнего из дюжины братьев знакомого нам по русским сказкам¹. Помнится что еще А. Lang интересовался вопросом, как и почему создаются сказки о младшем брате, но вопрос этот для него был неразрешим.² По поводу сказок о „невинно гонимых“ один из последних авторов, писавших о них, считал, что „установить быт, легший в основу сказочной фантастики, для нас за дальностью расстояния трудно“.³ Нам думается, что общественное бытие, породившее эту группу сказок, наметено В. Г. Богоразом совершенно правильно. Этот пример показывает, что огромное богатство чукотского фольклора, собранное В. Г. Богоразом, дает не мало материала для разрешения аналогичных вопросов в истории возникновения и сложения сказки.

С этих же позиций подходит В. Г. Богораз к анализу материала эскимосского фольклора в своих последних исследованиях. Этот материал дает характеристику идеологии в пору перехода от материнского рода к отцовскому, ярко рисует этот огромный переворот, значение которого так подчеркивал Энгельс в „Истории доклассового общества“. Исследователь не забывает за общими закономерностями тех специфических конкретных условий, которыми обязана жизнь общества империализму, колониальной политике, что также находит свое отражение в фольклоре.

В ряде работ В. Г. Богораз делает попытки заглянуть в глубь древнейших слоев фольклора, довести анализ сложения сюжетов вплоть до эпохи палеолита. Эти попытки имеют несомненный интерес, они глубоко противоположны ряду современных направлений буржуазной фольклористики, которые возникли на базе агностической методологии и которые старались оставить как „ненаучные“ всякие попытки заглянуть в глубь вопросов возникновения и развития фольклора. Это направление обеспечило на долгий ряд лет беспомощность буржуазной фольклористики. В. Г. Богораз, сравнивая материал палеоазиатского фольклора, намечает в нем древнейшие сюжеты, сказочные темы, корнями своими уходящие к эпохе палеолита. Среди них он намечает „тему о невесте звериного образа“, мотив которой возникает вокруг древнейшего обряда магического привлечения зверей, сказочную тему „магического богатства“, связанную, по мнению исследователя, с прибором для добывания огня, и сказку о мальчике или девочке, брошенных в пустыне, которым помогают выбраться оттуда перелетные птицы, что, по мнению исследователя, связано с „отступлением ледников и началом перелета водяной птицы на дальний север“.⁴

В. Г. Богораз пробует проследить историю сюжетов примитивного фольклора доклассового общества и в пределах классового общества. Этому посвящена работа „Христианство в свете этнографии“, где исследователь продолжает научную традицию Фрезера в истории религии, опираясь отчасти и на вольтерьянские традиции Соломона Рейнака. Этой же цели посвящен и доклад, читанный на Международном конгрессе американистов и затем подвергшийся обработке в виде ряда статей. Этот доклад посвящен „Мифу об умирающем и воскресающем звере“. Праоснову этого мифа В. Г. Богораз видит в древнем магическом обряде привлечения зверей; древняя „пляска воскресения зверей“, как один из видов массового шаманства, лежит в основе этого мифа. Такой обряд исследователь ведет и в палеолите, в эпоху мадлен, в пещере „Тюк д'Одубер“ и в чукотских праздничных обрядах — в празднике привлечения дичи и празднике убитых зверей. Миф этот является таким образом „не только ска-

¹ В. Г. Богораз. *Ibid.*, стр. 71.

² A. Lang, *Cult, Myth and Religion*, t. II.

³ Р. Волков. Сказка, ч. I. Сказки о невинно гонимых, 1924 стр. VI.

⁴ В. Г. Богораз. Об умирающем и воскресающем звере. Художественный фольклор, № 1, М., 1926, стр. 68.

зочной темой, но и центральной осью расчлененного и сложного обряда.¹ Нам кажется, что эти глубокие и верные замечания действительно пролагают путь к палеонтологии и сказочной темы и обряда. В своих последних работах, докладах, обсуждавшихся в Музее истории религии, В. Г. Богораз вплотную подходил к мысли, что основой и обряда и мифа надо считать кинетическую речь, трансформацией которой явится далее обряд, с развитием звуковой речи, дающей основу к мифологическому сюжету. Старая проблема фольклористики о соотношении мифа и обряда, думается, на этих путях найдет свое разрешение. Вместе с тем исследователь несколько недооценивает специфики формы и содержания мифа в классовом обществе, сближает зародыши, элементы мифа и самый миф в его развитом виде. Такая недооценка специфики классового общества и его фольклора сказывается и в исследовании „Христианство в свете этнографии“; здесь древнейшие элементы религиозных верований проэцируются в самые развитые эпохи классового общества, и исследователь не отмечает того глубочайшего изменения, которое претерпевают и форма и содержание мифа в истории классового общества. Разбор этих работ, непосредственно касающихся вопросов истории религии, однако, выходит за пределы поставленной нами задачи.² Надо отметить глубокий пересмотр всех прежних характеристик идеологии доклассового общества, сделанный в статье „Религия как тормоз социалистического строительства среди малых народностей Севера“. Здесь В. Г. Богораз правильно оценивает анимистическое мировоззрение, указывает на необходимость бороться с этими анимистическими представлениями, которые „сковывают жизнь северного жителя и не дают ей развиваться“.³

В. Г. Богораз в последних работах и сводит к единому мистическому корню всю духовную жизнь доклассового общества, подобно Брюлю или другим исследователям, подобно тому, как сам он это делал в работе „Эйнштейн и религия“ в английской переработке этой книжки.

Помимо извращенных религиозных воззрений в духовной культуре доклассового общества, он теперь чувствует могучее дерево познания общественного человека. Он указывает, что „опутанное суевериями производство, вопреки этим обрядовым путам, все же оказалось способным к известному движению вперед“. Специальная работа была посвящена также доказательству, что вопреки религиозным путам также движется вперед и мышление человека в процессе общественной практики, что религия не является единственно господствующей во всем мировоззрении в эпоху доклассового общества.⁴ Наша современность откидывает „мечту пустую“, оторванную от действительности и противопоставленную ей, а потому вредную и реакционную, о которой говорил Ленин, цитируя Писарева. Эта мечта превращается в один из видов религиозного дурмана, духовного гнета. Наша современность способствует бурному росту народного творчества, выходящего из действительности и служащего этой действительности построения социализма. В. Г. Богораз показывает, как практика социалистического строительства на Севере изгоняет устои анимистического мировоззрения, как новое бытие людей, „не имеющее ничего общего с враждебными духами“, теснит это мировоззрение. Новые вещи, появившиеся на Севере в результате социалистического строительства, „железные птицы“ — аэропланы, моторные лодки, тракторы и т. д., могут породить рассказы, легенды, целые эпопеи, но в силу их социалистического качества эти „машины духов не имеют“. „Все это не имеет духов, все это создано человеком и подвластно человеку“.⁵

¹ В. Г. Богораз. *Ibid.*, стр. 74—75. См. также „Воинствующий атеизм“, № 4, 1931, стр. 107 и сл.

² По этой же причине мы опускаем и ряд других работ, лишь отдаленно связанных с фольклором и посвященных религии.

³ В. Г. Богораз. Религия, как тормоз социалистического строительства среди малых народностей Севера. Советский Север, № 2, 1932, стр. 144.

⁴ Доклад, читанный на Конференции научно-исследовательских антирелигиозных учреждений в Москве в 1934 г.

⁵ В. Г. Богораз. *Ibid.*, стр. 149.

Растет новое народное творчество в СССР на основе победы социализма, на основе ленинско-сталинской социальной политики. И если раньше „шаманство... широко пользовалось драматическим обрядом“, религия использует искусство, то сегодня школьная группа мальчиков-пионеров в поселке Уэле на мысе Дежнева почти невзначай, неожиданно пришла к работе драмкружков... сочинила очень забавную пьесу из жизни пионеров... и разыграла эту пьеску на месте с огромным успехом“.¹ Художественное творчество малых народностей Севера сбрасывает паразитировавших на нем шаманов, реакционные пути анимистического мировоззрения. И если еще в 1919 г. В. Г. Богораз ждал русского Киплинга, чтобы написать книгу на материале народного творчества, ждал „таланта достаточно свежего и мощного, чтобы выткать ее разноцветную пышную основу“,² то ныне эти книги растут в Советской стране, среди ее национальностей, и поднимаются таланты, которые мял и душил капитализм, поставивший себе на службу все виды рабства.

Кончая предисловие к русскому переводу монографии „Чукчи“, В. Г. Богораз писал, что изучение чукоч во всю предыдущую эпоху имело значение исключительно теоретическое. „Только революция и новое советское строительство дали другое практическое задание и открыли возможность на склоне своей жизни работать для возрождения тех отдаленных народностей, среди которых я провел лучшую часть моей молодости. Это практическое применение накопленных мною знаний привело в конце концов к изменению всего теоретического подхода и научного метода. Этот новый метод научного марксизма я стараюсь усвоить по мере своих сил и разумения и применяю его в своих новых работах так, как велит мне моя совесть ученого“.³

В настоящей небольшой заметке мы не исчерпали всего материала о В. Г. Богоразе как фольклористе. Прекрасно препарированный материал, глубокое знание примитивного фольклора, большое количество научных гипотез по самым разнообразным вопросам этого фольклора, все это ждет всякого фольклориста, которого исследовательская работа приведет к знакомству с трудами В. Г. Богораза. В настоящей заметке мы старались наметить лишь общие линии, по которым пошел процесс „изменения всего теоретического подхода и научного метода“ одного из крупнейших исследователей фольклора наших дней.

¹ В. Г. Богораз. Ibid., стр. 151.

² В. Г. Богораз. Народная литература палеоазиатов. Собрн. „Литература Востока“, вып. I, изд. Всемирная Литература, 1919, стр. 68.

³ В. Г. Богораз. Чукчи, авториз. перев. с английского, ч. I, изд. ИНС, М., 1934, стр. XXX.

Г. Д. Санжеев

По этапам развития бурято-монгольского героического эпоса

I

Героический эпос у разных монгольских народов и племен застигнут нами на различных этапах своего развития. Ц. Ж. Жамцарано записал в начале XX в. колоссальное количество бурято-монгольских и южно-монгольских эпических произведений; Б. Я. Владимирцов в Западной Монголии собрал почти все распевавшиеся там эпопеи; в наши дни, благодаря мерам, принятым Академией Наук СССР, Н. Н. Поппе, Г. Д. Санжеев, А. Г. Богданов, А. Хамгашалов и другие фольклористы собрали героический эпос халха-монголов и окинских, унгинских, аларских, боханских, селенгинских и эхирит-булагатских бурято-монголов. И если героический эпос окинских бурято-монголов не похож на те эпические произведения, которые распеваются у холодных вод Байкала эхирит-булагатами, потомками легендарного Буха-нойона (Быка-господина), то очевидно, что различие это может быть разъяснено лишь путем анализа исторического развития всего бурято-монгольского героического эпоса. И мы едва ли будем особенно глубоко заблуждаться, если станем утверждать и показывать в дальнейшем, что эпосы разных бурято-монгольских племен отражают собою различные стадии или этапы в развитии одного и того же героического эпоса.

Это позволит нам в последующих исследованиях приступить с должным пониманием к анализу героического эпоса халма-монголов, ойратов (калмыков), а также с исчерпывающей ясностью проследить те элементы и фрагменты героического эпоса, которые можно найти в достаточном количестве в различных монгольских исторических сочинениях и хрониках, иногда легендарных по содержанию.

Бурято-монгольского героического эпоса как целого, как единого вообще не существует, слышать бурято-монгольскую героическую поэму значит слышать эпопею в Унге, в степях Алари, у вод Байкала на Ольхоне, в горах Окинского края. . . Отдельные эпосы бурято-монгольских племен не могут быть рассматриваемы как местные варианты одного и того же эпоса, ибо они, повторяем, суть отдельные этапы в развитии героического эпоса бурято-монголов.

„Разноэтапность“ бурято-монгольских эпосов сочетается с одновременностью их бытования и развития в почти одинаковых условиях (будучи созданы и оформлены в различных условиях), что вызывает особые обстоятельства, в которых формируется *couleur locale* того или иного эпоса и создаются „общие места“ всех этих эпосов, что, вместе взятое, создает видимость вариации одного и того же явления, одного и того же эпоса. Здесь не место давать обзор всех бурято-монгольских эпосов, т. е. проследивать все этапы в развитии этого эпоса, так как это завлекло бы нас очень далеко.

Монгольский героический эпос начал развиваться у разных монгольских племен еще в период разложения родовых общин. Слоевой состав бурято-монгольского героического эпоса дает нам полную возможность определить те корни и истоки, откуда „брались“ элементы этого эпоса. Анализ слоевого состава бурято-монгольского героического эпоса показывает, что различного рода шаманские легенды и предания, мифологические сказания, магические формулы и заклинания, так называемые исторические повествования о родовых вождях и именитых шаманах, различные бродячие сказочные „новеллы“ и т. п. были тем материалом, на базе которого путем „монтажа“ монгольские рапсоды слагали свои героические песнопения и поэмы.

Исследователей монгольского фольклора всегда поражало то обстоятельство, что, например, у халха-монголов нет „своих“ сказок; то, что некоторыми авторами (например, Г. Н. Потаниным и другими) выдавалось за „собственную“ монгольскую народную сказку, на деле оказывалось пересказом или переделкой хорошо известных буддийских „джатак“, устной передачей того, что шло из „Индии богатой“ (цикл рассказов об Арджи-Бурджи, Волшебный мертвец, рассказы из Панчатантры и т. п.). Таким образом оказывалось, что у халха-монголов (при наличии всех прочих жанров фольклора „своего производства“) нет „своей“ сказки, нет такой сказки, которая не оказывалась бы индо-тибетской по происхождению. Некоторые авторы доходили до того, что вообще отрицали наличие собственно-монгольской устной литературы и во всем видели только буддийское, как будто бы халма-монголы только и делали, что занимались прославлением буддийских „добродетелей“, как будто бы в Монголии до распространения „желтой веры“ (буддизма) не было ни сказок ни героических поэм. В утверждении таких „истин“ особенно усердствовал А. Позднеев. А оказалось на деле, что „собственно“ монгольские сказочные элементы почти полностью сохранились до настоящего времени, однако не в виде отдельных и самостоятельных сказок, а в виде огромного слоя в составе героического эпоса. Анализ этого сказочного слоя в составе героического эпоса открывает нам широкую возможность обозреть всю историю развития монгольского героического эпоса.

II

Эпос эхирит-булагатов (одного из бурято-монгольских племен) в линии развития бурято-монгольского героического эпоса является его начальным звеном. О чем поют эхирит-булагатские рапсоды? Тематами эхирит-булагатских эпических произведений — улигэров являются преимущественно семейные и родовые мотивы. Боевые или героические элементы в этом эпосе являются как бы вставными или побочными, служащими „средствами“ разрешения семейно-родовых распрей; следовательно, эти элементы в улигэрах оказываются наслоениями, обусловленными позднейшими историческими обстоятельствами. Конечно, в эхирит-булагатском эпосе имеются элементы кое-какой борьбы, элементы героического эпоса, которые, однако, не являются характерными и главными в данном эпосе, не являются ведущими. Эхирит-булагатский эпос в отличие от ряда других монгольских эпосов в большем количестве содержит в себе персонажи зооморфной мифологии, иногда просто животные персонажи. В этом эпосе его рапсодами широко применяются описания различных естественно-географических препятствий (высокие каменные горы, непроходимые темные леса, глубокие моря, населенные колоссальными чудовищами — рыбами и т. п.). Характерной особенностью этого эпоса является также повествование о различных эпизодах с путевыми „вредителями“ (терминология В. Проппа) и случайными помощниками героев (старика, старухи, птицы, муравьи, рыбы, звери и т. п.). Очень часто в дела героев вмешиваются боги, к которым герои отправляются с меньшей легкостью, нежели к своим невестам.

Очень большую роль в эхирит-булагатском эпосе играет конь, лучший друг и наперсник всех героев. Конь в этом эпосе часто заменяет родителей,

которые всегда отсутствуют у героев-сирот. Этот конь дружит на Алтае с тринадцатью изюбрихами...

В эхирит-булагатском эпосе центральным действующим лицом является лжегерой, точнее — лжегероиня, сестра героя. В центре этого эпоса всегда и неизменно находятся маленькие брат и сестра, беззаветно любящие друг друга; как бы ни были различны и отличны по сюжету эхирит-булагатские улигэры, в них всегда выступают брат и сестра, у которых „вместо костей — хрящи, вместо кос — нежные завитушки волосиков“. Герои этого эпоса борются не ради боевых целей, но ради захвата чужих владений и обретения славного имени „дархана“ (витязя). Нет, они борются в защиту своей юрты, ради защиты своего семейного благополучия, они борются лишь вследствие нанесения им обид и оскорблений со стороны „злых, черную думу задумавших дядей, волчью думу возымевших родственников“, которые только и думают о том, как бы завладеть имуществом малолетних сирот, и которые сожалеют о том, почему они „в младенчестве не уничтожили детей, когда они желтком лежали в белке, точно почка в жиру“. Героям эхирит-булагатского эпоса, маленьким детям, приходится бороться со своими матерями, которые изменяют своим мужьям с мангадхаями и бросают своих детей, спасаемых конем.

Различие эхирит-булагатских улигэров от прочих бурято-монгольских улигэров по форме сводится к тому, что все они „одноходовы“ (терминология В. Проппа); монтаж различных мотивов очень строен и гармоничен. Если почти все прочие бурято-монгольские эпопеи очень легко разложимы на две, три и более части (при том совершенно цельные и независимые или зависимые друг от друга лишь внешне), то эхирит-булагатские улигэры могут быть разложимы только на отдельные мотивы, вне сюжета не имеющие какого-либо бытия. Однако не следует думать, что эхирит-булагатские улигэры по количеству своих стихов (т. е. по объему) более коротки, нежели улигэры других эпосов. Не следует думать также и о том, что в эхирит-булагатских улигэрах невозможна вставка какого-либо нового эпизода, что исключена возможность использования новых сказочных мотивов. Дело только в том, что характер этих вставок, всегда возможных в эхирит-булагатском улигэре, носит совершенно иной характер, нежели, например, в унгинском или окинском эпосе. Если в унгинских улигэрах вставки как бы создают новый ход и по существу являются утомительными повторениями уже описанных битв, выездов героя и т. д., то в эхирит-булагатском улигэре эти же вставки разнообразят единый сюжет-ход развертывающихся приключений героя и являются увлекательным дополнением к тому, что уже было пропето в данном произведении. Вот почему эхирит-булагатский эпос гораздо богаче почти всех прочих бурято-монгольских эпосов, взятых вместе, богаче по количеству и „краске“ мотивов, эпизодов, персонажей (особенно животных) и т. д. С точки зрения формальной или морфологической, вставки в эхирит-булагатском улигэре вклиниваются в самый ход улигэра, а в остальных бурято-монгольских улигэрах — к концу того, что уже имеется. В виду того, что сказанное здесь имеет принципиальное значение, мы позволяем себе дать следующую схему эхирит-булагатского улигэра:

Жили были брат и его сестрица с завитушками волосиков вместо кос. Брат от чего-либо гибнет. От коня, верного друга героев, сестра узнает подробности о гибели брата. Затем сестра хоронит своего брата в ущельях гор и по книге судеб или гадания узнает способ его оживления: найти такую-то невесту, которая „умерших воскрешает и обедневших обогащает“. Сестра переодевается в костюм брата и под его видом едет за невестой. На пути встречаются различные препятствия (непроходимые леса, высокие горы, глубокие моря и т. п.) и разные вредители (змеи, старухи, гады и т. п.). Встреча доброжелателей и несчастных, которых она от чего-либо спасает. Приезд к отцу невесты, к которой уже приехали другие претенденты (витязи, герои и т. д.). Испытание, помощь коня и доброжелателей (мышей, считающих зерна, и т. п.).

Возвращение домой с невестой. Оживление мертвого брата. Финал: злодеи наказаны, все начали жить счастливо. Пир.

Таков почти единственный сюжет большинства эхирит-булагатских улигэров. Теперь мы посмотрим, как эта схема сюжета осуществляется в улигэре „Айдурай Мэрген“, весьма распространенном у эхирит-булагатов в начале нашего века: Жил-был некогда Айдарай Мэрген со своей любимой сестрой Агу Ногон. Однажды наш герой соскучился по „зверине“ („скотское мясо ему есть надоело“) и отправился охотиться на Алтай. После неудачной охоты (заметьте, что почти во всем монгольском фольклоре первый выезд героев на охоту бывает неудачным) герой на обратном пути встречает старуху, которая убивает его своим скребком. Конь в слезах бежит домой и сообщает о гибели Айдурай Мэргена его сестре. Сестра надевает костюм брата и отправляется, чтобы уничтожить старуху, что ей и удается. После этого она хоронит своего брата в горах.

Продолжения этого улигэра нас пока не интересует: оно длится по схеме, изложенной выше. Заметим только, что в этом улигэре нет элементов героики или того, что дало бы нам основание говорить об этом улигэре как об улигэре героическом. Имеется лишь коварное убийство старухой героя и мести-расправа за это убийство. Здесь замечательно то, что для того, чтобы герою жениться, а его сестре — отправиться за невестой, нужна была его смерть от кого-то, в данном случае от старухи (частого типа вредителя во всем монгольском эпосе). В улигэре „Аламжи Мэрген“ герой гибнет от отравы, поднесенной ему его дядями, которые незадолго до того отправили его сражаться с мангадхаем (многоголовым чудовищем); этого мангадхая с 600 головами герой одолевает после продолжительной борьбы по всем правилам рыцарского поединка. В этом улигэре как бы уже имеется элемент героики, героического эпоса. Но дело-то в том, что этот героический элемент (борьба с мангадхаем) введен не как самостоятельное целое, а лишь как бы взамен эпизода со старухой в улигэре „Айдурай Мэргене“ (см. выше), тогда как в других бурято-монгольских эпосах этот же элемент героики был бы введен в качестве самостоятельного „хода“.

Основная линия сюжета эхирит-булагатских улигэров — женитьба героя (как средство оживления), все же остальные мотивы и эпизоды вводятся лишь для выполнения этого тематико-сюжетного задания. В прочих бурято-монгольских эпосах женитьба героя является, наоборот, необходимым условием для начала его „героической“ деятельности, там она (женитьба) даже иногда мотивируется рапсодом: герою на случай гибели от врагов нужно иметь сына, который потом поможет одолеть врага и спасет отца от окончательной гибели. В одном случае (в эпосе эхирит-булагатов) женитьба героя — „самоцель“ улигэра, его финал, а в другом — его исходная ситуация. Но нас интересует мотив борьбы героев с мангадхаями, т. е. элемент героики. В „Айдурай Мэргене“ этот мотив совершенно отсутствует; в „Аламжи Мэргене“ он есть, но не является в этом улигэре обязательным, так как мог быть легко замененным и сам по себе оказывается заменившим какой-либо другой мотив (например, эпизод со старухой в „Айдурай Мэргене“), по сюжетной функциональности с ним тождественный. В целом эхирит-булагатский эпос (за вычетом позднейших, исторически обусловленных напластований) является сказочным эпосом, характерным для эпохи начала разложения родовой общины и возникновения частной собственности на стада.

III

Эпос унгинских бурято-монголов отражает тот переломный период в истории прошлой Бурятии, когда вчерашние звероловы-охотники уже окончательно освоили скотоводство, когда внутри родовых и племенных объединений сформировалась уже феодальная верхушка. Этот период относится приблизи-

тельно к XVI—XVII вв. Внешние условия и то историческое окружение, в которых жили тогда бурято-монголы, рисуются в следующем виде: во-первых, с юго-востока бурято-монголы подвергались постоянным нападениям со стороны монгольских феодалов, грабивших приангарские племена, облагая их „албою“ (данью). Во-вторых, сами бурято-монголы во главе со своими вождями (из которых сформировалась феодальная верхушка) производили в свою очередь частые набеги на окраинные халха-монгольские кочевья с целью угона скота и на соседние им тюркские и тунгусские племена, которых грабили и у которых отнимали пушнину. Иногда эти набеги и грабежи чередовались мирными торговыми сношениями с „купцами“ из Монголии и Туркестана. В-третьих, из феодально-крепостнической Монголии целыми кочевьями и „родами“ в Прибайкалье бежали угнетенные араты (крестьяне), спасаясь от тяжелого феодального гнета и вливаясь в состав отдельных бурято-монгольских родов.

Каков же унгинский эпос, эпос начального периода раннего феодализма? Унгинские улигэры исключительно „двуходовы“, т. е. они как бы состоят из двух самостоятельных частей. В первой части распевается история героя с момента его рождения до женитьбы, а во второй — вынужденный поход на какого-нибудь врага. Даже при беглом рассмотрении унгинских улигэров сразу же бросается в глаза то, что какие бы побочные эпизоды и мотивы ни вставлялись в улигэр, как бы ни были различны (по своим мотивам) они друг от друга, все они со строгой педантичностью построены по двуходовой системе. Суть ни в какой мере не меняется от того, что в тот или иной ход вклинивается какой-либо побочный мотив, часто не оправдываемый с точки зрения сюжетно-тематической, т. е. не находящийся в „функциональной“ зависимости от всех „частей“ данного улигэра.

Каждая унгинская эпопея начинается с некоторой исходной ситуации: сообщается о времени, месте и обстоятельствах рождения героя. Рассказывается далее о том, как проходит детство и воспитание героя. Затем герой отправляется в некоторое царство за невестой, которую приводит домой после долгих и различных приключений. Этим замыкается первый „ход“ улигэра, его первая часть.

Второй „ход“ открывается тем, что герой, прибыв домой со своей невестой или без нее, обнаруживает свое имущество разграбленным, а народ свой уведенным каким-нибудь врагом, имя которого узнается по письму, оставленному кем-либо из „унаганов“ (подданных), или же от одинокой лошади, случайно не уведенной похитителем. „Там, где дом стоял и стада паслись, желтая лиса шмыгает, черный ворон каркает“. Описанию борьбы с этим похитителем и посвящается большая часть второго „хода“ унгинского улигэра.

Замечательно и достойно внимания то, что если от унгинского улигэра отсечь второй „ход“ целиком, то получаются две отдельные эпопеи, совершенно независимые друг от друга, или зависимые внешне; при этом мы не испытаем впечатления чего-то незаконченного. Это — во-первых. Во-вторых характерно то, что если второй „ход“ почти всех унгинских (возможно, и всех других) улигэров всегда однообразен и построен по определенному шаблону, то первый „ход“ чрезвычайно разнообразен и сугубо сказочен. Если унгинские бурято-монголы различают одну эпопею от другой, то это только потому, что эпопеи отличаются друг от друга лишь по содержанию своих первых „ходов“. Разнообразие же первых „ходов“ унгинских улигэров достигается лишь путем использования рапсодом различных сказочных мотивов и сюжетов, связанных с женитьбой (так, например, в одной унгинской эпопее первый „ход“ целиком состоит и построен из сказки, которая до мельчайших подробностей аналогична известной русской сказке об Иване дурачке, на волшебном коне схватывающем колечко своей невесты на высоком тереме и узнаваемом ею на пиру).

О чем говорит все вышеизложенное? Очевидно, только о том, что унгинский эпос является переходным эпосом от сказки к героическому эпосу. Совершенно очевидно, что однообразие „героической“ или былинной части унгинского

улигэра объяснимо исключительно лишь тем, что у „творцов“ унгинского эпоса не было надлежащих условий, при которых возможен пышный расцвет героического эпоса. А эти условия создаются лишь в период развивающегося мощного феодализма, но не в начальный период последнего, когда еще элементы общинно-родового строя имеют значительное место, иногда даже довлея над элементами феодализма, т. е. в сущности героический период варварства.

Как видно из изложенного, отличие унгинского эпоса от эхирит-булагатского сводится к наличию в нем особого „героического“ или былинного слоя, причем боевые и батальные элементы унгинского эпоса совершенно независимы от сюжета и мотивов, связанных с женитьбой героя. Эти (боевые) элементы являются достаточно ярким материалом для зарисовки быта межплеменных дофеодалных распрей и набегов. Правда, эти боевые схватки предпринимаются героями унгинского эпоса не ради завоевания новых „подданных“ (албата) и чужих стад и приобретения громкого имен „дархана“ (свободного витязя) и славы героя. Эти схватки — акты самозащиты, они предпринимаются лишь потому, что какие-то чужеродцы и враги ограбили нашего „мирного“ героя и увели его „подданных“ и жен вместе со стадами и табунами. Эти угоны стад и пленения „подданных“ врагами в эхирит-булагатском сказочном эпосе, как мы видели, почти не упоминаются.

В унгинском эпосе, далее, уже отходит на задний план роль ближайших родственников героя (как то мы имели в эхирит-булагатском эпосе): сестер, братьев, дядей и т. п.; в этом эпосе уже нет места для семейно-бытовых сцен. Нет и красавиц-невест, волшебством оживляющих своих женихов; в этом эпосе невесты очень пассивные персонажи, они — объекты сговора и пленения, призы для победителей на хакском празднике. Далее, в унгинском эпосе мы уже не замечаем той теплоты между героем и его конем, которую мы видели в эпосе эхирит-булагатов; если в последнем боевой конь свое время проводит в тайге с изюбрихами, то в унгинском эпосе коня мы всегда находим в табуне.

В эхирит-булагатском эпосе герой при решении каких-либо важных дел (женитьба, выдача сестер замуж и т. д.) всегда советуется со своим „народом“, со своими „подданными“. В унгинском же эпосе этого не видно.

Тот огромный сказочный слой, который мы находим в унгинском эпосе, существенно отличается от эхирит-булагатского сказочного эпоса: если в последнем преобладают сказки волшебные, мифологические, зооморфные, преобладают животные и небесные персонажи, то в сказочном слое унгинского эпоса преобладают „бытовые“ мотивы, иногда там встречаются мотивы или целые сюжеты литературного происхождения. Короче говоря, унгинский эпос и в своей сказочной части более модернизирован, эхирит-булагатский — архаичен.

Еще одна отличительная особенность унгинского эпоса: если в эхирит-булагатском эпосе герой (или героиня) на своем пути встречает массу доброжелателей и „вредителей“ в лице разного рода животных и стариков, то в этом (унгинском) эпосе герой встречает или друзей, „личных боевых спутников“ таких же обиженных, как и он сам, или соперников. Таким образом в унгинском эпосе сказочные доброжелатели и „вредители“ заменены соратниками и противниками: при сохранении (с формальной, морфологической точки зрения) тех же самых „функций“ изменились „персонажи“ (ср. В. Пропп. Морфология сказки, стр. 29—32), что вызвано перерастанием сказки в героический эпос. Союз таких друзей уже есть не что иное, как первые феодальные дружины.

Прежние фантастические и сказочные образы, которые мы видели в эхирит-булагатском эпосе, в унгинском эпосе оказываются (с соответствующей заменой) „представителями исторических сил“ — классовых группировок в феодальном обществе.

IV

Сюжет большинства окинских улигэров сводится к следующему: Жил-был некогда герой со своими родителями. Его детство проходит в забавах и развлечениях, большая часть которых состоит из охоты на птиц и (потом) крупную дичь. Когда ему исполняется восемнадцать лет, сообщают, что где-то далеко появился многоглавый мангадхай, поедающий людей и грабящий все окрестные кочевья. Юноша мечтает о громкой славе „дархана“ и просит у своих родителей позволения отправиться на мангадхая. Позволение после долгих упрасиваний получается, и герой наш пускается в путь. По дороге он встречается таких же молодцов, как и он сам, с которыми сразу же вступает в борьбу („мужчинам надобно померяться силами плеч и пальцев“). Молодцы побеждены и вынуждены стать „нукерами“ нашего героя, восклицающего: „Наконец-то я добыл себе звание дархана“.

Герой расстается со своими новыми „нукерами“, обняв их немедленно явиться к нему по его первому зову („нукерами“ назывались в свое время дружинники-вассалы).

Далее герой встречается с девой небес в синем шелковом халате, с которой тоже вступает в борьбу. Дева эта побеждена и вынуждена стать женою нашего героя („...я буду женою лишь того, кто одолеет меня во всех состязаниях“). Брат этой девы против ее брака с „незнакомым чужеплеменником“. Борьба героя со своим будущим шурином: борются до того, что они от усталости и истощения превращаются в мальчиков, а их боевые кони — в маленьких жеребят. Приходит отец девы небес и унимает своего сына. Пир у девы небес, во время которого отец последний узнает, что жених, победитель его дочери, — сын его друга, которому он когда-то на охоте обещал свою дочь в невестки (если таковая родится). После пира наш герой со своим шурином едет на врага-мангадхая. Борьба тянется несколько лет.

Через некоторое время герой созывает своих „нукеров“, при помощи которых одолевает мангадхая и всех его „нукеров“ (у мангадхая тоже имеются свои дружинники). Все стада, табуны и подданные мангадхая уводятся нашим героем домой.

Дома герой ликует и поет: „Наконец-то завоевал я народы и славное имя дархана“ (витязя).

Если сравнить окинские улигэры с эхирит-булагатскими и унгинскими эпopeями, то окажется, что первые отличаются от последних следующими моментами:

1. В окинских улигэрах почти полностью отсутствуют сказочные элементы, зато имеются мифологические мотивы центрально-азиатского происхождения и индо-тибетского фольклора.

2. В окинских улигэрах мы имеем „нукеров“ (дружинников-вассалов), которые собою заменили унгинских „боевых спутников“ и эхирит-булагатских доброжелателей (или „путевых помощников“ — по терминологии В. Проппа): при сохранении тех же самых сюжетных „функций“ изменились персонажи, что вызвано перерастанием сказки в героический улигэр и дальнейшим развитием последнего на более высшую ступень.

3. Окинские улигэры — „одноходовы“ (так же как и эхирит-булагатские эпopeи, но, как мы уже указывали, последние сугубо сказочны, тогда как окинские — исключительно героические), что „достигнуто“ путем „удаления“ сказочного слоя.

Если просмотреть или прослушать ряд окинских улигэров, то обнаружится, что все они близки к циклизации, как это мы видим в киргизском (Эр-Манас) или калмыцком эпосе (Джангариада). Во всех этих эпopeях мы встречаемся с одними и теми же именами, с вариациями одних и тех же мотивов. Полная циклизация окинского эпоса, если о таковой вообще можно говорить, задерживается тем, что один и тот же герой, встречаясь в разных улигэрах оказы-

вается в разных ролях (или, иными словами, один и тот же персонаж во всем окинском эпосе выполняет различные функции): в одном улигэре он — „сеньор“, в другом — брат девы небес, невесты героя, в третьем — „нукер“. Поэтому окинские бурято-монголы говорят, что все их улигэры тесно связаны между собою и составляют части одного целого, такого целого, которое состоит, по меньшей мере, из двухсот-трехсот тысяч стихов.

V

Развитие феодальных отношений у бурято-монголов не зашло настолько далеко, чтобы мог развиваться пышный героический эпос. Героический (и сказочный) эпос бурято-монголов, застигнутый новыми условиями (в связи с проникновением в бурято-монгольские улусы торгового капитала и, позднее, возникновением национальной буржуазии в лице кулачества) на разных этапах своего развития, дожил до наших дней в „законсервированном“ виде, обрастая позднейшими наслоениями. Эти наслоения, обусловленные ростом буржуазных отношений, во-первых, не изменили существа былого эпоса и, во-вторых, не успели „зацементировать“ в слоевом составе героического (и сказочного) эпоса в такой мере, чтобы их нельзя было очень легко выделить. И если эти наслоения выделить из того или иного улигэра, то последний от этого ничего не потеряет.

Эти наслоения, главным образом, относятся к зачинам, в которых говорится, что у героя перед дворцом из литого серебра стоит серебряный собор (это у шаманистов-то!), что во владениях его расположены тридцать три базара с продавцами и полицейскими участками, что в магазинах героя днем и ночью кучами складывают товары и т. д. и т. п. Совершенно ясно, что все эти сцены из жизни торгового города (Иркутска) внесены распадами в улигэры лишь в конце XIX или начале XX в. Об этих наслоениях приходится говорить потому, что некоторые исследователи пытаются по ним (наслоениям) делать выводы в том смысле, что данный бурято-монгольский эпос зародился в условиях развития товарных и даже капиталистических отношений, не замечая того, что основной слой эпоса не имеет никакого отношения к „капитализму“, и того, что сцены с торговыми заведениями в эпосе являются „экзотическим“ балластом. Иногда эти наслоения носят очень наивный характер; например, в одной боханской эпопее, по сообщению А. К. Богданова, герою оставляют письмо под камнем в очаге, причем очаг этот находится не в юрте, а во дворце, Унгинские рапсоды догадались положить это письмо под крыльцо (не бывает же очага во дворце да еще серебряном); дело в том, что в улигэрах, не имеющих „наслоений“, герою оставляется письмо, которое кладут под камнем очага, расположенного, по обыкновению, внутри юрты. А в одной аларской эпопее мне приходилось слышать, как к герою одна птичка влетела во дворец через... дымоход, который, как известно, имеется только у юрты. Таких нонсенсов в бурято-монгольском эпосе можно найти очень много.

Бурято-монгольский героический эпос застигнут на разных этапах своего развития, из коих мы изложили выше три: эхирит-булагатский, унгинский и окинский этапы. Однако между этими эпосами (этапами) у разных бурято-монгольских племен имеется целый ряд промежуточных эпосов, относительно которых нельзя сказать что-либо определенное, ибо взаимное влияние отдельных эпосов и само развитие (далеко неравномерное) последних чрезвычайно усложняют дело и затрудняют анализ (во всяком случае нельзя этого сделать в небольшой журнальной статье). Поэтому в этой статье для разбора мы взяли наиболее характерные эпосы, каковыми как раз и являются улигэры эхирит-булагатов, унгинцев и окинцев. Далее необходимо считаться с тем, что среди, например, эхирит-булагатов находят улигэры, по типу приближающиеся к окинским.

Героический эпос у бурято-монголов, как уже упомянуто выше, не достиг своей высшей ступени. Пышно развитый героический эпос мы имеем среди

монгольских народов только у ойратов, которые до революции жили в условиях высокоразвитого кочевого феодализма, имеющего почти тысячелетнюю историю своего развития. И тем не менее ойратский героический эпос не является характерным образчиком героического эпоса, ибо в нем еще многое осталось от сказочного эпоса, несмотря на почти литературную отделку. Повидимому, пышный героический эпос процветал у монголов в эпоху Чингис-хана и его ближайших преемников, как это можно судить по рассказам Марко Поло и по тем фрагментам древнемонгольского эпоса, которые находятся в разных монгольских исторических сочинениях, иногда легендарных по содержанию.

Таким образом представляется возможным на материале всего монгольского эпоса проследить путь развития героического эпоса от самых его начальных истоков до высшего зенита (от сказки до богатырской эпопеи), но это должно составить предмет особого фундаментального исследования. Здесь же мы хотели бы только указать, что монгольская эпическая героика проделывает свой путь от устной сказки к писаной хронике, в чем можно убедиться, просмотрев почти любую страницу из истории Санан Сецена (Сецен Саганга) или „Алтан Тобчи“. Особенно замечательны речь Чингис-хана и плач-элегия Тогон-Темура. Вот отрывок из „речи Чингис-хана“:

„Вы, войска мои,
 Подобные стремглав бросающимся стадам. .
 Слушайте!
 В обыденной жизни и —
 Будьте смирны как телята,
 В нападениях и наездах —
 Нападайте точно ястребы.
 Во время пиров и игр —
 Будьте резвы как жеребята,
 В стычках с врагами —
 Нападайте как соколы.
 В мирной жизни —
 Будьте смирны как телята,
 В наездах и нападениях —
 Стремительны как кречеты.
 Во время забав —
 Живите дружно как телята,
 В боях с врагами —
 Нападайте как ястребы,
 Поступайте как голодный тигр,
 Как озлобленный орел.
 Будьте бдительны всегда
 Как осторожный волк в ясный день,
 Будьте терпеливы
 Как черный ворон в темную ночь,
 Непоколебимы и ревнивы
 Как царицы“.

А вот отрывок из элегии Тогон-Темура:

„...я совершил ошибку и потерял свою великую державу...
 ... О моя бедная слава и имя всеобщего властелина и императора...“¹

Таково начало героики монгольского феодализма, таков ее бесславный конец.

¹ „Речь Чингис-хана“ переводим по тексту, изданному в „Литературной хрестоматии“ на монгольском языке (Улан-батор, 1934), а отрывок из элегии Тогон-Темура даем по переводу Н. Н. Поппе.

Цель этой статьи будет считаться достигнутой, если дальнейшие исследования наших монголистов-фольклористов дадут нам полную картину развития всего монгольского героического эпоса от начальных истоков его до, как мы уже сказали, писаных хроник. В этой статье мы хотели лишь указать, что отдельные монгольские эпосы по преимуществу должны рассматриваться как отдельные этапы в развитии одного и того же героического эпоса, а не варианты. И мы полагаем, что на примере бурято-монгольских эпосов это положение нам удалось частично доказать. Полагаем также что принцип стадийности с таким же успехом применим в фольклористике, как и в лингвистике; он впервые применен покойным академиком Н. Я. Марром, великим ученым нашей современности.

II. ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ СССР

(СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСИ)

Н. Мелик-Оганджян

Армянская поэма о Ленине

Сказку о Ленине — „Ленин-паша“ — записал 18 августа 1934 г. известный знаток творчества ашугов и энергичный собиратель нового советского фольклора т. Гегам Тавердян. Сказка была записана на яйлагах Агбабинского района (ССР Армении) из уст старика чесальщика Габо Барцумьяна.

Габо Барцумьян — неграмотный старик (65 лет от роду), родился в селе Хакев, Хизанского района (Турецкая Армения). На родине сказитель Габо был батраком, долгие годы работал у кулаков, а затем научился ремеслу чесальщика. В настоящее время он кочует из района в район, работая чесальщиком. Постоянное местожительство сказителя — Ленинакан.

Чесальщики работают артелями, группами в 5—10 человек. В артели непременно должен быть 1—2 и больше сказителей, которые в долгие зимние ночи должны забавлять членов артели сказками, песнями про стародавние времена, о героях и их подвигах. Габо считается опытным сказителем-рассказчиком одной из таких артелей. Он знает массу сказок, эпических и хороводных песен (на армянском и курдском языках).

Сказку „Ленин-паша“ он впервые слышал от уст (мастера) Сепо в Эчмиадзине. Уста Сепо, родом из того же Хизанского района, был известен как опытный мастер-чесальщик и пользовался славой крупного „шеира“ (поэта) и сказителя. Его творческому гению приписывают сотни песен, в том числе и поэму „Ленин-паша“, а также множество сказок, преданий, легенд, пословиц, поговорок, басен и т. д. Часть этого фольклорного богатства им сочинена, другая же передана ему от других именитых сказителей.

Уста Сепо был неграмотный. Он, разгуливая по улицам городка или села, любил петь свои песни и куплеты. Кое-что из его песен записано, большая часть влилась в общую сокровищницу армянского фольклора и передается как „народное“. Язык его куплетов очень яркий. Память о нем, как об опытном мастере-чесальщике и талантливом поэте, свежа среди земляков-чесальщиков, которые считают себя его учениками. Сепо умер в 1925 г., когда ему было около 60 лет.

Уста Сепо ненавидел дашнаков и очень часто сочинял саркастические куплеты на местных вождях дашнакской партии, за что его били и преследо-

вали. Октябрьская революция избавила его от преследований и избиений маузеристов. Он распевал хвалебные песни о Советской власти, о вождях Красной Армии, он сочинил и пел поэму о „Ленин-паше“.

Поэма „Ленин-паша“ — легенда, в которой нет четкого реалистического образа великого вождя трудящихся. В фольклоре народов СССР теме о Ленине посвящено большое число произведений не только поэм и легенд, но и реалистических сказов и песен. В поэмах и легендах тема о Ленине часто разрабатывается в образах и приемах старой эпической традиции. Одним из таких произведений и является „Ленин-паша“, которая видит в Ленине сказочного полководца, побеждающего всех угнетателей. На ряду с этим в поэме отразились мелкобуржуазные воззрения сказителя (например, Ленин „тех прежних бедняков сделал пашами“ и т. д.).

Подстрочный перевод сделан мною. В армянском оригинале стихи звучные, преобладают ямбы, попадают строки — ямбы с анапестами. Приводим несколько отрывков в транскрипции:

Зя́нгин кути́ егы́-мегы́р, ны́сти ызу́р одэ́н,
 А́хкят, чуни́, ура́н Зыгареха́ц, чортан;
 Зя́нгин тыпи́ но́кру килху́н, ане́л та зур па́н,
 А́хкят ча́рчырви́, чалы́ши чу́р тус ка́ ур джа́н.
 А́ну этве́н па́нву́р кина́ц хэ́зэр-хэ́зэр
 А́ну этве́н рышпа́р кина́ц хэ́зэр-хэ́зэр
 А́ну этве́н са́нипатка́р кинау́ хэ́зэрхэ́зэр
 А́ну этве́н анху́г-а́нчу́р хэ́зэр-хэ́зэр.
 За́рки́н, за́ркван, ду́ман э́лав, а́хар, пы́рниц;
 За́рки́н, за́ркван, лэ́шы пы́рва́в та́пак-та́пак
 Ыспа́нвога́ц а́рун э́лав, ка́пиц зы́гэт.
 Э́с а́рнагэт ка́р килторе́р зама́нака́ш...

1

Кто он, который охраняет народ.
 Кто он, который помогает хлеборобу.
 Кто он, который ведет рабочих
 Он — паша, а имя ему Ленин.

2

Было учение одно, а имя ему мальшурик;¹
 Ленин глава учения.
 Кто с ним, тот борется с богачами.

3

Добро, богатство мира — все, ан, у богатых;
 Благо, имущество — все, ан, у богатых;

¹ Мальшурик — большевик.

Золото, имение — все, ан, у богатых;
 Бедняк, а у него только две голые руки.
 Богач ест масло и мед, сидит дома,
 Бедняк не имеет ячменного хлеба, чортан,¹
 Богач бьет по голове нокаяра,² заставляет делать свою работу,
 Бедняк должен работать пока душа в теле.
 Слово богачей и султанов одно;
 Однако глядь, число их мало, а бедняков много.
 Немногие многих мучают, их прибыль едят;
 Ведь оружие и сила в их руках.

4

Уже нож добрел до костей.³
 Ленин-паша был сыном бедняка;
 Он прыгнул в лицо своего султана и правительства,⁴
 — Я должен биться, — сказал он, — я должен освободить бедняков.
 Правительство же созвало свое войско и воевод;
 Богатеи вложили свои деньги-сокровище,
 Беки, ага, ведь, подоспели, на помощь,
 Все они погнажи, поскакали против Ленин-паши.
 Ленин-паша созвал также своих бедняков,
 Созвал бедных, рабочих, несчастных трудящихся,
 Сколькo было их, направились на помощь Ленин-паше,
 Лопату и кирку, дубину и молот взял себе в оружие.

5

На этот раз Ленин-паша сел на своего коня, поскакал...
 Мяслик-паша⁵ сел на своего коня, поскакал;
 Айтарбек-паша⁶ сел на своего коня, поскакал;
 Калийн-паша⁷ сел на своего коня, поскакал;
 Гукасов-паша⁸ сел на своего коня, поскакал;
 А за ними ринулась вперед орда бедняков.

6

Правительство с богатеями взяли свое войско, пришли;
 Союзники взяли свое войско, пришли;
 Инглис⁹ также взял свое войско, пришел;

1 Чортан — высушенное кислое молоко.

2 Нокара — батрак.

3 Чаша терпения переполнена.

4 Восстал против своего царя и правительства.

5 Мясникьян, Александр Федорович.

6 Атарбекьян, Георг Александрович.

7 Калинин, Михаил Иванович.

8 Гукасьян Гукас — один из организаторов Спартака в Армении; погиб в схватке во время майского восстания в 1920 г.

9 Англичанин.

Франгсыз¹ взял свое войско, пришел;
 Амркян² взял свое войско, пришел;
 Чайфун³ взял свое войско, пришел;
 Чин-Мачин⁴ взял свое войско, пришел;
 Мсыр-Хисар⁵ взял свое войско, пришел;
 Осман-турок взял свое войско, пришел;
 Аджам-перс⁶ взял свое войско, пришел;
 Габаш,⁷ Алман⁸ взяли войско, пришли;
 Все они будут биться с Ленин-пашой.
 Часть войска богатеев деньгами наняты,
 Часть войска богатеев нежно содержаны,
 Часть войска богатеев трусы-шкурники,
 Часть войска богатеев чужие, неведомые люди.
 Тот, кто за деньги пришел, свою голову охранял,
 Тот, кто нежно был содержан, свою голову прикрывал;
 Тот, кто трус-шкурник, боялся, убегал;
 Остались чужие люди, которым все это нипочем.
 Те, кто были людьми Ленин-паши, (имели) одно сердце, одну душу.
 Все они обездоленные, бедные рабочие;
 Все они обездоленные, бедные хлеборобы;
 Все они обездоленные, безработные, несчастные бедняки,
 Лишенцы мира сего, с воспламененными сердцами люди.

7

Войско и народ били-бились друг с другом;
 Ударили — сразились друг с другом.
 — Гей! настала пора мести, —
 Зычным голосом закричал Ленин-паша, —
 Бейте ваших врагов в пух и прах.
 Бейтесь, завоюйте вашу свободу.
 — Гей! закричал царь-султан своим войскам, —
 Бейте это стадо голей-голышей.
 Кто больше побьет, дам ему крест-медаль.
 Банда эта голодных хочет отнять,
 Отнять у меня саблю-корону, царство мое...
 Ударили, бились с утра до вечера.
 В войске сколько было хлеборобов,
 В войске сколько было рабочих,

¹ Француз.

² Американец.

³ Японец.

⁴ Китай.

⁵ Египет.

⁶ Персия.

⁷ Абиссиния.

⁸ Германия.

Сказали: — Зачем же мы бьем наших братьев бедняков,
Все убежали, перешли к Ленин-паше.

8

Ударили, бились с утра до вечера.
Те имеют пушки да бомбы,
Эти — несколько пистолетов да револьверов;
Те имеют винтовки да ружья,
Эти — лопаты, вилы и дубины;
Те — пулеметы, чархи-фелак¹ (самолеты),
Эти — прутья, молоты, грабли да косы.

9

— Гей! — зычным голосом крикнул Ленин-паша,
Сел верхом на коня, помчался вперед. —
Доколе, — сказал, — будете сосать нашу кровь?
Доколе, — сказал, — будете владеть этим миром?
Доколе, — сказал, — будете отнимать наше право?
Доколе, — сказал, — будете господствовать над миром?
Сказал, поскакал вперед, держа красное знамя,
Вслед за ним пошел рабочий тысяча тысяч;
Вслед за ним пошел хлебороб тысяча тысяч;
Вслед за ним пошел ремесленник тысяча тысяч;
Вслед за ним — бездомный, голодный тысяча тысяч;
Вслед за ним — безработный, несчастный тысяча тысяч;
Вслед за ним — безземельный, безводный² тысяча тысяч.
Заняли весь мир, горы, доли со всех сторон,
Заняли ущелья, камни-скалы со всех сторон,
Заняли реки, леса, трущобы со всех сторон,
Заняли поля, пашни, сады со всех сторон,
Заняли пастбища, луга, лужи со всех сторон,
Заняли моря, родники, болота со всех сторон.
Ударили, бились, туман поднялся, окутал весь мир.
Ударили, бились, трупы легли пластами;
Кровь убитых потекла, задержала течение реки;
Эта кровавая река катила камни громоздкие.

10

Ударили, бились с одной стороны правительство, с другой — народ.
Те имеют пушки-снаряды да бомбы,
Эти — несколько пистолетов, ружей, револьверов;
Те имеют винтовки, ружья со штыками,

¹ Колесо судьбы.

² Буквально „не имеющих воды“.

Эти — лопаты, грабли да вилы, шомпуры да косы,
 Те имеют пулеметы, чархи-фелак (самолеты),
 Эти — прутья, камни, глыбы, топоры да текселья.
 Ударили, бились до полудня, солнце закатилось.
 Из того войска правительства, сколько их было,
 Тот, кто за деньги пришел, спасал свою голову;
 Тот, кто нежно содержался, прикрывал свою голову;
 Тот, кто трусом-шкурником был, боялся, удирал.
 Остались чужие люди, которым все это нипочем.

11

Полдень был на закате, отходил,
 Войско Ленин-паши начало сдавать...
 Что может сделать кирка против пушки?
 Что может сделать топор да серп против винтовки?
 Ленин-паша весточку отправил, помощи попросил.
 Ленин-паша тревогу забил, помощь попросил.
 Друзья помощь навалили, пришли с четырех сторон.
 Пришли, подоспели чернорабочие тысяча тысяч;
 Вслед за ними хлеборобы тысяча тысяч;
 Вслед за ними ремесленники тысяча тысяч;
 Вслед за ними голь-голодные тысяча тысяч;
 Вслед за ними безземельные, безводные тысяча тысяч.
 Помощь подоспела, сторона Ленина-паши усилилась,
 Сторона правительства ослабела устала.
 Ударили, бились, туман поднялся, окутал весь мир.
 Ударили, бились, трупы легли пластами.
 Кровь убитых потекла, задержала течение реки;
 Эта кровавая река катила камни громоздкие...

12

Ударили, бились, войско Ленин-паши осилило;
 Грянули, с закрытыми глазами побежали вперед;
 Уж не смотрели они на пушку, ружья да пулемет,
 Грудью своею открыли они дорогу в том войске;
 Ногами своими наступая на трупы пластами, прошли,
 Семь рядов падали под ударами, один проходил вперед,
 Трупы падали словно осенние желтые листья.
 Ленин-паша шел впереди, держа красное знамя.
 — Гей, ребята, вперед, наступай вперед, день наш! —
 Закричал, приказал Ленин-паша.
 Двинулась сразу вперед орда голодных;
 Войско правительства дрогнуло, разбрелось;
 Словно саранча грянуло войско Ленин-паши,
 Словно подышшаяся от вешнего наводнения бурная река,

Словно сильный майский град — грозное бедствие,
Словно самум... и небо, и земля смешались;
Словно земля обрушилась, мир наш потрясся...
Ленин-паша помчался, захватил все,
Забрал их пушки да ружья, забрал их цейггауз,
Забрал их винтовки, ружья да бомбы,
Забрал их пулеметы, чархи-фелак (самолеты),
Раздал, рассеял, разоружил, разостлал по всей стране.
Из войска правительства кто пал, кто удрал,
В мире этом они ушли, пропали, да след простыл...

13

Главу правительства, того русского великого султана,
С разинутым ртом того царя идиота-чурбана,
Целым и здоровым поймали, потащили к Ленину.
Ленин-паша закричал, сказал:
— Пьян-дурак, это что ты сделал?
А тот дурак-царь отвечает:
— Да умру я перед твоими ногами, Ленин,
Не убивай меня, буду жертвой я тебе.
Пощади меня, дай мне клочок земли,
Посею я там дыни и буду бостанчи¹
Твоей милостью, с семьей моей проживем до поры...
— Я не поддамся обману, оставь эти льстивые слова, —
Сказал Ленин, обнажил меч, отсек ему голову.
Отсек голову, труп бросил в кюльхан,²
Уличные собаки пришли, сколько их там было,
Потащили его труп, растерзали на клочки.
Его голову надели на кончик длинного шеста,
Шест взяли в свои руки, подняли словно знамя,
Пронесли по белому свету, пока не сгнил,
А затем взяли, бросили в кюльхан.
Сдох изверг, что сидел на шее мира.
Как много крови пролил он;
Как много очагов потушил он;
Как много детишек несчастными сиротами оставил он.
Как много матерей, сестер, одетых в черное;
Как много молодых женщин вдовами;
Как много жалостно стонут в тюрьмах;
Как много войн-боев сделал он;
Он хотел весь белый свет захватить, присвоить.

¹ Огородник.

² Мусорная яма.

Ленин-паша установил закон мальшуриков.
Порядок земли установил новый,
Тех прежних богатеев сделал кошками,
Отнял у них все, оставил бездомными;
Тех прежних бедняков сделал пашами,
Все они по одному судьи на судах.
Тех прежних беков, ага, сделал рабами,
Всех поймал, лишил дел, погнал вглубь.
Тех прежних нокаров,¹ чобанов,² трудящихся,
Всех взял отдал на учебу, сделал начальниками.
Вся страна поклонилась рабочим,
Вся страна поклонилась хлеборобам,
Вся страна поклонилась бедным нокарам.
Кто был жалок, беспомощен, голоден, двинул вперед;
Кто был богат, ага ибек, ударил по голове,
Погнал, пошли они без возврата под мышку бабушки,
Или же голодные, жаждущие бродили, а под конец сдохли.
Очистил землю Ленин-паша,
Оставил везде все своих людей;
Трудящегося взял под свою мышку (опеку),
Нетрудящегося бросил на дно глубокого моря.

¹ Батрак.

² Пастух.

О. Вильчѳвский

Курдские песни о Сталине и Кирове

Подобно аналогичным произведениям народного творчества многочисленных народов нашей социалистической родины, курдский советский фольклор — детище Октября.

Советский курдский фольклор представляет новый, высший этап народного творчества этого еще недавно бесписьменного народа.

По языку, по яркости и свежести образов, по богатству сюжетной композиции курдский советский фольклор является прямым наследником лучших образцов курдского народного творчества предыдущих эпох. С этими образцами „классического“ фольклора роднит фольклор советских курдов и его отчетливая социальная направленность, цельность и целеустремленность его мировоззрения, отличающие народное творчество советских курдов от творчества специально содержавшихся при дворах светских и духовных феодалов профессиональных певцов.

С бесконечными песнями, былинами, восхваляющими того или иного удачливого феодала, воспевающими те или иные моменты бесчисленных междоусобных и межплеменных войн, с полуграмотными даже с точки зрения ортодоксального исламского духовенства, религиозными исламскими езидскими алахийскими и т. д. преданиями, песнопениями профессиональных певцов — со всеми этими видами ного лубка, стандартного и безвкусного, советский курдский фольклор не имеет ничего общего.

Несомненным предшественником советского курдского фольклора следует считать весь комплекс политически заостренных произведений народного творчества, возникавший в курдской и близкой к ней иранской среде, как своеобразная форма протеста против все усиливавшегося гнета эксплуатации широких слоев крестьянства, кочевников и мелких ремесленников.

Появившиеся еще в начале средневековья, а быть может и раньше, произведения этого рода, несмотря на противодействия господствующих классов, широко распространялись в качестве анонимных произведений устного народного творчества, проникая подчас и в оппозиционно-настроенную „левую“, „либеральную“, „вольнодумную“ письменную литературу. Изредка подобные произведения фиксировались исследователями устного творчества иранских народов, и поэтому мы можем себе составить по этим случайно уцелевшим обрывкам некоторое представление об этом творчестве, хотя западноевропейская

буржуазная наука, так же как и литературная традиция Переднего Востока, принимала все меры к тому, чтобы замолчать подлинное народное творчество.

Если мы не затрагиваем в пределах данной статьи вопрос об отражении политически-заостренных произведений иранского фольклора в литературных памятниках многовековой литературы Переднего Востока, если мы оставляем открытым этот вопрос хотя бы потому, что работа такого рода еще ждет своего исследователя, то мы не можем пройти мимо значительного числа таких произведений народного творчества, созданных на курдском языке и близких к нему типологически и генетически так называемых персидских наречиях — по существу на живой речи разноязыкого и разнокультурного крестьянства Ирана.

В общей массе этих произведений, неоднократно в течение XIX в. фиксировавшихся исследователями иранского фольклора, наряду с обычными поэтическими произведениями, генетически связанными с иранским эпосом, наряду с задушевной народной лирикой, придется выделить совершенно самостоятельную группу политических памфлетов — так называемых таснифов, часто распеваемых профессиональными певцами-мутрибами, в известной степени двойниками ашугов Кавказа и Средней Азии, пожалуй, с большим по сравнению с последними налетом зубоскальства и скоморошества.

И вот, если исключить этот элемент злободневного зубоскальства и порнографии, то наряду с веселыми песенками, приуроченными по своему содержанию к немудреным событиям монотонной и однообразной жизни иранской деревни, мы встретим совершенно определенную группу произведений устного народного творчества, в которых четко отразилась классовая борьба в условиях иранской деревни.

Приведем в стихотворном переводе одну из таких песенок, получивших повсеместное распространение в Иране в середине прошлого столетия, когда, в результате подчинения примитивных форм крестьянского хозяйства Ирана потребностям западноевропейского капитализма, начинается снижение посевной площади хлеба, вытесняемого культурой опийного мака. В результате — перманентные кризисы, связанные с колебаниями цен на опий на мировом рынке и, как непосредственное отражение этих кризисов в жизни иранского крестьянства, серия „голодных годов“, когда оставшееся без хлеба, без денег, обремененное возрастающими налогами и повинностями крестьянство Ирана попадает в полнейшую кабалу к буржуазии и помещикам.

Слабо осознаваемые еще в эту эпоху классовые противоречия (позже они вылились в национально-освободительное движение, приведшее к революциям 1908 и 1923 гг.) в связи с тяжелыми последствиями периодических голодовок не могли не отразиться в народном творчестве, всегда по своей природе злободневном.

Бродячие народные певцы, уже упоминавшиеся выше мутрибы, включали в тематику своих песенок и голод.

Передававшиеся из уст в уста, подвергавшиеся бесконечным изменениям, дополнениям и вставкам, таснифы о голоде были подхвачены широкими слоями иранского крестьянства и распевались на всех языках и наречиях этой многоязыкой массы. В том числе имеются и курдские варианты этих таснифов.

Несколько позже эта песенка о голоде была записана в 1889—1896 гг. известным исследователем иранского фольклора проф. В. А. Жуковским в нескольких вариантах, опубликованных в его „Материалах для изучения персидских наречий“.

Приводимый ниже стихотворный перевод сделан по варианту наречия дер. Кеурон.¹

ПЕСНЬ О ГОЛОДЕ

Я хорошие рассказы расскажу,
 Сладше сахара рассказы расскажу.
 Те рассказы мне прохожий говорил,
 Записал я, что прохожий говорил.
 Плач и стоны над землей в голодный год,
 Развалили все дома в голодный год.
 Медный таз вчера ты вынес на базар,
 Нет цены тому, что вынес на базар.
 На одеяло покупал ты каламкар,
 А вчера отнес одеяло на базар.
 Целый дом со скарбом стоит лишь туман,
 Мен пшеница стоит больше чем туман.
 Нет пшеницы и воды нет, я худа!
 Что же делать бедным людям, я худа!
 И жена о муже бросила вздыхать,
 О кусочке хлеба начала вздыхать.
 Ели собственных детей в голодный год...
 Год голодный, ай аман, голодный год.
 Просит хлеба в долг голодный человек.
 Не дадут, он ненадежный человек.
 И сосед не даст подачки бедняку,
 И кулак не даст подачки бедняку.
 Босиком по снегу бегают бедняк,
 Без сапог по снегу бегают бедняк.
 Мусульмане ели трулы, о друзья.
 Соловьем поет голодный: „О друзья“.
 Ай как дорого все стало, ай, ай, ай,
 Раньше цен таких не знал я, ай, ай, ай.
 Дошли с голоду крестьяне на полях,
 И мулла подох и парень на полях.
 Слов других не слышно — хлеба, ай, аман,
 Хлеба, хлеба, хлеба, хлеба, ай, аман.
 Без лекарства боль, вот имя той цены.

¹ При переводе сохранены некоторые слова и выражения подлинника: каламкар — набивной ситец; туман — денежная единица дореформенн. Ирана, около 4 руб. золотом; мера веса дореформенн. | Ирана, в зависимости от района колеблется между 15—35 килогр. Я худа — о боже! ай аман — пощадь!

Пусть погибнет даже имя той цены.
 Сдох один, а другой труп его пожрал.
 Написал господь на лбу, что он пожрал.
 Голод тянется почти что третий год.
 Я без сил и что сказать мне в третий год.
 Ишаков, собак и кошек жрал народ,
 Бобыли остались только, сдох народ.
 Ой земля моя, и ты в заклад пойдешь,
 Что нам делать, что нам делать, молодежь.
 Что мне делать, я худа, в голодный год.
 Пожалей, спаси меня в голодный год.
 Мое сердце, моя дочка, уходи, —
 Урожай мой в саду мира, уходи...
 Брат твой умер, моя дочка, в этот год,
 Год голодный, ай, аман, голодный год.
 — Глотку давит, голова моя болит,
 Дай лекарства голова моя болит.
 — Положу головку дочки на подол,
 К маме дочку положу я на подол...
 Ай, аман, какие цены в этот год,
 За ковер дают два хлеба в этот год.
 Весь свой скарб спустили мы в голодный год,
 И без хлеба были мы в голодный год.
 Дом, ковер, посуда, все от нас ушло,
 Ай, аман, я плакать буду, все ушло.
 Хлеба ж досыта не ели, я худа!
 Год голодный, что мне делать, я худа!

В комментариях это произведение иранского фольклора вряд ли нуждается. Ясен и его автор — забитое, доведенное до отчаяния крестьянство Переднего Востока.

Поэтому-то, когда иранское крестьянство в последние годы начинает активно выступать на политической арене, когда в ряды изысканных авторов феодальной по своим корням литературы входит иранский крестьянин, да к тому же еще и курд, то первый подлинно крестьянский роман „Крестьянская доля“ Ахмеда Хоададе¹ начинается следующими строками, столь близкими по тематике, по идеологии нашей песне о голоде:

„Писатели и историки начинают обыкновенно с посвящения, украшая заглавную страницу своей книги именем царствующего государя или именем министров и князей. Редко кто отступает от этого правила.

О бедных и трудящихся никто не вспоминает.

Я же, недостойный и худородный слуга ваш, Ахмед, курд из Динавера, не в пример другим авторам, решил украсить свою книгу иным именем — именем класса крестьян и всех трудящихся.

¹ Прекрасный русский перевод В. Тардова вышел в издании ГИХЛ в 1931 г. в Москве.

Я посвящаю эту книгу бедным людям, которые изнемогают от тяжелого труда на полях Ирана под сжигающими их лучами солнца; я посвящаю ее тем, которые кормят целый мир, а сами голодают, которые одевают всех, а сами ходят голые и босые, тем, чьим трудом создаются дворцы и города всего земного шара и которые сами ютятся в тесных, как могильный склеп, лачугах и не знают в жизни никаких радостей, ничего кроме крестьянской страды да своей пары быков, — «постель им земля, а одеяло — небо» — и у которых однако «благородные» дармоеды находят свою сокровищницу и казну, а дервиши и всякие бродяги свою столовую и кухню.

Тяжела и невыносима их судьба. Горька она везде, но всего горше в Иране: нет в мире более жалких людей, чем иранские крестьяне. Они окружены презрением, на них смотрят хуже чем на животных. Каждый, узнав, что ты крестьянин (не дай бог, если при этом еще и курд), готов подвергнуть тебя унижению... «

Таково по своей тематике политически-заостренное народное творчество иранского крестьянства, а в том числе и курдского крестьянства в прошлом.

Временами в нем слышатся сатирические ноты издевки над своими классовыми врагами: таковы многочисленные таснифы на губернаторов, придворных, таковы песенки о духовенстве, вроде записанной С. А. Егиазаровым¹ песенки о мулле с припевом „мулла, мулла, муллишка, болван и дурачишка“.

В годы крестьянских восстаний, бунтов, перманентных „смятений“ и „возмущений“ „метущейся черни“ в этих песнях звучит призыв к борьбе, как, например, в многочисленных песнях о „бунте Талорика“, полупоэтического героя крестьянских курдских восстаний в конце XVIII в. Отрывок такой песни, опубликованный недавно тов. А. Шапиловым, необычайно интересен по своей ясной, четкой классовой целеустремленности:

Бунт Талларика — это великий бунт,
 Это бунт из-за беков и агаларов.
 Мы дрались, пока над нами не спустилась тьма,
 К нам на подмогу шли бедняки и голытьба этих стран.²

В последние годы XIX столетия и в предвоенные годы, когда усилилась активность крестьянских масс на Переднем Востоке, число таких „бунтарских“ песен сильно возросло. Немало среди них было и курдских песен, вроде, например, острой сатирической песенки курдских повстанцев в годы младотурецкого переворота, в которой экс-султану Абдул Гамиду, потерявшему трон, рекомендовалось открыть чайную и угощать чаем революционеров.

Много произведений курдского народного творчества связано и с деятельностью русского царизма в Закавказье. В одной из таких песенок, записанных мною в 1927 г. в Армении, герой, пойманный царскими жандармами, отправляется по этапу в далекую Сибирь.

Дашнакское движение, годы империалистической войны, прокатившейся по всему Курдистану, последующие периоды становления национальных госу-

¹ Курдские тексты ЗКОРГО, кн. XIII, вып. 2, стр. 148 и сл.

² А. Шапилов. К вопросу о феодализме у курдов. Проблемы истории докапиталистических обществ, № 9—10, 1934 г., стр. 124; там же курдский текст.

дарственных образований на Переднем Востоке, точно также нашли широкий отклик в курдском фольклоре, но об этом, так же как и о сегодняшнем фольклоре зарубежного Курдистана, придется говорить в отдельной статье.

Что же касается до советских курдов, то уже первые годы советизации, когда начал изменяться старый быт курда-кочевника или полукочевника, в эти годы мы уже имеем сильные изменения в тематике произведений устного народного творчества.

В самые первые годы коллективизации, в годы обострения классовой борьбы в курдской среде, создался коренной перелом в характере устного народного творчества курдов СССР.

Сначала робко, а потом все сильнее, началось движение широких слоев курдских трудящихся за новый советский фольклор, за новую родную тематику народного творчества. Это движение нашло себе некоторое отражение даже на страницах курдской газеты, где появились весьма симптоматические заметки крестьянских корреспондентов о чуждости, непонятности, ненужности старых песен о подвигах феодальных ага и беков, о пользе религиозной жизни и т. п.

Новые произведения курдского народного фольклора, рожденные в грозе и буре классовых боев, оказались прямыми наследниками старых, политических форм народного творчества иранских народов Передней Азии.

Если в этих новых произведениях, посвященных героям советского Курдистана сегодняшнего дня, отсутствуют мотивы голода, нищеты, угнетения, если они оказались лишенными прежнего пессимизма, если в них бодро и весело говорится о зажиточной советской жизни, если сами анонимные авторы этих произведений полны энергии, силы, здорового оптимизма наряду с крепкой ненавистью к уходящему в небытие мрачному прошлому и его конкретным носителям, то в этом повинна прежде всего правильная, оправдавшая себя на деле ленинско-сталинская политика нашей партии, повинны в первую голову те успехи, которые достигнуты Советским Союзом за годы его энергичной, неслыханной по результатам политической жизни.

Ниже мы приводим несколько произведений курдского советского фольклора, которые могут быть объединены под общей рубрикой „Песни о вождях“. Это весьма популярные в широких массах курдских трудящихся, небольшие по размеру политические произведения, воспевающие героев советских курдов. Популярнейшим героем является И. В. Сталин. Ему посвящено большинство из собранных произведений этого типа.

Сталин рисуется в этих произведениях мудрым, верным соратником Ленина, твердо и неуклонно осуществляющим его заветы. Сталин — вождь Советской страны, родной и близкий широким курдским массам, вывел их на путь богатой, зажиточной жизни, показал путь, по которому идет развитие курдской национальной культуры. Популярным героем песен является С. М. Киров, лично известный закавказским курдам в годы гражданской войны и советизации Закавказья. Смерть С. М. Кирова вызвала целую серию своеобразных „плачей“ о безвременно погибшем пролетарском вожде, „плачей“ не беспомощных, не хныкающих, а полных неудержимого гнева, полных презрения к убийцам, наполненных призывом к мести, призывом к борьбе с контр-революцией.

Кто автор этих произведений, сейчас получивших широкое распространение в курдских районах Закавказья?

Это не всегда легко установить. Подчас такие произведения в полном смысле этого слова анонимны. Иногда автором являются профессионалы-певцы, сказители, часто женщины.

Однако, наряду с этим можно и отметить наличие совершенно определенных авторов, стоящих где-то на грани между нашим обычным представлением о поэте, как авторе литературного произведения, и авторе-певце, авторе народной песни. Автор в этих случаях, создавая свое произведение, сознательно пользуется приемами устного народного творчества, а народная среда, осваивая такое произведение, близкое, родное широким массам, переводит его в разряд фольклорных фактов, компенсируя известность произведения безывестностью автора. Произведение запоминается, а автор подчас, известный всем, забывается.

К числу таких авторов следует отнести молодого курдского поэта Ахмеда Мирази.

Свои произведения Ахмед Мирази создает, пользуясь всеми приемами народно-песенного творчества, оставаясь до конца верным богатейшей сокровищнице устной курдской литературы.

Благодаря этому произведения Ахмеда Мирази, часто даже не напечатанные, передаются из уст в уста, иногда исправляются, иногда искажаются при такой устной передаче и немедленно становятся реальными фактами курдского фольклора.

В этом отношении у Ахмеда Мирази много общего с таким народным поэтом как дагестанский национальный поэт Сулейман Стальский, как казахские жирши и акыны, как ашуги и мутрибы Переднего Востока.

Из числа приводимых ниже образцов курдского советского фольклора две песни о Сталине и о Кирове сообщены Ахмедом Мирази, остальные же записаны т. Шамиловым. Все эти песни бытуют в ряде вариантов, частично записанных, из которых для настоящей публикации выбраны наиболее полные.

В обоих случаях т. А. Шамилов любезно выверил курдский текст и подстрочный перевод, подвергшийся уже впоследствии литературной обработке.

1. ПЕСНИ О СТАЛИНЕ

1. Записана т. А. Шамиловым летом 1935 г. со слов Али-Мсто-Оглы в сел. Асни Ведиба-сарского р-на ССР Армении. Литературный перевод О. Вильчевского.

СТАЛИН

Привольное нынче житье для нас.
Шейхи и беки, ага и муллы,
Больше их нет среди нас.
Сталин как чудо явился средь нас,
Горести наши развеял, принес
Новую жизнь для нас.
Кулаков, дармоедов выгнал от нас;
Подать, поборы, налоги никто
Больше не требует с нас.
К старым путям повернуть если нас
Вздумает кто, не видать
Пользы ему от нас.
Только восстанья и войны у нас
Увидят враги пока,
Один хоть остался из нас.
Сталина дело из рук никогда
Не выпустим. Новую нашу жизнь
Не отдадим никогда.
Сталин наш друг, он родной нам. Пока
Крестьянин с рабочим на свете живут,
Не забудут его никогда.

STALIN

Əmre dəwləti zə məra səbu.
Şex, məllə u beg aqa
Zə nava mə dərbu.
Stalin ləmə bu dəhari
Əmrəki təzə məra ani,
Əm xəlas kərbən zə sətəniya,
Məftəxur, kulak zə nav mə dəbrani.

Bdi kəsək n̄karə tekə zylme.
 Зь mə b̄stine xərç olam u həqlə re.
 Wəki qi buxaze d̄şyrmışbə we f̄kre,
 Wəki mə binə tekə sər we re,
 Tuçari z̄ dəste mə nabinə t̄y xere.
 We b̄vinə hər şər daw u usjan.
 Wəki həbə tək m̄rik z̄ mə şaxi,
 Əm əmre xwə t̄zə na d̄n t̄çari!
 Əme k̄r̄na həvale Stalin
 Z̄ dəste xwə d̄rnaх̄n t̄çari!
 Əzize xwəje Stalin
 Birnak̄n t̄y d̄wra,
 K̄ta həje l̄ ryje d̄nije
 Ruqata p̄ala i gundija!

2. Записана т. А. Шамиловым летом 1935 г. со слов Тамир-Мамо-Оглы на кочевке Агмаган с ССР Армении. Литературный перевод О. Вильчевского.

СТАЛИН

Дорогой Сталин. Ты сражался направо и налево...
 А враги принимали облик рабочих и крестьян,
 Облекались во все формы, принимали все цвета, все оттенки,
 Чтобы снова согнуть нас под ярмом бека, шейхов и мулл.
 Но ты нас вытащил из рук кулаков и беков,
 И мы никогда тебя не забудем,
 И строим социализм твоим именем.

STALIN

Əziz Stalin t̄ led̄x̄st rast u eər
 Wana xwə d̄k̄r̄ə d̄lqe p̄ala u gundija,
 D̄rd̄k̄ət̄n həmu çura r̄əng u r̄əng,
 Wəki mə tek̄nə b̄n nire bega Şexa u m̄lla.
 T̄ əm d̄rx̄st̄n b̄n dəste kylak u b̄g.
 Əm t̄çari t̄ bir nak̄n,
 Y Sosializm mə sər nave t̄ avak̄n!

II. ПЛАЧИ О КИРОВЕ

1. Записан т. А. Шамиловым летом 1935 г. со слов Гасана Бро-Оглы из рода Карыки на кочевке Агриджа в ССР Армении. Литературный перевод О. Вильчевского.

НА СМЕРТЬ КИРОВА

Мы закончили в колхозе
Все работы до весны.
Весть пришла из стран далеких,
Весть пришла к нам из Москвы,
Что погиб товарищ Киров
От изменника руки,
Киров, Сталина помощник,
Там злодеями убит.
В те года, когда дашнаки,
Муссават, меньшевики
Нас в ярме тяжелом гнули,
Киров нам известен был.
Он избавил нас от гнета,
Мы запомнили его;
Наш герой, освободитель —
Не забудем мы его.
А злодеев мы с прицела
Наших ружей никогда,
Никогда, всю жизнь не спустим
И навеки проклянем.

BONA MËRËNA KIROV.

Mə kolhozvana kytta kərɣbu
Nəmu xəbet, Şuxyl u Şov —
Çabək hatəbu zə aliye dur,
Zə məkqəze şəhəre Moskov.
Dygotəp wan mərşənata kuşt
Bərdəstlje Stalin həvale Kirov.
Əw ərfut mə ditəbu zuda,
Wəxte daşnaka, mənşevika u musevata
Əm kərɣbunə bən nire zylme;

Թւի Էմ ԽԵԼԱՏ ԿՅՐՆ ՅԵ ՎԵ ՅԼՄԵ.
 Թմ ՎԵ յԵԿԵ ԿՅ ԲԻՐ ՆԱԿՆ!
 ՎԱՊԱԶԻ ՅԵ ԲԵՐ ՆԻՏԱՆԱ ԳՅԼԼԱ ԽՎԵ,
 ԿՅՄԱՐԻ ԿՅՆԸ ՆԱԿՆ
 ՎԱՊԱ ԷՄ ՅԵ ՆԻՖՅՐԱ ԱԶԱ ՆԱԿՆ!

2. Автор — А. Мирази. Литературный перевод О. Вильчевского.

ПЛАЧ О КИРОВЕ

Ленинград украшен мрамором,
 Слова и речи Сергея — там жемчуга и самоцветы.
 Проклятье роду изменников — убили главу ленинградских большевиков,
 и сердце страны Советов полно печали.

Товарищ Сергей, будь покоен!
 Не отмщенной твоя смерть не останется.
 А тот, кто с тобой это сделал, пусть знает, что он в живых не
 останется!

Я пойду в Ленинград, к его [Сергея] сотоварищам,
 Я спрошу, что за бесчестье тяжелое нанесли вам сукины сыны Николаев
 и Румянцев?

Эти злодеи смертельной пулей попали в ленинградского труженика.
 Сколько врачей, что они не делали, ничего не могли сделать!

Товарищ Сергей, будь покоен!
 Не отмщенной твоя смерть не останется,
 А тот, кто с тобой это сделал, пусть знает, что он в живых не
 останется!

Товарищ Сергей спокойно сидел у себя в кабинете.
 Проклятье роду изменников — Зиновьеву, Румянцеву и Николаеву, —
 когда они собрались на совет великой измены.

Проклятье роду вражеских подсобников — пулю пустили в грудь това-
 рища Сергея, в самое сердце. Враг, глядя на нас, ликовал:
 повергли в глубокий траур нашу страну.

Эти сукины сыны одно лишь сделали:
 Для нас товарища Сергея потерянным сделали.
 Сердце контрреволюционеров порадовали.

Я пойду в прекрасный Ленинград. Близок вечер,
 Товарищ Сергей в кабинете готовится к докладу.
 Если ты меня спросишь об убийстве товарища Сергея, я отвечу коротко:
 это была измена Зиновьева!

Эти сукины сыны лишь одно сделали:
 Для нас товарища Сергея потерянным сделали,
 Сердце контрреволюционеров порадовали.

КЪЕА KIROV.

Leningrada ava бь мәрмәрә,
 Гәли u gotәned һәвалә Serge тә дьга дьггьнјане ҫәwhәрә.
 Kyl бькәвә mala хажинада сәwa кьстәна сәрқәре болшеvике Lenindrade зь
 wәlate ҫewrera bu қәсәрә.

Һәвалә Serge, ty архажинбә!
 Һәјfa тә ль әрде тьҫара naminә,
 Ки сәбәбја кьрјә, ty јәқин бьзанә зь wanra zi naminә!

Cumә Leningrade, ha бь гьгьн:
 Өwa сь bebaxtikә гьранбу, сејрьсанед Nikalajev u Rumjansov бь мәрә кьгьн?
 — Wan қәфьра гьлләкә Ојәдар ль Gylla хәбатқәре Leningrade дане, сьқас
 һәким ҫарбун, дан u нәдан, ть rah u илаҫ pe нәкьгьн.

Һәвалә Serge, ty архажинбә!
 Һәјfa тә ль әрде тьҫара naminә,
 Қј сәбәбја тә кьрјә, ty јәқин бьзанә зь wanra zi naminә.

Һәвалә Serge ль кабинетә runьштәбу ha бь гьгьни.
 Kyl бькәвә mal қома Zinovjev, illah Rumjansov, Nikolajov сәwa ҫewrәкә
 ојәдарә хажин данин!

Kyl бькәвә mala сәре сәбәба мьханәти гьлләкә бәри бәдәна һәвалә Serge
 дан ә, дьле дьзъмьна льмә ҫакьр, сь һәзнәкә гьранбу ser wәlate meda anil
 Өwi сәјрьсани јәкә са кьр:

Һәвалә Serge ль мә yнда кьр,
 Дьле әксинқьлabcija ль мә ҫакьр.

Cumә Leningrada рәнгин, nezikja evare bu.
 Һәвалә Serge дь кабинетәда зь бь мәрүзе hazьр bu.
 Өгәр рьрсјара кьстәна Serge зь мьн дькьн, qatь le disa хажинәтја Zinovjov бу!
 Өvi сәјрьсани јәкә са кьр:
 Һәвалә Serge ль мә yнда кьр
 Дьле әксинқьлabcija ль мә ҫакьр.

К. Четкарев

Марийские частушки

Песни-частушки напечатанные ниже — лишь маленькая часть собранных мною песен во время работы в МарНИИ зимой и летом 1934 года. Большая часть частушек записаны из уст самих исполнителей во время моей поездки летом 1934 года в Восточные районы Марийской области и за ее пределы. Часть из них переданы мне студентами техникума искусств. Мною за 1934 год собрано больше 4000 подобных песен-частушек. (Хранятся в научном фонде МарНИИ.)

В состав напечатанных здесь песен вошли песни Сернурского — большей частью, Торьяльского и Косолаповского района. Исполнителями песен являлась исключительно колхозная молодежь. В Сернурском р-не: Маков И., Цеткаревы, Варвара и Козьма и т. д., Торьяльского р-на: Рукавишников Иван и Булыгин, Ермакова Ф. Исполнителями Косолаповского района были трое девушек, работающих в детских яслях дер. Мари Озянкова, Мурзалаевы, Анна и Анфисия и Карачарова Анна. Из внеобластных Мари вошли сюда песни Трём Трёмских девушек, исполнители: Шишмарева, Фрося и Таисия; Еноктаевы, Наталия и Анна и Альдемирова Александра. Деревня Тём-Тём Уржумского р-на Кировского края зовется у луговых мари „Мур-памаш“ — ключ или источник песен.

Большинство песен Тём-Тёмские девушки исполнили мне в поле во время жатвы пшеницы и молотбы. Песни Тём-Тёма давно прославились по Марийскому краю своей красочностью, мелодией и художественным исполнением.

Так же вошли сюда песни восточных Мари, живущих в Башкирской республике. Эти песни представил мне студент техникума искусства Эликбаев Эликай из Мишкинского района. Его песни мало чем отличаются от песен луговых Мари, кроме некоторых особенностей в мелодии и в языке. Частушки являются основной формой песен среди Мари. Эти песни с одним четверостишием в большинстве случаев употреблялись в свадебных, похоронных и религиозных обрядах, в обыденной жизни они пелись очень мало. После революции идет сильное развитие этой малой формы. Каждая группа частушек имеет свою мелодию. Если мы объединим эту группу частушек в одну группу вокруг своей мелодии, то может получиться цельная очень длинная песня, что и делают некоторые исполнители.

В публикуемых песнях отразилась коллективизация Марийской деревни. Эти песни стали появляться только с 1930 года, сейчас эти песни можно услышать ежедневно, в каждом колхозе, в каждой бригаде. С этими песнями колхозная бригада идет в поле, с этими песнями возвращается вечером с работы. Коллективная работа в бригаде способствует широкому распространению и творчеству песен. Песни о партии, об ее вождях, о Советской власти, о колхозной жизни стали основными песнями всей марийской молодежи. Публикуемые переводы являются подстрочными.

1. КОЛХОЗ МУРО.— КОЛХОЗНЫЕ

1

Мўндўр вэр гыч кэчэ лэнтэш
Мэмнам пэш чот ырыкта
ЦЭКа партийын ойжо дэнэ
Мэ колхозым чонэна.

Издадека солнце всходит
Нас оно греет хорошо
Под руководством ЦК партии,
Мы построили колхоз.

2

Ломбо пэлэдыш гай ошо укэ.
Мкаэ пэлэдыш гай чэвэр укэ.
Колхоз илыш гай сай укэ
Ышкэт озанлык гай уда укэ.

Нет белее цвета черемухи,
Нет красивее цвета мака,
Нет лучше жизни колхозной,
Нет хуже жизни единоличной.

3

Щошо мардэж пуалэш
Окна рамым шэлыштэш
Колхоз кушкын толмо годым
Кулакын чонжо йўлалэш.

Весенний ветер дует
Оконные рамы трещат,
Колхоз крепнет с каждым днем
А кулака зависть берет.

4

Ока йыран тувырым чийэна
Вичкиж йолым пидына.
Эрдэнэ эрак кыньэлна да,
Колхоз пашаш кайэна.

С кружевами рубашки оденем,
 Лучшую обувь наденем
 Рано-рано утром встанем
 На колхозную работу мы пойдем.

5

Ко кушэчын, малдалэш гын,
 „У йал“ колхозын рабочыто.
 Көн йолташыжэ, малдэда гын,
 Колхоз бригадырын йолташышэ.

Если спросит, кто это?
 — Работники колхоза „У йал“
 Если спросит, кто идет?
 — Товарищ бригадира колхоза.

6

Йёра лэктын трактыржэ,
 Колхоз пасум куралаш.
 Йёра шочын совет власть,
 Ёдырлаклан вольалай.

Хорошо, что вышел трактор
 Пахать колхозные поля.
 Хорошо, что родилась Советская власть,
 Для вольной жизни девчат.

7

Комун кумда мландышкэт
 Трактыр толын мўгыра.
 Ожно нужна мўгырэн гын,
 Тэнэ поян мўгыра.

На обширных полях коммуны,
 Трактор часто гудит.
 Если раньше бедняк плакал,
 Пусть поплачет теперь кулак.

8

Пўро олаш мийымэт годым
 Катам налаш ит мондо.
 Волгыдо илыш колхозышто
 Тудым тыйэ ит мондо.

Когда ты будешь в городе Уфе,
 Не забудь купить ботинки.
 Светлая жизнь в колхозе,
 Этого ты не забывай.

9

Ача ыштэн, — ыштэн моштэн.
 Ава ыштэн, — ыштэн моштэн
 Колхоз пашам ышталаш —
 Пәтиләткым тэмалаш.

Отец родил — сумел родить,
 Мать родила — сумела родить,
 В колхозе работать —
 Пятилетку выполнять.

10

Йүр йүрәш да, кәчә ончаләш.
 Олма пуыжо ужарга.
 Йорлым нәлә илышыжгыч
 Колхоз вәлә утара.

Пройдет дождик, выглянет солнышко.
 Зеленеет яблоня.
 Бедняка от тяжелой жизни
 Освобождает колхоз.

11

Мөрыжат күйәш, эныжшат күйәш.
 Шокшо кәнәж рүдылан.
 Колхозыш пурәна паша ышташ,
 Улан сылнә илышлан.

Клубника зреет, малина зреет
 В жаркую летнюю пору.
 Входим в колхоз мы работать,
 Чтобы сделать жизнь богаче.

12

Үмаштә ушкаләм укә дәнә.
 Үй дәч посна илышым.
 Тәнә колхроз подшыш дәнә
 Шөрай ушкалым мый нальым.

В прошлом году без коровы
 И без масла мучился.
 Нынче с помощью колхоза
 Молочную корову завел.

II. СОВЭТ ВЛАСТЬ ДЭН ЙОШКАР АРМИЙ МУРО
О СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ и КРАСНОЙ АРМИИ

1

Йошкар тистэ пусаकыштэ
Лэнин кочан патрэтшэ.
Она пу мэ Совэт властым
Тошто пойан кидышкэ.

В углу красное знамя,
На нем портрет дедушки Ленина.
Не дадим мы Советскую власть
В руки старым богачам.

2

Чэвэр кэчэ ончал колтыш
Ош лумжо шулэн кайыш.
Тўрльö йöсö илыш гычын,
Совэт власть на утарыш.

Засияло красное солнышко,
Растаял белый снег.
От всякой старой трудной жизни
Спасла наша Советская власть.

3

Талэ мардэж пуалэш
Лумжо лумэш тўргыктэн,
Совэт Элна вийанэш.
Капитал шога чытырэн.

Сильный ветер дует,
Снег идет пургой.
Советская страна укрепляется,
А капитал дрожит.

4

Йамлэ Вичэ олыкышто,
Сасканажэ пэлэдэш.
Мэмнан Йошкар Армиянажэ
Кэчын вийан шогалэш.

На лугах реки Вятки
Распускаются цветы.
Наша Красная Армия
Укрепляет свои ряды.

III. КОМСОМОЛ МУРО. — КОМСОМОЛЬСКИЕ

1

Айдыза кайэна олыкышко.
 Чэвэр пэлэдыш ончалаш.
 Айдыза пурэна комсомолыш
 У илыш чонаш тунэмаш.

Давайте пойдём на луга,
 Посмотреть на красивые цветы.
 Давайте войдём в Комсомол,
 Учиться строить новую жизнь.

2

Ужар пэрчаткэм, йошкар пэрчаткэм
 Йөртал чиймэм огыл мо?!
 Комсомолын ушан мутшым,
 Йөртал колыштмэм огылмо?!

Зеленая перчатка, красная перчатка,
 Разве не с любовью надеваю я.
 Умные речи комсомольца
 Разве не с любовью слушаю я.

3

Кудыр куэ, кудыр куэ,
 Тэр тортатлан йөралэш
 Мэмнам йалын комсомолышт
 Социализм чонаш пэш полшат.

Кудрявая береза, кудрявая береза
 Годится она для оглобли к саням.
 Наши деревенские комсомольцы
 Помогают строить социализм.

4

Мый йоратэм тугай жаным,
 Кунам ландыш пэлөдэш.
 Мый йоратэм тугай рвэзым,
 Кудо комсомолышто шогалэш.

Я люблю такое время,
 Когда ландыши цветут.
 Я люблю такого парня,
 Который в комсомоле состоит.

IV. У ЙУЛА МУРО ВЛАК. — АНТИРЕЛИГИОЗНЫЕ

1

„Йумо уло“, манмэ мут
 Поплаң вэлэ пэш кэлша.
 „Колхоз пыта“ мапмэ мут
 Кулак влаклан пэш кэлша.

Слова, говорящие „бог есть“,
 Попу только нравятся.
 Слова, говорящие „колхозам капут“,
 Кулакам только нравятся.

2

Чэвэр кэчэ лийынэт гын
 Чэвэр улам ит шоно.
 Пашазэ ой дэнэ илынэт гын
 Йумо уло ит шопо.

Если хочешь быть красным солнышком,
 Не думай, что ты красива (румяна).
 Если хочешь знать мнение рабочего,
 Не думай, что бог есть.

3

Ош мэранлан каласэна
 Шопкэ нулташ иныж кошт.
 Поп дэнэ картлан каласэна
 Йэн оталаш ыныж кошт.

Скажем мы белому зайцу,
 Пусть не ходит осину обглаживать.
 Скажем мы попу и карту¹
 Пусть не ходят людей обманывать.

¹ Карт — жрец, который руководит жертвоприношениями в священной роще.

Евгений Гиппиус

Интонационные элементы русской частушки

За последние 50 лет ни один фольклорный жанр русской деревни не может конкурировать с частушкой по степени популярности и распространенности. Огромное общественное и политическое значение частушки неоднократно отмечалось в печати, особенно после революции, когда в процессе обострения классово-борьбы частушка выросла в одно из мощных орудий массовой агитации. В то же время по степени изученности частушка занимает одно из последних мест в фольклористике. Несмотря на то, что уже к восьмидесятым годам прошлого столетия огромная распространенность частушки стала бесспорным фактом, закрепленным в свидетельствах современников,¹ несмотря на то, что уже в это время частушка по своему общественному значению в деревне конкурировала с песней, понадобилось несколько десятилетий на дискуссирование вопроса, в какой мере она достойна изучения. Если у фольклористов-словесников ко времени революции и исчезли сомнения относительно художественной значимости частушки, то музыканты вплоть до революции сохраняли к частушке достаточно пренебрежительное отношение. В корпусе частушек Е. Н. Елеонской музыке посвящено три странички „замечаний“, которые начинаются следующим определением: „Частушка — вид русской народной песни, обильной словами, но бедной музыкой“.²

Несмотря на то, что после революции и музыканты принуждены были „de jure“ признать частушку, признание это ограничилось на практике культивированием псевдо-фольклорной, эстрадной частушки. Частушка же, как явление фольклора, как продукт массового творчества, осталась такою же неисследованной в музыкальном отношении, как и до революции. За весь послереволюционный период не появилось ни одной статьи о музыкальной стороне частушки, не опубликовано ни одной записи гармошечных аккомпане-

¹ „200 номеров частушек“, пишет Глеб Успенский о записях, находившихся в его распоряжении, „положительно капля в море в том несметном количестве произведений народного сочинительства в этом роде, которое неведомым путем создается неведомыми поэтами чуть не каждый день и непременно в каждой деревне...“ Г. Успенский. Собр. соч., изд. Маркса, прил. к „Ниве“, СПб., 1908, т. III, стр. 673.

² Е. М. Елеонская. Сборник великорусских частушек. М., 1914, стр. 503 (Е. Дмитриева. Замечания о музыкальной стороне частушек).

ментов (если не считать более чем сомнительных записей Хребеса);¹ публикации напевов частушек как в композиторской обработке, так и без нее насчитываются единицами. В послереволюционных работах о частушке на ее музыкальную сторону обратили внимание литературоведы, однако с точки зрения лишь формообразующей роли напева в метрике стиха. Этот вопрос наиболее четко поставлен А. Туфановым в статье „Ритмика и метрика частушек при напевном строе“,² а затем развит в статье П. М. Соболева „К вопросу о ритмометрической стороне частушки“.³

И Туфанов и Соболев справедливо подчеркнули необходимость изучения частушки в связи с пением, в связи с ее музыкальной стороной, и правильно акцентировали значение напева частушки и значение гармонии. Ритмо-метрическая характеристика частушки, данная Туфановым и принятая Соболевым, в основном бесспорна применительно к напеву четырехстрочной частушки и требует лишь некоторых дополнений, на которых мы остановимся в последующем изложении.⁴ Однако и Туфанов и Соболев, не будучи музыкантами, не могли дать в своих исследованиях анализа музыкально-интонационных элементов частушки уже по одному тому, что музыкальная сторона частушки конкретно олицетворялась для них в конечном итоге все-таки только в ее напеве. Вне поля зрения обоих исследователей осталась та сторона музыки частушки, которая, по их же собственным наблюдениям, имеет огромное значение для ее изучения и, добавим мы, в значительной степени определяет самый напев частушки: ее инструментальное музыкальное сопровождение. Вся беда в вопросе об исследовании частушки и заключалась до сих пор в том, что не было обращено достаточное внимание на роль ее инструментального сопровождения.

В известной степени с игнорированием инструментального сопровождения частушки связано и распространенное мнение, что частушка — жанр преимущественно литературный, не представляющий особого интереса в музыкальном отношении. На первый взгляд может показаться, что мнение это не лишено

¹ Хребес. Современные крестьянские песни с приложением типовых напевов. Изд. 2-е, дополненное ГИЗ, М.—Л., 1929. К сборнику приложены 202 образца напевов и 12 примеров гармошечных отыгрышей без аккордового сопровождения. В виду отсутствия паспортов на записи, проверить их нельзя. Однако самый подбор напевов очень сомнителен, так как преобладающая их часть не характерна для частушки. Если помещение в качестве частушечных напевов фрагментов городских танцев и может быть оправдано, то № 119, представляющий известный былинный напев из сборника Кириши Данилова („Высота-ль, высота поднебесная“), вызывает уже полное недоумение по одному тому, что напев этот давно исчез из крестьянского фольклора. На ряду с этим записи крайне несовершенны и в техническом отношении. Кстати, неясно, почему один и тот же напев с очень незначительными изменениями публикуется Хребесом под многими номерами, напр.: №№ 1, 2, 3 и т. д.

² А. Туфанов. Ритмика и метрика частушек в напевном строе. Красный журнал для всех, 1923, № 7—8, стр. 76.

³ П. М. Соболев. К вопросу о ритмо-метрической структуре частушки. Художественный фольклор, № 2—3, М., 1927, стр. 130.

⁴ Остальные музыкальные замечания Туфанова относительно „искусственного“ звукоряда и „готовой мелодии“ частушки носят несколько любительский характер и упрощают сложный вопрос взаимоотношения вокальных и инструментальных строев в фольклоре, так как автор ориентируется на устарелые работы по этому вопросу.

основания. В самом деле, при распространенности в каждой деревне сотни и тысячи частушечных текстов, все они поются на три-четыре напева, тогда как каждая лирическая песня имеет свой собственный напев. Создается впечатление, что творческая направленность в области частушки сосредоточивается исключительно на литературных, а не на музыкальных образах. Однако, подобное заключение справедливо лишь отчасти. Прислушиваясь к интонациям гармошечных наигрышей в различных русских районах СССР, мы обратили внимание на то, что они настолько же бесконечно разнообразны, как и в импровизации частушечных текстов. Если напев частушки — довольно устойчивая интонационная схема, основа для импровизации текста, изменяемая лишь в соответствии с „декламационным“ интонированием текста, то импровизации гармошечных аккомпанементов, сопровождающие один и тот же напев даже в одной деревне, зачастую сильно отличаются друг от друга у различных гармонистов, а еще более — у гармонистов различных деревень. В противоположность напеву, который исполнители стремятся сохранять неизменным, аккомпанемент частушки у одаренных гармонистов многообразно и ярко творчески разрастается, зачастую в сложную музыкальную композицию.

Уже первые фонографные записи частушек с гармошечным аккомпанементом в различных районах, расшифровка этих записей и расспросы исполнителей показали, что именно в жанре частушки мы имеем вполне своеобразную музыкальную культуру, связанную не столько с пением, сколько с инструментальным аккомпанементом, — культуру, создаваемую мастерами-гармонистами. В районах, где культура частушки достигла наибольшего расцвета, импровизация частушки представляет своеобразное творческое состязание, где создается, с одной стороны, специфически литературная импровизация, с другой — специфически инструментально-музыкальная. Наиболее распространенная форма, в которую отлилось это состязание музыканта и певца — чередование пения под аккомпанемент с музыкальными интерлюдиями — открывает возможности творческого дополнения литературных образов музыкальными, и наоборот.

Итак, частушка, как особый самостоятельный жанр, качественно отличается от старой хоровой крестьянской песни не только литературными и музыкальными образами, формой текста или характером напева, но и творческим методом, в основе которого лежит принцип творческой кооперации двух различных типов импровизаций: музыкального инструментального наигрыша и — по меткому определению Глеба Успенского — „стишка“ (двух- или четырехстишия), различными фольклорными творцами-исполнителями: музыкантом и поэтом. Следовательно, в создании частушки скрещиваются две линии художественной традиции, культивируемой двумя различными типами школ: поэтической и музыкальной.¹

¹ Д. К. Зеленин справедливо указывает, что в жанре частушки налицо „начало дифференциации в народном творчестве поэзии и музыки. До сих пор эти два искусства были слиты в народной песне“ (Д. К. Зеленин. Сборник частушек Новгородской губ. Этнограф. обозрение, 1905, №№ 2—3, стр. 166). Эта в основном правильная мысль приводит автора к неправильному выводу, что в результате подобной дифференциации музыкальная сторона частушек сходит на-нет, вытесняемая литературной. Дифференциация поэзии и музыки в самом деле характерна

Наблюдая музыкальную сторону частушки, мы специально не занимались частушечными поэтическими текстами и ее творцами — фольклорными мастерами поэтами; однако даже при беглом наблюдении легко заметить, что и здесь имеется четкая дифференциация среди исполнителей текстов частушек между ее фольклорными творцами и потребителями. Во всех молодежных коллективах, где звучит частушка, — в клубе, избе-читальне, на улице, всегда выделяются определенные певцы и певицы, — вожаки, к которым прислушивается остальная масса, ожидая от них новых импровизаций, подхватываемых и входящих в массовое обращение. Несомненно, что здесь, так же как и в других фольклорных жанрах, имеет место определенная линия творческой традиции, — поэтической школы и мастера, пока лишь в очень малой степени изученная фольклористами. Д. К. Зеленин еще в 1901 г. указывал, что деревенская частушка отнюдь не анонимна, а по большей части связана с определенными авторами, „которых вам назовут по именам по крайней мере в 10 из окружающих их местожительство деревень“.¹ „Сочиняются частушки отдельными слагателями, — отмечает также Ю. М. Соколов² — (в деревнях и на фабриках часто встречаются специалисты-составители частушечных куплетов, при этом в последнее время эти поэты записывают свои произведения в особых тетрадках), но часто частушки создаются коллективно, в компаниях молодежи — на посиделках, вечеринках, гулянии. Конечно, обычно в такой компании находится один — другой наиболее изобретательный и находчивый человек, дающий толчок к коллективной импровизации“. Как мы видим, в обоих этих указаниях на роль индивидуального творчества в создании частушечного текста лишь констатируется возможность и сравнительная легкость наблюдения творчества отдельных авторов. К сожалению, фольклористика не сделала до сих пор никаких исследовательских выводов из этих наблюдений, и вопрос об изучении индивидуального мастерства, его творческой специфики, его поэтики и художественной традиции (школы) — остается пока не разработанным.

Относительно музыкальной стороны частушки можно смело сказать, что степень ее развитости и разработанности в отдельных районах непосредственно связана с существованием в них фольклорной художественной традиции мастеров-гармонистов. Значение гармонии в художественной культуре деревни и масштаб ее творческих возможностей до сих пор совершенно не учтены и недооценены. Принято думать, что гармонь — проводник в деревню репертуара, насаждаемого городом, и что деревенские гармонисты не фольклорные мастера-творцы, а простые исполнители, притом достаточно несовершенные. Фольклористы-музыканты (в значительной степени под влиянием старых народнических штампов) зачастую сохраняют незаслуженно пренебрежительное отношение к гармонии. Профессиональные музыканты, недостаточно знакомые с особенностями фольклорного творчества, обычно рассматривают индиви-

для современной частушки как для жанра, в котором отмирают пережиточные элементы художественного синкретизма, присутствующие в старой песне. Однако в результате этой дифференциации музыкальная сторона не отмирает, а обособляется в самостоятельную инструментальную культуру.

¹ Д. К. Зеленин. Новые веяния в народной поэзии. М., 1901, стр. 8.

² Ю. М. Соколов. Русский фольклор, вып. 4, изд. Учпедгиза, М., 1932, стр. 8.

дуальные творческие привнесения отдельных деревенских мастеров либо как „искажения“ музыки, известной по нотной публикации, либо воспринимают лишь аккордовую схему, не вслушиваясь в разнообразнейшие виртуозные вариации мелодического голоса.¹ На самом деле гармонь не только в русской деревне, но и других народностей СССР (волжские татары, мари, северокавказские горцы и т. д.) давно уже вошла в обиход фольклорно-художественной практики. В различных районах и у различных народностей различные типы гармонии освоены и культивируются по-разному, в соответствии с местной традицией интонационного фольклорного наследия. В русской деревне культивирование гармошечной инструментальной музыки, включающей: 1) наигрыши на уличных гуляниях, 2) танцевальную музыку без пения, 3) аккомпанемент лирической песни и различным разновидностям частушки, — единая линия художественной традиции, находящейся в руках небольшой группы музыкантов-гармонистов, определяющей в каждой деревне. „Мастера“ эти объединяются иногда общей художественной традицией, иногда же представляют традиции нескольких художественных школ, соревнующихся между собою. Сольный, а не ансамблевый характер игры на гармонии сильно облегчает учет и изучение отдельных исполнителей-мастеров, которые, так же как и былинные сказители, обособляются из общей массы и не сливаются с хором, как мастера лирической песни.²

Интонации, от которых отталкиваются в своих импровизациях деревенские гармонисты, — своеобразно переработанные элементы крестьянской плясовой песни, коротких, создаваемых на месте, наигрышей во время уличных гуляний, городских танцев различного времени и элементов городских песен, осваиваемых деревней. Эти разнородные интонационные элементы сплавляются в новые сочетания и служат базой для импровизации как плясовых наигрышей, так и аккомпанементов частушек. Самый характер наигрышей непрерывно меняется, так как в соответствии с идеологическими сдвигами в деревне непрерывно меняются и отбор интонаций и идейная направленность творческой импровизации гармонистов.

Именно с этой стороны следует подходить к изучению музыкального образа частушки. Если проблема изучения поэтического образа частушки может быть решена через непосредственное изучение частушечных текстов, то напев частушки далеко не всегда дает ключ к вскрытию музыкального образа, лежащего в его основе. Положение это станет ясным, если мы остановимся на некоторых наблюдениях, касающихся возникновения частушечного напева.

¹ На отношении к гармонии и ее мастерам, деревенским гармонистам, особенно резко сказывается неизжитое еще среди городских профессиональных музыкантов, основанное на незнании и непонимании музыкальной культуры деревни, неуважение к ней и нелепая уверенность в том, что это „примитив“.

² Изучение искусства мастеров-гармонистов представляет особый интерес, в частности и в связи с тем, что это школы специфически молодежные. Первые опыты импровизации на гармонии обычно наблюдаются у деревенских ребят в возрасте 10—12 лет. Приходилось неоднократно наблюдать талантливых импровизаторов, свободно владеющих инструментом уже в 12—14-летнем возрасте. Зрелые, законченные мастера — обычно парни 18—25 лет. Весь процесс формирования мастера-гармониста — хорошо знакомый фольклористам путь формирования фольклорного мастера, с детства осваивающего приемы художественной традиции, часто культивируемой внутри одной семьи.

Частушечный напев, распространенный в современной русской деревне, представляет специфический вид несложной, четко сформулированной короткой мелодии, возникающей в огромном большинстве случаев как речитация на верхних нотах гармонической схемы наигрыша. Навев, оформляющийся на основе этой свободной речитации, постепенно приобретает значение самостоятельного художественного образа. Однако, это уже вторичный период бытия напева частушки; первично же, в период своего возникновения, он не имеет самостоятельного мелодического значения а лишь декламационно нащупывается по гармоническому контуру наигрыша. Следовательно, напев частушки образуется на скрещивании музыкального образа, данного в инструментальной импровизации гармониста, и поэтического образа, „сказываемого“ певцом на основе инструментального наигрыша. Возникающая на этом скрещивании „сказовая“ в первооснове интонация приобретает постепенно значение самостоятельной мелодии и может в дальнейшем соединиться с другими наигрышами. Оформление речитации в самостоятельную мелодию далеко не обязательно. В целом ряде районов принцип речитативного „сказывания“ частушки как по нашим наблюдениям, так и по наблюдениям других собирателей, является господствующим. Подобные речитативные напевы наблюдались нами в Московской и Воронежской областях. На речитативный характер частушки указывал еще один из первых ее пропагандистов — А. Балов.¹ Д. К. Зеленин дважды подчеркивает сказовый характер ее напева.² Э. Заленский, наблюдавший псковскую частушку, также свидетельствует, что она „не столько поется, сколько выкрикивается нараспев“, и далее замечает совершенно правильно, что о ней можно говорить, „как о народном музыкальном речитативе“.³

Поскольку речитативное сказывание частушки определяется импровизацией гармошечного наигрыша, поскольку интонация певца следует за импровизацией гармониста, создающего самостоятельное музыкальное произведение — основу речитации, изучение подобного напева абстрагированно от инструментальной импровизации гармониста, его определяющей, глубоко ошибочно и может создать лишь ложное представление о частушке. Исследование музыкальной стороны частушки возможно только через изучение гармошечного наигрыша.

По времени возникновения речитативный тип частушечного напева следует считать, по всей вероятности, наиболее поздним. На это указывает, с одной стороны, его распространение преимущественно в центральных районах, где частушка превратилась в особый, отличный от песни, жанр. На периферии, где дольше сохранялись пережитки более ранних типов музыкальной практики, как, например, в Северном крае, речитативная частушка отсутствует. Навев частушки образуется здесь из отбора песенных — вокальных — интонаций, гармонь же имеет гораздо меньшее значение. Частушки исполняются

¹ А. Балов. Экскурсы в область народной поэзии. Этнограф. обозрение, М., 1897, № 2, стр. 96.

² Д. К. Зеленин. Песни деревенской молодежи. Вятка, 1903; D. Zelenin. Das heutige russische Schnaderhüpfel (častuška). Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. 1, Heft 3—4, Lpz., 1924.

³ Э. Я. Заленский. Что поет современная деревня. Псков, 1912, стр. 4.

хором, как под гармонь, так и без ее сопровождения. В хоровом исполнении частушки сохраняются следы песенной импровизации подголоска. Подголоски сохраняются даже в тех случаях, когда частушка поется под гармонь, причем образуется механическое соединение песенного лада, лежащего в основе импровизации хора, с тонально-гармонической системой инструментального сопровождения.

Встречаются случаи исполнения частушки на старые плясовые напевы. Пожилые женщины на севере не делают отличия между частушкой и плясовой песней и называют и те и другие „частыми“ (т. е. скорыми) песнями. Иногда на специфически частушечный напев пожилыми женщинами поются длинные плясовые тексты в частушечном размере, и наоборот, на напевы старых плясовых („Камаринская“, „Во саду ли, в огороде“ и др.) поются четырехстрочные частушки.

Северная частушка по своему творческому методу не противостоит еще песне. По всей вероятности она является ранней переходной формой этого жанра — звеном, соединяющим частушку, как самостоятельный жанр, описанный выше, со старой плясовой песней. Это предположение подтверждается и удельным весом частушки в художественной практике.

Достаточно общеизвестна наиболее правильная, повидимому, гипотеза о происхождении частушки путем трансформации старой крестьянской песни. Однако возведение частушки к старым песенным жанрам еще недостаточно решает вопрос о возникновении частушки в качестве особого самостоятельного жанра. Указания А. И. Соболевского на частушечные тексты в песенниках конца XVIII в.¹ могут свидетельствовать лишь о том, что в это время существовали уже песни, по размеру и форме близкие к частушке. В „Известиях о музыке в России“ Я. Штеллин приводит несколько образцов песенных напевов, настолько, повидимому, распространенных, что автору показалось, будто они являются единственными мелодиями, исполняемыми русскими крестьянами.² Два из них представляют по своей метрике бесспорно частушечные напевы, остальные — близкие к ним плясовые. Это новое подтверждение предположения о существовании еще в 40-х годах XVIII в. плясовых песен, по размеру близких к частушкам, снова ничего не объясняет. Еще меньше дает для объяснения возникновения русской частушки, как особого художественного жанра, международный сравнительный материал, привлекавшийся фольклористами-исследователями частушки. Формальная близость текстов русской частушки к четырехстрочным песням удмуртов, мари, волжских татар, к китайским песням Ши-кинг, японским „танка“, немецким „Schnaderhüpfel“, испанским „soleares“ и т. д., на которую указывали П. А. Флоренский,³ Ю. М. Соколов,⁴ и Б. Л. Розенфельд,⁵ не дает еще достаточных оснований считать русскую частушку явлением общего

¹ А. И. Соболевский. Великорусские народные песни, т. VII, СПб., 1902, стр. 2—3.

² Якоб Штеллин. Музыка и балет в России XVIII века, изд., „Тритон“, Л., 1935, стр. 64.

³ П. А. Флоренский. Собрание частушек Костромской губ., Нерехтинского уезда, Кострома, 1910.

⁴ Ю. М. Соколов. Частушка. Лит. энцикл., т. II, М., 1925.

⁵ Б. Л. Розенфельд. К вопросу о происхождении и формировании жанра современной частушки. Художественный фольклор, № 4—5, М., 1929.

с ними порядка. Все эти виды коротких текстовых импровизаций являются бесспорно разновидностями песни.¹ Напевы их не выходят за пределы интонационной культуры данной песенной традиции. Привлекаемые для сравнения тексты, близкие к частушечному размеру, исполняются на напевы лирической песни, причем сохраняются все особенности ее исполнения, как чисто вокального жанра (сложная орнаментика, ритмическая импровизация и т. д.). Все эти аналогии лишь в некоторой степени дают ключ к происхождению ранних форм частушки, близких к описанным нами формам ее в Северном крае. Однако, как ранняя форма частушки (когда последняя являлась одной из частных разновидностей плясовой песни), так и более или менее близкие к ней песенные аналогии в фольклоре других народов, не имели того общественного значения, которое приобрела современная русская частушка в ее наиболее развитой форме, и не выделялись из других песенных разновидностей.

Мы видели, что напевы и тексты, формально близкие к частушкам, существовали в русской деревне еще в XVIII в. Однако, частушка, как второстепенная разновидность плясовой песни, не обращала на себя особого внимания. Появление общественного интереса к частушке, именно в 80-х годах прошлого столетия, не случайно. Общественные сдвиги 60-х и 70-х годов создали, повидимому, предпосылки для трансформации старой плясовой песни частушечного типа, занимавшей относительно скромное место в художественной практике деревни, в самостоятельный, ведущий художественный жанр. По мере его становления, постепенно отмерли черты, объединявшие его с песенным жанром, из которого он выделился, и определились специфические особенности его творческого метода, интонаций и т. д.

Как и во всех аналогичных случаях, возникновение нового жанра — появление частушки в ее современной форме — связано с определенным общественным переломом, вызвавшим к жизни новые образы и понятия, которые властно требовали новых средств художественного выражения.

Вопрос о становлении современной частушки, как особого жанра во второй половине XIX в., уже поднимался в литературе о частушке. П. М. Соболев, основываясь, главным образом, на отсутствии упоминаний о частушке до 80-х годов, указывает, что: „частушка, как особый жанр, выступает более или менее заметно не ранее 80-х годов прошлого века“, делая правильную оговорку, что подобное введение хронологической границы „не противоречит вполне законным попыткам связать частушку со старой народной песней, указать для нее прототипы, подчас в далеком прошлом“, так как вопрос о происхождении частушки, как особого жанра, и вопрос о ее генезисе и источниках — вещи различные.²

¹ Привлечение в работах о частушке материалов международного фольклора, в том числе фольклора колониальных народов (Флоренский, Соколов, Розенфельд), являлось в значительной степени полемическим приемом, служившим для опровержения совершенно ошибочной теории фабричного происхождения частушки. Однако, одно указание на формальные параллели к русской частушке в фольклорных явлениях, ничего общего с ней не имевших, по существу мало что объясняло; сами исследователи, привлекавшие международный сравнительный материал, почти неизменно оговаривали качественное отличие от него русской частушки.

² П. М. Соболев. Вопрос о ритмо-метрической стороне частушки. Художественный фольклор, № 2—3, М., 1927, стр. 132.

Другие современные исследователи частушки хотя и не определяли хронологических границ возникновения частушки, как самостоятельного жанра, однако в разной форме подчеркивали качественное отличие собственно частушки в ее современной форме (получившей распространение со второй половины XIX в.) от ее генетических прототипов. По разному объясняя происхождение частушки, Д. К. Зеленин,¹ Ю. М. Соколов² и А. М. Смирнов-Кутачевский³ сходятся на том, что песенные прототипы частушки — явления качественно отличные от нее. Включение в орбиту исследования фольклористов музыкальной стороны частушки уже в стадии предварительных наблюдений всецело подтверждает это положение. Музыкальная сторона частушки показывает, насколько специфичен и отличен частушечный жанр в его современном виде от песни, насколько неправильно рассматривать возникновение частушки в плане простой эволюции песни.

Современная русская частушка в ее наиболее развитой форме, с ее особым интонационным, творческим методом (речитацией сказового напева, образуемого на скрещении поэтической и музыкальной импровизаций) возникает не эволюционным путем, а скачком; при этом образуется явление нового качества, противоположное явлению, с которым оно генетически связано. В свое время Д. К. Зеленин высказал предположение, что частушка, как самостоятельный жанр, возникла в качестве известной идейной реакции против старого семейного уклада.⁴ Не вдаваясь сейчас в обсуждение вопроса, насколько дело ограничивалось лишь реакцией именно на семейный уклад (Зеленин ставит вопрос еще более узко — „семейный деспотизм“), думается, что момент определенной реакции в смысле резкого противопоставления старому — нового идейного комплекса, нового содержания в художественном творчестве деревни, бесспорно определяет процесс становления частушки как самостоятельного жанра. Отсюда ее публицистический и зачастую остро полемический характер. Отсюда — культивирование старых шуточно-гротескных интонаций плясовой песни и приема скороговорки, известных в старом русском фольклоре и в „приговорах“ сватов и пародийных свадебных припевках, и в припевах хороводной песни, и в скоморошьей быeline.

Однако частушечные интонации возникают более сложным путем, чем, например, интонации плясовой песни XVIII в. Последние чаще всего непосредственно образуются из переосмысления старых песенных элементов. Так, известный напев „Камаринской“ — не что иное, как получивший самостоятельное мелодическое значение припев старой хороводной песни „Во лугах“. Аналогичным образом возник и целый ряд других, в общем очень немногочисленных напевов крестьянской плясовой песни. В частушечных интонациях от старой плясовой песни и свадебной припевки остается лишь принцип короткого напева и скороговорки. Никакой интонационной связи между свадебными припевками и частушками нет. Таким образом, в музыкальной стороне частушки нельзя

¹ D. Zelenin. Das heutige russische Schnaderhüpfel (častuška). Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. I, Heft 3—4, Lpz., 1924.

² Ю. М. Соколов. Русский фольклор, вып. 4, Учпедгиз, М., 1932.

³ А. М. Смирнов-Кутачевский. Происхождение частушки, Печать и революция, 1925, кн. 2.

⁴ Д. К. Зеленин. Новые веяния в народной поэзии. М., 1901, стр. 9—10.

найти подтверждения известной теории происхождения частушки из трансформации свадебных припевок. С музыкальной стороны частушка связана генетически лишь со старой плясовой песней.

Использование в качестве частушечных напевов старых плясовых напевов (напр., „Камаринская“, „Барыня“ и т. д.) имеет место преимущественно в тех ранних переходных типах частушки, которые бытуют в Северном крае Ленинградской области и других близких к ним северных районах русского населения; в среднерусских районах, повидимому, оно имело место лишь в ранний период распространения частушки, как явствует из некоторых указаний в литературе.

В современной частушке, в районах, где она наиболее развита и распространена, следов интонации даже старой плясовой песни почти не сохранилось. Частушка, как самостоятельный музыкальный жанр, возникает в результате стремления деревни в период общественного перелома 60—70-х годов освоить качественно новый идейный интонационный комплекс. Гармонь потому и оказалась столь уместной и подходящей для создания этого нового жанра, что ее интонационные возможности были связаны с механическим воспроизведением ряда типовых интонаций, отложившихся в процессе развития капиталистической культуры господствующего класса.

Первый период освоения гармонии (судя по данным ее художественной функции в районах, где сохранились пережитки раннего типа частушки) — минимальная импровизация наигрыша, бесконечное повторение аккордов, которые даны механически в гармонии.¹ Это был, повидимому, период *освоения новых интонаций*. В последующий период, характеризующий современную частушку центральных районов, вновь освоенные интонации были творчески преодолены и дали толчок к развитию на их базе самостоятельных мелодических импровизаций наигрышей. Огромный интерес представляет факт, совершенно не отмеченный нашими фольклористами: что широкая волна расцвета инструментального творчества на гармонии, на базе преодоленных интонаций капиталистического города, падает на послереволюционный период, в особенности на последнее десятилетие. Это наблюдение основывается на полевом изучении русской частушки в различных районах с одной стороны у молодежи, с другой — у стариков, за последнее десятилетие. Особенный интерес представляет наблюдение над трансформацией частушечных интонаций во времени, на протяжении наблюдательского периода.

Возвращаясь к вопросу о возникновении частушечных интонаций, следует отметить, что отбор в русской деревне самых типов музыкального инструмента, а именно — венской двухрядки, далеко не случаен. У целого ряда народностей СССР (как, например, у мари, татар и т. д.) распространение гармонии не совпало

¹ Распространение ручной гармоник в России падает именно на вторую половину XIX в. Впервые однорядная ручная гармоника была завезена в Тульскую губ. в 50-х годах прошлого столетия (А. Новосельский. Очерки по истории русских народных музыкальных инструментов. Госмузизд., М., 1931, стр. 19). Широкое распространение различных ее вариантов начинается в 60-х годах. Двухрядка, получившая в русской деревне наибольшее распространение и вытеснившая в начале текущего столетия почти все остальные виды гармонии, появилась позднее: так называемая „немецкая“ двухрядка в 80-х годах, „венская“ („венка“) — в 90-х годах.

с таким же переломом интонационного языка (переломом, который имел место в русской деревне в 60—70-х годах); поэтому гармонь приобрела совершенно другое значение, чем в русской деревне. Заложенные в гармонии интонационные возможности остались в музыке татар и мари в сущности неиспользованными. Гармонь используется здесь лишь как замена кустарных старых народных мелодических инструментов стандартными, фабричными. В соответствии с этим, в татарской и марийской деревне получил распространение тип гармони, в гармоническом отношении наиболее элементарный. Мари и в особенности татары использовали гармонь лишь как мелодический инструмент, воспроизводящий одноголосный напев, и во многих случаях даже специально приспособили ее путем подстройки для исполнения этой мелодии в верхнем регистре, с тем, чтобы приблизить ее интонацию к старой башкиро-татарской свирели (курай). Использование гармонических возможностей гармошки в татарском и марийском фольклоре ограничивается зачастую употреблением лишь одного аккорда — тонического трезвучия, образуемого из мажорного или минорного ангемитонического лада. Трезвучие это используется обычно в качестве органного пункта, на который как бы опирается ангемитонный мелодический голос. Следовательно, и в ладовом отношении татары и мари восприняли гармонику через пентатонические ладовые каноны старой песенной традиции.

В русской деревне гармонь была освоена совершенно иначе. В первые десятилетия ее распространения в различных русских городах начались опыты отечественного производства гармони. Русские мастера сделали несколько попыток реконструкции гармони в целях приспособления ее звукоряда к ладовым особенностям старой русской крестьянской песни. Тем не менее ни одна из ладово-приспособленных конструкций гармони („ливенка“, „вятская тальянка“, „смоленская немка“, „елецкая разладная“)¹ не оказалась жизнеспособной. Столь же нежизнеспособным оказалось переконструирование гармони, при котором на сжим и разжим звук не менялся, а оставался одним и тем же. Гармонь пришла в русскую деревню по вкусу, по видимому, именно новыми интонациями, данными в ней механически, — в частности именно тонико-доминантовой гармонической интонацией, получаемой без перемены клапанов, простой техникой сжима и разжима. Формула тонико-доминантового каданса представляла в наиболее обнаженной, лапидарной форме тот самый интонационный комплекс, который стремилась освоить капитализирующаяся деревня и который проходит красной нитью через интонации не только частушки, но и новой крестьянской лирической песни конца XIX в. Поэтому-то в русской деревне и привилась не хроматическая гармонь и ее ранние прототипы, а венская двухрядка (или ее более усовершенствованная форма — трехрядка), осуществлявшая принцип различных звуков и аккордов на сжим и разжим.

Подчеркиваем, что в возникновении типовых напевов современной частушки определяющую роль сыграло освоение именно кадансовой, тонико-доминантовой интонации, т. е. освоение наиболее обобщенного образа, как бы синтезировав-

¹ Об истории гармони в России см.: А. А. Новосельский. Разновидности русских гармоник и их звукоряды. Тр. Гос. инст. муз. науки; „О гармонике“, сб. работ Комиссии по исследованию и усовершенствованию гармоник. М., 1928, стр. 35—37.

шего основные элементы нового музыкального языка. Путь к освоению этого нового языка лежал именно через усвоение общего, а не частного. Как во всякой вновь возникающей, новой идейной интонационной культуре, при соответствующей идеологической настройке данной общественной среды, необходим был лишь толчок, который открыл бы дорогу этому новому языку. Таким толчком и оказалась интонация тонико-доминантового каданса.

Характерно, что пестрый репертуар, насаждавшийся начиная с 70-х годов через всевозможные самоучители для гармони и отражавший музыкальные вкусы городской мелкой буржуазии того времени,¹ не оставил никаких следов на становлении нового частушечного напева; лишь незначительные его интонационные элементы сохранились в импровизации гармонистов.

Итак, создание частушечного напева связано с поисками нового художественного образа, отвечавшего публицистическому характеру нового жанра „стишков“ и в то же время бывшего идейным противопоставлением образам старой песни. Элементом, разрушающим эти образы, элементом противопоставления послужил испытанный художественный канон скороговорки, издавна ассоциировавшейся с гротескно-пародийным комплексом образов через скоморошья былины, скомороший припев хороводной песни и пародийные свадебные припевки; т. е. один из элементов старой песни — скороговорка — в новом идеологическом осмыслении приобрел новое качество и стал взрывать старую песню изнутри. Совсем новым элементом, усилившим противопоставление, было стремление к освоению интонаций капиталистического города, нашедшее себе выражение в освоении обобщенной тонико-доминантовой интонации. Третий элемент, определивший создание типового частушечного напева, был заложен в самом процессе освоения этой интонации. Всякое освоение новой интонации в фольклоре связано с стремлением осваивающей ее среды связать эту новую интонацию с привычными интонационными представлениями. При системе мелодического мышления, всецело определявшей песенную культуру русской деревни в прошлом, интонация тонико-доминантового каданса была воспринята прежде всего как мелодическая последовательность ряда верхних нот, т. е. как верхний контур гармонической схемы. Первоначальный типовой, специфически частушечный напев и представляет воспроизведение мелодического контура тонико-доминантового каданса „частой“ скороговоркой, причем каждый аккорд дробится на два слога текста, в соответствии с ударами ритмизирующего частушку гармошечного баса. Слог текста приходится, следовательно, на каждый бас и на каждый аккорд. Таким образом, специфически частушечный напев наиболее раннего типа определяется различными вариантами тонико-доминантового каданса, например: $T-D-T-S-T$; или: $T-D-T-S-T-D-T$.

¹ Для характеристики этого репертуара приводим названия некоторых музыкальных пьес, помещенных в одном из наиболее ранних самоучителей для гармони (Н. Куликов. „Народная школа для ручной гармоники 7 клапанов; по самой новейшей системе можно выучиться в самое короткое время легко и хорошо играть на гармонике“. М., 1879): „Во поле береза“, „Не белы то снеги“, „Ария Людовика XIII“, „Эй, ухнем!“, „Куманечек, побывай у меня“, „Ах, вы, сени, мои сени“, „По улице мостовой“, „Пожалуйте, сударыня“, „Красный сарафан“, „Во лузях“, „Мандолинетта“, „Мы дружно на врагов“, „Риголетто“, „Вальс“, „Мадам Анго“, „Маленький почтальон“, „Марта-Роза“, „Марш“, „Трубадур“, „Наталья мазурка“, „Возле речки, возле Дону“, „Камаринская“.

Подобные напевы, начинающиеся с одной из нот тонического трезвучия, имеют преимущественное распространение в районах, где сохранились старые типы частушечного напева (в частности в Северном крае).

Типовой частушечный напев, распространенный в центральных районах, возникший в принципе тем же путем, несколько отличается от северного, который мы склонны рассматривать как более ранний его прототип. Если интонация тонико-доминантового каданса, определившая напев северной частушки, сохранила свою обычную гармоническую последовательность и начинается с тоники, то наиболее распространенный тип частушечного напева центральных районов связан с видоизмененной уже (по всей вероятности, в процессе дальнейшего обращения в деревне) той же кадансовой интонацией. Здесь первоначальная тоника, а также первоначальная доминанта отсутствуют. Каданс приобрел новую своеобразную форму: $S-T-D-T$. Подобная трансформация обычной гармонической последовательности в русской деревне объясняется дальнейшим стремлением творчески освоить ее через один из наиболее крепких интонационных канонов старой русской песни — мелодическую интонацию традиционной песенной концовки — нисходящий тетрахорд с его терцовым подголоском. Новая специфическая форма тонико-доминантового каданса, начинающегося не с тоники, а с субдоминанты, — не что иное, как гармонизация этого нисходящего тетрахорда.

Насколько велико было стремление к осмыслению новых интонаций через традиционные, явствует из того, что на ряду с указанным нами типом гармонизации нисходящего тетрахорда возникает его разновидность, еще более далекая от своего первоисточника — тонико-доминантового каданса: специфически русский гармонический каданс, гармонизирующий тот же нисходящий тетрахорд с его терцовым подголоском по формуле $II-I-II-I$ (гармонические ступени), т. е. по формуле, в которой и доминанта и субдоминанта заменены II ступенью, поскольку трезвучия II ступени объединяют всю систему субдоминантовых подголосков ($II-IV-VI$), имеющих в ладовой системе русской песни доминантовую функцию.

Типовой напев частушек и страданий среднерусских районов представляет собою так же, как и типовой напев севернорусских частушек, мелодический контур гармонической последовательности, но уже видоизмененного тонико-доминантового каданса, начинающегося не с тоники, а с субдоминанты. В силу этого он начинается с одного из тонов не тонического, а субдоминантового трезвучия; другими словами, он одновременно очерчивает и контур гармонического наигрыша и воспроизводит мелодическую концовку старой песни, являясь либо самим нисходящим тетрахордом, либо его верхним терцовым подголоском.

Напев частушки

Напев страдания

Гармония

Поскольку первоосновой мелодики типовых напевов русских частушек является мелодический контур гармонической последовательности тонико-доминантового каданса, напевы эти могут изменяться и в зависимости от более или менее частых смен гармонических последовательностей. По нашим наблюдениям и записям в аккомпанементах частушки встречаются две разновидности этих смен. В одном случае гармония сменяется с началом каждого двухчетвертного такта (на который, как мы увидим из последующего изложения, приходится 4 слога текста четырехстрочной частушки и 2 — двухстрочной — страданий), т. е. на обе четверти такта приходится одна и та же гармония, например: такт в $\frac{2}{4}$: $S | T | D | T$. В другом случае она меняется на каждую четверть; следовательно, на один такт приходится не одна, а две гармонии, например: такт в $\frac{2}{4}$: $| TD | TS | TD | T$.

Различный в обоих случаях мелодический контур гармонической последовательности имеет следствием два различных типа напева. Первый вид гармонической последовательности обычно связан с типовым напевом центральных районов и, следовательно, с формулой видоизмененного тоника-доминантового каданса, начинающегося с субдоминанты. Второй вид характеризует главным образом типовые напевы северных районов и, следовательно, связан с обычной формулой каданса, начинающегося с последовательности тоника-доминанта. Частая, более быстрая смена гармоний (две гармонии в такте) в аккомпанементе северных частушек связана с тем, что интонация тонико-доминантового каданса в этом, повидимому, наиболее раннем типе частушки с гармонью, еще сохраняет свое самодовлеющее значение. Интонации напева в этом случае всецело приспособляются к механической смене гармонических последовательностей. Гармонист первоначально не аккомпанирует, а лишь играет наиболее простую схему каданса, в которой для каждой смены гармонии вполне достаточно одного баса и одного аккорда. Следовательно, частая смена гармоний в севернорусских частушках также подтверждает высказанное нами предположение — что в северной частушке мы имеем наиболее раннюю, первичную форму простого освоения тонико-доминантовой интонации. Более редкая смена гармоний (одна гармония на такт) в аккомпанементе центральных районов вызвана тем, что гармонический аккомпанемент в процессе дальнейшего освоения тоника-доминантовой интонации перестал быть механической сменой гармонических последовательностей; в результате освоения этой интонации через мелодические каноны старой русской песни (гармонизация песенной концовки) он приобрел значение гармонизирующего сопровождения, зависящего от определенной мелодической последовательности. Это уже начало той стадии творческого освоения тонико-доминантовой интонации, с которой, в результате нового осмысления явления, начинается его творческая переработка. Отсюда понятен дальнейший путь трансформации тонико-доминантовой интонации, наблюдаемой в гармошечных аккомпанементах центральных районов: путь все большего и большего разбивания первоначальной схемы каданса в результате разрастания мелодической импровизации, с одной стороны, в голосе (страдания), с другой — в мелодическом наигрыше (частушки-пляски).

Возвращаясь к характеристике интонаций типовых частушечных напевов, необходимо сделать оговорку, что само понятие типового напева в известной

степени условно и дает представление лишь об основных схемах явлений, которые на практике существуют не в схематизированной форме, а в виде бесчисленных разновидностей; однако, разновидности эти могут быть в основном сведены к указанным типовым схемам. Так же, как в инструментальной культуре импровизации частушечных аккомпанементов у гармонистов (где за периодом освоения интонаций гармонического каданса последовало многообразное творческое его развитие), в напеве частушки первоначально найденная интонационная схема (нисходящий тетрахорд) получила разнообразнейшую творческую разработку.¹ Разработка эта пошла в двух направлениях в двух разновидностях частушечного жанра: в частушках и страданиях. В частушке эта интонационная основа все больше и больше теряла песенный характер, превращаясь в свободную речитацию на выкрике, — своеобразную форму „напевного говора“. В этом типе напева его трансформацию определила речевая интонация. Отсюда многообразные хроматические скольжения, замены целого тона полутонном, свободная ритмика. В страданиях та же интонационная основа трансформировалась в сторону песенности — напевности. Она послужила толчком для образования уже не речитатива, а напева-мелодии нового типа любовной песни, каковую в сущности являются страдания. Страдания возникли, по всей вероятности, позднее частушки и представляют, по видимому, продукт создания на базе частушечных интонаций новых образов любовной лирики, противопоставляемых старой лирической песне. В связи с этим, в интонациях страданий исчезают элементы, подчеркивавшие гротескный характер частушки (т. е. скороговорка), и заменяются протяжной напевностью, перенесенной из старой лирической песни.²

Для уяснения описанного нами процесса необходимо вкратце остановиться на различиях между частушкой и страданием, недостаточно освещенных в научной литературе, или вернее освещенных лишь с литературной стороны. Поворот страданий к протяжной песне особенно ярко вскрывается из наблюдения над ее ритмо-метрическими и интонационными особенностями.

В начале статьи мы уже указывали, что А. Туфанов в своей работе о ритмике и метрике частушек устанавливает некоторые закономерности. Закономерности эти заключаются в нижеследующем: 1) „каждую из частушек в ритмическом отношении следует считать равной 32 *χρόνος πρώτος*,³ 2) частушка при исполнении разбивается на два музыкальных предложения (по две строчки

¹ Размеры нашей статьи не позволяют нам остановиться сейчас на неисследованной проблеме инструментализации вокальных интонаций через частушку; не говоря уже о том, что в импровизациях частушечного напева огромную роль играет перенесение в напев отдельных инструментальных интонаций, найденных гармонистом, в результате освоения в вокальной практике инструментальных интонаций возникают своеобразные формы хорового пения. Так, например, в Псковском районе частушки исполняются под аккомпанемент хора (без гармошки), причем хор поет без слов, имитируя гармошку.

² Характерно, что параллельно с распространением страданий, культивирующих в частушке специально область любовной лирики путем переосмысления интонаций лирической протяжной песни, в целом ряде районов широко распространяется протяжная четырехстрочная частушка, уже не связанная с танцем.

³ *χρόνος πρώτος* — греков („мора“ — римлян) — наименьшая ритмическая единица, на которую приходится один слог текста. Е. Г.

в каждом), каждое предложение состоит из четырех колен (по две строчки), каждое колено из двух тактов“.¹

Как мы уже указывали, это правильное в основном положение Туфанова касается только четырехстрочной частушки и не относится к страданиям. В музыкальной импровизации гармониста *32 χρονος πρωτος* или „морам“ четырехстрочной частушки соответствуют 32 ритмических единицы аккомпанемента, которые складываются из 16 басов и 16 аккордов, чередуемых между собой. Таким образом, „мора“ напева частушки в аккомпанементе подчеркивается то басом, то аккордом, например:

Напев страданий, так же, как напев частушек, состоит из двух четырехтактных фраз при преобладающем двудольном размере (две четверти). Однако в четырехстрочной частушке на каждый такт падают четыре слога, а в страдании — два. Таким образом „мора“ напева „страданий“ в аккомпанементе подчеркивается только басом, например:

В противоположность напеву частушки, в котором, как уже было сказано, культивируется ритмика скороговорки, ассоциируемая в старой крестьянской песне с гротескно-пародийным комплексом образов, — в основу напева страданий положена ритмическая традиция старой лирической песни, с излюбленным в ней отношением 1:2, проявляющимся не только в мелодике напева, но и в соотношении ритмики напева и аккомпанемента. Это переосмысление старой традиции ритма песни в соотношении ритма напева и аккомпанемента нашло различное выражение в жанре частушки и страданий. Если учитывать ритмические соотношения не только голоса и баса, но и мелодического наигрыша, то уже в четырехстрочной частушке мы имеем одновременное сочетание двух движений. В то время как мелодия и бас имеют общее деление восьмыми, основное движение наигрыша — шестнадцатые. В страданиях еще более сложное сочетание: уже не двух, а трех движений — четвертей (в голосе), восьмых (в гармоническом аккомпанементе) и шестнадцатых (в инструментальном наигрыше).

¹ А. Туфанов. Ритмика и метрика частушек при напевном строе. Красный журнал для всех, 1923, № 7—8, стр. 79.

В начале статьи, цитируя анализ ритмо-метрической структуры частушки, сделанный Туфановым, мы уже указали, что приводимые им законы требуют известных оговорок. Соболев видит недостаток схемы Туфанова в том, что существует некоторое количество частушек, не укладывающихся в нее. Однако все примеры подобных частушек, приводимые Соболевым, представляют не типично частушечные напевы и тексты, а именно тот переходный, гибридный тип, соединяющий плясовую песню с частушкой, о котором мы говорили выше.¹ Положения Туфанова, с нашей точки зрения, требуют совсем иных оговорок. Наблюдения над частушкой в том самом живом звучании („при напевном строе“), в котором ее необходимо изучать, по справедливому выражению Туфанова, показывают, что его законы правильны лишь как общий норматив. Отклонения от него связаны, прежде всего, с развитием свободной речитации — „сказывания“ частушки, которое зачастую приводит к сложным ритмическим образованиям как внутри напева, так и в соотношении напева с инструментальным наигрышем. Если говорить о метрике напева таких образований, то приходится констатировать не столько простейшую форму двудольности (две четверти), сколько лишь общее стремление, направленность в двухдольности в очень свободной форме (см., например, страдание № 2, записанное в Рыковой слободе).

Другой момент, вызывающий резкие отклонения не только от ритмо-метрических норм, указанных Туфановым, но и от приведенных нами наблюдений над ритмо-метрической стороной напевов частушек и страданий (наблюдений, также правильных лишь как нормативные) — развитие свободной импровизации инструментального наигрыша и, в особенности, перенесение (в редких случаях) аккомпанементов частушки-пляски в страдания (пока мы имеем лишь единственный пример такого типа — в том же „страдании“ из Рыковой слободы).

Таким образом случаи отклонения от ритмо-метрической нормы связаны с развитием либо декламационной, либо инструментальной импровизации частушки, и отсюда — с развитием самостоятельной ритмики речевой декламации в одном случае и инструментального наигрыша в другом. При этом ритмика частушки вступает в некоторое противоречие с метрическими нормативами.

Остановимся только на одном типе этих отклонений, связанном с интересующей нас музыкальной стороной частушки, т. е. на отклонениях, вызванных самостоятельной ритмикой в импровизации аккомпанемента, не совпадающей с метром. Причина этого явления в связи некоторых типов частушек с пляской.

В литературе о частушке по этому поводу высказывались противоречивые суждения. Д. К. Зеленин полагает, что частушка, генетически связанная с плясовой песней, лишь первоначально сохраняет свою связь с пляской, впоследствии же эта связь совершенно обрывается. Современная частушка, по Зеленину, лишь в редких случаях сопровождается пляской, по существу же не связана ни с танцами, ни с какими-либо другими обычаями.² Ю. М. Соколов справедливо возражает Д. К. Зеленину, указывая на огромное распространение в современных деревнях центральных районов особых плясок, сопровождаемых

¹ П. М. Соболев. К вопросу о ритмо-метрической структуре частушки. Художественный фольклор, № 2—3, М., 1927, стр. 130.

² D. Zelenin. Das heutige russische Schnaderhüpfli.

пением частушек: „Рязаночка“, „Цыганочка“ и т. д.¹ Думается, что указанные разногласия вызваны, с одной стороны, различными районами и временем наблюдений, с другой — направленностью интересов исследователя. Д. К. Зеленин, быть может, невольно искал в частушках-плясках пережитков обрядовых синкретических действий, включавших пляску, и в меньшей степени интересовался новым слоем деревенских танцев („ланцы“, „кадрели“ и т. д.), с которым в значительной степени переплетаются современные частушки-пляски.

С другой стороны, частушки-пляски распространены преимущественно в центральных русских районах. Таким образом, новые частушки-пляски распространены, повидимому, в тех районах, где бытует наиболее поздний тип частушки. Вполне возможно, что, вопреки мнению Д. К. Зеленина о постепенном исчезновении связи между пляской и частушкой, шел обратный процесс, а именно — развитие на базе частушки совершенно новых типов пляски.

Никаких данных о времени возникновения этого процесса и времени расцвета современных частушек-плясок в центральных районах (как, напр., „Бряночка“, „Елецкий“, „Рязаночка“, „Шахтерская“ и т. д.) мы не имеем. На основании наших наблюдений и опроса некоторых местных работников, мы склонны предполагать, что полоса наибольшего расцвета этой пляски падает в значительной степени на послереволюционный период. Отсюда различие в точках зрения Д. К. Зеленина и Ю. М. Соколова, как уже было указано, объясняется быть может и большим промежутком во времени наблюдения. Высказывания Ю. М. Соколова, изложенные им в работе 1932 г., относятся уже к послереволюционному периоду, высказывания же Д. К. Зеленина — к самому началу текущего столетия, несмотря на то, что они изложены в работе, относящейся к 1924 г. (в своих наблюдениях по этому вопросу Д. К. Зеленин ссылается на свою раннюю работу „Песни деревенской молодежи“, 1903 г.).

Относительно существования и огромной распространенности частушек-плясок во всех центральных русских районах в современности не может быть никаких сомнений. В этом Ю. М. Соколов совершенно прав. Не может быть сомнений уже по одному тому, что частушка-пляска не только приобрела огромную популярность, но заняла место одной из господствующих частушечных форм в центральных районах. Конкурируют с ней только лирические частушки-страдания. С пляской в центральных районах связана именно четырехстрочная, наиболее типичная частушечная форма. Популярность частушки-пляски настолько велика, что некоторые современные собиратели стали рассматривать частушечный напев как специально плясовой — точка зрения глубоко ошибочная, так как, на ряду с кристаллизацией и распространением частушки-пляски, не-плясовые четырехстрочные частушки (не говоря уже о страданиях) поются преимущественно на протяжные напевы и не имеют ничего общего не только с самой пляской, но и с плясовым ритмом. Частушки-пляски следует рассматривать так же, как и страдания, как особую разновидность частушечного жанра. Эта разновидность характеризуется не только особенностями исполнения („под пляску“), но и особенностям чисто музыкаль-

¹ Ю. М. Соколов. Русский фольклор, вып. IV, стр. 6.

ными.¹ Самый момент плясок чередуется с пением. Девушки поют поочередно по четырехстрочному куплету частушки. Между этими куплетами они пляшут обе одновременно, причем наигрыш, сопровождающий пляску, до музыкальному времени обычно равен наигрышу, сопровождающему пение, т. е. куплету частушки. Иногда, в виде исключения, он повторяется дважды, если девушка своевременно не начала петь. Пляска заключается, во-первых, в определенной фигуре перехода с места на место, во-вторых, в резком отбивании всей ступней определенной ритмической формулы, причем ритмические акценты маркируются переменной ноги. Ритмическая формула пляски сохраняется совершенно неизменной, и отдельные пляски различаются между собой по этим ритмическим формулам, которые связаны с определенной мелодией инструментального наигрыша и определенными па. Различные комплексы ритма, интонации и движения и носят особые условные названия: „Рязаночка“, „Бряночка“, „Елецкий“, „Цыганочка“. Названия эти условны и локальны. Одна и та же пляска может носить в одном районе название „Елецкого“, в другом — „Рязаночки“ и т. д. При значительном разнообразии ритмических формул различных плясок, преобладающее большинство их сохраняет единообразный двухдольный метр и укладывается в две четверти.

Таким образом, интонации инструментального аккомпанемента частушек-плясок в значительной степени определяются его функцией — сопровождением пляски. Отсюда возникновение самостоятельной ритмики аккомпанемента, противостоящей двухдольному метру напева, связанного с метром текста; отсюда же возникновение самостоятельной мелодии наигрыша, не имеющей никакого отношения к напеву. Как и во всякой плясовой музыке, необходимость этой мелодии связана с потребностью закрепления в памяти ритма пляски через музыкальную интонацию. Чрезвычайно любопытен характер трансформации напева в частушках-плясках. В связи с тем, что ведущий мело-

¹ Мы не останавливаемся сейчас на литературных особенностях частушек-плясок, представляя этот вопрос литературоведам. Однако, думается, что и здесь можно было бы указать на ряд специфических особенностей. В частности, Ю. М. Соколов отмечает, „что «Рязаночка» или «Цыганочка» превращается в своеобразное соревнование девиц в пляске, пении и поэтическом творчестве... переключка частушками превращается в своеобразный, иногда очень художественный диалог“. Далее приводятся образцы подобного диалога с обращением к подруге и ее ответами. Думается, что в этих наблюдениях лишь бегло упомянуты явления, представляющие огромный исследовательский интерес. В самом деле, мы здесь имеем дело с гораздо больше определенными закономерностями, чем это кажется на первый взгляд. Огромное большинство частушек-плясок („Бряночка“, „Елецкий“, „Рязаночка“ и т. д.) совсем не в отдельных случаях превращаются в соревнование пары девушек в пляске; подобный поочередный танец двух девушек или реже — девушки с парнем — вполне установившаяся и прочно укрепившаяся в самых разнообразных районах форма частушек-плясок. Форма литературного диалога, правда, не является обязательной, а, по справедливому указанию Ю. М. Соколова, лишь „нередко имеет место“. Однако самый факт диалогической формы в сочетании с пляской-диалогом в высшей степени интересен для исторического анализа. Не менее интересны эти пляски и с точки зрения переосмысления частушки в современности — выход частушки-пляски на более широкую общественную арену. В этом смысле чрезвычайно любопытен вариант текста диалогической частушки-пляски, записанной в 1935 г. А. Н. Лозановой на Северном Кавказе, где в соответствии с изменением содержания текста частушки меняется и характер обращения в диалоге: вместо „ты подруга дорогая“, поется „ты колхоз мой дорогой“.

дический образ переносится из голоса в инструментальную мелодию, интонации напева (помимо усиления в них элементов речитации) начинают зачастую импровизироваться приемом старой традиции — верхнего подголоска плясовой и хороводной песни центральных районов, для которой было характерно выдерживание верхнего голоса на одной высоте (своего рода органнй пункт). В результате перенесения мелодического голоса из напева на инструмент, именно аккомпанементы частушек-плясок приобрели самодовлеющее музыкальное значение.

Таким образом, в двух наиболее распространенных в центральных районах типах частушки: страдании и частушке-пляске — из преодоления старой синкретической связи слова и музыки выработались две новые формы кооперации самоопределившихся музыки и поэзии. С одной стороны, в страданиях мы имеем своеобразную разновидность строфической мелодии напева с инструментальным аккомпанементом, в частушке-пляске — свободный речитативный сказ на основе самостоятельной, замкнутой в себе, музыкальной импровизации: уже не аккомпанемента, а инструментальной вариации на танцевальную тему.

В редких случаях встречаются, правда, смешанные формы, возникающие из перенесения танцевального наигрыша в аккомпанемент страданий, в результате чего напев, как самостоятельный мелодический образ, деформируется и приближается к речитации частушки-пляски (пример — уже упоминавшееся нами „страдание“ из Рыковой слободы — № 2). Оба типа инструментального сопровождения частушки — и аккомпанемент к страданиям, и импровизация частушки-пляски — у мало одаренных гармонистов даются в схематизированной форме (см. аккомпанемент к страданию № 1). У одаренных мастеров та же импровизация разрастается в сложные виртуозные вариации (в этом отношении особенно интересны импровизации замечательного кораблинского гармониста В. А. Сидорова — №№ 3 и 6). В записях от этого гармониста мы имеем образец аккомпанемента как к страданию, так и к частушке-пляске. Сравнения этих двух аккомпанементов показывают специфику разработки музыкальной импровизации в обоих типах частушки: в частушке-пляске вариации приходится преимущественно на аккомпанемент к пению; в интерлюдиях же аккомпанирующий пляске гармонист стремится сперва дать танцевальную мелодию без изменений, лишь постепенно вводя вариационные отступления от нее. Таким образом, импровизация частушки-пляски в известной степени ограничена постоянным возвращением к неизменяемой основной теме (что напоминает форму рондо). В страданиях импровизационные возможности гармониста ничем не ограничены. В силу функции гармонии — аккомпанемента (мелодия вынесена в голос) импровизация не ограничена рамками замкнутой темы, как в частушках-плясках. Огромный интерес такого рода импровизаций заключается в том, что в них свободно используются самые разнообразные интонационные элементы. Любопытно, что в связи с упомянутым нами стремлением в жанре страданий использовать музыкальные образы, связанные с лирической песней, и в инструментальном сопровождении страданий в наибольшей степени используются не плясовые интонации, а интонации как старой крестьянской, так и современной городской песен (так, в 1934—1935 гг. в центральных районах были широко распростра-

нены страдания, созданные из сильно переработанных интонаций песни „Златые горы“).

Наибольшее распространение, и тем самым, повидимому, наибольшая актуальность, в репертуаре современной деревни двух разновидностей частушки, нами описанных, — страданий и частушек-плясок, — послужили для нас основанием начать научную публикацию частушек именно с этих двух ее разновидностей. №№ 1—4 нашей публикации представляют записи страданий, №№ 5—6 — частушек-плясок. Это первый опыт публикации музыкальных записей частушек с точно расшифрованными гармошечными аккомпанементами, записанными фонографом. Мы поставили своей целью дать не только точную запись интонаций наигрыша, но и восстановить путем расшифровки фонограммы технику игры фольклорных исполнителей на гармонии (указание типа инструмента, обозначение в нотной записи сжимов и разжимов, цифровка). Мыслью о подобной расшифровке мы обязаны Л. Б. Степанову, которому и приносим благодарность за дружеское содействие.

Надеемся, что эти записи, представляющие не только научный, но и значительный художественный интерес, послужат толчком к изучению частушки в более широком масштабе, с учетом ее музыкальной стороны, и обратят, наконец, на себя внимание наших композиторов, для которых инструментальные наигрыши частушки в творческом плане особенно ценны, как несомненный продукт творчества уже не только послереволюционной, но именно современной колхозной деревни. Мы уже указывали выше, что инструментальные вариации на гармони, сопровождающие частушку, — одна из тех областей музыкального фольклора, которые достигли полноценного творческого расцвета именно в современности.

В заключение считаем необходимым обратить внимание нашей музыкальной общественности на недооценку возможностей роста новых профессиональных музыкальных кадров из колхозных гармонистов. Деревенские гармонисты — молодежный творческий актив советской деревни — представляют возможности творческого роста не только по линии инструментализма, как исполнители, — но и по линии музыкального творчества, как культивирующие искусство импровизации. В этом плане на колхозных гармонистов должно быть обращено не меньшее внимание, чем на колхозных поэтов.

1

Мм $\text{♩} = 104.$ Венская
двухряд-
ная
гармонь

6 7 13 15 14 8 5

7 6 13 15 14 7 13 15 7 14 7

я не пти - чка я не

7 6 13 15 14 7 13 15 7 14 15 14 7 6 11

пта - шка я ле - чу кти - де ми -

7 6 13 15 14 7 15 6 7 6 7 15 14 15 14 5 15 12

ла - - -шка] а - - - я я - - - и я - - - и

|| В

я

ах ро-зо-чка че-рнай

га-ля ра-зре-шыш прой-ти-ца

сва-ми а-я я-и я-и

|| C

Я

и т. д.

Варианты напева дальнейших строк

C-D*)

II**) I V I

II**)

II I V I

II I V I

D-E I II I V

I II I V I

E-F II I V I

II I V I

*) Большими латинскими буквами обозначается порядок музыкальных строк (текстовых куплетов) 1^{ая}-А-В, 2^{ая}-В-С, 3^{ая}-С-Д и т.д.

**) Римскими цифрами указаны ступени гармонической схемы аккомпанемента

II I V I
 II I V 5 I 5
 II I V I
 II I V I
 II I V 7 I
 II I V I

G-G
 G-J

Варианты припева последующих строк

II I V I
 II I V I
 II I V I

2

Мм $\downarrow = 152$.Венская
двухряд-
ная
гармонь

Завела 3/4

Пай -- грай вась

пай -- грай ро -- за -- а я -- а пад-петь не

про -- тив то -- жа

2/4 3/4

3 4 1 2 1 2 3 4 5 6 5 6 6 5 6 5

2/4 3/4 *Заневала* 3/4

А--й как Вася ва-

13 15 13 15 13 7 15 14 14 15 5 16 16 14 15 16 14 15 14 7 15 14 14 15 14 15 15

3 4 1 2 1 2 3 4 5 6 5 6 6 5 6 5

3 2/4 Хор 3/4

- а за--и--гра--и--ть ве--се-ле--й го-

13 15 13 7 15 14 14 15 5 6 16 14 15 16 14 15 14 7 15 14 14 15 14 15 15

3 4 4 1 2 3 4 3 5 6 5 6 6 5 6 5

- лос бы-ва--и--ть

13 15 13 7 15 14 14 15 5 16 16 14 15 16 16 7 15 7 11 15 15 14 5

3 4 1 2 3 4 5 6 5 6 6 5

2/4

и т.д.

3

Мм ♩ = 138-152

венская трохрядная гармония

На-чи - най гар -

-мо - шка и - грать а я бу - ду

пла - кать ры - дать

25 5 13 26 27 3 25 26 27 26 25 26 27 26 27 26

17 18 1 2 1 2 1 2

ку-да най - ду

25 5 13 26 27 3 27 27 26 28 27 26 27 6 7 14 27 14 28 14

17 18 1 2 1 2 17 18

кру - гом ня - ски ку-да де - тса

25 26 5 13 26 5 3 26 27 26 27 28 7 29 30

17 18 1 2 1 2 1 2

сэ - тай та - ски

17 30 29 28 6 27 28

17 18 17 18 1 2

Гри - гра - ка Ва - ся ми - ла я тво - я

и - гра с пе - ре - ли - вам

7 29 30 17 30 29 28 28 6 27

1 2 17 18 17 18 1 2

27 25 27 13 26 27 3 7 28 27 28

1 2 17 18 1 2 1 2

28 14 25 5 13 26 27 3 27 26 28 27 28

17 18 17 18 1 2 1 2

28 14 25 5 13 26 27 3 27 26

17 18 17 18 1 2

ва мне та — ска не — па — ме — рна

я в та-ске у — мру на — ве — рна

и т.д.

4

М.м. $\text{♩} = 132.$

Венская
двухряд-
ная
гармонь

Девушка

[Сы — грай Ко — стя

па — гра — мче — в па — дне — вать бу —

дем гра — мче — в] *Парень*

(э) си-не мо-ре си-не мо-ре

на-се-рё-дке ста-ну я по-здна ми-ла спо-хва-ти-лась

7 3 12 1 1 14 13 17 13 6 7 6 7 15 6 14 6 6 13 6 7 15 7 5 7

9 12 11 12 1 2 2 1 1 2 2 1 12

Девушка

га — рмо — нист мой

у — га — ва — ри — вать мв — ня

7 3 12 1 14 1 13 17 13 7 5 6 7 7 13 6 13 7

9 12 11 12 1 2 2 1 1 2 1 2 1 2

га — рмонь но — — ва га — лу —

7 3 12 1 14 1 7 6 13 6 13 7 5 7 6 5

8 12 11 12 1 2 1 2 1 2

Музыкальный фрагмент с вокальной мелодией и фортепиано. Вокальная линия имеет следующие ноты: G_4 , A_4 , B_4 , C_5 , B_4 , A_4 , G_4 . Под ней — русские слова: «ба фа нта зи я Парень:». Фортепиано играет аккорды и мелодические линии. В конце системы — «и т.д.»

— ба фа — нта — зи — я Парень: на де-ре-вне...

(э)

и т.д.

5

Мм $\text{♩} = 138-152$.

Венская
трехряд-
ная
гармонь

Музыкальный фрагмент для трехрядной гармонии. Темп $\text{♩} = 138-152$. Начальная метрность $\frac{2}{4}$, затем $\frac{3}{4}$ и $\frac{2}{4}$. Мелодия и гармония сопровождаются цифровыми обозначениями пальцев и номеров струн.

25 4 26 5 27 27 6 27 5 5 13

17 18 14 13 14 17 18

1 25 1 5 5 27 27 4 5 5 13

17 18 14 13 14 17 18

1 25 1 5 5 27 27 4 5 5 13

17 18 14 13 14 17 18

1ая девушка

Ой ка-ка ж' лю-бовь яй ё зна — ла

на ве-чер . — н'ью па-рой пла — кать за-ста-вля — ла

2-я девушка

Ох ты вась п'й — грай по-ка ма-льчик хв' — стой

1 2 5 1 5 5 2 7 4 5 5 1 3

17 18 17 18 14 13 14 17 18

в Ка-ра-бли-не ва се-ле все ди-вча-та на баль-шой

1 2 5 1 5 5 2 7 4 5 5 1 3

17 18 17 18 14 13 14 17 18

и т.д.

1 2 5 1 5 5 2 7 4 1 5 5 5 1 3

17 18 17 18 14 13 14 17 18

1-я девушка *2-я девушка*

Варианты последующих строк

(в) лу-чше ты ма — я си-мпа-ти — я лю-бить не на-чи-най (н) ма'и-му ре-ти —

— во — му се-рдцу ты пе-ча-ли ³ не да-вай Ох ты вась да-ра-гой

ты из на-ше-во се-ла ³ д' чи-бо же ва-ся ми-лай иг-ра ва-ша вв-се-ла

6

Мм. $\text{♩} = 126-152.$

Венская
трехряд-
ная
гармонь

1ая девушка

Ой Ню-ра му-ла-чка з' мня пе-

- снн за-пой па-чи-му ме- ня за-лѣ-та-чка а-ста-вил

су-ра-той

5 28 27 26 27 14 5 5 14 6 5 6 15 6 5

1 2 3 4 3 4 1 2

5 28 27 26 26 28 27 26 26 5 14 6 5 6 15 6 5

1 2 3 4 3 4 1 2

2^{ая} девушка

ой ты кв-тя д'ра-га-я мы ста-бо-ю

5 28 27 26 26 28 27 26 8 17 10 9 10 9 10 9

1 2 3 4 3 4 1 2

ба-е-вы со-се-ни ва о-се-ни па

8 17 30 29 7 28

1 2 3 4 3 4

у - ха - жо - ру бро - си - ли

28 6 5 | 5 26 26 26 26 | 26 5 14 | 6 5 6

1 2 | 1 2 | 3 4 | 3 4

1^{ая} дедушка
ой Ва - ся - а дра - гой

15 6 5 | 5 26 26 26 26 | 26 14 | 6 5 6

1 2 | 1 2 | 3 4 | 3 4

как и - гра - ишь жа - лсна Нюр' я без у - ха - жо - ра

15 6 5 | 5 26 26 26 26 | 5 1 12 3 | 5 1 12 3

1 2 | 1 2 | 3 4 | 1 2 3 4

пра - ва - ди па - жал' - ста

24 2 23 | 24 23 24 23 | 23 3 4 5 3 24

1 2 | 1 2 | 3 4

2 ая девушка

ой ты ка-ть

не гу-ляй ин-те-ре-су ни най-дёшь ночь тем -

н'и нь' спишь дни ни - как ни пра-ве - дёшь

Detailed description of the musical score: The score is written for voice and piano. The key signature has one sharp (F#), and the time signature is 2/4. The vocal line is in a soprano or alto register. The piano accompaniment features a steady bass line with chords and some melodic movement. Fingerings are indicated by numbers 1-5. There are several trills and slurs in the piano part. The lyrics are written in Cyrillic script below the vocal line. The score is divided into several systems, each with a vocal staff and a piano staff. The lyrics are: '2 ая девушка ой ты ка-ть не гу-ляй ин-те-ре-су ни най-дёшь ночь тем - н'и нь' спишь дни ни - как ни пра-ве - дёшь'. There are some corrections or markings in the piano part, such as '28 27 26' and '28 27 26' above certain notes.

1 *девушка*

ой с мил'м р'ста-ва-л'сь в по-ль' п'д ра-ки-то-ю

с' ла-вей нам пе-сни пел сам на ве-то-чке си-дел'

23

23

23

23 24 25 4 1 5 14 6 5 6 15 6 5

1 2 3 4 3 4 1 2

2^{ая} девица

а - й мы смил'м р'ств-ва-л'сь в по-ли пад бе-

6 27 26 28 27 26 8 6 7 8 30 31 9 9 10 9

1 2 3 4 1 2 1 2

-рѣ - зай ах за-чем же он тре-пач на - зы-ва - ет

17 16 17 16 17 9 30 9 10 9 8

3 4 5 6 1 2 1 2

ро - за - ю

29 29 28 27 26 29 30 29 7

1 2 3 4 3 4

1-я девушка

а́й с ми́л'м р'ста-ва́л'сь

7 15 6 5 | 5 28 27 26 26 27 26 | 26 5 14 | 6 5 6

1 2 | 1 2 | 3 4 | 3 4

жи́ть а-ста-ва́л'сь.....

15 6 9 | 5 27 28 26 5 1 | 25 26 | 26 27 28 13 26 25 9

1 2 | 1 2 | 5 6 | 1 2

24 2 23 | 2 3 4 | 2 3 4 23 24 23 | 25 24 25

1 2 | 1 2 4 | 3 4 | 1 2

2-я девушка

[Ка - ра - бли -

23 3 | 25 24 3 4 | 2 3 4 2 23 24 25

1 2 | 1 2 4 | 3 4

3

— но се-ло чем у-кра-ше — но о-но ли-па-ми о-

25 26 25 23 3 24 23 24 25 4 1 5 14

1 2 1 2 1 2 3 4

3

— си — на-ми де — вча-та-ми кра — си — вы-ми]

6 5 6 15 6 5 5 27 26 28 8 17 29 29 30

3 4 1 2 1 2 5 6

[эх ты по-дру-га

17 9 30 29 30 29 29 28 28 29 30

3 4 1 2 1 2 5 6

3

да — ра — га — я мы с та-бо — ю па-рны — е

17 9 7 29 30 29

3 4 1 2 1 2

я не зна - ю кто из нас га - ба-рят ка - ба - рня-я]

rit. — — — — —

Примечания

В основу расшифровки положен общепринятый в Фонограмм-архиве Фольклорной секции Института антропологии, археологии и этнографии Академии Наук СССР принцип абсолютно точного сохранения всех индивидуальных особенностей данного случая исполнения, как в записи гармонии, так и, в особенности, в записи голоса. Задача расшифровки — дать нотную запись, идентичную фонограмме.

В нотации голоса мы пользовались знаками, принятыми в системе Абрагама и Хорнбостеля. Практически в расшифровке встречаются лишь следующие обозначения:

- перемены метра вынесены за пределы системы и помещаются над тактовой чертой;
- двойные или тройные лиги между нотами означают разные степени портаменто. Двойная — на средней силе звука, тройная — на полном звуке, приближающемся к вою;
- двойная лига от последней ноты перед паузой означает глissандо на выдохе; направленное вниз — нисходящее, направленное вверх — восходящее;
- в обозначениях триолей лиги заменяются квадратной скобкой, если ноты не соединены вязкой; в противном случае цифра 3 ставится под вязкой;
- разбивание слов на слоги при подтекстовке дано фонетически, т. е. так же, как оно звучит в действительности, а не в соответствии с общепринятыми правилами правописания;
- апострофы, заменяющие гласные, означают выпадение гласных при пении, вследствие особой манеры декламации, свойственной данному стилю исполнения частушек.

Из диалектологических особенностей нами обозначены лишь изменения гласных.

В №№ 4—6 два куплета текста заключены в квадратные скобки в виду того, что их не удалось расшифровать. Они подтекстованы по другим записям частушек и страданий от тех же исполнителей. Когда при подтекстовке нового текста пришлось разбивать четверть на две восьмые, эта вторая восьмая также заключена в квадратные скобки.

Вследствие неточности настройки деревенских гармошек, звучание их в практике отклоняется от теоретической настройки, на которую рассчитана цифровая нотация. Для того чтобы дать цифровку, пришлось транспонировать фонограммы в соответствующий теоретический строй.

Сжимы гармонии указаны посредством горизонтальной черты между строчками мелодического голоса и баса. В отличие от общепринятого условного значения подобной черты как сжима в русском строе и разжима в немецком — в данной публикации черта обозначает всегда сжим (в обоих строях, как в русском, так и в немецком).

№№ 1, 2 и 4 сопровождаются аккомпанементом двухрядной гармонии русского строя, №№ 3, 5 и 6 — трехрядной гармонии немецкого строя.

Из шести публикуемых фонограмм пять (№ 2—6) записаны в декабре 1934 — январе 1935 г. бригадами по сборанию фольклора Московской области, работавшими в шести ее районах по заданию специальной комиссии, созданной по инициативе Культпропа МК ВКП(б). № 1 — фонографическая запись, любезно предоставленная нам для расшифровки и опубликования Н. П. Гринковой. Валики с записями всех шести публикаций хранятся в Фонограмм-архиве Фольклорной секции ИАЭ; №№ 2—6 в подлинниках, № 1 — в копии. Все расшифровки с фонографа сделаны Е. В. Гиппиусом. Тексты №№ 2, 3, 5, 6 записаны А. М. Астаховой.

1

„Страдание“

Записано Н. П. Гринковой в июне 1925 г. в селе Карачун Воронежской области (б. Задонский уезд, Воронежской губ.) от девушек во время уличного гулянья. Имена исполнителей собирательница не записала.

2

„Страдание“

Записано Э. В. Эвальд в январе 1935 г. в селе Рыкова Слобода Рязанского р-на, Московской области. Исполняют: А. А. Ведешкина, с хором девушек и гармонист В. И. Митин (избач). Фонозапись на валике № 3903 (инв. Фон.-арх.); приводим продолжение текста:

Сыграй, Вася, разливного
Для мово сердца большого.
Эх симпатяга симпатичный,
Ото всех ребят отличный.

3

„Страдание“

Записано Е. В. Гиппиусом в декабре 1934 г. в селе Кораблино Рязанского р-на, Московской области. Исполняют: Е. А. Комарова и А. Н. Мальцева (запевалы) с хором. Гармонист В. А. Сидоров. Фонозапись на валике № 3937 (инв. Фон.-арх.). Приводим продолжение текста:

Заиграет Вася ой-ра
Забалить сердечко больно.
Симпатиё, где бываешь?
На заре пройдешь прайграешь.
Залёточка, где ты тама?
Без тебя мне скушно стала.
Вася венскую растянуть —
Он шутя любить заставить..
Вася венскую разводить,
Он до слез миня доводить.
Игру Васину любила,
Далеко слушать ходила.

4

„Страдание — частушка“

Записана С. Д. Магид в феврале 1935 г. в селе Куровском Обуховского сельсовета, Калужского р-на, Московской области. Запеваёт А. Гасова; имена остальных исполнителей не записаны. Фонозапись на валике № 3975 (инв. Фон.-арх.).

5

„Бряночка“ (частушка-пляска)

Записана Е. В. Гиппиусом в декабре 1934 г. в селе Кораблино Рязанского р-на, Московской области. Поют две девушки: Е. А. Комарова и А. Н. Мальцева. Гармонист В. А. Сидоров. Фонозапись на валике № 3937 (инв. Фон.-арх.).

6

„Елецкий“ (частушка-пляска)

Записана Е. В. Гиппиусом в декабре 1934 г. в селе Кораблино Рязанского р-на, Московской области. Поют две девушки: Е. А. Комарова и А. Н. Мальцева, гармонист В. А. Сидоров. Фонозапись на валике № 3937 (инв. Фон.-арх.).

Победитель змея

(Из северно-русских сказок)

15 сказок новой записи А. И. Никифорова

Предлагаемое издание имеет целью опубликование неизданных сказочных текстов. Опубликование сказок большими сборниками — установившаяся в научной практике традиция. Она законна, необходима, и чем больше будет издано больших сборников сказок, тем для фольклористики будет лучше. Однако возможно также издание текстов и небольшими собраниями. Возражать против такого печатания нельзя, но расценивать его можно по-разному. Во всяком случае состояние фольклорной науки в настоящее время таково, что нельзя удовлетвориться случайным опубликованием сказочных записей без всякой целеустановки. Издание сказок, как бы хороши ни были тексты сами по себе, все же будет научно ценнее, если оно освещено некоей научной целеустремленностью. В прежних небольших публикациях такая целеустремленность также бывала, но она определялась только двумя принципами: или географическим принципом (записи из одной деревни, волости) или личностью сказочника (сказки одного сказочника). Закрепление за научной традицией этих принципов произошло не сразу и составляет заслугу русской фольклористики.

Настоящее небольшое издание сказочных записей ставит еще одну новую цель. Это — эксперимент, пытающийся предложить собрание сказок, дающих материал для прояснения ряда теоретических проблем сказковедения. Решение проблем — дело сложное и нуждается в долгой работе научной мысли. Но накопление материалов не по случайному признаку, а по специальной цели — дело неизбежное в процессе роста науки о сказке.

В архиве фольклорной секции ИАЭ АН имеется собрание записей сказок, сделанных в летние экспедиции 1926, 1927 и 1928 гг. в Заонежье и по рекам Пинеге и Мезени. Часть этого материала — работа собирательницы И. В. Карнауховой — уже опубликована самой собирательницей.¹ Другая, более значительная количественно часть — записи пишущего эти строки — не опубликована вовсе. В этих записях имеется много материала, заслуживающего внимания.

¹ Сказки и предания Северного Края, М.—Л., 1934. См. мою рецензию в „Советском фольклоре“, № 2—3.

Собирались сказки без отбора сказочников, а сплошь, как они попадались. Ориентировался собиратель на массовое бытование сказки, бралось и отмечалось все, что давала деревня, начиная от высокохудожественной сказки и кончая разрушенной, дефектной, от волшебной и легендарной сказки до порнографического анекдота. Делалось это сознательно именно для того, чтобы собрать побольше фактов для решения проблем процесса живого бытования сказки в крестьянской массе. Не индивидуальное творчество мастеров, а массовое крестьянское творчество ставилось в фокусе наблюдения собирателя.

Опубликование всего собранного материала, насчитывающего более 50 печатных листов, дело трудное и стоит на очереди. Но до этого возможны публикации из этого собрания отдельных его частей. Предлагаемый первый сборничек дает специальный подбор 15 сказок, относимых обычно фольклористами по указателям Аарне, Андреева и Томпсона к типу № 300 волшебной сказки о „Победителе змея“ в обеих его разновидностях А и Б. Было бы интересно, конечно, собрать и издать отдельной книжкой все вообще сказки этого типа. Картина его жизни была бы полнее. Но это монографическое издание должно было бы сопровождаться специальным большим исследованием названного типа.¹ Самые же сказки заслуживают однако внимания до исследования. И публикация текстов сходных сюжетов на одной сравнительно небольшой и этнически однородной территории, записанных одним и тем же лицом и ради одних научных целей, имеет право на самостоятельное издание. Встает только вопрос, какое значение может иметь подобное издание текстов одного сказочного „типа“? В настоящей вступительной заметке я пробую показать, что эксперимент такого издания имеет принципиальное теоретическое значение. Оно выражается в следующем:

Во-первых, оказалось, что сказка о „Победителе змея“, если брать север Европейской части СССР от Заонежья до реки Мезени, одна из популярных волшебных сказок. С ней конкурирует только сказка о „Трех царствах — золотом, серебряном и медном“, записанная мною в тех же районах в 20 вариантах. Все другие сказочные сюжеты оказались записанными в этих трех районах в меньшем числе вариантов. Правда, в отдельных более узких районах большой популярностью пользуются другие сюжеты, например, в Заонежье „Глиняный Иванушка“ (А 333 В), на реке Пинеге „Ивашка и ведьма“ (А 237), на Мезени наиболее популярны сказки, в которые в сочетании с другими типами входит „Победитель змея“. Примечательна статистика записи „Победителя змея“ по районам. В Заонежье записано 2 варианта, на Пинеге — 4, на реке Мезени — 9 полных текстов. В этой невольной расстановке цифр записей отражается вся та гамма различий трех районов, о которой я уже писал.²

Таким образом один конкретный сюжет подтверждает данные, полученные об этих районах на анализе материала в целом.

¹ Большая книга Kurt Ranke. Die zwei Brüder. Helsinki, 1934 (FFC, № 114) никак не может быть названа исследованием. Это библиография вариантов и схематическая формальная классификация их.

² А. И. Никифоров. Сьогоднішня пічезька казка. Етнографічний Вісник, 1929, кн. 8, стр. 52 і сл.

Во-вторых, несмотря на явную популярность, сказка эта совсем не оказалась разложившейся, выветрившейся (*zerflattert*), как предполагает это в отношении процесса жизни сказки европейский ее теоретик проф. Albert Wesselski. Исходя из буржуазной концепции, что народ не производит, а воспроизводит то, что творят высшие классы, Вессельский утверждает, что „коллектив, народ не может быть рассматриваем ни как составитель, ни как хранитель, ни как распространитель“¹ сказки, что и песня „выпеваается“ (*zersingen*), т. е. распыляется, и сказка выветривается, распыляется (*zerflattern, zersprechen, zersagen*).² Приведенные 15 вариантов одного сказочного типа показывают с очевидностью, что несмотря на длительное существование самой волшебной из всех сказок, она живет, распространяется и хранится в полносочных, красочных, наиболее сильно развитых художественно-полноценных текстах. Более того, печатаемые сказки дают случай новаторства мотивов. В № 13 герой Сукин сын Парамоха играет свадьбу в отсутствие царя, который был „на каком-то съезде в другом городе“. Парамоха с царевной „обобрали царску казну и поехали в царство Парамохи тайком“. За ними погоня — „коньница, артиллерия и другие войска“. Эта погоня, встретив препятствие, посылает в город „за рабочей силой и топорами, пилами“ расчищает дорогу. Мы здесь имеем совсем новые, невозможные в старой сказке, мотивы отсутствия царя на свадьбе героя, обкрадывания новобрачными царской казны, и несомненно творческую модернизацию старого мотива магического бегства.

В-третьих, сказка о „Победителе змея“ представляет большой интерес в смысле состава исполнителей. Из 15 вариантов ее 13 записаны от мужчин и только два от женщин. Все мезенские варианты исключительно мужские, причем носители этой сказки исключительно зрелое, сильное мужское население от 22 до 56 лет, т. е. население рабочее (подросток 13 лет и девушка 16 лет — естественный момент в возрастных колебаниях).

На Севере именно зрелое мужское население в зимних избушках на рубке леса или летом во время долгого сплава леса по рекам в дореволюционное время нуждалось в сказке для заполнения досуга после работы или на плотях. Перспектива заманчивых подвигов борьбы, побед и т. п., повидимому, выдвигала на первый план именно сказки о победителе змея. В наши дни среди мужского населения интерес к волшебному победителю змея ослабевает и заменяется интересом к сказке новеллистической. А победитель змея переходит в репертуар детей и подростков.

Бытование сказок о победителе змея у взрослого населения определяет собой также неперемное и естественное отражение в них элементов классовых отношений. В одной сказке подчеркивается — „крестьянин состоянием был бедняк“, этот бедняк в той же сказке имеет перед собой „тюрьму — и все камеры“, освобождает заключенных в них. В другой сказке Вод Водович, совершенно неожиданно для данного сюжета, с радостью разделяется с хозяином тремя щелчками, подобно Балде. В третьей герой критически отмечает: „Ха, вот какая глупость у царя-то“. Или сказка начинается сатирической присказкой:

¹ A. Wesselski. Versuch einer Theorie des Märchens. Reichenberg, 1931, стр. 178.

² Там же, стр. 126.

„В некотором царстве, в каком-то государстве жил был царь и звали его Картаус. И не было у него ни бороды ни ус“. Или сказка ставит героя низшего социального происхождения Сукина сына Парамоху в роль старшего товарища, а заканчивается сказка совсем революционным мотивом: „И вот теперь живут, хлеб-соль жуют, но народ тут за труд принялся, ум да разум набирать, да как царя с места согнать“. В сказке М. Гольчикова о купце определенно вторгается стихия купеческих интересов к „хорошей торговле“, „товарам“, „бочкам золота и серебра“, к „складу, магазину“, „анбару“ к „драгоценным камням“ и т. п., причем даже черти изображены ярыми торговцами. На этой стороне сказок я останавливался уже в другой своей статье.¹

Таким образом, сказка о „Победителе змея“ дает некоторый материал и для социального анализа, несмотря на весь ее „волшебный“ характер.

В-четвертых, ни одна из 15 сказок — и это особенно примечательно — не является повторением другой и не похожа на нее. Каждая представляется настолько отличной, что воспринимается как новая сказка, как новое произведение фольклора. Читатель неспециалист прочтет эти вариации одного и того же сказочного „типа“, почти не почувствовав его повторения.² Этот момент представляет огромное теоретическое значение.

Как известно, одним из основных тезисов буржуазного сказковедения (в лице так называемой финской школы) является утверждение о неизменности основной сказочной схемы и лишь о перебросе ее по векам и территориям. Допускается лишь формальная порча путем заимствования да ассимиляционно-националистическая деформация сказочных текстов. Эта позиция финской школы отвергалась еще до ее возникновения даже прежними осторожными миграционистами. Например, акад. А. Н. Веселовский в 1883 г. писал: „Ни одна сказка не покрывается доцела другою, большая их часть является спаяем мотивов, поставленных в связь случайно, и сравнение должно было бы обратиться именно к этим мотивам, а не к цельным сказочным особям“.³ И хотя в последнее время даже Альберт Вессельский восстал против идеи „устойчивости“ сказочного текста,⁴ эта идея потребует немало усилий, чтобы быть опровергнутой или ограниченной в сознании фольклористов. Печатаемый ниже материал говорит лучше всяких споров о том поразительном факте, что 15 текстов одного и того же типа, записанных на сравнительно небольшой территории, дали тексты, о прямой механической зависимости которых друг от друга не может быть речи, и что эти 15 текстов в сущности представляют 15 творческих актов крестьянского массового исполнителя и хранителя сказки.

¹ А. Никифоров. Социально-экономический облик северно-русской сказки 1926—1928 гг. Сборник С. Ф. Ольденбургу, Л., 1934, стр. 391 и сл.

² Только условно, исходя из принятого указателями „типов“ понимания сказки, можно говорить и о том, что 15 текстов есть вариации одного типа. На самом деле все они не могут быть относимы к одной сказке. Связь 15 вариантов с иными сказочными „типами“ заставляет понимать тип № 300 просто как один из эпизодов сказочного калейдоскопа разных сюжетных соединений.

³ А. Веселовский. Реч. на румынские сказки Кремниц. Журн. Мин. нар. просв., 1883, стр. 221.

⁴ А. Wesselski. Versuch einer Theorie des Märchens, гл. 10.

В основе этих творческих комбинаций и сложных композиций лежит фонд мотивов, отстаивающийся веками и историей, которая долго еще не будет написана, а если и будет писаться, то только на основе стадияльного понимания развития сказки, как продукта идеологии определенных классовых групп. Но самые современные контаминации мотивов, т. е. сюжетные схемы волшебной сказки, отнюдь не могут опираться на закон устойчивости сказочного текста. Ибо сами сказочные тексты этот закон вовсе не подтверждают.

Наблюдение над живым бытованием сказки в северных районах Европейской части СССР дало известное право утверждать заметную подвижность и сцепляемость разных эпизодов разных сказок между собою. В результате этого закона морфологической подвижности эпизодного фонда, в разных местностях, конечно, неоднородного, живая комбинация всегда представляет собой новое сюжетное образование, настолько иногда новое, что не только слушатели, но и сам сказочник воспринимают новую комбинацию тех же мотивов, как новую сказку. В предлагаемом ниже издании такими являются две сказки мезенского сказочника И. Г. Бобрецова, который рассказывал обе сказки с наличием мотива „Победителя змея“ как две разные сказки. Да и трудно их иначе квалифицировать. При этом простое сопоставление эпизода победы над змеем в двух сказках Бобрецова явно показывает, что текст сказки творится в момент рассказывания и что повторение эпизода не совершается ни в каком случае механически,¹ что варьирует не только слова, но и образы и положения.

Точка зрения финской школы на тип „Победителя змея“, выраженная в указателях Аарне-Томпсона-Андреева и закрепленная в названной монографии Kurt Ranke, который насчитал 1038 „вариантов“ типа, мне думается, сборниками, в роде нижепредлагаемого, ставится под сомнение. Если по указателям „Победитель змея“ входит в сочетание с типами №№ 301, 303, 305, 466, 502, 530, 532, 533, то сборник И. Карнауковой присоединяет сюда еще тип № 513, а мои тексты еще №№ 313, 314 I, 315, 401, 560, 707, 513, 329, 531, 554, 508, Балда, герой у разбойников. Это расширение связей „Победителя змея“ прямо указывает, что неправомерно сохранять за ним наименование особой сказки и что более правильно видеть в нем всего только подвижной эпизод, вовлекаемый в связь с другими по мере надобности.

В-пятых, надо обратить внимание и еще на один интересный момент в наших сказках. На сказках сюжетов с однородными компонентами сравнительно легче отмечать разницу художественных стилей, художественной манеры, чем уже интересовались русские сказковеды.² С одной стороны, мы здесь видим обстоятельного повествователя И. Г. Бобрецова с некоторым элементом бытовой амплификации, с другой стороны, М. В. Семенов дает образчик стилистической манеры с элементами высокой былинной амплификации. Интересное усложнение стилиевой манеры сказа ритмическим элементом

¹ Другой такой же пример см. в моей статье Сьогочасна шнезка казка, отг. из Етногр. Вісн., кн. VIII, стр. 31—32.

² См. М. Азадовский. Русская сказка. Избранные мастера, М.—Л., 1—2, 1932; А. Никифоров. Важнейшие стилиевые линии в северно-русской сказке. „Slavia“, 1934, гош XIII, сеš. I, стр. 52—69.

представляет сказка Т. П. Гладкого, порывисто-динамической аффектацией веет от стиля Лазарева и т. д.¹

Таким образом, предлагаемое издание дает материал для суждений по целому ряду теоретических проблем, связанных с жизнью сказки. Но оно не лишено и некоторой эдиционно-методологической заостренности.

Как издавать сказочные варианты? Финская школа, как известно, вообще считает принципиально достаточным фиксировать сказочные варианты условными транскрипционными схемами. Этим не отрицается право на издание вариантов полностью, но лишь как предмет известной роскоши. Для многих современных исследователей сказки в Европе остается аксиомой правило А. Аарне: „Немногими строками можно передать целый вариант, так что будут ясны его специфические особенности. Возрастающее обилие материала прямо побуждает исследователя к краткости. При сокращении можно идти так далеко, что пересказывать лишь особенно примечательные варианты, а другие только перечислять“.² Я бы хотел настоящим изданием поставить вопрос наоборот. Ни в издании, ни в исследовании нельзя „немногими строками передать целый вариант“, принципиально невозможно сделать немногими формулами ясными „специфические особенности“ варианта. Варианты сказки непременно должны быть собраны в хрестоматийные сборники с полным изданием текста. Ибо какой схемой можно отразить локальный колорит сюжета текста, стиля, языка сказки? Чем выразить те классовые противоречия, которые скрываются за расстановкой эпизодов, героев, их взаимоотношений? Если тексты уже полностью изданы, можно не отрицать за исследователем права условной схематической формульной транскрипции сюжетных схем, схем эпизодов. Но все исследования финской школы пользуются транскрипцией и рукописных текстов, еще нигде не опубликованных. А кроме того, как показывают издаваемые 15 сказок, они только очень условно могут быть названы „вариантами“. В сущности мы имеем 15 самостоятельных сказочных организмов, каждый из которых имеет совершенно законное право на самостоятельное к себе внимание исследователя.

Сокращенная транскрипция „вариантов“ может быть допущена как печальная необходимость, вызванная ограниченностью печатных возможностей. Принципиально же надо признать необходимой борьбу не только за точное и полное издание текстов, но также за запись и публикацию элементов звучания сказки, подачи звука, слова, жеста и идеи сказки, отраженных в комплексе исполнительских средств и сцен исполнения.

Если при современном состоянии нашей собирательской практики мы еще не умеем этого делать, то надо искать путей к осуществлению такой полной записи. Ибо именно новизна и неповторимость каждого исполнения сказки и всякого другого произведения фольклора, новизна исполнительского комплекса, новизна его социальной и художественной направленности делает его особенно значимым для слушателей и живучим в фольклорной традиции.

¹ Номенклатуру беру из моей статьи в „Slavia“, 1934 г., роѡн. XII, сеѡ. I. „Важнейшие стили-вые линии в тексте северно-русской сказки“, стр. 52—69.

² A. Aarne. Leitfaden der vergleichenden Marchenforschung, Hamina, 1913, стр. 78.

В этом смысле, к сожалению, и мое собрание северных сказок отражает ту стадию фольклористики начала нашего века, когда собирателями не была вполне еще осознана идея важности широко комплексных задач в собирательской работе.

Наконец, несколько фактических справок-примечаний к печатаемым текстам:

№ 1—8 и 14 записаны в Лешуконском районе Северного края. №№ 9, 10, 12 и 13 в Карпогорском районе также Северного края, №№ 11 и 15 в АКССР (Заонежье).

№ 1. Записана в Вожгорском с/с. дер. Пустынь от Якова Васильевича Поташова, 55 лет. Занятие — крестьянство, охота, рыбная ловля. Женат, двое детей. Грамотен, но в школе не учился, читал лубочные сказки, слышал от разных лиц. Сказочник артистической манеры исполнения. Эпик. Сказ четкий, ритмический. Знает сказочные типы по Андрееву №№ 301В, А, 400В, 480Е, А, 550, 518, 302, 567, 707 I, 751I, 325, 465А?, Бову, побывальщины.

Издаваемая сказка = Андреев № 303 + 300А.

№ 2. Записана там же от Поташова, Александра Яковлевича, 13 лет. Сын Я. В. Поташова, неграмотный. По манере сказа эпик, есть черты артистизма, повидимому, от отца. Записана сказка на улице в толпе детей.

По Андрееву = 313А + 300А + 532.

№ 3. Записана в дер. Лебская от Михаила Федоровича Гольчикова, 28 лет, занимается крестьянством, лесосплавом, сапожным делом. Служил на службе 9 лет, жил в Саратове, Екатеринодаре, Москве, Архангельске, Вятке и других местах. Семейный, жена, девочка. Грамотный, сказки читывал, но рассказанная, по его словам, не книжная. Эпик с элементами артистическими в исполнении. Знает по Андрееву №№ 301В, 401, 315В, 650А, 410I, 400А, 465А, ряд анекдотов.

Издаваемая сказка = 313А, 300А, 532. Записана у сказочника в доме. Слышал он сказку от отца, а отец читал сказку.

№№ 4 и 5. Записаны в дер. Засулье от Ивана Григорьевича Бобрецова, 27 лет. Занятие — крестьянство и лесосплав. Служил в Красной армии, бывал в Архангельске, Крыму, Москве, Ленинграде, на Украине. Холост. Малограмотен, учился два месяца, сказки перенимал „по народу“. Эпик с элементами артистизма. Знает сказок несколько. Все длинные, некоторые мотивы неизвестны указателю Аарне.

Издаваемые сказки: № 4 = 401 + 508 + 300А, № 5 = 314 I, + 315А + 300А. Записаны у Бобрецова на дому.

№ 6. Записана в той же деревне Засулье от Федора Александровича Бобрецова (не родственника Ивана Григорьевича), 22 лет, был кочегаром на пароходах в Архангельске 2 года, в момент записи крестьянствовал. Не служил на военной службе. Грамотный, холост. Эпик. Знает сказки, неизвестные указателю Аарне.

Изданная сказка = Андреев (313 А) + особый эпизод у разбойников + (315) + (560) + 300 А. Записана в деревне в присутствии нескольких крестьян. По словам сказочника, он ее слышал „от стариков.“

№ 7. Записана в дер. Палащелье от Сидора Алексеевича Новикова, 50 лет. Занятие — крестьянство, служил 11 лет, много где бывал. Семейный,

трое детей. Грамотный, но довольно неразвит; сказки перенял, главным образом, от отца, известного сказочника, ныне умершего; рассказывает сказки на деревне и теперь, по исполнению эпик с индивидуальной артистической манерой. Знает типы по Андрееву №№ 571, 162, 1045, 1072, 61, 225, 715, 2020, 531.

Издаваемая сказка = Балда + 300А + 303. Записана у Новикова в доме, во время изготовления им оконных наличников.

№ 8. Записана в дер. Белошелье от Максима Васильевича Семенова, 56 лет. Занятие: ходил на морского зверя, плавил лес, охотничал, теперь крестьянствует и охотится. Служил на военной службе. Семейный, детей не было. Грамотный, читывал и сказки из книг, знает и поет былины. Очень интересный сказочник, прекрасно говорит, одушевляется, чувствует свою силу и обаяние сказки, много артистизма. Я записывал у него в избе. Платил ему за сказывание. Вечером присутствовала полная изба крестьян. От него записаны по Андрееву №№ 425А, 530В, (531), 554, 560, 1360В, 330В, 1734. Кроме того знает бывальщины, неприличные сказки, былины про Ратая Ратаюшку, про Илью Муромца, сказки про Франциля Венециана, Бову, Еруслана, Леня да оцеть, Самсон богатырь, Адская почта и др.

Издаваемая сказка = (707) + 300А. Конец производит впечатление скомканного. Моя попытка настоять на подробном рассказе конца, на продолжении сказки, оказались безуспешной.

№ 9. Записана в дер. Гора, Сурской вол., от Григория Васильевича Панфилова, 16 лет, в момент записи занимался крестьянством, холост, грамотный. Эпик, рассказывает с одушевлением и артистическими элементами.

Издаваемый текст по Андрееву = 554 + (300А) + 303. Слышал от одного из родственников на деревне.

№ 10. Записана в дер. Гора, Сурского с/с., от Матрены Архиповны Титовой, 56 лет, в момент записи занималась крестьянством, замужняя, имеет внука, неграмотна. Эпик и забавница, стиль разговорный, и пение, и декламация, знает по Андрееву №№ 667 I, 327С, 61 II, 327С + 480Е и былины про Настасью Романовну, про князя Михайло, стих „Жил был трудник во пустыни“.

Издаваемый текст = (531) + 532, 300А.

№ 11. Записана в дер. Комлево (Заонежье) от Федора Ивановича Лазарева, 46 лет, занятие — земледелие, был в Ленинграде в войну 1914 г. неграмотный, шутник, балагур, говорит быстро, переходя иногда в скороговорку, громко стокирует речь, богат ритмом. В такт сказу раскачивается. Сказ артистический с элементами напевности. Знает былины об Алеше, Илье, Соловье-разбойнике, о Добрыне, записана еще сказка о шуте = Андреев № 1539.

Издаваемый текст = (532) + 300А + 302 — но со своеобразием. Записан в присутствии толпы, не буквально. Было позднее время, сказочник торопился.

№ 12. Записана в дер. Слуда, Сурского с/с., от Северьяна Павловича Нехорошко, 22 лет. Занимался в момент записи крестьянством и лесосплавом, не служил на военной службе, в городе не бывал, холост, грамотен. Знает еще стих-песню о лесосплавщиках, сказки. Эпик, по манере средней говорной манеры.

Издаваемый текст по Андрееву = 303 + 300В + 329 + 313 I.

№ 13. Записана в дер. Сура, Сурского с/с., от Осипа Ивановича Малкина, 29 лет. Занятие — земледелие и лесной промысел. Служил в Красной армии

и бывал в больших городах. Женат, детей нет. Грамотен, сказки не читал. Эпик, знает по Андрееву №№ 303А, С, 402, 1910, 550, 570, 1012, 571, 559, 327А, 550, 1543, 1563, 480Е и другие, загадки, частушки, даже заговор, 1877А, 15271 и ряд неприличных.

Издаваемый текст = 303 + 300В + 329 + 3131.

№ 14. Записана в деревне Дорогая гора, Дорогорского с/с., от Терентия Павловича Г л а д к о г о, 51 года. Занятие — крестьянство. Служил на военной службе трижды. Женат, трое детей. Неграмотный, сказки знает от разных лиц. Тип эпика с высоким артистическим талантом и ритмической манерой сказа. Записано от него только три сказки, по Андрееву: 301А, (560) и издаваемая № 303 + +300В + 513А. Но знает он их больше, однако зарегистрировать их не разрешил. Запись данной сказки сделана полуконспективно. Сказка не закончена. Осталась нерассказанною история двух других братьев. Один погиб у дровицы, другой в подвалах разбойников. Сказочник оборвал сказку потому, что была глухая полночь, и он очень устал.

№ 15. Записана в дер. Дерезузово (Заонежье) от Марии Васильевны Р о г о з и н о й, 16 лет, грамотная, бывала только в городе Повенце. Тип эпический с артистической манерой исполнения, говорит с увлечением. Знает по Андрееву № 365, 955, 313А, Sagen 16 и еще сказки, а также поет духовные стихи, песни. О ней см. И. Карнаухова. Сказки и предания Северного края, М.—Л., 1934, стр. 380, и моя рец. в „Советск. фольклоре“, 1935, 2—3.

Издаваемый текст по Андрееву = 300 В+301А.

Тексты

1

1. Не в котором царьстве не в котором государстве был жил король. У короля была доцька Марфа Прекрасна. Она росла во своём саду в терему за тяжолома замками. В ей сад некто не являса, в ейну крепость. Только были бабки, няньки. Она выростала, невестой стала, ходит по саду гуляет с няньками с мамками.

2. Шчо-то ей жажда долит. Подошла к своему колодцю. На колодци на крыши два стокана воды. Один стакан выпила — маловато и второй выпила. Жывёт поживат, потом узнала в нутробе шо-то нехорошо. Вот и живёт, брюхо росьтёт. Потом несколько времени родила двух сыновей. Бабок, нянэк заклкала, шобы они не розносыли вёсьти. Но потом собрали таким побутом попов. Нельзя носить крестить. Одному дала имя Вод Водовиць, а другому Иван Водовиць, потому шо оны от воды зародились.

3. Ну вот эти детоцьки растут не по цясам-по минутам, не по минутам — по секунтам. Выросли большы, даже стали из лука стрелки стрелять.

— Подай, говорит, дети, ваш дедка, мой папа узнат и у вас головы соймёт и у вас к сьмерти предаст.

Дала им по белому платку, дала по иконы, дала божье благословленья.

— Подите дети на белый свет, куда знаите себе щасье ищите.

Выпусьтила за ограду, и дети пошли по дороги, роширя ноги.

4. Шли несколько времени по этой дороге, дорога пошла на́двое. Одна дорога пошла ко синю мѡрю, а друга в путь. Ну вот они поменялися платками белыма.

— Ежели который платок потемнет, так другому искать брата. Вод Водовиць пошѡл ко синю морю, а Иван Водовиць пошѡл по прямой дороге.

5. Вод Водовиць шѡл по синю морю, встретился медведь-Мишка. И говорит Мишка, говорит:

— Вод Водовиць — возьми меня в товаришы.

— Эх, Мишенька, Мишенька, я бы взять то рад, да кормить не могу тебя. Мишка и говорит.

— А што пѣшь ешь, я хоть крошки, хоть коски, и тем питаюсь.

Ну вот пригласил он Мишку в товаришы. Пошли по дороге.

6. Идут по синю морю на пристань. Рыболовы рыбу ловят на пристани. Он говорит:

— Рыболовы, говорит, продайти рыбы.

Рыболовы дали ему рыбы, он сварил, покушал и Мишку накормил.

— А шчо же, говорит, товаришчы, перевезьли [бы] меня за синё морё.

Они и согласились его везти в кѡрбасе. Вот и повезьли. Перевезьли за синё море, он росьцѣт им отдал, деньжонок горьсь безь сдѣту. Пошел сам по дороги, роширя ноги, в путь, куда дорога идѣт.

7. Шол, забрѣл в город, пошел по за гѡроду, зашѡл в дряхлу избушку, живѣт старуха. Старуха от молитвы отказалась, странника накормила, напоила и вѣсьти стала спрашивать.

— Откуль, добрый молодець, идѣшь и куда путь дѣржышь?

А он и говорит:

— Што, бабушка, у вас здесь цѡрь царит, ли король королюет?

Она на ответ далá ему.

— Зьдесь король королюѣт, да не совсем в радосьти весѣлой. У ѣгѡ три доцьки. Перву доцьцу просит троеглавой зьмей в жены. Все плацют и ревут, на спроводѣны пошли, я пойду тоже.

Вод Водовиць остался у ей в ызбушки.

8. Но вот шим-хам, и ушол со своим Мишкой. Пошол о синё море. Приходит о синё море, стоит высокая башня. Он зашѡл в эту башню, сидит королева и улыбкой уливаѣтця слезми.

Он и говорит:

— Дева, поищи у мня, прохожѡя, в голове вшей (просто).

А она и говорит:

— Ох, добрый молодець, соньце закатитьця и заря зазоритьця, поганое издолишчо выдет из синѣ моря, троеглавый зьмей, меня съес и тебя съес.

— Время рано ешче, девиця, нечо пецьляться.

Дал ей перѣчинной нѡжичѣк и лѣк ей на колени. Ана стала в еѡ головы промышлять вѡшок. Он заснул крепким сном у ея на коленях.

9. Потом соньце закатилось, заря зазарилась, вышел трехглавой зьмей. И говорит зьмей:

— Фу, говорит, руськой дух, не то што одна добыча, двойна.

Она его будила-будила одва розбудила. Он говорит:

— Ах ты, погана тварь. Каково то тебе понравиться. С головы косьливо, а с . . . , не отеребил да и опалил.

Но. Побежал Вод Водовиць, свой тесак обнажил, три головы его срубил на промах, эти головы под Златьыр камень завалил, туловищчо в морё спехнул. Зашол к девици королевы. Королева зовёт его на родину домой. А он и говорит:

— Девиця, будешь на времені, так тогда меня помені.

10. Водовозы приехали за водой. Она к им проситце. А старший водовоз говорит:

— Идёшь за меня замуж, так возьму и увезу.

Согласилась бутто как итти за йго.

11. А Вод Водовиць опять пришол к етой старухи. Старуха накормила, напоила, тогда на отдых по знакомсьву его повалила. На други сутки опять шестиглавой змеей просит другу дочь. Ну вот старуха сходила в город, а Вод спрашивают:

— Шо, бабушка, у нас ведеться.

— А вот втору дочьку шестиглавой змеей просит. Я тоже пойду спровожать. Старуха ушла.

12. Вод Водовиць пошол сзади ея тоже шляться ко синю морю. Где ходил— не ходил, опять пришол к етой башни. Опять королева сидит в этой башни, улыбкой слезами уливаецце. Он зашол в башню, поздоровался с королевой и говорит:

— Королева, говорит, поищи, говорит, у меня, прохожяя, в головы вшей.

А она говорит:

— Пойскать то бы я рада, да нецим.

Он дал свой маленький перёчинной ножичёк и повалился ей на колени. Она искала-искала, потом он заснул крепким сном.

13. Соньцё закатилось и заря зазарилась. Вышел поганой издолищчо из синя моря шестиглавой змеей.

— Фу, говорит, руськой дух, не то шчо одна добычя, а двойна.

Она будила будила всяко. Ему на лицё съеза капнула. Он вскоцил и побежал на побоищче, выхватил свой тесок, абнажил тесок на поганого издолищча шестиглавого змеей и отрубил 6 голов своим тесаком. Головы завалил под Златьыр камень, а туловищчо в морё спехал. Но. Зашол в башню королевы. Королева с улыбкой ёго желат в госьти к ёго к отцю к родителю. А он и говорит:

— Когда, королева, будешь на времені, так тогда меня помені. Мишки на щею дала шолковый платок. Съезала своими руками. Вод Водовиць пошол, она осталась в башни.

14. Опять приедяют водовозы за водой, и проситця она к им уехать домой. Она говорит.

— Ежели скажешь, шчо мы спасьли, так возьмем, а не скажешь, так не возьмём.

15. Вод Водовиць пришол опять к той же старухи на отдых. Старуха накормила его опять по старому времени, как и раньше почитала.

— Ну, говорит, што, бабушка у вас ведётця ново?

— А, говорит, посьледню доцерь девятиглавой змеей просит на съеданье. Две то спасали водовозы, а ету то уж, говорит, не знаю.

16. Но. Бабушка пошла спровожать, на спроводины, а Вод Водовичь пошел ко синю морю. Де ходил не ходил, опять в ту же башню приходит. Сидит королева. Опять заставил таким же побутом вшей в головы искать.

17. Но вот соньце закатилось, заря зазарилась, из синя моря вышел поганой зьмей девятиглавой.

Она его будила будила за ревун-волос (за ухом) разбудила.

Вод Водовиць побежал на драку с поганим издолишчом драться. Выхватил свой тесак, 9 голов сразу срубил. Головы под златырь камень завалил, туловишчо стал спихивать в морё. Когти поганого ульну́ли в одежду. Потом вместе с туловишчем и сам ушел в морьскую глубину.

Закрицал:

— Эй, Мишка, брат!

Мишка прыгнул и его поймал за волосы и вытащил вместе с туловишчом. Но. Туловишчо худо ли хорошо, спехали возврат с Мишкой, обое перемокли. Пошли к королевы в холодную башню. Но. Вот королева звалá их к отцю родителю на пír на бál. А он говорит:

— Когда будешь, королева, на временí, тогда нас помени.

Пошел опять о синё море к избушке к той же старушки.

18. Водовозы подьждяют за водой к синю морю. Она проситця к им, говорит:

— Возьмите меня, водовозы.

А они говорят:

— Взять то бы и взяли, да выйдет нехорошо. Если скажешь, што мы спасьли, то — хорошо, а то побьём и в морё бросим.

Она согласилась и заклатье далá, шо худого от меня не выйдет.

19. Но вот приехала домой. Отець король сбóрал пир-бál, со всех держав наехали князья и бояра, короли и цари. Но вот. На етом пиру старша доць стала себе жениха выбирать.

Вод Водовичь тожо пришел на пír, на бал, со своим Мишкой, сел на пецьной столц,¹ а Мишка сел вот там² на диван. Ну вот ето старша доць подносит женихам по цярке водки, князьям и боярам, королям и царям. Выбрала себе жениха князеського сына. Вод Водовичь заиграл в рожок:

— Мне то цяроцьку да полведерьную, а Мишеньке то цяроцьку ка цетвертную.

Ну вот они стукнули одну цяроцьку полведерьную, а Мишенька цетвертную. Маленько потоньцовали и оселись.

20. Вторая доць опять стала по цярки обносить. Всех обнёсла, жениха не могла найти. Подала цяроцьку Воду Водовицю. И сказала — призвала своёго папашу.

— Вот, папаша, не водовозы нас спасали, а вот кто спасал. Тот — богосуженой, который сидит на пецки на столбú.

Он спустьился с пецки. Она его в уста поцеловала, назвала своим боусуженым.

¹ Жест сказочника в сторону печи.

² Жест под порог.

21. Ну и третья стала опять по дярке обносить. Всех обнесла тоже по дярки гостей, прихожих и приежжих. Но выбрала тожо жениха себе королевского сына.

22. А у короля ведь не пиво варить, не вино курить, свои магазиня стоят. Попов, дьяков в церьков да на подножник, за трех зятьей и три доцери. Повеньцял поп законным браком. Потом перовали столовали.

23. Вод Водовичь переспал одну ночьку. Пошли гулять по городу со своей королевой, по москам идут. Бежит птичка очень прекрасна. Вод Водовичь хочет поймать ету птичку. Она не дается в руки. Бежала, бежала, съвернула с москов в дряхлу избушку. В сени сунулса, потом и в ыбушку. А сидела старуха на пеце с клюкой. Она ошчипетела его ловко, он по мертввел.

24. У Ивана Водовиця потемнел платок. Схватился брат ёго. Пошел тоже искать брата по той же дороге ко синю морю. Тоже стретился Мишка, тоже пригласил его в товаришчы и тоже пришли на ту же пристань, где рыболовы рыбу ловят. Иван Водовиць купил рыбы, сам наелса накушалса и Мишку накормил. Потом попросил рыболовов за синё море. Рыболовы согласились, перевезли его в кáрбасе, сколько ненабудь дал им копеек за перевоз.

25. Потом идёт по дороге в город. Королева його увидала.

— Ты, Вод Водовиць, говорит, де ты был?

Она посоштила хозяина. Ну вот они зашли в дом ея. Ноць принадлежит к носьлегу. Но вот он и говорит:

— Королева, говорит, которой руку накинem ле ногу, у того голова с плец.

Вот и легли спать. У королевы серьце заболело — повеньцялись с хозяином, а спать нельзя. Как ненабудь ноць прошла, пропутались.

26. Утром стают, опять пошел гулять по городу под руцьку по москам. Опять та же птицька стретилась Ивану Водовицю. Королева и говорит:

— Вод Водовичь, не ходи, опять оманет.

Ну вот Иван Водовичь крался, крался с москов в избушку. Она в сеньци скочила, и он взáди. Потом в ызбу то не сунулся. А старуха то клюкой то и трэснула его. Он выхватил клюку да старуху то и убил.

27. Своёго Мишку послал в магазин за живой водой. Мишка принёс два шкалика воды. Одной sprыскáл — зьделалси целой, другой sprыскал — зделался живой.

— Фу, говорит, долго спал скоро стал.

28. Но вот они тут два брата поздоровкались. Вод Водовичь повёл к тесьтю в госьти. Стали пировать да столовать да три недели всё гулели.

Вод Водовичь и говорит:

— Брат, Иван Водовичь, у купця то дочь хороша есь, стану свататься.

— А не пойдёт, говорит, за бродягу.

— А отцего не пойдет?

Вот пошли сватать. Сосватались тоже. Богу помолили да и спать. Но вот привыкли немножко. А у купца сыновей нё было, его в принятые к купцю. Торговля широко идёт. Один брат взял королеву, а другой купецеску дочь.

29. Жыть поживать и теперя живут.

Но. Вот тебе одну побывальшину сказал.

2

1. Жыл был цярь. У цяря жонка то беременна. Он пошел на корабле на море то. Какой ле дьявол кораб и остановил.

Говорит:

— Кто меня постановил кораб. Спусьтите у мя.

Там дьявол отвеча:

— Нет, не спущчу. Весь кораб росторзае. Говорит, це дома не знаешь, так отдай то мне.

— Всё дома знаю. Ну, говорит, чего дома не знаю, то и тебе отдам.

2. Ну вот тот сходил, опять идёт. А парницёк с луцком бегат, стреляетця.

— О, говорит, цего я то в дому то не знал. Говорит: вот тебя, Иванушка, я какому ле мужыку отдал.

3. Вот они ночь ноцевали. Тот Иван и кричит:

— Хлепча, мама, накопай.

Он средился да и пошел.

4. Какой ле мужык из лесу вышел. Вот тот идет и говорит:

— Куды парнецёк пошел?

— Меня папа какому то мужыку отдал.

Он говорит:

— Пойдём со мной, он мне отдал.

Вот они шли, шли, до моря дошли. Он гыт:

— Имайся мне за плецьки.

Вот он поймался там. Шли да в воду сошли — большой дом стоит.

5. Вот они по́жыли да тот поежжят торговать. Вот он уехал и говорит:

— В три то онбара заходи, а в четвёртой не ходи.

Вот он уехал торговать.

6. Он и пошел по амбарам. В первый зашел — ницё нету. А в другой-от зашел — тоже ницё нету. В третий зашел — съвинья сено ест.

— Че же я в четвёртый не заходил. Ну-ка я захожу. Вот он заходил, а конь золотой стоит, мясо ест.

Тот Ивану то говорит:

— Поди-ко, снеси мясо к съвиньи, возьми сено да, говорит, овсу бочьку заправ и воды боцьку.

Он заправил всё не онным цясом, а онной минутоцькой.

7. Ну вот он и сел.

— Там большая гора есь, держысь крепце. А если не удёржисся, падёшь, так тебя лешой съест.

Вот доехали до горы. Он перв-от раз скочил и друг-от скочил. Иван-от и пал. Тот конь воротился, в зубы схватил и трети-от раз там на гору за-скоцил.

Дьявол от отвецят:

— Ох, щясльйвой ты, Иванушка, а то бы я тебя на мелкие кусоцьки расторзал.

8. Тот на коня скоцил и поехали. Ехали, ехали, до города доехали. Говорит етто:

— Ты меня по загороду спусти, а сам поди в город. Кто тебя станет спрашивать, ты никому не скажы, всё говори — не знаю.

9. Ну вот етот Иванушок пошол. Цярь ходит кур караулит. Вот он говорит:

— Цей ты парень?

— Не знаю.

— Откуда ты?

— Не знаю, говорит.

— Какой ты, говорит, незнайко. Гыт, покарауль у мя кур. Он говорит:

— Не знаю.

Цярь-от тот ушол. Он караулил, караулил, да всех кур выловил, да под корку (корень) склал. Цярь идет, говорит:

— Где-ка куры ти?

Тот говорит:

— Не знаю.

— Какой жо ты незнайко!

Цярь говорит:

— Давай, то прошчу.

10. Он просьтил, говорит:

— Коров покарауль.

Говорит:

— Не знаю.

Цярь опять ушол. А тот коров караулил да коров всех выколол да к цярю-то идёт.

— Где коровы ти?

Тот говорит:

— Не знаю.

Тут цярь опять загромел, говорит:

— Какой ты незнайко. Говорит, нат тебя в тюрьму посадить.

11. Вот его и в тюрьму повели, посадили. Вот сидит. У цяря то была дочи, всех на съвете была лутче. Вот троеглавой зьмей приехал свататьце цярьску доцерь. Гыт:

— Не отгадите, уведу и отгадите, уведу.

Кака ле старушка прибежала, говорит:

— Ты, паренечёк, не можешь ли чярьску дочь сохранить, троеглавой зьмей приехал свататьця.

Вот она ушла.

12. Тот угъл-от выздынул, конь прибежал. На коня-то скоцил и поехал. Воцько [= войско] уехал, объехал. Там приехал троеглавой зьмей. Говорит:

— Выходи-ко на заповедь.

Вот троеглавой зьмей вышел на заповедь. Он с той косну́л, с другой коснул, все три головы слетели. На коня скочил и уехал.

Невеста-то его ткнула копьём да не попала. Да тот и уехал. Говорит:

— Воцько воротись, воцько воротись.

Воцько воротилось. Угъл выздынул и опять сидит. Коня-то все имают, да не могут поймать.

13. Вот опять сидит. Опеть шестиглавой зьмей приехал ту же дочь сватать. Говорит:

— Отдадите, уведу и не отдадите, уведу.

Тот увёл опеть войско, воцько сражаецця. И старушка приходит к ему, шо ле поделать, опеть шестиглавой зьмей приехал сватать, опеть ту же царьску дочь повел. Он говорит:

— Не знаю.

Та ушла.

14. Тот угол выздынул, на коня скоцил да поехал. Ехал, ехал, воцько въехал, объехал, едет. Приехал к шестиглавному зьмею. Вот он поехал, говорит:

— Шестиглавой зьмей, выходи-ко на заповедь.

Вот тот вышел, с той коснул, с другой коснул, три скоснул, а три остались. Вот они боролись, боролись, тот до колена забил Ивана. Вот он опять Иван-от троеглавному зьмею говорит:

— Дай-ко мне пропышку.

Вот он дал. Тот вырвался как-то, с той коснул, с другой коснул, три-то головы улетели, и он на коня скочил и поехал. Вот его опеть царьска дочь выбежала, ткнула копьем. Он опеть уехал, в воцько уехал, говорит:

— Воцько воротись, воцько воротись!

Воцько воротилось. Он опеть угол выздынул да опеть зашел в тюрьму да опеть сидит.

15. И опеть девятиглавой зьмей приехал ту же дочь свататьце. Он говорит:

— Отдадите, возьму — и не отдадите, возьму.

Вот он и повёл. Вёл, вёл, воцько походят уж. Старушка прибежала опеть.

— Можешь ли че-либо поделать девятиглавному зьмею.

Тот говорит:

— Не знаю, говорит.

Вот и та ушла.

16. Тот опять угол выздынул и опять поехал. Воцько объехал да опять въехал, к девятиглавному зьмею приехал. И говорит:

— Девятиглавой зьмей, выходи-ко на заповедь!

Вот девятиглавой зьмей выходит. Три-то головы высунул. Тот с той коснул, с другой коснул, а шесть-то еще осталось. Вот они боролись, боролись — до колена забил. Говорит:

— Шестиглавой зьмей, дай-ко мне пропышку.

Он и дал пропышку. С той коснул, с другой коснул, и две-то улетело. Ды вот оны боролись, боролись, боролись, до пупа забил. Он говорит:

— Четырехглавой зьмей, дай-ко мне пропышку.

Вот тот дал. Тот вышел, с той коснул, с другой коснул, опять дьве главы улетели. Опеть там боролись, боролись, боролись. Ивана-то до горла забил. Он говорит:

— Дай-ко мне пропышку.

Он дал ему пропышку. Он вышел из ямы то, с той коснул и с другой коснул и две главы слетело. Он скорей на коня соскоцил. Та царьска дочь

копьем его ткнула да ему в руку проткнула. Он плат-от с головы ей схватил да скорей поехал. Вот ехал, ехал, говорит:

— Воцько, воротісь, воцько воротісь.

Воцько воротилось. Тот объехал там. Ехал, ехал, опять угол выдзынул да там зашол в тюрьму-то, опять сидит. Коня всяко-то йймают — не могут йимать.

17. Вот его цярь-от поводит на виселицю душить в петлю. Вот он идёт уж, ведет, в петлю ладят Ивана то сунуть. Девка-то его увидала, на руки-то платок да петлю и захватила.

— О, папа, папа! Етот меня спасал-то.

Цярь-от говорит:

— Спасал, так я прошчу.

18. И жить да быть, и ноне живут. У его конь хороший. Вот они стали жыть.

Сказке конець.

3

1. Жыл был купец. Он, конечно, торговал очень хорошо. Он торговал — у него товары все вышли, и он поехал за море за товарами. Набрал, конечно, сто короблей и двесьти матросов и всю принадлежность. Когда он шол морём, его корап стал: и вот он стал — што делать? Спускал сколько бочек золота, спускал ееребра. Корап всё стоит — нейдёт — на месяте. Потом он здумал со своима товаришам:

— Надо жёребей кидать, кого ле Морской царь просит из нас в море.

Конечно, жёребей кидали, но жеребей попадал всё на купца — купцу спускатца в море. Он царь не поверил. Опять стал снова жеребий кидать.

— Что же, говорит, я золота спускал порядочно и серебра, а меня царь в море просит.

Но жеребей кинули — опять жеребей прóсит купца в море, опять надо спускать. Ну, конечно, теперь он стал спускатца в морё. Приходитца.

— Мне смерть не написана в море.

Вдруг голос послышался из моря:

— Только отдай, што дома не знашь.

Царь тот купец думал подумал:

— Всё дома знаю, тока дня три-четыре из дому.

— Ну ладно, пускай, говорит, тебе, што дома не знаю. Только живому лишь бы остатца.

Ну и 'петь кораб пошол вдрук. Купец веселёхонек осталса. Корап пошол. Долго он ходил, пришол заграницу накупил товаров, всёоу нагрузился коробли. Долго он там ходил, года три-четыре заграницей. Пришло время ему, ехать ему надо, плыть домой.

— Долго я зьдесь хожу.

Он набрал всего и поплыли домой.

2. Приплыл домой купецъ. Жена идёт с мальчиком. Мальчика ведет за руку. Царь сердце дрогнуло.

— Вот што я не знал!

Он когда поехал за море, у него жена была беременна. Ну што делать? Взял мальчика на руки и плачет. Жена и спрашивает:

— Почему ты плачешь, скажем, Иван (ну хоть пускай Иван)?

Но он ей это горе не сказал. И живёт. Он выгрузился всё и живёт уже сколько времени. Живёт и жены не сказывает. Как возьмёт сына на руки, так и плачет. Потом однажды взял сына на руки и стал плакать, с ним разговаривать. Сын спрашивает:

— Что ты, папаша, плачешь? Чего у нас не хватает, не об чем у нас плакать.

Он ему и говорит:

— Эх, сынок, не знашь ты об чём я плачу. Я тебя отсулил морскому царю.

3. Сын и говорит:

— Отсулена скотина — в доме не животина. Пеките мне хлеба, я буду отправлятца.

Но, конечно, мать, отецъ его ещче не спускали. Он говорит:

— Нет, ничего, раз отсулен, должен я завтра отправлятца.

4. Конечно, хлебов напекли, и он пошел, отправился наш Йиван, етот мальчик. Тока вышел из деревни, из города встречается ему чорт выше лесу стоячего, ниже облака ходячего. Спрашивает:

— Куда, Иван, отправилса? говорит.

А он говорит:

— Не знаю, меня попаша кому-то отсулил, я туда и пошел.

А он и говорит:

— Папаша мне его отсулил. Я тебя давно ещче, года три жду, а ты нейдёшь всё ещче. Ну, говорит, садись на меня и зашурь глаза́ и держись крепче.

Тот ёво чорт и поташил, Ивана. Потом чорт устал, сел отдохнуть, спрашивают у Ивана.

— Много ли мы места прошли?

— Вёрст десеть.

А он говорит:

— Тысечь десеть мы прошли́, а не десеть.

Но конечно, Иван ничего ему в ответ не сказал. Отдохнули и опять отправились. Потом ёво чорт притащил в город. Надавал ёму, конечно, торговать, отвёл ему склад, магазин, в котором очень много товару.

5. Иван сам из себя был очень красивой: красавецъ был просто неписанной, как в сказке говоритца. Стали ходить в лавку пушче. И больше товаров пошло. Чорту стало хорошо, што Иван торгует. Чорт, конечно, пожил с ним долго, видит, што от Ивана всё хорошо идёт, отчёт правильный отдаёт. Говорит:

— Ты, Иван, останься, торгуй, а я пойду в другой город других торговцев отчитывать.

Там други магазыны были у ёў. И он, конечно, чорт Ивану отвёл все склады, все анбары и всё. И велел во все анбары ходить и ключи дал. Только в один анбар не велел ходить. Иван:

— Ладно, говорит, што же, не буду ходить, раз не велят.

6. Когда чорт уехал, Иван давай ходить по всем анбарам смотреть, много ли у ёго товаров еще. Ходил, все анбары переходил, пришол к тому анбару, где не велел чорт ходить.

— Што же хозяин велел ходить, а в етот не велел ходить. Ну-кось я зайду, посмотрю.

Конешно дело, и взял ключь и давай отмыкать етот подвал. А тут, конечно, слуги были. Слуги говорят:

— Иван, тебе не велел хозяин ходить в подвал и нам не велел никово пускать.

А Иван говорит:

— Я теперь сам хозяин, и вы мне все подчинёны.

Взял анбар отомкнул и зашол туда. Видит сидит чорт на цепі прикован. Он и говорит Ивану:

— Отпусти Иван, меня, говорит, от замков оторвь.

Иван говорит:

— Ты меня сильней — не мошь оторватьця, а мне уж и подавно не оторвать.

Чорт и говорит:

— Брать не силой, а хитросью нужно.

— Я, гыт, хитрости не научился, человек молодой, лет 17 еще. Сила есь, а с чортом мне уж не варзатця.

А чорт и говорит:

— Как по-вашему называетца, когда лежытёсь спать или обедать, то богу мо́литесь, и што называете за етим временем?

Иван догадался. Взял цепи, сказал:

— Осподи благослови!

Цепи пали. Ну, чорт вышол. А теперь Иван и говорит:

— Теперь меня чорт убьёт, я тебя вы́пустить.

Чорт и говорит:

— Не чо не-будет, не бойся.

А эти два чорта были братья. И вот у них товару много, они стали делить, и в них вышло несогласия. Они и давай дратьце. И вот етот чорт одного чорта приковал с одним мужыком.

7. Теперь етот вот чорт, который освобождён, и говорит Ивану.

— Вот иди, говорит, суда за мной сзádi.

Иван пошол. Вот говорит:

— Отверьни, мошь ли ты отвернуть, и будешь ты человеком. Я тоже не могу отвернуть.

Иван подошол, взял ногой поддел, руками выбросил плитú. Выскакиват конь. Чорт и говорит:

— Вот, Иван, тебе конь, садись на коня и поеждяй скореа, штобы чорт не приехал, тебя зьдесь не достал.

Тот, конечно, чорт дал ему ещё ковригу хлеба и дал белой платок, и говорит:

— Ешьли поедёшь, приежай к каждой избушки. Будешь йись, ешьли коврыга закружаетца, то ты скорей садись на коня и поежай опять вперёд.

Иван:

— Ладно, говорит.

Сел на коня и поехал.

Чорт сказал ещо:

— Если будет погоня, то махни назад етим платком и будёт озеро. И будёт впереди очень высокая гора. Когда ты поедешь, ты к этой горы будешь подъезжать, руками пушше за повод запобирай. Конь скочит на гору, ты падешь, но он тебя на узде заташчит на гору.

И сказал ему:

— Ты ешьли будешь жыть в деревне, своё имя не сказывай, говорит: не знаю. Всё, што спросят, говори — не знаю.

Иван:

— Ладно, говорит.

8. И отправилса Иван, распростилса с чортом и поехал. Чорт тот приездеет к Ивану, Ивана нету. Он сичяс узнал и за им в погоню. Видит, што егов брат ходит торгуует.

Иван, конечно, приехал к избушки, сел закусывать, вдруг хлеба коврыга закружалась на столе. Иван опять сел на коня и поехал дальше; узнал, что погоня сзади есь. Потом ехал, ехал, опять приехал к избушке, сел закусывать, тока сел, буханка опять закружалася. Чорт его гонит. Он опять на коня, сел и поехал скорей. Слышит, што за ним погоня близко стала, топот конйн. Он сичяс, Иван, не говоря слова, и платком махнул назад. Зьделалося озеро. Чорт поехал кругом озеро. Озеро было в долину на сто вёрс. В кой пору ехал чорт кругом озера, опять Иван далеко от ёу уехал. Патом Иван опять сел закусывать в избушки. Вдруг опять коврыга, буханка хлеба закружалась на столе, круто хоть нет. Иван скочил на коня и поехал, опять не поел, не поил ничово. Вдруг едет, видит гора высокая превысока впереди. Иван спомнил чортовы наказы. Взял кругом руку узду повод заповира́л, конь скочил, Иван упал с коня, но ево конь заташы́л на поводу́. Тока усыпел — чорт к горы прилетел.

— Шчасьлив, шо убрался, говорит, счяс бы тя зьдесь расторзал!

Но чорт и остался у горы. Не мог заехать на гору.

9. Иван приехал в город. Сьперва до городу не доехал. Спустил коня в поле, а сам пошел где ле наниматца в пастухи. Пришел к царю-батюшку. У царя было три дочки. Млачшая всех была красивойшей. Млачшей дочери Иван понравился, как Иван был красивый. Конечно, она и говорит:

— Папаша, возьми его хоть съвиной пасьтй.

— Ладно, говорит, возьмём.

Что у Ивана спросят или скажут — все:

— Не знаю, говорит.

Потом Иван жил тут долго у царя.

10. Царь перевёл его опять кур пасьти и сад хранить.

11. Через долго времени он тут ходил сад хранить. Потом в конце концов надумал:

— Што же зьдесь царю напроказить?

Пошел в поле ночью, поймал своего коня, взял в лево ухо, вылез в праву, по чортову приказанью. Зьделался молодець молодцом, боуатырь боуатырём. И сел на коня и поехал к царю в сад.

А эта у царя дочи млачшая Марша Прекрасная сидела наверьху на балхоне и видела, што Иван проказил в етот момент. Но. Иван на кони гуляет по саду, только ямы из под ног летят. И потом гулял и уехал опять в поле на конь. Марша прекрасна всё видела егóво путешесътвие. Утром царь стаёт, пошёл в сад гулять. Видит сад весь притóптон, всё приломано и спрашивают у Незнаюшко.

— Кто етто был, сад мой ломал?

А тот всё:

— Не знаю.

Одно и говорит. Ну што, где кого возьмёшь? Так царь и не мог дознатца до етого дела.

12. Потом долго ли коротко ли Незнаюшка всё жыл у царя. Потом вдруг зделался кличь. Требует у царя Морской зьмей всех людей егова государства на съеданье или три дочки еговых. Царь думал подумал, нать всё государство отдать на съеданье.

— А лутче я одам трёх дочерей на съеданье.

Конешно, старших дьве дочки были у ёгó замужны. Коуда царь дочь отправил на съеданье-ту и дал — конечно у ей был муж — и дал хозяйину войско и велел свою жену сохранять. А как у Маршы Прекрасной мужа не было, царь и говорит:

— У двух дочерей есь мужья, а у тебя мужа нету; кто тебя будет сохранять от зьмёя. Выбирай себе жениха, коуо знаешь, кто тебе по уму.

Она и говорит:

— Мне жених будет Незнаюшко.

Над ней давай 'се сьмеяться. Сама любимая дочь у царя, а выбрала мужа Незнаюшка. Она ничово. Царь тоже ей не советовал брать, не давал благословенья. Но она на ето не поглядела на ихно на всё — всётаки стала себе Ивана доставать. Ну и, конечно, и зьделали свадьбу, пирком тут уж. Ну вот там, ету царевну увезли, котору на съеданье. Коуда увезли ее, в это время Иван Незнаюшко отпировал и, конечно, ушел в полё.

13. Сел на коня и поехал спасать царевну безо всяких, конечно, зьделался опять таким же боуатырём и приехал к ызбушки, где она сидит ета царевна, зашел в ызбушку, заставил ей вшей искать в головы. Она и говорит:

— Нельзя зьдесь, добрый мóлодец, вшей искать. Выдет зьмей трехглавый, тебя и меня съест.

Он говорит:

— Ничово, не бойся, не будет. Съес так двух съест, а не съест, так не одного не съест.

Сел вшей искать. Потом вдруг видит синё море расходилосе, волна ходит с краю на край на море. Вдрук выходит трехглавый зьмей, видит царевну,

а Иван заснул, у ней сидит на колёнях. Она его не может никак разбудить. Потом стала плакать и слеза упала Ивану на лицо, Незнаюшку. А уж змеей близко тут подходит к избе. Иван соскочил с коленей.

— Фу, гыт, долго спал да скоро стал.

Слышит змеей идёт уж на коридор. Иван соскочил, стал за дверью ко сьтены, саблю вытащил. Змеей говорит:

— Ждал одново, а оказалось три (лошадь там стоит на коридоре).

В кой пору змеей стал открывать двери, Иван три головы ему все нараз отсек саблей. Туловище расвистал по полю и три головы вынял у него три драгоценных камня. Зашол в избу, тут у царевны взял с руки золотое ейно именно кольцо и поехал опять на коня. Когда ехал мимо этого войска, егового хозяина еще раз три плёткой остегнул хозяина этого. Приехал в поле, коня спустил, опять ушол к царю на своё место, где находитца.

Потом вот ей хозяин видел, што какой-то мужык там был, поехал к избушке, взял свою царевну и поехал к царю. И предупредил, што, мол, скажи — я тебя выручил.

— Ладно, та говорит, што же делать, раз муж, так уж куда девается?

Приехали к царю, царь веселёхонек, што хозяин выручил дочь, што муж выручил. И опять к той же Марши привернули, говорят:

— Горе, Марша, тебе, хто тебя будет выручать?

14. На други сутки средню дочь опять нать весить. Поплакали, заплакали — опять дочь надо весить на съеданье. И опять ейный хозяин поехал выручать средней дочери. Царь тоже ему дал войско тому. Тот сел с войском и сидит недалеко от избушки. Подходит ночь опять. А Иван своё дело знает, опять пошол в поле, призвал своего коня, сел и покатило опять тое к избушки. Опять заставил вшей искать у другой царевны. Она говорит:

— Добрый молодець, вшей искать нельзя, тебя и меня съест змеей шестиглавой.

А он и говорит:

— Ничего не будет, не бойсе!

Иван опять заснул у той, у другой царевны на колёнях. Вот в этот момент опять выходит змеей шестиглавой и опять слеза пала Ивану на лицо. Иван опять пробудился.

— Долго спал да скоро встал.

А уж тут змеей подходит. Он и говорит царевны.

— Когда я слетюсь со змеем и буду долго сь ним битця, ты возьми ету ковригу хлеба, отрешь ломоть и прибежи ко мне, мне сунь в рот. Та:

— Ладно, говорит.

Иван, конешно, и вышел с ним битце, со змеейом. Долго билисе. Иван стал слабеть. Слаб стал, закричал. Но она, конешно, догадалася, прибежала там, съемкнула дело, сунула ему в рот ломоть хлеба. Иван стал крепче. Минут 10 побилсе. Иван остальные головы ссек. Опять из голов вынул 6 драгоценных камней, завернул в платок и положил в корман. А у етой у царевны было два золотых перьсьня именных на руке, взял у ней перьсьни золотых на руке. Распросьтился и поехал. Та унимала его:

— Поедем к нашему царю-батюшку, он тебя угосьтит.

Ну Иван, конечно, уехал, ничего не сказал ей на это. Поехал опять ту же мимо заставу, где ейный хозяин сидел. И опять того же хозяина шарнул плёткой и уехал опять. Приехал, коня спустил в поле и опять лежит спит. А ейный хозяин видел, што какой приехал боуатырь и боролся со змеем. Конечно дело, этот опять хозяин пошел, поехал за своей царевной, взял ю:

— Говори опеть, што я выручил, царю батюшку!

Та:

— Ладно, говорит.

Мужа своего не будет оманывать. Приехали к царю, царь опять весёлой, шо хозяин другой выручил свою жену. Опять зделал тут весёлой пир-бал. А Незнаюшка тово и в почёте не знают. Съеются над Маршей прекрасной, што:

— Теперь твоя очередь, кто тебя выручит, нет никово.

А та плачет, чюствуёт по себе, што был богатырь, и делаетця он не таким не сяким человеком, почёму и как.

15. Ну што теперь, очередь нать итти Марше Прекрасной туда. Конечно, ей отвезли. Царь-батюшка все-таки дал ей немножко войска на подмогу освободить ее. Но што войском зделать — ничего не поможешь. Отвезли, сидит одна Марша Прекрасная, плачет в избушке. А Незнаюшко, опять же своё дело. Коня поймал, зделался богатырём и опять покотил к той избушке. Приехал к избушке, конечно. Опять вшей стал искать в голове у своей супруге. А она ево всё таки не знает, ейный или не ейный хозяин.

— Есьли будет выходить змей, Иван говорит, то разбуди меня!

— Ну, ладно, говорит.

Иван, конечно, ей сказал еше, ей предупредил:

— Есьли я буду долго боротьця, говорит, то ты отвежы от кольца моего коня и спусти. Та:

— Ладно, говорит.

Конечно, Иван и уснул. Долго спал, конечно, потом опять не может его разбудить. Потом он проснулся всё-таки, слышит, што конь топчет ногами у крыльца. Иван выскочил, а змей уж тут и есь. Они давай со змеем бороться. Долго боролисе. Иван 8 голов отрубил у змея, а девяту отрубить не может. И в конце концов змей Ивана збил на колени. Иван пал на колени, больше не может со змеем боротца. Ну што теперь делать? Он заревёл, Иван. Отпустила та коня, Марша Прекрасна, конь прибежал и Ивану на подмогу. Когда змей кинулса на коня, в этот момент Иван у него срубил остальну голову, а туловишчо рассек на куски и рассеял по чисту полю. И вынял 9 драгоценных камней. Зашли в избушку с царевной. У царевны был, конечно, плат шолоковый на голове, а у Ивана змей прокусил руку и етим платом руку завезали. И конечно, Иван взял у ей именны кольца, сел на коня и поехал. Прямо уехал, конечно, к тому царю во двор, где была им отведёна избушка худяшча. Прямо никово, больше не стал стесьнятца.

— Я теперь, гыт, убил больше чорта, которого боялса.

Привезал коня к крыльцу, сам зашел и лёк спать.

В это времё поехал водовоз по воду к реки. Заглянул, не жива ли царевна-то, што-то тако есь тут недоразумение, заглянул в избушку, она сидит там прекрасна царевна. Он и говорит ей:

— Ну, скажи, царевна, царю, што я тебя выручил, то не убью тебя, а есьли скажешь, то сейчас же тебя убью, конечно!

Но. Царевна, чем убитой быть, лучше живой.

— И што я убил змея черпакóm.

Та:

— Ладно, говорит.

Ну тот, конечно, радёхонек. Взял царевну посадил и поехал. Приехал царю. Царь радёхонек.

— Вот кто, говорит, мою дочь выручил, от кого ни на чял [= не чаял].

16. Давай делать пир свадьбу, за него взáмуж отдавать царевну. Тá, было, съперва и не шлá. Но, конечно, делать нечего, у царя тако приказанье, што иди и больше ничего. Потом, когда пир стали делать, забегаёт одна служанка и говорит, што, мол, там у избушки у Маршы Прекрасной стоит конь богатырской и никого близко не подпускает. Какой-то приехал богатырь там к царю-батюшку на двор.

Царь и говорит:

— Ну-ко, я схожу сам посмотрю.

Но. У Маршы сердце ткну́ло, конечно. Царь пошёл, конь нико́во близко не подпускает, ни царя, нико́во. Но потом побежала Марша Прекрасна — конь стоит, как вкопанный. Прошла́ мимо коня и зашла́ в б́збу, где жыла, увидела, што тот самый, который освобожжял, спит боуатырским сном. Самый тот Незнаюшко. Она его разбудила. Встал богатырь, умылся, и пошли к царю-батюшку, она повела его. Привела к царю.

— Вот, царь-батюшка, мой богосуженой, которой выручал меня.

Царь усъмехнулся.

— Что, говорит, выручал. А кто тебя привёз?

— Это мало радосьти, хто привёз, она говорит.

17. Потом, конечно, подали чару зеленá вина, подали другую, Иван пьёт на един дух. Иван стал весёлой, стал рець сь имá разговаривать и говорит.

— Гой еси, батюшка царь, говорит. Кто выручил вашу первую старшую дочь?

Тут сидят все за столом зятевья и дочери. Тут много сидит ихной съвиты.

Царь говорит:

— Выручал её ейный хозяин.

18. Он и спросил, Иван:

— Дайте какі ле отметки от ваших зьмейов, есьли ваши зятевья выручат?

А те говорят, што у нас нет ничовб. Иван вынимает три драгоценных камня, кладёт на стол, вынимает перьстень именной и говорит:

— Чей ето перьстень?

Старшая дочь стала и поклониласе.

— Это перьстень мой, он меня выручал.

19. Потом он опять вынимает 6 драгоценных камней на стол и два золотых перьсья именных:

— Чьи ето перьсьни? — Иван спрашивает.

Вторая дочь стала, поклонилась.

— Эти мои перьсьни. Он меня выручал.

20. Теперь он вынимает опять, Иван, 9 драгоценных камней. Конечно, вынимает именно золотой перстень своей Марши Прекрасной, разворачивает свою руку правую, которая была ранена змеем, отдаёт платок Марше Прекрасной. Он и говорит.

— Вот моя жена. Вы смеялись над ней.

21. Царь рассердился. Взял этих зятевёй двух расстрелял, а дочерей посадил в тюрьму за обман, что оманули царя-батюшка. А Ивана посадил наследником себе царствовать.

Больше вся сказка. Конець.

4

ПРО ЩАСТЬЕ

1. Жыл один крестьянин, состоянием был бедняк. У его, конечно, не было ничем ничего. Только была у его одна дряхла избушка. Они, конечно, были старые. Пришло время и померли.

2. После них остался десятилетний мальчик. Этот мальчик не мог сам себя прокормить: он только ходил тогда по миру и ходил просил на христово имя, отбивал себе хлеба кусок. Только этим он сам себя мог прокормить. Он ходил, конечно, и сё ему наговаривали добрые люди, што, мол, ты нещясный мальчик. Придет время и будешь щяслив. Пришло время и дожил до вóзрасных лет. Тогда, конечно, он мог уже работать, проживал хорошо. Пришло время, конечно, взяли его на службу, и он на службы служил, где хуже, тут и он. Всё как-то ему было нещясным быть. Концы концов вышел со слóужбы, пришол обратно на свою рóдину.

— Теперь што, говорит, я буду делать. Жыть не у чево, так восстанавливать хозяйство много нужно затраты сил. Пойду я не то по бёлу съвету искать себе щасье, как мне добрые люди наговаривали раньше, что есь существуёт на съвете какое то щясье.

3. И отправилса он в поход. Отправилса сам не знает куда. На спутыи его по дороге, конечно, стояла избушка. В этой избушке проживала старушка баба Ягá. Он входит в ыбушку:

— Здорóво, говорит, бáбка!

— Приходи, приходи, добрый мóлодець, откуда ты, говорит, взялся и куда путь дёржышь?

— На́перво, говорит, меня напои, накорми, а потом новосьти спроси.

Бабка живо с печи съвернулась, собрала́ ему на стóл, напоила, накормила, стала его выпрашивать новосьти. Тогда, конечно, он стал рассказывать, што вот, мол, так и так.

— Пошол я, говорит, бабушка, по бёлому съвету, как мне люди дóбры говорили, что есь будто бы существуёт на съвете какое то щасье.

— А вы што, говорит, пошли искать щасья. Я, говорит, пожалуй, могу тебя направить. Есь, говорит, в одном месяце живёт царевна вдова. Много к её женихов уже прошло, а все как то к её не подходит.

4. Тогда и отправился он в пахóд по направлению старушки. И пошел в дальнюю путь. В концы концов — добрался до етой царевны. Приходит к дворцу, тут его встречают няньки и привели его к царевны. Так.

— Што же, говорит, куда направились? Стала она его выпытывать.

Он стал рассказывать.

— Мол пошел я, говорит, по бѣлому свѣту искать себе щасья, как мне раньше добрые люди говорили, што есь, мол, существует какое-то щасье.

— Дак што вы, говорит, хóчите быть щасливым?

— Да, говорит, хочю быть.

5. Тогда она ему даёт кнѳгу. Потом, конечно, взял он эту кнѳгу, как она велела ему прочитатъ одну статѳку.

— Да садись, говорит, за стол и поставлю перед тобой зѳркало. Ты говорит, читай и что увидишь в зѳркали, а назад не овѳртывайся.

Он стал читать, читает книгу и глядит в зѳркало. Видит в зѳркале тут разные черьти преставляюща. Охота бы зглянуть, но сам себе сѳ-таки опасаетца. И сѳ-таки прочитал ету статейку, но назад не овернулса. Возвратилса к еѳ, отдал еѳ книгу. И назвалá его молодцóm.

6. И дает вторую книгу.

— Вот, мол, говорит, эту статейку прочитай. Таким же способом садись.

И стал он читать. И тут он видит разные черьти опять преставляюща еше страшней того. Ну, он сѳ-таки назад не овернулса, передал эту книгу. И назвалá его молодцóm опять.

7. Тоуда опять третья задача.

— Эта говорит, посьледня больше.

Сел опять читать. Читает и в зѳркало смотрит, и его кажет страшнее того. Тут и друг друга режут и ево хотят зарезать. Но он сѳ-таки не овернулса назад. И коньчил это чтение и возвратилса к неѳ.

8. И вот она тогда ему и сказала:

— Ты, говорит, будешь мне муж, а я те буду женá. Вот тебе, говорит, моѳ именное кольцо и вот, говорит, передаю на твои руки все ключи своего царства, и ходи, куда хочешь.

Тогда он, конешно, пошел по всему царству. Стал он прохаживатца, куда ему здумаетца. И потом она его привелá к погребу. И вот говорит:

— Открывай погреб.

Открыл погреб и смотрит — там туловищей полным полно. И вот ети туловища были засьпиртованы. И она ему говорит:

— Вот, мол, ети все мои женихи. Ну, все они погибли таким же способом, как вы сидели за столом, что видели. И так же и вы могли бы погибнуть. Эта, говорит, задача была от старого мужа, и я его, говорит, исполнила. Всѳ таки нашла себе, говорит, мужа вѳрного навсегда.

9. Теперь он продлѳ дальше по етому дворцу и стояла огромная тюрмá. В этой тюрьме полным полно было народу. Он не знал што зьделатъ. Што и за што, за какое преступление были ети люди посажóны. Тогда он возвратилса обратно к еѳ и спрашивает еѳ.

— За што ети, говорит, люди все посажóны. И можно ли, говорит, их всех выпусьтитъ?

Она ему сказала:

— Воля твоя, хочешь выпускай, а не хочешь — держи.

— За што, говорит, мне держать? Я, говорит, всех выпущу.

Пошел он в тюрьму, открыл тюрьму и все камеры. Народ полил, как вода. И каждый ему настречу даёт благодарность. Вышел весь народ. Еще проверяет камеры. Сидит в одной камере один старичок и не выходит.

— А што же ты, говорит, старичок не выходишь?

— Я, говорит, хочу тебе зделать добро. До тех пор я буду сидеть, пока тебе я не зделаю добро.

И этим способом, конечно, молодой человек вернулся. Т. е. я пропустил.

— В случае тебе куда итти — без моего разрешения не ходи и не езди.

Всегда ко мне приди и спросись, я тебе скажу.

10. Тогда он возвратился обратно к жене. Жили несколько дён вместе, а потом жены задумалось ехать к отцу в гости и на долгое время. Он, конечно, не мог ответить и пошел к этому старичку. Пришел к этому старичку и говорит ему.

— Вот я, мол, пришел к тебе, как ты, говорит, дашь совет. Вот у меня жена задумала ехать к отцу в гости, спустить её или нет.

— Можно, говорит, спустить, но только проси кошелёк самотряс.

Тогда, конечно, он пришел обратно к жене и дал её совет.

— Можешь, говорит, ехать.

Ехать нужно было ей на короблях. Взад передний путь ей нужно было путешествовать полгода. Тогда она забирала команду матросов и провианту на полгода, и отправились они в поход.

11. Тогда он жил один. Стало ему жить скучно, и пошел он к этому старичку, попросить его совета.

— А как бы, говорит, попасть к еиному отцу наперед бы её.

— Могу дать, говорит, совет. Есь, говорит, в чистом поле лежит, говорит, бык. И иди ты, говорит, к этому быку, ничево такова не бери, только возьми один кошелёк самотряс. И возьми, говорит, вывали его брюшину, и ты, говорит, там зделайся на место брюшины сам. За этим, говорит, быком, пролетит змей троглавый, и он, говорит, его подхватит и понесёт его в то же самое царство, где его находитца отец. Он, говорит, будёт садитца, ты учувствуешь, когда он заденет вершник леса. Тогда, говорит, сразу отпускайся, только вспомни меня — и ты, говорит, упадёшь ничем невредимо. По направлению его этого змея, куда он улетит, ты, говорит, тогда ударь в правую руку и попадёшь в окурат в город.

12. И таким способом, што старик ему говорил, то и зделал. И попал всё таки в город. И зашел он в крайну избушку. Тут жила одна старушка. Попросился у ее переночевать. Она всё-таки ему разрешила.

— Просим милосости, пожалуста, ночуйте.

Он, конечно, ночь ночевал.

13. Поутру встал, умылся, чайку попил и отправился в город. Идёт по городу, увидел висит на цепях три стеклянных гроба. Он спрашивает прохожих.

— Это што, говорит, для чего висят гробы. В их наверно, говорит, находятся мертвецы.

Прохожие ему отвечали, што ето бѣли раньше боуатыри.

Он уже и говорит им:

— Их же не надо держать посвѣрх землі, нужно их похоронить. А хто же, говорит, ими завѣдуёт?

— Заведует царь Стефан.

— Так. А как же бы, говорит, до еуб добратца?

— Отчего, говорит, можно добратца. Идите вот по направлению туда, вас там няньки направят и доведут до его.

14. Он пошел по направлению прохѣжых, и десьтвительно стретили его няньки.

— Куда же вы идѣте, молодой человек?

— Где жа здесь находитца царь Стефан?

— А што вам нужно от его?

— А мне бы нужно необходимо.

И повели его во дворец. Побежала нянька, спросила его разрешения, можно ли войти такому-то человеку. Так, значит. Тоуда, конечно, етот царь разрешил ему войтѣ.

И спрашивал:

— Для чего вы войшли? Што вам нужно?

— А вот мне надо бы, говорит, узнать, для чего эти мертвецы висят.

— А што вам нужно от них?

Он и говорит ему:

— Што не нужно их держать посвѣрх землі, нужно их похоронить.

— Это, говорит, у меня были раньше боуатырѣи сильные. Их боялися протчие державы, этих боуатырѣй. И теперь они померли. И они на славу всё еще висят, а протчия государства всё еще их боятца.

Так. Так он и говорит им:

— Се таки надо их похоронить.

15. Да. А он и говорит, царь ему:

— А вот, говорит, для прокормленья моѣго города можешь ли насыпать полон анбар золота, тогда и можешь их похоронить.

Тоуда етот молодой человек и говорит ему, царю.

— Давай, говорит, отводи мне анбар.

Царь средѣлся и пошел отвѣл ему анбар. И повели они его, и ушел обратно царь. Етот молодой человек вынял кошелѣк самотряс и давай трясыти. Тряс и тряс, конечно. Зѣлото расытѣт в гору и в гѣру, и насыпал ему почтѣи чуть не до крышы. И подумал, что, мол, наверно, довольно. И отправился обратно к царю. Пришел к царю и говорит ему.

— Ну, теперь пойдѣм, посмотри, хватит ли тебе золота?

Тогда средѣлся етот царь, пошел посмотреть. Заглянул и ужахнулся.

— Хватит, говорит, хватит.

И пошли обратно во дворец. Тогда царь разрешил:

— Можешь, говорит, хоронить.

Этот молодой человек:

— Мол, нужно сообщить всему городу, штобы знали, што ети боуатырѣи будут хоронитца в такой-то день в таки-то часы.

16. Тогда царь немедленно приказал работать по канцеляриям, вывесить афишки в городе и в деревнях, што мол, будут такие-то боуатыри и хоронитца в такой-то день, в такие-то часы. И тогда этот молодой человек ушел обратно во свою избушку.

Пришел, конешно, чайкú попил, делать было нечего. Временем, конечно, читал книжки. Пришла ночь, повалилса спать. На завтрешно утро опять пробудилса, приумылса, знает уже, в каки часы будет хоронитьца, пошел, конешно, в город. Возратилса к этому царю, и, конешно, уже собирались народ, толпа за толпой. Собраны были мұзыки и повезыли их на кладбище хоронить, етих богатырей. Похоронили етих богатырей, и ушел он обратно во свою избушку, этот молодой человек. Так сибе время проводил до тёмной ноченьки.

17. На завтрашно утро встал таким же способом и пошел в город гулять и увидел над городом вьетца чёрное знамя. А ето што и для чего, не мог сам себе разгадать. Пошел он обратно к этой старушки и спрашивает её:

— Што, говорит, для чего это вывешено чёрное знамя?

— А ето, говорит, вывешено, змеей, говорит, троеглавой просит дочь на съедение.

18. [— Ах ты, чорт возьми, пропустил опять, как ети боуатыри возвращались к человеку. Вот когда он повалился спать, боуатыри явились к молодому человеку и просят его:

— Эй, ты, вставай!

Он открыл глаза, видит перед собой огромное чудище стоит, не мог што такое за чудо. Этот, конешно, говорит:

— Вставай, пойдём со мной!

Он, конешно, стал и пошел с этим чудищем, большим человеком. Етот человек повёл его в подземный ход и привел его там во свою камеру и говорит ему:

— Вот выпей, говорит, стакан вина.

Он выпил.

— Но што, говорит, чувствуешь?

— А чувствую себя сильнеа.

— А ето, говорит, ты выпил мою силу. Так нас, говорит, три брата, и вы, говорит, похоронили. И за ето, говорит, мы тебе всё отдаём. И вот иди получай моего коня и всю збрую, и благодарим мы за ето тебя, што ты похоронил нас.

Тоуда вывел его обратно на вольный воздух из подземного хода. И пошел он, конешно, на свою избушку.

19. На съледующую ночь являетца средний брат. Ето был старшей. И тоже само его призывает, и етот молодой человек пошел. И завел его там опять в подземный ход и привел его, конешно, ко столу и говорит:

— Выпей стакан вина!

Он выпил.

— Ну што, спрашивает, чувствуешь?

— А чувствую себя сильнеа.

— Да вот, говорит, мы были три брата. И вы, говорит, нас всех похоронили. Мы за ето вас благодарим. И иди получай моего коня и мою боуатырскую збрую.

И вывел его обратно. До трёх раз всё так. Потом, конечно, и это откуда постигает троеглавой просит дочь на съедение.]

20. Тогда этот молодой человек не сказал ничего этой старушки и отправился по назначению туда, где находится боуатырский конь млачшого брата, и забрал он этого коня. А эта уж дочь была увезена змею на съедение. Он знал направление, куда она звезена и быстро заскочил на этого коня, извился по городу вихрем, даже народ не могли заметить. Подъехал к этой царевны и спрашивает её.

— Што же ты, говорит, плачешь?

— А как, говорит, мне не плакать. Посьледние, говорит, чясы и мынуты, счас выйдег трехглавый зьмей и меня, говорит, съес.

— Ничево, говорит, не плачь, может быть я вашему горю помогу.

— Где же, говорит, вам помочь, выежайте, а то и вы погибнете.

— Ничего, не бойся. Может быть поможем.

Тогда этой царевны стало веселее. Тогда они стали сь ей сидеть беседовать. Сидели до тех пор, што озеро закипело. Она и говорит ему:

— Вот, говорит, вылезает зьмей.

— Ничово, говорит, ты сиди, а я сичас сяду на коня. А не то, говорит, иди выше на гору.

21. Зьмей вылезает, кряхтит, пыхтит. Пóднял гóлову.

— Ага, вот, говорит, царь-то какой добрый. Я просил одну, а тут дал трёх.

Этот молодой человек отвечал:

— А быть может, гыт, и подáвисся.

— А ты што, говорит, со мной будешь, со мной заедатца, деревенский охотник?

— Да, конечно, говорит буду заедатьца.

— А што, может быть, будешь ты со мной и драться?

— Да, конечно, говорит, буду, не для этого добры мóлодцы приежают.

— А што будем дратца на ваде ли на землэ?

— А ты, говорит, проклятое чудовище можешь, говорит на воде и на земле, вылезь на гору. А я, говорит, не могу драться с тобою. Вылезай на гору.

Тогда зьмей крехтит и пыхтит, лезет на гору и приготовились к бою. Разьлетелись во всю прыть. И молодой человек ударил саблей: две головы срубил, а одну не мог. Тогда этот зьмей молодого человека победил. Но добрый конь не выдал своего седока, затоптал этого зьмея ногами и выручил своего седока. Справился молодой человек на ноги, и всё-таки ево вредил зьмей.

22. Сел на коня, подьезжает к царевны, и эта царевна просит молодого человека к отцу родителю. А молодой человек не согласился:

— Я, говорит, не поеду.

— Поедем, говорит, есьли желательнó тебе пожанитца, то можешь, говорит, жанитца.

— Но нет, говорит, я не согласен. Если есь, говорит, у тебя кольцо или што-нибудь для памяти, то, говорит, дай.

Она дала ему кольцо именное для памяти. И тогда он быстро от ее скрылся. И только покатались горячие слезы. Жалко было этого добраго мóлодца.

23. Тогда она стала подниматца на гóру. Идёт по направлению туда, где ее дом. Вышла на гору, а тут стоял водовоз, который ее вёз на съедение. Он как раз был на гóры и смотрел всё то путешествие, что было съ етым боуатырем и зьмеем. Он её и говорит:

— Скажешь ли, что я тебя спас?

Она ему и говорит:

— А как же я могу сказать, што, мол, ты меня спас? Ты видел, какая была борьба?

— Но мало того, што я видел. Но скажы́, што я тебя спас. А есьли не скажешь, то я тебя убью.

Но воля неволя ее заставляла сказать отцу родителю.

— Ладно, мол, пусть ты меня спас, от зьмея не погибла, а от тебя погибать не буду.

Они сели на бричку — поехали. Вдруг тут увидали, едут на тачанки водовоз и царевна. Тут царь выскочил быстро, радёшенек. Стречают он свою дочь.

— А хто же, говорит, тебя мог спасьти?

— Я, говорит, спас. Водовоз.

Он их тут подхватил обех и повел во свой дворець. И етого водовоза он наградил всем — и обул и одел.

— Ты, говорит, будешь жених, а она тебе будет невеста.

Пока так осталось до завтрашнего дня.

24. На завтрашний день та же самая картина. Этот молодой человек опять пошел по городу гулять и увидел опять над городом знамя и, ничего не говоря, обратно пошел к той же старушке. И спрашивают ее.

— А што же, говорит, опять над городом знамя?

— А ето, говорит, шестиглавый зьмей просит дочь на съеденье.

— А што же у царя-то много разе дочерей-то на съеденье?

— Да, говорит, у еҫо говорит, две, а третья вышла очень далеко, далекó.

Етот, конешно, молодой человек опять, ничего не говоря етой старушки, и пошел он обратно опять в подземный ход.

Ету же дочь посъледну у царя повели и смотрят они.

25. Он обседал своего коня, оворужился полностью и отправился на то место, где отведена царская дочь. Приехал на то место, где сидит обливаецца царевна горькими слезами. Он ее и спрашивает:

— А што же ты плачешь, зачем ты понапрасну слёзы льешь?

— А как же мне не плакать, посъледни мне чясы и минуты выходят сичяс. Шестиглавый зьмей придёт и меня, говорит, съес.

— Но, ничего, не плачь, быть может мы вашему горю поможем. Ну, она уже знала, што, мол, такой-то молодой человек спасал млачшу. Она забрала тут кое-каких напитков и закусить, и давай ну тут сидеть, беседовать. Беседовали и выпивали. Скоро время провели. Подпили в тот момент и забыли даже про зьмея.

26. Вот уже зьмей крехтит и пыхтит, лезет на гóру. Тут молодой человек быстро взвился, скочил на коня и приготовился полностью. А зьмей и говорит:

— Аҫа, говорит, какой то царь-то добрый. Я просил одну, а дал троих. Молодой человек говорил ему:

— Быть может, проклятое чудовище, и подáвисся.

— А ты што, деревенский охотник, со мной спорить будешь?

— Да, конечно, буду спорить. Да, буду.

— А што может быть и дратца будешь?

— Конечно, буду. Не для этого добры молодцы приежают, штобы с вами прокляты́ми чудовищами не дратца.

И зьмей ему говорит:

— А што может быть будем дратца на воде? Или на земле?

— А ты, проклятое чудовище, хочешь на земле, вылезай на гóру.

И вот оны пригото́вились к полному бою. Вот молодой человек ударил зьмея саблей, срубил три головы, а три осталось. Тут его зьмей молодого человека и победил. Но добрый его конь не выдал своёго седока, забил зьмея ногами, но всё таки зьмей вредил молодого человека. Этот молодой человек трудно было, но все-таки пришел в чувство, справился на ноги, сел на коня и подъехал к царевне.

27. Эта царевна стала просить молодого человека к её отцу родителю.

— Быть может вам, говорит, желательно пожанитца, то у нас есь две сестры, можешь на любой, кака тебе поглянетца.

Он говорит:

— Нет, не желаю. Есьли есь што у вас для памяти, то вы мне дайте.

Но у ей именного кольца не пригодилось. В ей был именной платочек. Она ему и отдала. И он быстро взвился вихрем. И она не успела даже глазом моргнуть и нет его. Тогда она пролила горькие слезы об этом добром молодце, но делать было нечево, отпра́вились на гóру.

28. Идёт, конечно, по направлению в свой дворец. А на спуті стоит водовоз, который ее вёз.

— Аүа, ты, говорит, от зьмея то спаслась, а от меня то не спасёшься. Вот, мол, скажешь ли, што, мол, я тебя спас?

— А как же я могу сказать, што ты спас? Ты видал, кака борьба была?

— Мало того, што я видел. Но ты скажи, што я тебя спас. А то вот, мол, шчяс тебя зарежу.

— А што я тебе, водовоз, злого такого делала?

— Но. Ничего, только скажи, что я тебя спас, и поедем.

Но приходитца всё-таки повинитца етому водовозу.

— Давай скажу, што ты меня спас.

Сели на тачанку¹ и помчались. Тут увидел из вино́келя царь, што едут дочь и водовоз, и быстро выскочил в сад — прямым сообщением к йим навстречу — и обнял их обеих, поцелова́л.

— Но, хто тибя спас?

— Миня, говорит, спас водовоз.

Ну ладно, тогда, конечно, пошли они во свою комнату и решили водовоза поженить, на которой ему хочется. Он желанье поимел поженитца на млатшей, потому што она была всех красивше.

¹ Легковая телега на пружинах-то котора.

29. Завтрашний день везде царь приказал вывесить афишки, што, мол будет у царя свадьба, отдаётца млачшая дочь за спасение за водовоза.

И, конечно, этот молодой человек пошел в прагулку по гóроду, увидал публика толпитца читает афíшку.

— А што тут такое?

А тут ему и объясняют, што, мол, будет у царя свадьба. Мало того, и сам давай читать. Читает и головой качнул:

— Да ладно, говорит, хорошо всё-таки он спасал.

И на етом, значит, коньчил и ушол. Ходил он по гóроду, гулял, возвратилса обратно во свою избушку и так себе он время проводил. Настала ночь, повалилса спать. На завтрашний день встал, приумылса, приоделса, как будет свадьба, приготовилса на свадьбу.

30. И вдруг к этому нещчястью долго уж врёмени прибыла его жена, и тут, конечно, в этот разрат, во время свадьбы попросил зьмей старшую дочь на съеденье, которая и прибыла гóстья. Была она в отдалённости. Прибыла она к отцу в госьти. Не успела оглядетьца, и тут проклятый зьмей узнал, попросил её на съеденье. Приходитца отправлять.

Вот повезьли ету гостью девятиголовому зьмею на съеденье. Зазвонили колоколами, забили барабанами и заиграли музыки.

31. Этот молодой человек и ужáхнулся, што такое это случилось. Пошел обратно в ызбушку и спрашыват у старушки.

— Это што, бабка, такое случýлося?

— Это, говорит, прибыла гостья, и её попросил зьмей на съеденье, и вот увезьли ету гостью девятиглавому зьмею на съедение.

32. Тут молодой человек узнал, што ево жена. Тут он напрегает полные силы и поежжяет спасать свою жену. Помчался он по городу вихрем, не заметили его и народ. Прибыл на то место, где обливаетца горькими слезами. Тут он стал её выпрашывать.

— Што же ты, мол, уливаеся горькими слезами?

— А как мне, говорит, не уливатца. Посьледние часы и минуты, счас меня, говорит, зьмей съест.

— Ничево, говорит, не плачь. Я вашему горю, говорит, помогу.

— Так де же, говорит, вам помочь моёму горю, не стоит вам погибать из-за меня, ужайте, говорит, а то вылезет девятиглавый зьмей, тебя и меня съест.

Он стал приступать, её просить именное кольцо. Но она не здаётца.

— Нельзя, говорит, я лутче умру, но всё-таки не дам. Это у меня кольцо, говорит, обручальное с мужем.

33. Тут недолго они торговались. Зьмей кряхтит и пыхтит, лезет на гóру.

— Ага, вот, говорит, какой царь-то добрый. Я, говорит, просил одну, а тут говорит, дал трёх.

— Эх ты, говорит, проклятое чудовище, может быть ты подавися.

— А ты што, говорит, деревенский охотник, со мной спорить будешь? Ничего, што ты, говорит, погубил у меня два брата. Ну, я с тобой справлюсь. Ты што, говорит, со мной дратца будешь?

— Да, конечно, буду дратца. Не для этого добрый молодец приезжает, штобы с вами проклятыми чудовищами не дратца.

— Што, на воде или на земле будем?

— А ты, проклятый чудовище, можешь на воде и на земле. Полезай на гóру.

Тут он вступил дальше в гóру совмесно с царевной. И сълетелися сь этим зьмеем. Молодой человек срубил четы́ре головы, а пять осталось. Тут етот зьмей его и покове́рькал и победил. Но добрый его конь не выдал всё-таки своего седока́ и отоптал етого зьмея ногами. Ну, всё-таки вредил етот зьмей молодого человека. Очень было вредно. Всё-таки очнулся, стал на́ ноги, сел на коня́, подъехал к царевне.

34. Стал он опять просить ее именное кольцо. Она сё-таки не даёт.

— Я, говорит, тебя спас.

Он тогда и замахнулся на неё саблей.

— Отрублю я тебе гóлову.

Она всё таки не трусит.

— Сруби, говорит, но всё-таки не дам.

Тогда он помчалса быстро от её. Она только зглянула его сълед.

35. Был молодой человек, но теперь его нет. Пошла она на гóру. Тут э́тот водовоз наблюдая стоял, што было.

— Вот, мол, скажы, што я тебя спас.

Она и говорит ему.

— А што же я тебе худо́ва делала?

— Ничево ты мне не делала ни худо́ва, ни добро́ва, но всё-таки скажы, што я тебя спас.

Волей неволей пришлось ему повинитца, што:

— Ланно, я скажу, што ты меня спас.

Тогда помчались они на тачанки, едут по дорожке, а царь уже давно из винокеля смотрит, ожидает их. Вдрук он увидел едут. Тут он быстро выскочил из своей комнаты и встречает свою дочь гóстью. Ввел их в комнату, и теперь дело реши́ли, што будет свадьба за етого водовоза.

36. Теперь, конечно, нарушы́лося, как сказать, старая свадьба ле, што ле, сделалса подро́в, начинё́тца вновь. А на завтрашний день будет начинатьца свадьба и будет пир на весь мир, тут и радость всё совмесно.

Тут съезжались на чесной пир все люди разные, к царю Стефа́ну на свадьбу все цари и купцы́ все съехалися.

37. Э́тот молодой человек распознал, это дело.

— Надо итти, говорит, посмотреть, што за свадьба? И тогда он прокралса к царю на свадьбу и стоит под порогом совмесно с смешанной публикой. Его не замечают. Свадьба длитца, играют, но в концы концов млаччая дочь э́того царя и заметила, што, мол, э́тот, вероятно, молодой человек меня спасал. Она и бежит к средней сестры. Дала сигнал её.

— Кто тебя, говорит, спасал?

— Меня спасал, говорит, один молодой человек.

— А идём, говорит, посмотрим вот стоит под порогом как-будто он.

Обое и помчались смотреть. Смотрят обои. Та говорит:

— Меня э́тот же спасал.

Тут быстро и к царю с доложением.

— Вот, мол, царь-батюшко, нас спасал не водовоз, а вот стоит под порогом молодой человек.

Царь батюшка ужáхнулся:

— Што вы на самом деле, врѣте ле што ле? Вы же говорили, нас спасал водовоз, а теперь изменили.

С ужáха этого очюнёл (без сознания) царь-то батюшка. Ну, в концы концов заставил им привести его. Они привели его. Царь батюшко стал спрашивать.

— Вы, говорит, спасли моих дочерей?

Молодой человек говорит:

— Да, конечно.

— А чем можете доказать?

— А вот, говорит, от млаччей — именное кольцо, а вот от средней вашей платок именной.

Царь ужáхнулса.

— Приведите, говорит, мне и водовоза.

Водовоза призвали.

— Ну што, говорит, как ты спасал моих дочерей? этого спрашивает водовоза.

Своё показывает, мол, так и так.

— А вот молодой человек тут, говорит, все свои данны выложил этих, даренны на память — платок и кольцо.

Он оспаривал, што: Нет, я спасал!

Этот молодой человек:

— А где ж, говорит, от змѣя языкй?

— Де, говорит, там говорит. Я брѳсил их в воду.

Он и выложил молодой челоек от первого змея три языка.

— А вот, говорит.

Ну, тогда царь убедилса, што действительно спасал не водовоз, а спасал етот молодой человек.

38. Тоуда нарушаетца вся ета свадьба. Дал приказ растрелять етого водовоза. И всё тогда нарушылось.

Дали ешэ ему предложение:

— Может быть желаете вы поженитца?

— А, нет, говорит, я не желáю.

Тогда, конешно, он пошел в публичное место (где народ собрался). Народ возволновался о нарушении етой свадьбы. Всем было нехорошо. Но делать было нечего. Тогда ета царевна, котора прибыла в гости, стала раз-узнавать, што за другой-спаситель. Потом она увидала у его именное кольцо у етого спасителя, молодого человека. У его была надета маска, когда он приехал ее спасать, и по етому пубуту она его и не узнала. Тока лишь она пошла его признать по именному кольцу, которое было на правой руки. Так.

Она тут на его бросилса шею и крыкнула во всю мочь, што:

— Ето, мол, мой муж верный.

Тоуда и царь ужáхнулса.

— Это што такое, откуда он взялся?

Стал любопытно царь выпрашивать. Тут царевна, дочь его, всё рассказала подробно.

39. Давай-ко устраивать опять пир на весь мир радосный. Пили они тут трои суточьки. Концы концов окончили. Погосытили у отца родителя. Пришло время — нужно сряжатца на свою родину. Стали опять, конечно, направлятца в дорожку. Собрали всех матросов, распросытились с отцом на многая лета и скрылись. Поехали на кораблях домой.

Долго ли коротко ёхали, все-таки домой они прибыли на свою родину.

40. Тоуда, конечно, этот молодой человек прямым путем промчался к этому старичку. Этот старичок всё еще сидит на месьте.

— Здорóво, отец!

— Здорóво, сынок!

А етот отец и говорит ему:

— Да все-таки ты, говорит, забыл про меня.

— А как же мне, говорит, не забыть? У меня там была битва.

Старичок ему на ответ:

— Знаю, знаю, говорит, впередí тебя, што было. Я, говорит, половину силы на тебя передавал, а половину на коня за то, што ты забыл меня. А если бы ты меня споминал, то, говорит ты был непобеждённый и невреждённый.

Тут старичок сказал:

— Прощай!

И на месте его не стало. Тоуда этот молодой человек пролил горькую сьлезу об этом старичьке за то, што он его выручал.

41. Тогда оны стали жить поживать с молодой женой да добра наживать. Теперь живут и хлеб жуют и нас не споминают.

И больше конец.

5

1. Жыл был один, можно сказать, царь. Он, конечно, был очень старый, у еу имелося единьственный только сын Иван царевич и дочь Елена Прекрасная. Конечно, етот царь был уже очень стар, чувствовал за собою скоро гибель. Когда он заболел, то он призвал своих деточек и стал говорить им:

— Вот тебе, говорит, Иван, все здаю ключи своего царства, и руководствуй. Тебе, Иван, даю благословение, не пожелаю тебе женитца, а тебе, Елена, не пожелаю выходить замуж. Жыть, значит, так обоим совмесно. И вот, говорит, всёми ключами можешь ходить ко всем камерам, только етим ключом не ходи и не открывай.

И в скором времени етот царь помер. Тогда Иван царевич и Елена Прекрасная своёго отца схоронили.

2. После его похорон Иван царевич пошел уже проверять все камеры или комнаты. Всё он проверил, везде он проходил.

— А што же мне, говорит, етим ключом не велел, почему? Его заинтересовало.

— Но хотя отец родитель не благословлял, а давай-ка съмелюсь я, открою.

Взял, конечно, первые две открыл и потом, значит, вторая. Вторую открыл, вдруг был тут, конечно, заколдованный этот волк. Этот волк выскочил быстро из этого погребца и дико начал всё во дворце ломать. И от испуга Иван царевич и Елена Прекрасная забрались на балкон и плачут.

— Што мы будем теперь делать? Теперь у нас всё волк царство разрушит.

3. Откуда ни возьмись, прибегает здоровяющий бык, и заговорил человеческим голосом.

— А што же вы, говорит, Иван царевич и Елена Прекрасная, об чём плачете?

— А как нам, говорит, не плакать. Был в погребу заколдованный волк. Этот волк выскочил и разрушает всё наше царство, теперь «мы не знаем, што тут и делать».

— Слезайте, говорит, з балкона, этот бык говорит.

Слезли с балкона.

— Но, теперь садитесь на меня. Я, говорит, вас увезу и спасу.

Сели и поехали. Серый волк не заметил. Значит, серый волк почувствовал што Ивана царевича и Елены Прекрасной не стало. Этот серый волк быстро промчался в догону, и в скором времени он их придогнал. Этого быка он тут же его и убил. А Ивана и Елену просьтил за первый раз и говорит им:

— Есьли еще следующий раз побёжыте, то и вам прощенья не будет. Вас съем.

4. И горько заплакали, обратно пошли ко своёму дворцу. Пришли, забрались опять на балкон и еще стали пуще старого плакать. Откуда ни возьмись худящий-ти бык. Он тоже сам говорил человеческим голосом:

— А што же об чём вы Елена Прекрасная, Иван царевич, плачете?

— А как нам не плакать? Был заколдованный серый волк, и выпустили его из погреба, и он начал наше царство разрушать.

— Слезайте з балкона, садитесь на меня.

— А куда же ты нас увезёшь? Нас вёз большой здоровый бык и то не мог увезти. Серый волк тебя догонит и нас совместно с тобой с'ест.

— Но, ничово, сходите, садитесь на меня, я вас спасу.

Ани всё-таки послушали, слезли с балкона и сели на этого быка и помчались в путь. Ехали недолго времени, этот бык заговорил человеческим голосом, Ивану приказывает припась к земле ухом и слушай, не бежит ли волк. Иван слез з быка и припал к земле ухом и слушает:

— Бежит, говорит, волк.

5. Садись на меня, полезай правой рукой в правое ухо. Иван сел на ево и запехал правую руху в правое ухо, вытащил из него гребень.

— Бросай его налево!

Иван бросил этот гребень налево, и получился дремучий лес и такая ломовщина, что было затруднительно пробратьца етому серому волку. А в это время ане продолжали вперёд. И опять остановился бык, велит ему припась к земле ухом, не бежит ли волк. Иван слез с етого быка и припал к земле ухом и слушает:

— Да, говорит, бежит волк.

6. — Садись на меня и полезай в левое ухо левой рукой.

Иван, конечно, полез левой рукой в левое ухо, вытащил носовой платок, и как раз получилось озеро, и этот платок бросил налево, получился для них переход мост. А этот платочек успела ухватить Елена Прекрасная. Ане остались за озером, через озеро моста не стало и этот бык потерялся, скрылся, его не стало. А этот серый волк подбегает к этому озеру, через него попась он не мог.

7. Тогда Иван царевич, Елена Прекрасная отправились вдоль по озеру и шли направлением по этому озеру.

Долго ли шли, коротко ли шли увидели избушку и пришли в эту избушку, тут был старик охотник. Попросились у этого старичька переночевать. Он их запустил. Ночь переночевали. Пóутру стали, а этот старик их накормил, напоил и сделал им предложение.

— Оставайтесь у меня на место сына и дочери, живите у меня.

Иван царевич и Елена прекрасная согласились сь им проживать.

— Ты, говорит, Иван царевич, будешь со мной ходить охотитца, обучатца, пока я жив, а ты Елена Прекрасная будешь жить как на место кухарки.

И вот таким способом Иван царевич стал ходить сь ним на охоту. И ходил он сь ним обучалса. Потом, конечно, эта Елена Прекрасная существовала на подобие кухарки. И в конце концов этот старик заболел. И он говорит им:

— Живите, говорит, вместе. Вот вам мои собаки и ружьё.

Одну собаку звали Катáй по имени, а другу собаку звали Валяй по имени. А этот старик помер. Они его похоронили чесь чесью.

8. После его смерти стали жить да поживать.

Эти собаки были не простые. Што нужно, то и достанут. С этими собаками Иван царевич стал ходить охотитца. Што ему нужно, то и добудет. Иван ходил охотился, а Елена Прекрасная всё оставалася за кухарку. Иван царевич уйдет на охоту, а нёй делать было нечего.

9. Она ради от скуки задумала ити вдоль по озеру прогуливатца. Идёт она вдоль по озеру, и вдруг она увидела молодого человека за озером, красивый, хороший молодец. И вот они стали друг дружку кликать.

— Ты, говорит, перейди ко мне.

А другой говорит:

— Ты ко мне?

Не долго они тут торговались. Тут спомнила Елена Прекрасная, што у ней был носовой платок. Она выхватила этот платочек и бросила налево. И вдруг получился мост. Этот молодец по этому мосту перебралса, стукнулса о зёмлю, получился волк.

— Ну, здаётся ли ты, Елена Прекрасная, мне?

Она думала подумала, не знала што сообразить — но потом, значит, всё таки согласилась. Поняла, что был человек красивый, хороший, значит, он и будет. И сказала:

— Я тебе здаюсь.

10. Ну, теперь, говорит, согласна ли погубить своего брата?

Думала — подумала, но всё-таки сказала:

— Согласна.

— Есьли, говорит, согласна погубить своего брата, то прежде времени я тебя научю.

Это говорит серый волк.

— Как нужно погубить своего брата?

— А вот, говорит, так. Есь там в таком-то месъте, не очень далеко от ызбушки стоит мельница за семи дверьми. И я, говорит, уйдѹ туда и сяду под жорнов, а ты в ето время заболѣй. Когда он придѣт с охоты, и увидит он тебя, што ты больна́, то в первую очередь пускай он сходит в лес и добудет соловья, от соловья пуху, а во вторую очередь пускай он добудет медвѣдя, а в третью очередь пускай он сходит в ету мельницу и достанет с етого жорнова муки. Ето предьявляй ему, бутто видела во сньях. Есьли в случае чего я погибну, то у меня вылетит золотой зуб, ты его усыпей захватить, а случае чего етот зуб тебе попадет — етим зубом ты можешь ударить его в лоб и убить его обратно.

Так они и решыли и разошлись.

11. Пришла Елена Прекрасная, повалилась на кровать. Вдруг заслышала пришол Иван царевич с охоты, начялá притворятца охатъ, бутто бы заболела. Иван царевич пришол, входит он во свою комнатку. Первую очередь ему ткнуло неловко, што сестра заболела — он спросил у еѣ, у сестры:

— Что же ты, сестра дорогая, заболела?

— Да, говорит, брátелка, заболела, и видела я во сньи, придавило сон... сходи ка в лес и добы́дь соловья.

12. Тогда Иван царевич на дрúгой день пошел в лёс. Идѣт, вдрук ему собаки залаяли ворону. И он прицелился стрелять. Ворона закаркала и сказала ему человеческим голосом:

— Ты, говорит, меня не стреляй, а я тебе пригожусь.

Тогда Иван царевич опустил свои руки и не стрелил эту ворону.

13. Стал продолжать он дальше. Собаки залаяли соловья. Прицелился етого соловья стрелять, соловьяина мать заговорила человеческим голосом.

— Ты, говорит, в меня, Иван царевич, не стреляй. Я для тебя пригожусь. А вот я тебе, дам детёныша и возьми етого детёныша и храни его. Он для тебя приудитца, ты его не бей.

Тогда Иван царевич пошел обратно во свою ызбушку. Тогда предьявил своей сестре што:

— Мол, я добыл тебе соловья́.

Так. Ана́ предьявляеть ему другой сон.

14. — А вот што, говорит, брátелка, я видела во сьне, ты бы добыл медведя, и нужно от его селезѣнки достать. Может быть я не поправлюсь бы.

Иван был рад исполнить ее слова и на завтрешний день пошел опять на охóту. Идѣт он дорожкой. Собаки законали медведя. Иван царевич прицелился в еу стрелять, а медведица и заговорила человеческим голосом. И говорит Ивану царевичу:

— Ты, говорит, Иван царевич, в меня не стреляй. Я, говорит, для тебя пригожусь.

Тогда Иван царевич опустил свои руки, подошел к ей ближе. Она ему и говорит:

— Вот тебе на, я дам тебе детёныша. Ты етого детёныша не бей, а храни.

Он для тебя пригодитца.

И таким путем он с этим детёнышем помчался обратно в ызбушку. Пришел в ызбушку, предъявил сестры, што:

— Я добыл медвѣдя.

15. Она ему опять предъявляет:

— Дорогой, говорит, брѣтелка, я видела опять сон. Вот там есь в таком то месьте стоит мельница, и ета мельница за семі дверью. Ты бы туда бы сходил и достал бы из под жорнова муки.

Тогда Иван срядился без ружья и без охоты. А пошел один одинёшенек. Пришел он в это место, где стоит мельница, прямым сообщением влетел туда. За семі дверью стал доставать из под жорнова муки — и вдрук всё хлопнули двѣри, закрылися подряд, и выскочил из под жорнова серый волк.

— А теперь-то ты, говорит, попал Иван царевичь. Типерь-то я тебя съем.

Иван царевич и говорит:

— Обожди немножко, дай мне хотя закурить.

А в этот момент ворона прокаркала:

— Твоя охота уже одну дверь пробила.

Ивану стало веселее. А серый волк его торопит.

— Давай, мол, скорей, скорей!

Пока Иван вынял кисет, вынимает бумашку, вынимает лисьтик, в этот момент ворона прокаркала:

— Твоя охота ломает третью дверь.

А в этот момент его сестра уже приближалась тут к мельнице. А серый волк его торопит.

— Давай, мол, скорей, скорей!

А Иван царевич пока завернул папирску, закуривает. Пока он закурил, в этот момент ворона прокаркала:

— Мол, твоя охота ломает уже пятую дверь.

Тут волку не терпитце. Он его торопит.

— Давай, мол, скорей, а то съем.

Иван его упрашывает:

— Обожди, дай покурить.

Вдруг его охота прорвалась. Серый волк обратно под жорнов ле, в погреб ле, как ле — и спряталса. Иван царевич волку говорит:

Теперь-то ты от меня не спрячесся. Все равно тебе будет гибель. Вылезай оттуда наружу.

Серый волк хвостом виляет туда-сюда, дуетца, но детца некуда. Сестра его уже тут стоит за дверью в полной готовности, што ей наговаривал серый волк. Серый волк не выходит.

— А ты што, говорит, не выйдѣшь?

Он тогда командует своей охоты:

— А ну, Катай, Валяй, Мишка, помогай, Соловей присвистывай, начинай!

Взяли етого волка в работу: чисто всего растрепали на кускí. И от етого серого волка вылетел золотой зуб. Этог зуб сестра ухватила, и не заметил, Иван царевиц, што она взяла. Тогда он сказал, Иван царевиц, своей сестры:

— Ах ты, говорит, ведьма, я через тебя погиб.

И пошли они согласно во свою обратно избушку. Согрели, конечно, чайник и стали они чай пить. Иван царевиц всё ей говорил.

— Ты, говорит, меня, ведьма, продалá.

16. Она тут не другова слова, взяла ему влепила етог зуб и омерьтвила обратно его. Тоуда, конечно, Катай начинает лизать, где влелпённый етог зуб. Катай лизал, лизал — Иван ожыл, а Катай — мертвый. Иван царевиц и говорит:

— Эх ты, проклятая ведьма, и вторично ты меня загубила.

Начинает лизать Катáя — Валяй. Валяй лизал, лизал — Катай ожил — Валяй мёртвый. Тогда начинает клевать соловей. Соловей клевал, клевал — Валяй ожыл, а соловей мёртвый. Приходитце выручать Мишке медвёдю. Мишка медведь смысьлял сам себе, што:

— Меня некому выручить будет.

Он придумал, Мишка-медведь, взял сковороду, забрал в свои лапы и начинает соловья лизать. И вот лизьнёт и лоб свой под сковороду, лизьнёт и лоб свой под сковороду, и таким способом етог зуб вылизал, и соловья, и зуб вылетит и ударит в сковороду и отлетит он в сторону.

И етог зуб успела ухватить та же самая Елена Прекрасная.

17. Тогда Иван царевиц рассердился на свою сестру и повёл ее к наказанию, и привел ее к дубу, привезал ее тут к этому дубу и поставил перед ней бочёнок и наклал её тут уголья.

— Есьли, говорит, ты в эту бочьку наплачешь слёз, то, говорит, ты волка жалешь, а если съешь эти уголья, то меня жалешь.

И сам ушел от её.

— Когда я, говорит, вернусь, посмотрю, есьли ты меня жалешь, то я тебя освобожу.

18. И отправился он в поход, сам не знает куда. Куда глаза глядят. Шол он, шол и попалса в один город и забралса в крайну избушку. В этой избушки жыла одна старушка. У ей не было никогó. И стал он проживать у етой старушки пока временно. Жыл он не долго, патом, конечно, думал пройтись по городу. Пошол он по городу, увидел красное знамя и бьют барабаны, играют музыки.

— А ето што, говорит, такая, спросил у етой старушки?

А ета ему старушка и отвечает:

— Просит шестиглавой змеей у царя дочь на съеденье.

Он её распросил, где она будет отведена. А она ему сказала, што есь в таком то месье озеро, и вот она будет тут отведена эта царская дочь.

19. И так он, ничего ей не говоря, будто бы пошол на охоту, а сам направление держит на спасение етой царской дочери. Пришол на то место, где находится царска дочь отведена змеею на съедение. Он её и спросил.

— А што же ты, говорит, об чем, красавица, плачешь?

— А как, говорит, мне не плакать, вот выйдет из озера шестиглавой змеей и меня съест.

— А ну, ничего, говорит, не плачь, быть может я вашему горю помогу.

— Но, говорит, вам уже нашему горю не помочь. Уходите, а то меня съес и вас съест.

— Но, ничево, быть мѳжет, он и подавитца.

Тогда стали они продолжать дальше беседу.

20. Пока они тут беседовали, вдруг вылезает из воды шестиглавый змѳей.

И сказал он им:

— Фу, какой царь-то добрый. Я, говорит, просил одну, а тут дал целую семью.

Этот, конечно, охотник отвечал змею на вопрос:

— А быть может вы и подавитесь.

— А што вы, деревенский охотник, хотите со мной спорить?

— Да, конечно, будем спорить.

— А что, может быть, драться будете?

— Да, конечно, будѳем.

— Што, на воде или на земле?

— А ты, говорит, проклятое чудовище, можешь на воде и на земле, вылезай на гѳру!

Тогда змѳей кряхтит и пыхтит, лѳзет на гѳру. Этот охотник отступал в гору совместно с царевной. И тогда этот охотник командовал своей охотой.

— А ну, Катай, Валяй, Мишка, помогай, соловей присвистывай, начинай!

Так. Тогда эти собаки взяли в работу этѳге змея, чисто всего разорвали на куски. Взял он ѳго туловища, побросал в воду, а языки поотрезовал и положил в карман.

21. Таким способом подошел он к царевне. Царевна стала его упрашивать:

— Подѳем к моѳему отцу родителю. Он за ето чим-нибудь вас наградит.

Охотник сказал:

— Мне ничего не надо.

Она ещо предложила, говорит:

— Может быть желаете пожениться, то из нас из двух сѳстер можешь любую взять.

Ну, Иван думал подумал, не захотел всѳ-таки изменить родительского слова.

— Есьли што у вас небудь для памяти, то дайте, есьли нет, то и так пойду.

Ана, конечно, подарила ему свое именное кольцо, дала ему для памяти.

Тогда, конечно, Иван царевич отправился во своѳ путь, и она во своѳ.

22. И вот тогда поднимаетца ета царевна на гору, а водовоз тут как тут. Всмотрел што и было. Коуда она поднялась на гору, то водовоз говорит еѳ:

— Ты, говорит, от змея то спаслась, а от меня то не спасѳся. Есьли скажешь отцу, што я тебя спас, то садись поедем. А есьли не скажешь, то я сичяс тебя коньчу.

Но, пришлось по силе необходимости здатца этому водовѳзу.

— Ладно, говорит, скажу, што ты меня спас.

Сели на тележку — поехали. Подъѳжжяет к сваѳму дварцу, царь их встречает.

— Кто ж, говорит, тебя спас? Спрашивают у дочери.

— Меня, говорит, спас водовоз.

Тут он водовоза принял ласково. Наградил этого водовоза, што для его было нужно. И конешно, отдаёт за его замуж любую дочь. И вот тогда они стали устраивать на посьлезавтreshний день свадьбу. Объявили всему городу и селениям — за спасение царских дочерей отдаётся за водовоза дочь замуж.

23. Назавтreshний день девятиглавой зьмей потребовал у царя дочь на съеденье. Саму млáччюю. Но, пришлось царю спровожать по силы необходимос̄ти. Была от зьмея такая задача:

— Есьли не вышлешь свою дочь, то доложны́ погигать всё. Разрушу, говорил, што, весь город.

А этот царь стал спровожать свою дочь с музыками. Спроводили её к змею на съедение. Этак, конешно, был опять вывешан красный флаг.

24. И этот самый охотник разузнал это дело и тогда спросил он етой старушки:

— Што это, бабушка, тако обозначает?

— А это обозначает затребовал девятиглавый зьмей млáччюю дочь на съеденье.

25. Тогда етот охотник, ничего етой старушки не говоря, опять ушел на охоту, а сам имеет предложение итти спасать эту царскую дочь. Пришел на то место, где находитца ета царевна, сидит уливаецца горькими слезми́. И спрашивает её:

— Об чём же ты, красавица, плачешь?

— А как мне не плакать, посьледни, говорит, выходят часы и минуты. Счас выйdet девятиглавый зьмей и меня съес.

— А быть может я вашему горю и помогу?

— Нет, однако вам нашему горю не помочь. Уежайте, из-за меня не погигайте, а то вас ц нас съес.

— А ничего, быть может и подавитца?

26. Тут они сидели и беседовали немножко продолжая, и зьмей вылезает из воды, крехтит и пыхтит, лезет на берег.

— Ага, говорит, какой царь-то добрый. Я просил одну, а он дал целую семью.

А этот охотник ему́ отвечает:

— Ничоґо, быть может, проклятое чудовище и подависья!

— Ты што. говорит, со мной спорить будешь?

— Да, конешно, буду спорить. Не для етого добрые молодцы сюда приходят, штобы с вами проклятыми чудовищами не драцца.

— Где будем, на воде или на земле?

— Ты, проклятое чудовище, можешь на воде и на земле, то вылезай на гору, а я не могу́.

Тоуда зьмей крехтит и пыхтит, лезет на гору. А этот охотник отступает совместно с царевной на гору. Тогда этот охотник командует своей ахотой:

— А ну, говорит, Катай, Валяй, Мишка, помогай, соловей присвистывай, начинай.

Взяли собаки в работу этого зьмея, всего разорвали на куски.

27. Так. Подходит етот охотник к царевны, царевна даёт ему предложение.

— Идем к моёму отцу родителю. Он вас наградит, чем вам нужно. А есьли вам желательно, можете на любой из нас поженитца.

Ну, Ивана тоуда взяло раздумье. Он все таки окреп, поддержался, родительского слова не изменяет. Тока попросил ее.

— Есьли у вас есь што дать мне для памяти, то дайте.

У ей как раз было полотенце именовое, которо она утирала горячие слёзы. И подарила она ему для памяти. С этим, значит, побутом он пошел во свою сторону, она во свою.

28. Заходит она на гóру, встречает тут её водовоз.

— Аүа, говорит, ты от змёя то спаслась, но от меня то не спасёсья. Скажи, што, мол, я тебя спас. А то я тебя на месьте сичяс уложу.

Ана ему повинилась.

— Ну ладно, скажу, што ты, мол, меня спас.

Поехали они на тележке. Подъезжают они к дворцу. Царь их встречает, спрашивает он свою дочь:

— Кто тебя спасал?

— Меня, говорит, спасал водовоз.

Тогда царь етого своего водовоза снабдил его, чем нужно, и одел, как жениха. И вот теперь отдаетца за его самая млачья дочь. На завтрешний день будет начинатца свадьба. Собиралися все руские вьтязи на чесной пир на царский. На чесном пиру они да напивалися. На честном пиру да наедалися.

29. А етот, конешно, Иван царевичь, распознавши дело, што и ведётца на самом деле свадьба, пошел он со своей охотой посетить. Приходит он, конешно, на ету свадьбу и входит он в помещченье и стал под порогом. Публика ему дала место, отстранилась от его. Так соловей с плеча на плечо перелётывает, две собаки по бокам, а Мишка медведь впереди его сидит. Тут публика вся удивляетца.

— Што такой за охотник?

Потом и царския дочери его узнали. Старшая дочь етого царя увидала етого охотника, што:

— Етот, мол, меня спасал.

И потом она побежала к невесьте, сообщая сигналом, што, мол:

— Йдем, посмотри, вот, мол, меня етот спасал, а тебя, говорит, кто?

Она пришла посмотрела:

— Меня, говорит, етот же самой.

— Теперь ведь нужно сообщить отцу родителю, што етот нас спасал.

И пошли к отцу родителю с доложением.

— Вот, мол, царь батюшка, нас спасал не водовоз, а спасал вот стоит под порогом охотник с двумя собаками, соловей и медведь.

Царь батюшка призывает етого доброго молодца.

— А што, говорит, вы, говорит, моих дочерей спасали?

Етот молодец отвечал:

— Да, конечно.

— А чем можете доказать?

Он вынял и ему от первой именовое кольцо, а от второй полотенце.

— И ещо, спросил, чем можешь доказать?

— Больше ничем.

Призывают водовоза, главного жениха. Спрашивает царь:

— А как вы спасали моих дочерей? Как ты змея-то победил? Спрашивает этого водовоза.

— Вот, мол, так и так, я его убил. В своё имеет оправдание.

Но этот же самый охотник ему говорит:

— Нет, говорит, неправда. Где, говорит, у змея языки?

— Где? говорит. Я, говорит, побросал в воду.

А этот охотник вынул из кармана от первого змея языки:

— Вот, говорит, мол, где оне у меня.

А этому больше водовозу нечем было крыть.

30. Тогда, конечно, этого водовоза назначает царь к растрёлу.

— Идите, его, говорит, мошенника, ведите и привезьте, отрубите его руку и зайдите по стакану выпейте водки.

Они сходили его привезали, отрубили его руку и зашли выпили по стакану водки.

— Типерь, говорит, и отрубите его ногу и зайдите опять выпейте по стакану водки.

— Взяли его, отрубили ногу и выпили по стакану водки.

— Ну теперь ему, говорит, эта строгая казнь за то, што он мошенник. Идите, его теперь, говорит, застрелите и выпейте еще по стакану водки.

— Теперь, приказывает, теперь его похороните!

31. Теперь дали этому Ивану царевичю предложение поженитца.

Ивана взяло раздумье. Думал подумал:

А што же, говорит, моя, мол, сестра, говорит, изменила, давай, мол, и я изменю родительское слово.

И задумал поженитца на самой млаччей дочери. Его, конечно, обзарило, што она красивая. И стали играть свадьбу за Ивана царевица. Тут играли пировали, свадьбу кончили. Пожыли несколько дней. Иван задумал итти посетить свою сестру.

— Царь батюшко, увольте меня, говорит, в отпуск. Я, говорит, схожу, у меня есь, говорит, сестра. Я, говорит, ее приведу сюда. И дайте для её особую комнату.

— Ну, ладно хорошо, говорит. Но только, говорит, совсем не уйди.

32. Но итак эта его охота была помешчона в особые комнаты. А он попросил разрешения дать с собой охоту. Дали ему собак, и отправился Иван царевич в поход.

Шол он долго ли коротко. В конце концов дошел он до своей сестры. Пришел он к своей сестры, смотрит на свои предметы.

— Ах, говорит, проклятая ведьма! Ты, говорит, волка жалешь, а меня не жалешь. Но всё таки мне жаль тебя.

Освободил ее от этого дуба и повёл ее с собой, так значит. Пошли они теперь вмесьте. Но всё таки он опасаетца ее. В конце концов дошли до этого царя, где и поженился Иван. И он её предупредил, што, мол:

— Ко мне не ходи не пятой, ни ногой, не показывай своего виду.

33. Тоуда она стала проживать в отдельности. Но она всё таки разузнала, где Иван, в какой комнате спал или съпит. Она разузнавала более через няnek. И узнала, где он, в каких комнатах съпит. И в одно прекрасное время избрала свой момент, прокралась в его комнату в ночное время и етим зубом она влeпила в лоб и убила. И жанà не слыхала.

Потом, конечно, поутру встали, и жена его встала, не тревожила его, думала, што съпит. И съпи. Но время пришло, нужно чай пить. Послали няньку Ивана царевича будить, нянька будила, но добудитца не могла. Пошла его жена и, конечно, стала будить Ивана царевича, своего мужа. Будила будила, добудитца не могла. Пошла к царю батюшку и доложила:

— Што-то, говорит, у нас Иван царевичь вроде не дьшыт. Царь ужаснулся, быстро помчался в его камеру. Входит в его комнату, сразу уже узнал, что Иван царевичь мёртвый, и тут подрезались его ноги, и с ужаса упал и крикнул:

— Иван помер!

Тоуда, конечно, все взволновались, што это такое за оказия. А в этот момент, конечно, его сестра подговорила ту няньку, которая воспитывает его охотных собак.

— Ты, говорит, их не пой, не корми и дверей не отворяй.

И она не поила, не кормила и дверей не открыват.

34. Тогда назначаютца Ивану царевичу похороны. Объявляют по всему городу афишками, што Иван царевич помер и будет хоронитца в такой то день, в такие то часы. Тогда народ собирался. Собралса народ и повезли первую очередь его в церкоф. В церкву привезли, стали его отпевать там.

В этот момент осталася эта нянька, которая преследовала за охотными собаками. Она мечтала сама себе, што:

— Еесли мне не поить не кормить собак, я их заморю, то мне будет гибель от царя.

И задумала нести пищу для собак. Только она открыла дверь, и вдруг эта вся охота быстро курьером помчалися туда, где и находитца Иван царевичь. Они знали направление, где Иван царевичь и примчались прямо в церкоф. Конечно, в церкви дверь была открытая. Они быстро промчались меж ногами народа и заскочили прямо к Ивану царевичу на гроб, вся эта охотная шайка. И начинает в первую очередь лизать Катай Ивана царевича. Тут народ весь ужаснулся, што это такое тут случилось. Откуда тут взялись собаки, медведь, соловей.

Катай лизал, лизал, зуб вылетит в Катая — Катай мёртвый. А Иван ожыл. Иван стаёт. Народ с перепуга все бросились к двери и друг перед дружкой:

— Не бежите, не ходите, я ничуть вас не трону.

Царь батюшка остановилса. Стал унимать публику. Публика, конечно, стала тише и тише и успокоилася. А поп убежал в свою каморку и не показыват своего вида.

В этот момент Катая Валяй лизал, от Катая зуб перелетел Валяю в лоб. Катай ожил, Валяй мёртвый. Начинает соловей клевать Валяя. Соловей клевал, клевал — Валяй ожыл, соловей мёртвый. Приходит очередь Мишке медведю. Мишка медведь надо сковорода, но взять ее негде. Тоуда Иван заговорил:

— Ну, кто-нибудь ташчите сюда сковороду!

Поп услышал и тошчит сковороду. Передал Ивану царевичу в руки. Иван царевич передал Мишке медведю. Мишка медведь стал выручать соловья. Медведь Мишка лизнёт и лоб под сковороду. Иван в это время приготовился к бою ухватить этот зуб. А Елена Прекрасная стоит уже наготове.

Но Иван ее оттолкнул. Тогда этот зуб от соловья отлетит в сковороду, то успел Иван царевич ухватить его.

35. И стал он объяснять етой всей массы публики. И говорит публики, што, мол:

— Я вот погиб от этого зуба. Меня этим зубом убила своя родная сестра. И теперь я дам её наказание и при публичной массы её расстреляю. Ташчите мне сейчас же ружьё.

Тут по еѹ приказанию принесли Ивану царевичу ружье. И тогда он поставил в открытое поле и навёл-от прицел прямо в грудь её.

— Вот, говорит, за то, што она меня несколько раз погубила, теперь я предам смертной казни её.

Выстрел дал. Она стоит как вкопана, ничуть не шевельнулась.

— Ах ты, говорит, проклятая ведьма. Тебя и пуля не берёт. А ну, Катай, Валяй, Мишка помогай, соловей присвистывай, начинай.

Взяли её в трэпакá, чисто всю разорвали на куски. Взял собрал он эти все куски, заставил их сожечь и спустить этот весь пепел прямо на воздух, штобы и пёпла её не было.

36. Тогда, конечно, пошли они в царский дворец. Стали тогда жыть поживать добра наживать. И теперь живут да и хлеб жуют.

6

1. Жыл был старик со старухой. Конечно, детей у него не было. Однажды в жаркий день он пошел гулять. И вот когда он шол чистым полём, и захотелось ему напитца. На той пути ему встретилось озеро. Он привернул к озеру и стал пить. Коуда он пил, тогда схватил его чорт за бороду и стал его просить, что он не знает дома. Ну, тогда старик обещчалса, говорит:

— Я всё знаю дома.

Всё таки посулил.

2. Пришел домой. Тогда у еѹ родился сын. Ну, было жаль ему отдать етому чорту етого сына. Конечно, он манил сүтки трое. Тогда прибежали черти к ихному дому, стали стучать. Конечно, он большой вырос. Услыхал когда он этот стук и спрашивают:

— Шо, говорит, ето, папа, за стук?

Тогда ему отец сказал, што говорит:

— Ето пришлй за вами.

Тогда говорит:

— Есьли ты отсулил нас, надо итти, куда мы были отсулены.

3. Направили оны хлеба, и пошел путём дорожкой. Он взял с собой сестру — сестра у його была. Шли они чистым полём. Конечно, забрала их ночь. Настречю им стретилса волк. Волк спрашивает:

— Возьмите, говорит, куда вы правитесь, возьмите, меня в товарища.

Тогда, значит, они пошли, взяли его. Они как шли дальнюю путь дорогу, легли сами отдыхать, а волка поставили дежурить. Этот молодой человек спал, ему приснился сон, што недалёко стоит дуб и в етом дубу горит огонь.

Он тогда молодой человек спросил волка:

— Видел ли ты етот дуб?

А волк ему ответил:

— Есьли ты в которой стороны видел, пойдем туда.

4. Как раз в етом дубу жыла баба Яга́бова. Тогда молодой человек зашел в этот дуб. Баба Яга́бова хотела его съесть. Тогда он сказал, шо давай боротьда, хто кого победит, тот того и съест. Ну и схватились, боролись. Тогда молодой человек ее победил. Ну вот, когда он ей победил, говорит:

— Собери мне закусить.

Она тогда, значит, ему тарелку супу закусовать. Тогда он ответил:

— Мне, говорит, не одна нать тарелка, а мне нать дьве. Я не один, нас трбе.

Тогда он созвал своих товаришей, зашли в дуп и стали закусовать. Когда подзакусили — стали спрашивать виньца. Когда они подвыпили, они пошли.

5. Недалеко стоял дом, конечно, с розбойниками. Вот молодой человек пошли с волком в этот дом, а сестру оставили в дубу с бабой Егабовой. И етот молодой человек наказал Егабовой, шо ты есьли мою сестру куда деваёшь, то тебе будет смерть. Подошли. Недалёко через 5 верст. Стоит дом огромный. Дьвенадцеть ворот и у каждых ворот стоит по два часового. Когда они к етому дому подходили, зьделали выстрел, услышали их, и выстрел был. Тогда они спёшились. Поманя недолго времени, обошли кругом и к посьледним к самым ворóтам подошли, побежал тогда волк и выхватил обо́их часовых торла́ и не успели значит, выстрелить. Тогда зашел молодой человек в етот сад, сорвал одно яблоко и две грушыны и пошли обратно в дуп, где он оставил сестру́.

6. То́гда, значит, они пришли, она в исцеленностьи. Брат обрадовался, и баба Ега́бава узнала, што он заходил в этот сад и сорвал две грушы и яблоко. То́гда баба Яга́бова сказала:

— Разьделим ети грушы напополам — их четверо. Каждому по половины.

Когда они ети съели грушы, то́гда здумали боротца. Баба Яга́бова сказала, шчо у нас счас всех сила будет па́рная.

— И вот, говорит, при каких случаях тебя может быть, молодой человек, поубедят, то́гда съешь, говорит, это яблоко, будет силы у тебя втрое больше.

7. Тогда они ешчо сестру оставили, сестру, и са́ми пошли в другой дом, где жыл ее брат, бабы Егабовой, в дом розбойников. Тогда они пришли в дом розбойников, розбойников дома нету, ушли за добычей. Одны есь девушки, которы были наворóваны. Они, конечно, боялись ети девушки, не сказывали, куды они девались. Ну, молодой человек убедил.

— Есьли, говорит, вы расскажете, где они, тогда я вас спасу́.

Тогда молодой человек увидал весит сашка три пуда, взял эту сашку и дёржит в руках. То́гда услышал, шо ёдут и колокольчики зьвенят. Тогда он взял стал в двери и ждёт. Какой засунетда, он рубит сашкой го́лову. Тогда он срубил так у семи человек, а остальные пять воротились. Не пошли, значит, узнали. И уехали обратно.

8. Неподалёку опять стоял дом другóй. Молодой человек стал спрашивать у девушек у этих.

— Знаете, где этот дом?

Ну, эта девушка, значит, одна в́ыискалася:

— Знаю, говорит, я этот дом.

Молодой человек взял ее, и пошли в этот дом и с волком втроём. Шли они, конечно, прямой дорожкой. А они объехали ездовым тра́ктом и объехали. Пришли, а в том до́му никово нет. То́уда они вернулись опять в тот дом, где рубили головы. И вот пришли, в том до́му собрались все розбойники-ти, девушек ловя́т.

То́уда молодой человек вернулса в этот дом и сечяс забежал вдвоём с волком. И давай ловить розбойников. Убил он, конечно, всех. Волк выхватывает горла, а молодой человек рубит сашкой. То́уда значит оста́лса один розбойник большой. И он упросил, шобы е́го не лови́ли. Тогда молодой человек созналса и оставил его в покое. И стали, конечно, они в этом до́му поживать. То́уда сходили за сестрой, и баба Ягабова пришла в тот дом. У ей был брат старший. Роспорился, и он ей йзгнал из до́му-то.

9. Тогда этот молодой человек спомнил, што его отец-то сулил каким-то чертям и о́зеру. Значит, тогда сестра сошлись вмесьти в этом до́ме. И потом, значит, когда они сошлись, она созналася с етим розбойником. Розбойник ейный, значит, научяет, штобы она погубила брата. А эта, котора, значит, водила его в другой дом-от, он ей назвал самозва́нной сестрой. Вот эта самозванна сестра говорит ему:

— Што ты, молодой человек, тебя твоя родна́ сестра погуби́т.

А он отвечает ей:

— Не может быть. Скока время я странствую, не может быть.

10. Тогда они сели с сестрой играть в карты. Этот, значит, розбойник научил.

— Вы, говорит, седьте в карты, и если ты его обыграшь, то завяжы руки его вязкой, так и условтесь, а я в этот момент побезу и срублю голову.

Сели они, играли, она его обыграла, завезала ему руки. Он рванул и верёвка сорвалася. Он освободилса.

11. Спутья день сели опять играть. Тогда он ей и обыграл сестру, брат-то. И завезал ей крепкой веревкой руки. Она рвалася, рвать не могла. Тогда спутья час развезал.

12. Опять прошол день. Сели играть опять в карты. Она его обыграла и завезала крепкой снасю. А эта самозванна сестра съледила всё и стояла с сашкой. Когда она завязала ёму́ руки, розбойник соскочил срубить молодого человека го́лову. А подскочила, значит, самозванна сестра и срубила розбойника. и розвезала у молодого человека руки. Тогда брат поверил, што хотела сгубить меня родна́я сестра.

13. Тогда он ей, значит, приказал приковать к медному котлу́ большому. И вот говорит:

— Пока, мол, сестра не наплачет полон котёл слёз, то значит не откую́. И вот сам, говорит, уеждаю туда, куда был отсулён.

14. Тоўда он стал просить, у бабы Ягабовой был коверок-самолёт. Сел он на этот коверок и полетел к о́зеру. И вот у этого озера сидел сутки. Из этого озера никто не выходит к ему. Вдрук едут рыболовы. И он етих рыболовов стал кричать, у його не́ было хлеба. Эги рыболовы привёрнули к ёму, сварили, подзакусйли. Рыболовы отправились, а он и остался у этого озера. И еше закричал рыболовам, когда отчалили:

— Дайте мне хоть одну рыбинку.

Тогда рыболовы привернули и дали ёму рыбину, и уехали рыболовы. Взял рыбу, распорол. В етой рыбине нашол золотое кольцо. Съел ету рыбину и сидит, не может поднятца. И задумался так грустно.

15. Потом и спомнил.

— Што же, говорит, я кольцо вынял из рыбины и не посмотрю.

Взял это кольцо, налóжыл на руку. Тоўда перед им явилось 32 матро́са, говорят:

— Што тебе надо, то мы исполним?

Молодой человек тоўда, значит, сказал:

— Мне надо лететь.

— И вот, говорят, коўда мы тебе будем нужны, и еесли будем ненужны, то сьнимай и клади в кошелёк.

И вот он полетел на етом коверке, сь ём сел один матрос. Летели, конечно, они далёко. Закусить захотелосе. Увидали вдали избушка стоит. И приверну́ли к етой избушке. Он коверок сьвернул свой и запрятал. Матрос у его потерялся.

16. Зашол в эту избушку, а в етой избушке живет баба Ягабова, другая. Эта баба Егабова приняла его, накормила, напоила и спать повалила. Тогда он уснул и слышит сквозь сон звон. Он проснулся и спрашыват у етой бабушки:

— Што, говорит, ето за звон, бабушка?

Егобова отвечает:

— Ето, говорит, звон вон в том царстве. Завезался девятиглавый зьмей и поел всех девушек. И дошла очередь до царской дóчки, и розыскиват царь спасителей, кто бы мог спасти егòву дочь от зьмея, за того отдаю взаму́ж и пол царства.

17. Тоўда, значит, молодой человек спросил у етой бабы Яга́бовой, как бы попасть туда. Баба Яга́бова ему рассказала:

— Вот, говорит, я дам тебе клубок, куда клубок покатитца, ты иди взади за им. Где клубок потеряетца, тут и стой.

Она, значит, когда срежала его с клубком, тогда дала тут две бутылочьки — в одной жива́ вода, а в другой мёртва.

— Вот, говорит, когда ты будешь в бою сь этим зьмеем, кто будут у тебя товарищи, ты ём расскажи ети бутылочьки, говорит.

18. И вот он за етим клубком пошол. Покатился клубок, и он пошол. Клубок катился до пристани и у прйстанн остановился. Молодой человек тут стал стоять и, конечно, стоял полсуток, никто не являлся, озеро было, как море, и никого не было.

19. Через несколько времени он увидал — вдали бежит корабль, как раз к етой пристани. Когда подошол етот кораб, и спрашивают с корабля:

— Куда, человек, прáвисся?

Он им ответил:

— Вот в то царство спасать царскую дочь.

Значит, тогда ему с корабля отвечают:

— Мы как раз таких людей и розыскиваем, рбзаслоно нас 36 кораблей.

Тоуда они посадили его на кораб и повезли. Привезли его к пристани, в то царство.

20. Он вышел на гóру, помесьтился за город в худящий домик, к одной старушки, которая жыла бедно. Дал ей той старушки денёг много. Послал ей в лавку принести водки, закуски всякой. И бабушка сходила принесла.

Он напился, подзакусил и спать повалился. И сказал ей, што, говорит:

— У мя сон очень крепкий, когда будут розыскивать етих спасителей, то буди меня, говорит, иглой коли. Есьли иглой не разбудишь, то затопи печьку, накали камень и ужги, говорит, моё лицо.

Так и уснул. Тогда, значит, сокрушылса звон. Вывесли везде, значит, афишки, шобы собрались на бал к царю спасители. Эта бабушка узнала про афишки, давай будить молодого человека. Не может никак добудитца. Колола его иглой — он не встал. Стала топить печьку калить камень. Накалила камень и ужгла его лицо.

21. Он тогда проснулса. И пошел в царский дом на бал. Приходит. На балу, конечно, собралось народу спасителей 6 человек. И ети все уже напильсь пьяны с одной четверти. Тогда он стал просить вина у царя. Царь его, значит, стал угощать. Он пил ето вино и всё, говорит, плохое. Тогда, значит, он послал царь свою дочку принести самолутче вино, которое он сам пил. Тоуда он это выпил вино, четверть, опьянел и прирожился (= разгорячился) на етих спасителей и выкидал их с третьего этажа, которых по леснице, которых окошком. Которых окном выкинул, те до смерти убились (трёх он выкинул окном-то) и трое по лесницы, те остались живые. И сам ушел из етого дому. Дошло время значит. Он ушел к ей опять бабушки и обьясьнил, как его опять будить, он уснёт.

22. Дошло время, повезли царскую дочь на съеданье. Эта царска дочь слезно плакала и говорила:

— Были спасители, и выкидал, и сам не являетца.

Это когда дочь спровожали, бабушка стала будит его, он спал. Конечно, он с пьянки спал крепко. Когда она печьку топила да камень калила, она была уже увезена на съеданье змею. Когда она разбудила етого молодого человека, говорит:

— Наверно, съел змеёй. Долго я тебя будила.

23. Тогда молодой человек вылетел на улицу да вынял кольцо наложыл на руку и явилось пред ним 32 матроса и спрашивают:

— Што тебе нужно?

Он тогда сказал, што:

— Подайте мне шестикрылого коня.

Тогда он сел на етого коня и полетел на то место, где была съедена царская дочь на съедание. Когда он подлетал к етому месту, она услышала, думат змеёй летит. У ей были глаза завязаны. Она кричала:

— Ешь меня, говорит, не томи!

Молодой человек отвечал:

— Я, говорит, не йись тебя летел, а спасать.

24. Тогда он привязал коня к столбу, сам пришол к ней, развезал ей глаза, и она узнала его. И говорит:

— Я шчяс легу отдыхать, а вы подежурьте, говорит.

Тогда он взял и уснул.

25. Коґда стал подниматца зьмей на них, она стала его будить и никак его не может розбудить, съпит крепко.

Тогда она испугалась и стала плакать. Слёзы стали капать на его лицо, и он проснулся. Подлетел зьмей близко и кричит етот зьмей.

— А, говорит, всё водили по одной, а теперь привели тробё (конь, значит).

Молодой человек и отвечает:

— Хто кого поест?

Тогда он вышел съ ним на борьбу. Заключили они условие до трёх раз, перемирие на пять минут. И вот тогда замахнулса молодой человек своим мячем (што сабля, што мяч, сё ровно), нараз срубил три головы и сам засел по колено в зёмлю. Тогда, значит, зьделали они перемирье пять минут. А у етого зьмея был палецу. Подбирает ети гóловы, и все гóловы стали в целосьтй.

26. Тогда, значит, прошло пять минут, они стали опять. Замахнулса, значит, молодой человек, срубил пять голов. Засел по поясу в землю. Тоґда егонный конь бился у столба, ему говорил человеческим голосом.

— Неправильно, говорит, рубишь. Не интересуйся срубать больше голов, а интересуйся срубить палицу.

27. Тогда прошло 5 минут перемирия, он присноровился и тогда замахнулса, отрубил палицу и 6 голов. Тоґда его зьмей зьбил под ноги уж. Сорвался егонный конь и отбил копытами остальные гóловы.

Тогдá они победили зьмея, и вытащил его конь из земли, молодого человека. И был поблизй, значит, камень. И отвалил етот камень и бросил зьмея под етот камень.

А эти живые то спасители, которые оставлены были, бросал он съ лесьницы, они съедили за йим, как он будет бить зьмея. Один стал за кустом и всё это вйсмотрел. Тогда ему царская дочь дала молодому человеку именное кольцо и именной платок. И он сел на своёго коня и поехал в ту же опять избушку.

28. А она пошла пешком к своёму дворцу. На пути ей догна́л этот, которой стоял за кустом, вынял ножык и стал страшчять.

— Скажы, говорит, отцу, што я спасал, а есьли не скажешь, то зарежу тебя.

Ей пришлось сказать, што он спасал. Он привёл ей к отцовскому дому. Тогда отец обрадовалса, што, значит, спасьли дочь. Через два дня порешыли делать свадьбу. А етот молодой человек съпит преспокойно. А етот, который привёл, рассказал, как дело было, как он спасал. Свадьбу стали играть. Она его не может дожжатьца етого молодого человека. Ей не лежыт ум-то итти за его. Тогда отец на ей згрёмёл:

— Как, говорит, было говорёно, так и будет. Кого любишь, за того не пойдешь, а кто спас, за того пойдёшь.

Вот зачялась свадьба, повели ей уж к венцю.

29. Эта бабушка, значит, услышала, 'которой молодой человек живёт. И стала его будить. Разбудила его, и он пошел, где венчаютца, в церков, значит. Тогда она увидала, што етот пришол, который спасал её. Отскочила она от того и побежала она к ему, схватилась за шею. Отець гремёл на неё, што:

— Ты за него желашь вытти, любишь, а не за того, который спасал!

Молодой человек, значит, сказал так:

— Есьли он спасал да отвалит этот камень, то пускай за ним.

30. И пошли они изь етой цёрквки к тому камню, где был свалён змеей. Вот етот, который с ножом-то, привелі его к камню. Он стал отвáливать. И он не мог пошевелить его, камня. А етот молодой человек взял одной рукой за камень, а другой за него и под етот камень бросил и прихлопнул вмесьте со змеем. Тогда царь поверил, что спасал тот, который отвалил камень и бросил его. Стал царь отдавать ему полцарства, за него дочь взамуж. А он всё таки не хотел жанитца етот молодой человек. Сё-таки пошел к царю жить, временно погулять у него.

31. Когда он ето гулял сутки трое у него, тогда его изловили пьяного ети два ешчо, которые с лесьницы сброшены, и его убили. И затенули его в баню, мёртво егоно тело. Долго искала ето тело царска дочь, но не могла долго найти. Потом нашла, увидала, што он мёртвой. Долго плакала, потом спомнила, што у его было две бутылочки.

Вот я давеча пропустил. Когда он приехал, то сказал, што есь вот такито две бутылочки. Есьли я погибну, ты можешь изьлечить.

32. И вот она спомнила об этих бутылочках, пошла, нашла егонный пиньжак и нашла его бутылочки. Тогда помазала мёртвой водой, то он стал цёлый. Помазала живо́й водой, он зьделался живой.

(Сказка — враль. Хы-хы-хы-хы!)

— О, говорит, долго спал да скоро встал.

— Есьли б, говорит царска дочь, не я, то б был похоронен.

И он сказал:

— Больше я уеждяю отсюда.

33. Спомнил про самозванную сестру. Его отвезли на то место, откуда взяли. И он с этой пристани ушел к этой избушки, к бабой Егáбовой и рассказал про всё путешествование. Сел на коверок и полетел. Прилетел на то место к самозванной сестры, пожонился на ней.

34. Сестра родная наплакала полон котёл слёз. Взял ее отковал, спустьил ей домой на родину. Которы были ворованы, тоже снял с них адреса и спустьил их тоже на родину.

— Может быть, говорит, когда приведетца побывать у вас, не забывайте меня, говорит.

И стал жить поживать с той сестрой самозванной-то. И всё.

1. Было два брата. Один Вод Водович, а другой Иван Водович. Один на одного похожи были, не различишь.

2. Вод Водович нанялся в работники боуатому мужыку. Там было работников не один десяток-то. Вот посылает работников за лесом. Вод Водович поедет посъеде их, приеждает раньше. Придет, всё съедет один. Стали жалитця хозяйину, што Вод Водовиць всё съедает, нам мало оставляет. Ему дали худу клячу. Он дерево навалит и сам ташчит его. Он дорогу закидывал лесом, выдернет лес и бросал на дорогу.

Потом хозяйин выдумал шо-то:

— Он меня убьёт.

За три шолка был нанят, в лоб.

3. Отóрвали нарочно почерпну́ (черпалка из колодца) и говорят:

— Вот, Вод Водович, спускайся за почерпнёй в колодець.

Спустили на верёвках и большой камень приташчыли, к колодцю, бросили в ёго там, шобы убить. И верёвки отрезади от колодця, все ушли. Он крычал, крычал, некто не слышит. Полез из колодця. Вылез и пришол к товаришам.

— Зачем вы меня спусьтили и оставили?

4. Немножко съ имá поразделалса, пошол к хозяйину.

— Ну, давай хозяйин рашчот мне, как говорён.

Хозяин говорит:

— Берй сколько натъ тебе денег или лошадей, карету мою, из имущества што натъ.

— Я беру то, што рядил.

Шчолкнул первый раз в лоб, хозяйин до потолка вылетел. Второй раз — дух отдал.

5. Пошол тогда Вод Водовиць к брату и пошли з братом по дороге. Шли шли — стретились ростани. Вот и говорят один одному:

— Я пойду в праву руку, ты иди влеву, Иван. Воткнём нож в дерево. Если который наперёд верьнемся, посмотрим нож, есьли нож съветлый. А есьли заржа́вел весь-то, значит, будет который мёртвый.

6. Пошли нарось [= разными дорогами]. Шол шол Вод Водович. Выскоцил зайка. Он прицелился его стрéлить, был охотник. Зайко говорит человеческим голосом:

— Не тронь меня, Вод Водович, я тебе дам заечёнка, он за тобой побежит. Дал зайка, и зайка побежал за им.

7. Шол шол, выскоцил волк. Хотел волка стрéлить. Волк тоже сказал человеческим голосом.

— Не стреляй в меня, я тебе дам волченка. Он за тобой побéжит.

8. Шол, выскоцила лиса. Хотел тоже стрéлить. Она говорит:

— Не стреляй в меня, дам лисёнка.

9. Шол шол выскоцил медведь. Он хотел стрéлить, медведь говорит:

— Не стреляй в меня, дам медвежонка.

10. Ещче шол шол, выскоцил лев. Он хотел стрéлить. Лев говорит:

— Не стреляй в меня. Я дам тебе львёнка.

Вот и все пошли за им зверьё, все взъди.

11. Шол, шол, пришол к городу. В городе всё обколочено трауром. Он зашол в одну госьтинницу и спрашивает:

— Што такое это в городе деетьця?

— Это в городе у нас, говорит, третий год выходит из озера зьмей и ест по человеку.

Вот выпал жёребей царску доць весьти на съедание.

12. Вод Водовиць пошол туда. Там построена избушка, отвозили тех, на кого падёт жеребей.

Пришол Вод Водовиць. В этой избушки сидит царьска дочь плачет.

— Об чём, красавица, плачешь?

— Неужели ты не знаешь, говорит, што у нас ведетьце в городе третий год. Это по всей империи разосланы у нас, высланы ищут человека, который может убить змея. Тому отецъ дает полцарства, а желательнo и меня отдаёт в замужество.

— Ну, дак вот я с ним сражусь.

— Ээх, ты молодой, юный, таки ли были витези, не могли его одолеть.

— Ланно, пробую силы с вашим зьмеем.

13. Пошол, стал к мосту. Вдруг zvolновалось озеро. Зьмей выходит на берег.

— А, говорит, просил одного, а тут дали две жертвы, позавтракать и пообедать.

— Може быть, подависся одним, не съись!

— Нет, не подавлюсь, говорит, кроме Вода Водовиця, некто меня не убьёт.

— Я самый и есь.

— А ты молод и юн, еше не опытен, я не таких своим жезлом захватывал, а вас как шченка задавлó.

Схватились. Жогнул своим хоботом, осел до колена в землю. Вод Водовиць так ловко ударил мечом, шчо на один раз две головы отлетели. Шла борьба. Потом второй раз ударил своим хоботом—чуть не дó пояса осел в землю. Тут зьвери скоро вытащили его. И отсек ему посьледню голову. Убил змея, вырезал языки из челюстей и склал под камень.

<14. Пропусьтил: Мечь был и была плита столь велика. Кто ету плиту подымет и мечь вынет, тот убьёт змея. Вод Водовиць плиту поднял и мечь получил.>

15. Тогда царьска дочь отдала ему с руки свой перьстень именной и дала шолковый платок вышит, стала звать его в полаты. Он сказал:

— Я в полаты негож жить, не привык в таких царьских. Вот мая избушка.

Она просила, но не могла упросить. Осталса тут в избушки.

16. Это из города видели, што какой-то витезь мог убить змея. Цярь, когда убили змея, со всеми вельможами, съвитой поехал встречу. Дочь ему стретилась и сказала:

— Не езди, не велел ездить. Я сам приду, когда время будет.

17. С такого устатку, з бою заспал богатырским сном. Зьвери караулили тут. Лев сказал:

— Ты карауль, медведь. Я отдохну, тоже устал.

Медведь приказал волку, волк лисици, лиса зайку, и все заспали. И заецъ заспал.

18. В это время там был принц другой державы за царскую дочь сватал. Он узнал, што кто-то убил, приехал проведывать. Приехал к ызбушки, зашел в ызбушку, увидел спящим витязя, отрубил ему голову и поехал там к царю. Приехал и говорит:

— Я убил зымёя.

Значит, как царь сулил полцарства и дочь в замужество, то долждн всё отдать. Тогда царь стал приготавливаться к свадьбы. А дочь нейдет, говорит, шчо не он. Царь велел показать, хто такой. Послов послала царска дочь в ызбушку. Нашли мертвым витезя етого. Начялась свадьба.

19. Пробуждаеця лев, гледит у хозяина головы нет, отрублена. Толкает медведя, што плохо сторожыл. Медведь на волка, волк на лисицу, лисица на зайка. Тогда говорит лев:

— Чорт косоглазой, бежи за тридевять морей за тридевять земель достань живой воды и мёртвой, мы будём здесь сторожить. Заецъ отправился, събегал за живой водой и за мёртвой. Лев приложил голову к тужи, брызнул мёртвой водой — голова срослась, брызнул живой водой — Вод Водовичъ стал.

— Ах, как долго спал!

— Вы бы и век спали, не стал, — лев сказал.

— Ну, ладно, пойдёмте мы теперь в город! (своим сторожам зверьям).

20. Зашол в город, зашел в госьтиницу, написал записку и послал зайка к царьской дочери съ письмом, просит у ней вин и есв, шобы послала в таку-то госьтеницу.

Царьска дочь всё караулит, смотрит — бёжит заецъ. Слуги увидали на дворе заеця, стали кричать:

— Заецъ, заецъ, бейте его!

Тут услышала царьска дочь, вскочила:

— Не задевать, он ко мне бежит!

Заецъ прибежал. Снула ожерелья его записку, прочитала и послала слуг, наклала ну там дроги вин и есв всяких. Привезли в госьтеницу.

21. Тогда увидал хозяин госьтеницы, што тако ест. Был в госьтеници иностранный купец. Он его пригласил на обед. Купецъ говорит:

— Откуда же ты таки взял вина и есва?

— Я взял с царьского стола. А вот завтре есвли нат, опять привезут.

Купецъ говорит:

— Может ли быть етого, шо тебе привезут суда в госьтеницу есва и вина?

22. На другой день Вод Водовичъ пишет записку царской дочери, самых лутчих вин и есв шобы было приставлено в таку-то госьтеницу. Послал волка записку. Волк оказалса на дворй у царя. Слуги перепугались волка, кричат, што:

— Волк, волк! Кого нибудь съест или зорвьёт!

Услышала царьска дочь:

— Пропусьтитъ его, он ко мне идёт!

Тогда волк подошел и царьской дочери. Взяла записку, прочитала и два воза вин и есв отправила в таку-то госьтинуцу с слугами. Опять был приглашон иностранный купецъ на обед.

23. И написала письмо Воду Водовичю: „Вод Водовичъ, спешы ко мне, есьли вам желательно взять меня в замужество, то отецъ мой отдает за какогото за мнимого прынца, что будьто убил он зьмья“.

24. Вод Водович пошел в царьский дом. Зверьё взáди. Когда увидал прынц зьверья, то перепугался, что жыв тот витязь, которого он убил.

Зашол в дворець к царю. Дочь говорит:

— Вот, папа, не тот, который меня берёт в замуж, убил зьмея, тот который сечяс зашол.

Тода царь не верит, что како-т пришелецъ пришол сечяс, оборванецъ молодой убил зьмея.

— Ладно, попытам мы ихной силы у того и у другого.

25. Запрegli корёты, поехали к тому́ месту, где убит зьмей. Говбрит Вод Водович:

— Отвали камень, под которым мечъ лежит, тем, которым можно убить зьмея, што написано на камне.

Прынц пыжылса, крычал, никак не мог поднять краю у камня. Вод Водович взял отбрóсил одной рукой камень.

26. Царь еше не верит. Он говорит:

— Пускай найдёт языки, где они складены. Есьли он убил. Есь ли языки во ртах, в челюстях?

Посмотрели — языков нет.

— Ну, и пускай найдёт, куда спрятал.

Прынц сколько не бился искал, ни черта не мог найти. Тогда Вод Водович пришол к большому камню, поднял камень, вынял языки, открыл челюсьти и в какой голове был какой язык влòжыл.

27. Тогда царь сказал:

— Прынц, брось тушу в воду обратно в озеро.

Прынц пёхал, тянул, тянул, не мог с места шевелить тушу эту. Вод Водович ухватил тушу и кинул ей в озеро.

28. Тогда сказал царь.

— Вравливый ты прынц! Не ты убил ёго, а тот, кто ето всё розыскал.

Заставил рожегчй жалезную баню и спёк прынца в бане. Вод Водович жанилса на царевни. Зашол в спальню.

29. Вдруг што тако летела огненное, мимо окна пролетело. На второй день он приготовил царя, прошол опять в спальню. Опять повторилося. Это чюдовише огненно пролетело мимо óкна.

30. Вот оделса и сел на коня и поехал — жена его не спускала, конешно — в ту сторону, где летело чюдовишшо. За ним зьварьё.

31. Ехал ехал по полю, вдруг увидел оленя. За оленем помчалса. Олень бежит, далёко не убегат и стрелять не даецца. Забежал в лес и потерялся. Время было холóдно. Росклат огонь Вод Водович в лесе, стал гретьця.

32. Вдруг крычит зь дерева женьшына:

— Пусьти меня, Вод Водович, погреться.

Стара старуха.

— Иди, говорит, бабушка, грейся.

— Я боюсь твоих зверья.

— Они тебя не заденут.

— Нет, я боюсь. На, вот эту ветку да хвосьни их веткой, тогда я сойду погреюсь у огня.

— Он взял ветку и хвосьнул всех по разу — зделались каменья. Тогда колдунья ёво самого превратила в камень тожо.

33. В это время пришел его брат на эти ростани, где розошлись, взял нож, вынял из дерева. Одна сторона заржавела, друга съветла. Брату грозит неизбежна смерть.

У брата были все таки же самы зверья.

34. Стал спешить туда по той дороге. Шол, пришел к городу. Там увидали, што идет со зверьям Вод Водович. Доносят царевны, што твой супруг идет. Царевна выехала стретать. Приехала, величает:

— Што ты долго ходил, где был?

Иван Водовиц всё молчит. Ну, ладно хорошо. Обошлось.

35. Пришла ночь, пошли в спальну спать зашли, вдруг опять эта колдунья летит, как змей, искры осыпаютца.

— Вот, Вод Водович, опять эта чертовка летит, искры осыпаюца, где ты не нашол ей.

36. Тогда Иван Царевич одевшы и пошел на двор. Его не спускала. Сел на лошадь и поехал в поле в ту сторону, где колдунья улетела.

37. Увидал оленя в поле, за оленем погнался. Олень бежал бежал, опять в лес забежал. Тогда заехал Иван Водович в лес. Ездил никого не нашол.

38. Приехал к тому же месту, розввел огонь и греетца, у огня стоит. Тогда колдунья говорит:

— Иван Водович, пусьти меня погреться!

— Э, старая ведьма, отдай куды девала.

[— Не знаю].

— Как не знашь?

Тогда он ей стрéлил на дереве из винтовки. Она смеётца.

— Стрелей пушче.

Догонул, шчо пулей не застрéлить ей. Взял оторвал пугьвицю и жжал её, положыл вместо пули, стрéлил колдунью — пала.

— Ну, отдай моего брата, а то сицяс на огни сажгу.

Та отпираетца:

— Я не знаю.

Потом сказала:

— Возьми эту ветку и ударь по этим камням.

39. Когда ударил по камням, тогда брат ожыл, и все зверья еговы ожыли и конь. И много тут было разных других рыцаров. Всех оживили. А эту колдунью Иван Водович да Вод Водович взяли и сжарили ей на огни.

40. Вернулись в город. Один с той стороны, другой с другой стороны. Тогда слуги доносят, что Вод Водович с той стороны идет. Другие слуги

доносят, што съ етой стороны идёт Вод Водович. Тогда царевна не знает, што делать. Как тут оказалось два. Поехала в стрету Ивану царевичю.

— Ах, как ты долго пропадал. А сё-таки явился опять.

41. Пришли на двор, другой пришол. Тогда царевна не знает, которы. Обе похожы, как один.

— Ну, узнай, который тут живой Вод Водович? говорит Иван.

Тогда она спомнила, шо у зайка был на ожерелье ейно именно буква ле што вышито. Она по зайку узнала, шо тот Вод Водович.

42. Тогда зашли в полаты и стал рассказывать Иван, как шол в город к своему брату, как ёго стретали вместо своего зятя и мужа. Но он не сказывал до той поры, что будет, чем коньчилось и, куда девался брат, узнавал, думал, что его куда засадил в тюрьму царь. Но когда пришол в спальню, тогда пролетела эта колдунья. И сказала царевна, што опять летит тот чорт, за которым ты угнался. Он не поверил никаких просьб и поехал и нашол брата.

43. И всё. Стали жыть да быть.

8

ПРО ВАНЮ И ВАСЮ

1. Бывало жывало жыл был чярь. Он был холос. Он жонйлса и уехал по своёму усударству, а жена осталасе беременна. Он проездил долго. Она посьле ёуо родила два сына и назвала им имя — один Вася, другой Ваня.

2. А бабка была ихна волшебница. Она оставила ей кольцо, што вот хто родитца первой, сын есьле, вот его мой подарок. Хорошо.

3. Потом приеждает усударь, ёуо стретают, прэздравляют с сыновьями. Он усударь, что его у ей сколотны (без его нажыты), я не признаюсь. Выхватил саблю, хотел у ей голову сказывать. Потом одумалсэ, што царскую фамилию не казнят. Собрал всех думных сенаторов. Придумали ей закласть в каменную сътену с сыновьями.

4. А Вася да Ваня растут они не по годам, а по чясам. В одно в хорошо время, говорят они матери:

— Мама, дай нам благословеньё, мы сходим к папашы в город.

Она и говорит:

— Да как вы пойдете? Ведь и мне бы самой охвота, да не выйдёшь.

— Да как ты только дай, мы выйдём.

— Ну, дак подите.

Ваня говорит:

— Ну-ко, Вася, пригнись, я стану на твои плёца и двинём, какова у папашы стёнка? Крепко ли она сложена?

Они двинули — образовалася дыра. Они вылезли, походили по городу. Обрато пришли, говорят, што хорош у папашы город.

5. Тогда прошло время боле, они усударь:

— Мама, дай нам благословенья съездить в иностранные державы, людей посмотреть да и себя показать.

Она плакала. Они говорят:

— Мы тебя не забудём.

Ну, она отпустила.

6. Они поехали, вышли, пошли к мёрю. Там стоит флигерёк полон воды.

Говорит Ваня:

— Ну-ко, Вася, влезь да выпанповай воду из кáрбаса.

Тотчас ето Вася зделал. Зашли они в кáрбас оба и поставили парус.

Палса ветер им попутной.

7. Приехали они в другу землю. Стали они на пристань и дёржат свой флаг. А на пристани осударь гуляет, говорит:

— Кучар, поди-ка спроси, что там на таком судне за люди!

Кучер спросил:

— Што на судне за люди?

Они отвечают:

— Есь главной конюх и главной садовник.

Конюх ему надо, а садовник не к руки. Потом:

— Ну, дак, Вась, ты останься, а я поеду вперед.

Тогда он поднял парус. Опеть пался ему попутный ветёр.

8. Он приехал в другу землю, опеть стал на пристань. Потом опеть осударь гуляет. Он видел как ле цюдный флигерь, говорит:

— Поди-ко, кучер, спроси, шчо на судне за люди!

Кучар спросил. Он отвечает:

— Есь главный садовник.

А у его 30 лет сад строитца, некто не может сооритить.

— Мне-ка надо.

— Дак вот тогда нать вывезьти мой флигерёк на гóру поставить в транбалы (=ухваты для судна) и выкрасить.

Вдруг цейчас приехал этот Вася, дали ему комнату, и собрал пир. Напоил допьяна цярь Васю и говорит, што:

— Вот тебе открываю банк, бери денёк сколько надо и войск работников тоже и строй сад.

Он, знаете ле, от войска отказалса.

— Работники мне не надо. Я сам найму. Только дёнги надо.

9. Тогда он дал ему на подруки генерала, штобы он следил, штобы он з деньгами не улизнул. Вышли они с ениралом, и сецяс Вася кричит:

— Кучер!

Кучер подлетел. Сицяс:

— Вези нас в главную госьтинницу!

Потом зашли они в гостинницу. А сад взялся строить на три месяца. И живут день, живут другой, живут и третей. И прошла неделя, прошла другая и месяц. Они все живут. Время идет. Прошел и другой. Наступил третей. А они только пьют вино и больше ничево. Оставатьце стало только три дня. Нужно будёт здавать сад. Этот енирал и говорит:

Ну, Вася, ты какой ле бродяга, а я енерал. Я должен получить съмерть.

— Не твоя печель, а моя. Мы пьём, а сад строят.

— Как так?

— Да так, вот через три дня будем здавать.

Енирал напилсе пушке прежнего. Ладно хорошо. И знаете ле, а Вася не до питья. Он заспал.

10. Вася вышел на крыльцо, с руки на руку переложил кольцо, явился дедушка.

— Што, племенницёк, надо? За цего же ты долго меня не требовал?

— Не надо, так я тебя и не требовал. Вот, дедушко, надо сад, штобы такого на съвете не было, кругом сад канал, кругом канал хрустальный мост, а по етому каналу штобы бегали пароходы безурывно. А когда я приеду этот сад здавать, штобы было всё готово. И когда осударь заедёт, всё бы здрело, съвело, дыни, арбузы, черносьливы и всяки ягоды.

— Это, племянницёк, всё будет исполнено.

Он опять зашел в ызбу и напилсь ешче пушке прежнего.

11. Опеть, знаете ли, ноць стала. Ване не до сну. Он вышел на крыльцо, опеть с руки на руку кольцо переложил. Опеть являетца дёдошко.

— Што, племенницок, надо?

— Да вот, дедушка, сострой-ка мне дворец, против царского дворца, шчтобы краше царского.

— Это всё будет исполнено.

Тогда они проспались. Пóутру ставáют. И говорит:

— Половой!

Половой подскочил.

— Пожалуйте сюда хозяина!

Счяс приходит хозяин.

— Сколько мы у тебя запили, заели?

Он сказал:

— Стóльки то.

Вася вынимает вдвоё боле, а то ешче втроё. Поблагодарил он их, и вышли они с ениралом, сели на кучера и поехали во свой дворець. Говорит:

— Вези нас — против царского дворца есь дворец на такой-то улицы построён новой.

Кучэр знаёт. Счяс кучер поехал. Енирал увидел, што ето состроено волшебством, соскочыл с кучера, а Вася поехал. Приехал, цияс выскоцили слуги принимают його. Он увидел, што приняли.

— Всё равно, гыт, мне съмереть. Давай, пойду, говорит енирал.

Пришол, напился ешче пушке прежняго.

12 Утром ставáют. Вася и говорит:

— Ну, давай, тепере поедём и сад здавать.

— Да как так?

Да уже готов. Ты то пьёшь, а мне то хлопотать надо.

Вот поехали к царю. Приежжают. Доложили, што приехал енирал и главный садовник здавать хотят сад. Осударь сказал:

— Как так, не слышно не стуку не грóму, а сад готов. Ну-ко, посмотрим.

Счяс заложили корету и поехали к саду. Тогда приехали. Этот осударь и говорит:

— Ето состроено волшебством.

А Вася и говорит:

— Позвольте мне Вашу тройку, я прокатаюсь впереди вас.

А в то время пароходы только швыряют по каналу. Сел Вася на тройку и пыхнул в сад. Облетел и вылетел назад. Осударь тогда убедился, што это не волшебством состроено, сел з үсударыней и поехали в сад. Потом, знаете ли, объехали — всё здрет, съветёт. Когда объехали, тогда уже всё поспело. Стали они йись ягоды. И тогда поехали домой. Приехали к до́му, заходили в Ызбу или в комнату, Ну, пошел пир на весь мир. Все на пирѹ стали вёселы.

13. Осударь и говорит:

— А что же, Вася, за твою услугу, чего нать, то и бери — полжытья полбытья пол-имёнья моего или у мя есь млаччая дочь, можошь взять.

— Ваше императорское величество. Ежели будёт от вас такая милось, дак я уже, пожалуй, жонитца бы жалал.

Тогда весёлым пирком и за свадьбу.

Немного по́жыли, она и говорит, эта царевна.

— Папаша, а ты, говорит, Ваню-ту пошли во свой дом, мне што-то он не нравитце.

14. Он ушел, потом живёт во своём доме. В одно прекрасное время выходит на ўлець — бежит мальчик, а там с печальным барабаном справажуют.

— Мальчик, это что?

— Это, говорит, царьску старшую дочь спровожяют трѣхглавому зьмѣю на съедание.

— Ха, вот какая глупость у царя то. Прежже защитника не попросил да и отдавает цярьскую дочь на съеданье.

15. Пошел умылсэ, снаредилсэ, вышел, с рѹки на руку кольцо перелобжыл являетца дедушко.

— Што, племяннидок, надо?

— Да надо мне коня со всей збруей боҹотырской.

— Будет тебе конь.

Вдруг конь бежит, только земля дрожит, изо рту пламя из ноздрей искры, а из ушей пар пышет. Стал перед ним, как вкóпан. А он в ўшко влѣз, а в другое вылез, стал молодец, что не здумать не сҹадать и не в сказке сказать и не пером написать. Клал он потницьки на потницьки, на потницьки клал войлоцки, на войлоцци седельшко церькальское, подпружецьки буҹарские, 12 подпруг с подпругами, всё тоҹо же шолку шамаханского. Шолк не рветца, а булат не третца, аравинское золото на үрезї не ржавеет. Ёшче цезреседельную цепь не длї ради басы, а для ради крепосьти.

16. Вот поехал нагнал умницу (цярїцу ту) и говорит:

— Умница, воротись, я за тебя заступаюсь.

А она сказала, што:

— Нельзя, потому што зьмей выйдет, всё цярство приест и головней прокатит.

Ну потом она остановилась. Он приехал к озеру, поставил шатѣр и привалилса.

17. Потом в полдень озеро сколыхáлось, зьмей вышел и говорит:

— А да вот как мне цярь то жалеетце, послал ещѣ да двух. Неужели хто есь мне соперьник? Есь мне соперьник за тридевять полей за тридевять морей, в тридесятом царстве, Иван царевиць. Он бы мог со мной супротивиться. Да его сюда сорока ле ворона на хвосте не занесёт.

— Ах ты, чюдо-юдо, проклятая образина. Разве сюда добрых молодцов сорока да ворона на хвосте заносит? Разве сами не заежжают?

— А, Ваня, говорит, да ты зьдѣсь, дак у нас прежде ссоры и драки не бывало и вперед не желаем, только дай мне царскую доцѣрь сьись.

— Ха. Ах ты, Чюдо-Юдо, проклятая образина. Тебе нечим разе питаться, есь рако́в, а она мне свойка.

Тоуда он сказал:

— Ну, Ваня, не соглашаесся, так делай полѣ.

Он фёрснул, на три версты полѣ как карта зьделалось. Тогда они розьехались. Махнул этот Ваня своей саблей. У ёго головы, как пугвицы отлетели. Тогда тулово зарвалось, он ухватил это тулово, бросил в озеро, а драгоценны камни были в головы, он головы под каменья заклал.

18. Потом вернулся к повозки. Повозку закатило всю пяском. Тогда он стѣгнул ко́ней. Они выхватили. Она и говорит:

— Вот што, милосътивый государь, поедѣм-ка к моему папашы, тебя всещѣдро угосътит.

Он и говорит:

— Я ўже вашим папашей очюнь доволен прежде был.

Тогда уехал домой, спустьил коня́. Она приехала к отцу и рассказала обо всѣм случившом.

— Это, говорит, господь послал ангела слабодить меня.

Пошел пир ещѣ пушче прежняго.

19. Посъле етого опять в одно времѣ зьмей клицет осударя, чтобы дал он ёму на кажный день по человеку. Тогда дошла очередь до егѣвой дочери до срѣдней. Ей стали отправлять в чѣрной повозки опеть на пары.

20. А Ваня дома и сном не знает. Потом вышел на крыльцо, а бежит мальчик.

— Мальчик, што в городи деетца?

— А ничего такого. Царьскую доцѣрь зьмею на съеденье отправляют, сецяс шестиглавой — говорит.

— Ну?

— Да.

— Ха. Вишь как государь - от не просит защиты да отправляет сьись.

21. Сецяс вышел на крыльцо да съвиснул он, уаркнул молодецким посъвистом, боуатырским покрыком:

— Сивко-бурко, вешшэй коурко, стань передо мной, как лист перед травой!

Конь бежит, только земля дрожит, из рту пламя, из ноздрей искры, а из ушей дым столбом пышет. Прибежал, стал как вкопан. Он в одно ўшко влез, а в друго вылез, стал молодец, што не вздумать и не згадать и не в сказке

сказать и не пером написать. Клал он потницки на потницьки, на потницьки клал войлоцьки, а на войлоцьки седельшко церкальское да подпружецьки бууарские, все того же шолку шамаханского. Шолк не рветца, булат не третца аравинское золото на греди не ржавеет. Ешче цезреседельную цепь, не для ради басы, а для ради крепости, штобы конь во чистом поли не оставил.

22. Потом поехал. Догнал эту умницу и говорит:

— Умница, воротись я за тебя заступаюсь.

Она говорит:

— Это очень силён.

Он упреждает, што:

— Не езди, я поеду.

Она остановилась, он приехал к морю, поставил шатёр и лек отдохнуть.

23. Вдруг сейчас около полудня озеро сколыхалось и выпехиват головы зьмей и говорит:

— А, вот как мной государь-то жалеетца, послал ешче двух. А неужели кто мне есь соперник? Есь соперник Иван царевич. Он бы мог со мной супротивитце, де его сюда сорока ле ворона на хвосьти не занесёт.

— Ах ты, чудо-юдо, проклятая образина. Разьве добрых молодецй сорока да ворона на хвосьти заносит? Разьве сами не заеждяют?

— А, Ваня, ты зьдесь! Дай мне царскую доцерь сьись.

— Нет, не дам. Потому шчо я ей свой.

— Ну, не соглашаисся, так делай полё!

— У тя шесь голов да шесь духов, все поганы, я не могу делать полё.

Он фёрснул на шесь вёрс—поле, как карта, зьделалась. Вдрук они розь-ехались, сълетелисе. Ваня махнул, у ёго гóловы, как пугвици, отлетели, туловишчо поцьяло прыгать. Он ухватил и выбросил его в озеро. А эти головы под каменя заклал.

24. Приехал на гóру, а повозку всю закатило песком. Он кóней стёгнул. кони выхватили. Она и говорит:

— Вот што, милосьтивный государь, поедем к нашему папашы, так как наш папаша вас всещедро угосьтит.

— Очень благодарен вашим папашей, потому что я прежде вашим папашей очень доволен был.

Ну, тогда, она поехала домой, а он отправился тоже. Вдруг сейчас она приехала, всё обсказала.

— Не знаю хто это время господь посылает ануэла свобожать моих дочерей.

Пошел пир пушке прежнего. Пиво тогда, вино по усу текло, а в рот не попало.

25. Жыли пожыли. Сказка сказываетца скоро, а дело делаетца долго. Опеть в одно времё опеть завезался зьмей 12-ти глав очюнь сильной, и просил на кажной день давать по пары. Пошла рядовá. Он просить стал посьле:

— Дайте мне царскую дочь, а я таких есь не буду.

Тогда осударь, было ему етой дочери жалко, привелось отправить. Отправили ей.

26. А этот Ваня был дома. Он ничего не знает. Вдруг вышел на крыльцо — бежит мальчик. А там проважают печальным барабаном.

— Мальчик, это што?

— Это царскую дочь млачшу спровожают змею на съеданье.

— Фу, боже мой, прежде защиты не спросил да и отправляет царскую дочь на съедание.

27. Умылся снаредился, вышел, свиснул, гаркнул молодецким посвистом, богатырским покрыком:

— Сивко-бурко, вешшэй коурко, стань передо мной, как лист перед травой!

Конь бежит, только земля дрожит, изо рту пламя, из ноздрей искры, а из ушей дым столбом. Стал, прибежал, и как вкопан. Он в ушко влез, а в друго вылез, стал молодец — не вздумать не взгодать, не в сказке сказать и не пером описать. Клал он потницьки на потницьки, на потницьки клал войлоцьки и на войлоцьки седельшко церкальское, еше подпружецьки буґарские, 12 подпрух с подпругами, все того же шолку шамаханского, шолк не рветца, булат не третца, аравинское золото на грезе не ржавеет, еше черезседельную цепь, не для ради басы, для ради крепосьти, шчобы конь меня во чистом полі да не оставил.

28. Поехал и нагнал эту умницу и говорит:

— Воротись, я за тебя заступаюсь.

— Нет, милостивый государь, потому что он очень сильный змей, я не сьмею воротиться.

— Я говорю, што ты воротись.

Она не верит, едет на угор. Выехала на угор и остановилась. Он приехал к озеру, лег отдыхать.

29. Вдрух сичас озеро сколыбалось, и выпехивает головы змей.

— Ах, как мной осударь-то жалеетце да послал еше двух. Неужели то хто, знаете, мне есь супротивник? Есь мне супротивник, Иван царевич, ежели бы здесь был, я бы його на одну долонь лапу полбжыл, а другой прихлопнул, так только бы мокрб пошлб.

— Ах ты, чудо-юдо, проклятая образина. Ты зацем? Сладенькой конфетик, да не подавись!

— А, Ваня, ты зьдесь, дак дай мне царскую доцерь сьсь. Прежде у нас ссоры драки не бывало да и вперед не будет.

— Дақ нет, она мне жанá. Я тебе не дам.

— Ну, Ваня, дақ делай полё.

— У тя 12 голов, 12 духов, все поганы, а у меня один, я не могу делать.

Он форснул полё стало на 12 верст как карта. Вот они розлетелись. Он махнул Ваня своей саблей. У його улетело 6 голов. Он зьвился и ударил его хоботом и вышб його из седла и забил его по поясу в песок.

Конь заговорил языком руським:

— Ах ты, чудо-юдо, проклятая образина. У нас в Русе не так, побьютце побьютце да и отдохнут.

Змею тоже удар попал порядосьный, давай и росьтенулсе. Ваня пришол в цуство, видит, што мечь лежит егов на стороне, палиця тоже, копьё тоже.

Тогда он стал вильгатця из песку. Потом видит, што просто, выскочил ухватился за мечь. И зьмей завился. Он махнул — у його улетело три головы. Тогда зьмей зьвился. Он под хобот и остальные срубил головы. Тогда туловишко завылётывало. А головы под камённё заклал.

30. Приехал к повозки, а повозку чуть-чуть видно. Он стёгал коней, кони не могут добыть. Тогда он подпряк своёго хорошего коня. Зьмей - от охромил, ушыб ногу.

Конь выхватил. Вдруг сецяс он забралсе в повозку и говорит:

— Ну, давай, теперя я тебя спас, так ты со мной согласишь.

— Нет, милостивой государь, я с тобой не согласна.

— А почёму?

— А потому, что я есь мужняя жена.

— Так-так-так. Ведь я тебя спас?

— Так ведь я жена. Ето читаю грехом. А еесли силой возьмёшь, я безовласна. Потому посколькы я не могу от вас отдутьце.

— Нет. Я силой не буду. А вот еесли ты не желаешь, то перевяжи ко у меня правую руку, а у коня левую ногу.

— Вот это мощьно.

— А чем перевяжешь?

Она схватила з головы шёлковый плат и взяла разорвала его с угла на угол и завязала ему правую руку, а у коня левую ногу. Она и говорит:

— Поедем к моему папашы. Наш папаша вас всецедро угосьтит.

— Нет, я, гыт, вашим папашей прежде доволен был. Она уехала.

31. Он поехал прямо во свой дворець. На том коне, на котором и бился. Поставил коня ко крыльцу в стойла и надавал овсу и пшеницы. Потом зашел в комнату, повалился спать, написал письмо — положыл на грудь, а саблю повесил на сьпици.

„Кто ежели меньше трёх суток разбудит, у того голова с плець“.

32. А у их пошел пир больше прежнего. Она и говорит чяревна:

— Папаша, а я разье схожу да Ваню-то созову, так горелки стакан дадим да хоть посъемея.

— Поди, приведи.

Она побежала. Отворила калитку, увидала коня, так в оморок и упала. Чуть устояла на ногах. Забежала в комнату и видит — лёжит самый тот молодець во всей збруе боуатырьской. И на груди у его написано письмо. Хватила она — прочитала и тут говоритце, што „кто менее трех суток розбудит, у того голова с плець“. Она заплакала, побежала к отцу, говорит:

— Папаша, шчо мы наделали? Это ведь мой хозяин был, свобожал нас.

— Ну?

— Да, да. Конь стоит, и он съпит.

— Разье это мыслимо?

— Правда.

33. Сейцяс осударь всё прикончил, весь пир, и тогда выставил войско от своего дворца и до ёговова. А наслал сукно, а сам пошел в комнату дожыдатца, скоро ли просьнетца зять. И што ёму скажет, за што он его прогнал на дворе, стоя на чясах. А хозяйка его сидела и плакала, его царевна-то. Как-то нечаянно

выкатилась слёза да и пала ему на лице и ужгла, как искра. Он пробудился ото сна, скочил, хватился за саблю.

— Там говорёно, што хто разбудит меня меньше трёх суток у того голова с плечь. Ну, за то тебя прошчаю, што ты есь мужняя жонá.

Тут услышал усударь, кинулся, пал на колени, просит прощенье:

— Просьти, Ваня, меня в той вины, што я тебя выгнал из до́му.

34. Сицяс грянула музыка, пошли они в царский дворец. Пошел пир пушце прежнаго. Все напивалисе, все наедалисе. Осударь и говорит:

— Ну, Ваня, я стал стар, от всего теперя отказываюсь. Вот тебе всё царство, ты хочешь, так хорошо живи, царí, я всё тебе здаваю.

Ну вот он стал и царить. Живет хорошо. И говорит:

35. — Ведь я тепере царём живу хорошо. А где-ка брат-от? Надо съездить поправедать.

Взял он свой флигирёк, спустился на воду и, знаете ли, поехал. Приеждает в то царство. Вдруг на пристань пошел, по пристани идёт, знаете ли, усударь со всей съвитой. Он подходит:

— Здравствуй, брат!

— Здравствуй, брат, здравствуй!

— А вот што, Ваня, я тебя виноват.

— А что? — говорит.

— Да я ведь женился.

— Ну дак ладно, брат Вася. Ты жанился, да и я. Ты женился.

— Я ведь, брат, царём.

— Да и я, брат, царём.

— Я тебя не позвал на свадьбу.

— Да ведь и я тебя не позвал, дак и поровну.

36. Тут они попили и госьтили да потом он поеждят стал домой и говорит:

— Вот, брат, я тебе дам кольцо, смотри еесли ето кольцо потемнеет, знай, што у меня неустойка, так ты должен приежать мне на помоз, а ежели ты не приедешь, то я твоё царство перебью и тебя в плен возьму.

37. Они распростились. Он уехал и, знаете ле, приехал к дому, а сила окружила кругом дом незаходно. А ёгов тесь лёжит в посылтеле. Не знат, што делать, зятя нету, распорядка не знат какого дать.

Только он ворвался в город, приходит в комнату, увидел тесьтя. Тесь скочил и сказал:

— Ну, Ваня, теперя сам знаешь, што хошь, то и делай.

Он сел на стул и повесил го́лову.

— Што же мне делать — сила отправить или самóму выехать?

— Зачем же сила мелка тратить, лутче бы выехать самóму.

Жонка его не спущает, убьют. Он етому не поверил, выехал. Поцьял по силы поежживать, поцьял силушку помахивать. Видит с другой стороны такой же витезь ездит и силу побивает.

38. Потом съехалисе все и поздоровалисе.

Ах, нать было сказать. Тут стоели их три царевиця. Приехал Ваня и сказал:

— Подите и скажите дома, шо съвятая Русь не пустá стоит, только вам и слободы трем, а больше ни одного не осталось.

39. Тогда они съехались два брата. Поздоровались, поехали, знаете ле, в город, выпили, пожыли тут и говорят:

— А Вася, а где то наша мати? Надо ведь ей достать.

Вот они и отправились. Поехали к тóму городу. Подступили, войска выбили, а отца своёго в плен взяли и матерь выручили, увезли с собой.

40. Вернулись назад и стали жыть да поживать до добра наживать да и теперя царема живут где ле.

Больше сказки конець.

9

1. Бывало да жывало, был мужык да жонка. У них было два сына. И вот мужык да жонка померли. И вот те вдвоём жыли да пóжыли и продали дом. Завели два ружья и две собаки.

2. И вот пошли на охоту в лес. Шли лесом, а хлеба мало взели. И во́т увидели зайця и хотели его сострéлить. Заецъ говорит:

— Не троньте, так я вам дам двух зайчёнков.

Ну вот она и далá, они не застрéлили.

3. Идут дальше с двумá-ти зайцами. Увидели лису́ и вот опять хотели стрéлить. Опеть заговорила она человечьим голосом:

— Не троньте, говорит, я двух лисёнков дам.

— Они опеть не сострéлили.

4. И вот идут с четырьмá-ти симá зверьками. Увидали медьвёдя и опеть хотели застрелить, думают:

— Уж хлеба нет уж ничего.

Вот они прицели́лись, хотели застрéлить. Он говорит:

— Не троньте, я двух медьвежёнков дам.

5. Вот они пошли ешче дальше с шестима-ти зьверьками. Шли, шли и увидели львицу. И вот они хотели сострéлить, а уж идут без хлеба-то неделю. И вот она говорит:

— Не стрелейте, я двух львёнков дам.

6. И вот они шли, шли, шли, шли голодом и холодом всё уж шли без хлеба. И вот дошли до дорóги. И на дороге ростань. Был у ростани столб, и на столбу было написано: „Вправо итти боуатому быть, а влево несщасливому очень“. И вот — один млачший брат был Григорий, а другой Иван. И вот Иван пошоу вправо, а Григорий влево.

7. Вот которой вправо-то пошоу, шоу, шоу и увидау город. А этот город быу весь чорным сукном обит. Вот он приходит к городу, а на краю была избушка махонька такаа. В той избушке жыла старушка. Вот он зашел к той старушки и спросил:

— Шчо у вас, бабушка, весь город чорным сукном обит?

А она ему в ответ говорит, шчо койжно утро летает двенадцатиголовая зьмея и ест людей.

— И вот, говорит, завтра будут уж последну девушку йись царёву.

«Я там ещчо не сказаў там восем зверьков было, они розьделили обоим по четвёро: по одному зайку да так все.»

Вот он спросиў, говорит:

— Бабушка, где змея это ест людей?

А она говотит:

— Вот этто есь за деревней óзеро большуще.

Вот назавтре царевну-то наредили и поводят к змеи-то.

8. А он это раньше и ушол со своими зверькама, где озеро змей-то выходит. Сидит он у озера со своима зверьками. Вот царевну-то ведут, так он на камене сидеў на ту пору. А народ вёў царевну, так сто сажен не доходит до камня-то. И вот она пришла к ему и говорит:

— Шчо ты тут сидишь, добрый молодець, говорит, вылезет змей двенадцатиголовый, тебя съес и меня съест. Пойди, говорит, от этого куда-нибудь.

Он говорит:

— Тебя спасу или сам жив не останусь.

И вот у того вшей стала искать, он доўго шол лесом, не был в байне-то. А сама колецько ему налóжила было на руки так золотое, а етим четырёх-то зверькам всем по лентоцьке по аленькой привязала.

9. Вот вылезает вдруг змея двенадцатиголова. А тот спит. Она и начяла будить, царевна-то, Ивана. Вот Ивана разбудила. Иван тут вынул саблю и зверьков науськал на того змея. Этот змей, как хочет подлетать на царевну ту, как он саблей-то по головам-то по всем, зверьки-те тасканут змею-то за хвост. Он все головы отсек.

10. И вот на камню стала сидеть царевна, и он и царевна стала вшей искать. А в то время сидел на берёзы какой-то Ванька водовоз. Вот Ванька-то уснул, которому царевна-то вшей-то искала, а тем зверькам он заставил самого-то себя караулить. Вот караулили зверьки, сперьва лёв караулил — лёвки захотелось спать, вот лёвка говорит:

— Покарауль-ка, Мишенька, я спать хочу.

Вот Мишенька караулил тоже спать захотел. Вот Мишка говорит:

— Ну-ка, покарауль, Лисанька, я тоже спать хочу.

Лиска караулила, караулила и тоже спать захотела, говорит:

— Покарауль-ко, заюшка.

Заюшко караулил, караулил и заснул. Только царевна одна не спит. Вот Ванька-то водовоз, который сидел на берёзы, слез да царевну-то и взял. А Ивану голову отсек.

11. И вот он, Ванька-то водовоз, пошол в город с царевной-то, а сам заказал, шчобы царевна не сказывала, хто выручил.

— Скажы, шчо я выручил. А ежели не скажешь, то тоже голову отсажу.

Пришли в город к отцу там, к царю. Вот царь живо свадьбу назавтре сыграл, завтра свадьба будет.

12. А те зверьки выпались, а у Ивана-то голова отсецена. Лёвка кричыт:

— Ставай, Мишенька, у нас у хозяина голову отсékли.

Мишенька стал и кричѣт:

— Ставай, Лисанька, у нас у хозяина голову отсекли.

Лиска кричѣт зайку:

— Зайка вставай, пошто у нас у хозяина голову отсекли.

Забронили зайця. Вот Лёвка говорит:

— Побегай скорей зайка за живой и за мёртвой водой.

И зайко скок-поскок, живо убежал. И вот приносит воды два пузырька. И лёвка посылает лисицу:

— Поди, говорит, вёрона живого принеси.

Лиска принесла живого вёрона. Лёвка разорвал вёрона-то на мелкие кусочки, сбрызну́ли мёртвой водой, ворон сросся, сбрызнули живой водой, ворон улетел. И вот тут забегали все, живо у хозяина голову прилепили, живой водой сбрызну́ли, у хозяина голова срослась, да и не так, вперед затылком да и назад головой. И вот они же взели да опять оторвали и опять прилипать стали. Прилепили корошо. Вот взбрызнули водой живой, он и встал. И говорит:

— Ох, коль долго спал да впору встал!

А лёвка говорит:

— Да, прѣспал, кабы не я, говорит. У тебя голова отсечена была. Ванька водовоз отсек.

13. И вот пошли они в город к той же опять избушецке с тема зверькама. Он пошел. Приходит ко старухе и старуха сказыва:

— Завтра свадьба будет у царя. И вот, кто хошь, приходите, царь будет кажного угошчать.

Старуха-то сказала Ивану-то.

14. Вот назавтре Иван стаѣт и посила к царю заеца, штобы принѣс от царя капусты. Вот заецъ побежал, народ, собаки, кошки за им побежали. Заецъ там прибежал под стоў да царевны и подаѣт лапку. И вот заецъ у царевны попросил:

— Ну-ка, дайте хозяину капусты.

Та так испугалася. Ведь у Ивана-то голову отсекли. Царевна дала капусту зайку. И заецъ как понѣсся с капустой, эх ты! Прибежал и отдал хозяину.

15. Вот опять лиска посылает за пирогом. Лиска побежала за пирогом, все опять — собаки, люди все побежали за ним. Прибежал и опять под стол, и опять царевны лапу подаѣт. Царевна узнала по аленькой ленточке. Пирог далá.

— Иди опѣты!

И опять лиска побежала.

16. Хозяин опять посылает лиску (sic) за вином к царю. Вот Миша похрё-паў по городу с тупиком. Кошки, собаки, люди все на убог от Мишки. Мишка прямо в царѣв дом, прямо к царевны несѣтца. Мишка пробежал под стоў просит у царевны вина. И вот царевна посылает ключника за вином в подвалы, съ Мишкой обои в подвалы ушли. Мишка выбирал, выбирал вино, ходиў и понѣс бочьку. Принѣс к хозяину, хозяин и пить не хочет, худо очень.

17. Посылает Лёвку. Лёвка пошоў даже не подвигаеца, потихохоньку идѣт, все убегают. К царю идѣт, там вся стража удристалася и убежала. И вот он захо-

дит к царевны под стоу́ прямо-то. На столе коэ-шчо было, то всё сронил. Царевны подаёт лапу, говорит:

— Дай-ко вина.

А царевна догадалась, шчо те были — эти четыре зъверька — так знала уж.* Ключник да лёвка пошли в подвалы за вином. Лёвка и такú выбрал бочьку, как с чашку выпьешь, так с ног сшибё. Лёвка принёс к хозяину и оставиў.

18. И потом сам хозяин пошел тамоцки на свадьбу. Зашол на свадьбу — свадьба, так не стыдно нисколько уж. И вот эта царевна-то и жаних-то ходят всем подавают-от вино; всем по стаканьцику. Уж ежели хто попьёт, царевна от каждого в рот берёт из стакана из того же. Далей до Ивана очередь дошла. И Ивану поднесла царевна вино. Иван пил и кольцо спустил в стакан в вино то, которое дала царевна-то. Вот она и увидела это кольцо — стала подносить к своему́ роту и говорит:

— Нё ето, говорит, мой жаних, а етот, который пил сицяс.

19. А царь спросил:

— А почему? говорит.

— А потому, говорит, меня етот спас, который пил, а не етот, говорит.

А Ванька-то водовоз:

— Я, говорит, спас.

А друг-от Иван говэрит:

— Нет я спас. Ежели ты спас, так где головы у тебя? Где, сказывай?

Я скажу где головы, как я спас.

Вот они пробились в залог:

— Ежели ты спас, ты мне голову отсекешь, ежели я спас, я тебе отсеку.

И вот они пошли, головы де-ка, который спас, так узнавать.

И народ весь за има пошел весь.

Вот приходят, Ванька водовоз искал, искал головы не мог найти. А Ванька то другой со зъверьками камень отворотил да и головы все выбросил. Народ говорит:

— Вот кто спас!

Он зъверьков науськал, зъверки живо растерзали Ваньку водовоза.

20. Вот царевна да Иван и пошли в город к царю-то. С тем и свадьбу сыграли по-хорошему, по-ладному. Вот они ночи две ночевали с царевной-то. Вот Иван встаёт:

— Сёдни пойду на охоту, давно на охоте не бывал.

Царевна не опускает яґо.

21. А Иван пошел со своима зъверькама с четырьма́. И вот идёт лесом. Увидал оленя с золотыма рогáми. И вот эти зверьки как понеслись за этим оленем, так только эх! Бежали, бежали вдруг лес зъделался, эти отстали, а олень убежал.

22. И вот закуривать стал тут Иван со своими зъверьками. Вдруг с елушки закричало:

— Добрый мóлодец, соймí меня. Добрый мóлодец, соймí меня!

А Ванька кричит:

— Не сойму (матюкаетца да и всё).

— Сойми, всё крицыт: сойми, сойми!

А сама всё ниже да ниже слезавает. На посьледний сук сълезла. И говорит:
— Сойми, добрый мóлодець!

А тот говорит:

— Нет, не соймú!

— Ну, на, говорит, плёточьку да одерни своих всех зверьков по разу.

Йиван взял ету плёточьку и одёрнул всех по-разу. Все серыма камешкама зыделались. А сама взяла опять плётушку да полёзла на елушку.

23. А Иван пошел, спомнил про Гришку про своего брата. Стретились обби братья. Конешно, поздоровкались тут. Обои розказали кой-што. И отпра-
вились в город.

(Я пропустил, не знаю в каком месте после то оставим.) И опеть же олень с золотыма рогáма бежит. Вот опеть побежали зверьки четыре за оленем золотыми рогами. И вот бежали, бежали, олень опять в лес, а те остались все. А два брата стали закуривать, Иван да Григорий.

24. И вдруг бабка опеть закричала с щчелушки:

— Соймите меня, добры молодцы!

Гришка то:

— Соймем! закричал.

А Ванька то говорит:

— Не соймём, матюкаетця.

Вот она стала слезувать, слезла на посьледний суцёк и сидит. И опеть сказала:

— Соймите, добры молодцы, минé, а то на-те, говорит, плёточьку да одёрните своих зверьков.

25. Иван-от взял плёточьку.

— Ну, говорит, слезовай сейцяс только.

Вот она слезла. Он как начал ее лупить. Вот взглянули подь елушкой то ставень, открыли, там огонь горит. Они бабку-то взяли да и бросили в огонь.

[Я скажу пропущенное.

Ушоў Иван на охоту и долго не был. И вот они поехали искать, царь-от со своим войском. И вот ехали, ехали увидали Гришку-то, брата-то. И вот царь-от взял Григорья-то и повёз на место мужа-то. А Григорий ницого не говорит. Ладно, из лесу-то вышли, так у царевны жить цем худо. Вот ноць прóспали. Мужык-от приходит к царевны-то. Вот они стали жить поживать да и теперь жывут. А зверьки те ожили, он отстегнул.]

ПРО СТАРУХУ ПРО ЦЕРНОКНИЖНИЦУ

1. Быў да жыў мужык да жонка. У мужыка да у жонки быў сын мальцык, Иванушком зовут. Мать-то у ёго родима померла. А жониўса мачеху взяў. Ну, Иванушка то росьтёт и росьтёт. Мати недóбра, зла мацеха, ёго хоце избыть.

2. Ну, вот она, эта мацеха, пошла к старухи цернокнижницы.

— Как мне мальчыка избыть?

Старуха пошла по лискам, только лисьё шумит и дала ей корешок да:
— Завари в чай да напой его чаём, его зажмёт.

3. Этот Иванушка идёт не во двор, не в ызбу, а прямо в конюшню.

— Шчо же ты, конь добрый, не пьёшь, не ешь, каку незгоду, говорит, слышышь про собя али про меня?

А конь говорит:

— Про тебя.

Про Ивана он слышит незгоду. Говорит:

— Про тебя уж самовар согрет и корешок заварён, будет мацеха поить, ты не пей, говорит, за окно, говорит, вылей, а не пей, а то помрёшь.

4. Ну, он заходит к мацехи в избу, а она:

— Садись, Иванушка, про тебя самовар согрет.

Ласкова. Ну, он не выпий, вылил за окно.

5. Назавтра опять походит на работу. Она опять пошла к старухи к цорно-книжницы.

— Не смогла избыть. Как же ты ешчó?

Ну, старуха пошла опять по листам, только лисья шумит.

— На, говорит, корешок, сшей рубашку да в подолецья этот корешок зашей, да истопи баню, говорит. Он на парно тело оденя рубашку, его и зажмёт.

6. Ну, он и приходит опять во двор, не во двор, не в избу, а прямо в конюшню.

— Ну, шчо же ты конь добрый, не пьешь, не ешь, каку згоду не чувствуешь про меня или про себя?

— Про тебя, конь говорит: тебя избыть ладят. Баня, говорит, приготовлена и рубашка сшита нова, а ты, говорит, эту рубашку не одевай после бани. Ты одень бельё грезно из бани, а ту рубашку на баню брось. Баня загорит, говорит, кругом обернись три раза. Баня загорит.

7. Ну, он и заходит в ызбу. Мацеха говорит:

— О, Иванушка, заходи в баню, про тебя бельё приготовлено, рубашка шшита.

Ну, Иван и пошоу в баню, взяу эту рубашку. Ну, в бани там попарйса сколько, вымылся, пошоу, три раза обернуёса да бросий рубашку на баню. Баня и загорела. А он пришоу на улицу лягаетца да кричит:

— Баня горит, баня горит!

А она говорит!

— Шчо бабушка, шчо бабушка, болён разье?

А он не в той рубашки.

— О, говорит, еретик-сквозьник, баню то сожог.

8. Ну, назавтре он опять на работу походиу на третий день. Приходит с роботы опять не во двор, никуды, прямо в конюшню...

— Шчо же, конь добрый, не пьёшь, не ешь, какую незгоду слышышь про собя или про меня?

— Про собя слышу незгоду, говорит, твоя мацеха резать меня ладит.

9. Нет. Она ешчо пошла к старухе, говорит, я не могу пасынка решить. Старуха пошла по лисьям, только лисья шумят.

— Ну, говорит, коня не нарушишь, так пасынка не решить тебе.

А конь-то хороший. Она пришла домой, муж пришоу етой, она говорит:

— Режь коня, жеребецьего сердца хоцю, говорит, сына ношу.

А он:

— Шчо ты, дура. Этакого коня резать?

А она:

— Режь да шчо, хоцю только.

Етот сын говорит, конь его науцыл так:

— Ты-то выпроси у отца проехать три раза, три-то раза проедёшь да меня прижми шпорой, я через ету ограду перееду, а то нам обем смерть.

10. Ну, и собираютца етого коня резать. Все люди собираютца, жалеют. Он говорит:

— Отец, дай мне разик проехать на своём коне, разика проехать три погулять.

Ну, он и средиуся сам нарядный средиуся и сам сеу в седло на коня. Он и поехау кругом саду гулять. Все, народ плацет:

— Экаго коня решить хотя хорошого.

Коня он шпорами прижау, конь перескоцыл за ограду, из ноздрей пламя, из ушей дым, а из копыт искры, и всё задымил, а все народ не видау, куда он уехау.

11. Ехау да ехау не в своё царство приехау на своём коне. Ну, там спрашают:

— Каких ты родов, да какого места?

Он всё не сказает, шчобы робыски не подали. И Незнаюшком его и прозвали там.

12. У царя есь три доцери. И етим доцерам Незнаюшко глянетца, хорошей, красивый. Ну, одна доць пошла с госьтинцами.

— Вот, Незнаюшко, кому достанешься?

Он пёрнуу.

12. Ну, и другая доц тоже пошла с гостинцами.

— Какой ты, Незнаюшка, красивый, кому ты достанешься?

Он опять пёрнуу.

14. Ну, и третья доць пошла к Незнаюшку с гостинцами:

— Кому ты достанешься?

Он гыт:

— Тебе, третьей доцери.

Он ету царевну малу-то и взамуж взял.

15. А есь озеро у их, в озере есь семиголовое цюдо. Говорит:

— Незнаюшку съем, а царевной закушу.

Ну, ето цудишчо и выходит из озера. Ну, все пошли в заполе, все убежали, жена его убежала. Незнаюшко и остался. Ну, и он ползау да ползау и нашоу там какую-то саблю.

— Сивко, говорит, Бурко, вечной Коурко, стань передо мной, как лист перед травой!

Конь к ёму бежит, только земля дрожит. Ну, он и средиуся и сел на своего оня, поехау к семиголовому цудишчу.

16. Семиголово чудишче вышло из озера. Конь закинуў ноги да у него три головы и полетели сразу. А он большу голову не мог сразу коньцить. Он саблей головы рубиў, а больша голова залегалась да залегалась. Он саблей то руку себе и посек.

17. Ну, он и поехаў, не зашел к народу. Говорит:

— Идитё семиголово чудишче нарушоно.

Он едя там срядный сам, и вси дивятца, шчо он хороший и конь хороший.

И сказка вся.

11

1. У царя был единственный сын. Царица-мачеха. Он учился грамоти. Царица не любила неродного сына, хотела ево истравить. Она приказала [служанке] — Возьми яблоч и отрави!

2. [А у царевича] была кобылица ворожица. Когда царский сын ходил в школу [он ее выходил].

3. Она предсказывает, что мачеха хочет истравить тебя. Царевич заплакал. Не попиў [не поеў царевич] утром побежаў на должность. Утром видит, што [кобылица его] стоит в поўколен земли. [На вопрос о причине, она отвечает] — Ох, царевич, [мачеха] велела положить яду во щи. Вот он [опять не ел щи], опять справиўся на должность и опять курс кончил. Жеребец опять в земле. Жеребец растрелить... — Эх, царский сын, крыкни богатырски, я тебе помогу. У царя [есть] доцьки три, иди туда.

4. Он услышал все приказы и пошел. Вывел коня и расстрелил. Царевич пошел в другое царство и заходит в город и в халупу заходит. — Откуда? Эх, напой, накорми да и спрашивай! — Эх, бабушка. Иду я к вашему царю.

5. Вот пошел к царю.

— Ваше императорское величество, имею честь явиться, разрешите мне слово. Возьмите [меня на службу].

6. Вот он [отвечает]:

— Возьму, только подмети двор... Он служит слугой. Племя я простого. Отвели ему дворницку. Младшая дочь таскала ему пищу.

7. [Он узнает, что] сегодня поведут ее девятиглавому змею. [— А ты пойдешь? спрашивают]. Он отвечает:

— Не знаю.

Закипело его сердце и заиграли уста еґо. Вот зятевья взялись [спасать цперевну]. Этот, конечно, царский сын дворник выходит через крепосную стену, крыкнул по звериному.

— Конек-Горбунок, стань передо мной!

Взял мечь хладенец и проскакал мимо царевен. Он к синему морю.

8. Девушка [говорит ему].

— Эх, рыцарь, ты погибнешь.

9. [Вдруг] кипит море. Конь заржал и сказал [ободряющие слова]. Царевич мечь обнажил.

— Оґо, какой царь. — Выйдем на поле.

Съехались, и сразу несколько голов сложил.

[Змей пророчесствует, что хотя царевич победил его, но и ему достанется].

Тебя заставят достать кощея.

Царевич срубил головы и поклат под камень. Вот камень поднял, кости склат.

10. Приезжают сватухи. [Царевич говорит им].

— Если переверотите кости, то ваша победа, а не можете, дайте вырезать из ляшки пряжку, а нет кольцо.

Отрезали пряжку. Этот помчался и вернулся.

11. Утром приходит царская дочь. Сватухи привезли. Царскую дочь привезли. Проходит день и ночь. Прибегает младшая дочь к Незнайку. Вот повезут к морю к десятиглавому змею. А он:

— „Не знаю“.

А он влюбился в младшую.

12. Опять он крикнул по-богатырски. Он опять помчался рыцарем мимо царских дочерей. Он выскочил к морю. Выходит змей. [Девушка жалеет его]. Он сказал:

— Не щаю своей жизни.

Вдруг сволновалось синее море. Вылетает десятиглавый змей.

— Ох, ты, богатырь, я тебя зглочу. [Они сражаются. Конь помогает царевичу]. И сразу меч обнажил и несколько голов сложил. Змей обещает Кощея достать, но он не щадил и склат кости под камень.

14. [Опять являются сватухи]— Ну, вот, поднимите камень. [Но они не могли]. Один дал из ляшки вырезать пряжку, другой взял палец отдал. Он вскочил на конька, [вернулся и] сам забрался на...

15. Утром опять [от змея] говорит:

— Привези сестру средню.

— Не знаю — говорит. Вот младшую дочь надо везти. Прибегает она.

— Не знаю — сказал он. Они прослезились оба.

16. Вот он выскакивал за дворец, свистал он коня. Конь прибежал. [Он] сделался богатырем. И ужаснулись царские дочки.

— Что за богатырь? — И он пролетел к синему морю. Сидит царская дочь. — Ох, ты красавец. Пушай бы моя царская голова погибала, а не у змея погибала.

— Ну, я тебя избавлю.

Крепко конь заржал.

— Помогу я тебе, и копытом ударил.

17. Вдруг синее море заколыбалось. [Появился] змей.

— Вот ты, вылета-ка на брань, помощник.

Вот колда оны разъехались, сразились. Несколько голов сложил, меч обнажил. [Змей предсказывает]. Приежал и испытал много горя. Придется тебе достать змея.

И етот богатырь добил [змея] и вот когда он приезжает [к царевне].

18. Сватухи приезжают. Тогда он подает кольцо. Пришоу во дворец. Зделались балы. Приехали сватухи. Все хвастают. Царская дочь сметила, видно был человек из стран каких. И приказала она царю бедных и нищих приказать на бал... Дошла рюмка до царевича.

19. И младшая дочь по кольцу узнала его и поцеловала...

Ты герой, а не тыи вояки.

Царь приказал их разрубить на мелкие куски. Просватали.

20. Сделали свадьбу.

21. Через несколько времени из тридцать земель приехал король и заставил доставать Кощея и соловья на 12 дубах. И он решил добывать Кощея. Он простился с царицей.

22. Избушка на курьиных ножках. Избушка повернулась. Сидит в ней баба-яҕа.

— Фу-фу-фу, русский дух.

— Эх, бабка Яга, костяна нога, напой накорми.

Он не робкой детина. Она стала спрашивать. [Он]:

— Бабушка, как достать Кощея и соловья на 12 дубах?

— Эх, царь, дана тебе задача, несколько стоптать сапог. — Я дам клубок до средней сестры и от средней к младшей.

23. Он попрощаётся, дошел к избушке. Она повернулась и дверь открыла. Сидит баба Яга.

— Фу-фу-фу!

Эх, бабка, напой накорми, спать уложи, тогда спрашивай.

— Знаю твое горе.

Она спать уложила. [А утром].

— Вот тебе клубок, мы зачатые царя такого то дочки.

Клубок покатился.

24. Опять избушка. Младша Яга опять встречает. Доуҕонько спали и ноченьку всю тоуковали. Вот дана мне задача. Она говорит — трудно.

Иди в сине море, есть склёп, в склёпе шкатулка, в ней яичко, в нем утка — царска дочка, она ударится о землю и расскажет, как попасть на сине море.

25. Он доходит до моря... Склёп, яичко, расколыбалось море. Утка, стала девица.

— Эх спасибо, что ты пришел. Я была заволшеблена. 16 годов у Кощея не никак [не освободиться] а 17-й не хватает. Пойдешь ты тропинкам. Ево на гусли-мысли. Ко дворцу подойдешь, там заиграй в гусли-мысли, они заснут.

26. Он до крепости дошел. Он ужахнулся. Заиграл в гусли. Заходит в первую, вторую, третью дверь. Дошел до Кощея и вытащил со дворца. Вышел на поле и помчался к соловью на 12 дубах, где пеший прохожий [не конный] не проезжал.

27. Он соловья схватил и вдел в его лицо в губы кольцо и привез в свой дворец. Когда царь собрался, скорей приказал Соловью свистом засвистать. И приказал он не свистать покрепче. А он засвистал. Умер король, а он взял царство.

1. В некотором царстве в каком-то государстве жыл был царь, и звали яго Картаус. И не было у него ни бороды, ни ус. Жил боуато. А всё таки у него не было детей.

2. Вот однажды они со своей этой зашли царевной на заседание удумать, как бы приобрести это детей. И вот тут вдруг в комнату заходит работница у них. Звать её Анной. Царь ей и сказал.

— Ну-ка, Анна, сходи-ка в аптеку, нет ли какого средства, шчобы нам приобрести детей.

Вот кухарка эта пошла, работница. Сходила в аптеку-та и пришла. Ей доктор даў каких то лекарств. И вот, говорит:

— Придѣшь к царю, согрей самовар, и это лекарство разведи́ и дай ей пить, шчобы она выпила. Тогда и родитця у ёй сын.

Кухарка так и зделала. Пришла к царю, скипятила самовар тут, и вот эта царевна розвела лекарства. Такой зделался жир, шчо царевна не знат, шчо делать, шчо царевну сумление берёт, пить или не пить. А возле неё лежала собака, сука, значит. И вот царевна взела да этот жир стаканом то сверху сцѣпила да и отдала собаке. А потом и работницы, шче тут. А потом пусту то воду и сама зацяла пить. И вот у их через 40 недель там рождаются у всех сыновья. У царевны сын, у работницы сын и у собаки сын. И царь стал иметь всех, как одних. И дал им имена всем разны. Знацит от царевны то (всё таки он от царевны почитает за своево).

«Уже я пропустил тут. Родились сыновья. Знацит, какой всех лучше. Родиўся сѣ таки лучше-то от сўки, от собаки». И вот, знацит, от царевны назвали сына Васильем, а у работницы Иваном, а от суки-то Сукин сын Парамоха.

3. И вот они уже растут так быстро, шчо не по дням, а по часам, так сказать. Когда им пошло пять лет, то отець стал их отсылать в школу учиться. И вот ведь в училище извесно ребята всё выбегают играть, тут кресьянские не разбираючи ницем тут шалить и драгьци. И вот эти царевы-ти сыновья какого кресьянского ребѣнка схватят за ногу, так рука долой или нога. Ну, вот сѣ-таки кресьяне стали обидиться на этих ребят, жаловаться ему. Ну, вот тут они ўже стали этот первый клас коньцять учење и вот задумали куда-несь уехать подальше, цюжих людей повидать и самим показаться.

4. Ну, а еесли отправятця они в дорогу, хто из них будет старшей, не знают сами, хто. Все вдруг родились, так... И вот Сукин сын Парамоха:

— Братьци, говорит, мы хоть не от одной матери родились, а нужно нам самим себя вести как одін. И вот давайте-ко, говорит, пойдѣмте, кто из нас всех едреньше. Скуѣм палку 40 пудов и будем шибать ее, хто дальше шибѣт, тот будет хозяин.

И вот они пошли сковали палку и стали ее шибать в чистом поле. Ну и вот пришли в чисто полѣ и сами не знают, кому первыма шибать. Сукин сын Парамоха сказал:

— Вот ты первый, Василий, ты как от царевны родился, почѣтней тебя считают, прошу вот тебе шибать паўку. А потом и от работницы.

Бра́тья не противоре́дят. Стал шибать палку от царевны-то Василий. Шиб паўку, паўка за 12 верст улетела. Шли этим полем прямой линией, знацит, шибли и дошли до паўки. Паўка осела в землю так с поўаршына. 'Нацит паўку выдернуў тот, кто шиб. Потом, знацит, стаў шибать второй — от роботницы-то родиўся. Иваном, кажетце, назваў. 'Нацит, тот шиб паўку, паўка летела за 16 верс (Сколько я сказаў-то? За 16 верст). Шли по́лем. Паўка пушче перьвого села в землю. 'Нацит, тот же выдернуў, кой шибав. Потом стаў Сукин сын Парамоха шибать. И вот эта паўка у его улетела за 20 вёрс. Ишли чистом поле далёко. И вот пришли в чисто поле, паўка осела шибко порáто, одна рукова́тка видать. И вот Сукин сын Парамоха сказаў бра́тьям.

— Бра́тья, говорит, тяните-ка вы оба эту паўку.

Бра́тья тянули, тянули, кыркали оба, но не могли вытянуть. Потом Сукин сын взяўся сам, Парамоха, знацит. Он как дёрнуў эту паўку, так са всёй землёй и выдернуў.

Это не сказка, а прісказка, а сказка ще далёко вперде.

5. 'Нацит, из них как поцюствовал силу Сукин сын Парамоха всех больше. Ну вот они стали вору́жаться в путь дорожку. Далё йим отець дал самолучших ко́ней. Вот они отправились вёрст 300 отъехали. На дороге станция, дом. И мост есь коло ре́цьки. И вот они задумали в это пожить, тут какая то нецйста сила приежжает, узнать ее, пы́тать. И вот они в этот дом зашли, опоселились, уже к вёццеру позно. Нужно ведь караулить, кому-нить ночью к мóсту. У моста приежжает.

6. Вот Сукин сын Парамоха взял тарелку и в тарелку воткнуў нож.

— И в эту тарелку, есьли, сказаў, я пойду дра́тця, там и буду погибать, будет кроф находить. (А на ноже ешче было колечешко на церешку-то). Есьли не до сме́рти мёня ушалапают, то будет оно шарце́ть.

И вот даў бра́тьям карты:

— Смотрите, не спите, я пойду карау́лить к мóсту, так как на вас надежда плоха́.

И вот они ешчо тут на остатках подвыпили все троэ.

7. И он, знацит, отправился. Уже стало позно, близко к полно́ци. Вот сидит он у мосту и вдрук слышит за три версты́ какое-то невежество идёт. Стук. И вот подходит это чу́довишче к мóсту. И туша у яго, знацит, лошадиная, а го́ловы человечьи, три го́ловы. И вот зашел он на мост, это чу́довишче. И, знацит, похвастало ешче до дра́ки:

— Что-то русским духом пахнет! сказало. Не Сукин ли сын Парамоха (слыхал есь такой силачь)!

Это дьве-то головы сказало. А третья-то голова сказала:

— Этого Сукина сына Парамоху по́ложить на носки́ (знацит, на ногу) да вы́кинуть вверьх, дак улетит на небеса́.

И вот отправилось это чу́довища по мосту. Сукин сын Парамоха тут все силы свои скрепляет. Чу́довишча спустилось с мóсту. Сукин сын Парамоха скочил из под мóсту, да своей шашкой как дёрнул, так три головы и сълетело за раз. А это чудовишче ешче скачет безго́лво подзадариват.

— Ешче раз, ешче раз!

А Сукин сын Парамоха сказаў:

— Русские боуатыри, говорит, на раз бьют, другой раз зама́ху не делают.

8. А у братьей там сѣ-таки на ноже-та колецецько-то шарчяло, а братья спят — не слышали. Вот Сукин сын Парамоха это чудовишче положил в куче и заходит к братьям в дом:

— Шчо вы братья, говорит, так вы, значит, помогаете мне.

Братья скодили, прося у еґо прощѣнья. Но, он про́сѣтил сѣ-таки.

9. Ну, и вот тут на другú ночь так же сражаться отправиўся опять Сукин сын Парамоха караулить. И вот тожа даў братьям карты и тожа подвыпили тут сѣ таки, подкрепили свои силы. И Сукин сын Парамоха опять отправился на пос на свой. И вот сидит под мóстом уже близко к полночи. Вдрук опять услыхаў шум на четыре версты. И вот вдрук это чúдовишче опять там подходит к мосту и вот похва́стало:

— Шчо-то нечистой силой па́хнет, не Сукин ли сын Парамоха, слышали есь в Росии, не он ли тут завязался? И вот стала с моста опять сходить это чúдовишче такое. Сошло с мóсту. Сукин сын Парамоха таким же манером скочил и своей шашкой махнул. Так у яго и слятело четыре головы. А это чудовишче ешче безголово скаце, подзадариват лишь яґо:

— Ешче раз!

А Сукин сын Парамоха сказаў:

— Наши русские боуатыри на раз бьют.

10. А у братьей там на ноже коледишко своё дело управяе, колотитьця, штобы братья не спали. А братья уснули опять. Тут опять заходит Сукин сын Парамоха тут, где братья его спят, откуль ушол. И им так сурьёзно заговорил:

— Шчо вы, говорит, знацит, вы поцему вы меня так выдаёте, я вас храню, а не сам именно себя.

Братья ему падают в ноги, просят прощѣнья. И вот он их опять простил.

11. И вот настал опять день. День прокоротовали, опять настала третья ночь. Нацит, опять нужно итти на пост. А всё Сукин сын Парамоха сам идѣт, не заменяет братьей, так как братья слабы натурою его, он не надеитьця на их. И опять сам отправиўся. И он сам в себе слышит, шчо сеодня будет какое-то неормальное чудовишчо. А эти чудовишча подъежжали к себе на съезды всякие, на пиры. А этот караульщик на мосту стоит.

Сукин сын опять отправился, караулит. И вдруг услыхаў за 12 вѣрс шум, идѣт чúдовишча, такоа большоа. Туловишча лошадинна, и 12 голов на нём. И вот пришло на мост, и затопало ногами со ргнением (горяцится как). И сказала:

— Шчо то руским духом пахнет. Не Сукин ли сын Парамоха үде тут сидит? И тут само опеть сказал:

— Вот Сукина-то сына Парамоху прижать пальцьями, так и грѣзи не видать.

Пошло чúдовишче дальше. Как спустилось под мост-от, туда Сукин сын Парамоха выскочил с под мосту и махнул своей шашкой, так и сьлетело 11 голов, а двенадцатую не мог. И вот они завозились и сѣ таки возились цясá три. Как это чúдовишчо хватит ево под серѣдку да ткнѣ в зѣмлю, так до коленей Сукин сын Парамоха и всѣдит.

12. А колецишко у брáтей шарцит и кровь в тарелку сѣ-таки находит. А братья уснули таким же манером.

— Ты шчо, Сукин сын Парамоха, взял тут себе в гóлову? — сказал чудовишчо.

— Наши руские боуатыри с отдыхом дерутся.

А сам взял с ноги спехнул сапог немного невовсе, так вот¹ и опять схватились. Тут схватилеся. Это чудовище Сукина сына Парамоху как вернуло в бок, а Сукин сын Парамоха наровит к дóму. Это к братьям в дом сапогом и прямо в простенок против стола, где они сидели. Так простенок и вывалился. Брáтья не слыхáli. А в тарейке сѣ-таки крови порядоцьно находилось, так как он истомился увесь.

13. Тут ещче посьле этого времени полтора часа дрались. Но всё-таки Сукин сын собраў все свои силы, нáжал и свалил это чудовишчо. А ети гóловы все склаў в куцью кострóm. Знаёт, шчо больше уже не приедет нецциста сила. Это как старша ехала.

14. И опять ушоў к братьям-таки. Зашоў к брáтьям сказаў:

— Што вы опять спитѣ? Плохие вы товаришы, когда поехали в бой. Тут брáтья опять испугались, не знают што делать, ублачотворяют еґо, но всё таки он опять простил. И сказал:

— Поедем дальше, так шчоб не делали.

15. И вот отправились оны в путь дорогу от того места. И вот подъезжают к мóсту и увидали такие груды зверей и так со страха и шлѣпнулись с лошадей. И вот Сукин сын Парамоха:

— Шчо вы, братья, говорит, что дальше из нас будет, отправимся.

16. Вот они поехали сѣ-таки брáтья, сели на коней. Уже едут близко ли, доўго ли, скоро ли, коротко ли, выехали из лѣсу. И увидали далѣко ещче едет на лошаде кто-то, лошадь большушча. На лошаде сидит, плечя саженны, а сам, хто знат (соврать), а голова-то у него котельня.

Увидали его далѣко верст за тринадцать. И вот оне подъехали близко к нему, и Сукин сын Парамоха взял, у него была палка за поясом, та, котору шибали, 40-то пудов, взяў да и шчоўкнуў ему по лбу.

— Звонко ли? говорит.

И вот это, туловишчо всё-таки их всех троих и захватило да обратно поехал в своё царство, откуда они приехали, неизвесно.

17. И посадил в темницу етих трѣх братьев. И вот они уже сидят трои сутки. А Сукину сыну Парамохи сѣ-таки сидеть доўго сердце лопнет. Стаў проситця у еґо.

— Ты назначь мене, куда хошь, итти, я сѣ еду.

18. И вот это котельня-то голова посылала уже 39 голов целовек там в какó-то государство за прекрасной царевной за д'вицей, а ета девиця не проста, а волшебница. Ни один не вернулся. А Сукин сын Парамоха сѣ-таки здумал туда отправиться за девицей. Как его отправил, котельня то голова и сказал:

— Если ты привезѣшь ету девицу, то я тебе удружу и твоих братьей выпущу из темницы.

¹ Жест сказочника на свои сапоги. А. Н.

19. Сукин сын Парамоха отправился в дорогу. Близко ли, доўго ли, скоро ли, коротко ли, переживает он Брынский лес.

Вот около этого леса стоит избушка. В этой избушке живёт старушка. Вот он зашоў в избушку, шапку сняў, всё как следно быть обонюса (?). И он сказал:

— Здрасьте!

Старушка сказала:

— Пожалуста!

И спросила, по каким делам отправился молодець. Он сказал:

— Вот за такой то девицей.

— Трудно тебе, паренёк, достать ее. Ездили 39 человек и не могли ей достать. А он сё-таки стал ее просить.

— Не знашь ли средств, там палочки волшебной какой?

— Для хороших, говорит, людей могу дать и помогу я тебе в этом деле.

И дала ему серу палочьку волшебну.

— На, храни, говорит, не теряй. Ты, говорит, будешь подъезжать к ей, так она будет наводить туман, штобы не пришоў к ей.

И вот она сказала, шчо:

— Ты другим концом палочьку повернёшь и очюдишься у ей за байной.

Потом она сё-таки одумаетця, эта царевна, знает, шчо не простой человек, а волшебник. И сказала, шчо:

— Этой дорогой отправисся дальше, есть две сестры мои. И вот они, у их тоже есть волшебны вещи. И скажи, што я вот тоже дала волшебну палочьку, и они тебе дадут.

20. И вот, знацит, он отправился дорогой опять тут, подъезжает к второй сестры, знацит, старушке и таким же способом зашел к этой старушке и вот тоэ разговорился.

Она спросила:

— Куда едешь?

И он сказал.

— Трудно, говорит, тебе паренёк достать царевну, она волшебница, говорит.

Он сказал:

— У вас там сестра старша дала палочьку, так вы не дадите ль ешче?

Вот она тоже дала ему бёлу палочьку. И вот она сказала, шчо ешчо впереди есь сестра, у ней есь гребешок, на головы держит.

— Попроси у ей.

Ну вот, он тоже эту палочку взяў и отправиўся опять в дорогу.

21. Подъезжает к третьей сестры. Нацит, опеть подъехаў, зашоў в избу, и та приняла гостя, как следно быть. И вот разговорился, куда едешь, и он сказал, шчо

— Еду за царевной туда-то, за девицей. Нет ли средства какого-нить ее достать?

Она ему сказала:

— Для добрых людей есть.

И дала ему гребешок и рассказала, как поступать с ей, еесли будет шчо делать (это посьле скажу).

22. И отправиўся в дорогу опять. Вот подъезжает к городу, к столице. У этого города стоит стража. И увидала его за 12 верс, и там сказали царевны девици-то. И эта царица вышла на крыльцо. И махнула платком. И зделаўса такой туман, шчо этому Сукину сыну Парамохе никак не пройти и не проехать. И он тут задумаўса, сё-таки спомниў про свои волшебны палочьки и вынял из карману пёрвую (сёру-то) и повярнуў другим коньцом и очюдился у ей стоит у байны у ўгла, знацит. Вот тут девица и задумалась: видит, шо какой-то не простой. А сё-таки не подпускает его близко-то.

23. И сказала яму:

— Упрятайся от мєня, шчобы я тебя не нашла.

А она надеется, шо:

— Я найду. Ты хоть куда упрятайся, я всё равно найду.

Сукин сын Парамоха тут взялся за дело. Взял палоцьку, повярнул другим коньцом и очюдился на небе зьвездáми. И вот эта волшебница девица взяла зёрькало волшебно. В каку сторону не повернет его, но не может найти. И пришлось покориться ей. Сказала:

— Сукин сын Парамоха, пусь ты здесь опять!

Сукин сын Парамоха взял, отвернул эту палоцьку обратно и очюдился опять же у байны. Вот ешчо осталось тут две, значит, отгадки и загадки. Она опять скомандовала:

24. Пусь ешчо упрятайся!

И вот этот Сукин сын Парамоха взял бєлу палоцьку, котору бабочька-то втора-то далá, повернул другим коньцём, очудиўся на нєбе человекком (на небе-то есь человек-то, это он-от самой). Вот она опять ворóция своим зерькалом, ницого не могла найти. И опять:

— Очюдися зьдесь!

А Сукин сын Парамоха взял опять повернул палоцьку обратно, опять у ей стоит. И вот ешче осталась одна. Тут уж осталась одна... Она и сказала:

25. Пусь ты опять от меня упрятайся!

Сукин сын Парамоха взял уже гребешок, задел там какой-то зуб и очудиўся у ей под подóлом. Она и не слыхала. Опять ворóция зерькалами волшебными, опять не могла. Тут на зерькало разгоряцилась, ростоптала и захотела до вєтру шчо-то. Выбежала из комнаты-то, в коридоре-то здумала про Сукина сына Парамоху. Забыла сказать, шчо Сукин сын Парамоха очудиўся здесь и сказала:

— Пусь ты опять очюдисся у меня!

Сукин сын Парамоха и брякнул с под подóлу.

— Вот, говорит, я эва-де.

Она и рада стала.

— Ну вот, говорит, теперь-то я и твоя буду.

А он ей не сказываў, шчо я не для себя тебя везу до тех пор, пока близко не подъехаў к чюгунной головы.

Это не сказка, а присказка, сказка впереди.

26. Нацит, они тут стали собираться, штобы отправиться домой на старо место. Тут коэ-што принабрали богатства в этом городе, деньги, драгоценны камни, хороши вещества и отправились и подъезжают к первой-та старушке.

И отдали ей обратно это гребешок волшебной и ей дали зацепнули еще ковш золота. И вот опять отправились, шчтобы как скорее уехать.

27. Вдруг слышат погоню. И вот погоня эта близко очюдилась, видать почти што. И вот она взяла эта девиця волшебны свои вещества там, каку-то палочку, повярнула ей и зделалась така гора стоймя, што не пройти не проехать. И вот народ тут, как же думали. Опять обратно поехали за лопатками, за копацями, за струментом да здумали пробратца. И пробралсь. А они в ту пору далёко опять к второй старушки поехали. Тоже так же отблагодарствовали.

28. И вдруг опять увидали погоню. И она зделала тут, взяла гребешок, и зделался такой лес, шчто не проехать не пройти. Тут опять народ взялся. Взяли топоры, пилья, стали опять лес рубить такой кучей. Тут у нас со Слуды в тот год Ивана покойницка завалили бревном. Ну сё-таки и пробралсь. А он с етой девицей к третьей старушке подъезжает. Тоже подъехал, отблагодарствовал, как и перву.

29. Вдрук видя погоня опять близко. Тут девиця зделала каку-ту реку и на реке мос, река порядосьня. И вот тут заехали этот народ, кой в погоню ёдя, и потонули — мос обрушила. Ну вот, знацит, они теперя надёжно знают, шчто за има погони больше не будет.

30. И вот недалёко опять к тому к прежней цюгунной головы. И тут Сукин сын Парамоха рассказал этой девицы, што:

— Я тебя не для себя везу, а для цюгунной головы, што он меня отрядил, а мне охота бы прикомандировать к себе.

А тут она, эта девица сама по себе прецюствует, шчто цюгунна голова его не отпустит, а будет загадывать загадки. И вот когда они подъедут к этой цюгунной головы:

— Я скажу, шчтобы я тебе заганула загадку, а не он.

31. Когда они подъехали к котельной-то головы, то тот стречаэт их с хлебом-солью и подхватиў ету девицю, значит, сразу отхватиў от Сукина сына Парамохи. Сукин сын Парамоха остался, как оплёванный. И вот сё-таки у его братья живы ешчо были. Он путешествовал три года. А братья всё в темнице сидели, ожидали его, тосковали об ём.

А вот ета девиця всё-таки с етым чюгунной-то головой не нежится, не вяжется с им просто. Но он сё-таки ей ублаготворяет, ласкает. И вот он ешче Сукину сыну Парамохи сулился на раз, шчтобы привёз, а загадывает ешчо. Ето з девицей сидят и рассуждают, чо бы загануть ему.

32. И вот вышли они тут на площадь и тут котельна голова, кака-та есь пропась, рецька, по етой рецьке жордоцька. И вот по етой жордоцьке котельна голова и приказыват Сукину-то сыну и пройти. А Сукин сын Парамоха сказал:

— А вот, говорит, покажи пример, тогда я пойду. Наперёд ты.

Ну шчто, царь голова то котельна думат, шчто я то уш пройду по этой жордоцьке. А Сукин сын Парамоха смотрит зорко. А етот то котельна голова сказал девице раньше, шчто там есь кнопка, нажать и жордоцька провалйтся. Когда отправился котельна голова, стал насерёдке етой рецьки пропасти жордоцки-то, то ета девиця подскодила там, где кнопка-то находилась. Она нажала ету кнопку и ета яма закрЫлась. Он там орал, орал да и сказаў:

— Всё-таки вы перехитрили меня, уничтожили наше всё государство.

33. Тогда эта девица подскóчила к Сукину сыну Парамохи, схватились вместиах, и Сукин сын Парамоха отправился к брáтьям скорее, шчобы их выпустить из тюрьмы. Тода народ стаў оставлять их в том царстве царствовать, но Сукин сын Парамоха не желает тут, а охвота уехать опять на старо место, откуль от отца уехал. И вот теперя живут, хлеб-соль жуют, но народ тут за труд принялся, ум да разум набирать да как царя с места согнать.

Сказке конецъ.

13

ПРО ЦАРЯ

1. В некотором царстве, в некотором государстве жиў быў царь с царицей, но у них не было детей. Много лет они мечтали, как бы поиметь детей. И искали таких людей, кто бы им вопшшэ, как сказать уже не соврать, зьделал состав, штобы им зачать детей.

2. Наконец, нашли пожылую женшшыну, которая дала им бутылъ ж жирным составом, и говорит:

— Выпейте это и зачъните детей.

В перву очередь царица, не уверяясь этих жиров, дала собаке, а во вторую очередь горьничной. Видит, шчо обои живы и здоровы, тогда приняла самá.

Через год у всех троих родилось по сыну. От суки родился очень сильный, рослый, так растёт, так шчо не по дням, а по часам. Имя ему Сукин сын Парамóха. От горьничной родился сын звать его Степан, а от самой царевны Иван сын царевичь.

3. И так они все росли очень быстро и через несколько лет царь отдал их в школу. Участь в шкóлы, во время перерывов ребятишки, играя, таскали друг друга за руку, боролись и так далее. Но Сукин сын Парамоха такой был сильный, ково схватит за руку, рука долой, а за голову и голова долой. Также и остальные брáтья. Родители учащшыхся детей стали жаловаться царю, шчо твои сыновья наших детей делают калеками. Узная это, брáтья ненависть со стороны школьников, заявили отцу:

— Отпусти, отец, нас по белу съвету шататця!

Отець дал им розрешения.

— Идите, куда знаите.

4. Тогда они отправились втроём. Идя дорогой, привернули х кузьнецу, заказали зьделать по палке в 40 пудов для оборóны. Потом решили выбрать старшаго брата, так как пó роду Иван сын царевичь у родителей считался старшим. Но они решили зьделать старшим того, кто сильнее всех. И условились так:

— Кто эту палку всех дальше укíнет, тот и старший брат.

Начяли кидать.

— А ну-ка, Иван сын царевичь! — говорят.

Иван размахнулся и бросил. А потом Степан. А на остатках Сукин сын Парамоха бросил палку. Посъле этого пошли расследовать, кто всех дальше

бросил палку. Шли и дошли до первой палки. Всего две версты. Палка оказалась Ивана сына царевича. Значит порешили младшим братом. И шли дальше. Потом дошли опять до палки, пройдя еще две версты. Палка оказалась Сьтепана. Это средний брат. Потом пошли дальше искать третью палку. Шли две версты — палки нет, потом еще две шли и нашли чуть видно коньчик из земли.

— Это, говоря, старший брат, Сукин сын Парамоха.

5. Вот и пошли путем дорогой, в подчинении старшего брата. Шли близко ли далеко ли, не знаю, через лесá, через горы, овраги, увидели дорогу и пошли дорогой. Видят мост, а за мостом дом. Зашли в этот дом. Тама видят шашки, киньжалы на стенках висят. В другой комнате резаные люди, косьти. В третьей комнате верхня одежда каких-то людей. Здесь оне остановились узнать, кто такой зьдесь живёт. Пóпили чайку, позакусили и старший брат сказал.

— Вот вам карты, играйте, но не съпите, а я пойду под мос и буду дежурить, кто пойдет к этому дому.

6. Поставил на стол тарелку деревянну, воткнул в ее нож и говорит.

— Не съпитя и смотритя в эту тарелку. Есьли будет у ножа кольцо биться, то значит у нас идёт борьба, а есьли тарелка будет наполняться кровью, то, значит, мне плохо и бегите на помош.

И сам уходит. Братья играют в карты. Немного погода, братья и заснули.

7. А Сукин сын Парамоха, сидя под мостом, слышит какой то шорох, видит идёт чудовище с одной головой, на мос заходит и останавливаетца.

— Что, говорит, нейдёшь, или Сукина сына Парамоху слышышь?

— Это не беда, говорит, мне таких до десятка надоть. И поехал дальше.

Сукин сын Парамоха выскочил да махнет этой палкой. И голова долой. Так и покатился с моста. А сам идёт опять под мос. А братья продолжают спать.

8. Не в долгом времени опять едет чóдовище о двух головах. Таким же образом слышит дух Парамохи, на мос не входит, но в конце концов пошол. И Парамоха того победил. И таких чудовищ приходило ешче 10. Двенадцатое чудовищче пришло о 12-ти головах и начяли вести борьбу с Сукиным сыном Парамохой.

9. Сукин сын Парамоха не успел смахнуть за единый раз все головы, и начяли возитця и боротца. И так это чудовище его вертит, на аршин в землю втыкает. Через час любовну передышку делает и снова боротца начинаёт.

10. На столе блюдо с ножом переполнилось кровью, а братья съпят и внимание не обращают. Видя невзгоду, Сукин сын Парамоха знает, што братья съпят, а надоть как бы их разбудеть. Во время передышки смахнул с ноги сапоги да и махнет ногой прямо в дом, пал на крышу и крыша провалилась. Но братья не слыхали. А борьба не прекращается.

Во вторую передышку Сукин сын Парамоха бросил второй сапог ногой, прилетел в стену так ярко, что просьтенки обвалились в íзбу. Но братья не слыхали. А на третью передышку Сукин сын Парамоха собрался с посьледними силами и этого чюдовища уложил на сьмерть. И сам не может с места

сойти от утомления. Отдохнув несколько часов, идет к братьям. Заходит в квартиру и будит:

— Что вы спите, не видите полное блюдо крови, и я чуть жив!

Братья вскочили, извиняясь перед старшим братом.

— Пойдем, говоря, покажи, что ты наделал? Приходя к мосту, видят по обе стороны трупы лежат.

— Это кто, говорят, такой?

— А я и сам не знаю, говорит: всю ночь я бился, из сил вышел. Идите, говорит, грейте чай и поспе чаю оставаться здесь некогда, идем дорогой.

11. После чая отправились дорогой в ту сторону, откуда шли эти чудовища. Идут дорогой и видят — едет какой то богатырь огромной величины, голова точно пивоварный котёл. Через несколько минут повстречались и Сукин сын Парамоха попробовал по голове своей палочкой. Палка отскочила, как щепинка. И в это время богатырь забрал их своими руками и жжал вместо, обезоружил и повёл в обратную сторону, откуда он ехал. Приезжает, видит много домов. Всех братьев посадили под замок. На следующий день был вынесен приговор казнить или же достать в каком-то государстве дочь царя. Старший брат и заявил:

— Оставьте моих братьев до прибытия меня в живых, а я иду в то царство!

Так и сделали.

12. Отправился Сукин сын Парамоха. Шол лесами, горами, близко ли далёко ли и сам не знаю. На пути видит стоит изба, заходит в эту избу, там сидит старуха.

— Куда, говорит, добрый молодец отправился?

— Иду, говорит, в такое-то царство к царю за дочерью.

— Плохо, говорит, тебе будет там. Много, говорит, таких молодцов ходило, но не один не вернулся в живых. Она, говорит, волшебница. За 12 вёрст не допустит до дворца.

— А ну, бабушка, как мне сделать, помоги! — говорит Сукин сын Парамоха, я потом тебе расплочусь.

Бабушка взяла палочку, один конец серой, другой чёрной.

— Если, говорит, стретитца тебе препятствие, то, говорит, серым концом ударь, и всё исчезнет. А если оборона тебе нужна, то чёрным концом о землю ударь, и скажи, шчтобы были горы или лес огромный, то и будет.

19. Пораспрошались Сукин сын Парамоха со старухой и идёт дальше. Долго шол, но, наконец дошел. Царевна тоже была волшебница, предчувствовала всех приближающихся богатырей и рассматривала их на 12 вёрст во свои волшебны зеркала.

14. Увидя такого богатыря, она сделала ему 12 верст туман, так што не винно ни пути, ни дороги. Но Сукин сын Парамоха применял в действие палочку старухи, пробил себе путь и дошел до дворца. Потом она вышла на балкон и спрашивает его:

— Откуда идёшь и зачем?

— Меня, говорит, послал такой-то царь, у которого сидят два моих брата в плену, и из-за выручки их я отправился к вам.

15. — А вот, говорит царевна, скройся, оть меня, тогда я с тобой иду.

С'час Сукин сын Парамоха обернулся кругом, ударил палочькой о землю, подумал скрытца за облака́, так и зьделалось.

— Ишчы, говорит, меня.

Царевна наводит свои волшебны зерькала́ на юг, на запад, на север и на восток по земному шару. Но нигде нет на земле. Потом говорит:

— Выходи, говорит, не вижу я тебя. Ну, ешчэ, говорит, раз скройся!

Сукин сын Парамоха удумал и говорит:

16. — Я теперь, говорит, скроюсь посьледний раз сь тем условием, штобы посоветаться с тобой в комнате посьле, г'йт.

Царевна говорит:

— Ну, говорит, скровайся!

Сукин сын Парамоха обернул свою палочьку кругом себе, шчолкнул ею, сам и подумал скрыться ей под юбку.

Потом она его ишчет, куда ни наводила свои зерькала, как ни вертелась, нигде не видала.

— Выходи, говорит, и заходи на болкон; ты, говорит, хитрея меня.

А он тут как тут, позади ней.

— Я зьдесь, говорит!

17. Посьле этого пошли оне в царьский зал. Там был пир на весь мир в том царстве. Играли свадьбу, он жанился.

18. А царь был в отсутствии на каком то съезде в другом городе. Царевна с Сукиным сыном Парамохой обобрали царску казну и поехали в царство Парамохи тайком.

19. На следующие дни в том царстве разнеслись слухи — потерялась царевна и царская казна. Направили погоню по всем путям, выходящим из столицы. Погоня ехала быстро, коньница, артилерия и другие войска.

20. Сукин сын Парамоха, слыша позади невзгоду, черным концом палочьки ударил о землю на десять вёрст позади себя и зьделал непроходимый лес.

Погоня доезжая до этой стены, видит, што двигаться вперёд никак. Отправили в столицу за робочой силой с топорами, пилами, расчищать дорогу, шчтобы двигаться вперёд. Через несколько дней дорога была очищена. А в это время Сукин сын Парамоха уже прибыл к этой старухе и стал разделяваться старухе за ей помощь. Отмерил ей золота несколько шапок и стал просить принять в помощь, штобы этому боуатырю ему не отдать царевну, который еу послал. Старуха ему дала совет:

— Дана, говорит, тебе палочька и действуй ей. При первой встрече с ним, он, говорит, зьделает овраг кипящий со смолой. Через него будет брошена жердь. И скажет тебе, что перейди через этот овраг по жерди, тогда будете все три брата на свободе. Но вы не ходите; скажите ему: „Пройди перво сам, а потом я“. Но он пройдёт, еесли вы прозевайте ударить палочькой о землю.

21. Поехали дальше со своей царевной. А погоня опять уже близка. Сукин сын Парамоха опять ударил палочькой о землю — зьделал непроходимые горы. Погоня так и осталась за горами.

22. А он со своей царевной прибывает в это царство, где его братья сидят. Его встречают со звоном. Впереди идет сам большоголовой богатырь и чась прислуги его.

— Вот, говорит Сукин сын Парамоха, я и достал царевну, которую вы мне поручили достать. Давай моих братьев на волю!

23. А он ему в ответ:

— А вот, говорит, овраг зьдесь, остав царевну и перейди через этот овраг по жерди, тогда вы будете все на воле.

— А нет, говорит, перейди перво сам, а потом уж я.

Боуатырь:

— Я, говорит, перейду.

Пошел, а Сукин сын Парамоха по советам старухи ударил палочькой о землю и боуатырь провалился в эту безну.

Тогда остался Сукин сын Парамоха со своей царевной властелином этого царства.

24. Немного пожил в этом царстве со своимá братьяма, обрали его царство и уехали на родину. Отець их был еше жив. И привезённые из двух царств богатства соединились вместо, образовалось боуатейшее государство. И стали жыть во всем царстве. Посьле отца управлял Сукин сын Парамоха. Больше не знаю ничего в этой сказке.

14

1. У государя детей нет. Рыбка золотое перьё. И подпись: „Кто съест, у того будет сын“.

— Сколько стоит?

— Царского добра пять шапок серебра да столько же золота. Сходил, к царевны пошел. Она советует купить. Царь купил рыбку. Кухарке отдал поджарить. Кухарка рыбку вымыла, помои быку вылила, остатки сама съела. Они вдруг обеременили. Вот потом время пришло — государыня родила Ивана царевича, девиця — Ивана девичя, бык — Ивана Быковича.

2. Скоро все выросли богатыри. Иван Быкович был здоровше всех. Отправляются в чистое полё людей посмотреть. Государь отпускает. Они выбирают коней и едут в чистое поле. Доежают до реки, через реку железной мост. Река была верста ширины.

3. — Ну, братья, надо каравулить етот мост.

Иван Быкович попил чайку и спать повалился, послал млаччаго брата.

— Поди, только не съпи!

Соньце закатаетце, зоря путухаетце, а на Ивана царевича сон накаетце. Ну вот он поехал спроведать, брат спит. В 12 часов едет трехглавой зьмей. Конь у него споткнулсе.

— Што ты, конь, чуешь невзгодушку? Нет мне в России супротивничка, супротивничька да поединичька. Есь только один Иван Быкович, да Ивана Быковича не ворона в пузырь сюда принесёт, откуда возьмётся?

— Што ты, зьмей, много похваляесся?

Они и хватились в рукопашный бой. До колен в землю идут. Зьмей и говорит:

— Надо отдохнуть.

— А што отдыхать?

— Дунь, Иван Быкович, дунь, штобы был мост.

Зьмей хочет дунуть, а Иван Быкович ему сносит головы.

А брат съпит и ничего не слышал. Он пошел в шатёр спать. Соньцо взошло. Иван царевич приходит с караулу.

— Всё было тихо?

— Все тихо.

4. Та ночь прошла, наступает другая ночь.

— Ну Иван Девичь, седня твоя ночь!

Опеть сидел. Сон накаетце, зоря потухаетце. И заснул опять. Тот Иван Быкович споведает. Брат съпит. Он сел под мос и сидит. В 12 часов шести-главый зьмей. Конь споткнулся.

— Што ты спотыкаешься? Нет со мной в России супротивничька да поединщичька. Есь только один Иван Быкович, да Иван Быкович не ворона сюда принесёт, откуда возьмётся?

Иван Быкович говорит:

— Шо ты, зьмей, мной похваляешься?

Схватились опять в рукопашный бой. И перебороть не могут. Зьмей предлагает отдых.

— Ты, Иван, дунь, шобы был мос на 6 вёрс.

Тот хочет дунуть, а Иван Быкович 6 голов и срубил. Сам опять спать. Ночь проходит. Брат с караула приходит.

— Тихо, ницего не видал.

5. Ну, ладно. Наступает третья ночь. Иван Быкович говорит:

— Седни очередь караулить мос моя. Я дам карты, играйте.

Пошел Иван караулить. Соньце закатаетце, зоря потухаетце. Братья заснули. Едет девятиглавый зьмей. Пал на колени конь.

— Што ты, конь, пал? Нет супротив меня ни супротивничка да поединщика. Есь только один Иван Быкович, да Ивана Быковича не ворона сюда принесёт, откуда возьмётся,

Иван Быкович говорит:

— Што ты зьмей мной похваляешься? Я пришол биться.

Схватились в рукопашный бой. Зьмей говорит:

— Отдохнем. Ты, говорит, Иван Быкович дунь!

— О, говорит, у меня одна голова бедна (а у тебя 9), ты дунь!

Он почял дуть, Иван восем голов махнул и срубил, а девятая осталась. А конь только его и спас, последню голову смахнул.

Пришол — братья спят. Он спит трое суток. Пробудился.

— Ну, што, братья, нехто бы живой не был?

— Мы ничего не видали.

— Хорошо, меня свободил конь.

6. Тогда они поехали в путь дорогу. Увидали стоит складен дом, весь с пеньём с кореньём. Иван Быкович ударил о землю — стал голубем и полетел в дом. Потом мухой сел и слушает. Бежит трехглавой зьмей.

— Мати-ты, мати,
Твоёго то сына,
Моего то мужа,
Убил Иван Быкович
В цистом поли на мосту.

Она говорит:

— Невеска, ты, невеска,
Бежы-ка ты на путь их на дорожку,
Отвернись-ко ся к колодцю,
Как они поедут воды напитця —
Так их разорвёт.

7. Иван Быкович слушает. Опять бежит шестиглавой змеей.

— Мати ты мати,
Твоего-то сына,
Моего-то мужа,
Убил Иван Быкович
В цистом поли на мосту.

Она говорит:

— Невеска, ты, невеска,
Бежы-ка ты на путь их на дорожку,
Отвернись ты койкой,
Перины пуховы.

Они повалятся спать да до сьмерти.

8. Он слушает, Иван Быкович. Бежит опять девятиглавой змеей:

— Мати, ты мати,
Твоёго-то сына,
Моего-то мужа,
Убил Иван Быкович
В цистом поли на мосту.

Она говорит:

— Невеска, ты, невеска,
Бежы-ка ты на путь их на дорожку,
Оверньнись ты яблыней,
Шобы яблоки вкусили,
Их так и разорвёт.

Он выслушал, опять овернулся и зделался богатырем и поехал в путь дорогу.

9. Ехали. Увидали колодец. Братья погнажи коней.

— Дайте мне попробовать!

Он мечом перерубает, кровь пошла.

10. Ехали дальше, увидали кровать, перины ти пуховы, одеяла ти шолковы. Опять Иван Быкович подьехал к койки, мечом разрубил и опять кровь пошла.

11. Ехали, ехали, близко ли высоко, увидали стоит яблынь. Яблоки валяютьца. Опять Иван Быкович подьехал и мечом кладенцом разрубил. Кровь пошла.

— Теперь можно отдохнуть.

И спать повалились.

12. Утром в путь дорожку отправились. Приходят три дороги. И камень и подпись: „В праву дорогу ехать женатым быть, в средню богатым быть, а в леву дорогу ехать самому живому быть, а коню живому не быть“.

Ну, вот царевич поехал по дороге, где женатым быть, а Иван Девич по дороге, где богатым быть, а Иван Быкович по третьей.

13. Иван Быкович ехал, смотрит сзади летит змея матери, искры сыплются. Иван Быкович ударился о землю, стал белой лебедью и улетел по поднебесью. Змея коня сожгла. Тогда Иван Быкович опустился на землю, снова стал молодцем, идет.

14. Вдруг настречу старик.

— Ох, Иван Быкович, тебе нельзя бес инструмента ити. Надо тебе клещи пудов 50, да молот пудов 100, да прут железный пудов полтора, да медный пудов 200, да оловяной пудов 250, да стальной кусок 300 пудов.

— А где брать?

— А вот по дороге кузница.

Вот старичек сказал и исчез.

15. Прошел, стоит кузница. Старицёк:

— О, Иван Быкович, я давно жду.

— Ну, дедушка, благодарю.

Ковали клещи 50 пудов, молот 100 пудов, железный прут 150, медный 200, оловянный 250, стальной 300.

— Если будет неминя, так этот кусок брось—сделается стена перед тобой. Тогда и сковали.

— Ну, Иван Быкович, испытай!

Он всё забрал легко и унёс. Опять старицёк не осталась.

16. Вот он и пошел по дороге. Опять летит змея. Нос красной тонкий, искры сыплет. Он бросил сталь и сделалась железная стена.

— Ну, Иван Быкович, съем!

— Прокусишь—съешь.

Она прокусила, он защебил щипцами и стал лупить молотом, прутом железным, медным, оловянным, сек, сек, прут греетца железный.

— Ну, Иван царевич, я буду тебе служить кобылицей.

17. Он сел на нее и полетел дальше. Стречает дедушка Перегрюм.

— Здорово, дедушка!

— Здравствуй, куда ты, Иван Быкович, едешь?

— В чисто поле невесту поискать.

— Да, дело не худое. Ешь прекрасная девица, сквозь тело кось видать, сквозь кось мозги видать.

18. Давай отправляться. Они соперничают кобылами. А старуха была сестра Перегрюму. Она и не пошла.

Иван Быкович тогда схватил кобылу, бросил повыше лесу. Она пала и коньчилась.

— Ну, тогда достань мне коня!

19. Вот тогда Ивану пришлось искать доставать коня.

20. Шол он дальше — выскочил Рышко лоб залóшил — глаза вытарашил.
— Возьми в товарищи!
— Во шчо гораз?
— А по́ морю кораблём ходить.
21. Шли. Опять выскочил Рышко лоб залóшил — глаза вытарашил.
— Возьми в товарищи!
— Во што гораз?
— Хлеб ись.
22. Опять шли. Опять выскочил Рышко лоб залoшил — глаза вытарашил.
— Возьми в товарищи!
— На што гораз?
— Вино пить.
23. Опять шли. Опять выскочил Рышко лоб залoшил — глаза вытарашил.
— Возьми в товарищи!
— На што гораз?
— В байне мыться.
— Пойдём.
24. Опять шли. Опять выскочил Рышко лоб залoшил — глаза вытарашил.
— Возьми в товарищи!
— На что гораз?
— Золотыя леса ломать.
— Пойдём.
25. Опять шли. Опять выскочил Рышко лоб залoшил — глаза вытарашил.
— Возьми в товарищи!
— На што гораз?
— Золотоё волосье рвать.
— Пойдём.
26. Опять шли. Опять выскочил Рышко лоб залoшил — глаза вытарашил.
— Возьми в товарищи!
— На што гораз?
— Из моря кольцё доставать.
27. Опять шли. Опять выскочил Рышко лоб залoшил — глаза вытарашил.
— Возьми в товарищи!
— На што гораз?
— На́ небе зъвезд считать.
— Пойдём.
28. Опеть шли. Опеть выскочил Рышко лоб залoшил — глаза вытарашил.
— Возьми в товарищи!
— На што гораз?
— Из ступы пестбóm стрелять.
— Пойдем говорит.
29. Опеть шли. Старушка встрети́лась.
— Возьми в товарищи!
— На што горазда?
— Лёхка на́ ногу.
— Пойдем.

30. Приходят к морю.

— Эй, говорит, Рышко, который по морю кораблем?

Выкинул ложку, скинулся кораблем. Сели все и пошли на корабле. Шли, шли, шли. Подходят к государству. Прекрасна Елена надо достать. Он взял одного Рышка и пошли.

31. Приходит к государю. На одинадцати столбах на воротах по боготырской головы. На 12-ом нету. Заходит к государю и сватаютца.

32. — Я доць отдам, только я через три дня напеку хлеба, и вы вдвоем должны съесь.

Ивану задаця. Пошел на корап. Берет Рышку (едуна). Приходит к государю опять. Массу хлеба. (Рышко все съел) и нигде не оставил мудины. Всё они съели.

33. Теперь Иван Быкович должен выпить всё вино, запасённое в казенках и в заводе. Иван Быкович и думает: „Вино пить легче“ берет Рышко и подходит и выпивает всё вино и склад опорозьнили и выпили.

34. Ну вот, государь:

— Ету службу сослужил — третья служба: натопитца баня и вдвоем выматьсе.

Через трое суток пришли в баню с Рышкой, который в бане моется. Байна накалена. Вот Рышка спехнул поштаники, ж. . . . вперед, в тот угол п. . . . , в другой п. . . . — стал лёд. Все закужылось.

35. Тогда вызвел дочь. Дочь говорит:

— Теперь я сама накину службу.

— Какую?

— А вот достань ты мне под венец платье без мерки ладно и жемчугом высажено в тридесятном царстве.

Пришол.

— Эх, бабушка, лехка ногой.

И она через три часа принесла платье. Баба уморила на дороге, заспала.

36. Он приказывает из ступы пестом выстрелить (п. . . . подштаники снял).

А другой Рышко говорит:

— О, она бежит.

Вот она прибежала. Иван Быкович понёс подвенесьно платье ей.

37. — Ну, Иван Быкович, завтра я поеду золотые леса ломать и ты наломай, а то голова с плеч.

Опять зовёт Рышку, который был горазд золоты леса ломать. Они с нянькой блины пекут, а Рышка поедает невидимый. Поехали леса ломать, а Рышко с корнями рвет. Они сучья рвут. Вот приходят:

— Неси леса.

Вот Иван Быкович принёс в корзину. Отправился. Сначала они показывают сучьки.

— А у меня с корнем.

38. — Ну, посьледню службу накіну на тебя.

— Какую?

— А вот я пойду золотое волосьё рвать, и ты тоже должен.

А было золотое волосё у морского дедка.

Срывается тот Рышко, который умел рвать золотое волосье. Опять Рышко у царевны поедает блины. И потом едут. Она вызывает дедушку из синя моря. Тот вышел. Голова как соньцо съветит. Она давай искать да подрезывать. А етот рвет. А потом да с кожей и снял. Дед в воду.

Те поехали, и он на корап и Иван Быкович.

Пришел на корапле.

— Неси царевне!

— Вот чесь имем явиться ваше императорско величество!

— Покажы!

— Вы наперед.

Показали маленьки.

— А у меня с кожей!

— Ну, теперь молодец, я могу итти замуж!

39. Пошел звон музыки. Сели на корап. Ехали. Стала ночь. На небе, знаешь ты, зделались зьвезды. Вдруг царевна ударилась о палубу, обернулась звездой и поднялась на небо.

40. — Ну, говорит, Рышко, сосчитай звезды!

Он считал.

— Вот ета самая съветлая.

— В ней нужно стрелять из ступы.

41. Рышко п., та полетела, на палубу пала, обернулася кольцом и в море пала.

— Ну, Рышко, который горазд кольцо доставать!

Тот достал, бросил на палубу.

— Ну, тебе быть Еленой Прекрасной!

42. Она схватила его целовать.

— За кого ты достаешь? А? За себя?

— Нет. За дедушку Перегрюма.

43. Вот они шли, шли. Вот Рышка снова сунул ложку, и корабли не стало и все Рышки остались по своим местам.

44. А Иван Быкович остался двоима. А дедушка и едет.

— Эх, Иван Быкович, хороша невеста!

Он Елене не понравился.

45. — Эх, говорит, я вам на двоих накину одну службу. Я зажгу огонь и налью смолы, и кто перейдет по жерьди, за того и пойду.

Она налила два котла смолы. Смола закипела.

— Ну, Иван Быкович, очередь твоя!

Он стал на жердь Иван Быкович и перешол.

Дедушка пошел — она перевернула. Он в котел и бух. И женился.

46. Те сели на коня и поехали. Ехали, ехали, низко ли высоко, близко ли далёко. Приезают к ростаням. Там стояла берёза с тремя рассохами. Две россохи облились кровью и срослись вмесьтях.

— Значит те не живы!

47. Вот он и поехал в ето государство. Приезает — государь живой и государыня и девица жива.

А другой не жив.

48. Тогда Иван Быкович женился на Елене. Пир большой, и я там был, и по усам текло, а в рот не попало.

15

ВАСЬКА ВОР СУКИН СЫН

1. Жили были дьве бабы. У одной было сын, а у второй Васька вор. Эты говорят:

— Пойдем в лес, там змея есть двуглавая, убьем её!

2. Ане и пошла. По дороге увидели избушку на курьих ножках на веретённой пятке. И говорят:

— Избушка ты, избушка, повернись к нам дворцом, а туда задком.

А она и повернулась.

— Нам не век вековать, а ночь ночевать, зайти да выйти.

Избушка повернулась, оне взошли. Ну, и вот один-то и говорит:

— Ты останься здесь, а я и пойду.

Васька вор и пошел. Тот остался, обед то приготовил, ушел в хлев и ухоронился.

И говорит:

— А в случае мне не в силу будет, ты приди на помòгу.

А брат то думает, што я уж никуда не пойду. А пошел и ухоронился на двор.

3. Вот, значит, Васька приходит к мосту. Змея оттуда с воды, значит.

— Фу-фу-фу, русской дух. Вечно я русского духу не слыхала, а тут русской дух появился. Сичас Ваську вора сукина сына и зглану, говорит.

А он говорит:

— Не хвастай, змея, к мосту идучи, а похвастай от моста идучи.

Ну и вот давай бороться они со змеем. Боролись — боролись, Васька вор змею и погубил. Одноглавую змею погубил.

4. Приходит домой и кричит брата. А брат, значит, в хлеву сидит. Не смеет. Вышел кое-как.

— Ну, што ты? говорит.

— А я поборол змея.

5. Потом на второй день стали кашу йись. Кто скорее кашу съест, тот и пойдет к мосту. А тот-то уж как несмелый, ест потихонечьку. А Васька вор рад, кашу всю съел, и на второй день опять проходит и говорит:

— Ну, брат, сейчас будет двуглавая змея, ты на помощь приди!

6. И вот, значит, он опять приходит к мосту. Змея оттуда выползает и говорит:

— Фу-фу, Васька сукин сын, русского духу вечный век не видала и появился!

А он и говорит:

— Не хвастай, змея к мосту идучи, а похвастай змея от моста идучи!

И опять бороться.

А брат опять обед сварил кое-как да опять ухоронился, думает, штобы его змея не взяла.

Потом, значит, и он опять поборол эту змею. Приходит домой, опять брата нету. Искал, искал, нашол.

— Ох, ты, говорит!

7. На третий день опять загадал значит: кто скорее кашу съест, тот пойдет бороться со змеем. И опять Васька вор съел всю кашу, и на третий день походит опять бороться. И говорит:

— Слушай, брат. Сегодня будет трехглавая змея. Если не в силах мне будет, я сапог с ноги сниму, ты или вон выходи отсюда или иди мне на помощь.

8. Вот приходит он к мосту, а змея трехглавая вставает отсуду. И говорит:

— Фу-фу-фу, Васька вор, сукин сын, опять появился. Русского духу не слышала!

И давай боротца значит. И вот тут уж оне боролись, боролись, боролись — ему трудно стало. Он никак не может сапога скинуть с ноги. Он и говорит:

— Слушай, змея, говорит, што-то звонит!

Она давай и ослушалась. А он той поры давай все головы три головы и снёс сразу. Срубил. Победил, значит, всех трёх змеев. Приходит домой, на радости искал — искал, нигде нет. Думал, што брат ушол. Нет, брат не ушол. Нашол брата.

— Теперь мы змея погубили, поедем теперь дальше!

9. Поехали они. Уж порядочно отъехали. Он и говорит:

— Знаешь что, брат. Я там забыл плётку на окошке. Ты постой здесь, а я сбегая за плёткой.

10. Сам обвернулся комаром и полетел туда, в ызбушку. Прилетел, а у него было оставлено окошко поло, кр́ачек. Он сел на окно и сидит. Вдруг видит на печи старуха лежит большая, толст́ая. Еле там ворочаетца. Прибежала, значит, невестка ёйная. Прибегает и говорит:

— Маменька, маменька, моего муж́а твоего сын́а Васька вор сукин сын зарубил!

Она давай пошевелилась с печьки да на пр́лавок и опустилась. Потом прибегает вторая невеска. Опять говорит:

— Маменька, маменька, твоего сын́а моего муж́а двуглавый змей Васька вор сукин сын зарубил!

Потом прибегает третья невестка. Опять кричит, еще больше заплакала.

— Маменька, маменька, твоего сын́а, моего муж́а Васька вор сукин сын трехглавого змея зарубил!

Она говорит:

— Ну вот, слушайте-ко, невестки мои, што мы будем с Васькой вором сукиным сыном делать, говорит. А, говорит, вот што будем делать. Вы три невестки станьте в три р́остани. А как Васька вор поедет, а первая невеска обвернись зеленым лугом и муравой травой. А он, как — говорит — конь то захочет ись, зайдет на луг и сразу на пепел рассылетца.

А Васька вор на окне все сидит и слушает. Она говорит:

— Если уж тут он не пропадет, вторая невеска обвернись ягодами. Он как на втором лугу захочет ягод, и тут, значит, опять умрёт. А если и тут еуо ништо не возьмет, то третья невеска обвернись колодцем и золотой почер-

пушкой. Дорога дальня, он захочет пить, почерпнёт и умрет. А если уж вы ничего не сможете сделать, то я сама выплыву змеёй и его заклюю.

Ну вот и, значит, он выслушал всё и полетел к брату.

11. Он поехал с братом. Едут, а вдруг зеленый луг стоит, трава шолоковая, так бы коня и выпустил да зашел бы полежать на траве. Брат и говорит:

— Брат, зайдём на луг, и кони наедятца травы, отдохнем и поедем дальше!

А тот говорит:

— Нет, говорит, посмотри, што с этого лугу выдет.

Как ударил плетью три раза, резана кровь и полилась.

12. Потом едут дальше. Смотрят, как ягоды спелые, так бы и наелся этих ягод. Брат и говорит:

— Давай, брат, поедим эти ягоды вкусные!

А Васька говорит:

— Нет, брат, посмотри, брат, што с этих ягод буде.

И опять три раза плёткой по етым ягодам. И опять резана кровь полилась.

13. Потом едут дальше. Видят колодец и студёная вода и почерпушка позолочена плавает. Опять брат и говорит:

— Давай, брат, пить хочется, что ты в самом деле ничего мне не даешь. Я напьюсь.

Он ничего не поспел проговорить, опять плёткой ударил, опять резана кровь.

14. Потом брат больший рассердился и поехал дальше. Он едет один. Вдруг видит змея лежит на дороге. Он и думает, што сделать? Она счас его победит. И вот давай, он коня нахлыстал плетью и конь перескочил через эту змею. И сам помчался дальше.

15. Едет, а на дороге, видит, кузница стоит. Он и кричит:

— Два брата, два Ивана, пропустите меня.

Ане, значит открыли кузницу, он рассказал, в чём дело, и змея на пятах бежит в ету кузницу.

— Два брата, два Ивана, давайте мне Ваську вора сукина сына, а то счас всю кузницу сгложу.

А там уж приготавливали желёза, калили. И говорят:

— Счас, змея, только мы яю подогреем на огнё. Открывай змея рот.

Она открыла во всю пась рот. Они давай да пихнули горячего накаленного железа туда. Змея так и рассыпалась на пепел.

16. Едет брат и видит брата: брат лежит повесивши на дереву кверху ногами. Он и говорит:

— Што с тобой брат? Кто тебя так мог повесить?

А он давай рассказывать.

— Вот тут такой ходит старик, сам с нокоток, а борода с локоть волочится по земли. Он и повесил.

— А за што повесил?

— А вот, говорят, што у него есть красавица взята в подземельное царство. И кто бы нашел эту царевну, он бы всем бы наградил, и ее бы замуж отдал за тою.

Васька вор думал:

— Не быть тому́, так што я етой царевны не найду!

17. И пошли они искать ету царевну. Шли, шли и видят обрыв туда в землю. И давай жребий кидать, кому итти в этот обрыв. На Ваську вора опять выпал жребий. Вот сплели они верёвку, и Васька вор опустился туда. Он говорил, што:

— Брат, ты подожди моего возврата.

Он остался тут ждать его, а он пошел туда искать царевну.

18. Шол, шол и видит дворец стоит там. А под окном стоит красавица царевна. Он пришел к окну и стал спрашивать: как сюда попала и откуда. Она и говорит:

— Ох, ты, добрый молодец! Зачем ты сюда зашел? Скоро сюда придет мой отец, и он тебя замучит или съест.

Он говорит:

— Ничего. Я не боюсь твоего отца. Я тебя пришел спасти.

Она говорит:

— Ну, тогда поди, я накормлю, напою и научу, как избавиться от отца.

Ана накормила еуо, напоила и говорит:

— Вот сходи туда к воротам, и там по правую руку есь живая вода, а по левую мёртвая. Ты перемени её с места на место, живую клади туда́, а мёртвую туда́. Он как придёт и будет пить воду живую, штобы силы были больши, а выпьет мёртвую и, значит, умрёт, а сам ляг в сундук, и я тебя закрою.

19. Вдруг приходит этот старик и кричит:

— Фу-фу-фу, русский дух, вечно век русского духу тут не слыхано, а тут русской дух появился.

Она:

— Што ты, батюшка, што ты, милосливый, по Руси летал, русского духу наслыхался.

Он поел, попил и лёк спать. А еуо выпустила она с сундука. Он пришел да голову отрубил ему. Тогда он взял царевну.

20. Она вышла на крыльцо, махнула платком, и вдруг весь дворец обвернулся в золотое яичко. И он пришел к этому обрыву и крикнул брату, штобы он кинул верёвку, штобы выстать оттуда. Брат кинул верёвку. Он сперва царевну привязал к верёвке, а брат поднял царевну и спрашивает:

— Есь ли еще што там?

А он говорит:

— Нет, ничего, я только один сам.

21. Тоуда он спустил верёвку и до половины еуо поднял и веревку разрубил, а сам ушел с етой царевной.

22. Потом он, куда итти? Некуда итти и пошел по подземелью. Вдруг видит воронята в гнезде сидят, пицат, дождь, холод, а оне замерзли от этого дождя. Он взял их прикрыл, прикутал. Вдруг налятает ворон и:

— Сичас, закричал, сичас я тебя заклюю.

А воронята оттуда кричат:

— Не клюй, маменька, он нас от холода спас, а то бы мы умерли.

А ворон говорит:

— Что тебе, добрый молодец, надо за это?

А он говорит:

А, ох, если бы ты выздынула меня на белый съвет, ничего бы мне не надо.

— Ну вот, тока, говорит, возьми живой воды и мёртвай в крынки. Садись на меня и полетим.

Анё... взял он живой воды и полятели.

23. Лители, лители, вёрону стало тижало, голод стал морить, а он и говорит:

— Как хочешь, отрезай от ноги икры, а то оба упадём!

Ну, он взял, отрезал от ноги икры мяса да и дал ему исть. Он зглонул и опять полетел. Так он и от второй ноги попросил икры таким же способом. И вот, наконец, оне поднялись. Прилетел, а он итти не может.

Ворон тогда и говорит:

— Помажь мёртвой водой тее места, которые обрезал.

Он помазал. Она выплюнула эти два куска мяса, а потом приложил и живой водой смазал и пошел дальше. А ворон полетел обратно.

24. Потом он добрался до царства, там свадьба начиналась. За етого брата отдавал дочь царь. А когда он пришол Васька вор, то дочька и Васька вор рассказали царю, што он спас. И царь етого брата привязал х жеребцам, штобы его разляуали. И конец етому, А за Ваську-то отдал дочь.

И стали жить и поживать и добра наживать.

Примечание. Буква *γ* обозначает г фрикативное. Апостроф ' обозначает пропуск звука или его шопотно-глухое произношение, которое не улавливается ухом, но ощущается в речи, напр.: д'виця, 'нацит и т. п. В круглые скобки взяты примечания сказочника, в прямые — вставки собирателя. Цифровая разбивка обозначает эпизоды.

М. Н. Ионова и М. И. Пуговкина

Якутские загадки

Якутские загадки обладают большой художественной ценностью, они имеют известное значение для изучения якутской поэзии и языка. В настоящее время якутские загадки распространены, главным образом, среди детей, но раньше у якутов они имели хождение среди взрослых. В якутском эпосе судьба героев часто зависит от того, как они разгадают предложенные им загадки. Сборники якутских загадок, изданные в различное время Ястремским, Кулаковским, Толоконским, Пекарским, несмотря на довольно большое количество записей загадок, не могли исчерпать всего богатства этого фольклорного жанра, сильно распространенного у якутов. Данная публикация *старых* якутских загадок написана якуткой М. Н. Ионовой и переведена на русский язык при ее содействии М. И. Пуговкиной. Мы не сочли нужным изменять академическую транскрипцию записи и оставили ее в таком виде, в каком она содержится в рукописи.

1. Два брата сидят рядом, а друг друга не видят. (Глаза.) *Јккі іні бі каккәласа олоролор да бәјә бәјәләрін көрсүспәттәр.*

2. Между двух озер упавшее дерево лежит, а из него высовываются волчата. (На лице — глаза, нос — бревно, а волчата — сопли.) *Іккі күөл іккі ардыгар сыгыных охтон сытар; сыгынах ісіттән бөрө оғолор быгыаласаллар.*

3. Ледяные окна на спине носят ребята и куда угодно разбегаются. (Пальцы с ногтями.) *Мүс түннүгү сүкпүт оғолор ханна бағарар сымсаллар.*

4. Из березовой рощи выглядывает рыжая корова. (Березовая роща — зубы, рыжая корова — язык.) *Чараң ісіттән кугас анах быгыалыр.*

5. По горе белая кобыла ходит. (Гора — голова с волосами, белая кобыла — белый гребень.) *Хаҕага маған биә сыҕар.*

6. На белом поле чашка лежит. (Белое поле — живот, чашечка — пупок.) *(Кісі кинә.) Маған хонуга чәскы сытар.*

7. Летом одеваются, а зимой раздеваются. (Деревья.) *(Мас саҕын көбөрөрө кысын хаҕдарыҕара.) Саҕын, таңналар кысын сынҕахтаналлар.*

8. У Ивана не руками сшита есть книга, он ее никогда не открывал и не будет открывать. (У рогатого скота второй желудок.) *Уйбаң ҕа илһнән тигиллбә тәх кинигә бәр, ону кини хасан да аспатах, асыа да суоҕа.*

10. Кто выше своего тела ходит, когда ходит по потолку. (Таракан.) Кім бәјәтін әтін үөсә өттунән хәмар.
11. Одна мать имеет пять имен. (Земля, юг, запад, север, восток.) Бір іја біас а́тгәх.
12. У одной матери две дочери, обеим дочкам мать дала по белой дохе и белой шапке, старшей дочке она сказала: „ты будешь всем нравиться и для всех полезна, поэтому я тебе сделаю заметку на голове“, а младшей дочке она сказала: „ты красавица, но тебя никто не будет любить, только доха твоя дороже ценится, а поэтому на подоле ее я сделаю кисточку и заметку“. (Старшая дочка — заяц, младшая — горноста́й, а их мать — природа.) Бір іјәләх іккі кыс бәр үсү, кыргызтарыгар іјәләрә маған сагыҗахтары бәргәсәләләри биәрбит, ол кәннә әппітм улахан кысыгар ан бары җоңҗо тусаләх тапталләх буолуоң ісін ән бәргәсәҗар бәлиәләтм: „кыра кысыгар әппітм, јән үчүгаи дә әјгін кім дә таптыа“ суҗа, араи саңыјағың улахан сыаналах буолуо, ол ісін саңыјағың тәлләҗәр бытырыс-татым, бәлиәләтм.
13. Дедушка 4 имени имеет. (Год с четырьмя сезонами.) Әсә түүт а́тгәх.
14. Один метет, двое прислуживают, двое освещают лучиной, двое обнюхивают, четверо постель готовят, главный их ложится и голову к кулуту (слуга) сует. (Собака перед тем как ложиться, крутится на месте, метет — хвост, двое сторожат — уши, двое светят — глаза, двое воздух тянут — ноздри, четверо постель готовят — ноги. Главный ложится — собака, голову к рабу сует — под хвост голову сует.) Бір мінніктір, іккітә ісilläр, іккітә тымтыгынан сырдатар, іккітә сытырҗалыр, түүттәрә орон оңороллор, басылыктара сытар, басын кулутугар угар.
15. Дочь богини имеет 8 грудей. Кто это такая? (Собака.) Ајы кыса ағыс әмидәх ітi кимii?
16. На воротах высокой изгороди черные торбаза (обувь) висят. Что это такое? (Кобыла.) Үрдүк күрүө аныгар іккі сары әтәрбәс ыјанан турар, ітi тугуi?
17. Один господин имеет три пояса. (Якутская лошадь с тремя подпругами.) Бір тојон үс курдәх.
18. Четверо детей в одну яму мочатся. (Доят корову.) Түүт оҗо бір ому-сухха іктilläр.
19. У важных людей кожаной сумки с дорожным кумысом не хватает. Это у кого бывает? (У лошадей „желчи нет“.) Улахан җоннорго сiмiрчәхтәх өјүөләрiн кымыса тјбәт.
20. Старуха каждое утро скачет в избе. (Веник.) Амәхсiн сарсыарда ајы җiәҗә әккірiр.
21. Два брата одним поясом опоясываются. (Колья для изгороди.) Іккі іні бi бір курунаң курданаллар.
22. Щепки наших топоров в Россию летят, щепки российских топоров к нам прилетают. (Письма туда и обратно.) Бісігі сүҗәбит олуга Арысыјаҗа котөр, Арысыја сугәтiн олуга бісіәхә котөр.
23. Следы прыжков молодого человека в чистом поле не теряются. (Перо и бумага.) Әдәр кiсi ырәс хонүга ыстаңаләбыт суола сүппәт.
24. Каждый день голый ребенок задом садится к окну. (Глиняный горшок в печке.) Күн ајы сыгынјiҗах оҗо әмәсәтiнән уокка олорор.

25. На юрте лежит половина ложки. (Луна на небе.) Балаҕан үрдүгэр хамыях аңара сытар.
26. Потолок юрты парчей покрывт. (Небо со звездами.) Балаҕан үрдэ барчаннан сабыллыбыт.
27. У края огня вертится палка. (Ожиг в печке.) Уот иннигэр уора чіас мөксөр.
28. Под подушкой острый ножичек лежит. (Блоха.) *Сыттык анныгар сыты бысыра сытар.
29. Когда божий сын золотым поясом машет — земля дрожит. (Молния.) Таңара уола кысыл көмүс курунан талбаттатаҕына, сир ҕигісіяр.
30. Хотя без языка, но обо всем говорит. (Книга.) Тыла суох дә барыны кәпсір.
31. В одно время все люди одним языком говорят. В какое время говорят. (Дети плачут.) Бір кәмңә бары ҕон бір тылынан саңарар. Хажа кәмңә ситі-курдук саңарар?
32. На воде серебряная чашка плывет, а руками не ловится. (Солнечные лучи в воде.) У үрдүгэр көмүс чәскы уста сыңар дә ілігә тутулубат.
33. Когда мать до-сыта накормят, тогда дочери на крышу юрты вылезают, а сыновья на небо летят. (Матери — камельки, дочери — искры, сыновья — дым.) Іҗәләрін тотору асаттахха, оччоҕо кыргытгара балаҕан үрдүгэр тахсаллар, уолатгара халлаңҕа көтөллөр.
34. Хотя в избе и поднимается вода моря, но пол не мокнет. (Мороз в юрте.) Ціә ісігәр муора ута будулуҕар дә сир сігібәт.
35. По углам висят волчьи дохи. Что это такое? (Зимой внутри юрты углы покрываются льдом.) Муннуктарга бөрө саңыахтар ыҗанан тураллар, іті тугуи?
36. Молодой парень топает ногой, а корявый жеребенок падает (протянет ножки), кадка кумысом наполняется. (Длинная деревянная палка с железным наконечником, ею лед прорубают, затем корявый жеребенок — деревянная черпалка — лед выбирает и кадка кумыса — воду поднимает.) Әдәр кісі атаҕынан тіҗіләхтір, моңуннах убаса тарас кінәр, ымыҗалах кымыс быччас кінәр.
37. Мать толста, дочь красна, а сын сердит. Что это такое? (Мать — печка, дочь красна — уголья, сын ворчлив — шумит, горит огонь.) Іҗәтә суон кыса кысыл, уола уордәх іті тугуи?
38. Постоянно ест, а никогда сыт не бывает. (Печь.) Супту асыр дә хасан даганы тот буолбат.
39. У ста человек — одна дума. (О еде.) Сүс кісі саната бір.
40. Сто человек на одной подушке лежат. (Потолок на бревнах.) Сүс кісі бір сыттыкка сыталлар.
41. Серая лошадь пробежала и следов не оставила. (Лодка.) Көгөччөр ат сүрбүтә дә суолун халларбатах.
42. У важного человека на голове кусок масла и он никогда его не может достать. (Столб для привязи лошадей, а на нем снег.) Тоҗон кісі басыгар кусуок ары бар дә кини хасан дә ону тіҗән ылбат.
43. И свистит и бьет, а драться с ней нельзя. (Мятедь.) Ісірәр, кырбыр дә, кинини кытта охсусар сатаммат.
44. Без крыльев летящий при встрече все с собой забирает. (Вихрь.) Кыната суох көтөр көссүспүтүн барытын бәјәтігәр хомуҕар.

45. У солидного дерева 12 веточек, на каждой веточке по 30 шишечек и 52 листочка, на каждом листочке по 7 ягодок. (Год — дерево, 52 листочка — 52 недели, 30 шишек — 30 дней в месяце, 7 ягодок — 7 дней в неделе.) Уон иккі мутуктāх, хас мутугун ā́ы отуттū туорахтāх, биāсуон иккі сāбирдахтāх, сāбирдāғин ā́ы сātтāī отоннōх — ар-кудук мас бār.

46. У серой лошади жеребенок побежал, мать заржала. (Ружье и выстрел.) Кōгōччōр биā кулуна тахсан сūрāн хāлла, iјātā кiстiйтā.

47. Хотя у деда и распахнулась пола, но не застегивает. (Трещина в дереве.) Āсā āңāрā асыллыбат дā тiмāхтāммāt.

48. Дед смотрит не мигая. (След от слома сучка на дереве.) Āсā чыпчы-лыбакка āрā кōрōр.

49. На дороге не вступающий сивый конь есть. (Тросточка.) Суолга кiрбāt сур ат бār.

50. Пестрая корова задом дышет. (Трубка.) Āриāн анах āмāсātинāн т̄нар.

51. Под берегом ползущий вор, если что-либо добудет, народ радуется и отнявши делит между собой, если он без ничего придет, народ печально домой идет. (Невод — ползущий вор, народ радуется — хорошая добыча рыбы, народ печально домой идет — невод без рыбы.) С̄ыр аннынан с̄ылāччы уоруах тугу āмāни булан ағаллағына, бар цон, ūōрā кōтō кинiттан быцāн ылан, бāјāларā ūllāстāн бараллар; кинi туоға дā суох кāllāгинā, цон кāрi куру буолан, цiлāрiгār тōннōлкōр.

52. Шестью ногами двумя руками. Это кто такие? (Человек верхом на лошади.) Алта атахтāх, иккі илiлāх итiл кимii?

53. Без тени сарай устроен. (Погреб.) Кūлūгā суох сарai оңосуллубут.

54. В одном горшке наполовину топленого, наполовину белого масла, если и сварить, все равно не смешиваются. (Яйцо.) Бiр кōсūјāғā бысағаса ūлла-рыллыбыт ар̄ы, бысағаса сiкāi ар̄ы бār, бусардахха дā холбоспотор.

55. У одного дерева половина замерзает, а другая нет. (У коровы рога зимою.) Бiр мас бысағаса тоңор, бысағаса томмот.

56. Если серая лошадь по озеру пойдет, остается сзади помет ее. (Лодка и сзади сети.) Кōгōччōр биā кūōl устун бардағына, кiтā кāннигār хāлан исār.

57. Бурый бык стоит со рваным боком. (Дом и дверь.) Ојоғосо кōтūрūll-ūбūt кūруң оғус турар.

58. С четырьмя глазами, на языке с тремя зубами есть кāраульщик. (Деревянный якутский замок называется ключом, языком называется ключ, который имеет три зазубринки. Эти три зуба, четыре глаза — гвозди, которыми прибивается замок к двери.) Тūōт харахтāх тылыгар ūс тiстāх карабынаi бār.

59. Лысый отец сидит, а сын своей головой по голове отца бьет, мозги все у них вылетели, а черепа целы остались. (Лысый отец — наковальня, сын — молот, мозги вылетели — искры летят при ковке.) Тарағai аға олорор, уола бајатiн басынан ағатын басын кырбыр, мāјilārā барыта ысыллыбыт, бастарын уңуоға бūtūн хāлбыт.

60. У двух лошадей два горла, а одним носом дышат. (Две лошади — кузнечные меха, два горла — две кожаные трубки, один нос — деревянный накопник, соединяющий два меха.) Иккі сылгы ккi хабырғалāх дā бiр муннунан т̄нар, кiм?

61. Того кто захочет сравняться со стариком с четырьмя поясами, с двумя зубами, он с ног собьет. (Старик с четырьмя поясами — боченок с обручами, два зуба — две пробки, всех с ног сшибает — спирт в боченке.) Түүт курдэх, иккі тістэх оҕоңјору кытта ким холосон көрсөр, ону атаҕар туруорбат.

62. У всех загадок корень есть Тамтатай. (Клей в посуде. Якуты делают клей из пузыря рыбы стерляди, варят его в берестяной посуде — тахтай. Начало загадок начинается всегда с этой загадки.) Табырын табырын төрдө там татай бәр үсү.

63. Сам тощий, а хвост с пуд. (Безмен.) Бәјәтә көтөх, кутуруга бүт.

64. Серый конь свой хвост не выдюживает. (Безмен.) Көбөччөр ат кутуругун уібат.

65. Две собаки за хозяином бегут, а никогда его не перегоняют. (Полозья у саней, хозяин — лошадь.) Иккі ыт іччиләрин кәнниттән сыссаллар дә, хасан дә кині иннигәр түспаттәр.

66. Кожаное ведро с костяным ободком, кладут и льют: но оно никогда не наполняется. (Кожаное ведро — человек, костяной ободок — зубы.) Муос ілэх сирі ыаҕаска куталлар, угаллар, дә кині хасан дә туолбат.

67. В доме белого молока торопливый войдя, попрыгав, попрыгав, молоко на двое разделил по виду отличные друг от друга. (Дом белого — ведро, торопливый — мутовка, два разных вида — масло и сыворотка.) Үрүн тунах ціітігәр, іәдәкән кірән әккіріән тунабы іккі аңы арарбыт туспа дүсүннәх кинә.

68. Белая кобыла висит головой вниз перед камельком. (Снег, подвешенный над посудой у камелька, с него капает вода.) Уот иннигәр маҕан біа басынан таңнары ыјәнан турара.

69. Сам вершок, а хвост с аршин. (Иголка с ниткой.) Бәјәтә мөрсүөк, кутуруга арсын.

70. Железная лошадь с шелковым хвостом. (Иголка с ниткой.) Тимір ат солко кутуруктәх.

71. В погребе две красные чашки лежат. (Медвежьи глаза.) Оңкучах ісігәр іккі кысыл чәскылар сыталлар.

72. Летом и зимой барыня в одном костюме. (Сосна.) Хотун кысын сајын бір соннөх.

73. У трав и деревьев кургана корни вверх растут, а верхушки стеблей вниз растут. (Конский хвост.) Булгуннах отун, масын сілісә өрө, чіпчала таңнары үнәр.

74. Три брата в шести домах рядом живут, но друг к другу не заходят. (На двух столбах три жерди, на каждом столбе три отверстия.) Үс іні бі алта ціәға кәккәләсә олоролор дә бәјә бәјәләрігәр сылјыспатар.

75. На середине поля сидит белая чайка. (Ураса, покрытая березовой корой, летнее жилище якутов.) Хонү оттотугар маҕан хопто олорор.

76. Хотя рядом идет, а следа нет. (Тень.) Кәккәләсә ісәр дә суола суох.

77. Летом и зимой всегда холодный. (Нос у собаки.) Сајын, қысын супту тымны.

78. В лесу сидят дети в заячьих шапках. (На пнях снег.) Тыаҕа куобах бәргәсәлэх оҕолор олоролор.

79. Среди озера есть огонь. (Самовар.) Күөл оттотугар уот бәр.

80. Кто внутри себя имеет одежду? (У свечей фитиль.) Кім баятин ісігәр танастағы?
81. Кто на себе лес несет? (Олень.) Кім баятигәр тыны илца сыңар.
82. Над озером построен сарай, но никто в него не ходит. (У лося рога.) Күөл үрдүнән сараи оңосуллубут дә, араи онно ким дә сыңыбат.
83. Кто свое тело ест? (Свечи.) Кім баятин атин сир?
84. У важного господина одно деревянное колечко. (У быка в носу продето колечко.) Улахан тоюн бир мас тьербастах.
85. С тремя пальцами горбатый старик есть. (Якорь.) Ёс тарбахтах бөкчө-бөр оңонор бар, таи.
85. Кто два раза рождается? (Птица.) Кім иккитә төрүр?
87. При первом рождении голый, при втором — в одежде. (Птенец из яйца.) Бастан төрүөтәзинә сыгын, ах иккис төрүрүгәр таңастах.
88. Два раза родился, ни разу не крестился. (Птица.) Иккитә төрүөтә дә, бирдә дағаны сүрәхтәммәтах.
89. Приготовленный Хавроньей саломат никто не кушает. (Навоз от коровы.) Хоборонна, саламаттабыт саламатын ким да сйабат.
90. С двумя ручками, с двумя концами, посередине с гвоздем. (Ножницы.) Иккi тутардах, иккi усуктах, оттотугар тоҗосолбх бар, таи.
91. Три брата одно кольцо на плече носят. (Таган.) Ёс ини би бир тиәрбәси сүгә сырцаллар.
92. Горбатый старик лежит на краю дороги, а дочка с другой стороны дороги держит отцовские пальцы, сын лежит на спине его; когда прохожий шел по дороге, дочь отпустила пальцы, сын ударил прохожего в бок и повредил его. (Горбатый старик — самострел, дочка держит пальцы — конский волос, который связывает палки, сын — стрела с железным накопечником, прохожий — зверь, стрела, попадающая в зверя.) Суол кытыгыгар бөкчөгөр оңонор сытар, кыса суол уңургутуттан ағатын тарбағын тутар, уола көхсүгәр сытар, асан ісәччи суол устун аспытыгар, кыса тарбағын ысыктан кәспитә а, уола асан ісаууини оҗоҗоско биәрән, дәңнәбитә.
93. Красная лисица из своей норы не выходит. (Язык.) Кысыл сасыл баятин хоронуттан тахсыбат.
94. Хотя я и неустойчиво хожу и неровно размахиваю руками, когда приду, все люди радостно встречают, и весь народ про мой приход говорит. (Ворона, первый прилет.) Тантік мунтук хәмабын, тәлиас булас таибыбын дә, мин кәлләх пина, бары цон уөрә, көтө коссөллөр, бары цон мин кәлибин көпсәтәлләр.
95. Когда я кричу, весь народ волнуется, бежит меня встречать и также провожают. (Пароход.) Бары цон тиәтәјә сәраја сасан мин хасытыбын миҗин көрсө сырсаллар, ол курдук атәраллар дағаны.
96. Хотя и без ног, но бежит. (Течет река.) Атаға суах дә сүрәр.
97. Холодным кормится, огнем дышет, без рук плавает. (Пароход.) Тымныннан асыр, уотунан тынар, илитә суох да харбыр бар.
98. Борогонская дочка имеет землянку, хадарская дочка имеет снежный дом. (Борогонская дочка — ласточка вьет гнездо из земли, хадарская дочка — куропатка.) Бороҗон кыса буор цәләх, хадәр, кыса хәр цәләх үсү.

99. [Чукуруйа (имя) и Килябьягя]. Когда Килябьягя ударил Чукуруйа в зубы, искры посыпались. (Килябьягя — огниво; чукуруйа — кремь.) К läbägä Чукуруйаны тісігär охсубутугар, кым ысыллыбыт.

100. Продолбленное ведро висит, а посторонние боятся. (Замок.) Цүлөрү-түллүбүт ыаҕаја, ыјаммыт, онтон туора цон куттаналлар.

101. Мать стоит, подошла дочь и глаз ей вывернула, тогда мать рот открыла. (Замок.) Іјатä турар, кыса кälän, кини харагын тиärä äргиппит, онуоха, іјата ајадын апшыт.

102. Хотя сам бедняк, а богатство на голове. (Вши.) Бäјätä цадаңы дә, бäја басын үрдүгär бär.

103. Черная телка хотя к столбу не привязана, а вокруг него бегаёт. (Ошейник у якутов из хвоста белки одевается через голову.) Хара тысаҕас баҕанаҕа бäйыллыбатах дә, ону төгүрүјä сүрär.

104. Во внутрь дома ныряющее, а внаружу вытряхивающееся есть. (Лопатой чистят хлев, навоз выбрасывают через окошко.) Ціаҕä умсар, тасарца таба-нар бär.

105. Горбатый старик одним пальцем целые горы перетаскивает. (Березовым крючком из стога сено вытаскивают.) Бір тарбахтаах бөкчөгөр оҕонјор бүтүн хајаны тасар.

106. Чесоточный ребенок голый лежит в углу. (Подпилоч.) Ымынахтах оҕо сынјадын муннука сытар.

107. Сам тощий, а с толстым бедром есть. (Ножницы.) Бäјätä көтөх, бута суон бär.

108. Лежа толстеющий есть говорят. (Мусор.) Сыта уојар бär үсү.

109. Кто в год четыре раза свою одежду мекяя, одевается? (Земля.) Ким бäјатин таңасын бір сыл түөттä уларытан кätär.

110. Узорная шуба в лесу лежит. (Брусничник.) Оіүр ісігär оіүлäh сон сытар.

111. Лежит худеет. Это что? (Брусоч.) Сытар дә көтө рөр іті тугуі?

112. Кругом камелька висят черные ведерочки. (Сажа на паутине.) Осоғу төгүрүччү хара ыаҕајалар ыјанан тураллар, таі.

113. Некоторые люди своей пищи на стол не кладут. (Грудной ребенок.) Сорох цон астарын остуолга үрбаҕтар.

114. Голые дети пошли в урасу (чуи), а выйти не могут. (Рыбы, попавшие в морду.) Сынјіах оғолор урасаҕа кірән баран кыајан тахсыбаттар.

115. Вор придя, на пороге споткнувшись, упав, встать не может. (Зверь, попавший в капкан.) Уорујах баран ціа моҕоҕотуттан іннән умса тусан баран кыајан турбат.

116. Идет человек без усталости и день и ночь. (Часы.) Кісі сылаібакка туннärі, күнүстärі барар.

117. В воде родилась, воды боится. Это что? (Соль.) Үҕа төрүөн баран, ұттан куттанар, іті тугуі?

118. Когда дед рот разинув стоял, божья дочь войдя там дом устроила, бочки положила, их Дягие-ботур придя взял. (Дед с разинутым ртом — дерево с дуплом, божья дочка — утка, которая свила там гнездо и положила яйца. Дягие-ботур — человек, который взял яйца.) Äсä аңадын атан турарыгар, таңара кыса кірән ціа оғостубут, онно боучуканы үрбүт, ону Дäгiä Бötур кälän ылбыт.

119. Кто может тащить свинец величиною с себя. (Муравей.) Кім бәјәтін саға симиңәсі сосор?

120. У важного господина одно кольцо. (Деревянная колодка у лошади.) Улахан тоҗон бір бисилахтәх үсү.

121. У разбойника один деревянный ошейник. Кто? (У лошади деревянный ошейник. Стоит стог сена, огорожен изгородью, часто лошади перепрыгивают эту изгородь и едят сено; для предохранения от порчи сена лошадям одевают деревянный ошейник с крючком и как только лошадь начинает перепрыгивать через изгородь, то сразу зацепляется крючком за нее и не попадает к сену.) Уоруҗах бір мас кыҗылаҳ, ити кими?

122. Верна голова с саблей. Кто это? (К рогам коровы привязывают палку параллельно рогам для того, чтобы она не могла пролезть между изгородью из жердей.) Уоруҗах басыгар сабылаләх, ити кими?

123. Кто постоянно стонет? (Свинья.) Кім супту ынчыктыр?

124. У кого рот на глотке? (Осетр.) Кім уолугунан аҗахтағы?

125. Когда плешивые старики в дом вошли, лысины их остались. (Дом — петли, а лысые старики — пуговицы.) Тараҗаи оҗонјортор җиәҗә кибиттәр да тараҗаидара тасырҗа хәлбыт.

126. Кто быстрее быстрого? (Мысль.) Туох түргәнтән ордук түргәни?

127. Кто на корове рождается? (Овод.) Кит анах үрдүгәр төрүр?

128. Кто внутри лошади воспитывается? (Оса.) Кім сылгы иҗигәр итilläр?

129. Кто на голове (макушке) имеет глаза? (Слепень.) Кім басыгар харахтағы?

130. Кто имеет вместо желчи мед? (Слепень.) Кім үосүн оннугар мүөттәҗи?

131. Когда молодой человек ноги свои положит перед огнем, большой котел закипает. (Над костром готовится обед.) Әдәр киҗи атаҗын уот иннигәр үрдағына, олгуи орҗуҗар.

132. Позвякивание ножниц китайских девушек звонко слышится. (Кобылки.) Кытаи кыргыттарын кыптыдарын тыса кысыргән иҗilläр.

133. Хотя и без спины, но с ногами. (Таган.) Көхсө суох дә атахтәх.

134. Что светлее светлого? Что это? (Глаза.) Сырдыктан ордук сырдык тугу?

135. Что темнее темного? (Слепой.) Хараҗаттан ордук туох хараҗаны.

III. ФОЛЬКЛОР КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

И. И. Толстой

Обряд и легенда афинских буфоний

1

В античных Афинах ежегодно в июне, в Скирофорионе месяце, справлялся в честь Зевса Полиея старинный обряд так называемых „буфоний“, то есть, в дословном переводе на русский, „быкоубийства“. На алтарь Зевса Полиея, находившийся на Акрополе, сыпали попеременно зерна ячменя и пшеницы и подвели быка, предназначенного к жертвоприношению. Бык, якобы по недосмотру людей, окружавших алтарь, тянулся к алтарю мордой и съед часть зерен. Тогда один из жрецов, которого по этому случаю называли „буфоном“, „быкоубийцей“, наносил быку смертельный удар топором, после чего отбрасывал топор в сторону и обращался в бегство. Погони за буфоном не устраивалось: ему предоставлялось бежать. Но брошенный им топор поднимали с земли, судили, признавали виновным и приговаривали к потоплению в море. Казнь над топором совершалась, а мясо убитого быка употреблялось участниками церемонии за общей жертвенной трапезой, причем кожу животного набивали соломой и устанавливали на подпорках, запрягая это чучело в плуг.

Таковы основные черты сакрального ритуала буфоний.¹

Обряду сопутствовала легенда, имевшая несколько вариантов. Ее сюжет сводится к следующему. Первый момент: некто в глубокой древности (по одной из версий во время мифического афинского царя Эрехтея) убивает быка, съедающего насыпанные на алтарь Зевса и приготовленные для жертвы этому богу хлебные зерна. Второй момент: убив быка, человек пугается совершенного им деяния и бежит. Третий момент: люди поднимают с земли брошенное бежавшим орудие убийства, судят этот предмет, признают виновным и истребляют. Четвертый момент: с тех пор ежегодно совершается ритуал буфоний, в точности воспроизводящий картину события.

¹ P. Stengel. Die griechischen Sakralaltertümer. München, 1890, стр. 171. — Pauly-Wissowa. Real-Encyclopädie, III, стр. 1055. — А. Mommsen. Feste der Stadt Athen im Altertum. Leipzig, 1898, стр. 512 сл. — Евг. Г. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913, стр. 249 сл. — В. В. Латышев. Очерк греческих древностей. 112, СПб., 1899, стр. 153.

Дошедшие до нас варианты, так или иначе повторяющие довольно согласно эти основные моменты сюжета, расходятся, однако, в некоторых, отчасти весьма существенных, деталях.¹ Иные из версий снабжают быкоубийцу, главного персонажа легенды, именем собственным, причем имя это меняется по вариантам, как меняется и социальный облик его носителя. В схолиях к „Облакам“ Аристофана, в схолиях к Илиаде и в словаре Свида убийцу быка зовут Тавлон (*Θάυλων*): тем самым легенда связывает учреждение обряда буфоний с мифическим предком аристократического афинского рода Тавлонидов,² из которого, повидимому, происходили жрецы Зевса Полиея.³ У позднего греческого писателя, философа неоплатоника III в. до н. э., Порфирия, в сочинении „О воздержании от мясной пищи“, имя быкоубийцы, согласно одной из версий, — „Диом“ (*Δίωμος*); это же имя (Диом) носит и мифический ктитор храма Геракла в предместье Афин Киносарге, эпонимный герой аттического дема Диомеи. Сближение главной фигуры сказания о буфониях с Диомом для нас особенно показательно в том отношении, что легенда, связанная с историей основания святилища в Киносарге, тематически родственна легенде буфоний. В легенде о Киносарге любимец Геракла Диом готовится принести в жертву Гераклу мясо, но подбегает собака и мясо выхватывает. Вряд ли близость мотивов здесь подлежит сомнению. Те две версии, одна из которых называет главное действующее лицо буфоний Диомом, а другая Тавлоном, совпадают взаимно в двух важных моментах: как в той, так и в другой убийцей быка является жрец. Это во-первых. Во-вторых: убийство быка совершается в обстановке приготовлений бескровной жертвы Зевсу Полиею. У Порфирия сказание о Диоме дает право заключить, что, убивая быка, Диом, согласно легенде, действовал не один: повидимому, у него были помощники из числа людей, пришедших на жертвоприношение. „Будучи жрецом Зевса Полиея, Диом, — читаем мы у Порфирия,⁴ — заколол во время праздника Дииполий быка за то, что, когда в силу древнего обычая приготовлены были плоды, бык, подойдя, вкусил от священной жертвы. Взяв помощниками себе остальных людей, какие присутствовали, он этого быка убил“.

Совсем иную картину дает та версия, которая сохранилась также в пересказе Порфирия, только в другом месте его трактата.⁵ Имя главного действующего лица этой версии Сопатр (*Σώπατρος*), и характеристика, сообщаемая Сопатру легендой, резко отличает его фигуру от фигур Диома и Тавлона. По своему социальному положению и Диом, и Тавлон принадлежат кругам аттиче-

¹ Наиболее подробное и ясное сопоставление вариантов дано Августом Момаеном: A. Mommsen, ук. соч., стр. 512 сл. Основные тексты: 1) Павсаний, Paus. Gr. descr. I, 24, 4; I, 28, 10 и 11; 2) Элиан, Aelianus. Variarum Historiarum, VIII; 3) Порфирий, Porphyrius. De abstinentia, II, 10, 28, 29, 30; 4) Схолии к Илиаде, Schol. ad. Il., XVIII, 483; 5) Схолии к Аристофану, Schol. in. Aristoph. Nubes, v. 985; 6) Замечка в словаре Свида, Suidae Lexicon s. v. βοοφόνια.

² Hesyeh, s. v. *Θαυλωνίδα* A. Mommsen o. c., стр. 520, прим. 4. J. Töpfer. Attische Genealogie, Berlin, 1899, стр. 155, Jules Martha. Les sacerdoces athéniens, Paris, 1882, стр. 166 сл., № 108.

³ Suid. s. v. *Κυνόσαυρος* Hesyeh. s. v. — A. Mommsen. Feste, стр. 160. — Pauly-Wissowa. Real-Encyclopädie, V, стр. 831. — Roscher. Lexicon, I, стр. 1027, s. v. Diomos.

⁴ Porphyrius. De abstinentia. II, 10.

⁵ Porphyrius. De abstinentia. II, 28, 29 и 30.

ской знати: оба они родоначальники старинных афинских родов; Сопатр, напротив, простой земледелец. Он не только не аристократ, но он даже не принадлежит к составу коренного афинского гражданства. Он переселенец, метэк, получающий права афинского гражданина лишь впоследствии, только к самому концу повествования. Своеобразна и самая обстановка убийства. На Акрополе, под открытым небом, на жертвенном столе Зевса Полиея лежат приготовленные из муки священные лепешки, печенье, „пеланос“, и другие бескровные подношения, предназначенные в жертву богам. Кто-то вблизи алтаря оттачивает топор. Тут же находится и Сопатр. И вот возвращаются с поля, „после работы“, пахотные быки, один из которых приближается к алтарю и тянется к жертве: часть ее он съедает, а другую роняет на землю и топчет копытами. Сопатр возмущен поведением быка: в порыве негодования он выхватывает топор из рук человека, занимающегося его оттачиванием, и наносит этим топором смертельный удар быку. Бык падает мертвым, а Сопатр при виде убитого им быка осознает случившееся и, считая, что убив быка, он совершил грех против благочестия („асебию“), спешит предать труп быка погребению, самого же себя обрекает на изгнание: он удаляется на остров Крит.

Это первая часть повествования. Обстановка убийства быка в ней совершенно иная, чем та, какую изображают версии, связанные с именами Диома и Тавлона. И Диом и Тавлон — жрецы, и убивают они быка, готовясь совершить бескровную жертву божеству общины, Зевсу Полиею. Сопатр жертвы не приносит, да и права приносить подобного рода жертву он не имеет, будучи только метэком. Сопатр в легенде поэтому лишь случайно оказывается близ жертвенного алтаря Зевса в тот самый момент, когда подходит к этому алтарю, возвращаясь после работы в поле, проголодавшийся пахотный бык.

Вторая часть рассказа о Сопатре открывается трафаретным мотивом божественной кары, постигающей территорию той страны, где совершен нечестивый поступок: в Аттике наступает засуха, за которой следуют недород и голод. Афиняне обращаются тогда за советом в Дельфы, и туманный ответ, получаемый ими от Пифии, предупреждает афинян, что освободит их от бедствия „критский беглец“, при условии соблюдения ими следующих трех условий: им „будет лучше“, говорит пророчица (*λῆρον ἔσεισθαι*, постоянная пифийская формула), если они, во-первых, „накажут убийцу“, во-вторых, если они „восстановят умершего“ и если, в-третьих, „вкусят умершего“.

В третьей части легенды разыскивают Сопатра, находят на острове Крите и просят вернуться в Афины. Сопатр соглашается, узнав ответ Пифии, но выставляет два требования: требует, чтобы ему были дарованы права афинского гражданства и чтобы город от лица всех афинских граждан принес в жертву Зевсу быка (дословно „чтобы городом зарублен был бык“). Требования Сопатра принимаются, он становится полноправным афинским гражданином и, приехав в Афины, устанавливает обряд буфоний.

Четвертая часть сказания дает описание самого обряда. Избраны были девушки „водоносицы“ (гидрофоры): эти девушки принесли воды, необходимой для натачивания топора. Топор наточили; и тогда один человек, мужчина, передал топор в руки другому. Получивший топор ударил им быка, а еще другой человек зарезал. С зарезанного животного сняли шкуру, и от его мяса все

присутствующие вкусили. После этого шкуру быка зашили, набили соломой и, придав ему вид живого, запрягли в плуг, „будто он работает“. Затем всех участников содеянного принялись судить за „убийство“ (φόνος). А на суде девушки-гидрофоры говорили, что виновнее их те, кто точил топор, точившие же топор утверждали, что их вина меньше, чем вина человека, передавшего топор для удара, ударивший быка топором обвинял того, кто быка зарезал, а зарезавший обвинял самый нож. Нож был „безгласен“, а потому и не мог защищаться, вследствие чего виновным в убийстве признан был именно он. „С тех пор до настоящего времени, — замечает Порфирий, все поименованные лица (то есть: гидрофоры, точильщики топора и т. д.) неизменно совершают на Акрополе в праздник Дииполий в Афинах жертвоприношение быка указанным способом“. В конце своего сообщения Порфирий дополнительно отмечает, что признанный на суде виновным в убийстве нож топится в море. Сокращенно ту же картину суда описывает и Элиан.¹ У Павсания² судится не нож, а топор.

Уже давно показано Бернайсом,³ что одним из главных литературных источников Порфирия был утраченный для нас философский трактат Феофраста „О благочестии“ (*περὶ εὐσεβείας*) и что та версия легенды о буфониях, которая говорит о Сопатре, восходит именно к Феофрасту, тогда как версия о Диоме принадлежит другому, не феофрастовскому источнику.⁴ Но если в основе рассказа Порфирия о Сопатре действительно лежит текст сочинения Феофраста, то мы получаем возможность некоторой хронологической ориентации: оказывается, легенда о Сопатре бытовала в Афинах уже в IV в. до н. э. Это ее *terminus ante quem*, коль скоро в конце IV или начале III в. Феофраст уже заинтересовался ею и описал ее. С другой стороны, мы и относительно версии, связанной с именем Тавлона, располагаем в наших позднейших источниках очень ясным указанием на ее сравнительно раннюю литературную обработку, приблизительно той же даты: согласно свидетельству схолий к „Облакам“ Аристофана, легенда о Тавлоне изложена была некогда Андروتioniоном в IV книге его „Аттиды“,⁵ как известно, принадлежащей, примерно, середине того же IV в. до н. э. Мы получаем, таким образом, как бы две линии легендарной традиции: одна, аристократическая, увязана с именами мифических родоначальников старинных фамилий (Тавлон, Диом) и литературно закрепляется аттической хроникой; другая, возникшая в иной социальной среде, повествующая об аттическом земледельце Сопатре, письменно впервые фиксируется, по всей вероятности, Феофрастом. Обе формы легенды становятся, иначе говоря, достоянием литературы в IV в. до н. э. Но корнями своими они уходят, разумеется, в глубочайшую древность: в V в., в эпоху Аристофана, обряд буфоний казался культурным Афинам уже пережитком далекого прошлого.

¹ Aelianus. *Variae Historiae*, VIII, 3.

² Pausan I, 24 и 28.

³ J. Bernays. *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*. Berlin, 1866, стр. 122 сл.

⁴ Как правильно заметил Töpffer, ук. соч., стр. 155, это свидетельство схолий к Аристофану следует сопоставлять с указанием схолий на Илиаду, *Schol. ad Iliadem*, XVIII, v. 483, где причастие *φυγαδευθείς* („ушедший в изгнание“) неопровержимо свидетельствует о том, что и у Андротioniона в Аттиде речь шла о бегстве „быкоубийцы“.

⁵ J. Bernays, ук. соч., стр. 60. *Schol. in Aristoph. Nubes*, v. 985. *Suidae Lexicon* s. v. *Βουφῶνα* и *Θαύλων*.

В 423 г., в комедии „Облака“ (стих 985), буфонии поставлены Аристофаном в один ряд с „дикадами“, то есть с теми старинными, модными в VII и VI столетиях, золотыми фибулами, вкалывавшимися в прическу, которые у Аристофана всегда неизменно символизируют стародавние времена.

2

Рудимент примитивного мышления, аттический обряд буфоний продолжал упорно, в силу религиозной традиции, бытовать в исторических Афинах VI, V и последующих вв., в условиях новой хозяйственной жизни и новых общественных отношений. Старый обряд постепенно терял свою первоначальную значимость, оказывался непонятным и частично переосмыслялся. Отсюда трудность сейчас для нас вскрытия его генетики. Исследователи резко расходятся здесь во мнениях, и справедливо замечает Кагаров, что вопрос о первоначальном смысле жертвенного церемониала буфоний „принадлежит к числу самых спорных в области сакральных древностей Греции“.¹ Феофраст и, много столетий позже, использовавший Феофраста Порфирий усматривали в обряде буфоний отдаленную реминисценцию смены бескровной жертвы плодов, „нэфалий“, кровавым жертвоприношением. Вывод этот, вероятно, подсказывался Феофрасту общей идеологической установкой его трактата, исполненного той, окрашенной пифагореизмом, романтической тягой к чистоте минувших веков, которая впоследствии так очаровала Порфирия.

По существу, ту же античную точку зрения защищает и современный немецкий исследователь Штенгель, на основании общей картины буфоний склонный предполагать, что некогда в Аттике действительно приносили Зевсу только бескровные жертвы.² Диаметрално противоположного мнения держится Протт. Протт видит в буфониях отголосок былых человеческих жертвоприношений: он думает, что в этом обряде бык заменил человека.³ Наконец, и старое мнение Маннгардта, усматривавшего в быке буфоний инкарнацию духа растительности, было поддержано в новейшее время Фрэзером:⁴ бык, съедающий рассыпанные на алтаре хлебные зерна, есть, по мнению Фрэзера, дух зерна (the representative of the corn spirit), а чучело быка приравнивается Фрэзером, на мой взгляд ошибочно, соломенному чучелу аграрных обрядов типа французского „le grand mondard“.

Совершенно иную точку зрения выдвигают те исследователи, которые усматривают в ритуале буфоний остатки изжитого тотемизма.

Значение быка в государственном и частном хозяйстве античного мира, а в связи с этим и в культе, не подлежит сомнению. Общеизвестно также обилие изображений быка на памятниках материальной культуры Микен и Крита.

¹ Е. Г. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913, стр. 249.

² Paul Stengel. Opferbäuche der Griechen. Leipzig—Berlin, 1910, стр. 219: „Man verwandelte einen unblutigen Kult in einen blutigen, und Sage und Ueberlieferung hielt diese Tatsache fest“.

³ Н. v. Prot. Rheinisches Museum für Philologie. N. F. LII, 1897, стр. 202: „der Stier ist an die Stelle eines Menschen getreten“.

⁴ Frazer. The Golden Bough. II², стр. 295.

Одно из древнейших изображений вспашки, принадлежащее XVIII, примерно, или XIX столетию до н. э., мы имеем в терракотовой группе, найденной не так давно на острове Кипре;¹ группа изображает двух пахарей, идущих каждый за своим плугом, который тянут два длиннорогих быка. В историческое время пахотный бык повсеместно пользуется у греков особенным уважением,² а в иных местах состоит даже под охраной закона. Так, Элиан³ цитирует афинский закон, запрещавший „приносить в жертву богам пахотного быка, ходившего под ярмом за плугом или впрягавшегося в телегу, потому что (комментирует Элиан) такой бык и сам оказывается как бы земледельцем и участником трудов человека“. Картина жертвенного ритуала буфоний показывает, что убийство быка представляется в данном случае как бы преступлением, ответственность за которое перекладывается с убийцы частью на само животное, оскорбившее бога незаконным прикосновением к плодам, предназначенным не ему, а богу, частью же на вещественное орудие убийства.

Робертсон Смит в своей работе о религии семитов коснувшись, между прочим, и вопроса о миметическом обряде буфоний, первый, насколько я знаю, отметил и убедительно подчеркнул тот факт, что в этом обряде быкобоец, наносящий смертельный удар быку, изображается, несомненно, убийцей.⁴ К тому же выводу и как раз в том же 1889 г., в котором вышла первым изданием книга Робертсона Смита, но совершенно независимо от нее, пришел и немецкий филолог Тепфер.⁵ Свое преимущественное внимание Тепфер обратил не на обряд, а на легенду буфоний, в частности же на характерный для нее мотив бегства или изгнания главного ее персонажа. На основании историко-юридического анализа этого мотива заключил, подобно Робертсону Смицу, и он, что легенда буфоний приравнивала убийство быка (*Stiertödtung*) убийству человека (*Menschenmord*), т. е. греховному акту такого рода, который, согласно античному обычному праву, мог быть в древнейшие времена искуплен только смертью или изгнанием человека. Поэтому-то и бежит Тавлон, а Сопатр, в сознании своего преступления, покидает Афины, добровольно удаляясь в изгнание.

Некоторую аналогию буфониям может в данном случае представить, как на это указано было и Робертсоном Смитом, и другими учеными, в том числе особенно ярко Саломоном Рейнаком,⁶ обряд жертвоприношения теленка в древнем культе Диониса Антропораиста („человекогубца“) на острове Тенедосе. Дионису посвящалась стельная корова, за которой ухаживали как за родильницей; родившегося теленка закалывали в жертву богу, подвязав предварительно к его ножкам человеческую обувь (котурны). Человек, наносивший теленку смертельный удар топором, обращался в бегство и за ним от города

¹ Б. Л. Богаевский. Современное состояние изучения „эгейской культуры“ на Западе и в Америке и наши исследовательские задачи. Изв. Гос. акад. мат. культ., вып. 101, 1934, стр. 33 сл., рис. 7 и 8.

² Кагаров, ук. соч., стр. 254. — Латышев, ук. соч. II, стр. 153.

³ Aelianus. *Variae Historiae*, V, 14.

⁴ W. Robertson Smith. *Lectures on the religion of the Semites*. New edition, London, 1907, стр. 305: „the ritual itself shows clearly that the slaughter was viewed as a murder“.

⁵ J. Töpfer. *Attische Genealogie*, стр. 155.

⁶ Salomon Reinach. *Phénomènes généraux du totémisme animal, Cultes, Mythes et Religions*, I, стр. 19.

до самого моря устраивалась погоня, во время которой в убежавшего швыряли камнями.¹ В обоих случаях, и в этом тенеодосском обряде, и в обряде афинских буфоний люди, убивая зверя, как бы смутно сознают свою вину перед ним за отнятие у него жизни, а убив его, потребляют за общей жертвенной трапезой его мясо. Перед нами, без сомнения, рудимент такого рода психических переживаний, которые отводят нас далеко назад от образованных, торговых Афин V в. в глубину веков, на совсем иную стадию общественного развития, позволяя, думается, искать ближайших к ним аналогий в бесчисленных разновидностях обрядового обихода медвежьих праздников, имеющих и сейчас место в быту многих народностей Севера и Восточной Азии, у гиляков, например, или в Японии, на Курильских островах, среди народа айну. Поэтому прав, мне кажется, Е. Г. Кагаров, полагающий, что „изгнание убийцы и наказания топора в ритуале буфоний, подобно торжественному извинению перед убитым медведем“ у сибирских народов, „имело целью успокоить дух убитого животного инсценировкой суда над виновниками его смерти“ и что в основе обряда набивки чучела лежало, очевидно, стремление воскресить животное² или хотя бы дать обманчивое подобие его воскресения. Добавлю, что и в сибирских обрядах снятая с убитого медведя шкура вместе с его мордой обычно фигурирует на жертвенном пиршестве, причем часто стараются положить шкуры так, чтобы они производили впечатление живых медведей.³ В этом отношении интересно отметить греческий глагол *ἀποτάλαι* в тексте Порфирия (*ἀνασθησάντων, ἐξαιέσθησαν*) в приложении к акту установки чучела быка: в ранней христианской литературе, как и в современной Порфирию античной ареталогической, этот глагол значит „воскрешаю“. Три положенных в основу буфоний условия, которые легенда о Сопатре вкладывает в уста дельфийской пророчице, а именно: наказание убийцы, воскрешение мертвого зверя и вкушение его мяса, то есть, говоря иначе, жертвенный пир, чучело животного и отлившееся в обряд суда извинение перед убитым зверем, соответствуют очень близко, повидимому, трем аналогичным моментам сибирского жертвенного ритуала типа обрядов медвежьего праздника. Сходство распространяется здесь даже на сакральную фразеологию: как греческое слово „буфоний“ значит буквально „убиение быка“, так же точно и у гиляков центральный день их медвежьего празднества носит характерное название „на-хан-ку“, то есть „день убиения медведя“, как переводит на русский язык это гиляцкое выражение Штернберг.⁴ Тем больший интерес для нас имеет заключительный обряд буфоний: розыск и казнь преступника.

¹ Aelianus. *Historia Animalium*, XII, 34.

² Кагаров, ук. соч., стр. 255.

³ У остяков шкура медведя „набивается сеном, а вместо глаз вставляются жестяные кружки“. И. Шухов. Из отчета о поездке весной 1914 г. к Казымским осякам: см. Религиозные верования народов СССР, Сборник этнографических материалов, т. I, 34, Москва, 1932, стр. 206.

⁴ Л. Штернберг. Гиляки. Этнографическое обозрение, кн. 61, 1904 г., № 2, стр. 34. В античной легенде Сопатр хоронит убитого им быка. Подобно этому сибирские остяки в районе Тобольска, убив медведя на охоте, снимают с убитого зверя шкуру, мясо же зарывают в землю, поясняя, что „если не зарыть туловища в землю, то медведь опять наденет на себя шкуру и тогда станет мстить за все, что над ним проделали“. — Н. Ядринцев. О культуре медведя. Этнографическое обозрение, 1890, № 1, стр. 102. Истинная причина сакрального погребения медведя обусловлена, вероятно, религиозными представлениями совершенно иного порядка, а именно скорее всего стремлением сохранить в целости кости животного, а вместе с ними и его божественный дух. — См. Харузин. Медвежья присяга. Этнографическое обозрение, 1898, № 3, стр. 32.

Ритуальный суд над ножом или топором буфоний происходил в помещении одного из стариннейших государственных зданий Афин, так называемом Пританее,¹ и мы легче уясним себе его сакрально-юридический смысл, если обратим внимание на то обстоятельство, что, по понятиям греческого античного права, преступником в иных случаях могла оказываться и вещь и что тем самым ответственность перед судом падала не только на людей, но и на животных и даже на вещи. В Афинах эпохи расцвета торгово-ремесленной демократии в V в. и позже особый состав суда, собиравшийся в Пританее под председательством архонта-царя, специально занимался разбором дел по обвинению всякого рода „неодушевленных“ предметов (*ἄψυχα*) в убийстве. Демосфен в речи против Аристократа определенно ссылается на действовавший в его время, то есть в середине IV в., закон: если камень, или дерево, или железо, или другое нечто подобное поразит человека, попав в него, и если не будут знать, кто нанес удар, а схвачено будет и станет известно орудие убийства, то привлекается к суду в Пританее это орудие.² Ценно также свидетельство Аристотеля в Афинской Политии, ясно показывающее нам, что юрисдикция архонта — царя (басилея) и возглавлявшейся последним коллегии филобасилеев распространялась и на предметы „неодушевленные“ (*ἄψυχα*): „архонт-басилей и филобасилей судят равным образом и неодушевленные предметы, и животных“.³ А словарь Поллука дополнительно отмечает, что судившийся в Пританее „неодушевленный“ предмет полагалось, в случае признания его виновным, подвергать изгнанию: удалению „за пределы страны“.⁴ Так и в легенде, и в ритуале буфоний брошенные на землю бежавшим убийцей топор или нож, смертельный удар которых отнял у быка жизнь, публично судятся, признаются виновными и выбрасываются из общины, унося с собой скверну пролитой крови. Показателен, наконец, и следующий исторический анекдот о Перикле, рассказываемый Плутархом. Однажды в Афинах произошел несчастный случай: пентатл, упражнявший молодых людей в метании копий, ударом неудачно брошенного копья нечаянно убил в палестре одного из учеников. Несчастье вызвало в городе большие толки, и в насмешку над склонностью Перикла к теоретическим спорам злые языки уверяли, будто Перикл потратил целый день на беседу с философом Протагором, серьезно обсуждая вопрос о том, кого в этом деле всего правильнее считать виновным: само ли копье, того ли, кто его бросил, или же тех, по инициативе и на средства которых устроено было данное состязание.⁵

В конце V в. оратор Антифонт в речи „Против мачехи“, описывая судьям обстоятельства смерти афинянина Филонея, отравленного женой, патетически называет „убийцей“ (*φονεύς*) тот кубок, в который влита была отравка,⁶ и в этой

¹ Pausan. I, 24,4 и 28,10. — A. Mommsen. Feste der Stadt Athen, стр. 514 и 519.

² Demosth. or., XXIII, 76.

³ Aristot. resp. Ath., 57.

⁴ Pollux. Onomasticon, VIII, 120.

⁵ Plut. Pericl. 36. Fr. Blass. Attische Beredsamkeit. Leipzig, 1887, стр. 163.

⁶ Antiph., or. I, 20.

персонификации орудия преступления, конечно, никак нельзя видеть исключительно поэтизм. Любопытно, что в тенедосском обряде, как на это указал Нильсон, топор играл, вероятно, роль несравненно более значительную, чем та, какая отведена ему в дошедшей до нас традиции:¹ „тенедосский топор“ (*Τενέδιος πέλεκυς*) входит у греков в пословицу применительно к жестоким и грубым поступкам.²

Примитивное представление о вменяемости не только людей, но и неодушевленных предметов, подчас оказывающихся виновными в тех или иных преступлениях, принадлежит, разумеется, к числу очень древних, но вместе с тем и чрезвычайно устойчивых верований, бытующих не только в античном обществе. Для вогулов начала XVIII в. засвидетельствован был Штраленбергом старинный обряд в обиходе медвежьего праздника, имевший целью сложить ответственность за убийство медведя с человека на орудие убийства: убившие медведя вогулы уверяли убитое ими животное, что в его смерти виноваты не они, а „стрелы и железо, которое выковали и сделали русские“.³ В начале XX в. Шухов описывает аналогичный обряд, практикуемый остяками. Сакраментальная формула, произносимая ими, отличается от записанной Штраленбергом только тем, что взамен „стрел“ и „железа“ в ней фигурирует современное огнестрельное оружие: охотники говорят медведю, что убили его не они, а убило „ружье, которое сделал русский“.⁴ В иных случаях, как на это указывает В. Г. Богораз-Тан, участники сибирского медвежьего праздника разделяются на две группы. „Одна, состоящая из мужчин, представляет охотников. Женщины пляшут. При этом они визжат и лают по-лисьему, храпят по-оленьему, режут по-медвежьему, воют по-волчьи, представляя зверей. Мужчины топают ногами и кричат: «Не мы вас убили». — «Нет, нет, нет», — отвечают женщины. «Камни скатились с высоты и убили вас». — «Да, да, да», — подтверждают женщины“.⁵ Обширный материал аналогичных этнографических фактов может быть отчасти дополнен еще и следующего порядка-исторической справкой: в России, в конце XVI столетия, в царствование Феодора Иоанновича, в 1591 г., после спешного следствия по делу о смерти царевича Димитрия в Угличе, московское правительство учинило суровую расправу над мятежными угличанами: многие были казнены смертью, другим отрезали языки, иных рассадили по тюрьмам, а иных сослали в Сибирь. В этом угличском деле большую роль играл момент звона в Спасский соборный колокол, звук которого послужил в тот день первым толчком к народной кровавой расправе над дьяком Битяговским, Третьяковым, Волоховым и другими боярами и представителями правительственной московской власти. Официальному следствию представлялось важным установить,

¹ M. P. Nilsson. Griechische Feste. Leipzig, 1906, стр. 308 сл.

² E. L. Leutsch. Paroemiographi Graeci. Göttingen, 1851, v. II, 214 (Macarius, VIII, 7) *Τενέδιος πέλεκυς* и стр. 664 (Apostolius XVI, 26). См. F. A. Voigt, Roschers Lex. I, 1056. На монетах острова Тенедоса обычной эмблемой служит обоюдоострая, двойная секира: см. F. Imhoof Blumer. Monnaies grecques. Paris-Leipzig, 1883, стр. 269, № 203—207.

³ Н. Ядринцев. О культуре медведя. Этнографическое обозрение, 1890, № 1, стр. 108.

⁴ Шухов, ук. выше статья. — См. также Dyrenkova. Bear worship etc., Proceedings of the twenty-third International Congress of americanists. New York, 1930.

⁵ В. Г. Богораз-Тан. Христианство в свете этнографии. Госиздат 1928, стр. 74. Его же. Миф об умирающем и воскресающем звере. Художественный фольклор, I, Москва, 1926, стр. 74.

кто первый и по чьему приказу ударил в колокол. Звонарь Спасского собора Дмитриев, пономарь Константиновской церкви Федот, стряпчий Субота и другие допрашиваемые отпирались и сваливали вину один на другого. „Царя-Костянтиновской пономарь, вдовой поп, Федот Офонасьев сын, прозвище Огурец“, показывал, что „завзвонил у Спаса сторож Максимко Дмитриев сын Кузнецов“, а что „он, Огурец, от себя с двора побежал в город, к церкви к Спасу, и к нему встречу бежит Кормового Дворца Стряпчей Субота Протопопов и велел ему у Спаса в колокол звонить... А говорил Субота перед Григорьем Нагим“, что попу Федоту „велела звонить Царица Марья“.¹

Доискаться истины было трудно. Но одно было совершенно ясно: колокол звонил. Также не подлежало сомнению и то, что первой причиной всего дальнейшего был именно колокольный звон. Люди сосланы были в Сибирь, а там, за Уралом, на месте нового поселения сосланных, сложилась позже легенда на характерную тему о том, как был осужден и пошел из Углича в ссылку вместе с людьми и главный виновник дела, спасский набатный колокол. „В Тобольске, между колоколами Всемилоостивого Спаса показывают“, — говорит Карамзин, — „набатный Углицкий, коего звук известил тамошних граждaн об убиении царевича и который вместе с ними был сослан в Сибирь, если верить преданию“.²

4

Неодушевленный предмет, причинивший смерть, может при известных условиях оказываться преступником, как, в свою очередь, любая вещь, в плане других психических переживаний, может становиться, наоборот, апотропеем, амулетом, оберегом. Зеленин, в своей работе „Магическая функция примитивных орудий“,³ остановившийся на вопросе о самом способе действия оберегов, указывает, что „обереги отражают злых духов теми же самыми способами, какими простейшие орудия отражают зверей и насекомых“ в быту: представление, нередко находящее себе отражение в образном языке заклятий. Так, в олонецком заговоре против „ночной плаксы“ лекарь, подкладывающий на ночь под колыбель ребенка, страдающего этой болезнью, чашку с водой, нож и петлю из нитки, говорит, обращаясь к ночнице:

Вот тебе, ночная ночница,
Злая мученица,
Вода — захлебнуться,
Вострой нож — заколоться,
Петля — задавиться.⁴

¹ Н. Карамзин. История государства российского, X, прим. 230.

² Примечание 245 к X тому Истории государства российского. В Словаре географическом российского государства, Афанасия Щекатова, автор статьи под словом Углич (часть 6-я, Москва, М., 1808), на заметку которого ссылается Карамзин, не сомневается, повидимому, в правдивости этой легенды: „колокол, в который били в набат, как убиение царевичу учинилось, послан в Тобольск к церкви Всемилоостивого Спаса, что на торгу“. См. Ф. Платонов. Борис Годунов. П., 1921, стр. 102 и С. Соловьев. История России, изд. 4, т. VII, стр. 385 сл.

³ Известия Академии Наук СССР, 1931, Отд. общ. наук, стр. 713 сл.

⁴ Д. К. Зеленин, ук. соч., стр. 715.

Здесь „вострой нож“ сам по себе, как таковой, без участия человеческой руки, его направляющей, магически угрожает демону: в буфониях топор или нож судятся за убийство. Но это лишь одна из сторон аттического обряда: примитивное представление о возможности вменить орудию преступления и самое преступление соединяется в ритуале буфоний с другим, не менее древним, хотя еще и сейчас широко распространенным у многих народов, верованием в возможность снятия с человека болезни, порчи или иной напасти путем переноса недуга с этого человека на другое лицо или даже на вещь. Цель обрядового суда буфоний ясна: она заключается в очищении участников жертвоприношения от греха совершенного ими быкоубийства. В процессе судебного разбирательства этот грех последовательно перекладывается с одного участника на другого, пока не доходит до вещественного орудия убийства: тут перекладывание кончается. Как только грех останавливается не на живом организме, а на неодушевленном предмете, ноже или топоре, так всякие дальнейшие розыски прекращаются: виновной признается вещь. Она — последнее звено этой цепи, на ней одной сосредоточивается грех, последовательно снятый со всех других, ей предшествующих обвиняемых. Иначе говоря, топор или нож играют здесь роль „козла отпущения“. Ритуал буфоний до некоторой степени оказывается, в этом отношении, аналогичным сакральному типу тех античных люстрационных обрядов, религиозным содержанием которых служит магическое перенесение „греха“ или „скверны“ (*ἄρος*), тяготеющей над всей общиной, лишь на одного индивида, обозначаемого по-гречески термином „фармакос“ (*φάρμακος*) и подлежащего принципиально изъятию, то есть либо истреблению, либо изгнанию. Уничтожению, мы видим, подвергается в буфониях и топор: его топят в море.

Рассматриваемая со стороны своей формальной структуры, легенда буфоний, дающая характерную вереницу последовательных перекладываний вины с одного лица на другое, безусловно, близко напоминает сюжетную композицию кумулятивной сказки. Сходство это уже отметила вскользь Джен Эллен Гаррисон:¹ аттическая легенда заставила ее вспомнить английскую детскую историю „о доме, который выстроил Джек“.² И действительно, при более внимательном рассмотрении заключительной части сказания о буфониях, оказывается, что ее композиция построена на принципах цепной сказки. В. Я. Пропп, специально изучавший великорусскую кумулятивную сказку,³ заметил, что каждая сказка этого типа включает в себе три части: 1) экспозицию, 2) цепь и 3) развязку. Эти три, обязательных для цепной сказки, части находим мы и в нашей легенде. Тема ее экспозиции: убит бык, и виновник его убийства подлежит наказанию. Содержанием цепи служит перекладывание вины с одного участника жертвоприношения на другого. Развязка: вина, снятая со всех предшествующих звеньев цепи, закрепляется за ее последним звеном, гибелью которого ход рассказа естественно и кончается.

¹ Jane Ellen Harrison. Prolegomena to the study of greek religion. Cambridge, 1908, стр. 112.

² House that Jack built.

³ Горячо благодарю В. Я. Проппа за любезно предоставленную мне возможность ознакомиться в рукописи с его работой и воспользоваться сделанными им наблюдениями и вытекающими из них выводами.

Легенда буфоний не единственный пример античной скавочной композиции кумулятивного типа: другой и не менее показательный ее образчик имеем мы в том месте „Гимна в честь Деметры“ Каллимаха, где дается изображение нарастающего голода Эрисихтона.¹ В наказание от богов страдающий неутолимый голодом молодой Эрисихтон пожирает одно блюдо за другим и никак не может насытиться. Постепенно поглощает он все, имеющиеся в доме, продовольственные запасы и весь животный инвентарь на дворе и в поле: сперва съедены им животные, содержащиеся в хлевах, потом пасущиеся в стадах, потом выпряженные из упряжи рабочие мулы, потом откармливавшаяся для жертвы богине Гестии холеная корова, потом скаковая лошадь, потом отцовский боевой конь и, наконец, в довершение всего, домашняя кошка.

Известно, как увлекался александриец Каллимах образами сельского быта и художественными приемами современной ему античной деревенской поэзии. С тем большей уверенностью в праве мы предполагать, что рассказ Каллимаха восходит к фольклорному оригиналу, сюжет которого развивался в форме кумулятивного повествования.

Заключительное звено цепи у Каллимаха, несомненно, отсутствует: у Каллимаха рассказ кончается типичным для мещанского общества эллинистического времени III в. нравоучительным показом нищенства Эрисихтона. Некогда богатый юноша, Эрисихтон, сын знатного басилея, проевший родительский дом и все-таки не насытивший своего голода, жалким нищим садится у перекрестка и, живя подаянием, исхудалый, голодный, с прежней неослабевающей жадностью поглощает теперь отбросы, перепадающие ему с чужого стола. Зелинский,² в результате внимательного разбора литературной традиции мифа об Эрисихтоне, приходит к выводу, что древнейшее сказание кончалось иначе: так именно, как это изображено у Овидия в „Метаморфозах“, где Эрисихтон напоследок пожирает самого себя.³ Подобно этому и глиняный паренек русской кумулятивной сказки⁴ после ряда последовательных пожираний сам в заключение гибнет: положительная цепь с негативным концом, согласно терминологии В. Я. Проппа.

В обоих приведенных примерах, и в легенде об Эрисихтоне, и в сказке о глиняном Иванушке, заключительное звено повествования обрывает цепь: глина, из которой вылеплен Иванушка, рассыпается, Эрисихтон сам себя пожирает. Иному морфологическому типу принадлежит кумулятивная форма сказания о буфониях: мы находим в ней одну из многочисленных разновидностей того случая, когда — пользуясь сжатой формулировкой Проппа, описывающего подобные случаи — повествовательная цепь не разрывается, а рас-

¹ Callimach. h. VI, cr. 105 сл.

² Th. Zielinski. „Erysichthon“, Philologus, L (1891), стр. 137 сл.

³ Ovid. Metamorphos. VIII, 879—80.

Ipse suos artus lacero divellere morsu
Cepit, et infelix minuendo corpus alebat.

Th. Zielinski o. c., p. 142: „wir haben . . . Grund anzunehmen, dass das Selbstzerfleischen des Erysichthon ein echter Zug der Sage ist“.

⁴ Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Ленинград, 1929; № 333* В.

плетается звено за звеном, в обратном порядке. Образцами этого типа могут служить такие сказки, как „Смерть петушка“,¹ или „Козел и козлушка“.² Как эти сказки, так и легенда буфоний дают в своем повествовательном плане два противоположных ряда, поступательный и обратный: сперва описываются действия отдельных категорий участников жертвоприношения, от гидрофор до быкоубийцы; потом следует обратный ряд, от убийства быка к гидрофорам. Далее, на основании результатов тех наблюдений, какие сделаны были В. Я. Проппом над формой, вообще, цепных сказок, мы в состоянии еще ближе определить кумулятивную структуру аттического сказания, отнеся ее к типу „мотивированного“, а не „случайного“ нарастания, то-есть такого именно, при котором действие нового персонажа всякий раз обуславливается поведением действующего лица в предшествующем эпизоде и где вся цепь эпизодов образует, таким образом, причинный ряд. Очень близкую сюжетную аналогию в данном случае может, думается мне, представить хорошо известная сказка „Кочет и курица“. В тамбовском варианте³ кочет залез на орешню и кидает орехи на землю, а курочка подбирает. Случайно кочеток попадает орехом курочке в глаз, курочка слепнет, и проезжающие мимо бояре требуют кочетка к ответу: „кочеток, кочеток, за что ты курочке глазок вышиб?“ Кочеток перекладывает вину свою на орешню, „разодравшую ему портки“. Бояре допрашивают тогда орешню: „орешня, орешня, за что ты кочетку портки разодрала?“ Орешня перекладывает вину на коз, которые „подглодали ее“. За орешней следуют козы, за козами пастухи, за пастухами хозяйка. После хозяйки идет предпоследнее звено цепи: свинья, у которой „волк поросеночка унес“. Последнее звено — волк, ссылающийся на бога: „я есть захотел, мне бог повелел“, отвечает он на вопрос бояр. Перед волей бога должен склониться, конечно, даже и суд бояр: ответ волка, очевидно, снимает вину со всех подсудимых.

В настоящее время многие кумулятивные сказки, в особенности на русском севере, принадлежат по манере сказывания тому специальному жанру сказок, который А. И. Никифоровым обозначен как жанр „драматический“.⁴ Разумеется, не каждая кумулятивная сказка является одновременно и драматической, но все же в значительном большинстве случаев текст цепного повествования поддается театрализации. Очень часто поэтому наблюдается в них диалогический элемент, обычно принимающий форму фразеологического шаблона, на протяжении сказки многократно, вновь и вновь, повторяемого. Как подчеркивает А. И. Никифоров,⁵ в таком „многократном повторении одной и той же сюжетной морфемы“ и содержится как раз специфика данного жанра. А в связи с этим нельзя не обратить внимания и на тот несомненный факт, что и в Афинах, в условиях сакрального ритуала буфоний, мы имеем дело с драматизацией цепного сюжета путем подлинно мимической его передачи. Сперва

¹ Андреев, 241, I

² Андреев, № 2015.

³ Афанасьев. Народные русские сказки, № 33. — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева под ред. М. К. Азадовского, Н. П. Андреева, Ю. М. Соколова, т. I, Academia, 1936, стр. 107, № 68. — О. И. Капица. Русские народные сказки, Госиздат, 1930, № 34. — Андреев. Указатель, № 241, II.

⁴ А. И. Никифоров. Народная детская сказка драматического жанра. Л., 1927.

⁵ А. И. Никифоров, ук. раб., стр. 53 отд. оттиска.

на Акрополе перед праздничной толпой зрителей говорили и действовали все участники быкоубийства, сначала девушки водоносицы, потом точильщики топора, потом человек, протягивавший топор буфону, и, наконец, сам буфон, наносивший смертельный удар быку. Затем те же лица появлялись вторично в сцене торжественного суда в Пританее: судьи тщетно искали скрывшегося буфона, потом допрашивали остальных обвиняемых и замыкали, в конце концов, цепь опросом предмета безгласного, ножа или топора. Мимика здесь соединялась с диалогом, причем этот последний, — вопросы, например, судей и ответы допрашиваемых, однообразно переключивавших каждый раз вину на новое лицо, — принимал, по всей вероятности, форму речевого шаблона, близкого типу трафаретных словесных морфем позднейшей кумулятивной сказки.

Кумулятивная сказка, примитивностью своих форм восходящая, несомненно, к древнейшим стадиям человеческой культуры, принадлежит сейчас, главным образом, детскому сказочному репертуару. Целям развлечения служила цепная сказка и в античное время, как это, скажем, видно на примере Каллимаха, в мифе об Эрисихтоне. Но она могла иметь и в древности иные задания: так, буфонии использовали ее цеповидную схему в целях религиозных.

Сам по себе аттический обряд буфоний, безусловно, восходит в своей сакральной основе к обрядам типа сибирских медвежьих праздников: инсценировка случайности быкоубийства, с последующим актом сооружения чучела убитого животного и характерным ритуалом суда, действительно, дает право усматривать в обрядовом обиходе буфоний дериват древнейшего, к V в. уже изживаемого Грецией, верования в возможность воскресения священного зверя. Нельзя, однако же, не заметить, что как обряд, так и легенда буфоний не только говорят об убийстве зверя, но одновременно еще и противопоставляют один другому, определенно и резко, два типа жертвы: новейший, кровавый, тип и другой, бескровный, более древний. Покойный В. Г. Богораз-Тан, которому я обязан многими очень ценными для меня указаниями, в особенности по вопросу о сибирском культе медведя, обратил в беседе со мной мое внимание на тематическую общность аттического сказания о Сопатре и библейской легенды об убийстве пастуха Авеля земледельцем Каином: как там, так и здесь легенда сохраняет в своем сюжетном составе отзвук смены и сопряженной с нею борьбы двух производственных факторов, принадлежащих двум различным этапам культурного развития общества. Справедливо указывает Фридрих Швенн¹ на отражение здесь, в обряде и в самой легенде буфоний, двух, последовательно сменяющих одна другую, хозяйственных форм: старая, скотоводческо-охотничья форма вынуждена была ходом истории уступить место новой, земледельческой форме. Тем самым, древнее представление о смерти и в оскрещении животного осложнялось в Аттике моментом нового хозяйственного начала появлением пахотного земледелия. А в зависимости от этого и легенда в значительной степени переосмыслилась. Действующее в ней животное уже не священный зверь, но и не просто домашний, не стадный бык, а бык особенный: пахотный. И падает этот зверь не от руки пастуха или охотника, как медведь у современных нам гиляков: нет, в античной версии, рассказывающей о Сопатре, он, этот пахотный бык, падает от руки землепашца.

¹ Friedrich Schwenn. Gebet und Opfer. Heidelberg, 1927, стр. 109 сл.

М. С. Альтман

Античная мельничная песня

Будучи в Эресе,¹ рассказывает от имени одного лица Плутарх, я слышал от одной поющей у мельницы туземки: «Мели, мельница, мели, молот ведь и Питтак, царь великих Митилен».² Если не считать известного стихотворения греческого поэта Антипатра,³ посвященного изобретению водяной мельницы,⁴ то приведенная Плутархом лесбосская песенка является единственным образчиком дошедших до нас античных мельничных песен. Естественно поэтому, что она неоднократно привлекала внимание исследователей, в том числе и Ф. Ф. Зелинского, посвятившего ей специальную статью „Рабочая песенка“. Статья эта, впрочем, трактует не столько о ней самой, сколько по поводу ее вообще о рабочей песне. Зелинский, как и другие исследователи, сопоставляет ее с песнями других стран и народов, — сопоставление вообще вполне закономерное, если бы при этом не была упущена специфика самой лесбосской песни, ее характерные особенности, не встречаемые в других песнях. Это условие, однако, не соблюдено. Может быть, от более углубленного анализа лесбосской песни удерживали исследователей ее краткость и изолированность, все же она, несмотря на свою краткость, начинена таким большим социальным содержанием, что заслуживает, чтобы к ней прислушались более внимательно, чем это делалось до сих пор.

Не может быть никакого сомнения в том, что случайно дошедшая до нас лесбосская мельничная песня не была в античной Греции одиночкой, что такие или подобные ей песни были в античности широко распространены. Карл Бюхер в своем известном труде „Работа и ритм“ (1899 г.) приводит их множество из самых различных стран древнего и нового времени. Приводя их, он, в связи с общей своей концепцией, указывает, что ритм сопровождавших

¹ Эрес — город на западном побережье Лесбоса.

² Plut. Conviv. § 14 (Moralia I, 157 D): ἐγὼ γὰρ τῆς ξένῃς ἤκουον ἀδοῦσης πρὸς τὴν μύλην, ἐν Ἐρέσῳ γενόμενος:

ἄλει, μύλα, ἄλει
καὶ γὰρ Πιττακὸς ἄλει
μεγάλας Μυτιλάνας βασιλεύων.

³ Антипатр Сидонский — греческий поэт времени Цицерона.

⁴ Мы разумеем стихотворение ὁ Ἴ σχετε χεῖρα μύλῃοι (см. Antholog. Palat., IX, 418). Отзыв об этом стихотворении см. у К. Маркса. Капитал, т. I, ГИЗ, 1930, стр. 310.

работу песен как бы „гармонизировал“ самый труд, сообщая ему определенный лад и темп. Это в общем верно, если только уточнить, что на наиболее ранних социальных стадиях трудовой процесс не был просто трудовым (в нашем смысле этого слова), а труд-магическим процессом. Это уточнение поясняет нам и характер и самый стиль многих трудовых песен. Так, например, Масон в своей работе о роли женщин в примитивном хозяйстве рассказывает, что у индейского племени зуñи „женщины, стоя на коленях перед своими квашнями и вымешивая тесто, запевают песню, подражающую скрипу мельничного жернова, полагая, что при этом орудие работы будет лучше исполнять свою обязанность“.¹

В этом подражании напева скрипу жернова явственно выступает принцип симпатической магии; более скрыт, но также, по моему, несомненен и магический характер обращения к мельнице как к живому лицу, которое мы находим в греческой песенке: „Мели, мельница, мели“. Магический характер мельничной песни подтверждается и самым ее названием — *Ἰμαῖος*, наименование, которому мы находим у Афиняя следующее пояснение: „Гимей (*Ἰμαῖος*), так называемая мельничная песня, которая распевалась у молольщиков, вероятно, происходит от Гималис (*ιμαλίδος*), Гималис же у дорийцев называется Ност (*Νόστος*)“.² Но что такое или точнее, персонифицировано, кто такой Ност? Об этом мы имеем достаточно свидетельств. Ност, он же Эвност — это божество, покровительствующее мельницам, это — демон прироста муки (в хлебопечении — и хлебного припека).³ Песня, носящая имя божества, конечно, ритуально магическая. Подобно тому, как магическими воспринимались орудия мукомольного производства,⁴ и мельничная песня была песнью не просто трудовой, а труд-магической. Этим, разумеется, я не хочу сказать, что мельничная песня воспринималась магически и в поздние эпохи; нет, сказанное — лишь к пояснению ее генетики. Что до „исторической“, так называемой „классической“ поры Греции, то здесь анализ сохранившейся до нас песни вскрывает совершенно другие очень интересные и неожиданные перспективы. Неожиданные потому, что, не дойди до нас эта песенка, кто мог бы предположить, что знаменитейший в античности Питтак, один из „семи мудрецов Греции“, эсимнет Лесбоса, победитель афинского полководца Фринона, был... молольщиком муки, т. е., по античным быту и представлениям, стоял на одной из самых низших социальных ступеней.

Стоит только вспомнить, как не только в Греции, но и во всем древнем мире расценивался труд мукомола, чтобы понять всю поразительность того факта, что Питтак сам был молольщиком. Автор „Исхода“, желая указать на последнюю, самую низшую ступень, противопоставляя ее самой высшей точке

¹ Mason. *Womans schare in primitive culture*. London, 1895, I, 76.

² Трифон Александрийский у Афиняя, XIV, 618 d: *Ἰμαῖος ἡ ἐπιμόλιος καλουμένη, ἦν παρὰ τοῦς ἀλέτους ἦδον. ἴσως ἀπὸ τῆς ιμαλίδος. Ἰμαλίδος δ' ἐστὶ παρὰ Δωριεῶσιν ὁ Νόστος, καὶ τὰ ἐπίμετρα τῶν ἀλέτων.*

³ Hesych. s. v. *εὐνοστος*: ἀγαλμάτιον εὐτελές ἐν τοῖς μύλωνσιν, ὃ δοκεῖ ἐφορᾶν τὸ ἐπίμετρον τῶν ἀλέτρων, ὅπερ λέγεται νόστος. Ср. Eust. Hom. p. 214, 18: καὶ θεὸς τις ἐπιμόλιος Εὐνοστος ἐκαλεῖτο, также и p. 1383, 42.

⁴ Об этом см. в моей работе „Техника мукомольного производства в античности“.

египетской социальной пирамиды — фараону, называет рабыню-мукомолку: „И умрет всякий первенец в земле египетской, от фараона, сидящего на престоле своем, до первенца рабыни, которая находится при жерновах“.¹ Или другой пример: когда филистимляне желают нанести самое большое оскорбление своему врагу Самсону, они заставляют его молоть. „И схватили его филистимляне, и выкололи ему глаза, и привели его в Газу, и оковали его медными цепями, и он молот в доме узников“.² И в Греции работой на мельницах карали преступников, ссылка на мельничные работы считалась одним из страшнейших наказаний;³ работа эта считалась до того тяжелой и позорной, что приравнивалась к рабскому состоянию,⁴ и существовал строгий запрет, что ни один „свободный“ не мог вопреки своей воле быть принужденным к работе на мельницах. И вот такой-то работой, оказывается, занимался одно время сам Питтак. Как это могло случиться, что будущий царь был в прошлом мукомолом или, правильнее, в обратном порядке, каким образом мукомол мог достигнуть царской власти?

Мы имеем о Питтаке очень скудные свидетельства; тем внимательнее должны мы отнестись к каждому из них. Прежде всего, что значит самое имя Питтака? Уже ученик Аристотеля Клеарх указывал на связь этого имени с глаголом *πίτω*, восходящим к *πίσσω*,⁵ что значит „толочь“, „размалывать“.⁶ Если имя Питтака искать на греческой почве, то указание Клеарха весьма правдоподобно, к тому же оно хорошо перекликается с сообщением о Питтаке лесбосской песни. Кроме этой песни у нас есть еще одно свидетельство, связывающее Питтака с мукомольным делом. Элиан рассказывает, что Питтак весьма расхваливал мельницу и сложил в честь ее похвальную песню.⁷ Очень вероятно, поэтому, что и имя Питтака также находится в связи с его мукомольными занятиями, это — знак его былой профессии. По тому, как эта его бывшая профессия во всех рассказах о нем не только не утаивается, а ярко подчеркивается, можно полагать, что к политической власти он пришел не помимо и вопреки своей профессии, а именно в связи с ней. Мы знаем, что главное дело всей жизни Питтака была борьба с тиранией и аристократами, что он в своей политике опирался на лесбосский демос; мы также знаем, что Лесбос был крупным мучным центром, что его ячменная мука заслуженно считалась самой лучшей во всей Греции;⁸ мукомолы, следовательно, должны были там занимать немалое место, невольно, напрашивается мысль, не в опоре ли на

¹ „Исход“, XI, 5. Ср. также в „Плаче Иеремии“: „и юноши носят жернова“.

² „Судьи“, XVI, 21.

³ Ссылка на мельницы у Катона приравнивается к оковам и карцеру: „Nervo, Carcere, molarina“. Ср. вывод К. Бюхера об этом труде: „Среди всех работ, которых требует хозяйство первобытных народов, нет тяжелее и скучнее работы мукомола“.

⁴ См. Plut. De vitando aere alieno § 7 (Moralia 830 D): ἤμιν δὲ δουρικὰ δοκεῖ ταῦτ' ἔργα.

⁵ Это соответствует латинскому *pinso*; греческий Питтак — лингвистический эквивалент латинского Пизона.

⁶ Отсюда *πίττωρα* — отруби.

⁷ Ael. Var. hist. VII, 4: *Πιττακὸς πάνυ σφόδρα ἐπῆγει τὴν μύλην τὸ ἐγκώμιον αὐτῆς ἐκεῖνο ἐπιλέγων, ὅτι ἐν μικρῷ τόπῳ διαφόρως ἔστι γυμνάσασθαι. ἦν δὲ τι ἄσμα ἐπιμύλιον οὕτω καλούμενον.*

⁸ См. Athen. III, 111f: *Ἔστι γὰρ οὖν τὰ κράτιστα λαβεῖν, βέλτιστά τε πάντων ἐδάριου κριθῆς καθαρῶς ἠσκημένα πάντα ἐν Λέσβῳ*

них Питтак, один из их представителей, сам мукомол, и достиг политической власти. Чтобы это утверждать, нужно иметь, прежде всего, конечно, доказательства, что мукомолы или, расширив это понятие, мельники, в подобные политические партии (в смысле ли организованного сообщества или просто достаточно сильной группы населения, связанного общими экономическими интересами) действительно объединялись. Прямых указаний об этом мы для острова Лесбоса не имеем, но возможность и даже вероятность существования подобных партий подтверждается тем, что в других хлебных и мукомольных центрах античной Греции такие объединенные группы, видимо, существовали. Так Фукидид сообщает, что при основании города Гимеры в Сицилии в ней поселились сиракузские изгнанники, побежденные во время восстания и именуемые милетидами.¹ Милетиды (*Μυλητιδαί*), Mühlhausner, как переводит Rare, очень подходящее название для политэмигрантов из хлебных Сиракуз. Мы при этом должны еще напомнить, что самый город Милы (*Μύλη* — „Мельница“), от которого милетиды ведут свое название, не случайно носит это название, а вполне оправдывает его тем, что почва его отличалась, как свидетельствует Феофраст, исключительно благоприятными свойствами для произрастания бобов, которые в Греции также молотились.² Во всяком случае милетиды выступают у Фукидида как определенная политически активная партия, вместе отправившаяся в эмиграцию после проигранного восстания и вместе, очевидно, это восстание поднявшая. Весьма вероятно поэтому предположение, что и на „ячменном“ Лесбосе Питтак пришел к власти, опираясь на подобную же партию. При принятии этого предположения, все нам известные разрозненные факты, как-то: 1) что имя Питтака увязывается с *πίσσω* — „молоть“, 2) сообщение в лесбосской песне, что Питтак был мукомолом, 3) свидетельство Элиана о похвале Питтака мукомольным занятиям, 4) сведения о Лесбосе, как о крупном мучном центре и 5) существование мельничных партий в Милах и Сиракузах — факты, из которых каждый в отдельности не является доказательством, в совокупности своей, однако, друг друга подкрепляют и поддерживают, так что вряд ли их можно признать только случайно совпадающими. Скорее, это — разрозненные звенья одной цепи, и если мы не имеем возможности всю эту цепь восстановить, то только потому, что не все звенья для нас сохранились. При предлагаемой здесь концепции маленькая мельничная песенка приобретает большое социальное значение: „мели, мельница, мели, и Питтак молот“ звучит не только как воспоминание о былом, но и как надежда на будущее, как своего рода боевой призыв. Имя Питтака-мукомола является как бы знаменем всех приневоленных к каторжному труду. Мели же, мельница, мели, мельницы богов мелют медленно, но тщательно.³ Стал же раз молольщик царем, пусть об этом помнит каждый молольщик...

¹ Thuc. VI, 5: *ἐκ Συρακουσῶν φυγάδες, στάσει νικηθέντες, οἱ Μυλητιδαί καλούμενοι.*

² Theophr. Hist. plant. VIII, 2, 8: *Λέγεται δὲ καὶ ἐν Σικελίᾳ τῆς Μεσσηνίας ἐν ταῖς καλούμεναις Μύλαις ταχεῖαν τινα γίνεσθαι τὴν τελείωσιν τῶν σποριῶν τὸ μὲν γὰρ σπορητὸν [γίνεσθαι] ἔξ μῆνας, τὸν δὲ ὑστάτῳ σπειράντα θερίζειν ἕμισι τοῖς πρώτοις ἀγαθὴν δὲ διαφέροντος εἶναι τὴν χώραν, ὅστε τριακοντῆχοα ποιεῖν.*

³ Греческая поговорка *ὄψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτά* значила для греков примерно то, что для нового времени: „Крот истории роет глубоко“.

М. Т. Маркелов

Мордовская деревня по данным эрзянского предреволюционного фольклора

Фольклор дает много ценных данных для изучения истории народов СССР. В мордовском фольклоре большое распространение имеет жанр малого эпоса мифологического содержания. Несколько таких произведений записано мною в 1921 г. в Поволжье в пределах ныне Саратовского' края. Приведу из них содержание одной песни, которое условно можно назвать „Пиром бога“: вышний бог устроил пир, на который созвал всех богатых и бедных; бедные все пришли, а Богдан-богач не пришел; бог послал к нему посла, а богатый опять не пришел, а послу сказал:

„Ох, не пойду ... (потому что)
Нишке-паза (бога) да я более богат,
Вере-паза (синоним) да я более богат,
Семь полей моих посеяны хлебом,
Семь гуртов у меня скота,
В девяти местах у меня построены палаты,
Семь снох да семь сыновей у меня,
Еще семь да внучатых снох ...“

Посол, вернувшись на пир, рассказал богу; рассердился бог, послал град, огонь, заразу, смерть и отнял у богача все, так что богач остался одиноким:

„В руку взял да клюку-палку,
К боку привязал да сумку.
Как стал да богатый проходить,
Все собаки да залаяли,
Все собаки да зарычали:
— Вот-вот да богатый идет,
Вот-вот да богатей проходит“.

Песня эта записана мною от многолетней вдовы мордвина-солдата, убитого в империалистическую войну, еле-еле поддерживавшей семью непосильным трудом. Сюжет этот я прекрасно помнил с детства. Слышал его я от женщин в „прядильном“ доме. Что заставляло эту песню бытовать в мордовской среде в начале XX в.? Совершенно ясно, что жизненным бытованием этой песни в XX в. делала социальная идеология ее носителей в лице мордовского беднячества.

Песня эта своеобразная фольклорная публицистика, направленная против мордовских капиталистических гуртоводо́в, против владельцев „семи полей“ — мордовского кулачества, против владельцев мордовско-кулацких хором, немало настроенных к началу XX в. в мордовских селах, наконец, против сильных кулацких многосемейных дворов, которые после 1861 г. стали подлинным бичом крестьянской бедноты мордовской деревни.

В анализируемой песне ясно сохранились древнейшие элементы в зачине песни. Песня начинается так:

„Ой луг, луг, большой лужок,
Посреди луга большое озеро,
В конце озера медный котел,
В котле-то том „пуре“ (напиток) пущено,
На краю котла да медный ковш...“

Даже в переводе я думаю нетрудно почувствовать новый жанр, содержащий магические формулы заклинаний, аналогичных русским „заговорам“ („На море на окияне, на острове на Буяне“ и т. д.). Эпического продолжения этого начала совершенно не ожидаешь и вот через вопросительную связку:

„А это кто «пуре» делатель?“
А это кто мед оставивший? — “

вдруг эпически спокойно начинается по существу новое произведение, содержание которого приведено выше:

„Нишке-паз устроил пир,
Нишке-паз моление собрал,
Всех богатых собирал,
И всех бедных созывал...“ и т. д.

Что приведенный зачин этой песни относится к иной социальной среде генетически — это ясно не из того только, что мы формально имеем здесь дело со стилем иного жанра. На основе одного формального анализа мы смогли бы только констатировать эмпирически разнотипность произведения и все. О генетически иной социальной среде этого компонента говорит сравнительный анализ других аналогичных произведений эрзянского фольклора, а в нем других жанров. Вышеуказанный жанр заклинаний в его чистом виде в больших масштабах сохранился у эрзи в так называемых „ведун-бабань-содамо валт“, т. е. в „вещих словах женщин-знахарок“. Этот жанр, как мы уже сказали, имеет некоторую аналогию с русскими „заговорами“, но отличается от них тем, что в нем у мордвы-эрзи более отчетливо выражен магический смысл употребления этих формул только женщинами-знахарками. Этот жанр можно непосредственно отнести к пережиточным формам „женского языка“ стадии материнского рода у мордвы-эрзи.

Для мужчин-знахарей, мордовских стариков, эти женские магические формулы являлись запретными, поэтому неоднократно приходилось встречаться с фактом вражды знахарей-мужчин и знахарок у мордвы. Не останавливаясь на этом подробно, мы можем лишь отметить, что жанр этот вошел составным компонентом в новый, который легче всего можно характеризовать как мифо-эпический жанр эрзянского фольклора, примером которого была приведенная выше песня.

Возвращаясь к новым социальным наслоениям в старом эрзянском фольклоре, бытующем в позднейшие времена, мы остановимся еще на нескольких примерах. Сознательно приведем для примера еще одну аналогичную песню того же жанра и почти той же тематики. Условно песню можно озаглавить как „бунт богини“.

„Вышний бог устроил питье (пир),
Вышний бог устроил еду,
Всех богов он созывал,
Всех богов он собирал,
Один по одному пересчитал,
Двое-подвое разбросал,
Одна пара не заполнилась...“

Оказалось, что на пир не пришла богиня „Норов-ава“. Вышний бог посылает гром и молнию искать богиню. Гремит гром, блещит молния — ищут богиню и вот нашли. Спрашивают и зовут ее, и вот яркий для начала XX в. ответ:

„Ой не пойду я, не пойду
К вышнему богу пить,
К „Нишке“ богу есть,
Гости его лавочники,
Гости его кровопийцы,
Человеческую совесть покупающие,
Человеческую душу продающие“.

Эта любопытная концовка-ответ не возбуждает никакого сомнения относительно классового содержания этого компонента. Именно эта классовая идеология последнего смысла бытования этой песни превращает художественное произведение в яркий исторический документ. Все это сугубо интересно потому, что остальные компоненты анализируемой песни совершенно не выходят за пределы вышеуказанного жанра.

Так же как и в предыдущей, в ней мы имеем и компонент магической формулы, приуроченный здесь к месту нахождения скрывшейся богини. Где нашли послы богиню?

„Большое-пребольшое, большое поле,
В большом поле большой загон,
На большом загоне большая межа,
На большой меже большая трава,
В этой траве нашли ее...“ и т. д.

Эта песня записана была мной в тех же условиях, что и предыдущая, но в печати имеется опубликованный вариант ее,¹ который любопытен в том отношении, что изменяемая часть песни в ней звучит совершенно иначе и не менее интересно с точки зрения анализа социально-экономического эквивалента данной художественной формы. Неизвестно, когда собирателем был зафиксирован этот вариант, но с уверенностью можно сказать, что к моменту записи этот вариант уже приобрел характер ярко-выраженной классовой идеологии.

¹ „Мордовские песни“ — сборник М. Е. Евсева, М., 1927.

По этому варианту богиня отказывается от пира в таких выражениях:

„Ох не пойду я, не пойду
 К вышнему богу пить,
 К нишке-богу есть.
 Сегодняшний день вторник,
 Люди выйдут сеять,
 Горстями семя бросать,
 Богатый выйдет сеять...
 Добрый хлеб его на столе,
 Пуре (мед) на конце стола.
 Бедный выйдет сеять...
 Квас на конце стола.
 У богатого железная соха,
 У богатого железная борона,
 У бедного деревянная соха,
 У бедного деревянная борона“.

Этот отрывок-концовка не менее исторически значим уже по одному тому, что указывает на ступень развития производительных сил в области земледелия в мордовском обществе и классовую дифференциацию точно приурочивает к этой стадии. Самое противопоставление „богатых“ и „бедных“ в песне ведется по этому признаку, а отсюда и различие в содержимом „богатого“ и „бедного“ стола с медовой брагой и жидким квасом.

Остановимся хотя бы еще на одной песне того же жанра, на песне, напечатанной в том же сборнике М. Е. Евсеева. Назовем условно ее „Лебедь — вестник бога“. Краткое содержание ее таково: бог посылает любимую им птицу — лебедя (следует подробное описание ее) побродить — полетать по земле, „кривду-правду“ заприметить. Отправилась птица, летала по земле, опускалась к богатым, опускалась к бедным и, прилетев к богу, заявила:

„У богатого нет правды,
 У богатого много кривды,
 У скудного нет кривды“.

Но песня эта в нашем плане замечательна тем, что дает драгоценный художественно-правдивый материал, характеризующий экономическую и социальную разницу двух полярно-противоположных хозяйств мордовской деревни. Вот хозяйство и быт мордвина-мироода:

„Богатый выйдет сеять,
 Горсть семян бросать —
 Стол его полон хлеба, соли,
 Серебряная ядова на конце стола,
 Черное пуре (медовая брага) в ней...
 ... Богач смеется...
 — Семь сынов у меня детей,
 — Семь я взял и снох себе,
 — Семь висячих люлек у меня,
 — И мальчиков детей в них.
 — Три поля засеяно хлебом,
 — Три пасеки пчельника,
 — Свои ходят у меня стада
 — И сам я как малый бог...“

Иная доля у мордовского крестьянина-бедняка.

„... Бедный плачет,
 ... Скудный горюет,
 Один сынок — дитя мое,
 Одну сноху я только взял,
 Одна всячая люлька у меня,
 Да и в той лишь дитя — девочка.
 Одна полоса земли у меня,
 Лишь корытце семян у меня...“ и т. д.

Следовательно: социально-экономическая адекватность художественной идеологии эрзянского фольклора часто даже в очень древних жанрах определяется эпизодическими компонентами, являющимися видоизменяемой частью произведения. Именно эта часть и содержит в себе, по преимуществу, социально-экономические признаки для исторической датировки позднейшего социального смысла бытования данного произведения.

Было бы однако недостаточным, если бы мы вопрос исторического использования фольклора ограничились только видоизменяемыми элементами произведения без учета остальных компонентов произведения и в частности основного сюжета. Ведь фольклор прежде всего является художественным произведением и как таковое, следовательно, средством художественного выражения идеологии его носителей и хранителей. Поэтому было бы односторонним реконструировать социальные отношения мордовской деревни вне совокупности всех элементов, создающих конкретную общественную организацию. Поэтому и само идеологическое содержание основного сюжета произведения может быть источником исторического изучения. Но мы были бы совершенно беспомощны, если бы не сумели найти отправочной точки исторического приурочения художественно выраженной идеологии к определенной социально-экономической стадии развития того общества, к которому принадлежит фольклор. Вот почему все попытки „художественно изучать“ фольклор, как бы точно и полно он ни был собран, приводили обычно к чисто формалистическому и научно безрезультатному „бегу на месте“.

Итак, фольклор, как и любое художественное произведение, каково бы ни было его происхождение, прежде всего является средством активного реагирования на конкретные проявления общественных отношений человека. Как словесно-художественный и музыкальный комплекс, фольклор заключает в себе как общественно-познавательный элемент, так и элементы художественно-творческого образа. Именно эта совокупность двух элементов и делает фольклор исторически значимым источником для изучения посредством его реальных общественных отношений людей в их самых разнообразных проявлениях. Это же свойство превращает фольклор в классовом обществе в орудие классовой идеологии, активно направленное к объяснению и популяризации классово-выраженных отношений к миру, природе, обществу. Специфическое жизненное свойство фольклора — это его общественная мобильность, выраженная прежде всего в том, что в сознании и устах различных социальных слоев — классов, профессий, возрастных групп и проч. — то или иное произведение приобретает особый

отпечаток. Не всегда этот отпечаток выражен в том или ином видоизменении отдельных компонентов произведения. Этот социальный отпечаток на бытующем произведении выражается чаще в новом социальном смысле, новой семантике старого произведения. Только последним обстоятельством и можно объяснить „долговечность“ отдельных фольклорных произведений, иногда жанров. Процесс иного семантического существования, например песни, параллелен с процессом создания новой песни. Следовательно, вопрос о сказителях, певцах и вообще носителях фольклорных произведений — вопрос о социально-классовых носителях *par excellence*.

Еще ближе фольклор, как исторический источник, в своем развитии стоит к истории развития языка и главным образом — языковой семантике. Как в лингвистике палеонтология вскрывает по отношению к одним и тем же понятиям целые ряды семантических пучков, так и палеонтология фольклора исторически должна вскрыть различные, присущие стадияльному развитию производственных отношений, значения существования и повторения „в веках“ отдельных фольклорных произведений, жанров, стилей, сюжетов. Вот ряд эрзянских фольклорных сюжетов, доживших вплоть до Октябрьской революции, хотя генетически как бы противоречащих социально-экономической сущности мордовской деревни начала XX в.

Назовем одну из песен „Песней безлошадника“. Бесна в разгаре. В Заволжье кукушки кукуют и соловьи поют. Пора сева. А по берегу Волги без дела бродит мордовский паренек. Кукушки и соловьи укоризненно спрашивают парня:

„Ты что бродишь, парень, добрый день?
Теперь люди собирают сохи-бороны,
Люди собираются сеять хлеб“.

Парень с горечью ответ держит:

„Я на чем пойду пахать поле?
На чем я соберусь сеять хлеб?
Нет запрячь у меня доброй лошади,
Нет в поводу коня у меня...“

Озабоченный возвращается парень в дом к себе и советуется с женой. Жена советует запрячь в соху свекра ее, а в борону свекровь и вспахать полосы. Дальше идет неприглядная картина этой работы:

„По косогору тянулось его полюшко...
— Ой но-но, но-но, кормилец батюшка,
— Ой но-но, но-но, кормилица матушка,
Ой лезет, лезет отец, спотыкается,
Ой идет, идет мать, спотыкается,
Ой дважды ударит кормильца-батюшку,
Ой один раз ударит свою матушку...“

Пристыдила парня девушка Катенька, отпряг своих родителей. Поймал дикую лошадь, к хвосту привязал жену-советницу и пустил лошадь по степи. Совершенно ясно, что сюжет этой песни содержит в себе два основных

компонента: первый, отражающий борьбу внутри патриархально-родовой семьи, где „ино-родка“ (инога рода), закалымленная невестка, проявляет свою самостоятельность и стремление освободиться от опеки свекра и свекрови, и второй, отражающий экономическую трагедию крестьянина-безлошадника. Во многих других песнях эрзянских и даже других фольклорных жанров первый компонент еще в больших деталях развит в самостоятельную композицию. Так, мы знаем песни, в которых молодой муж-мордвин по научению жены отвозит престарелую мать в лес, чтобы потерять ее, просто убивает родителей и т. д. В анализируемой песне параллельно первому компоненту развивается второй, который, безусловно, является ведущим для позднейшей эпохи, потому что все основные художественные средства сгущены именно на трагедии крестьянина-безлошадника. Этот компонент стадийно, с точки зрения производственных отношений земледельческой мордовской общины, является более новым. Социально-экономически он отражает процесс обезземеления, пролетаризации части мордовского крестьянства конца XIX в начала XX вв. Художественный образ вспашки на людях и даже на родителях не является новым в фольклоре. В соответствии с ним стоит мордовская поговорка крестьянской бедноты: „Хоть на отце паши, хоть на матери борони“, или „Верхом на матери что ли мне ехать“.

Следовательно, если без учета социально-экономической действительности мордовской деревни непосредственно предреволюционной эпохи трудно понять общественную семантику указанной песни, то и, наоборот, без указанного песенного материала трудно иллюстрировать конкретно-исторические условия социально-экономических процессов мордовской деревни.

В таком же соотношении между собой находятся два компонента в другой эрзянской песне, которую можно назвать: „Две каменщицы“. Две мордовские девушки работали в каменоломнях

„Они рыли, рыли, дорывали
Таскали, таскали, вытаскивали“ —

утомленные, захотели пить и есть. Трудно было найти воды среди камней и нашли только „глазок“ воды. Попили, поели и утомленные сели отдыхать. Увидел их бог, спустил к ним серебряную люльку и одну девушку поднял к себе, выдал замуж за своего сына. „Три амбара хлеба у богов“, и зажила она „по-божески“.

Этот мифологический сюжет относится в эрзянском фольклоре к числу, пожалуй, наиболее распространенных. „Браки в небесах“ с земными девушками — распространенное явление в эрзянской мифологии и генетически сюжет этот чрезвычайной старины, но в позднем фольклоре, как и в указанной песне, он настолько оснащен современностью, что видоизменяется и смысл основного компонента. Девушки-красавицы вдруг превращаются в девушек-каменщиц, работниц каменоломен, истомленных жарой и работой, — образ совершенно непривычный для эрзянского старого фольклора и понятный только с точки зрения развития капиталистических отхожих промыслов пролетаризирующегося мордовского крестьянства. Действительно, отходничество к началу XX в. в мордовской деревне приняло колоссальные размеры. Уже к концу XIX в.

отходничество слилось с усиленным переселенческим движением мордвы в Сибирь, Среднюю Азию, на Северный Кавказ, на Урал, в Заволжье и проч. В своем сезонном виде отходничество дожило и до Октябрьской революции и естественно, что в фольклоре оставило свой отпечаток.

На фоне нового социально-экономического основания изменяется и семантика древнего компонента песни — мотив женитьбы мордовских богов. В данной песне этот мотив звучит как идея возмездия — воздаяния бедным и порабожденным на небесах, идея, безусловно привнесенная христианско-классовой моралью в недра мордовской религии.

Непосильное для крестьянской бедноты податное бремя, помещичий и капиталистический гнет, до революции ощущаемый мордовским крестьянством, — сделали чрезвычайно жизненным старый сюжет мордовской исторической песни о „новом царе“ — крестьянском покровителе. Как известно, в свое время убитый придворным дворянством Павел I „воскрес“ в искаженном сознании российского крестьянства как „мученик“ за крестьянские интересы. Любопытно, что и в сознании крестьянства царских колоний, в частности мордвы, это событие также превратилось в легенду о „крестьянском царе“. Тогда возникла историческая эрзянская песня о „царе Павле Петровиче“, который как „новый царь“ садится на престол с обещанием:

„Я семь лет налогов не спрошу,
Я семь лет оброку не возьму,
Я три года солдат не приму,
Я три года рекрут не соберу,
По боярам я сильный мор пушу,
На купцов я тяжелый мор пушу,
На мужиков я легкую жизнь пушу.
На пахарей — легкий дух пушу.
Мне мужики, матушка, помощники,
Мне пахари, родимая, помощники...“

Эта песня, ходила в мордовской среде как песня о будущем „новом“ царе, чем и была обусловлена ее идеологическая живучесть.

Солдатчина, разжигаемая в войне националистическая ненависть, защита несуществующей родины поставили в сильнейшее противоречие участников русской армии из „инородцев“ и в сознании колониальных народов царской России породили горькую иронию „о родине“. Этой иронией проникнут почти весь жанр эрзянских солдатских песен. Плачет, а собирается мордовский парень на войну „за родину“. Спрашивают его сестры:

„А в какой пслозине твоя родина (страна твоего отца)?
А в какой половине страна твоей матери?
— Эх (отвечает парень) в верхней части, сестра, в Москве,
— Эх в нижней части, сестра, в Казани,
— Эх в середине земли, сестра, в Питере.“

Угнали. Ждут-пождут его сестры. Нет, не вернулся. Пролетающих птиц спрашивают сестры о нем. И приметы его передают птицам. И вот вещице вóроны несут сестрам ответ:

„Ой, мы видели вашего зеленого братца,
Ой, мы заметили красавца-брата младшего,
Ой, по одну сторону дороги тело его,
Ой, по другую сторону снята голова его,
Ой вдоль дороги течет кровь его.“

Такова концовка всех, без исключения, солдатских эрзянских песен.

Классовую направленность впитывает в себя даже эрзянская женская лирика. Вот песня о татарочке-девочке:

„Хороша, хороша была татарочка Таня,
Чем же хороша была татарочка Таня?“

Дальше следует художественный образ Тани: „стройная березка — рост ее, красивое яблоко — лицо, черемуха — глаза ее и т. д.“ Но не этим хороша Таня. Из бояр Таню сватали и лучшие купцы просят руки ее, а Таня просит мать свою:

„Не выдавай меня, мама, за боярина,
Не выдавай меня, тятя, за купца,
У боярина, мама, много работы,
У купца, тятя, много заботы.
Тятя, отдай меня стадов оберегателю,
Стадов оберегателю, сельскому пастуху.“

Отмеченная социальная мобильность фольклора и делает его незаменимым историческим источником.

Генетически эрзянский исторический жанр фольклора — происхождения, безусловно, феодального, стадии вторичных противоречий феодальной формации, заключающихся в борьбе зарождающейся национальной экономики с военно-феодальной колонизацией более сильных соседей мордвы. Такова, например, эрзянская эпическая песня о мордовском князе „Тюште“, песня, известная во многих вариантах.

Художественный образ эрзянского князя в песне рисуется нам в виде владельца феодального замка. Князь Тюште:

„Живет между двух гор,
Живет у зеленой долины,
Двухэтажные (версть-алот) у него палаты,
Сам Тюште во палатах,
Сидит Тюште на скамейке,
Дубовый стол перед ним,
Серебряная скамья под ногами,
Перед крыльцом его часовой,
Под окнами его караулы . . .
Эрзянские грамоты пишет он . . .“

Дальше в песне рисуется нападение на этого „владельческого“ эрзянского князя русских. Эрзянский князь собирает военный сбор и со всем населением оставляет „мордовскую землю“, но русские настигли эрзян и в чужих землях, и князь Тюште потерпел поражение. Проклял он тогда и мордву горьким проклятием: „Будьте вы барскими крестьянами во-век“. Эта последняя строка и дает нам ключ для стадильной социально-экономической хронологии сохранения

этой песни. Естественно, что крепостное мордовское крестьянство, оказавшееся в зависимости от русских помещиков Шахматовых (б. Саратовская губ.), Голицыных-Прозоровских (б. Симбирская губ.), Грузинских, Сен-При (б. Нижегородская губ.) и проч., должно было идеологически осмыслить процесс закрепощения русскому помещику.

Такова и другая эрзянская песня, вернее целый цикл песен, который идеологически отражает нападения на мордву ее восточных соседей в виде татарских орд, в частности ногайцев. Если в отношении русских в исторических песнях отмечается земельный захват, то по отношению к восточным соседям песни регистрируют факты взимания мордовского „ясыря“ в виде пленных девушек и юношей.

Все эти песни говорят о том, что эрзянских пленниц превращали в жен, пленников в пастухов, рабов, товар и т. д.¹

Феодальный сюжет о мордовском „князе Тюште“ к концу XIX в. видоизменяется в сюжет о мордовском „держателе и охранителе“, причем социальный образ этого держателя приобрел явно кулацкие черты капиталистической деревни:

„Эх, нет у эрзян держателя,
Нет у эрзян охранителя . . .
Из волос эрзян веревки вьют,
Из костей эрзян мосты строят,
Из их ребер перила ставят,
Из их крови реки пускают . . .
Ах, нет у эрзян держателя,
Ах нет у эрзян охранителя . . .
Кого же изберем мы эрзян держателем
Кого изберем охранителем.
Мы выберем Ивана-старика,
Мы поставим Ивана-старика,
Ведь Иван пашет во поле,
Иван боронит во полюшке
В тридцать сохон,
В сорок борон он . . .“

В этой же песне мы имеем и идеологическое сопровождение политической фантастики о „держателе“ другими чисто националистическими предпосылками. В песне говорится, что:

„Мир родился, эрзянский бог родился . . .
Первым рожденным солнце-бог был,
Вторым рожденным месяц-бог был,
Третьим рожденным человеческий дух,
Человеческий дух—эрзянский язык,
Эрзянский язык—эрзянский народ . . .“

т. е. в фольклоре рождается целая система буржуазно-националистической социологии.

К этой же стадии развития капитализма мордовской деревни относится и фольклор, впервые поднимающий и пытающийся осмыслить вопросы происхо-

¹ См. „Саратовский этнографический сборник“, в. I, Саратов, 1922.

ждения мордвы по сравнению с другими соседними народностями, вопросы национальной территории и проч. Такова песня о происхождении мордвы, русских, чуваш из яиц кукушки, выведенных „пичужкой“ в своем гнезде. „Пичужка“ посылает птенца — „Эрзянтея“ искать мордовскую землю.

„Эрзя-деточка, сыночек мой,
Наряжу тебя, соберу тебя,
Пошлю тебя в Эрзянскую землю,
Какова земля эрзянская...“

Для историка громадное значение будет иметь район бытования данного фольклорного произведения, жанра или даже отдельного компонента. Следовательно, в нашем случае мы, поскольку все приведенные примеры взяты у мордвы б. Саратовской губернии, в частности земледельческих ее районов, — можем говорить только о мордовской деревне теперешнего Саратовского края и степной части современного Куйбышевского края.

Для изучения социально-экономической истории мордовских деревень пореформенной эпохи указанных районов эрзянский фольклор дал нам прежде всего материал, характеризующий в широких масштабах процесс развития торгового земледелия в степной мордовской деревне. Материальным выражением этого процесса к концу XIX в. стало то, что зажиточное крестьянство оказывается во много раз обеспеченнее инвентарем, чем бедное и даже чем среднее.

В фольклорном отображении этот процесс заключен во многих вариантах, поющих о богатых мордвинах: об Иване-богаче, который

„... Пашет во полюшке...
В тридцать сох он,
В сорок борон он...“,

о богаче Богдане, у которого „семь полей посеяны хлебом“, о тех, о которых сказано, что

„У богатого железная соха,
У богатого железная борона“

и которым противопоставлены бедные, у которых: „... деревянная соха... деревянная борона“, и у которых посеяно „семь полос, одна межа“... и т. д.

К торговому земледелию у крестьянской буржуазии присоединяется здесь и торговое скотоводство, именно возвращение грубошерстных овец. Мордовские гуртовщики деревень Нижнего Поволжья и Степного Заволжья до сих пор памятны мордовским колхозникам этих районов. Поздний эрзянский фольклор тему об эрзянских гуртовщиках превратил в излюбленную традицию и существенный показатель буржуазной зажиточности мордовского кулачества. Устами бедняков — носителей фольклора, песня поет о богачах, у которых

„Семь гуртов... скота“, или: „Семьдесят семь гуртовщиков у меня...“ и т. д.

Замечательно, что этот показатель „концентрации скота“ у зажиточного крестьянства в фольклоре обязательно соединяется с „концентрацией посевов“,

и других признаков крестьянской зажиточности, проявившейся в пореформенное время. Все признаки в фольклоре даются обычно в комплексе, примерно так, как приведено выше:

„Семь полей моих посеяны хлебом,
Семь гуртов у меня скота,
В девяти местах . . . построены палаты,
Семь снох да семь сыновей у меня,
Еще семь да внучатых снох . . .“ и т. д.

В частности, относительного последнего (подчеркнутого) признака нужно сказать, что в фольклоре он является закономерно-постоянным компонентом.

Развертывается, обычно, он в противопоставлении богатой и бедной семьи.

Наконец, мы уже видели, как отражены в эрзянском фольклоре другие экономические процессы по отношению к классовым категориям мордовской деревни. Здесь мы видим и мордовского крестьянина-безлошадника, и мироедалавочника „человеческую совесть покупающего, человеческую душу продающего“, в фольклоре мы наблюдаем и крестьянина-переселенца на „новые земли“, мордвина-батрака, крестьянина „отходника“ на промысла — иначе говоря, все основные социальные категории мордовской деревни предреволюционной эпохи.

Если к этому присоединить основное специфическое назначение фольклора — в художественном (музыкально-словесном) образе преломить общественное сознание носителей данного произведения, — то получим следующий вывод: эрзянский предреволюционный фольклор при условиях его территориальной приуроченности, стадийной датировки отдельных компонентов произведения и целых жанров, определения классового лица носителей произведения и позднейшего смысла бытования его как идеологии — может быть использован как исторический источник для изучения мордовской деревни предреволюционной эпохи.

IV. ФОЛЬКЛОР И ЛИТЕРАТУРА

А. Л. Дымшиц

О „рабочих марсельезах“

Из истории пролетарской гимнологической поэзии в России

Задача данной статьи показать на материале так называемых „рабочих марсельез“, как пролетарские поэты боролись за создание и распространение в рабочих массах дореволюционной России пролетарско-социалистического гимна — „Интернационала“.

Уже самый заголовок, а затем и целеустановка нашей статьи показывают, что ее тема и материал не имеют прямого отношения к фольклористике. Связь изучаемых нами произведений с фольклором совершенно условная: следует лишь предположить, что анализируемые песенные произведения, образцы „рабочих марсельез“, извлеченные нами со страниц дореволюционной большевистской прессы, проникая в рабочую среду и обретая в ней популярность, подвергались в процессе устного бытования известной стилистической деформации и становились, таким образом, фактами рабочего фольклора. Цитируемые нами „рабочие марсельезы“, разумеется, никак не могут быть прямо отнесены к фольклору, но поскольку многие из них могли стать и безусловно становились объектами использования со стороны устно-поэтического творчества рабочих, постольку рассмотрение их представляется нам вполне возможным на страницах специально фольклорного издания. Нет никакого сомнения в том, что когда будет собран в должной мере материал фольклора революционных рабочих эпохи империализма в России, мы сумеем найти в нем целый ряд песенных произведений, связанных с „Марсельезой“. Весьма вероятно при этом, что эти еще не известные сейчас произведения рабочего фольклора исходили в своей борьбе против использования революционного гимна русской буржуазией и реакционными мелкобуржуазными партиями (эсеры и т. д.) из тех же методов, что и пролетарская поэзия, и — что еще более несомненно — что сами по себе они возникали на базе тех, запечатлевшихся в книжной и гимнологической традиции „рабочих марсельез“, обзору которых и посвящена настоящая публикация.

Когда „Марсельеза“ впервые проникла на русскую почву и обрела свой русский текст, она уже успела пройти в своем отечестве в качестве национально-революционного гимна сквозь три революции.

Своим появлением в России „Марсельеза“ была обязана П. Л. Лаврову, давшему ее русский перевод-переделку и поместившему ее в своем органе

„Вперед“ под названием „Новая песнь“ в виде присланного со стороны в редакцию стихотворения.

Лавровский перевод-переделка был для своего времени замечательным произведением революционно-поэтической гимнологии, ибо автор его великолепно сумел воскресить и оттенить отзвучавшие к этому времени в самой „Марсельезе“ революционные мотивы.

П. Л. Лавров оживил остывший революционный пафос старой „Марсельезы“, вдохнул в ее застывшие строки боевой клич борьбы против самодержавия, противопоставил демократический интернационализм ее буржуазному национализму и попытался гневную инвективу, адресованную восходящей французской буржуазией эпохи революции 1789 года французскому дворянству и духовенству, переадресовать русскому царю от имени угнетенных масс трудового народа.

Все это обеспечило русской „Марсельезе“ Лаврова огромный успех среди революционной молодежи последних десятилетий XIX и начала XX вв. и сделало ее любимым гимном революционно-демократической интеллигенции, получившим также немалое распространение и в среде революционного пролетариата.

Неудивительно поэтому, что на начальных этапах развития революционного рабочего движения в России мы еще часто можем встретить лавровскую „Марсельезу“ на страницах социал-демократических подпольных и зарубежных изданий (журналы, газеты, листовки, песенники и т. д.).

Революционная партия социалистического пролетариата очень часто использовала в начале своей деятельности для целей борьбы с самодержавием лучшие образцы художественно-агитационных произведений, созданных идеологами революционной крестьянской демократии и радикальной мелкой буржуазии 60-х и начала 70-х годов.

Из этого революционно-поэтического фонда, оставшегося в наследие новому гегемону русского революционного движения — рабочему классу, этим последним неоднократно использовались такие широкопопулярные песни, как „Народовольческий гимн“ („Смело, друзья, не теряйте бодрость в неравном бою...“), „Дубинушка“, „Замучен тяжелой неволей...“, „Новая песнь“ Лаврова, отдельные произведения Д. Клеменца, С. Синегуба, П. Ф. Якубовича-Мельшина, Н. Морозова, В. Фигнер и др.

Многие из этих произведений, попадая на страницы подпольной социал-демократической печати, неоднократно подвергались переделкам, заново осмыслились в духе задач рабочей борьбы за демократию и против царизма (так, напр., была переработана в социал-демократических изданиях народническо-крестьянская „Дума ткача“ С. Синегуба).

Подвергалась переделкам и „Новая песнь“ Лаврова. Прежде всего это коснулось заголовка. В социал-демократических изданиях она неизменно фигурирует под именем „Рабочей марсельезы“:

„Отречемся от старого мира,
Отряхнем его прах с наших ног!
Мы не чтим золотого кумира,
Ненавистен нам царский чертог.“

Мы пойдем к нашим страждущим братьям,
Мы к голодному люду пойдем. —
С ним пошлем мы злодеям проклятья,
На борьбу мы его позовем.

Вставай, подымайся, рабочий народ!
Вставай на врагов, брат голодный!
Раздайся клич мести народной!
Вперед, вперед, вперед!!!

Богачи, кулаки жадной сворой
Расхищают тяжелый твой труд.
Твоим потом жиреют обжоры,
Твой последний кусок они рвут.

Голодай, чтоб они пировали!
Голодай, чтоб в игре биржевой
Они совесть и честь продавали,
Чтоб глумились они над тобой.

Вставай, подымайся... и т. д.

Тебе отдых — одна лишь могила!
Весь свой век — недоимку готовь,
Царь-вампир из тебя тянет жилы,
Царь-вампир пьет народную кровь!
Ему нужны для войска солдаты:
Подавай же ему сыновей!
Ему нужны пиры и палаты:
Подавай ему крови своей!

Вставай, подымайся... и т. д.

Не довольно ли вечного горя?
Встанем, братья, повсюду зараз!
От Днепра и до Белого моря,
И Поволжье и Дальний Кавказ!

На воров, на собак, — на богатых,
И на злого вампира-царя!
Бей, губи их злодеев проклятых!
Засветись лучшей жизни заря!

Вставай, подымайся... и т. д.

И взойдет за кровавой зарею
Солнце братства и вечной любви,
Хоть купили мы страшной ценою —
Кровью нашею — счастье земли.

И настанет година свободы:
Сгинет ложь, сгинет зло навсегда,
И сольются в одно все народы
В вольном царстве святого труда.

Вставай, подымайся... и т. д.“

Таков лавровский текст „Марсельезы“, проникший в раннюю социал-демократическую печать.

Но, преследуя задачи сплочения общенародных демократических масс вокруг рабочего движения, революционная социал-демократия лишь очень недолго могла привлекать для этой цели лавровскую „Марсельезу“. Дело в том, что несмотря на свой боевой революционный пафос и свой интернационализм, несмотря на свою прямую антиправительственную направленность, русская „Марсельеза“ была кроме того отмечена всеми идейными чертами, характерными для идеологии ее автора — народника П. Л. Даврова. Ярковыраженные анархистско-бунтарские призывы, отсутствие социалистической программы и замена ее абстрактно-эгалитаристскими идеалами („И взойдет за кровавой зарею солнце братства и вечной любви...“) — все это и даже самые литературные качества песни (типично интеллигентски-народническая лексика и фразеология — „царь-вампир“, „вольное царство святого труда“ и др.) свидетельствуют о мелкобуржуазно-народническом происхождении лавровской „Марсельезы“, все это обнаруживало в ней черты, шедшие в разрез с теорией и практикой рабочего класса, с путями и методами его революционно-поэтической агитации.

И поэтому уже с 90-х годов, т. е. с самого появления классово-оформленной и становящейся на службу партии пролетарской поэзии в ней отчетливо выявляется стремление противопоставить лавровской „Марсельезе“ свой новый, революционный, рабочий гимн.

Долгое время борьба с „Марсельезой“ ведется, так сказать, на ее же территории: сохраняется музыкальная основа гимна, вначале неизбежным остается и его строфика. Позднее, эти новые гимны сохраняют лишь один музыкальный мотив „Марсельезы“ и становятся, как, напр., „Песнь пролетариев“ А. Я. Коца (см. ниже) совершенно самостоятельными, не только в идейном отношении, но и по своей поэтической фактуре, произведениями.

Так зарождаются „рабочие марсельезы“. Некоторые исследователи склонны считать „рабочие марсельезы“ произведениями, в той или иной степени варьирующими подлинную „Марсельезу“, рассматривать их как произведения подражательного характера. Так, напр., Ю. Данилин пишет: „Марсельеза вызвала ряд подражаний. Из них должны быть отмечены „рабочие марсельезы“.¹

Такая точка зрения является, однако, явно ошибочной. „Рабочие марсельезы“, написанные пролетарскими поэтами и появившиеся в 90-х и в начале 900-х годов на страницах революционной социал-демократической, а затем и большевистской прессы, никогда не были подражаниями „Марсельезе“, а исходили из стремления выступить с ней на борьбу, дать ответ на круг идей, пропагандируемых французским гимном и его русской, лавристовской интерпретацией.

В 90-х годах и до 1902 г., когда русский пролетариат получил, благодаря блестящему переводу А. Я. Коца, свой гимн — „Интернационал“, „рабочие марсельезы“ выполняли двойную функцию: используя музыкальный мотив популярного гимна, они должны были внедрить в сознание его читателей и слушателей новый, проникнутый идеями пролетарского социализма, текст

¹ Ю. Данилин. Марсельеза. Литературная энциклопедия, т. VII, 1934, стбл. 24.

и в то же время им надлежало явиться своего рода полемическим ответом на идеи, проводимые „Марсельезой“ — гимном либеральной буржуазии и мелкобуржуазных демократов народническо-эсеровского толка.

Первая, из числа известных нам, пролетарская „Марсельеза“ появляется еще в конце прошлого века — в 1898 г. в зарубежном революционном социал-демократическом издании. Автор ее скрылся под псевдонимом Веди Слово. В этой песне не только музыкально-мелодический ее строй, но и рефрен-припев еще связаны с подлинной „Марсельезой“. Однако, вся тематика этой песни носит на себе специфические черты, явственно обнаруживающие ее генетическую и функциональную принадлежность к поэзии революционного рабочего движения.

МАРСЕЛЬЕЗА

1

„Есть песнь одна, ее с любовью
Везде рабочие поют,
Ее крестили люди кровью
И «Марсельезою» зовут. (bis)
Она во Франции родилась,
Весь мир оттуда обошла,
И вот приют себе нашла:
В сердцах рабочих поселилась.

К оружию народ!
Сомкни свои ряды!
Вперед, вперед!
Пусть кровью врагов
Замоет их следы!

2

Ярмо тяжелое рабочий
Истомы и труда несет,
И лишь когда нет больше мочи
Он Марсельезу запоет. (bis)
И хоть на время песня эта
Его страданья облегчит,
Больные силы подкрепит,
Не бросит сердца без привета.

К оружию народ! и т. д.

3

Когда же, бросивши заводы,
На стачку дружно он идет, —
Пусть раздается песнь свободы,
Пусть Марсельезу запоет! (bis)
И песни звуки боевые
Тесней ряды его сомкнут,
Могучей силы придадут
Не гнуть перед врагами выи.

К оружию народ! и т. д.

4

И в час, грядущий без сомненья,
 Когда избавится народ
 От гнета и порабощенья, —
 Он Марсельезу запоет. (bis)
 И под мелодью чудных звуков,
 Освободившись от оков,
 Низвергнув в прах своих врагов
 Мир возвестит для наших внуков.

К оружию народ! и т. д.

5

И лучшее наступит время
 Любви и братства без вражды, —
 Когда свободный труд — не бремя,
 И в Марсельезе нет нужды! (bis)
 И лишь тогда, когда не будет
 Вражды на свете роковой,
 Тогда лишь звуки песни той
 Народ рабочий позабудет.

К оружию народ!..“ и т. д.¹

Следующая пролетарская „Марсельеза“ появилась в 1901 г. и связана с агитацией социал-демократов среди революционного студенчества. Как известно, конец XIX в. и начало XX в. ознаменовались сопутствовавшими подъему массового рабочего движения широкими студенческими движениями в большинстве крупных университетских городов царской России. В огромном своем большинстве эти студенческие движения не проходили еще под знаком организованной и последовательной борьбы пролетариата с самодержавием и буржуазией и были чужды тем социалистическим целям, к осуществлению которых стремился в своей борьбе русский рабочий класс, руководимый социал-демократией. Студенческие волнения шли тогда в основной своей массе в русле борьбы за мелкобуржуазную демократию против царя и помещиков и не ставили себе отчетливых социалистических задач, но революционная социал-демократия считала своим долгом поддерживать студенческое движение, как одно из ярких проявлений общенародной борьбы против самодержавия и старалась в то же время вести в студенческих кругах социалистическую агитацию и пропаганду. Одним из памятников этой социалистической пропаганды в рядах революционно-демократического студенчества явилось и стихотворение старейшего пролетарского поэта А. А. Богданова-Волжского — „На мотив марсельезы“ (посвящается студентам), обильно распространявшееся через подпольную социал-демократическую печать и в списках и распевавшееся на студенческих демонстрациях. Распространение этого стихотворения совпадало с моментом прямой войны между студенчеством и властями. Правительство обрушило на студентов жесточайшие репрессии: расстрелы, высылки, отдача студентов в солдаты, временное закрытие части высших учебных заведений, вторжения

¹ Ежегодник. Журнал Русского социал-демократического общества в Нью-Йорке. Нью-Йорк, 1898, стр. 35—36.

войск и полиции в университеты широко практиковались с благословения министров внутренних дел и народного просвещения. Студенчество отреагировало забастовками и выходом на улицы под лозунгами борьбы с самодержавием. Почти повсеместная поддержка студенческому движению была оказана и рабочими. Так, напр., в знаменитой демонстрации у Казанского собора в С. Петербурге 4 марта 1901 г. наряду с радикальной интеллигенцией, состоявшей в большинстве из студентов, участвовали также питерские рабочие. Около этого времени появилась и обращенная к революционному студенчеству богдановская „Марсельеза“.

„НА МОТИВ МАРСЕЛЬЕЗЫ“

(Посвящается студентам)

„Ты нас вызвал к неравному бою,
Бессердечный монарх и палач...
Над поверженной в горе страную
Материнский разносится плач.

Мы шли за свободу, за честь, за народ,
За труд, справедливость и знание
Себя обрекли на заклянье...
Вперед, вперед, вперед!..

Был нам дорог храм юный наук,
Но свобода дороже была.
Против рабства мы подняли руки,
Против ига, насилия и зла.

Мы шли за свободу... и т. д.

Долетели ужасные вести,
Что расстрелян товарищ-солдат,
Другу, матери, брату, невесте
Прямо в сердце впустили заряд.

Мы шли за свободу... и т. д.

Кто смирится с насилием казни,
Равнодушно снесет гнусный срам?
— Только тот, кто исполнен боязни,
Только тот, кто изменник и хам...

Мы шли за свободу... и т. д.

Пусть нас ждут офицерские плети,
Казематы, казармы, сухарь,
Но зато будут знать наши дети,
Как отцы их боролись встарь.

Мы шли за свободу... и т. д.

Пусть нас ждут пересыльные замки,
Кандалы, ненавистный конвой,
Роковая казенная лямка,
Крест на шапке и штык за спиной.

Мы шли за свободу... и т. д.

Не двоих, не троих расстреляют,
По этапу заставят итти,
Мы не знаем, что нас ожидает,
Но последнее скажем «прости».

Мы шли за свободу... и т. д.

Чтоб рассеять свободы заразу,
Царь всю Русь расстрелял бы давно,
Но стреляет он робко... не сразу...
И всю Русь расстрелять мудрено.

Мы шли за свободу... и т. д.

Русь, откликнись на стон молодежи,
Как могли мы дышать до сих пор!
Неужели на службу насилья
Нас заставят итти... О позор!...

Мы шли за свободу... и т. д.

О, позор пред историей вечный —
Казнь публичная вьявь свершена.
Суд назначен жестокосердечный.
Как вдовица рыдает страна.

Мы шли за свободу... и т. д.

Наш позор лицезреют народы...
Станьте ж, смелые, честные, в ряд!
Со штыками под знамя свободы
Выйдет каждый студент как солдат.

Мы шли за свободу... и т. д.

Стихотворение это неоднократно печаталось в подпольной прессе. В песеннике „Песни борьбы“, изданном русскими социал-демократами в Женеве в 1902 г., где кроме этого стихотворения А. А. Богданова помещены еще его три песни: „Опричники“, „Кто золото добыл...“ и „О, не плачь...“, „На мотив марсельезы“ дано в неполном и неточном виде. Об этом пишет сам его автор в специальной вкладке, сделанной после Октября в экземпляре „Песен борьбы“, сохранившийся в делах Центрального архива революции и внешней политики в Москве. Воспроизводим его по листовке, приложенной к делу департамента полиции о Максиме Горьком — организаторе протеста литераторов против расправы властей над мирными демонстрантами 4 марта 1901 и напечатанной в сборнике Центархива — „Революционный путь Горького“ (по материалам департамента полиции), с предисловием Ем. Ярославского. ГИХЛ, М.—Л., 1933, стр. 46—47.

Но наиболее сильного разрушителя абстрактно-эгалитаристских тенденций „Марсельезы“ пролетарская поэзия начала нашего века дала в лице А. Я. Коца. „Марсельеза“ Коца появилась впервые в 1902 г. в зарубежной „Жизни“ без подписи и под заглавием „Пролетарская“. Получившая широчайшую песенную популярность и беспрестанно в течение ряда лет ходившая в нелегальной пролетарской прессе, эта песня была под названием „Песнь пролетариев (на мотив Марсельезы)“ включена А. Я. Коцем в его сборник „Песни пролетариев“, вышедший полулегально в 1907 г. за подписью Д—нь

(т. е. Данин — псевдоним поэта) и тотчас же конфискованный и уничтоженный цензурой. Среди всех пролетарских „марсельез“ 90-х и начала 900-х годов это несомненно самое значительное произведение, как по отчетливости его социалистической установки, так и по своим художественным качествам. „Марсельеза“ Коца задумана и осуществлена поэтом как художественное переложение основных идей „Коммунистического манифеста“. На это указывает в своей автобиографии и сам А. Я. Коц, одновременно обращающий внимание на полемический характер „Песни пролетариев“ в отношении „Марсельезы“. „Из всего мною прочитанного, — пишет А. Я. Коц, — наиболее глубокий след оставил во мне Коммунистический манифест, который по вложенному в нем пафосу, по силе бичующей сатиры, по сжатости, ясности и огненности его языка мне представлялся как величайшее художественное произведение, как подлинная поэма социализма, возвещающая наступление новой эры на смену дряхлеющего буржуазного мира. Отсюда, естественно, родилась идея создания новой песни, новой «Пролетарской марсельезы» взамен опустошенного в своем содержании гимна французской буржуазии. Русская „Марсельеза“ на слова Лаврова («Отречемся от старого мира») эсеровского характера не удовлетворяла меня и, я думаю, многих, к тому же она пелась на искаженный мотив французского гимна, по существу прекрасного по своей музыкальности“.¹

Так родилась „Песнь пролетариев“ Коца:

„Мы Марсельезы гимн старинный
На новый лад теперь споем, —
И пусть трепещут властелины
Перед проснувшимся врагом!
Пусть песни мощной и свободной
Их поразит как грозный бич
Могучий зов, победный клич,
Великий клич международный:

Пролетарии всех стран,
Соединяйтесь в дружный стан!
На бой, на бой,
На смертный бой
Вставай, народ — титан!

Веками длится бой упорный...
Не раз мятежною рукой
Народ платил за гнет позорный
И разрушал за строем строй...
Но никогда призыв свободный
Такою мощью не дышал,
Такой угрозой не звучал,
Как этот клич международный:

Пролетарии... и т. д.

¹ Из автобиографического письма А. Я. Коца к В. Д. Бонч-Бруевичу от 28 июня 1930 г., приведенного в статье последнего „Автор «Интернационала»“. На литературном посту, 1931, № 2, стр. 9.

Силен наш враг — буржуазия!
 Но вслед за ней на страшный суд,
 Как неизбежная стихия,
 Ее могильщики идут.
 Она сама рукой беспечной
 Кует тот меч, которым мы,
 Низвергнув власть позорной тьмы,
 Проложим путь к свободе вечной...

Пролетарии... и т. д.

Не устрашит нас бой суровый...
 Нарушив ваш кровавый пир,
 Мы потеряем лишь оковы,
 Но завоюем целый мир!
 Дрожите ж, жалкие тираны!
 Уже подхвачен этот зов:
 Под красным знаменем борцов
 Уж поднимаются все страны!..

Пролетарии... и т. д.

В стране, подавленной бесправьем,
 Вам слышно ль? — близок ураган:
 То в смертный бой с самодержавьем
 Вступает русский великан.
 Перед зарею пробужденья
 Уже бледнеет ваша тень.
 Вперед, на бой! Пред вами день,
 Великий день освобожденья!

Пролетарии... и т. д.¹

Политический резонанс этого замечательного произведения был поистине огромен. Евг. Левицкая пишет в своих воспоминаниях, что одесские социал-демократы — подпольщики, услышав впервые эту песню в исполнении самого автора, „все пришли в восторг, немедленно записали слова, и через несколько дней наша типография выпустила «Новую марсельезу» в огромном количестве экземпляров не только для нашей организации, но и для соседних городов. «Новая марсельеза» быстро завоевала себе место среди революционеров, и с каким жаром пели мы ее во время наших прогулок на берегу моря или катаясь на лодке. Чувствовалось, что великий день освобождения уже близок“.² „Песнь пролетариев“ сыграла большую агитационную роль: и в царской России, и в революционной эмиграции ее охотно пели рабочие, она постоянно перепечатывалась в революционных журналах, газетах и песенниках.

Однако роль А. Я. Коца в использовании „Марсельезы“ не ограничилась только тем сильным ударом, который последняя получила на ее территории после появления „Песни пролетариев“. В это же время А. Я. Коц выступил со своим переводом „Интернационала“, появившимся в том же номере зарубежной „Жизни“, что и „Пролетарская“, и сразу же сделавшимся любимой песней русского рабочего класса и общепризнанным гимном его партий.

¹ Жизнь. Лондон, 1902, № 5, август, стр. 199—200.

² Евг. Левицкая. Из жизни одесского подполья. Пролетарская революция, 1922, № 6, стр. 143—144.

„Когда мне пришлось впервые идти за границей с рабочими массами в Цюрихе в первомайской демонстрации, я вдруг остро и больно почувствовал отсутствие русских слов «Интернационала», — вспоминает В. Д. Бонч-Бруевич. — Кругом все пели, каждый на своем родном языке эту могучую, величавую песнь истинного братства трудящихся всех народов, закованных еще в рабские цепи капитала. Только мы, русские, с энтузиазмом шествовавшие между итальянцами и французами, не могли петь, за неимением слов, эту песнь мирового пролетариата на своем языке и мы присоединились к массовому пению французских рабочих... Появление «Интернационала» произвело огромное впечатление среди всех многочисленных русских колоний Европы и Америки. Текст его был быстро усвоен всеми, и мы, русские социал-демократы, сразу стали отличаться даже своим пением на всех уличных демонстрациях и собраниях и от социал-революционеров, и от анархистов, и от всех других промежуточных политических групп эмиграции. Они продолжали во всех торжественных и боевых случаях петь свое старое «Отречемся от старого мира...», а наши ряды вдруг озарялись «Интернационалом»¹. „Рабочие марсельезы“ и „Интернационал“ уже в начале века сделали свое дело.

После 1905 г., сполна выяснившего контрреволюционную сущность русского буржуазного либерализма и трусость и предательство политических партий реакционной мелкой буржуазии (эсеры, меньшевики, анархисты), „Марсельезу“ пытались использовать либеральные буржуа, пошедшие в основной своей массе на союз с самодержавием и погрузившиеся в мутные волны мистики и эротомании и она превратилась на время в объект для пародийно-сатирического осмеяния. Но это дело — дело осмеяния „Марсельезы“ — было выполнено уже не пролетарскими поэтами, у которых в годы реакции в связи с уходом партийной печати и поэзии в подполье были иные, гораздо более серьезные задачи. С пародийно-сатирической издевкой по адресу „Марсельезы“ и ее общественных носителей выступил мелкобуржуазный поэт „сатириконовец“ Саша Черный.

Подражаниями „Марсельезе“ попрежнему занималась эсеровская поэзия, в своих агит-марсельезах никогда не выходящая из круга идей и образов лавровской „Новой песни“.³

Во время империалистической войны среди немногочисленных произведений пролетарских поэтов, утративших в результате предвоенного цензурного погрома свою прессу, обращает на себя внимание стихотворение рабочего-поэта Ив. Логинова „Марсельеза социал-шовинистов“. В печать это стихотворение проникло только после февральской революции, когда большевикам удалось сызнова восстановить свою периодику.³ Но написано оно было раньше — еще 2 июня 1916 г. — и в течение всего предреволюционного года размножалось на машинке и распространялось в таком виде большевистской Выборгской больницы кассой в Петрограде и распевалось рабочими солдатами царской армии.⁴

¹ В. Бонч-Бруевич. Автор „Интернационала“. На литературном посту, 1931, № 2, стр. 4.

² См., например, эсеровскую „казачью марсельезу“.

³ См. „Правду“, 1917, № 38, 5 мая, стр. 4 и „Социал демократ“, Москва, 1917, № 39, 8 мая, стр. 2 (в последнем текст стихотворения несколько изменен редакцией).

⁴ Эти сведения взяты из публикации В. М. Абрамкина „Война и большевистская поэзия“. Залп, 1933, № 2—3, стр. 72.

„Марсельеза“ Логинова была направлена против русских социал-шовинистов: меньшевиков-оборонцев из группы Г. В. Плеханова, Г. Алексинского, Н. Иорданского и др., подобно своим зарубежным собратьям по II Интернационалу—Шейдеману, Носке, Гаазе, Эберту, Вандервельде, Геду и др., ставших на реакционную платформу „защиты своего отечества“ и „войны до победного конца“, и путем вхождения в гучковский военно-промышленный комитет переключившихся с эрой ренегатского министерализма в западных национальных секциях II интернационала. Ив. Логинов, конечно, вполне сознательно избрал для своего памфлета мотив и форму „Марсельезы“, еще незадолго до объявления мировой войны во время приезда Пуанкаре в [С. Петербург, слившуюся — в ознаменование империалистического альянса Франции и царской России — со звуками „боже, царя храни...“ Пародия на „Марсельезу“ как нельзя лучше соответствовала сатирическому памфлету, направленному по адресу ново-явленных слуг самодержавия и буржуазии.

„Отречемся, друзья, от марксизма,
От доктрины великой, святой,
Нам дороже кумир шовинизма,
Нам не надо борьбы классовой.
Мы пойдем к нашим новеньким братьям,
Мы к Гучкову пойдем в комитет,
Что нам стоны людей и проклятья,
Что нам Маркса великий завет.

Вставай, подымайся, эсдек-патриот,
Иди на врага-иноземца
И бей пролетария-немца
Вперед, вперед, вперед!

Пусть по фабрикам всем и заводам
Раздается наш голос смелей,
Что иного пути нет к свободам,
Как чрез войны и трупы людей.
Так кричит сам Георгий Плеханов,
Шейдеман, Вандервельде и Гед,
В Государственной думе Бурьянов,
Повторяет с трибуны их бред.

(Припев.)

Не пора ли нам, братья-марксисты,
Позабить классовую борьбу.
Нас зовут социал-шовинисты,
Постоять за буржуев судьбу.
Бросим красное знамя свободы
И трехцветное смело возьмем,
И свои пролетарские взводы
На немецких рабочих пошлем.

(Припев.)“

Это стихотворение Ив. Логинова не совпадает, однако, по своей задаче и по характеру с приведенными выше ранними „рабочими марсельезами“. Но это и не удивительно. Ведь его цель и установка отнюдь не в „полемике“ с „Мар-

сельезой“, а в поэтической атаке литератора-большевика на ренегатов социализма и „Марсельеза“ поэтому составляет в нем лишь очень характерный и остроумно привлеченный пародийный фон.

Задача же снижения с гимнологического значения „Марсельезы“ возродилась в пролетарской поэзии, вполне естественно и исторически закономерно, лишь после февраля 1917 г., когда получившая на время политическую власть в свои руки русская буржуазия сделала „Марсельезу“ официальным гимном России. Тогда борьба руководимого большевистской партией пролетариата с буржуазией вызвала потребность уже в поэтической борьбе с „Марсельезой“. В бой против „Марсельезы“ выступили вместе с „Интернационалом“ „рабочие марсельезы“, близость которых по приемам их „полемики“ с „Марсельезой“ в 90-х и начале 900-х годов может быть легко усмотрена из нижеследующих трех образчиков, сохранившихся на страницах большевистских газет 1917 г. Охваченные жгучей ненавистью к временным хозяевам страны, проникнутые идеями последовательного революционного пораженчества и уверенности в торжестве пролетарской революции, эти новые „рабочие марсельезы“, обращенные к солдатам, к шахтерам, ко всем трудящимся России, были крайне удобны в агитационном отношении: мотив и форма официального гимна буржуазной России мешали быстрому распознаванию революционного текста и должны были избавлять их исполнителей от немедленных преследований. Вот эти три „Марсельезы“ в порядке их появления в печати:

„СОЛДАТСКАЯ МАРСЕЛЬЕЗА“

(Посвящается русской революции 1916—1917 гг.)

1

Отречемся от гнусного рабства,
От преступной присяги своей!
Вспомним, братья, мы заповедь братства:
«Не клянися главою своей».

Мы пойдем по домам к нашим селам,
Мы на помощь к рабочим пойдем,
И навстречу заре пробужденья
Пробужденные силы несем.

Припев: Вставай, подымайся, солдат-гражданин,
Вставай на борьбу за свободу,
Иди ты на помощь народу,
Вперед, вперед, свободный народ!

2

Богачи и попы нам внушали
Проливать лишь народную кровь,
Командиры нас били, терзали,
Если в сердце рождалась любовь.
Не хотим мы служить бюрократу,
Прочь, покорность ему, подлецу,
Прочь, покорность злодеям проклятым
И царю — подставному лицу.

(Припев.)

3

Нас морозили в холод жестокий,
 Нас томили под зноем лучей,
 В край чужой угоняли, далекий
 От родимой семьи и друзей.

По колено в грязи мы бродили,
 Иногда задыхаясь в пыли,
 Там нас голодом, жаждой морили
 И затем нас под пули вели.

(Припев.)

4

Богачи между тем пировали,
 Собираясь в палаты свои.
 Мы ж не знали, за что погибали
 Далеко от родимой семьи.

Не за веру мы, братья, страдали,
 Не отечеству жертву несли,
 Мы за то свою жизнь отдавали,
 Чтоб богатства злодеев росли.

(Припев.)

5

Нас попы заодно с богачами
 Натравляют на свой же народ.
 Прочь, торговцы святыми словами,
 Мы идем за свободу вперед.

Мы узнали, как нас вы ценили,
 В грош солдатская шла голова,
 Бог и царь и отечество были
 Лишь одни подставные слова.

(Припев.)

6

Прочь с дороги, презренные гады,
 Мы к родному народу пойдем,
 Создадим из любви баррикады
 И к победе его позовем.

Отречемся ж от гнусного рабства,
 От преступной присяги своей!
 Вспомним, братья, мы заповедь братства,
 «Не клянися главою своей».

(Припев.)¹

„ПРОЛЕТАРСКАЯ МАРСЕЛЬЕЗА“

„Мы встали для грозного боя
 Как валы разъяренных морей.
 Мы — враги буржуазного строя!
 Мы — могильщики власти царей!
 Мы священное красное знамя
 Развернули над всею страной,
 И из искры взметнулося пламя,
 И повеяло всюду весной.“

¹ Правда, 1917, № 45, 13 мая. Автор скрылся под псевдонимом „Корнет-Новичок“.

Припев: За нами все в строй! Создавайте приборь!
 Будите призывным набатом!
 Гремите громовым раскатом!
 Вперед на бой, на бой, на бой, на бой!

Мы пожаром борьбы осветили
 Темноту беспросветных ночей
 И за горло руками схватили
 Ненавистных стране палачей.
 Мы мечами великой свободы
 Ниспровергли презренный престол,
 И упали давящие своды
 И исчез вековой произвол.

(Припев.)

Пусть танцуют буржуи над бездной,
 Где рабочие волны шумят,
 Пусть мы скованы цепью железной,
 Нам победные громы гремят.
 Мы отправим буржуев в могилу,
 Где лежит уже царская власть,
 Мы сломаем враждебную силу
 И заткнем ненасытную пасть.

(Припев.)

Есть предел и тупому терпенью:
 Слишком долго плелись мы в хвосте.
 Гром трубы нас зовет к выступленью,
 Мы подходим к последней черте.
 Мы на битву с врагами стремимся,
 Как на званый торжественный пир.
 Мы проклятых цепей в ней лишимся,
 А себе завоюем весь мир.

(Припев.)

Пролетарии целого мира!
 Встанем все как один человек!
 Мы — враги капитала-вампира,
 Будь он проклят и проклят вовек!
 Пролетарии целого мира!
 Встанем все на буржуев-врагов!
 На хозяев кровавого пира,
 На земных и небесных врагов.

(Припев.)¹

„ШАХТЕРСКАЯ МАРСЕЛЬЕЗА“

„Наступило, товарищи, время!
 Загорелась свободы заря.
 Разогнали мы царское племя
 Ниспровергли мы трон и царя.“

¹ Пролетарий, Харьков, 1917, № 134, 4 окт., стр. 3. Автор — С. Р—ский.

А в забоях подземного царства,
Где тянулись усталые дни,
Разорвали мы тайны коварства —
И свежей разгорелись огни.

Кругом шум и гром! Люд пылает огнем!
Товарищи, смело на гору!
Разгоним последнюю свору!
Вперед! На бой! Вперед! Идем, идем!

Было время: бесправные люди
В этой шахте подземной, сырой
Надрывали избитые груди,
Забывали и день и покой.
Иногда в миг один погибали
Сотни целые, падая в прах...
В то же время враги пировали,
Забывая и совесть и страх.

Кругом шум и гром, и т. д...

За тяжелым трудом мы узнали
Вашу злобную цель, палачи,
Для чего вы нас так угнетали,
Для чего вы точили мечи.
Много слез и невольных поклонов
Отобрали у нас вы за труд...
Не забудет вам горя и стонов
Истрадавшийся бедный наш люд.

Кругом шум и гром, и т. д...

И теперь эта жадная свора —
Генералов, банкиров, попов —
Ополчилась опять на шахтеров
И клеветает на сто голосов.
Но борцы подземельного мира
Не осудят себя на позор,
И холопам кровавого пира
Приготовят последний отпор.

Кругом шум и гром, и т. д...

Миновали тяжелые годы:
Светят ярко свободы лучи.
В вольном царстве труда и свободы
Разбежались враги-палачи.
Загремела могучая песня
В подземельи свободно как гром.
Где так было невольно и тесно
Мы там смело и грозно идем¹

Значение „рабочих марсельез“ двухсторонне: они одновременно отталкивались от „Марсельезы“ и использовали ее. В обоих случаях они противостояли попыткам использования „Марсельезы“ — лучшего революционного гимна прошлого (как характеризовал ее Ф. Энгельс) — либеральной буржу-

¹ Донецкий пролетариат, 1917, № 18, 23 ноября. Автор — Э. Бард.

азией и способствовали на участке поэтической гимнологии кристаллизации социалистической идеологии из общедемократической.

В славном деле борьбы за социалистическую революцию и ее подготовки пролетарская поэзия играла почетную роль. „Рабочие марсельезы“ были боевой и своеобразной ветвью политической поэзии рабочего класса. В то же время они, вероятно, служили и одним из стыков между книжно-поэтической гимнологией рабочего класса и его фольклором. Их песенный характер должен был являться тем мостиком, благодаря которому шло сближение пролетарской гимнологической поэзии с фольклором фабрично-заводских рабочих.

V. МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Мих. Шахнович

Краткая история собирания и изучения русских пословиц и поговорок¹

I. ВВЕДЕНИЕ

История собирания и изучения русских пословиц и поговорок не только еще не написана, но и не собраны все необходимые для ее построения архивные материалы. Если старая фольклористика не оставила нам в наследство даже формального описания истории собирания и изучения русской паремииграфии, за исключением ценных данных П. К. Симони о рукописных сборниках пословиц XVII—XVIII вв.² и компилятивного библиографического „Введения“ И. И. Иллюстрова,³ то излишним является указание на то, что совершенно не было сделано какой-либо попытки выяснить социально-политическую сущность основных линий развития русской паремииологии.

Паремииология (учение о пословицах) есть часть фольклористики, а поэтому научное изучение русских пословиц всегда находилось в зависимости от состояния исследования фольклора в России вообще и, в частности, от тех школ и теорий, которые господствовали в фольклористике в XIX и XX веках. Однако нам представляется ненужным давать здесь критико-исторический очерк русской фольклористики, проследивать, как в ней отразился определивший ее в конечном счете процесс классовой борьбы. Мы ограничимся лишь небольшим обзором главных линий развития русской паремииологии, которую в этой работе из-за недостатка места мы вынуждены рассматривать отдельно не только от развития мировой паремииологии,⁴ но и от истории изучения и собирания пословиц народов СССР. Мы можем отметить в нашем очерке лишь основные работы по русским пословицам, сведения же о всех известных нам

¹ Данная работа является первой главой труда „Русская паремииография как исторический источник“, подготовляемого автором к печати. Глава печатается с сокращениями Ред.

² П. К. Симони. Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и пр. XVII—XIX столетий, вып. 1—2, 1889, стр. I—XVII.

³ И. И. Иллюстров. Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках. Введение. Изд. 3, 1915, стр. 1—73.

⁴ См. W. Bonser and T. A. Stephens. Proverb Literature. A Bibliography of Works relating to Proverbs. London, 1930 p, 496.

в этой области трудах как рукописных, так и печатных, можно будет найти в „Материалах по библиографии паремииографии народов СССР“, готовящихся нами к печати.

2. РУКОПИСНЫЕ СОБРАНИЯ РУССКИХ ПОСЛОВИЦ XVII—XVIII ВВ.

Историю собирания русских пословиц трудно отделить от истории самой паремииографии. В древнерусских литературных памятниках зафиксировано очень мало фольклорных изречений, которые были распространены в феодальной Руси. В России первые рукописные собрания пословиц — „мирских притч“ — появляются лишь в XVII в. До этого же времени существовала большая переводная гномическая литература, изречения из которой выполняли функцию пословиц (книга Иисуса Сираха — XI в., „Пчела“ — XII—XIII вв., „Мудрость Менандры“ — XII в., „Параллели Дамаскина“ — XIV в., „Цветы Дарований“ — XVI в.¹ и т. д.). В эпоху феодализма духовные и светские феодалы внедряли в сознание масс, как господствующую идеологию, библейские и евангельские тексты, цитаты из сочинений „отцов церкви“, разнообразные изречения книжного происхождения. Феодальная церковь руководила процессом фольклоризации книжных изречений, она различными способами прививала их древнерусскому обществу. Ее представители составляли специальные выборки из религиозной литературы типа „Словца избранные от мудрости Иисуса сына Сирахова и от премудрости царя Соломона“, „Избранные словца от Исаака и от Лествицы и от иных книг“ и т. д., вносили свои изречения в школьные пособия, в „Азбуковники“ и „Прописи“.

Одновременно с популяризацией господствующими при феодализме классами различных книжных афоризмов в низших церковных кругах, в крестьянстве, в ремесленной среде, среди „меньших“ посадских людей возникали народные пословицы и поговорки. На Руси первоначально не отличали книжных изречений от пословиц; переписывая афоризмы, взятые из евангелия, библии и греческой литературы, переписчики заносили в „Пчелы“ также и пословицы, распространенные в то время. Возможно предположить, что высшему духовенству были известны воззрения древнегреческой литературы на пословицы: в б. Московской синодальной библиотеке хранится рукопись № 449, в которой содержится на „л. 227—233 паромия с толкованием неизвестного, без начала и конца, на бомбиц-ветхих листах, отрывок XIV века“.² Эта рукопись — сборник греческих пословиц — была подробно исследована К. Крумбахом.³ В б. Московской патриаршей библиотеке имеется рукопись греческих пословиц, собранных в XVI—XVII вв. в алфавитном порядке из различных книг, в антирелигиозном отделении ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград) есть старинная греческая рукопись, содержащая в алфавитном порядке расположенные изречения, пословицы, поговорки и т. д.

¹ М. Н. Сперанский. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности, 1904.

² Систематическое описание рукописей Московской синодальной библиотеки, ч. I. Рукописи греческие, М. 1894, стр. 687.

³ К. Krumbacher. Die Moskauer Sammlung mittelgriechischen Sprichwörter, München, 1900; К. Е., Gleye. Die Moskauer Sammlung mittelgriechischer Sprichwörter, Leipzig, 1913.

Возможно предположить, что еще в XV—XVI вв. были записи русских пословиц и поговорок, но они до нас не дошли. Однако против существования таких записей может говорить то, что, во-первых, церковные книжники всячески боролись с „мирской литературой“, а, во-вторых, то, что в XV—XVI вв. еще не могло быть социального заказа на собрания русских „мирских“ пословиц и поговорок.

Господствующие классы при феодализме зорко следили за настроениями масс, чуть ли не всякая мирская пословица долгое время рассматривалась церковными властями как богохульство. На Западе один из церковных соборов, по предложению папы Григория XIII, поручил Павлу Мунцию сделать свод пословиц с тем, чтобы предать осуждению всех тех, кто употребляет пословицы, отсутствующие в этом своде. Такое цензурное собрание пословиц, изданных под наблюдением католической церкви, было выпущено в 1575 г. Баварский король Максимилиан Иосиф I написал специальный приказ о том, чтобы духовенство наблюдало в своих приходах за теми, кто произносит „безнравственные пословицы“. Изучение старинных русских сборников пословиц, документов застенков, куда сажали за „вольные мысли насчет порядков и религии“ „говорунов важнейших и непристойных слов“, сравнительное изучение западноевропейских материалов¹ указывает на существование и в России пословиц, созданных беглыми крестьянами, „ворами“ и городскими низами.

В XVI—XVII вв. в России, в связи с процессом нарастания классовых противоречий, итогом которого была крестьянская война на грани XVI—XVII вв., широко распространяются „мирские пословицы“, частично рождавшиеся путем снижения, переработки и преодоления церковных изречений, отражавших интересы духовных феодалов.

К этому периоду, к концу XVII в., и относится первое дошедшее до нас собрание русских пословиц: „Повести или пословицы всенароднейшие по алфавиту“, которое имело в качестве своего предшественника до известной степени различные списки „Пчел“ XVI в. очень часто пересыпанные пословицами.²

„Повести или пословицы всенароднейшие по алфавиту“ содержатся в очень разнообразном по своему содержанию сборнике, время написания которого на основе изучения бумажных знаков следует отнести к 1681—1690 гг. „Повести“ помещены в рукописи рядом с длинным списком басен Эзопа, польским „Выданием о добронравии“ и т. п. По предположению П. К. Симони,

¹ Ernst Meisner. *Einhundertdreißig gotteslästerliche, gottlose, schändliche und schädliche, auch unanständige und teils falsche teutsche Sprichwörter, höchststräffliche eingeschlichende Redensarten, ungeziemende Reime samt deren Widerlegung*, Iena, gedruckt Eisenberg, 1705.

² Этот рукописный сборник XVII в. хранится в б. Моск. гл. архиве мин. ин. д. № 250. Он был опубликован в 1899 г. П. К. Симони в его труде „Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и пр. XVII—XIX столетий“, СПб., 1899, стр. 1—162. Во II томе своих „Очерков“ Ф. И. Буслаев в главе II „О народности в древне-русской литературе и искусстве“ отд. V, на стр. 95 отметил: „... вследствие разлада между древнею литературой и жизнью народною, мы имеем от старины самые скудные остатки древних народных изречений и пословиц. Только в XVII в., и то под влиянием чужеземным, был составлен у нас сборник пословиц и поговорок. Составитель чувствовал, что люди, застарелые в прежних литературных предрассудках, обвинят его в том внимании, которого он удостоил народное слово, и потому, в своем предисловии, почел необходимым предложить объяснение по этому поводу, чтобы оправдаться перед читателями“.

впервые полностью опубликовавшего всю эту рукопись, автором сборника следует считать справщика печатного двора, монаха Чудова монастыря Евфимия (умер в 1705 г.), ближайшего сотрудника Епифания Славинецкого.¹

С этой гипотезой П. К. Симони нельзя согласиться, так как, во-первых, „известный представитель строго-православной части на Москве“ чудовский монах Евфимий не стал бы включать в свой сборник ряд антиклерикальных пословиц и поговорок; во-вторых, несомненно, что автор сборника находился под сильным влиянием „латинского образования“, ибо он явно пристрастен к „Римским Деяниям“ (лл. 1—71), к басням Эзопа (лл. 383—469), к польским книгам и т. п.; в-третьих, в этом сборнике пословиц и поговорок мало книжных церковных изречений.

Более прав А. Марков, предполагавший, что автором „Повестей или пословиц всенароднейших по алфавиту“ был Сильвестр Медведев (умер в 1691 г.), бывший подъячий который „язык свой изошряше яко змиин“ и прекрасно знавший латинский и польский языки.² Мы не будем решать — из-за отсутствия каких-либо достоверных данных — вопроса о том, кто был автором первого из дошедших до нас рукописных сборников русских пословиц, однако, необходимо отметить, что его автор был человек, проникнутый западными идеями своего времени, в чем легко убедиться хотя бы из любви автора к „философским рассуждениям“ о фортуне. Далеко не случайно, что автор сборника написал специальное предисловие к своему собранию „мирских притчей, мирских вещей или пословиц“, в котором защищается от нападков тех, кто „с ругательным намерением зде писанным поносят“.

Автор сборника считал, что „пословицы всенароднейшие или мирские притчи“ „зело потребны и полезны: и всеми ведомы добре“. „И никогда ни от кого имущих ум здравый уничижишася и зазрешася“.³ Но видя различие мирских пословиц от изречений, заимствованных из церковно-славянских книг как по содержанию, так и по складу речи, собиратель сильно боялся за судьбу своего сборника. Он писал в предисловии: „аще ли речет некто о писанных зде, яко не суть писана зде от божественных писаний, таковой да весть, яко писана многая согласно святому писанию, точию без украшения, как мирстии жители простою речью говорят“.⁴ Составитель стремился сложить с себя ответственность за собирание пословиц: „ты же зде проходя или послушая писанная, молю да не зазриши сим и да не вмениши реченных в презорство: не в ново бо сия, ни нами начало прият, но стародавняя некая точию ныне во едино собра, яже от многих уже лет в мире утвердишася“.⁵ „И древнии мужие, собою искус пословиц сих в вещах приемше утвердиша“.⁶ Собиратель уверял,

¹ См. о монахе Евфимии: С. Браиловский. Очерки из истории просвещения в Московской Руси в XVII в. Чтение в Общ. любит. дух, просвещения 1890. 28-й год издания, март.

² Этнографическое обозрение, № 3 за 1900 г., стр. 149.

³ П. К. Симони. Старинные сборники русских пословиц... Повести или пословицы всенароднейшие. Предисловие до читателя, стр. 71 (л. 322, стр. 25—27).

⁴ Там же, стр. 70—71 (л. 321—322).

⁵ Там же, стр. 69 (л. 321, с. 15—18).

⁶ Там же, стр. 19—20.

что „она писана издревле, мною яко лет за сто или болше, иная же на словах обносящая“.¹ Он писал, что не вносил в свой сборник „срамословная некая, или сквернословная внесеши, иже богу мерзка, и ум имущим ненавистна о них же и в день суда ответ дати“.² Очевидно, автору сборника были известны иностранные (польские) собрания пословиц: „западных стран жители имут мирские сия притчи... исследованы“.³ Изучение „Повестей или пословиц всенароднейших по алфавиту“ показывает, что большое число собранного в нем пословичного материала — городского происхождения. В сборнике-рукописи написанной скорописью XVII в., содержится 2781 пословица и поговорка, многие из которых, отражают новые городские отношения („аглинские немцы не корыстны люди, да драться люты“, „аптекаам предаться деньгами не жаться“, „архангельский город — всему морю ворот“, „алтыном воюют, алтыном торгуют, а без алтына горюют“ и т. д.).

Вторым собранием русских пословиц, дошедшим до нас, является сборник конца XVII — начала XVIII вв., очевидно написанный в Вологодском крае, „Мирские пословицы и разговоры“ (1213 номеров).⁴

Рукописные сборники пословиц XVIII в. по существу мало в чем отличаются друг от друга. Среди этих сборников большой интерес для истории русских пословиц представляют: 1) „Книга о всенародных пословицах“, написанная в 1714 г. (любопытны пословицы: „хоромы кривые, сени лубяные, слуги босые, собаки борзые, дворянский дом“, „назови крестьянина братом, а он большим захочет“ и т. п.) хранится в ГПБ им Салтыкова-Щедрина, № 2005 из древнехранилища М. П. Погодина, 2) рукописный сборник начала XVIII в., опубликованный Е. Р. Романовым,⁵ 3) рукописное собрание русских и украинских пословиц 1738 г. 4) сборник пословиц 1754 г. из б. собрания А. С. Уварова, 5) „Алфавит мирских пословиц“ 1758 г., 6—11) шесть различных отрывков из пословичных сборников XVIII в. (1753 г. — в бумагах акад. И. И. Срезневского, 1790 г. — в б. Киевском церковно-археологическом музее, 2 тетради записей пословиц, хранившиеся в б. собрании рукописей А. А. Титова, два отрывка в б. собраниях И. А. Вахрамеева), 12) „Показания о некоторых происходящих в общенародии нравоучительных присловицех, кои следуют при сем по алфавету“ 1755 г., 13) „Собрание просторечных мирских пословиц“, 1795 г., 14) рукописный сборник пословиц XVIII в. „Присловицы“ из собр. проф. И. А. Шляпкина № 20 и т. д.⁶

В собрании П. Н. Тиханова (рукописное отделение ГПБ им. Салтыкова-Щедрина) оказалось четыре рукописных сборника пословиц, которые были недоступны П. К. Симоны: № 220 „Собрание различных заметок“, среди которых

¹ П. К. Симоны. Старинные сборники русских пословиц..., стр. 69 (л. 321, с. 11—12).

² Там же, стр. 70 (л. 321, с. 18—20).

³ Там же, стр. 71 (л. 323, с. 30—32).

⁴ Впервые сборник был опубликован в „Памятниках древней письменности и искусства“ за 1880 г., вып. 4, отд. 2, стр. 75—114, а затем переиздан П. К. Симоны (Старинные сборники пословиц, стр. 163—216).

⁵ Зап. Сев.-зап. отд. и. Русск. геогр. общ., кн. 3, за 1912 г., стр. 221—237.

⁶ Список рукописных сборников пословиц XVII—XVIII вв., см. у П. К. Симоны, Старинные сборники..., стр. II—XIII, а также в наших „Материалах по библиографии паремнографии народов СССР“.

встречаются очень часто пословицы (см. напр., „запил, загулял молодой приказчик, опустил он свои руки в хозяйский ящик“, „деньги есть — веселюсь, на хорошенькой женюсь, денег нет ни гроша — и плохая хороша“); № 292, „Мышкинский сборник — календарь 1779 г.“ (характерно изречение: „Купечество в государстве, — жила государственная“); № 446, „Собрание 4291 древних русских пословиц 1770 г.“ и № 346 „Собрание древних пословиц, писанных И. К. 1786 г.“.

В 1933 г. В. П. Адрианова-Перетц в своей интересной заметке „К истории русской пословицы“¹ опубликовала сообщение о сборнике пословиц конца XVII — нач. XVIII вв. (хранится в рукописном отделении Библиотеки Академии Наук СССР), где помещено 1175 пословиц, из которых около 60 — книжных и 447 номеров новых текстов. Автор сборника в предисловии, написанном виршами, заявляет, что он собирал пословицы „каковы в народе издавна (в разум разглашались) словом употреблялись и яко в волне морской, тако в молве мирской разглашались, а действием в мире в разговорах между всякими разными делами в пристойности преимуществовали и угождали, в приветях, запросах, советах и ответах и в прочем упреждали и утверждали“.

Изучение всех этих сборников показывает, что первые рукописные собрания „мирских пословиц“ появляются в России в конце XVII в. начале XVIII вв., в период создания дворянской монархии. Эти рукописные собрания пословиц появляются в процессе вытеснения афоризмов древнегномической литературы, отражавшей интересы духовных и светских феодалов. В конце XVII и в начале XVIII вв. в связи с укреплением дворянства и торговой буржуазии, не довольствующихся уже старыми „Пчелами“ и т. п. сборниками изречений, появляется потребность в рукописных собраниях пословиц. Купечество, близко стоявшее по культурному уровню к престолярной массе, охотно приобретает различные рукописные списки пословиц, расположенные по алфавиту. Списки пословиц составлялись, очевидно, по трафарету, в который вписывались и добавлялись новые пословицы.²

3. РУССКАЯ ПАРЕМИОЛОГИЯ XVIII В.

В первой четверти XVIII в. в России под влиянием новых общественных отношений, усиления роли дворянства и торговой буржуазии растет интерес к пословицам и поговоркам, начинается их изучение, которое впоследствии сменяется отрицательным к ним отношением, благодаря дворянской реакции. В 1717 г. Петр I писал из Амстердама полковнику Левашеву: „Господин полковник! В бытность вашу в Копенгагене приказывали мы вам через денщика Юрова о книжке, которая у нас есть, о русских пословицах, чтобы ее нам прислать, о чем и ныне напоминаем, дабы ту книжку, списав ее, прислать к нам“.³ Ученые первой половины XVIII в. не могли не интересоваться пословицами. Некоторое значение имеют материалы, собранные магистром пастором

¹ В. П. Адрианова-Перетц. К истории русской пословицы. Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности акад. А. С. Орлова. Изд. Акад. Наук СССР, Л., 1934, стр. 60—74.

² Анализ рукописных сборников русских пословиц XVII—XVIII вв. будет нами дан в специальной статье: „Основные этапы истории русской паремиографии“.

³ Русский вестник, № 8 за 1809 г., стр. 178.

И. В. Паусом,¹ хранящиеся в Библиотеке Академии Наук СССР. В 20-х годах XVIII в. в Петербурге заинтересовался пословицами магистр И. В. Паус, который собрал 1543 русских пословицы из живой речи. У него редко встречаются книжные изречения („Птицы черепаху не любят“), чаще всего попадают пословицы по своему происхождению дворянские („Когда истратишь имение, потеряешь друга“; „Холоп, что мешок — что положишь, то и несет“ и т. д.). И. В. Паус был знаком с западноевропейскими паремиографическими изданиями, он применял сравнительную методику изучения русских пословиц, для чего на правой половине страницы писал пословицы на русском языке, а на левой — латинские, немецкие, польские. И. В. Паус подготовлял большую работу по пословицам, наброски которой сохранились, это его „*Sententiae morales ex antiquis collectae philosophis secundum ordinem. Scientiae Ethices (modernorum) quatuor linguis, graeca puta primaria, german. latin. et slavonica expositae a Pausano. I. G.*“. Взгляды И. В. Пауса на пословицы не представляют ничего оригинального: это воззрения Аристотеля, воспринятые в западноевропейской паремиологической литературе, согласно которым пословицы есть остатки древней мудрости, уцелевшей несмотря на все катастрофы. Помимо рукописей И. В. Пауса в Библиотеке Академии Наук СССР сохранились еще два рукописных собрания пословиц: одно 1736 г. — историка В. Н. Татищева, собравшего 1467 пословиц и приславшего их в Академию, и другое 1741 г. — библиотекаря А. И. Богданова, собравшего 4996 „пословиц и присловий русских, которые в повестех и в употреблении народных реча бываемые, и по алфавиту оные скорого ради приискания расположены в пользу народной забавы и увеселения“.

Все эти собрания пословиц еще не имели настоящего научного значения, они были просто любительскими коллекциями „простонародных выражений“. Научное собирание и изучение пословиц тесно связано с лингвистикой. В России первый, кто обратил внимание на значение пословиц как на материал для изучения языка был М. В. Ломоносов, который в одном из своих писем указал, что он составил для этой цели специальный маленький сборник пословиц.

Во второй половине XVIII в., в период диктатуры дворян-крепостников господствовало пренебрежительное отношение к памятникам народной словесности как к проявлению народного суеверия и невежества, как к творчеству „черни“. Этот взгляд на народную поэзию, как на слова „мужицкие, подлые и низкие“ (Третьяковский), рассуждения, что „низкий народ никаких благородных чувствий не имеет“ (Сумароков), не могли способствовать изучению народной речи, того — „как говорят наши мужики на Сенной и в харчевнях“, не могли побуждать к изучению пословиц. Даже Фонвизин в письме к Козодавлеву о плане Российского словаря все пословицы, где есть Сенюшки и Фили, т. е. крестьянские пословицы, называет весьма низкими умом и выражением и желает, чтобы они все были бы скорее забыты.

Начиная с 70-х годов XVIII в. в первых печатных изданиях сборников русских пословиц можно проследить две линии: „народные“ собрания пословиц,

¹ В. В. Перетц. Историко-литературные исследования и материалы, т. III, ч. I, СПб., 1902, стр. 89—91, 143, 149—150, 234, 243.

предназначенные для городского мещанства, и дворянские издания сборников пословиц и поговорок, пропагандирующие воззрения господствующего класса крепостников.

Первая линия начинается журналом М. Д. Чулкова „И то и сию“ (62 номера), затем собранием пословиц (908 номеров), опубликованных Н. К(ургановым) в его „Письмовнике“,¹ изданном 11 раз, продолжается „Собранием 4291 древних российских пословиц. Печатано при и. Моск. университете 1770 г.“, выдержавшим три издания и имевшим многочисленные рукописные списки,² небольшой книжкой Г. Г(ромова) „Любовники и супруги, или мужчины и женщины (некоторые). И то и сию. Читай, смекай, и быть может слюбится. В Санкт-Петербурге при Имп. Акад. Наук, 1798 г.“, которая содержит „пословицы и поговорки престонародные, большая часть их в иносказательном смысле“ (498 номеров), публикациями пословиц и поговорок в изданиях Новикова и т. д.

„Собрание 4291 древних российских пословиц“ было составлено под влиянием рукописных сборников, что видно не только из состава опубликованных в нем по алфавиту пословиц, но и из традиционного предисловия. „Кто будет со вниманием читати, — пишет автор в предисловии, — многие потребные речи будет в нем обретати. Любезный читатель, небесного разума искатель, егда сию малую книжицу будешь читати, тогда благоволи благо в мысли своей рассудати. Понеже всякие потребные речи в ней обретаются... Понеже всякие пословицы мирские простые написаны воспоминаемые в мире часто и... ради потребности и созданы“. Автор ссылается на библию, которая содержит ряд пословиц, и ее авторитетом пытается подкрепить значение сборника пословиц и поговорок.

Русский историк И. Н. Болтин (1735—92) подверг резкой критике „Собрание 4291 древних российских пословиц“ как собрание пословиц, сделанных человеком, неумевшим различать годного от негодного и поместившим много пословиц, поговорок, не имеющих никакого значения и смысла. (См. М. И. Сухо-млинов „История Российской Академии, в. V, 1880, стр. 247—248; И. Н. Болтин „Примечания на историю древняя и нынешняя России Леклерка“, СПб., 1788, I, 98—101, II, 54). Эти критические замечания Болтина объясняются главным образом его общими воззрениями на фольклор, в частности на песни, как на „подлые, без всякого складу и ладу“, которые „изображают вкус черни, людей безграмотных“.

В последней четверти XVIII в. дворянство, вступившее в союз с торговой буржуазией, что нашло отображение в литературе в снижении дворянского стиля — французского классицизма, — в частности меняет и свои взгляды на пословицы как на „народный вздор“. Екатерина II под влиянием романтических идей Ж. Ж. Руссо, считавшего пословицы коллективным творением, рожденным в тайниках народной души, видит в пословицах нравоучительные сентенции. Екатерина II учитывает, какое большое пропагандистское

¹ Н. Г. Курганов. Российская универсальная грамматика или Всеобщее Письмословие, предлагающее легчайший способ основательного учения русскому языку с семью привоскуплениями разных учебных и полезно забавных вещей. Издано во граде святого Петра, 1769 г.

² См. рукописную копию 1770 г., сделанную подъячим И. А. Тарховым ценою 52 коп. (хранится в рукоп. отд. ГПБ им Салтыкова-Щедрина, в древнем хранилище акад. М. П. Погодина, № 2006).

значение имеют пословицы как легко запоминающиеся и часто употребляемые выражения. Она считает необходимым использовать пословицы как средство воспитания масс „в улыбатальном“ для дворянства духе. Екатерина II вмешивается в процесс фольклоризации изречений, она обращается к своим литераторам с требованием составить избранные печатные сборники пословиц. Екатерина II присоединяет выбранные ею пословицы к первой русской азбуке, изданной для общественных школ, к сказке о царевне Хлоре и Февее, призывает наставникам внушать своим воспитанникам пословицы, высказывается об их пользе и т. д. По поручению Екатерины II Храповицкий составляет маленький сборник пословиц, который остался неопубликованным,¹ писатель Ип. Богданович печатает в 1785 г. свой сборник „Русские пословицы“, граф Салтыков составляет рукописный сборник пословиц и поговорок, и т. д.

Классовая политика Екатерины II в области паремиологии отчетливо выявляется из изучения тех сборников пословиц, которые были составлены по ее заданию. Сама Екатерина II составляет сборник дворянских пословиц „Выборные российские пословицы“, который анонимно издает в 1782 г. В этом сборнике, содержащем 126 номеров, собраны нравственные сентенции дворянского общества („Кто обкрадывает тайну, тот нарушает верность“, „Тому великий стыд, кто языком льстит“; „Кто охочь лгать, того нельзя за друга принять“, „Где любовь нелицемерная, тут надежда верная“, „Милость — хранитель государства“, „Кто любит о добре трудиться, тому есть чем хвалиться“ и т. п.). Сборник пословиц Екатерины II отражает идеологию крупного аристократического дворянства, выступавшего против „пороков“ среднего и мелкопоместного дворянства. Он весь пересыпан нравоучительными сентенциями, направленными против ханжества, сплетен, скупости, щегольства, в духе дидактических пьес Екатерины II.

В 1785 г. И. Богданович издает по поручению Екатерины II „Русские пословицы“, которые стремится поставить на службу „просвещенного абсолютизма“ и пропаганды дворянской морали. И. Богданович видит в пословицах древние остатки заключений к нравоучительным песням: „в первобытном их речении все пословицы составлены были правильными стихами... — писал он. — После отца моего мне досталась весьма старинная книга с пословицами, таковыми, как они могли быть в их первобытном состоянии“. Впоследствии обращали внимание на то, что И. Богданович искажил форму пословиц, на то, что он придал им искусственную стихотворную форму, переложил доставшиеся ему записи пословиц в двустипшия (напр.: „Кормленный волк не будет пес, — корми его, а он глядит на лес“), или четырехстишия, вставил в пословицы частицы „скать“ (напр., „Чин-скать чина почитай, и меньшей садись на край“) и т. д. Но суть не только в том, что И. Богданович занялся приукрашением и исправлением фольклорных текстов, а в том, что он видел в пословицах исключительно нравственные сентенции, которые, по его мнению, следовало использовать для воспитания, а отсюда он находил нужным придать им стихотворную форму, более легкую для запоминания.

¹ И. М. Снегирев. Дополнения к сборнику русских народных пословиц и притч, М., 1854, стр. III.

„Русские пословицы“¹ проповедают „мужество и повиновение высшим“, „верность обязанностей“, „правила благоповедения и честь и пользу супружества“; они обличают „невежество, грубость и ханжество“, „жестокосердие“, „склонность людей к приятной жизни“, „бедствия игроков“ и т. п. Дворянское собрание пословиц И. Богдановича показывает, как умело использовались фольклорные материалы в интересах господствующего класса.²

При издании „Словаря Российской Академии“ 1789—1794 гг. И. Богданович делал в Академии Наук сообщение о пословицах, на основании которого в „Словарь“ были включены несколько десятков пословиц с нравоучительными комментариями. Так, напр., „Не плюй в колодез, случится водицы испить“, „Не презирай и малого человека — в нем может нужда случиться“, „Глаза да мера, то прямая вера“, В делах, касающихся до собственной пользы или прибытка не должно полагаться на других, но самому прилежно за всем смотреть, „Своя рубашка к телу ближе“. Свои выгоды предпочитают чужим. „Сухая ложка рот дерет“. „Даром ничего получить не можно“ и т. д.

Во время составления „Словаря Российской Академии“ разгорелась дискуссия по вопросу о том, какие пословицы включать в „Словарь“. В плане „Словаря“ говорилось, что „никакой по истине язык не может равняться обилием пословиц, присловиц и поговорок с языком российским; но как многие из них низки, а некоторые неблагопристойны, то академия приняла больше такие, которые кратки, заключают в себе острый смысл или ясное нравоучение“. И. Н. Болтин в своих замечаниях на первоначальный план „Словаря“ писал: „шестым пунктом исключаются все длинные пословицы. Пословиц, по мнению моему, тех только вносить не должно, в кои или неблагопристойные речения входят, или неблагопристойную вещь обозначают, также тех, кои не имеют устройства в слоге своем для пословиц потребного, или наконец таких, кои никакова смысла в себе не содержат и без дрличия к вещи относятся, — несмотря на то длинны они или коротки, ибо краткость достоинства не составляет“.³ Академия решила: „пословицы помещать только такие, смысл которых может быть объяснен вполне удовлетворительно, коих знаменованию можно давать ясную и довольную причину“.⁴

В „Положении Собрания университетских питомцев Московского университета, сделанном в полном заседании января 27-го дня 1789 года для г. почетных, Ординарных и Экстраординарных иногородных Членов“ было сделано приглашение, обращенное к иногородным членам, чтобы они „взяли на себя благой и произвольный труд присылать от времени до времени в собрание нужные и любопытные сведения о языке нашем, разнообразные его наречия, корни слов, особенные изречения, обороты, пословицы, поговорки, прибаски и прочее“.

¹ Русские пословицы, собранные И. Богдановичем в 3 частях в СПб. иждивением Имп. Акад. Наук, 1785.

² Ср. с Н. Трапидным, Народный нравоучитель или собрание русских пословиц, изд. 2, Ярославль, 1870, стр. 187, использовавшим „пословицы“ И. Богдановича для „назидательных целей“.

³ М. И. Сухомлинов. История Российской Академии, вып. V, стр. 286.

⁴ Словарь Российской Академии 1789, стр. XIV.

В XVIII веке устанавливаются дворянские воззрения на пословицы, как на „достопримечательные изречения“, „которые составляли у наших предков ядро нравственной и политической мудрости“.¹ Пословицы считаются общенациональным сочинением. „Ласкаюсь, — писал И. Богданович, — что нация увидит с благоволением изданное в печать сочинение свое“.²

4. РУССКАЯ ПАРЕМИОЛОГИЯ НАЧАЛА XIX В.

В первой четверти XIX в. в России усилился интерес к народному творчеству и в частности к пословицам, благодаря квасному патриотизму 20-х годов. Идеолог крупнопоместного консервативного дворянства, председатель Российской Академии Наук, адмирал А. С. Шишков в „Разговорах о словесности“ развивал взгляды на пословицы как на „священные правила нравственности“. Для него пословицы это „краткие поучения, содержащие в себе нужнейшие в общежитии добродетели и показующие благие порывы тех, между которыми таковые правила существовали и существуют“.³

А. С. Шишков отмечал значение пословиц для писателей, которых они должны были снабжать мыслями и оборотами языка. Он видел в пословицах, под которыми понимал различные поповские изречения, опору против „идей безверия“, „пагубной философии“, порожденных французской революцией.

Руководствуясь мыслями А. С. Шишкова, реакционный писатель С. Глинка в 1816 г. издает „Опыт отечественной нравственности. Русские изречения, пословицы и поговорки с историческими и другими различными примечаниями“.⁴ С. Глинка составляет свой „Опыт“ для доказательства значительности русской старины, ее поучений, для борьбы с проникающими в Россию „опасными западными лжеумствованиями“. „С тех пор, как начали наши молодые русские ездить в Париж, вкралось в наши нравы непостоянство, — пишет он. — Дай бог, чтобы поездка в Париж с сего времени никогда у нас не возобновлялась. Дай бог, чтобы все русские без исключения постоянно и твердо решили жить в России и для русских“.⁵ С. Глинка считает, что пословицы — это „драгоценнейший вклад в нравственную философию русского народа“, „свидетельство коренных добродетелей русских“.⁶

Собранные С. Глинкой изречения были, главным образом, книжного происхождения. Они сопровождалась такими типичными комментариями: „Часто бывает, что человек невинно страдает и несправедливо обвиняется: несчастное состояние удобно вывести из всякого терпения и ввергнуть утешительное любомудрие и какую твердость духа влагает в нас сия пословица: когда нету стыда, умереть не беда. Какое священное правило нравственности и добродетели заключается в сих немногих словах“.⁷ С. Глинка пытается с помощью

1 Приятное и полезное препровождение времени, часть 1, № 3, М., 1794. Статья В. „Пословицы“, стр. 33.

2 И. Богданович. Русские пословицы, Собр. соч., т. I, 1848, стр. 379.

3 Адмирал А. С. Шишков. Собр. соч., ч. III, 1824, стр. 151.

4 Русский вестник, 1816, кн. III, ч. II, стр. 9—103.

5 Русский вестник, 1816, кн. III, ч. II, стр. 89.

6 Там же.

7 Там же, стр. 10—11.

пословиц доказать, что „русские люди любят повиноваться“, что „деревня украшается человеколюбивым присмотром помещика“ и т. д. В те же годы выходит паремнографическая книга С. Баранкевича „Оракул“, которая впоследствии почти осталась неизвестною для фольклористов.¹ „Оракул“ содержит 1920 пословиц, которые помещены как ответы на гадание по „кругу Соломона“. „Провались от нас завозная мода, — заявляет автор. — Станем лучше читать свое нескладное и жить миром по старине, чем чужое складное и ссориться по моде... Я издаю в свет чернокнижницу... для того, чтобы незаметно протвердить свои пословицы, которые давно уже забыли мы; протвердить и научиться той твердости отечественной, которой славились наши предки“.²

Интерес дворянского общества к простонародному быту, идеализации его заставляет многих дворянских ученых обратить свое внимание на народное творчество.

16 января 1810 г. акад. А. Х. Востоков³ принялся за составление научного сборника пословиц, расположенных по мыслям, которых они касаются, и от времени до времени продолжал его пополнять до 1815—1816 гг. А. Х. Востоков предполагал назвать свою работу по фольклору „Цвет русской поэзии и русской философии, или выбор народных стихотворений, т. е. песен, сказок и прибауток“.⁴ Рукопись А. Х. Востокова интересна не только тем, что она является большим собранием пословиц (818 номеров, 237 вариантов, 143 поговорки), но и тем, что она показывает понимание ее автором значения вариантов (А. Х. Востоков в тетради на левой половине страницы пишет пословицы, на правой — варианты), тем, что она указывает на то, что автор уже отделяет поговорки от пословиц („поговорки, т. е. приточные и фигуральные образы вещания на разные случаи жизни“), выделяет присловья („пословицы... характерные, служащие в изображении народа, привычек, местностей и предрассудков“). А. Х. Востоков при составлении своей работы пользовался записью пословиц и поговорок из живой речи, книгой И. Богдановича, „Письмовником“ Курганова, польским словарем Линде и польской книжкой XVII в. „Przyrowieści“ Рысинского. Из двух последних книг он черпал материал для сравнения. Труд А. Х. Востокова интересен и тем, что он дает пословицы не в алфавитном порядке, что было обязательно для старинных рукописных сборников, а в предметном, следуя тут за И. Богдановичем. Изучение плана классификации пословиц, выработанного А. Х. Востоковым, показывает, как А. Х. Востоков пытался разгруппировать паремнографический материал, согласно своей схеме идеального поведения абстрактного человека:

„Глава I. Благоразумие. Отд. I. Осторожность. Ст. 1. В рассуждениях, или рассудительность. Ст. 2. В поступках, или осмотрительность. Ст. 3. В речах и мыслях, или скрытность и молчаливость. Отд. II. Рачительность. Ст. 1. В снискании добра или расторопность, бдитель-

¹ „Оракул. Неслыханная чародейка, удивительная ворожейка и чернокнижница муромская Всеведа, открывающая прошедшее, угадывающая настоящее и предсказывающая будущее... или новейший обильнейший и легчайший способ гадания, служащий к невинному увеселению и препровождению времени“, М., 1816.

² Там же, стр. VIII.

³ См. „Востоков. Стихотворения“. Редакция, вступительная статья и примечания В. А. Орлова. „Советский писатель“. Библиотека поэта, 1935, стр. 466.

⁴ См. Архив Акад. Наук СССР, 108, 1, 190 (1.6 1. 190). Рукопись на 134 стр. в 4 д. листа.

ность, трудолюбие. Ст. 2. В сохранении добра, или бережливость, домоводство, собственность, присмотр. Ст. 3. В употреблении добра относительно к способностям ума, природность и приобретенность, кои вся благоразумием употребляются и кои суть: ум, вкус, умение, опытность.

Глава II. Благодушие. Отд. I. Мужество. Ст. 1. Мужество деятельное или решимость. Ст. 2. Мужество старательное, — храбрость, терпение, постоянство. Отд. II. Доброхотство или человеколюбие. Ст. 1. Доброхотство вообще или щедрость, радушие, терпимость обычаев и слабостей людей. Ст. 2. Дружба, сообщество, связи естественные, любовь.

Глава III. Целомудрие или воздержанность. Отд. I. Умеренность физическая. Ст. 1. Воздержание, трезвость. Ст. 2. Воздержанность в пище, в забавах, в трудах. Отд. II. Умеренность нравственная. Ст. 1. Об отношении к самому себе: обуздание страстей, спокойствие духа, кротость, благопристойность в отношении к другим: а) вежливость, обходительность, знание света, б) порядок воспитания, благонравие в семейном и частном быту. Ст. 3. Повиновение законам и обычаям, умеренность нравов в отношении к вещам произвольным не от нас, а от рока зависящим: необходимость, смерть, счастье или несчастье.

Глава IV. Правда или справедливость. Отд. I. В отношении к божеству или благочестие. Ст. 1. Богопочитание, вера. Ст. 2. Судьба, промысел и правосудие божие. Отд. II. В отношении к людям. Ст. 1. Совесть, верность, долг. Ст. 2. Правда или правосудие: а) к другим, достоинство, мзда, благодарность, б) к себе, самолюбие, естество. Ст. 3. Правдивость, искренность.

Глава V. Пословицы не нравоучительные, но только характерные, служащие в изображении народа, привычек, местностей и предрассудков, также поговорки, т. е. приточные и фигуральные образы вещания на разные случаи жизни. Ст. 1. Характерные изречения и парадоксы. Ст. 2. Поговорки. Ст. 3. Пословицы сомнительные, изъяснения требующие¹.

Изучение рукописи А. Х. Востокова показывает, что мы имеем дело здесь со взглядами типа баснописца Крылова. А. Х. Востоков отбирает пословицы и группирует их на темы, характерные для буржуазной морали: благоразумие, осторожность, рассудительность, рачительность, бережливость, домоводство, собственность, воздержание, умеренность, благонравие и т. п. буржуазные „добродетели“ привлекают его внимание. Взгляды акад. А. Х. Востокова на пословицы тождественны воззрениям А. Р[ихтера], который издал в 1816 г. брошюру „Два опыта в словесности“, где говорит о том, что „пословицы есть вывеска мыслей народа“, что „русские пословицы не имеют следов глубокой древности. Рассматривая их со вниманием можно отнести многие к XVI и XVII вв.“

Дворянству казались свежими и острыми, национально-значительными „первобытность простонародных выражений“, пословиц, воплощавших как бы квинтэссенцию „народного духа“. В 20-х годах прошлого столетия дворянская Академия Наук обращается с призывом о сборе пословиц, в котором прямо говорит, что собирать их должно духовенство и дворянство: „Желательно было бы, чтобы почтенные обитатели провинции, особенно же сельское духовенство, удалившееся от шума света и службы в поместья свои дворяне стали замечать и собирать областные наречия, особые выражения, необыкновенные грамматические формы, пословицы и другие особенные свойства языка в разных странах неизмеримой России, тем способствовали составлению Словаря“.² В 1822 г. Д. К[няжевич] печатает „Полное собрание русских пословиц и поговорок, расположенных по азбучному порядку с присовокуплением таблицы содержа-

¹ См. рукопись А. Х. Востокова (Архив Акад. Наук СССР, 108, 1, 190 (1.6. 1. 190), стр. 2, 133).

² Сын отечества, 1820, ч. 61, стр. 269—271.

ния оных, для удобнейшего их приискания“, которое дает большое собрание пословиц (5363 номера), собранное из рукописных и книжных источников, а также и из живой речи, и предназначенное для среднего и мелкого дворянства. „Снекоторого времени у нас вошло в обыкновение говорить о народности, — писал А. С. Пушкин. — Но никто не думал определить, что же разумеет он под словом «народность». Другие видят народность в словах, т. е. радуются тем что, изъясняясь по русски, употребляют русские выражения“.

5. А. С. ПУШКИН КАК ПАРЕМИОЛОГ

А. С. Пушкин — создатель русского литературного языка и родоначальник новой русской литературы, обогатившей человечество бессмертными произведениями художественного слова, выражавший в своем творчестве современную ему историческую действительность в классовом истолковании оппозиционных элементов дворянской общественности, сильно интересовался устным народным творчеством.

А. С. Пушкин был большим любителем русских пословиц, о чем свидетельствуют его современники. В своих разговорах и переписке он часто прибегал к пословицам: так, в утешение С. А. Соболевскому, лишившемуся матери, А. С. Пушкин писал: „Что тебе скажу? Про старые дрожжи не говорят трожды, не радуйся нашед, не плачь потеряв... Перенеси мужественно перемену судьбы твоей, то-есть по одежке твоя ножки, все перемелется, будет мука. Ты видишь, что кроме пословиц, ничего путного сказать не умею“. Не касаясь здесь вопроса о народных пословицах и поговорках в произведениях А. С. Пушкина, надо, однако, отметить, что он не только часто употреблял их в своих сочинениях, но нередко их изменял и даже сам сочинял. В 1912 г. внук поэта А. А. Пушкин нашел в старинном портфеле своего деда пакет с собственноручными записями поэта русских пословиц и поговорок.² Опубликование этих материалов пополнит наши сведения о фольклорных интересах А. С. Пушкина. Л. Н. Майков в статье „Пушкин и Даль“ писал: „Пушкин во время своей деревенской жизни записывал, прислушивался к говору и даже вносил в свои произведения плод своих наблюдений“.³ У нас нет указаний на роль А. С. Пушкина в составлении В. И. Далема его сборника пословиц, но вполне возможно предполагать влияние А. С. Пушкина на В. И. Далея, судя по их разговорам об устной словесности: „Что за роскошь, что за смысл, какой толк в каждой поговорке нашей, — говорил А. С. Пушкин В. И. Далею, — что за золото“. В „Критических заметках“ (1830—1831) А. С. Пушкин отмечал: „Изучение старинных песен, сказок и т. п. необходимо для современного знания свойства русского языка“.⁴

¹ А. С. Пушкин. О народности в литературе, 1825. Изд. Общ. для пособия литераторам и ученым, 1887, т. V, стр. 31.

² „Разные известия. Внук поэта А. С. Пушкина, состоящий бронницким уездным предводителем дворянства, А. А. Пушкин, сообщил сегодня сотрудникам газет, что он нашел в старинном портфеле своего деда пакет с собственноручными записями русских поговорок и пословиц. У А. А. Пушкина уцелела подаренная Нащокиным покойному поэту бронзовая чернильница, изображающая негра с кладью...“ (Новое время, 29 января, 1912, № 12 889).

³ Русский вестник, октябрь 1890, стр. 18.

⁴ А. С. Пушкин. Собр. соч., 1882, т. V, стр. 127—128.

А. С. Пушкину принадлежит маленькая заметка „Разбор пословиц“, по которой возможно проследить его подход к их анализу.¹ А. С. Пушкин отмечает: 1) литературную форму пословиц („Горе лыком подпоясано“); 2) прямой и переносный смысл пословиц („Нужда научит калачи есть“); 3) историческое происхождение пословиц („Не суйся середя прежде четверга“); генетический их смысл („Кто в деле, тот в ответе“); 4) переводной характер некоторых пословиц („Бодливой корове бог рог не дает“).

А. С. Пушкин неоднократно обращал внимание на переводные пословицы. В заметке о русских словах, взятых с французского, он указывает французское происхождение поговорки „Не в своей тарелке“, а в черновике французского письма Чаадаеву Пушкин записал: „Ворон ворону глаз не выклюет“ — шотландская пословица, приведенная Вальтер Скоттом в Woodstock.² О влиянии иностранных пословиц на образование русских говорит А. С. Пушкин и в найденной проф. Шляпкиным „Программе“, составленной поэтом, „Об истории русской литературы“: „Язык. Влияние греческ. Памятники его. Литература собственная. Причины: 1) ее бедности, 2) отчуждения от Европы, 3) уничтожение или ничтожности влияния скандинавского; Песни, сказки, пословицы, доказательства сближения с Европой“. Нам представляется далеко не случайным то, что А. С. Пушкин заставляет Е. Пугачева в „Капитанской дочке“ и Варлаама в корчме на Литовской границе („Борис Годунов“) говорить пословицами. Как известно, весь диалог в корчме, разговор Пугачева с Гриневым и мужиком ведется пословицами и поговорками.

6. ПАРЕМИОЛОГИЯ НА СЛУЖБЕ „ОФИЦИАЛЬНОЙ НАРОДНОСТИ“

В тридцатых годах XIX в. в России начинает складываться дворянская научная фольклористика, во многом еще сохранявшая приемы любительства коллекционирования и т. п.³ Эпоха 30—40-х годов — время жесточайшей реакции,⁴ особенно усилившейся после восстания декабристов. Специальное собрание и исследование русских пословиц и поговорок относится к этому периоду пресловутого „православия, самодержавия и народности“ Николая I. Фактически научное исследование русских пословиц начинается с И. М. Снегирева (1793—

¹ „Разбор пословиц. «Не твоя печаль чужих детей качать», т. е. не твоя забота. «Бодливой корове бог рог не дает», пословица латинская. «Нужда научит калачи есть», т. е. нужда — мать изобретений и роскоши. «Кто в деле, тот и в ответе», т. е. в посольстве. «Не суйся середя прежде четверга» — смысл иронический и относится к тем, которые хотят оспаривать явные, законные преимущества; вероятно, выдумана во время местничества. «Горе лыком подпоясано» — разительное изображение нищеты. См. стих. «Иже не врже, его же не пригоже» — Насмешка над книжным языком и в старину над этим острили» (А. С. Пушкин. Собр. соч., 1882, т. V, стр. 137—138).

² Пословица „Ворон ворону глаз не выклюет“ (Даль I, 299) относится к общеевропейским пословицам. Уже в V в. ее приводит в грамматике Макарий.

³ Некоторые помещики собирали пословицы, но делали это исключительно ради коллекционирования. Ср. письмо Языкова от 20 марта 1832 г. с благодарностью Болдову (управляющему имением Языковых) за сообщение „похабных пословиц и поговорок“, многие из которых, по замечанию Языкова, „очень хороши в поэтическом смысле“ (М. К. Азадовский „Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову“, ИАН № I, 1935, стр. 6).

1868), ординарного профессора римских древностей и латинского языка Московского университета, археолога „московской старицы“, цензора московского цензурного комитета. И. М. Снегирев был крайний консерватор, монархист, святоша и богомол.¹

И. М. Снегирев выступает со своими работами по пословицам, лубочным картинам, праздникам в период влияния в литературе реакционного романтизма, заинтересованности дворянства „народным творчеством“, когда шла идеализация народа как носителя исконных черт национальности, когда, с одной стороны, господствовал квасной патриотизм, а с другой — росли оппозиционные монархизму силы: „Наш век, — писал И. М. Снегирев — есть век революций и народ склонен к бунтам“.² И. М. Снегирев задался целью „обозреть все народные произведения: пословицы, песни, лубочные картинки, потом сказки“.³

„Если бы мне с разных краев России доставляли бы... сведения, — писал И. М. Снегирев М. Я. Диеву, — можно было бы главные и основные черты народности привести к единству, отличить северное от восточного, языческое от христианского. В эту систему вошли бы и названия урочищ, и мест, объясняющие собою поверья и пословицы“.⁴

9 Декабря 1822 г. И. М. Снегирев читал в обществе любителей российской словесности „Опыт рассуждения о русских пословицах“, вышедший в 1823 г. в Москве отдельной брошюрой. Основной тезис доклада И. М. Снегирева сводился к следующему положению: „Когда народ, освобождаясь от оков грубого невежества, начинает точнее наблюдать и более размышлять, тогда у него появляются плоды его наблюдений в кратких, резких и замысловатых изречениях, кои обращаются в пословицы“. Расплывчатые суждения XVIII в. о пословицах, как об „уставах естественного разума“, „вечно неизменных истинах“, „народной мудрости“, „правил свыше внушенных человеку“, „нравовучениях предков“ приобретают в докладе И. М. Снегирева объяснения в духе реакционного романтизма. Эти воззрения не встретили в московском обществе

¹ См. А. Д. Ивановский, И. М. Снегирев. Биографический очерк. СПб. 1871. Подробная библиография о И. М. Снегиреве имеется у А. Н. Пыпина. История русской этнографии, т. I, стр. 316. Исключительную ценность для изучения личности И. М. Снегирева имеет его дневник, частично опубликованный А. Титовым в „Русском архиве“, 1902—1905, а затем Андерсоном в „Русской старине“ за 1913—1914 г. (публикация не закончена). Выписки из дневника И. М. Снегирева могут показать ту среду, в которой готовились его паремиологические труды. „Поехал к Л. А. Цветаеву на именины его супруги... За ужином разговаривали о пословицах, служивших аналогиями: то же что о бычьи предков у римлян. Киселев заметил пословицы: «При овцах он слышет в молодцах, а при молодцах он овца». Ивашковский (профессор греческого языка. М. Ш.) сказывал, что при Новикове издана книжка с переводами из Арго, где есть толкование некоторых русских пословиц“ (июль 1825 г., „Русская старина“, ноябрь 1914 г., стр. 305). „На вечеринке были у А. Я. Соколовского с Л. А. Цветаевым. Хозяин забавлял нас анекдотами и дал мне для прочтения Екатериною II собранные пословицы“ (сентябрь 1825, „Русская старина“, декабрь 1914 г., стр. 568). „После класса университета отвез диплом на звание почетного члена и труды общества, княгине Волхонской, которая приняла меня очень ласково, говорила со мною подчас о древностях русских и обществе историков, о песнях и пословицах русских“ (ноябрь 1825 г., „Русская старина“, декабрь 1914 г., стр. 573) и т. д.

² Старина русской земли. Историко-археологические исследования И. М. Снегирева. Изд. А. Д. Ивановского, т. I, кн. 1, СПб., 1871, стр. 119.

³ Русский архив. Дневник И. М. Снегирева, 1902, стр. 408.

⁴ Чтение Общ. ист. и др. рос., 1909, т. IV, стр. 10.

любителей русской словесности никаких возражений. Иначе было в 1824 г., когда И. М. Снегирев читал там монографию о народных лубочных картинках; тогда многие сомневались: „можно ли допустить рассуждения о таком пошлом, площадном предмете, какой представлен в удел черни“.

В июне 1829 г. И. М. Снегирев публикует в „Атенее“ статью „О пословицах вообще и в особенности о русских“, затем в 1829 г. в „Вестнике Европы“ № 10—11 „Замечания о русских пословицах, сходных с греческими и римскими“, в 1830 г. в альманахе „Радуга“ — „О народных русских пословицах, относящихся к законодательству и старинным судебным обычаям“. Результатом этих статей явился труд „Русские в своих пословицах“ в четырех книжках, изданных в 1831—1834 гг. Источниками для этой работы, носившей подзаголовок „Рассуждение и исследование об отечественных пословицах и поговорках“, были собрания пословиц 1770 и 1822 гг. („Собрание 4291 древних российских пословиц“ и сборник Д. Княжевича), две рукописи и иностранная литература.¹ Взгляды И. М. Снегирева на пословицы не оригинальны, они сложились у него под влиянием западноевропейской паремиологии, в частности под влиянием работ датского юриста Гедегорда и немецкого юриста Г. Эйзенгарда. И. М. Снегирев от немецких романтиков унаследовал воззрения на пословицы как на народную мудрость, создание жрецов и вещей мужей, от юристов — как на остатки неписьменных и основания письменных законов. И. М. Снегирев возводил происхождение пословиц к неведомым „царственно-жреческим временам“: „Это умственное наследство (пословицы. М. III.) досталось народам из тех патриархальных времен, когда устами праведных и мудрых говорила сама вековая правда и непреложная истина... Сии заповеди, истины и правды, обратившиеся в житейскую мудрость, усваивались человечеством и народностью в виде пословиц“.² „Исходя из уст пророков, оракулов, мудрецов, патриархов, царей и сивилл древнего мира, они сообщались народу как изречения мудрости, как правила жизни. Рассадником их были храмы, стогны городские и судилища. Долгое время мудрость передавала плоды своего размышления в простых, кратких и складных изречениях, благозвучных для слуха, доступных для ума и емких для памяти“.³

Согласно схеме И. М. Снегирева, пословицы были первоначально изречениями высших людей, жрецов, пророков, старейшин, которые затем через храмы, суды обратились в житейскую мудрость: высшие люди изрекают речения, которые затем народ, т. е. низы, превращает в пословицы. И. М. Снегирев для объяснения возникновения русских пословиц подставляет взамен северных жрецов славянских вещей мужей; под места судилищ и храмов отводит древние церкви. Источники более поздних пословиц И. М. Снегирев ищет в решениях древних судов, патриарших и боярских приговорах, превращавшихся в пословицы, в постановлениях княжеских съездов и т. д., а еще более поздние пословицы выводит из приговоров и решений старейшин на сборах, на мирских сходках и громадах, где пословицы „родились, образовались, утверди-

¹ Она была известна И. М. Снегиреву по библиографическому указателю С. С. Nopitsch *Literatur der Sprichwörter*, Nürnberg, 1822.

² И. М. Снегирев. Русские народные притчи и пословицы, М., 1848, стр. IX.

³ Там же, стр. XII.

лись и перешли в круг семейной и общественной жизни".¹ И. М. Снегирев указывает на то, что созданные „высокими людьми“ „пословицы... изречения людей превосходных умом и долговременной опытностью, утверждаясь общим согласием, составляют мирской приговор, общее мнение, одно из тайных, но сильных средств, образующих и соединяющих умы и сердца народа“.² Из концепции И. М. Снегирева не следует, что он полностью отрицал возможность создания пословиц народом. Он писал: „Наконец, в пословицах обращалось всякое выражение ясного сознания, глубокого ума, меткое остроумие, которое открывало какую-нибудь полезную и важную для жизни истину. Случайно-высказанное одним и подтвержденное большинством голосов переходило в общее достояние; имена молвивших исчезали, речь их оставалась“.³ И. М. Снегирев неверно считал, что „у высшего сословия были почти одинаковые пословицы с простолюдинами“.⁴ Он рассматривал пословицы, как единый монолит, в котором „высказались сродные русскому добродушие, милосердие, терпение“,⁵ „ум и сердце народа, его самобытность“,⁶ но И. М. Снегирев сводил роль народа, главным образом, к принятию и распространению пословиц, которые после их восприятия массой становятся народными. Классовые корни концепций Снегирева ясны. Недаром барон Розенкамф в своем письме к И. М. Снегиреву от 17 марта 1827 г., приветствуя изучение пословиц, говорит, что последние до XV в. сложились от княжеских решений, а с XV в. — от суждений мирских сходок.⁷

Монархические книжки „Русские в своих пословицах“, полные великорусского шовинизма, получили благоприятную оценку со стороны дворянского общества: Николай I „благосклонно принял“ 29 мая 1834 г. книгу, а впоследствии подарил автору за нее бриллиантовый перстень. В пяти рецензиях, опубликованных в различных журналах, книга получила восторженные отзывы. Характерно, что только „Полевой утверждал, что будто план их (пословиц) не совершен, есть повторения, слог неровен, нечист, и будто много придано им важности“.⁸ 21 сентября 1830 г. друг И. М. Снегирева, митрополит Евгений, писал ему: „Книжку вашу о пословицах с удовольствием я прочел... Скорее доканчивайте сей курс национальной морали“.⁹ И. М. Снегирев получил благосклонный отзыв о своей книге и от знаменитого фольклориста Я. Гримма. Дворянская Академия Наук поставила вопрос о награждении И. М. Снегирева демидовской премией за книгу „Русские в своих пословицах“.¹⁰

¹ И. М. Снегирев. О народных русских пословицах, относящихся к законодательству и старинным судебным обычаям. Радуга, М., 1830, стр. 13.

² И. М. Снегирев. Русские в своих пословицах, М., кн. I, стр. 431.

³ И. М. Снегирев. Русские народные пословицы и притчи, М., 1848, стр. XII.

⁴ И. М. Снегирев. Русские в своих пословицах, кн. II, стр. 155.

⁵ И. М. Снегирев. Русские народные пословицы и притчи, стр. XVII.

⁶ И. М. Снегирев. Русские в своих пословицах, кн. IV, стр. 202.

⁷ „Москвитянин“, 1843, № 7—8, стр. 113—117.

⁸ Русский архив, 1902. Дневник И. М. Снегирева, стр. 186.

⁹ Старина русской земли, т. I, кн. I, СПб., 1871, стр. 116.

¹⁰ См. отзыв акад. А. Х. Востокова, подписанной многими академиками. В нем А. Х. Востоков даже выписал страницу из книги Снегирева „в пример прекрасных замечаний, проливающих свет на особенные черты народного духа“ — на замечания пословиц, показывающих любовь к подчиненности“ (см. Архив АН СССР, Марта 12, 1835 г., № 30).

В своей книге И. М. Снегирев для объяснения пословиц прибегает к „свидетельствам историческим, преданиям народным и самим законам, древним и новым“.¹ Но чаще всего он опирается на свой здравый смысл, свою память и сообразительность, что, конечно, не могло предохранять его от разнообразных ошибок. Книга „Русские в своих пословицах“ сейчас окончательно устарела, но некоторые толкования И. М. Снегирева пословиц и поговорок феодальной Руси сохраняют значение и в наши дни. В своей книге И. М. Снегирев поставил вопрос о книжных источниках русских пословиц, о их сходстве с иностранными.

Он привел 11 немецких, 11 французских, около десятка греческих, польских, татарских пословиц, тождественных русским, и пытался объяснить сходство: „1) единством и общностью коренных понятий об истине и добре, свойственных людям; 2) сношениями одного народа с другим; 3) переводом библии с греческого на славянский и переводом греческой письменности; 4) влиянием татарского ига; 5) связью с Германией через Ганзу; 6) сношением с Литвой и Польшей; 7) влиянием немецкого и французского языка и литературы“.

В классификации пословиц И. М. Снегирев исходил из общепринятых в паремологии систем: по происхождению („отечественные, чужестранные и смешанные“), по времени („древние, старинные, новые“), по местности („городские и деревенские“), по содержанию („теологические, физические [природа, метеорология, земледелие], антропологические [человек, нравственность], политические и юридические“). И. М. Снегирев подгонял все пословицы и поговорки к идеалистической схеме, я, не-я, и абсолют, т. е. человек, природа и бог.

В своих статьях „Местные пословицы русского мира“,² „Русские местные пословицы и поговорки“³ И. М. Снегирев поставил вопрос о присловиях. И. М. Снегирев отметил значение русских пословиц как исторических источников в статьях: „Русские былевые пословицы“,⁴ „Обозрение юридического быта в продолжении древнего и среднего периода русской народной жизни“.⁵ В 1848 г. И. М. Снегирев издает в алфавитном порядке 9623 пословицы и поговорки под названием „Русские народные пословицы и притчи“. Эти пословицы были, по словам автора, собраны им в течение тридцати лет. И. М. Снегирев рассылал письма с просьбой о доставлении ему пословиц, записывал их среди своих знакомых и друзей. Неверно представлять, что все опубликованные И. М. Снегиревым пословицы были лично им записаны. Многие посылали И. М. Снегиреву свои записи пословиц. Так, И. М. Снегиреву были переданы: 400 русских, главным образом, исторических пословиц, собранных историком П. Ф. Карабановым. Архиепископ Евгений (Казанцев) прислал ему тобольские пословицы; протоирей М. Я. Диев — костромские, нерехотские; П. М. Перевлеский — калужские; И. Ф. Калайдович, проф. П. И. Страхов, П. С. Максютин, К. А. Коссович передали свои записи. Симбирские пословицы, собранные Языковым, передал И. М. Снегиреву П. В. Киреевский.

¹ И. М. Снегирев. Русские в своих пословицах, кн. III, стр. 102.

² Библиотека для чтения за 1834 г., т. VI, стр. 100—109.

³ „Литературные прибавления“ к Русскому инвалиду за 1838 г., № 14, стр. 266—267.

⁴ Московский городской листок за 1847 г., № 187, 188, 191, 197, 200, 201.

⁵ Юридические записки, изд. П. Редкиным, т. II, 1842 г., стр. 263—305.

Если „песни Киреевского“ были коллективным предприятием, то „пословицы Снегирева“ были также собраны общими усилиями дворян. Помимо уже отмеченных лиц, И. М. Снегиреву прислали свои записи барон Услар (б. Тверская губ.), помещики Серебряков и Соваш (б. Вологодская губ.), Харитонов (б. Архангельский и Шенкурский уу.), Протопопов и Перевлеский (б. Калужская губ.), Хованский (б. Воронежская губ.), Потехин (б. Костромская губ.), а также С. П. Шевырев (б. г. Белозерск) и В. Н. Сушков (рукопись пословиц, собранных Храповицким для Екатерины II). Эти материалы И. М. Снегирев неудачно обрабатывает в „Дополнении к собранию русских народных пословиц и притч“, а затем, вновь добавив пословицы и поговорки, полученные от помещиков из б. Владимирской, Рязанской, Смоленской, Новгородской губ., издает их.

В 1857 г. И. М. Снегирев печатает „Новый сборник русских пословиц и притчей, служащий дополнением к собранию русских народных пословиц и притчей, изданных в 1848 г. И. Снегиревым“, куда вошли все опубликованные в „Дополнении“ и в „Неизданных пословицах великороссийских“, а также новые пословицы, присланные автору из Вологодской губ. Майковым. Помимо присланных ему записей, И. М. Снегирев пользовался при работе рукописными сборниками: „Повести или пословицы всенароднейшие по алфавиту“ XVII в., сборником пословиц по азбучному порядку начала XVIII в., сборником пословиц конца XVII в., принадлежащим А. И. Тургеневу, „Книгой о всенародных пословицах“ 1714 г., а также всеми вышедшими печатными русскими паремиологическими книгами и некоторыми иностранными трудами.

И. М. Снегирев не смог научно обработать все эти ценнейшие материалы. Он вместо того, чтобы опубликовать собранный материал с указанием около каждой пословицы ее „паспорта“, смешал всех их и напечатал в алфавитном порядке. Собрание пословиц И. М. Снегирева не есть подлинный фольклорный сборник, так как большая часть его собрания была им взята из рукописей и книг, причем он включал в свой сборник и такие изречения, которые не употреблялись в речи. И. М. Снегирев не различал пословицы от афоризма, хотя и понимал, что у многих пословиц источник был часто книжный: „В сборниках отечественных, наших древних альманахах, часто помещаются под заглавием Маргариты, Пчелы и Цветословия переведенные изречения святых отцов и древних эллинских писателей; из оных мнений многие перешли в народные пословицы“. И. М. Снегирев помещает в свой сборник не только бесчисленное множество афоризмов из древних грамот и летописей, которые если и были когда-нибудь фольклоризованы, то в каждом отдельном случае требуют еще специальных исследований, но включил также множество евангельских и библейских цитат, не ставших пословицами, в чем сказалась классовая направленность работ И. М. Снегирева. „Где бы мы ни встречали отечественной пословицы, — писал И. М. Снегирев, — в старой ли опере (какова „Федул с детьми“, сочинение императрицы Екатерины II), в старой ли повести, в истории, летописи или проповеди — заимствуем отсюда“. Книжные источники, невозможность установить „паспорта“ пословиц, расположение материалов в неудобочитаемом виде, в алфавитном порядке, ненужные повторения (Н. А. Добролюбов предполагал, что у И. М. Снегирева было в его книге около 300 повторений), все это лишает сборник И. М. Снегирева настоящего науч-

ного значения. В конце своей жизни И. М. Снегирев готовял второе издание книги „Русские народные притчи и пословицы“, но смерть помешала ему выпустить ее в свет. Деятельность И. М. Снегирева по собиранию и изучению пословиц протекает в середине прошлого века в период создания русской фольклористики, господства в ней романтических славянофильских идей о самобытности, о „национальных основах русского народа“, которые можно было бы противопоставить буржуазному Западу. Классовую роль, которую выполняли в 40—60-х годах прошлого столетия фольклорные труды славянофилов, искавших утешения в далеком прошлом от натиска промышленного капитала, боявшихся нарастающего крестьянского революционного движения, в области паремиологии выполняли работы И. М. Снегирева. Этим и объясняется тот общественный резонанс, который сопровождал работы И. М. Снегирева, участие в сборах пословиц многих помещиков. Книжки И. М. Снегирева, связанные с подъемом националистических тенденций и поисками „самобытности“, служили материалом для практического „подмораживания“ России, для закрепления старого, согласно формуле Николая I „надо сохранить на Руси, что искони бе“. Работы И. М. Снегирева, созданные под влиянием реакционного квасного патриотизма, народнического романтизма, выдвинули концепцию происхождения пословиц как продукта древней аристократии, унаследованной народом. „С пословицы совлекли ее царственно-жреческое облачение и одели ее в рубище простолюдина и вместили ее в толпу черни“ — писал И. М. Снегирев.¹

В первой половине XIX в. так наз. официальная народность использует пословицы на службе пропаганды „самодержавия, православия и народности“. Благонадежный чиновник И. П. Сахаров, представитель крайне правого крыла реакционной историографии, в „Сказаниях русского народа“ специально помещает „Русские народные присловья“, многие из которых отражают период феодальной раздробленности (дробление по уделам, вражду между собой городов, областей), потому что присловья больше чем пословицы показывают „самобытность“ русских, хотя при сравнительном анализе нетрудно было бы показать тождественность подобных присловий с западноевропейскими. И. П. Сахаров собирался опубликовать также и пословицы, считая их „блестящим украшением народности“.

Лозунг правительства Николая I „православие, самодержавие и народность“ нашел в паремиологии популяризатора в лице С. Кованько. С. Кованько издает в 1847 г. книжку „Старинная пословица вовек не сломится или опытное основание народного мудрословия в двух частях“, написанную в 1842 г. и выдержавшую 2-е издание в 1848 г. Эта книжка, поднесенная графом С. С. Уваровым Николаю I, представляет исключительной яркости документ использования фольклора для проповеди монархизма. Для С. Кованько „собрание русских пословиц, поговорок, присловий, изречений, прибауток, приемов ума“ — есть „изложение есть одной великой мысли духа народного, так что представляет подлинник самобытной философии народа“. Эта установка приводит к фальсификации, произвольным переделкам пословиц, монтажу их такого типа: „собака на владыку лает, чтоб сказали: ай, Моська, знать она сильна, коль лает

¹ И. М. Снегирев. Русские народные притчи и пословицы, стр. XIII.

на слона“.¹ С. Кованько сусальным райком, состоящим из набора пословиц, воспеваает народность, понимаемую им как православие и самодержавие. С. Кованько с помощью пословиц хотел доказать „самобытное развитие русского духа“: „Пословицы — это дух России, дух общий, народный, мыслящий, действующий, бессмертный“.² Он распределяет пословицы по разделам: русская природа, русские времена года, русское земледелие. Свою стряпню автор пытался выдать за „взятое непосредственно из оригинального русского толка“. В 1847 г. С. Кованько присылает в русское географическое общество „Христианское изображение звездного неба, составленного по соображению ученых показаний с русскими пословицами и святцами“.³ В этой рукописи, где ставится вопрос о замене „языческих названий“ созвездий — православными на основе пословиц — автор пишет: „В настоящее царствование открыты всем и каждому и развиты основные исты (идеи, понятия) коренного русского быта и всего нашего прошедшего и будущего развития: православие, самодержавие и народность... Русский ум сочетается с заморскою мудростью законным браком, но не иначе, как по введению невесты в православие“.

В России в 40-х годах прошлого столетия дворянство в поисках русской национальной самобытности обращалось к простонародной речи, к пословицам. „И чего не делают эти рыцари народности, эти новые Дон-Кихоты, которые затем, что им никогда не удавалось видеть в лицо даму своего сердца, вместо нее поклялись в верности толстой простонародности — краснощеккой Дульцинее, чего не делают они, чтобы сорвать улыбку одобрения с жирных и неопрятных губ этой девы в кумачном сарафане с засаленною косою, — писал В. Белинский. — „Они тщательно прячут свой фрак под смурый кафтан и, поглаживая накладную бороду, взапуски друг перед другом, копируют язык гостинодворцев, лавочных сидельцев и деревенских мужиков“.⁴

7. В. И. ДАЛЬ КАК ПАРЕМИОЛОГ

Исключительная роль в собирании русских пословиц и поговорок принадлежит В. И. Далю. В. И. Даль (1801—1872), исполнявший одно время обязанности зав. особой канцелярии министра внутренних дел, был консерватором с народническо-романтическим настроением и руссификаторско-шовинистическим оттенком в духе официальной народности николаевской эпохи. В. И. Даль в конце своей деятельности отражал интересы мещанства дореформенной эпохи.⁵ В 40-е годы прошлого века В. И. Даль переходит от народни-

¹ С. Кованько. Старинная пословица..., 1848, стр. 59.

² Там же, стр. 40.

³ Ученый архив Гос. геогр. общ., № К 20.

⁴ В. Г. Белинский. Собр. соч., ч. XII, ГИЗ, 1926, стр. 486.

⁵ В. И. Даль. Критико-биографический очерк П. И. Мельникова (А. Печерского). Полн. собр. соч. В. И. Даля. Изд. Вольфа, 1897, стр. 275—340; воспоминания о В. И. Дале: Е. Даль, Русск. Вестн., т. СХШ, стр. 71—112; П. И. Мельникова, Русск. Вестн., 1873, март; П. Н. Полевой, Собр. соч. В. И. Даля, т. I, 1883, стр. I—XXXI; Акад. Я. Грот, Зап. и. Акад. Наук, 1873 г., т. XXII, кн. 2; П. Н. Столпянский. Эпизод из жизни В. И. Даля, Русская Старина, 1903, июль, № 71; Л. Н. Майков. Пушкин и Даль, Русск. Вестн., 1890, октябрь; Н. Н. Модестов. В. И. Даль в Оренбурге. Тр. оренб. уч. арх. ком., Оренбург, 1913; А. Н. Пыпин. История русской этнографии,

ческого романтизма 30-х годов к реалистическому бытовизму, во время которого он усиленно пропагандирует изучение простонародного быта. Изучение народа диктовалось В. И. Далю не сочувствием к угнетенному крепостному крестьянству, не стремлением помочь ему, из чего однако нельзя делать вывода, что материалы, собранные В. И. Далем, не имели для науки известного прогрессивного значения.

7 мая 1847 г. В. И. Даль читал в собрании Русского географического общества статью о пословицах, в которой наметил большой план исследования русского народа, а именно: „1) Обычаи, обряды, игрища, игры, празднества; 2) Поверья, суеверия, приметы; 3) Мнимое волшебство, ворожба, знахарство, колдовство, заклятия, чары и заговоры; 4) Народное врачевание, зелья, ладонки, привески; 5) Предания, были, былины, песни, думы, стихи, причитания; 6) Сказки, притчи, байки, побасенки, присказки, прибаутки; 7) Пословицы, поговорки, присловья или прозвища, загадки, скороговорки; 8) Самый язык простолюдинов — общий великорусский, или московский и местный, по наречиям и притом, как в выражениях своих или в словах собственных, так и в оборотах, и в складе речи“.¹ Как известно, В. И. Далю полностью осуществить свои замыслы удалось только в области 7 и 8 пунктов — составления сборника пословиц и словаря толкового великорусского языка. В своем докладе 7 мая 1847 г. В. И. Даль говорил о значении пословиц, о своих планах составления паремно-географического сборника и привел около 300 пословиц и поговорок на тему о семье.

В 1853 г. В. И. Даль оканчивает в Нижнем Новгороде „Пословицы русского народа. Сборник пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и пр.“. Обычно считают, что цель В. И. Даля была собрать пословицы только для лингвистики. Это неверно. В. И. Даль руководился идеей изучить по пословицам „народный быт вообще как вещественный, так и нравственный, и сам народный язык“.² Он хотел на основании пословиц сделать „какой-нибудь свод и вывод, общее заключение о духовной и нравственной особенности народа, о житейских отношениях его, высказавшихся в пословицах и поговорках“.³ Если бы В. И. Даль интересовался пословицами только в лингвистическом плане, то тогда бы он очевидно прибег к алфавитному порядку их расположения, а не стал бы классифицировать материал по понятиям.

Теория пословиц у В. И. Даля в целом покоится на его народно-романтических взглядах о народе, как коллективном целом, без наличия в нем классовых антагонизмов. В 1847 г. В. И. Даль высказывается, что „собрание пословиц это свод народной, опытной премудрости, цвет здорового ума,

т. I, СПб., 1890, стр. 340—355, 416—419; Е. Баркова. В. И. Даль как беллетрист, *Ворон. ист.-арх. вестн.*, 1921, № 1—2; В. Гофман. Фольклорный сказ Даля в сборнике „Русская Проза“, Л., 1926. В. Сергиев. В. И. Даль как детский писатель в „Материалах по истории детской литературы“, М., 1927. См. также *Истор. Вестн.*, 1887, сентябрь; *Русский архив*, 1872, № 10—11; *Русский Вестн.*, 1879, № 37; *Истор. Вестн.*, 1901, январь; *Русский архив*, 1887, № 11; 1875, № 12; 1892, № 12; *Энцикл. слов. Брокгауза и Ефрона*; бр. Гранат. „Просвещение“; *Русск. биограф. слов.*; БСЭ; *Лит. Энциклопедия* и т. д.

¹ Современник, 1847, № 6, июнь, стр. 147.

² Там же, стр. 148.

³ В. И. Даль. *Пословицы русского народа*. Изд. Вольф, 1904, т. I. Напутное, стр. XXVI.

житейская правда народа“.¹ „Сборник же пословиц — свод народной опытной премудрости и суемудрия; это стоны и вздохи, плач и рыдания, радость и веселье, горе и утешение в лицах, это свет народного ума, самобытной стати; это житейская правда, своего рода судебник, никем не судимый“.² В. И. Даль отрицает то, что первоначально всякая поговорка имеет устный или книжный источник, что она сочинена одним определенным лицом и становится безличной в процессе фольклоризации. „Пословицы, — писал В. И. Даль, — не сочинялись, а рождались“. „Кто сочинял поговорку — неведомо никому... Это сочинение и достояние общее, как и сама радость и горе, как выстраданная целым поколением опытная мудрость, высказавшаяся таким приговором“.³ „Пословицы не сочиняются, а вынуждаются силою обстоятельств, как крик или возглас, невольно сорвавшийся с души“.⁴ Наивно-идеалистические взгляды В. И. Даля на поговорки были навеяны его романтическими воззрениями на народ. Этим и объясняется отрицательное отношение В. И. Даля к научному изучению поговорок, которые для него не имели никакой истории. В. И. Даль выступает против методики И. М. Снегирева,⁵ Ф. И. Буслаева, против сравнительного метода. Дело не только в том, что „объяснения (поговорок. М. Ш.), если бы собирателя и достало на них, потребовало бы несколько годов времени и еще сто листов печати“,⁶ а в том, что для него было важно лишь составить „свод народной опытной премудрости, житейскую правду народа“. Там, где В. И. Даль дает какие-нибудь объяснения, он исходит в анализе поговорок, этих, по его мнению, „цветов здравого ума“, только из своего здравого смысла.

Новое, что выдвинул В. И. Даль, это предложение широко классифицировать поговорки по понятиям, хотя это уже до него было предложено И. Богдановичем и А. Востоковым. Дело, конечно, было не в том, что большие алфавитные собрания поговорок „читать нельзя“.⁷ Причины классификации поговорок по понятиям лежат глубже: „Расстановка поговорок по понятиям дает верный нравственный очерк народа, она сочинена не разгоряченным воображением одного лица, а целыми поколениями, искусившимися на поприще жизни и закаленными в горниле опыта“.⁸ Классификация В. И. Даля была мало удачной. Не говоря уже о том, что у него смешаны в одно поговорки, остроты, загадки, расположение поговорок очень часто не соответствовало названию раздела, между разделами не было внутренней связи и т. д.

„Пословицы русского народа“ В. И. Даля были ценнейшим вкладом в русскую фольклористику благодаря обилию материала (30 130 номеров), благодаря тому, что они действительно дали свод поговорок, бытовавших

¹ Современник, 1847, № 6, стр. 144.

² В. И. Даль. Пословицы русского народа, Напутное, стр. XVII.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ „Деление поговорок на древние и новые, общие и частные, общие и местные, исторические и политические, юридические и пр. применимо только к небольшому числу на выбор“ — Там же, стр. XVII.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стр. XXVI.

⁸ Современник, 1847, № 6, июнь, стр. 148.

в народных массах во второй половине XIX в. В. И. Даль старался всюду фиксировать пословицы: „Признавая пословицу и поговорку за ходячую монету, очевидно, что надо идти по ним туда, где они ходят, и этого убеждения я держался в течение десятков лет, записывая все, что удалось перехватить на лету в устной беседе“.¹ Д. В. Григорович в своих „Литературных воспоминаниях“ рассказывал: „Пользуясь своим положением, он (Даль. М. Ш.) рассылаал циркуляры по всем должностным лицам внутри России, поручая им собирать и поставлять ему местные черты нравов, песни, поговорки и проч.“.² Ценность сборника В. И. Даля была в том, что он в сборе пословиц не шел от книг или старинных рукописей, а включал, главным образом, в свое собрание только лично записанные из устной речи или полученные им от кого-нибудь такие записи.³ В. И. Даль использовал для своей работы ряд рукописей, записей русских пословиц, поступивших в Географическое общество. Сам он писал, что „из книг или печати взято мною едва ли более 6000 или около пятой доли моего сборника. Остальные взяты из частных записок и собраны по слуху в устной беседе“.⁴ „Два или три печатных сборника прошлого века, собрания Княжевича, Снегирева, рукописные листки и тетрадки, сообщенные с разных сторон и главнейшее живой русский язык, а более речь народа“.⁵ Пренебрежение В. И. Даля к старинным рукописным собраниям объясняется установкой В. И. Даля на отбор материалов, характеризующих народность. Он из собрания Д. Княжевича и И. М. Снегирева отбросил 3500 пословиц, которые, по его мнению, не были „народными“. Изучение пословиц, отброшенных В. И. Далем, показывает, что он руководился при отборе не только их языком („у меня в виду был язык“), но и стремлением создать народный свод пословиц, т. е. он отбирал такие пословицы, которые соответствовали его понятием о народности, типичным для 40-х и 50-х годов прошлого столетия. Репертуар пословиц, собранных В. И. Далем, был характерен не только для крестьянского языка (обычно преувеличивается число крестьянских пословиц, содержащихся в сборнике В. И. Даля), что нетрудно определить по отсутствующим у них диалектологическим особенностям, но и для городского служилого населения, торговой буржуазии, для мещанства. „Пословицы русского народа“ — это сборник пословиц и поговорок крепостной деревни и мещанского города первой половины XIX в. Нужно напомнить одно высказывание В. И. Даля, чтобы уяснить себе классовый смысл его работы: „Язык высшего сословия полурусский, язык низшего сословия — простонародный. У нас нет и среднего сословия, оно только что утверждается, основывается и со временем от этого благородного правительственного учреждения можно и должно ожидать многого и многого для самостоятельности русской во всех направлениях“.⁶ В. И. Даль рассчитывал на русскую буржуазию возвращаемую правительством Николая Палкина. Для В. И. Даля пословицы существуют только в народе. Он отрицает их быто-

¹ Там же, стр. XII.

² Д. В. Григорович. Полн. собр. соч., т. XII, 1896, стр. 285.

³ В. И. Даль. Пословицы русского народа, т. I, Напутное, стр. II.

⁴ Там же, стр. III.

⁵ Там же, стр. II.

⁶ В. И. Даль. Собр. соч., СПб., т. X., стр. 544.

вание не в простонародной речи. Здесь не место вдаваться в критический разбор собранного В. И. Далем громадного материала. На 30 130 пословиц, поговорок и присловий можно найти много повторений, можно сделать не мало возражений по поводу отдельных номеров и т. д. Но нельзя пройти мимо основного упрека, который следует адресовать В. И. Далю; он не указывает, где и от кого получена или записана та или иная пословица. Отсутствие „паспорта“ пословиц и поговорок (это считалось обычным для малых форм фольклора) имманентно вытекает из всех взглядов В. И. Даля на фольклор и сильно снижает научную значимость его богатейшего собрания.

Если раньше дворянские издания пословиц в алфавитном порядке лишали их широкой доступности, то предметное расположение пословиц, сделанное В. И. Далем, позволило легко выявить такие отзывы крестьянской массы о барах, о боярах, о попах, о царевом суде, о царевом кабаке и т. д., что рецензент протоиерей И. С. Кочетов сразу заявил: „Сборник Даля вреден и опасен, постигая на развращение нравов“.

История запрещения сборника В. И. Даля на восемь лет очень интересна, она ярко показывает деятельность дворянской Академии Наук и николаевской цензуры.

В 1853 г. В. И. Даль оканчивает составление сборника и присылает его на отзыв в Академию Наук, которая под разными предлогами отказывает В. И. Далю в печатании его труда. Впоследствии В. И. Даль рассказывал, что „люди, притом ученые по званию, признали издание сборника вредным, даже опасным“. „К опасным же для нравственности и набожности народной местам отнесены, между прочим, следующие изречения: „благословясь, не грех; среда да пятница — хозяину в доме не указчица“ и пр. Требовали поправки и изменений в пословицах, да сверх того исключений, которые могут составить более четверти рукописи“.¹

Академия Наук дала сборник В. И. Даля на отзыв двум академикам: А. Х. Востокову и протоиерею И. С. Кочетову. Поп Кочетов заявил, что в пословицах перемешано „назидание с развращением, вера с лжеверием, мудрость с глупостью“. „Домогаясь напечатать памятники народной мудрости, — писал протоиерей И. С. Кочетов, — господин Даль домогается дать им печатный авторитет“ (см. приложение № 1). В. И. Даль уже в 1832 г. за издание невинных сказок был арестован „управлением III отделения собственной его императорского величества канцелярии“, как за умысел против верховной власти; а поэтому нет ничего удивительного в том, что он решил: „Не знаю, в какой мере сборник мой мог быть вреден и опасен для других, но убеждаюсь, что он мог бы сделаться не безопасным для меня... Остается положить его на костер и сжечь; я же прошу позабыть, что сборник был представлен“. Могло вполне случиться, что В. И. Даль сжег бы свой драгоценный сборник подобно И. Прыжову, предавшему огню несколько сот записей антиклерикальных сказок. Однако этого к счастью не случилось. В. И. Даль держал восемь лет свой труд под спудом, пока он, преодолевая все губернские затруднения, не смог приступить в Нижнем Новгороде к его печатанию. Но Московское общество любив-

¹ В. И. Даль. Пословицы русского народа, т. I, Напутное, стр. XV.

телей российской словесности предложило принять на себя издание сборника. В 1861 г. „Пословицы русского народа“ были напечатаны в „Чтениях в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете“ за 1861 г., в книге 2—4 и в 1862 г. в книге 1.

Рукописные экземпляры „Пословиц русского народа“ дают много ценного для истории текста этого труда.¹

В. И. Далью принадлежит также большая публикация пословиц, сделанная им в его „Толковом словаре великорусского языка“, где он расположил пословицы по главному слову, используя их уже здесь исключительно для лингвистических целей,² а также сборничек эротических пословиц „Русские заветные пословицы и поговорки“, составленный им под псевдонимом „Русопят“ и ходивший по рукам в различных списках (см. приложение № 2). В сборничке В. И. Даля (Русопяты) было помещено 200 пословиц, три скороговорки и 7 загадок эротического характера. В сводном же списке этого сборничка П. А. Ефремова содержится уже подобных 441 пословица, 8 скороговорок, 8 притч, 27 загадок, 13 изречений.

Специальные собрание и изучение пословиц (И. М. Снегирев, В. И. Даль, Ф. И. Буслаев) относятся к периоду становления русской фольклористики, к тому времени, когда „идея народности“, по выражению А. Пыпина, „была разлита в воздуха“.

В середине XIX в. под влиянием народно-романтических идей прочно сложился взгляд на пословицы, как на выражение народной души, как на общенародное коллективное творчество некоторого целого народа, представляемого одинаково по своему составу из крестьянской среды.

¹ Нам пришлось ознакомиться с одним из них, ныне хранящемся в ГПБ в Ленинграде — собрание б. Общества любителей древней письменности, СХI XVIII (5083) „Пословицы русского народа“, соч. В. Даля, 4 книги на лл. 206, 193, 205, 223 — дар В. С. Рассольского. Запись „Александру Николаевичу Аксакову от сборщика“. В начале запись: „Рукописный экземпляр «Пословиц» Даля, полученный мною от него в 1853 г., когда печатание «Пословиц» еще не дозволялось. Краткие пояснительные заметки карандашом сделаны мною со слов Даля. Заглавие написано его рукой. А. Аксаков“. На другом листе: „Пословицы русского народа“. Сборник пословиц, поговорок, поучений, изречений, присловий, скоро-частоговорок, прибауток, загадок, поверий, примет и пр., расположенные в смысловом порядке. Нижний Новгород. „На пословицу что на дурака суда нет“. А. Н. Аксаков внимательно читал рукопись В. И. Даля, о чем свидетельствуют различные его пометки и подчеркивания, а также даты изучения им сборника (20 XII 1855 г., 16 I, 24 IV, 12 X, 21 XII 1856, 16 I, 28 IV 1857 гг.).

Исследование рукописи, принадлежащей А. Н. Аксакову, показывает, что В. И. Даль изменил первоначальный эпиграф: взамен имеющегося в рукописи „На пословицу, что на дурака суда нет“ поставил „Пословица несудима“. Некоторые изменения имеются и в самом тексте сборника. Печатное собрание В. И. Даля открывается поговоркой: „Одному богу служить“, в рукописном — ее нет. На обложке рукописи т. 3 имеются две пословицы, которых нет в печатном издании: „Лучше служить царю, чем барскому псарю“, „... барская, лоб царский“.

² О „Толковом словаре“ см. старые рецензии акад. Я. К. Грота при присуждении ломоносовской премии в 1869 г. Труды, ч. II (стр. 1—45) и соч. А. А. Котляревского, т. IV (стр. 437—442) и т. д. В 1935 г. вышел из печати первый том В. Даля „Толковый словарь“, воспроизведенный со второго издания 1880—1882 г., со вступительной статьей А. Сухотина „В. И. Даль и его толковый словарь“ (стр. 3—14).

8. МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ В РУССКОЙ ПАРЕМИОЛОГИИ

В 40—50-х годах прошлого столетия складывается русская фольклористика, дворянская в лице П. Киреевского и др. и буржуазная — в лице Ф. Буслаева. „Славянофилам принадлежит честь привнесения в русскую историографию источников нового типа, которые до сих пор историческая наука лишила права гражданства. К. Аксаков, П. Киреевский и другие славянофилы доказали, что исследователь имеет столько же оснований ссылаться на „Русскую правду“, сколько на древние былины, на завещание Мономаха, сколько же на старинные предания, на судебник Ивана Грозного, сколько на народные поверья и сказки. Славянофилы, так сказать, демократизировали исторические источники, и благодаря им уже давно не кажется странным, что мужицкая песня, может быть сейчас только записанная как памятник, стоит рядом с какой-нибудь договорной грамотой или царским указом“.¹

Славянофилы считали, что „в изречениях народной мудрости блистательно отразился гений славянских народов“, что, „славянское народосознание приобретает в пословицах истинное сокровище“.²

Мифологическая школа (сложившаяся в России в 40-х — 60-х годах XIX в., под влиянием западноевропейских мифологов) включила в орбиту своего изучения также и паремиографию (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев). Известно, что на Западе попытки интерпретации пословиц в свете теории Макса Мюллера не увенчались каким-либо значительным успехом. Если, напр., Губернатис в „*Mythology Zoological*“ 1872 г. толковал поговорку „Корова обогнала зайца“ как лунное затмение (заяц — символ луны, корова — земля, т. е. земля проходит мимо месяца и застигает его), то подобные объяснения не могли никого убедить. Мифологический анализ пословиц покоился на данных индоевропейской школы, на попытках объяснить сходство пословиц различных народов тем, что пословицы восходят к доисторическим временам, когда индоевропейцы составляли единый народ, говоривший на одном языке, обладавший, якобы, одним запасом мифов, песен и пословиц.³

Ф. И. Буслаев искал в паремиографии, как и во всем фольклоре, „священные предания, великую родную старину, святой завет предков“. Мифологи рассматривали пословицы, как произведения народного самобытного творческого духа, как народную мудрость, ничем извне не обусловленную и остающуюся неизменной и не развивающейся. Эта „народная мудрость“ представлялась как некое недифференцированное целое, в котором не различались ни отдельные классы, ни отдельные личности. Мифологи предполагали, что пословицы своим происхождением уходят вглубь веков доисторической народной жизни, возни-

¹ Н. Рубинштейн. Историческая теория славянофилов и ее классовые корни. Русская историческая литература в классовом освещении, т. I, М., 1925, стр. 74—75.

² С.-Петербургские ведомости, 1864, № 28.

³ Из „последних могилок“ этой теории следует отметить Е. Ф. Карского, который писал: „Ко многим выводам, изложенным в пословицах, люди пришли уже давным давно, еще быть может в эпоху индоевропейского единства, затем общеславянской жизни и в прарусскую эпоху (отсюда сходство в пословицах всех отраслей русского народа)“ (Е. Ф. Карский. Белорусы. Народная словесность, т. I, стр. 390).

кают вместе с языком и мифологией, следы которой они сохраняют. Ф. И. Буслаев готов был искать генезис пословиц в мудрости жрецов, в рунах Эдды. Рождение пословиц представлялось мифологам как таинственный акт всенародного творчества, как безличный и коллективный процесс. Подобная идеалистическая концепция должна была, воссоздавая мировоззрение отдаленнейших предков народа, служить делу национального самоутверждения помещицей России.

В 1854 г. Ф. И. Буслаев публикует составленный им сборник пословиц, который сопровождает своей статьей „Русский быт и пословицы“.¹ Сборник пословиц Ф. И. Буслаева был книжно-рукописного происхождения. Кроме пословиц и поговорок, записанных „в поле“, Ф. И. Буслаев извлек пословицы из рукописей: „Книги о всенародных пословицах“, „Повести или пословицы всенароднейшие по алфавиту“, „Русские пословицы, собранные по алфавиту в Москве в 1749 г. и написанные А. Д. Яньковым“, „Сборник XVII в. из библиотеки И. Царского“, и печатных: Н. Курганова, И. Богдановича, Д. Княжевича и произведений художественной литературы. Ф. И. Буслаев продолжал работу, начатую И. М. Снегиревым и другими, но его труд выгодно отличался от своих предшественников: Ф. И. Буслаев пытался указать местность, где пословицы употреблялись, привести варианты; он более тщательно переписывал пословицы и поговорки из рукописей.

Статья Ф. И. Буслаева „Русский быт и пословицы“ получила большую известность, ее влияние было широко распространено во всей литературе, в учебниках средней и высшей школы. Ф. И. Буслаев пытался отыскать в пословицах следы древнеславянской жизни, отражение мифологических воззрений славян, их родового быта. Ф. И. Буслаев стремился установить главные периоды в историческом развитии пословиц, их мифологическо-эпическое значение. „Два периода в историческом развитии пословиц отделяются друг от друга, — писал он, — распространением в народе света христианских идей; поэтому пословицы первого отдела носят на себе характер мифический, второго — христианский“.² Общее деление Буслаевым истории русских пословиц на две части — на языческий и христианский период — было ненаучным, так как не осталось древних русских пословиц, сохранивших в себе следы „мифического периода“, наши „языческие“ пословицы позднейшего происхождения и отражают лишь православное язычество. Однако, Ф. И. Буслаев выделил их в особую мифологическую группу, доказывая, что они продукт древнейших воззрений, но это ему совершенно не удалось. Ф. И. Буслаев видел в пословице „Враг силен, валяет и в синем“ эпитет синей молнии и Перуна. Но ему было доказано, что здесь говорится о синем кафтане, о лукавом, который де расставляет сети свои на всякого, попадает и на синий кафтан, признак достатка.³ Другие примеры Ф. И. Буслаева оказались также неверно им толкуемыми. Так,

¹ Архив ист.-юрид. сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачевым, кн. 2, М., 1854, стр. 1—176.

² Ф. И. Буслаев. Исторические очерки русской народной словесности и искусства, т. I, 1861, стр. 791.

³ Ср. „Не в том сила, что кафтан синий, а в том сила, что худой да голубой“ (И. Снегирев. Русские народные притчи и пословицы, № 497).

напр., пословицы: „Который бог вымочит, тот и высушит“, „Взял боженку за ноженьку, да об пол“, относимые чуть ли не к временам „крещения Руси“, являются в действительности очень позднего происхождения. Другие пословицы и поговорки, приводимые Ф. И. Буслаевым, были извлечены им из области так наз. „niedere Mythologie“. По его мнению, в пословицах и поговорках „Из пустого дупла либо сыч, либо сова, либо сам сатана“, „Горы да овраги чортово житье“, „Всякому чорту вольно в своем болоте бродить“, „Венчали вокруг ели, а черти пели“ сохраняется память о дохристианских верованиях и обрядах (почитание деревьев, гор, рек, озер и венчание вокруг ракитова куста). Но все эти пословицы не являются отражением древней мифологии, а суть позднейший продукт христианской демонологии (см. напр., „Из омота в ад — рукой подать“), они могли появиться и в позднейшее время.¹ Вполне закономерно появление у анимистов — крестьян XVII в. — пословицы: „Солнце днем работает, а ночью отдых берет“, отчего ее не надо относить к какому-то древнему „мифологическому периоду“. Но Ф. И. Буслаев в поисках следов славянской мифологии, в стремлении отнести „языческие пословицы“ к прошлому, отодвигает их в древность. Замечательные критические суждения на попытки Ф. И. Буслаева дать пословицам мифологическое толкование высказал 18-летний Н. А. Добролюбов в своих „Заметках и дополнениях к сборнику русских пословиц г. Буслаева“, известных ранее в отрывках, и впервые опубликованных в собрании сочинений Добролюбова под ред. М. К. Лемке,² а в 1934 г. появившихся полностью.³ Н. А. Добролюбов дает реалистическую критику положений мифологической школы. Он пишет: „Может ли, например, пословица: «Родила тетка, жил в лесу, молился пням» (вар. «В лесу родился, пенькам молился») доказывать поклонение пням древесным? Можно ли доказывать, что пословица: «Обреченная скотинка не животинка» относится к древним языческим жертвоприношениям? Будто бы без этого не могла образоваться такая пословица“.⁴ Доказывая абсурдность методики Ф. И. Буслаева Н. А. Добролюбов предлагает ему видеть в пословице: „Вот тебе помой — умойся, вот тебе онуча — утрися, вот тебе лопата — помолися“ — отражение следов поклонения лопате.

Концепция Ф. И. Буслаева о наличии среди русских пословиц, изречений, возникших в так наз. мифологический период, объективно помогла попу объяснить наличие в христианском народе двоеверных пословиц. Священники все „безнравственное“, что находили в пословицах, относили, пользуясь авторитетом Ф. И. Буслаева, к языческим временам.⁵

¹ П. И. Мельников-Печерский так характеризовал эти пословицы: „Волжане свадьбы-самокрутки венчали в лесу вокруг ракитова кустика... Жили в лесу, молились пенью, венчались вокруг ели, а черти пели, так говорили московские люди про лесных обитателей Заволжского края“.

² Н. А. Добролюбов. Собр. соч., т. I, СПб., 1912, стр. 14—22.

³ Н. А. Добролюбов. Полное собрание соч. в шести томах под общей редакцией П. И. Лебедева-Полянского, т. I. Литературная критика. Статьи и заметки, 1856—1858, ГИХЛ, 1934, стр. 495—521.

⁴ Там же, стр. 512.

⁵ См. К. Д. Дмитрашков. Народные пословицы с библейской точки зрения. Воскресное чтение, 1873, № 5—6, II, стр. 68, 85, 166.

Из критики концепции Ф. И. Буслаева, конечно, не следует, что русские пословицы ничего не могут дать для выявления отложенных в них, как в лингвистическом материале, следов древнейших верований. „С новой лингвистической обсерватории, располагающей палеонтологическим телескопом“ (Н. Я. Марр), возможно будет вскрыть содержащиеся в пословицах, как языковых данных, переживания историко-религиозных воззрений.

Отделив пословицы „мифологического периода“, Ф. И. Буслаев ищет пословицы, отражающие „быт звероловов и пастухов“, „быт воинский, быт земледельческий и оседлый“. Отыскивать в пословицах, созданных в XV—XVII вв., следы родового быта — дело почти безнадежное. В поисках материала для своей схемы „развития древнерусского быта“, Ф. И. Буслаев вынужден был брать материал, который никакого отношения к вышеотмеченным „стадиям“ не имел. В содержании русских пословиц и поговорок дошедших до нас, почти нет следов жизни доклассового общества.

Ф. И. Буслаев, подобно всем представителям славянофильской фольклористики, отрицательно относился к современному ему устному творчеству, в частности к новейшим пословицам, видя в них лишь „порождения моды“ и „пустую болтовню“. Классовые корни этого явления очевидны. Важно отметить и то, что Ф. И. Буслаев идеализировал народ, как творца пословиц. Пословица, по мнению Ф. И. Буслаева, „величава в своей простоте, она добродушна до детской наивности“,¹ „она не знает утонченных развитий порока“, она „сущая правда никогда неизменная“. Ф. И. Буслаев видел в пословицах „высокое нравственное чувство, воспитанное благотворным светом христианства“,² пословица „раздается только на пользу всем и каждому“³ и т. д.

Другой представитель мифологической школы — А. Н. Афанасьев, линию которого, конечно, нельзя отождествлять с линией Ф. И. Буслаева, целиком разделял взгляды Ф. И. Буслаева на русские пословицы. В хвалебной рецензии⁴ на сборник Ф. И. Буслаева он был целиком согласен с ним, а в своей книге „Поэтические воззрения славян на природу“ писал, что Ф. И. Буслаев, опираясь на свидетельства пословиц и поговорок, сумел выяснить многие черты старинного быта — пастушеского и земледельческого.⁵ А. Н. Афанасьев, состав-

¹ См. Архив ист.-юрид. сведений, относящихся до России. Изд. Н. Калачева, кн. 2, М., 1854, стр. 110.

² Там же, стр. 109.

³ Ф. И. Буслаев писал: „Пословица, в краткой форме иногда стихотворной, иногда прозаической, выражает вековую мудрость всего народа. Отдельное лицо в доказательство истины или для убеждения в каком-нибудь нравственном понятии пользуется пословицею, как общим народным достоянием, точно так же, как свадебною песнею на свадьбе или причитаньем на похоронах. И задушевная поэзия, и умное слово в пословице — не принадлежит известному лицу, но мирское достояние всех и каждого“. (Лекция Ф. И. Буслаева. Старина и Новизна, кн. VIII, М., 1904, стр. 246—247.) Ср. с „Исторической хрестоматией церковно-славянского и древнерусского языков“ Ф. И. Буслаева, М., 1861, где опубликованы некоторые его замечания о русских пословицах вместе с отрывками из „Повестей или пословиц всенароднейших по алфавиту“, из „Книги о всенародных пословицах“, 1714 г., и из рукописного сборника пословиц, писанного в Москве в 1746 г. Янковым.

⁴ Отечественные Записки, 1854, Июль.

⁵ А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. I, М., 1865, стр. 26.

вивший небольшой, но содержательный сборник записанных им самим пословиц (465 номеров), также пытался применить к пословицам мифологическую концепцию. Он заявлял, что пословицы являются „необходимым пособием при объяснении различных мифов“.¹ Так, напр., он в поговорке о царе Горохе увидел образ Перуна.² Однако А. Н. Афанасьев был вынужден признать, что „пословицы, поговорки, прибаутки мало представляют осязательных намеков на языческие верования, но они важны, как выразительные, меткие по своей самой форме, наименее подверженные искажению, образцы устной народной речи и как памятники издавна сложившихся воззрений на жизнь и ее условия“.³

В России последователь гейдельбергского профессора Ф. Крейдера (F. Kreuzer), автора мистической символической теории мифов, Щепкин, пытался применить методику Ф. Крейдера к объяснению происхождения пословиц. Так, напр., он в книге „Об источниках и формах русского баснословия“, 1859, пытался объяснить возникновение пословицы „После дождичка в четверг“ так: „четь“, „чить“ в сибирском говоре — мелкий дождик, „верг“ — вергаться, падать, а отсюда „после дождика в дождик“, т. е. бессмыслица.

9. Н. А. ДОБРОЛЮБОВ КАК ПАРЕМИОЛОГ

Революционная демократия 60-х годов критиковала славянофильские взгляды на народное творчество и в частности их воззрения на пословицы. Еще В. Белинский отрицал значение пословиц как каких-то источников самостоятельной „мудрости“.

Не случайно, что, оценивая „Русские народные пословицы и притчи И. М. Снегирева“, „Современник“ давал им резкую критику: „как и предыдущие собрания народных русских пословиц, его сборник неполон, неверен, смешан с поговорками и стихами, нередко искаженными так, что не доберешься до смысла, одним словом неказист и неблестящ“.⁴ Великие демократы и социалисты 60-х годов жестоко высмеивали разновидность натурализма, так наз. „простонародность“, стремление псевдонародными выражениями „украшать“ произведения.

В студенческих работах Н. А. Добролюбова по фольклору были „впервые сформулированы требования новой методологии, которая противопоставлялась славянофильской романтике и которая вызывала на первый план, в центр изучения, конкретную среду и конкретную действительность“.⁵

Для молодого Н. А. Добролюбова, как будущего идеолога революционной демократии; крестьянской революции, характерна борьба за фольклор народных

¹ А. Н. Афанасьев. Дополнения и прибавления к собранию русских народных пословиц и притчей, изданных И. М. Снегиревым. Архив ист.-юрид. сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачева, кн. I, отд. IV, стр. 16—68. В „Заветных сказках“ А. Н. Афанасьева есть также пословицы и поговорки.

² Там же, стр. 27.

³ Там же, стр. 757, т. II.

⁴ Современник, т. XV, 1849, стр. 36—37.

⁵ М. К. Азадовский. Добролюбов — фольклорист. Советский Фольклор №№ 2—3, стр. 424.

масс, защита крестьянского творчества, которое тогда называли чаще всего „народным“, чем скрадывали по существу классовые различия, но в то время российская действительность не позволяла еще более четко оценить классовые силы даже сознанию передовых людей 60-х годов прошлого столетия. В области паремиологии характерно для молодого Н. А. Добролюбова то, что он, борется с „гастрономическим направлением в науке“, которое считало, что достаточно выбрать для опубликования „сотню-две пословиц, которые поизящнее да поумнее. Но собирать народные прибаутки... все это недостойно ученого и литератора“.¹

Н. А. Добролюбов, автор двух статей о пословицах — „О некоторых местных пословицах и поговорках Нижегородской губернии“, „Заметки и дополнения к сборнику русских пословиц г. Буслаева“² — дает свое диаметрально противоположное славянофильским взглядам воззрение на фольклор. Н. А. Добролюбов, сам собиравший пословицы,³ продолжает развивать в своих статьях о пословицах мнение В. Г. Белинского, для которого „пословицы, поговорки и местный язык, сами по себе, не имеют ничего замечательного“.⁴ Для Н. А. Добролюбова пословицы ценны не сами по себе, а как исторический материал для изучения жизни и быта крестьянства, он требует изучать пословицы в тесной связи с бытом и жизнью трудящихся масс. Он первый выдвигает и обосновывает значение изучения вариантов пословиц, дает беспощадную критику мифологическим построениям Ф. И. Буслаева. Для Н. А. Добролюбова пословицы ценны как „материалы для характеристики народа“, как данные, с помощью которых может вестись „разработка сокровищ отечественного языка“. Н. А. Добролюбов разделял пословицы на общие и местные, на так наз. исторические пословицы, т. е. такие, которые имеют „исторические основания“, и бытовые, отражающие „бытовые отношения“.

В своей рецензии Н. А. Добролюбов борется с отождествлением фольклорных, т. е. изречений, которые хранятся в народе, с различными изречениями господствовавших классов, что имело место в сочинениях И. М. Снегирева, Ф. И. Буслаева и др. Н. А. Добролюбов считал одним из важных недостатков сборника Ф. И. Буслаева отсутствие в нем разграничения между народными и книжными пословицами.⁵ „Если и можно принимать в число народных пословиц изречения из древних сборников, то разве только тогда, когда представлено будет строгое разграничение между теми и другими, да и в этом случае нужно быть очень осторожным“.⁶ Н. А. Добролюбов ставит большой принципиальной идейной важности вопрос о необходимости отделения пословиц от книжных афоризмов.

Из двух примеров, которые мы ниже приведем, нетрудно увидеть классовую позицию анализа пословиц со стороны студента Н. А. Добролюбова.

¹ Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч. в 6 томах, т. I. Литературная Критика, ГИХЛ, 1930. „Народные русские сказки“ А. Н. Афанасьева и „Южнорусские песни“, стр. 430.

² Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч. в 6 томах, т. I. Литературная критика, ГИХЛ, 1934, стр. 493—496—592. См. Примечания С. А. Рейснера и И. Г. Ямпольского, стр. 658—659.

³ См. его неопубликованное собрание в 1031 номеров, которое хранится в Рукописном отделении ГПБ в Ленинграде, в папке № IV, лл. 15—31.

⁴ В. Г. Белинский. Собр. соч., 1911, т. I. Литературные мечтания, стр. 90.

⁵ Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч., т. I, стр. 511.

⁶ Там же, стр. 512.

Он в заметке „О некоторых местных пословицах и поговорках Нижегородской губернии“ пишет о пословице „Город Арзамас, воевода не по нас“: „Поныне употребляется это речение, когда хотят сделать втихомолку невыгодный отзыв о начальстве, не обращая, впрочем, внимания на то, будет ли это начальство арзамасское или какоенибудь другое“¹. „Несколько далее находим мысль, что русского человека пугала грамотная обстановка суда. Не лучше ли обернуть эту мысль и сказать, что грамота потому и пугала простого человека, что употреблялась преимущественно в делах судебных. Об этом свидетельствует пословица: „Бумажки клочек в суд волочет“².

Рецензия Н. А. Добролюбова была безукоризненна и с фактической стороны. Он отметил, что из 3000 собранных Ф. И. Буслаевым пословиц 200 находятся в сборниках И. М. Снегирева, 30 — А. Н. Афанасьева, он сам в рецензии указал 357 новых номеров пословиц и поговорок, как дополнение к сборнику Ф. И. Буслаева. Н. А. Добролюбов в заметке „О некоторых особенностях великорусской народной поэзии в выражениях и оборотах“ дал план предполагавшегося им к составлению свода „выражений великорусской народной поэзии“, который включил бы и пословицы: „о мире, небе и земле, о человеке, его теле и душе, понятия о разных принадлежностях домашних, военных, религиозных, общественных, о боге, о судьбе, и о всем, что выходит из-за пределов мира видимого“.

10. НАРОДНИЧЕСКАЯ ПАРЕМИОЛОГИЯ

Народники семидесятых-девяностых годов, подобно славянофилам, идеализировали пословицы, считали их за народную мудрость, за голос толпы. Они возвели коллективность в распространении пословиц в категорию какой-то „народной души“. Если славянофилы идеализировали с помощью пословиц русское государство, остатки старины, то народники — крестьянский мир. „Многие пословицы ничто иное, как постановления общин, — писали народники, — это скрижали, уцелевшие в течение веков, в которых народ написал свою политическую деятельность, это остатки сельской автономии“. Народническая фольклористика вела усиленный сбор поговорок и пословиц, в которых видела „неписанную мудрость“. И. Худяков в двух брошюрах „Русская книжка“ 1863 г. и „Древняя Русь“ 1867 г. много внимания уделил пословицам, поговоркам и присловиям. И. Прыжов принимал участие в редактировании „Памятников народного быта болгар“ Л. Каравелова, 1861 г., где было опубликовано 3000 болгарских пословиц. Народники-писатели носили с собой записные книжки, куда записывали схваченные на лету пословицы. Идеалистическая теория, что „с'est l'opinion qui gouverne le monde“ (мир управляется мнением) питала их преувеличенные взгляды на значение пословиц.

Народнические воззрения на пословицы отразились и в брошюре П. Рыбникова „Быт русского народа в его пословицах“, М., 1859. Эта небольшая брошюра в 16 стр., очевидно, предисловие к сборнику пословиц

¹ Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч., т. I, стр. 495.

² Там же, стр. 513.

составленному П. Рыбниковым,¹ пытается на основании 190 привлеченных автором пословиц определить „нравственность русского народа“. П. Рыбников изображает крестьянство очень жалостливо, покорным своей судьбе: нужно было убедить правительство, что крестьянин тоже человек, с которого пора снять ярмо крепостничества. П. Рыбников использует пословицы как средство опровергнуть взгляды на то, что крестьянин всем доволен, любит бар и т. д. Он возмущается космополитизмом некоторых русских пословиц,² их „безнравственностью“, старается защитить „народ“ от них, заявляя, что „народ пережил период пословиц“ и уже больше не ответственен за них. П. Рыбникова восхищает „безусловная преданность русского человека миру“ (стр. 15). Он пишет о том, что „в этой преданности миру лежит его (народа. *М. Ш.*) спокойствие“, (стр. 16) и т. д. П. Рыбников все эти народнические воззрения подкрепляет произвольным подбором пословиц.

Попытки на основании только пословиц составить представление о национальном характере, „о складе ума народа“, о его жизни, нравственности и т. п., являются типично буржуазным метафизическим подходом, характерным для либерального народничества. Что только ни пытались различные буржуазные авторы вывести из рассмотрения пословиц! Один видел, что в русских пословицах красной нитью проходит добродушно-скептическое примирение с жизнью и со всеми ее случайностями; другой слышал в пословицах глубокое утомление жизнью, грустную покорность судьбе и уверенность в невозможности изменить ее предопределение; третий считал, что пословицы учат бодрости, ненасытной жажде жизни и т. д. Мери-Хови ухитрился увидеть в пословице „знает бог, кого на племя пустить“ предшественницу учения Чарльза Дарвина: „Вся новейшая теория Дарвина о борьбе за существование и пр. давно уже выражена и ясно и кратко в русской пословице «Знает бог, кого на племя пустить»“.³ Идеалистическое конструирование на основе пословиц „характера народа“, его воззрений, должно быть отброшено, что, конечно, не значит невозможность использования пословиц как исторического источника, но исследование этого источника может производиться только с помощью марксистского метода.

11. ПОМЕЩИЧЬЕ-БУРЖУАЗНАЯ ПАРЕМИОЛОГИЯ КОНЦА XIX И НАЧАЛА XX ВВ.

В конце XIX в. в России окончательно сложились дворянско-буржуазные воззрения на фольклор, заимствованные из романтических воззрений западноевропейской фольклористики, рассматривающей народное творчество как некое недифференцированное целое, которое является коллективным творчеством народа, в котором нет деления на классы.⁴

¹ „Мы имеем сборник пословиц“... (П. Р. Быт русского народа в его пословицах, М., 1859, стр. 2).

² „Рыбам море, птицам воздух, а человеку отчизна — вселенной круг“. „Такой космополитизм не в духе русского человека“ (там же, стр. 12).

³ Отшельник Мери-Хови. Сборник пословиц, поговорок, примет и пр. (Русско-народная философия), СПб., 1882, стр. 90.

⁴ Ср. с высказыванием Арнима, писавшего в I томе „Des Knaben Wunderhorn“ (1805 г.) „Мы ищем высокого, мы ищем золотого руна, принадлежащего всем, образующего богатство

Буржуазное воззрение на пословицы, как „возлеянное веками выражение безличной народной мысли и мудрости“¹ старалось скрыть классовые противоречия, отражавшиеся в пословицах, оно искало монолитности и внеклассовости „народных изречений“.² Каких только объяснений ни выдвигали буржуазные ученые для того, чтобы скрыть классовое происхождение пословиц? Понятия, нашедшие отражение в пословицах, объяснялись, главным образом, как следствие географической среды: „при унылой обстановке Севера уныние легко доступно жителю Севера и сказывается в русских пословицах“ — утверждали буржуазные ученые. Буржуазная интеллигенция и либералы помещики, знакомясь по пословицам с „мужиком“, с удивлением открывали „у мужика много наблюдательности и ума“. „В пословицах скажется многое, о чем мы по отношению к мужику не думали, не гадали; скажется, что мужик кое-что и понимает не хуже образованных людей... Не след сердиться на мужика, если он подчас неладно скажет про барина. Что было, то прошло и травой поросло“.³

Буржуазно-помещичья фольклористика стремилась использовать пословицы для внедрения в массы идей, выгодных эксплуататорам. С этой целью в массах распространялись иллюстрированные книжки религиозно-монархических изречений. Типичным примером таких книжек может служить брошюра „Пословицы на каждый день“, изданные „Посредником“. Нетрудно вскрыть классовую сущность проповедуемых „Посредником“ „истин“: „Бог терпел и нам велел“, „Носи платье не складывай, терпи горе, не сказывай“, „Работай до поту, да поешь в охоту“, „Держись ближе к сохе Андреевне, она не выдаст“, „Бедному горе, а богатому вдвое“, „Богачи едят калачи да не спят ни днем, ни в ночи, а бедный чего ни хлебнет, да заснет“, „У богатого одеяльце в соболях, да потонули подушки в слезах“ и т. п. Н. Трапицын в книжке „Народный нравоучитель или собрание русских пословиц“ поучал: „Зависть к богатству противится дружбе и доброму братству“, Мери-Хови учил: „Как ни плохо, а покориться надо“ и т. д.

В сборниках пословиц, внедряемых царизмом, проповедывался великодержавный шовинизм, популяризировались оскорбительные присловья об угнетенных народах и т. п. пословицы, направленные против других национальностей (евреев, цыган, немцев, поляков и т. д.), стремившиеся подменить классовую борьбу национальной враждой. На примере четырехтомной работы министра земледелия и государственных имуществ с 1892 по 1905 г., А. С. Ермолова,⁴ нетрудно рассмо-

нашего целого народа, его собственное внутреннее живое искусство, ткань долгого времени и могучих сил, веру в знания народа, сопровождающую его в радости и смерти; эти песни, саги, верования, изречения, истории, пророчества и мелодии“.

¹ Этнографическое обозрение, кн. XIX, 1893, № 4, стр. 171.

² „Для пословицы равны все сословия и убеждения, и богатый, и бедный, и умный, и глупый, словом сказать, она ко всем одинаково строга и справедлива, относясь ко всем кратко, откровенно и с насмешкою“ (М. Массон. Мудрость народная, стр. VI). „Пословицы, — писал Полевой, — всем нравились, они приходились по вкусу и всем казались равно меткими и справедливыми“ (Полевой. История русской словесности, стр. 36) и т. д.

³ Исторический вестник, т. XIX, 1885, № 2, стр. 375.

⁴ А. С. Ермолов. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках, приметах, т. I. Всенародный месяцеслов, т. II. Всенародная агрономия, т. III. Животный мир в воззрениях народа, т. IV. Народное погодоведение.

треть классовую сущность помещичьей паремиологии. Далеко не случайно было издание министром земледелия в 1905 г. сборников пословиц в 2059 стр. А. С. Ермолов, проводивший дворянско-крепостнические тенденции в сельскохозяйственной политике царской России,¹ считал полезным собрать пословицы отражавшие быт крепостной деревни, для пропаганды незыблемости помещичьей власти. „В тяжелую смутную эпоху русской жизни, говорит автор, — приходится опубликовать эту работу“.² А. С. Ермолов собирает из паремиологической литературы 6325 пословиц о сельском хозяйстве, сельскохозяйственном календаре, „народной“ агрономии, животноводстве и метеорологии, с целью консервации этих представлений, утверждения их разумности и всеобщности у всех народов. Помещик А. С. Ермолов рассматривает пословицы и приметы с наивно-рационалистических позиций их соответствия абстрактной агрономии, не понимая исторических корней крестьянских представлений о природе, роли сельскохозяйственной магии и т. д.

Весь труд А. С. Ермолова был помещичье-партиен. Приведем несколько примеров для доказательства этого положения. А. С. Ермолов пишет: „Большой смысл, хотя и иносказательный, имеет следующая поговорка, еще раз свидетельствующая о нелюбви немцев к общему пользованию чем бы то ни было: «Besser ein Spatz allein, als ein Ochse in gemein» «Лучше свой воробей, нежели общий бык»“.³ А. С. Ермолов так объясняет выражение „подъегорить“, „подкузьмить“, обозначающие обман наймодателем батраков во время осеннего Егория, Кузьмы и Демьяна (кузьминок), когда происходили расчеты за летнюю работу: „Должник может не явиться ко дню Егория, может поставить займодавца в безвыходное положение, — подъегорить или подкузьмить, как народ выражается в данном случае“,⁴ т. е. А. С. Ермолов объясняет возникновение выражения „объегорить“ или „подкузьмить“ тем, что батрак обманывает кулака или помещика, не явившись за расчетом. А. С. Ермолов знал действительное происхождение этого выражения, когда кулак при расчетах под Егория, обманывал батрака: „Ожидал полочки, а меня подъегорили, подкузьмили“. Пословицу, показывающую, что за счет „села“ и „Ивана“ существует „пан“, А. С. Ермолов пытается интерпретировать в смысле совпадения интересов помещиков и крестьян: „Интересны изречения о том, что где богат народ, там богаты и помещики: народная мудрость свидетельствует, что интересы высших и низших должны быть солидарны“, „Богат Иван, — богат и пан, село свело — барина скорчило“.⁵

Очень ярко вскрывают классовое лицо работы А. С. Ермолова следующие цитаты, извлеченные из его книг: „У крестьян на Руси первое стремление — свезти лес, вырубить его, расчистить, после чего они же плачут на то, что лесу не стало, кнутовища вырубить негде, топиться нечем, и с ненавистью относятся

¹ О А. С. Ермолове см. В. И. Ленин. Собр. соч., изд. 3-е, т. I, стр. 174, 185, т. IV, стр. 170, т. V, стр. 293, т. VII, стр. 236, т. IX, стр. 360, 366, 368, т. XI, стр. 129, т. XIV, стр. 394.

² А. С. Ермолов. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках, приметах, т. IV, стр. IX—X.

³ Там же, т. III, стр. 344.

⁴ Там же, т. I, стр. 21.

⁵ Там же, т. I, стр. 158.

к тем, кто охраняет лес“.¹ „Слишком обширных земельных пространств земледельцу надлежащим образом не осилить, да и слишком плодородные почвы обуславливают леность хозяина... В чисторусских губерниях жалоб на малоземелье, на земельные утеснения, в народных изречениях слышится немного“.² „Не надо гоняться за большим количеством земли, ни даже за плодородием почвы“.³ Число подобных цитат, показывающих „наглость крепостника“,⁴ бесконечно. Собрание пословиц А. С. Ермолова не содержало оригинальных публикаций, пословицы были извлечены А. С. Ермоловым, вернее собраны его сотрудниками, из общеизвестной литературы. Чтобы доказать всеобщность, а отсюда и необходимость существования помещичьей власти в деревне, А. С. Ермолов привлек параллельный русским пословицам западноевропейский паремнографический материал, главным образом по Wander'у „Deutsches Sprichwörterlexikon.“ Сейчас книги А. С. Ермолова сильно устарели, его наивный рационализм, внеисторический метафизический подход к пословицам, помещичья тенденциозность, делает эти книги вредными. Однако его четыре тома напоминают советским исследователям, что материалы, подобные собранным А. С. Ермоловым, ждут еще своего перевода на материалистический язык.

12. РУССКАЯ БУРЖУАЗНАЯ RECHTSPAREMIOLOGIE

Буржуазная паремнология на первое место поставила изучение отражения в пословицах правовых воззрений крестьянства. Правда, еще З. Горюшкин, И. Снегирев, Ф. Морошкин, Ф. Наливкин и другие обращали внимание на русские пословицы, как на юридический источник. В 1811 г. коллежский советник, „законоискусник“ З. Горюшкин, бывший подьячим в сыском отделении, куда привозили за „слово и дело“, — в своих четырех больших томах „Руководство к познанию законоискусства“ отыскивал происхождение пословиц в законах. „Слыша употребляемые между разговоров и читая записанные с оных древние наши пословицы, приводимые в основание наших мнений, и находя во многих из них истину, опровержению не подверженную, нельзя не признаться, чтоб не были они из числа сего рода законов“.⁵ Эти взгляды, также как и небольшая публикация пословиц З. Горюшкина, впоследствии оказали на И. М. Снегирева большое влияние.

Во второй половине XIX в. буржуазные юристы не без влияния западноевропейской *Rechtsparemiologie*⁶ выдвинули в изучении пословиц на центральное место вопрос об историко-правовом их значении. В России это нашло поддержку не только в общих трудах по праву, но и в специальных работах А. Сухова, Я. Кузнецова, Н. Невзорова, И. Иллюстрова и других. Концепция буржуазных

¹ А. С. Ермолов. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках, приметах, т. II, стр. 417.

² Там же, стр. 155.

³ Там же, стр. 156—157.

⁴ В. И. Ленин. Собр. соч., изд. 3-е, т. I, стр. 185.

⁵ З. Горюшкин. Руководство к познанию законоискусства, т. I, стр. 44.

⁶ См. специальные работы типа E. Graf. „Deutsche Rechtssprichwörter“, 1864.

юристов, сформулированная сенатором Н. С. Таганцевым, сводится к тому, что пословицы своим происхождением уходят вглубь веков доисторической „народной жизни“, возникают с первыми зачатками „народного обычного права“, нередко самым тесным образом связаны с последними, служа для них основными источниками. В древнейшую пору „народной жизни“ народные пословицы являются неписанными словесными законами, устным правом, которым руководится народ в это время и которое позднее, в форме обычного права, служит для законодателя главным материалом. В первичную эпоху обычное право является точно и определенно сформулированное в виде юридических пословиц и поговорок; целые века живет оно в форме устного и письменного права, но и закрепленное в письме не теряет своего основного характера.¹ Корни этого воззрения следует искать в том, что буржуазное мышление исключительную роль придает вопросам права; отсюда идет и преувеличенное значение роли законов в образовании пословиц. Пословицы отражают и закрепляют определенные социально-политические надстройки (государство, право), но основой общества является экономическая его структура, объясняющая в конечном счете и все явления языка и мышления, в том числе и пословицы.

Из паремиологических работ, основывавшихся на правовой концепции, отметим статью военного прокурора И. И. Иллюстрова „Юридические пословицы и поговорки русского народа“, опубликованную им в февральской книжке „Юридического вестника“ за 1884 г. (в 1885 г. вышла отдельным изданием). В 1904 г. эта статья после дополнений была выпущена под названием „Сборник российских пословиц и поговорок“, который превратился в 1915 г. в „Жизнь русского народа в пословицах и поговорках“. Работа И. И. Иллюстрова, содержащая 7048 пословиц, как бы замыкает собой все развитие русской буржуазной паремиологии. Для И. И. Иллюстрова пословицы — это „свод заветов седой старины и выработанных веками, зачастую не утративших свое значение и по настоящее время, правил житейской мудрости“.²

Работа И. И. Иллюстрова была „опытом систематического по отделам права собирания юридических пословиц русского народа“. Содержание сборника И. И. Иллюстрова показывает, как буржуазные юристы пытались представить себе жизнь народа: „бог, царь, закон, служилые люди, сословия, общежитие, брак, дети, родина, право собственности, договор, преступление и наказание, суд, благосостояние и трудовая деятельность, бедность, пошлины, сборы и подати, обучение, пища, напитки, здоровье, болезнь и смерть“. Но не только общая классификация И. И. Иллюстрова (закон, право, собственность, благосостояние, договор и т. д.) вскрывает буржуазный характер его концепций, но и само внутреннее расположение материалов, их интерпретация доказывает это. Так, напр., И. И. Иллюстров, собрав большое число пословиц о бедности, группирует их согласно принципам, что бедность возникает в капиталистическом обществе не от эксплуатации, а благодаря следующим причинам: „1) истреблению имущества водой и огнем, 2) неурожаю 3) неспособности к работе,

¹ Н. С. Таганцев. Русское уголовное право, СПб., 1905.

² И. И. Иллюстров. Сборник российских пословиц, стр. 1.

7) беспорядку в домашнем хозяйстве, 5) семейным, разделам, 6) глупости, 4) лени, 8) праздности, 9) порочности, 10) азартным играм, 11) пьянству, 12) мотовству, 13) щегольству, 14) тратам на наряды, 15) роскошной жизни". Вот пример классового толкования И. И. Иллюстровым поговорки „Казенная палата от мужиков богата". Как известно, эта поговорка показывает, что казна грабила крестьян. И. И. Иллюстров же сопровождает поговорку таким объяснением: „крестьяне признают за собою важное значение по отношению к благосостоянию государства".¹ Пословицу „На рабочего дело найдется, на голодного кус съестся" И. И. Иллюстров сопровождал комментарием: „На Руси повсеместного голода не бывает и помощь всегда оказывается"² и т. д. Современное значение книги И. И. Иллюстрова состоит лишь в том, что ею можно пользоваться как справочником, в котором около каждой пословицы или поговорки указываются их основные публикации.

13. ИЗУЧЕНИЕ РУССКИХ ПОСЛОВИЦ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОЛОГИЕЙ

В буржуазной науке пословицы являются предметом изучения формалистов-филологов. При составлении словарей, различных диалектологических записей и т. д. было зафиксировано большое число русских пословиц и поговорок, которые интересовали лингвистов как языковедческий материал. Литературоведы так же, как и языковеды, изучавшие русские пословицы, находились в плену формальной индоевропеистики, благодаря чему они смогли дать мало ценного в вопросах исследования пословиц. Те небольшие специальные работы, которые имеются по вопросу о литературной форме пословиц, поражают своей примитивностью. Так, напр., статья Е. А. Ляцкого „Несколько замечаний к вопросу о пословицах и поговорках", утверждает необходимость полного отрыва изучения формы пословиц от их содержания. „Пословица есть форма речи, удобная для обобщения конкретных представлений и понятий и, как таковая, должна быть рассматриваема отдельно от содержания".³

Формальное изучение пословиц, выдвинутое буржуазным языковедением, было бессильно дать четкое определение пословицы как фольклорного жанра, найти его границы среди близких к нему жанров. Так, напр., попытки установить границы размежевания пословиц и загадок нельзя признать удачными. Садовников хотел увидеть здесь разницу в том, что в загадках „отразились взгляды народа на природу и окружающую обстановку, в пословицах вся житейская мудрость и нравственная личность простолюдина. В загадке, более древней по форме и происхождению, открывался полный простор для творческой фантазии народа. В пословице — для его здравого смысла и критики".⁴ Это формальное разграничение — неверно по существу, ибо и в пословицах, как и в загадках, „отразились взгляды" „на природу и окружающую обстановку", стремление же здесь противопоставить „творческую фантазию" — „здравому смыслу" не научно.

¹ И. И. Иллюстров. Жизнь русского народа в пословицах и поговорках, 1915, стр. 86.

² Там же, стр. 330.

³ Изв. отд. русск. яз. и слов. Ак. Наук 1897 г., т. II, кн. 3, стр. 782.

⁴ Садовников. Загадки и пословицы. См. Покровский В. Историко-литературная хрестоматия, ч. I, изд. 4, 1910, стр. 136.

Все, что могло сказать буржуазное языкознание о пословицах, это в конечном счете то, что они застывшие выражения, синтагмы, т. е. неделимые синтаксические единицы, тождественные словам.¹

Литературоведы за формальным изучением эпитетов, гипербол, музыкальной инструментовки пословиц, хотя это тоже было очень поверхностно сделано, скрывали действительное исследование литературной формы пословиц в связи с их содержанием, в связи с их социальной природой. Известная концепция А. А. Потебни о том, что пословица возникает из басни путем „сгущения мыслей“, которой он придавал такое большое значение,² фактически была известна еще задолго до него И. М. Снегиреву, писавшему: „Многие притчи и басни сократились в пословицы“.³ Этот взгляд можно проследить в западно-европейской литературе, которая унаследовала его из древнегреческой письменности. Гервинус, а за ним Вакернагель, Мюлленгоф и другие писали, что некоторые пословицы представляют как бы род маленьких басен, которые с течением времени могли принять более или менее обширные размеры; целые сказки животного эпоса превращались в краткие изречения, сокращались в пословицы.⁴

„Обиходные выражения и пословицы, — писал Поль Лафарг, — показывают, быть может, еще яснее, чем отдельные слова — те нити, которые связывают язык с явлениями окружающей жизни“.⁵ Пословицы очень важны для лингвистических экскурсов, они могут быть ценным источником для изучения истории языка, причем в первую очередь должна быть изучена история отдельных выражений.⁶ В учении о языке Н. Я. Марра, интересовавшегося пословицами, следует искать лингвистического подхода к их анализу.⁷ Н. Я. Марр, сам

¹ Бодуэн-де-Кургенз. Введение в языковедение, Петроград, 1917, стр. 53.

² „Весь процесс сжимания более длинного рассказа в пословицу принадлежит к числу явлений, имеющих огромную важность для человеческой мысли, можно сказать, характеризующий собой человеческую мысль сравнительно, напр., с мыслями животных, насколько они доступны нашему наблюдению“ (А. А. Потебня. Из лекций по теории словесности. Басня, пословица, поговорка, Харьков, 1894, стр. 96).

³ И. М. Снегирев. Русские народные пословицы и притчи, М., 1848, стр. 29.

⁴ См. Jente. Märchen im Sprichwort. Handwörterbuch des deutschen Märchens.

⁵ П. Лафарг. Язык и революция. Academia, 1930, стр. 21.

⁶ В 1890 г. С. Максимов написал работу „Крылатые слова“, СПб., изд. А. Суворина, где объяснил 120 ходовых выражений (баклуши бить, камень за пазухой, где раки зимуют, слово и дело, из кулька в рогожку, ободрал, как липку, ни дна, ни покрывки и т. д.), однако его толкования ходовых выражений нередко были исторически произвольны и часто не выдерживали серьезной критики.

⁷ Вот пример, каким светом освещается указание Н. Я. Марра о палеонтологической связи льва, волка и собаки (см. Н. Я. Марр „Постановка учения о языке в мировом масштабе“) на материале пословиц: библейская „Живая собака лучше мертвого льва“ (Экклезиаст, IX, 4), „Живой пес лучше мертвого льва“ (Даль), „Мертвый лев хуже живой собаки“ (Афанасьев), „Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort“, „Ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe“. „Се лев, а не собака“ — библейская пословица, отсюда международная „Ogni cane è leone a casa“ — „Всякая собака в своем доме лев“, — „Jeder Hund ist ein Löwe in seinem Hause“, „Львиная дружба — собачья дружба“, „Волк шерсть меняет, но не характер“ — греческая пословица; „Лев меняет шерсть, но не характер“ — тосканская пословица; „О, если б молодой олень поймал льва“ — греческая; „Дай боже нашему теляти волка поймати“ (Даль).

собиравший и руководивший сбором пословиц и поговорок в Абхазии, неоднократно отмечал их лингвистическое значение.

Среди буржуазных исследователей пословиц преобладали филологи и литературоведы, которые на исследование пословиц переносили приемы своих историко-литературных изысканий. Они рассматривали художественное творчество в полном отрыве от социально-экономических условий, его породивших. Буржуазная историко-филологическая школа литературоведения выдвинула в самом конце XIX—начале XX вв. ряд исследователей древней русской письменности (П. К. Симони, В. Н. Перетц, М. Н. Сперанский), которые уделили внимание также изучению пословиц. Здесь не место давать анализ буржуазной методологии вышеуказанных авторов, определившей в конечном счете и их работу в области паремиологии.¹

В конце XIX в. к кропотливому изучению рукописных и печатных сборников пословиц приступил член-корреспондент Академии Наук П. К. Симони. Он издал „Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и пр. XVII—XIX столетий“, СПб., 1899, первый выпуск восьмитомного свода старинных произведений малых видов русского фольклора. Своим трудом П. К. Симони показал себя не только прекрасным палеографом, но и дал ценные указания для изучения старинных русских сборников пословиц. К сожалению, этот труд остался только начатым, он прекратился на первом выпуске, на публикациях двух рукописей. Работа над старинными сборниками пословиц привлекла внимание П. К. Симони к составлению „систематического свода русских, белорусских, украинских пословиц, поговорок, присловий, скороговорок, прибауток, присказок, побасенок, пустобаек, острот, прозвищ, с объяснением, вариантами, параллелями как книжными, так и простонародными“. Но и эта работа осталась неосуществленной. Работа над собиранием пословиц послужила для П. К. Симони поводом к составлению „Программы для собирания русских пословиц, поговорок, острот, прозвищ, загадок и т. д.“, СПб., 1898 (Живая Старина, 1898, вып. 1, стр. 117—121). П. К. Симони собирал материалы для написания истории русской паремиологии, он изучал древнегномическую литературу и отыскивал в ней литературные источники пословиц.

Утверждение, что книга, т. е. письменная литература есть основа фольклора, было выдвинуто историко-филологической школой в противовес чрезмерному сусальному славянофильскому преувеличению роли народа в создании устного творчества. Буржуазное литературоведение выставило тезис об устном творчестве не как о продукте трудового народа, а как о создании командующего класса древности, аристократии, от которой низший класс все усваивает и подвергает соответственной переработке на простонародный лад. Это пренебрежение к самостоятельному творчеству угнетенных масс, непонимание роли фольклора, как орудия классовой борьбы, особенно характерное для буржуазной фольклористики эпохи империализма, нашло впоследствии свое выражение в известной формуле „Das Volk produziert nicht, es reproduziert“.

¹ Достаточно отметить, что В. Н. Перетц писал: „Сложные явления человеческой культуры, как поэтическое и вообще всякое художественное творчество многопричинны и монистически не могут быть объяснены“ (В. Н. Перетц. Краткий очерк методологии истории русской литературы. Academia, П., 1922, стр. 37).

В области русской паремиологии эти взгляды „о громадном значении книжной литературы для народной словесности“ были представлены работами В. Н. Перетца и М. Н. Сперанского. В. Н. Перетц в своих небольших заметках „Из истории пословицы“ (1898 г.) дал схему книжных источников русских пословиц, указал, что некоторая часть их шла из литературы польской и украинской, которая была звеном между европейской и московской литературой и т. д. Но В. Н. Перетц не только не понял классовой сущности пословиц, но, применяя методiku буржуазной науки, которая стала отрицать роль трудящихся масс в создании фольклора, пришел к отрицанию того, что народ создавал свои пословицы. Изучение книжных источников пословиц имело цель свести пословицы к книжным прототипам, полученным из древнегреческой или древнерусской письменности. В. Н. Перетц писал: „пословицы по своему происхождению едва ли могут (по крайней мере в степени не особенно значительной) претендовать на принадлежность к «народной устной словесности»“.¹ До известной степени этой концепции придерживался и М. Н. Сперанский, который в 1904 г. выпустил большой труд „Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности“, ставивший цель возможно точнее установить даты появления того или другого собрания афоризмов.

Выдвинутая буржуазным литературоведением XX в. теза о наличии индивидуального автора у пословиц, снимавшая романтическую концепцию о народном коллективном авторстве пословиц, была правильна лишь в том пункте, где она утверждала, что первоначально пословица была высказана одним лицом. Буржуазное литературоведение не понимало, что выражение отдельного лица становится пословицей лишь в процессе фольклоризации, т. е. распространения и переделки изречения, что пословица меняет свое классовое содержание и форму в зависимости от социальных и исторических условий, что одна и та же пословица в речи представителей разных классов выполняет различную роль, и т. д. Процесс превращения афоризма в пословицу, задачи конкретного исторического изучения пословицы, характера ее бытования, ее изменений в смене социально-экономических формаций, написание истории пословиц на основе изучения их роли в классовом обществе — задачи, которые должны разрешить советские исследователи.

14. ТЕОРИЯ ЗАИМСТВОВАНИЯ В РУССКОЙ ПАРЕМИОЛОГИИ

С развитием капитализма возникла буржуазная теория о заимствованиях фольклора, в частности пословиц, которая подобно тому, как капитализм кончал со своей национальной ограниченностью, резко ударила по гипотезам национальной самобытности фольклора. Наличие колоссального числа тождественных пословиц выдвинуло теорию о странствующих международных пословицах, которые переходят от одного народа к другому. Индоевропейцы объяснили себе это тем, что у арийских племен сохранились единые пословицы, бывшие некогда достоянием их, когда они были праарийскими. В 50-х годах прошлого века востоковед Бенфей (Benfey) перевел „Панчатантру“, чем нанес удар по

¹ В. Н. Перетц. Из истории пословицы, 1898, стр. 3.

теории самобытности и национальной сущности фольклора. Теория Бенфея, созданная ростом международных капиталистических отношений, объясняла тождественность легенд, сказаний и мифов существованием общей индийской прародицы, откуда были вынесены эти сказания. В 1909 г. Altenkirch пытался увидеть в „Панчатантре“ источник ряда европейских пословиц: „Der Krug geht so lange zum Brunnen, bis er bricht“, „Wer andern eine Grabe gräbt, fällt selbst hinein“, „Kinder und Narren sagen die Wahrheit“, „Wer zum Himmel emporspuckt, bespuckt sich selbst“ и т. д.

Однако, он смог отыскать только около десятка индийских пословиц, тождественных немецким.¹ Благодаря этому теория Бенфея не могла найти популярности в изучении пословиц. У жителей Африки можно обнаружить не меньше параллельных европейским пословицам изречений, чем их было найдено у индусов. Впоследствии теория Бенфея выродилась в формально-сравнительную географическую школу так наз. финских фольклористов. Международная федерация фольклористов (F. F.) почти ничего не сделала в области изучения пословиц, так как все ее внимание было привлечено к сказкам. Лишь один из ее деятелей, А. Taylor, пытался в ряде своих работ применить методы финской школы к изучению пословиц.

А. Taylor, как всякий сторонник индоевропейской теории пытался отыскать пратекст пословицы. Он верил, что наиболее простейший ее вариант был и первоначальным. А. Taylor в целях развития этой концепции А. Aarne выдвинул вопрос об отдельном исследовании каждой пословицы. Следуя Jente, создавшему немецкий свод параллелей к голландским пословицам, А. Taylor составил индекс основных западноевропейских пословиц, тождественных известным германским выражениям.² А. Taylor придерживается теории заимствований. „Много еще может быть узнано о влиянии классических греческих пословиц на латинскую традицию или средневековых латинских или французских пословиц на английскую, немецкую традицию“ — пишет А. Taylor. „Культурные общения между Востоком и Западом неясны и нигде не отмечены. Простой список арабских пословиц, имеющих эквиваленты в европейской традиции, был бы очень полезным и дал бы большую информацию“.³ Однако, сам же Taylor вынужден был признать безуспешность сравнительно-географического метода. „Сравнение двух запасов пословиц предлагает трудные вопросы, и почти все попытки разрешения их были неудачны“.⁴

Теория заимствования, порожденная в период захвата колоний, в дальнейшем перешла к своему отрицанию под влиянием собранных в этих же колониях материалов. Новые материалы вскрывали большую тождественность фольклора у таких народов, у которых невозможно было бы предположить наличия связи между ними. Это было очевидно всем, внимательно знакомившимся с публикациями пословиц народов мира. Так, напр., Ф. И. Буслаев прямо писал: „Посло-

¹ Altenkirch. Die Beziehungen zwischen Slaven und Griechen in ihren Sprichwörtern. Archiv für slavische philologie № 30, Berlin, 1909, SS. 2—4.

² А. Taylor. An index to „the proverb“ FF. Communications № 113, Helsinki, 1934.

³ А. Taylor. Problems in the study of proverbs. The Journal of American Folklore, vol. 47. January—March, 1934, № 183, стр. 14.

⁴ Там же, стр. 15.

вицы, как выражение общего здравого смысла, могут повториться одна и та же у многих народов без всякого намеренного заимствования". Рассмотрение пословиц как фольклорных изречений, отражающих определенные социально-экономические условия, объясняет без помощи теории заимствования параллельное зарождение одинаковых пословиц в различных местах, в связи с однородностью общественной идеологии на одинаковых ступенях развития, что, однако, не исключает возможности заимствования или влияния, но возникновение пословиц определяется не заимствованиями, а социально-экономическим процессом данного общества. Пословицы имеют в конечном счете одинаковый смысл у народов, находящихся на одинаковой ступени общественного развития, хотя в форме своего выражения они представляют разнообразие в зависимости от местных условий, от своего стадийного развития. За рубежом собран большой сравнительный материал по паремииграфии, но он лежит втуне, в связи с тем тупиком, в который зашла буржуазная фольклористика.

Буржуазный сравнительно-исторический метод успел немного сделать и в русской паремииологии. Правда, еще в 1829 г. И. М. Снегирев поставил вопрос о русских пословицах, сходных с греческими и римскими, но дальше этого не пошел. Последующие работы (Е. И. Тимошенко и др.) только приводили количественно больше примеров, подтверждающих связь русских пословиц с греческими. Помещичье-буржуазные концепции, господствовавшие в русской фольклористике, стремились доказать, что „пословицы — чистый плод русского ума“, ¹ „русские пословицы отличаются от прочих, кроме своей формы, особенно игрою ума и фантазии, резким выражением климата, духа веры“, ² „наши пословицы и поговорки стоят выше пословиц и поговорок других наций“, ³ „наши пословицы значительнее пословиц всех других народов“ и т. д. Не в интересах русской помещичье-буржуазной фольклористики было разрушать этот шовинистический вздор. ⁴ Все, что было сделано в области сравнительного изучения русских пословиц, заключается в книге Е. И. Тимошенко, сильно преувеличившего заимствование русскими пословиц у греков, и в ряде других русских публикаций пословиц западноевропейских народов (М. Массон, М. Михельсон, Ив. Гольшух, Г. М. Гольгардт-Ландау, И. Рожновский, Г. Казарин). Формалистическая работа Е. И. Тимошенко „Литературные первоисточники и прототипы русских пословиц и поговорок“ (Киев, 1897) только дает констатацию факта влияний. Его

¹ Н. Трапицын. Народный нравоучитель или собрание русских пословиц. Изд. 2-е, 1870, Ярославль, стр. 117.

² А. Глаголев. Умозрительные и опытные основания в словесности, СПб., 1834, ч. IV, стр. 101.

³ Н. А. С-в. Русское народное остроумие, стр. 5.

⁴ Фашистские фольклористы утверждают, что общие элементы в фольклоре Европы и Греции или Индии — это плод творчества „северной расы“, принесенный на Восток и юг северными завоевателями, образовавшими „верхний слой“ у подчиненных народов. Фашистская фольклористика, опирающаяся на архиреакционную расовую теорию, пытается вывести пословицы, как и весь фольклор, „из светлой души северогерманцев“, она конструирует свои построения, исходя из наличия единого индоевропейского запаса изречений, создателями которых являются только „белокурые с голубыми глазами арийцы“, остальные же „низшие расы“ только заимствовали и портили пословицы „великой северной расы“. Фашисты видят в изречениях „опустившиеся культурные ценности высших классов“, трудящиеся же массы, по мнению этих человеконенавистников, ничего не создают.

работы основывались на труде Крумбахера,¹ плоско объяснявшего сходство русских и византийских пословиц только миграциями, торговыми сношениями: „Ebenso und noch leichter mögen Fragmente der byzantinisch-griechischen Spruchweisheit auf dem natürlichen Wege der Tradition durch Schiffer und Kaufleute nach Russland gedrungen sein“.

Глубже опыт сравнительного анализа русских и греческих пословиц поставил в рамках формальной теории заимствования Altenkirch, но всякое сравнительное изучение пословиц не может ограничиться только греческим „первоисточником“. Вопрос надо ставить о догреческих источниках, ведь уже для Аристотеля пословицы были „остатками древней философии“, вопрос следует ставить в плане стадийного изучения развития пословиц в связи с развитием языка, мышления и всей социально-экономической основы конкретного общества. Проблема сходства многих пословиц у разных народов в противовес взглядам буржуазных ученых, которые стараются этот вопрос завуалировать,² имеет большой общетеоретический интерес. Еще Гельвеций обратил внимание на пословицы именно с этой стороны, отмечая по поводу пословиц „как люди разных народов и времен, при различных условиях жизни, по некоторым вопросам постоянно сходились в суждениях“. Для марксизма сравнительное изучение пословиц не сводится к поискам их пратекстов в духе финской школы фольклористов, в плане работы А. Aarne. *Vergleichende Rätselforschungen*, I, II, III, Helsinki, 1918—1920, где дается сравнительное исследование загадок с указанием всех вариантов у различных народов с отметкой изменений отдельных элементов загадки и изменения ее значения. Задача состоит в том, чтобы доказать, каким образом в одних случаях из сходства социально-экономических условий, вне зависимости от общения друг с другом, возникают одинаковые пословицы, или в других случаях, как и почему при экономическом, политическом и культурном общении народов возникают заимствования, показать их классовые корни, вскрыть, какую переработку они получают, причем надо „подойти к делу по-новому, т. е. подойти к языку не как к однородному массиву, а как к составу из различных наслоений, отложений, получившемуся или в результате скрещенния различных социальных группировок, впоследствии этнических образований с их у каждого особой уже сложившейся звуковой речью, или в результате отложений стадийных трансформаций, произведенных внутренней жизнью самого народа, языка, в зависимости, разумеется, от всех языкотворческих фактов. Сравнение языков, хотя бы наречий, даже говоров, как цельных массивов, это отказ от исследования не только происхождения речи... это отказ от исследования и истории ее развития, в частности истории развития каждого отдельного языка в целом“ (Н. Я. Марр). Однако, без применения сравнительной методики к изучению пословиц вообще нельзя приступать, тем более, что богатая сокровищница русских пословиц девственно-непечата в этом отношении: в сравнительном плане не изучены не только пословицы русские

¹ K. Krumbacher. *Eine Sammlung Byzant-Sprichwörter. Mittelgriechische Sprichwörter*; Ср. Kurtz. *Sprichwörtersammlung des Maximus Planudes*.

² „Сходство это, обусловленное общим настроением народной психологии и общей точкой зрения, не представляет большого интереса“ (Н. Ф. Сумцов. *Опыт исторического изучения малороссийских пословиц. Сборник харьковского историко-филологического общества, т. IX, 1897, стр. 223*).

и западноевропейские или наименее культурных народов внесоюзных стран, но не изучены пословицы многочисленных народов СССР. Стоит только привести несколько примеров, чтобы показать значение таких исследований. Так, напр., „самобытная“ русская пословица „Не ешь с боярами вишен“ имеется у немцев — „Mit grossen Herren ist schlecht Kirschen essen“;¹ старинные русские пословицы „Бел снег, да не вкусен, черен мак, да бояре едят“, „Черна земля, да на ней хлеб сеют, а бел снег, да и на нем собаки с...“ имеют параллельную якутскую: „Земля черна, да на ней хлеб вырастает, снег бел, да на нем собака мочится“; русская „Язык до Киева доведет“ с вариантами: „... и до кия“, „... и до Кишинева“, „... и до кабака“, имеет параллельную у французов „Длинный язык до Рима доведет“, у турок: „Расспрашивай — дойдешь до Каабы“ (Decourdemanche. Prov. Turces), у китайцев: „У кого язык, тот дойдет до Пекина“ (Paul Perny. Prov. Chinois) и т. д. и т. п. Все это выдвигает проблему изучения пословиц в стадийном разрезе, в интернациональном масштабе, что конечно не исключает, а предполагает различие фольклорных материалов как по форме, так и по содержанию, причем в первую очередь должны быть обследованы пословицы доклассового общества.

15. ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ РУССКИХ ПОСЛОВИЦ

За рубежом изучение пословиц у различных народностей заставляет желать много лучшего: есть не мало записей, чаще всего испорченных миссионерами или другими собирателями, но опубликованных без самых минимальных требований научной паспортизации. В области же теоретического осмысливания этих материалов не сделано ничего существенного даже с позиций идеалистической науки. Правда, нередко эти материалы привлекаются как иллюстрации в различных этнографических трудах, но это и все. Один из первых, кто в свое время обратил внимание на этнографическое значение пословиц, был Э. Тейлор.² Захват колоний английским капиталом вызвал в 60-х годах прошлого столетия усиленный интерес к изучению жизни отсталых народов и, как результат их исследований, появление так наз. антропологической школы. Э. Тейлор, возглавлявший это механистическое направление в этнографии, пропитанное агностицизмом и позитивизмом, выводил сходство пословиц из единства человеческой психики на определенной стадии развития. Э. Тейлор по отношению к истории пословиц отказался от применения принципа эволюции: „С течением истории пословицы не изменили своего характера, с начала до конца, удерживая точно определенный тип.“³ В России последователем Э. Тейлора был Н. Ф.

¹ „Mit grossen Herren ist nicht gut Kirschen essen; sie schmeissen einem die Kerne ins Gesicht“ (Hessische Blätter für Volkskunde, XXXIII, 1935, статья Ed. Schröder'a). Ср. с „Не ешь с большими вишен, костями глаза выбьют“ (сб. Востокова).

² „Приискивая еще другие примеры долговечности некоторых обычаев, установившихся в человечестве, взглянем на группу традиционных выражений, почтенных по своей древности, старых поговорок, представляющих особый интерес, как случаи переживаний“ (Э. Тейлор. Первоначальная культура, СПб., 1872, стр. 75).

³ Там же, стр. 84. Даже В. Фриче подпал под влияние Э. Тейлора, когда писал: „Пословица, созданная народом, не изменяется (разрядка наша. М. Ш.), краткое изречение“ (Энциклопедический словарь Гранат, ч. VII, стр. 146).

Сумцов,¹ который писал, что „археологическое изучение современных пословиц, быть может, откроет такую обильную и характерную старину, какой нельзя извлечь из письменных памятников давнего происхождения“. Однако, работ по изучению русских пословиц как источников для этнографии и истории почти нет.

Для этнографии особенный интерес имеют так наз. присловья. Д. К. Зеленин, также как и П. К. Симони, хотел сделать свод белорусско-украинских и русских присловий и исследовать их в этнографическом аспекте, но не привел своего плана в исполнение. Д. К. Зеленин неверно видел в присловьях „произведения народного гения, они характеризуют нам народное мирозерцание, раскрывают душу народа“.² Д. К. Зеленин на основании присловий, с помощью буржуазной *Völkerpsychologie*, хотел установить „психологические отличия“ вятчанина от пермяка, костромича и т. д.

Пословицы содержат много ценных данных для этнографии, они могут быть привлечены с этой целью для специального изучения.

16. ИЗУЧЕНИЕ РУССКИХ ПОСЛОВИЦ КАК ИСТОРИЧЕСКОГО ИСТОЧНИКА

Проблема изучения русских пословиц как исторического памятника очень мало разработана в литературе. Правда, еще историк консерватор Н. М. Карамзин поставил вопрос об изучении русских пословиц как исторических источников. В первом томе „Истории государства Российского“ Н. М. Карамзин заявляет, что „пословицы и песни — источник скудный, однакож не совсем бесполезный“ (стр. X). Он щедро украшал примечания в своей „Истории“ пословицами, извлеченными из летописей и других исторических документов. Впоследствии И. М. Снегирев в своих работах широко использовал эти примечания Н. М. Карамзина. Из писем Н. М. Карамзина к Вяземскому можно заключить, что Н. М. Карамзин был заинтересован в издании сборника пословиц: „Издавайте пословицы, старые песни с замечаниями etc.“ — пишет историк 2 августа 1821 г., а 30 августа повторяет: „Обратимся к важнейшему: думаете ли о собрании русских пословиц и песен?“³

Подход Н. М. Карамзина к привлекаемым им пословицам определялся любовью к стариной, поисками красот самобытной национальной России. Н. М. Карамзин приводит в своих примечаниях к „Истории государства Российского“ (1815—1816), главным образом, изречения, вышедшие из среды духовенства, князей и бояр. Н. М. Карамзин писал: „Сверх церковного наставления и мудрых изречений священного писания, которые врезывались в памяти людей, Россия имела особую систему нравоучения в своих пословицах. Ныне умники пишут, в старину только говорили: опыты, наблюдения, достопамятные мысли в век малограмотный сообщались изустно. Ныне живут мертвые в книгах; тогда жили в пословицах. Все, хорошо придуманное, сильно сказанное, передавалось из рода в род. *Добрый купец, боярин*,⁴ редко грамотный,

¹ Н. Ф. Сумцов. К истории пословицы. Киевская Старина, т. XVIII, 1887, стр. 777—780, и „Опыт исторического изучения малороссийских пословиц“, Н. Ф. Сумцов. Сб. Харьк. ист.-филол. общ., ч. IX, 1887.

² Д. К. Зеленин. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губ., Вятка, 1904, стр. 5.

³ Старина и Новизна I, стр. 114—116.

⁴ Разрядка наша. М. III.

любил внучатам своим твердить умное слово деда, которое обращалось в семейственную пословицу“.

Не считая небольших статей И. М. Снегирева,¹ И. Белова,² В. О. Михневича,³ компилятивной брошюры Н. Я. Ермакова,⁴ по вопросу о русской паремииграфии как историческом источнике нет работ специалистов. Пренебрежение буржуазных историков изучением пословиц, объясняется общей неразработанностью вопроса о фольклоре как историческом источнике, фетишизмом буржуазной науки перед книжным и рукописным документом, что мешало ей разглядеть, что „письменный документ“ может иметь не меньше значения, чем „устный документ“. В лучшем случае некоторые пословицы объяснялись историческими событиями и фактами (П. Ф. Карабанов, И. М. Снегирев), сами же пословицы редко привлекались в качестве исторического источника, причем это привлечение шло от наивнореалистического анализа текста. Некоторые, так наз. исторические пословицы широко использовались монархическими писателями в хрестоматиях и тому подобных изданиях для пропаганды истории „по Иловайскому“ (пословицы о „татарщине“ и т. д.).⁵ В том случае, когда привлекались пословицы как исторические документы, выбирались так наз. юридические пословицы, потому что буржуазная историография исключительное внимание уделяла вопросам права и государства. Русская буржуазная историография не могла широко использовать многие пословицы, рожденные в народных массах, потому что они были оппозиционны по отношению к господствующим классам. Буржуазная историография не любила привлекать острые фольклорные материалы, к которым она относилась барски-пренебрежительно, как к художественным материалам, не имеющим по ее мнению никакого научно-исторического значения. Если буржуазная историография вслед за Э. Бернгеймом („Введение в историческую науку“), Лонглуа и Сеньобсом („Введение в изучение истории“) указывала на необходимость привлечения паремииграфического материала для исторических работ, то на практике не шла дальше этих указаний. На некоторых примерах использования буржуазной историографией пословицы как исторического документа мы остановимся, чтобы показать классовую сущность этого использования.

Знаменитая схема о „закрепощении“ и „раскрепощении“, сложившаяся в школе Соловьева, нашла свое обоснование в попытках гегельянца Чичерина использовать пословицу „Вот тебе, бабушка, и Юрьев день“ для доказательства того, что крепостное право было установлено сверху, государством, а не возникло из борьбы помещиков и крестьян.

В. Ключевский в своем „Курсе русской истории“, в XVII лекции, пытался отметить значение для историка изучения малых форм фольклора, в частности

¹ Московский городской листок, 1843, № 187, 188, 189, 191, 197, 200, 201. Русские былевые пословицы.

² И. Белов. Русская история в народных поговорках и сказаниях. Истор. Вестн., 1884, № 8, стр. 233—252.

³ В. О. Михневич. Русский народ в своих воззрениях на себя и на свое прошлое. Истор. Вестн., 1889, № 3, стр. 866—886.

⁴ Н. Я. Ермаков. Пословицы русского народа, 1894, стр. 48.

⁵ См., напр., В. Волжанин. Древняя Русь в пословицах и поговорках. „Исторические рассказы в семье и школе“, 1917, стр. 140.

примет.¹ В. Ключевский сосредоточил свое внимание на приметах, использующих лишь пословичную форму, а не на самих пословицах. Это было потому, что его неверная концепция русского исторического процесса, отводящая исключительное место в нем роли „великорусской природы“, легче всего могла найти свое подтверждение в материале примет. Тут В. Ключевский видел, прежде всего, отражение „действия природы Великороссии“ и продукт „племенного характера великоросса“,² его психологии, созданной этой природой. „Народные приметы великоросса своенравны, — писал В. Ключевский, — как своенравна отразившаяся в них природа Великороссии“. В. Ключевский пытался из национального характера русских людей вывести их пословицы. „Невозможность рассчитать наперед, заранее сообразить план действий и прямо идти к намеченной цели заметно отразилась в складе ума великоросса и на манере его мышления“.

Откуда — по Ключевскому — „наклонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский авось“,³ а отсюда поговорки: „Русский человек задним умом крепок“, „Лбом стены не перешибешь“, „Только вороны прямо летают“. Попытки выведения пословиц непосредственно из природных условий являются в корне порочными, приводимые же Ключевским примеры часто не являются показательными для „племенного характера великоросса“, кроме, того все эти примеры являются типичными продуктами социальных отношений („Лбом стены не перешибешь“), о чем В. Ключевский предпочел умолчать.

Представители мелкобуржуазной историографии, если и привлекали в качестве иллюстраций паремиографический материал для своих работ, то сильно преувеличивали его древнее происхождение. Так, напр., популярная книжка „Древняя Русь“ написанная И. А. Худяковым и изданная анонимно в 1867 г., широко используя пословицы для иллюстрации народнической концепции автора, рассматривает пословицы как памятники глубочайшей старины. И. А. Худяков в пословицах „У богатого и по бороде масло течет, а у бедного и в каше нет“, „Мужик богатый, что бык рогатый“, „Убогий мужик и хлеба не ест, а богатый и мужика съест“ видит отголосок долговременной борьбы бояр и „черных людей“ (стр. 14—15) в то время, как все эти пословицы весьма позднего происхождения.

Из дореволюционных историков специальное внимание уделил пословицам С. Ф. Платонов, написавший статью „О старых пословицах и поговорках“, которая была опубликована в 1918 г. в журнале „Ежемесячный журнал“ (Журнал для всех) № 2—3. Глава буржуазной русской историографии написал в 1918 г. статью, в которой он призывал собирать и изучать пословицы. Однако, этот призыв был вызван у С. Ф. Платонова не желанием пролить свет с помощью нового источника на неизвестные стороны истории, а стремлением любоваться стариной, уйти в прошлое от ненавистной ему революции. „Новое,

¹ „В них отличился весь он (русский крестьянин М. Ш.) со своим бытом и кругозором, со своим умом и сердцем; в них он и размышляет, и наблюдает, и радуется, и горюет, и сам же подменяется и над своими горестями, и над своими радостями“ (В. Ключевский. Курс русской истории, ч. I, изд. 4, М., 1911, стр. 388).

² Там же, стр. 391.

³ Там же, стр. 389.

теперь вводимое правописание стирает исторические черты с русской письменности и речи. Общей грамотности оно не достигнет, — вещал Платонов. — В стремлении к новому правописанию сказалось, как и во многом другом, наше равнодушие к старине, невнимание к тому, что в ней было ценного и красивого, разумного и полезного... Невольно хочется собрать образцы этого мастерства и вернуть их в жизнь, усвоив их современному литературному обороту“ (стр. 198). С. Ф. Платонов любовался архаизмами устаревших пословиц. „В тяжелое время болезней и страданий народной души взор в прошлое может дать некоторое утешение... Если не замерла в минувших бедах и испытаниях народная бодрость и сила, быть может, не умрет она и теперь в мраке нашей современности...“ (стр. 208).

Реакционные взгляды С. Ф. Платонова нашли полное отражение во всей его статье о пословицах, которая может служить образцом того, как анализировали пословицы представители злобствующей буржуазии. Для подхода С. Ф. Платонова к пословицам характерны следующие моменты: а) любование и созерцательность рассмотрения пословиц; б) утверждение их статичности; в) рассмотрение пословиц, как произведений высших классов, выражающих „народную душу“. Излагая исторические пословицы, С. Ф. Платонов берет два опорных пункта, к которым и подбирает весь материал: 1) дворянский быт и 2) оборона южных границ русского государства от татарских набегов, т. е. типичная монархическая схема русской истории, подчеркивавшая то, что ей казалось выражением классовой солидарности, „борьбу со степью“. Вся статья С. Ф. Платонова проводит буржуазную теорию закрепощения и раскрепощения, она пытается показать на пословицах, что государство создало сословия и прикрепило каждое из них: дворянство — к военной службе, купечество — к торговле, крестьян — к земледелию. Не только такое построение статьи или вводные замечания к пословицам носят у С. Ф. Платонова ярковыраженный классовый характер, как, напр., „При верстании (распределении земельных поместий. *М. Ш.*) соблюдалась справедливость и равномерность“ (стр. 203), но и сам пословичный материал С. Ф. Платонов умело подбирал с целью внушить идею о солидарности интересов классовых противников на Руси. Так, напр., он писал: „не все, однако, поговорки о Юрьевом дне проникнуты горечью. Есть такая, которая верит, что «крепки ряды Юрьевым днем»“. Для нас значение статьи С. Ф. Платонова состоит в том, что она ставит вопрос о пословицах как историческом источнике с позиций дворянско-буржуазной науки и тем самым статья подчеркивает необходимость рассмотрения данной проблемы в свете марксизма-ленинизма. Привлечение пословиц для изучения в качестве исторического источника требует прежде всего критического отношения к записям паремнографического материала, для чего необходимо выяснить состояние русского пословичного фонда и методику сбора русских пословиц и поговорок.

17. СОБИРАНИЕ РУССКИХ ПОСЛОВИЦ В XIX—XX ВВ.

Дореволюционные собрания русских пословиц как печатных, так и рукописных, составлялись так, чтобы в них не попадал антиправительственный или антиклерикальный материал. Духовные и светские власти хорошо знали о суще-

ствовании такого материала и всячески вели борьбу с его фиксацией. Автор „Повестей или пословиц всенароднейших по алфавиту“ писал о существовании пословиц „яже богу мерзка и ум имущим ненавистна“. Еще митрополит Филарет в „Слове московской пастве“ обрушивался на бытование пословицы: „До бога высоко, а до царя далеко“. Царское правительство не было заинтересовано в записи богохульственных, несогласных с официальной моралью пословиц, существовавших в крестьянстве, в мещанской среде, в рабочем классе. Еще в 1824 г. А. Р[ихтер] отмечал в „Отечественных Записках“, что „к сожалению, некоторые пословицы напоминают происшествия мрачные и звучат грубо“.¹ Долгое время к собирателям пословиц относились очень подозрительно. Даже корреспондент И. М. Снегирева, священник М. Я. Диев, подвергался за сбор пословиц в б. городе Нерехте гонениям. В письме от 5 октября 1839 г. он рассказывал, что костромскому епископу был „подан на меня от дьякона донос, будто... критическими пословицами я отвратил богомольцев, и другие небылицы. Хотя ни на один донос не высказано свидетелей, но владыко на доносе написал резолюцию: Запретить мне священнодействие“.²

Если собиратели пословиц XVII—XVIII вв. испытывали страх за свои сборники, сочиняли специальные апологетические предисловия, то не меньшая боязнь была и у собирателей XVIII—XIX вв. Перед собирателями был выбор: или фальсифицировать некоторые пословицы, или отбросить их. Многие при публикациях пословиц переделывали текст,³ часто выдавали свои произведения за народные и т. д. Как известно, фальсифицировал фольклор И. П. Сахаров, „украшал“ стиль своих записей В. И. Даль, исправляли А. И. Афанасьев, Носович и т. д. Последний, по свидетельству Е. Р. Романова, часто намеренно подправлял украинские пословицы. Многие просто объявляли то или иное неприятное им изречение не пословицей, или говорили, что оно не русское и среди русских мало известно. Так, напр., И. Порфирьев писал: „Пословицы о честности и стыде: «Все люди неправдою живут и нам не лопнуть стать», «Стыд не дым, глаза не выест» и много других. Впрочем, подобные пословицы народ и не относит к настоящим пословицам: «Не всякая речь пословица»“.⁴ М. И. Михельсон заявлял: „Дважды жена мила бывает: как в избу введут, да как вон понесут“. Эта некрасивая пословица приводится только для того, чтобы показать, что она не русского происхождения, а греческого. „Два дня от жены милейших: когда женишься и когда вон выносят мертвую“.⁵ Почти каждый автор дореволюционных собраний пословиц считал своим долгом оговорить, что он публикует не весь имеющийся материал.⁶ Цензурные преследования

¹ А. Р. О русских пословицах. Отеч. Зап., 1824, № 56, стр. 419.

² „Чтение общества истории и древностей“, 1837, кн. I, стр. 97.

³ Так, напр., Д. Княжевич вместо „Дома спасайся, а в церковь таскайся“ опубликовал „Дома спасайся, а в церковь ходи“.

⁴ И. Порфирьев. История русской словесности, ч. I, стр. 227.

⁵ М. И. Михельсон. Русская мысль и речь, т. I, вып. 2, стр. 227.

⁶ „Здесь предлагается читателю новое собрание пословиц и поговорок, не избранных, но вообще тех, которые издателям встретились, и которые приличие не воспретило придать тиснению“ (Д. К. Полное собрание русских пословиц и поговорок, СПб., 1822, стр. VI). „Мы умалчиваем о пословицах, оскорбляющих вкус своею грубостью и целомудрие своим неприличием“ (И. М.

жестко коснулись публикаций пословиц. Так, напр., И. Гольшух, издавший в 1888 г. „Пословицы, поговорки и изречения или народная мудрость на трех языках“, писал: „К сожалению, многие пословицы, даже самые обыкновенные, не вошли в «сборник» по независящим от составителя причинам“ (стр. 1). Достаточно сравнить первое и второе издания „Сборника русских пословиц с картинками“ О. Верховской, чтобы увидеть, как свирепствовала царская цензура. Так, по сравнению с первым изданием, во втором (1901 г.) были изъяты следующие пословицы: „Постригся кот, пошхмился кот, и все тот же кот“. „То-то и закон, когда судья знаком“, „Казенное страшно, подержал да за пазуху“. „Всем бита, и о печь бита, только печью не бита“ и т. п. Если песни Киреевского, сказки Афанасьева прошли большие цензурные мытарства, то ведь и собрание пословиц В. И. Даля было запрещено на восемь лет.

„Беспристрастных“ записей пословиц, конечно, не бывает. Всякая запись классово детерминирована. Как бы автор ни пытался быть беспристрастным, все равно элементы отбора неизбежны, как неизбежны и определенные различия в записях разных собирателей. В 1892 г. при сборе белорусских пословиц был произведен опыт с двумя-тремя сотрудниками: каждый из них отдельно записывал несколько десятков одинаковых пословиц, и сравнения их записей вскрыли большое различие.

При изучении собраний русских пословиц большое значение имеет вопрос о выяснении не только классовой сущности самих пословиц, исследовании социальной обстановки их бытования, но и классового лица собирателя, что всегда сказывается так или иначе в выборе того, у кого пословицы записываются, в подборе пословиц и т. д. Вот таблица социального состава собирателей русских пословиц с 1769 по 1917 г., чьи сборники пословиц были опубликованы; из 291 публикаций пословиц они были произведены:

Императрица	Духовенство	Купцы	Офицеры	Чиновники	Учителя	Писатели	Науч. работники	Артист	Неизвестные
1	62	7	9	33	63	15	34	1	66

Снегирев. Русские народные притчи и пословицы, стр. XVIII). В. И. Даль не только выбрасывал из своего собрания изречения „кондитерской мудрости 20-х годов“ прошлого столетия, но подвергал пословицы определенному отбору: „Относительно приличия при браковке пословиц, я держался правил: все, что можно читать вслух, в обществе, не извращенном чопорностью, излишнею догадливостью, а потому и обидчивостью, — все это принимать в свой сборник“ (В. И. Даль. Пословицы русского народа. Напутное, стр. III). „Мною выпущены все те изречения и цитаты, которые могли идти в разрез с моралью“ (И. Редников. Сборник замечательных изречений, цитат, поговорок и т. д. различных времен и народов, 1883, стр. 2). Даже М. Дикарев, сделавший ценные лингвистические записи пословиц, и тот указывал: „Наконец мы должны коснуться нескромности некоторых пословиц и поговорок. В этом отношении мы стараемся обходить все то, что не представляет научного интереса“ (стр. 60). Мы не будем здесь отмечать такие публикации пословиц, как „отшельника Мери-Хови“, который фальсифицировал пословицы в целях прославления царизма и православия, или книжку монархиста В. Волжанина, прямо заявлявшего: „Мы стараемся избежать кривого отображения в наших пословицах подлинного русского быта, к чему весьма располагает самый материал пословиц“ (В. Волжанин. Древняя Русь в пословицах, стр. 6).

В ученом архиве Географического общества в Ленинграде хранится богатейшее собрание русских пословиц (125 сборников), присланных туда в основном в 50—60-х годах прошлого века. Классовое лицо собирателей пословиц, хранящихся в ГГО, таково:

Помещики	Духовенство	Чиновники	Учителя	Крестьянин	Неизвестные
5	51	17	27	1	24

Записи дореволюционных русских пословиц были сделаны в основном представителями господствующих классов, причем ведущая роль здесь принадлежит священникам, понимавшим классовую значимость и остроту данного фольклорного жанра. Если пословицы записывались священниками, помещиками, чиновниками, то ясно, что в их записях мы едва ли найдем пословицы действительно отражавшие думы и чаяния крестьян („Не всякая пословица при всяком молвится“). Очевидно, что крестьяне не всё говорили священнику или барину, тем более, что запись пословиц очень трудна, их можно зафиксировать в большом числе только после длительного соприкосновения с теми, у кого они записываются.

Различные паремнографические материалы будут собирать представители разных классов. Любитель этнографии, нижегородский помещик Боборыкин, в записях фольклора видел, что „власть ближайшую и более всего оберегающую его гражданский быт, т. е. господина своего, здешний крестьянин чтит глубоко... Слово господина уважается свято и передается из рода в род“. Крестьянин же Савенков, приславший в ГГО в 50-х годах XIX в. письмо с четырьмя украинскими пословицами,¹ заявлял противоположное: „Вот любимые крестьянские поговорки, доказывающие презрение крестьян к богатому классу: «Як бы не мужик, да не цип, то здох бы з голоду и пан и пип», «Як бы не мужики, отсохли бы панам языки», «Мужики будэ жить вик — виком, а паны поскыдають кафтаны», «Эй, пане, пане! Чы надовго в тэбе грошей. Оранэ не заробить, не вкрасти, хыба мужику в ноги у паны да попросить ковалок хлиба“.

Буржуазно-дворянская фольклористика отвернулась от задачи изучения современной ей городской пословицы, не признавая ее художественной ценности и научной значимости. „Как порождение моды, — писал Ф. И. Буслаев, — она (современная пословица. М. Ш.) возникает и пропадает случайно. Игривость языка в ней еще заметна, но мысли уже нет. Не имея никакого существенного для жизни значения, она применяется только к пустой болтовне“.² „Этнографическое Обозрение“, 1897, № 1, прямо с грубой откровенностью писало, что оно не интересуется современными пословицами потому, что они ярко отражают классовые интересы: „Новейшие пословицы не возбуждают нашего сочувствия, как художественное выражение всенародной мудрости, здравого смысла и нравственных интересов. Новейшая пословица как бы расщепилась по отдель-

¹ Ученый архив ГГО, XVI, 25.

² Ф. И. Буслаев. Очерки..., т. I, стр. 136.

ным сословиям, отражая на себе узко-эгоистические стремления отдельных слоев общества, вне сознания массового, роевого единства... Она отражает глубоко затаенные сословные предрассудки с грубой откровенностью площадного цинизма... Величавое эпическое течение народной пословицы несоизмеримо с вымученной меткостью изречений новейшей формации"¹.

Записи русских пословиц были сделаны очень поздно и кустарно, так что многие из них, особенно антиправительственные и богохульственные, безвозвратно пропали. Обычно публикации составлялись по книжным источникам, причем выносилось много изречений, не бывших пословицами, не указывались источники и т. д. В западноевропейской фольклористике это отметил и А. Taylor, обнаруживший, напр., у Vohn'a много изречений, никогда не употреблявшихся в речи. Д. Княжевич в основу своего собрания положил публикацию 4291 пословиц А. Барсова, И. М. Снегирев — оба их сборника: В. Даль — все три сборника; Иллюстров — их всех, и т. д. При переписке пословицы искажались, благодаря чему сейчас требуется большая критическая работа над текстом пословиц. В количественном отношении состояние фонда русских пословиц таково: И. И. Иллюстров насчитывал в 1914 г. 141 063 номеров пословиц и поговорок (собрание Даля — 30 130, Снегирева — 10 635, Дикарева — 7711, Княжевич — 5365 и т. д.). Недостаточное знание И. И. Иллюстровым паремиологической литературы говорит о том, что он сильно преуменьшил их число. Мы считаем возможным говорить о существовании зафиксированных в книгах и рукописях около 300 000 русских пословиц и поговорок. С вариантами их число значительно больше. Качество же записей пословиц заставляет желать много лучшего. Если мы имеем научные записи и публикации сказок, то научных публикаций пословиц, произведенных с минимальными требованиями, предъявляемыми к фольклорному материалу, почти нет. Взгляд на пословицу, как на произведение „народной мудрости“, на всеобщее ее распространение и т. д. привел к тому, что почти ни один из собирателей не считал своим долгом указывать — от кого и где он записал ту или иную пословицу, в каком контексте и т. д. Записи пословиц делались без учета особенностей говора, часто редактировались и исправлялись, согласно „эстетическим настроениям“ собирателя. Так, М. Ф. Дупуле, издавая пословицы, собранные А. В. Кольцовым в Воронеже, уничтожил диалектологические особенности записей под видом исправления орфографических ошибок. Диалектологические публикации пословиц имеются лишь в воронежском этнографическом сборнике М. А. Дикарева² и в записях пословиц А. С. Машкина. Эти две публикации, особенно первая, приближаются к научной записи пословиц, но и в них пословицы почти лишены „паспорта“. Правда, М. А. Дикарев говорит, что он записал более 500 пословиц, поговорок от воронежских цеховых: А. Ф. Скуловой, бывшей дворовой, которая „ведет в Воронеже трудовую жизнь плохо оплачиваемой чулочницы“, и от Ф. Е. Залобинной, бывшей дворовой, но тут же добавляет, что им записаны также пословицы и в чиновничьей среде, и в бывшем Воронежском уезде, причем нет указаний, какая же конкретно пословица, где и у кого записывалась. Но даже и эти краткие сведения

¹ А. Д. Корнеев. Рецензия на А. Bolladoro *Folklore Veronese Proverbi*.

² Воронежский этнографический сборник. Изд. Воронежского губ. стат. комитета, Воронеж, 1891.

придают большую ценность записанному материалу, поскольку это единственная дореволюционная запись пословиц с попыткой некоторой социальной характеристики тех, у кого были записаны пословицы. Старый географический метод приводил к тому, что считалось вполне достаточным указывать лишь места записей. Целый ряд интересных записей пословиц (записи вологодских пословиц Иваницким, записи Олесова на Урале, и т. д.) обесценены благодаря отсутствию подробного паспорта. При записи пословиц необходимо фиксировать не только где и от кого она записана, но и отмечать — когда, кем и почему произнесена, по возможности устанавливая тут же ее происхождение. Стационарная запись, выборочная тематическая порайонная запись, фиксация вариантов, запись пословицы в контексте с речью — все это может сильно помочь при исследовании пословиц и поговорок.

Исключительный интерес может представлять обследование отдельных лиц, владеющих меткой остроумной речью, пересыпанной пословицами, так наз. „балагуров“. К ним должна быть применена такая же методика изучения, как и к сказителям сказок.

У нас состояние пословичного богатства находится не в полном порядке. Не только не собраны и не изучены пословицы многочисленных народов, населяющих Советский Союз, но полностью даже не учтены записи русских пословиц. Много неизданного пословичного материала лежит в старинных рукописях, современных записях, не сведен воедино крупнейший напечатанный материал в различных провинциальных краеведческих изданиях, ежегодниках, памятных книжках, газетах, краеведческих трудах, этнографических сборниках и т. д. Конечно, учесть все пословицы, встречающиеся в литературе, невозможно, да это и ненужный ползучий эмпиризм. Но пренебрегать использованием, например, художественной литературы для изучения пословиц нельзя.

Художественная литература дает пословицы в контексте, чем указывается их социальная функция и т. д. На Западе изучение пословиц в художественной литературе также недостаточно развернуто. Изучение пословиц в художественной литературе имеет большое значение в целях использования их, как исторического памятника. Не нужно смешивать фольклорные записи пословиц с извлеченными из книг, но данные, собранные из литературы, помогают установить классовую роль пословицы, ее изменения, обстановку ее употребления и т. д. Схематический план обследования использования пословиц писателем можно представить так: 1) выяснить социально-политическое и художественное значение данного писателя; 2) изучить отношение его к фольклору (напр., А. С. Пушкин, А. М. Горький); 3) наличие у автора специальных записей пословиц и поговорок (напр., А. С. Пушкин, А. В. Кольцов¹); 4) учесть весь паремнографический материал в сочинениях автора; 5) установить использование писателем сборников пословиц (напр., Л. Н. Толстой, М. Е. Салтыков-Щедрин²); 6) изучить этот материал: а) зарегистрированные в литературе пословицы и поговорки, б) варианты, в) творческая переработка, г) сочиненные автором,

¹ А. В. Кольцов, по совету Жуковского, составил тетрадочку пословиц „Русские пословицы поговорки, приречья и присловья“.

² В архиве ИРЛИ хранится запись 52 пословиц и поговорок, извлеченных М. Е. Салтыковым-Щедриним из сборника пословиц Ф. И. Буслаева.

д) неизвестные; 7) выяснение социальной среды распространения и классовой функции пословиц на конкретном материале изученных сочинений; 8) выводы.

Такое изучение, в первую очередь, творчества А. С. Пушкина, А. Н. Островского, М. Е. Салтыкова-Щедрина, А. М. Горького — даст ценнейшие материалы. В связи с этим нелишним было бы издание специального сборника „Пословица в русской художественной литературе“.

После собирания пословиц большое значение имеет вопрос о классификации собранного материала. И. И. Иллюстров в своей книге две страницы посвятил обзору порядка расположения пословиц в русских паремiologicalких изданиях. Известны следующие схемы расположения пословиц: 1) в алфавитном порядке, 2) предметное расположение, 3) тематическое, 4) монографическое, 5) словарно-энциклопедическое.

1. Самым распространенным и самым неудачным способом расположения пословиц является классификация их по начальной букве пословицы. Возможно, что генезис этого способа расположения пословиц уходит в особую игру, распространенную еще недавно в Турции: на „посиделках“ собравшиеся называют на определенную начальную букву пословицу. В Константинополе, в медресе бывали такие состязания длительностью в несколько вечеров, причем победитель получал награду. Алфавитный порядок расположения пословиц идет из „Азбуковников“, нравоучительной средневековой литературы и т. д. Алфавитный порядок не устраняет повторений. Он терпим сейчас только в небольших публикациях, рассчитанных для лингвистических целей. В прошлом алфавитный порядок расположения пословиц имел определенный классовый смысл; он скрывал народные отзвы о власть имущих. Так, автор мещанского сборника пословиц „Собрание пословиц и поговорок русского народа с 25 рисунками“, СПб., 1862, прямо писал: „Что касается собственно способа расположения пословиц, то мы предпочли алфавитный порядок. Такое распределение мы нашли более соответствующим своему назначению потому, что расположение их по нравственному смыслу не везде было возможно“ (стр. V).

2. Предметный метод расположения пословиц сугубо идеалистический. Его основными недостатками являются большое повторение пословиц, сплошной их поток, данный вне времени и пространства, субъективность построения. Так, напр., С. Кованько располагал пословицы на такие разделы: слово, мир, природа, свет божий, бог, человек, чувство, ум, совесть, истина, благо, искусство, наука, жизнь, как жить своим домом, как и дома и меж людьми жить самому по себе. Буржуазная фольклористика не имела правильной схемы развития общества, а поэтому была вынуждена признать, что „пословицы почти невозможно классифицировать по содержанию“.¹ Гомм в „Handbook of folklore“ 1890 г. предложил разбить пословицы на четыре раздела: I. Антропологические пословицы: 1. Естественные и нравственные свойства разных народов. 2. Язык, религия, суеверия, нравы, обычаи. 3. Этика. II. Юридические: 1. Законодательство, законы гражданские, преступление и наказание, суд, учреждения и процедура. III. Естественно-научные: 1. Метеорология и астрономия. 2. Земледелие. 3. Медицина. IV. Исторические: 1. Хронология. 2. Топография. 3. Этнография. 4. Личные.

¹ См. Большая энциклопедия. Ст. „Пословица“.

В. В. Сиповский¹ предлагал группировать пословицы по следующим разделам: 1) мифические, 2) христианские, 3) исторические, 4) бытовые, 5) сатирические, 6) философские. Вознесенский² рекомендовал делить весь материал на мифические, исторические, бытовые, нравственные, юридические, религиозные. А. Balldar располагал пословицы по трем отделам: бог, человек, в общем и в частности, природа. Эта схема была долгое время очень популярна. Она делила пословицы на теологические, антропологические и физические. Все эти схемы основываются на немарксистских философских построениях и должны быть нами отброшены.

3. За рубежом, особенно в Германии, когда-то были распространены сборники на определенные темы. Так, напр., „Das Kind im Sprichwort“, „Die Frau im Sprichwort“, „Der Mann im Sprichwort“, „Das Wetter im Sprichwort“, и т. д. Такие тематические сборники могут быть очень полезными при соблюдении исторического подхода к публикуемым материалам. Но они требуют серьезной марксистской обработки. Тематические публикации требуют обязательно привлечения сравнительного материала многих народов и критического комментария. Это понимают и буржуазные ученые. А. Taylor писал: „Новые собрания пословиц о женщинах, боге, дьяволе или о чем угодно, без критических примечаний о развитии заключающихся в них идей, ненужны никому, кроме обывателя, находящего в них случайное развлечение“. Популярным тематическим сборником пословиц является наша книжка „Пословицы и поговорки о полах и религии“, изданная в 1933 г.

4. В 1899 г. П. К. Симони начал печатать пословицы по сборникам, так как попытка сводить пословицы по старым рукописям в один свод не всегда является научным предприятием. Для исследователя большое значение имеет сборник, как целое. Монографическая публикация пословиц по району, по отдельным носителям еще не нашла своего признания, но несомненно, что она войдет в обиход фольклористики.

5. Общеизвестным типом опубликования пословиц является словарно-энциклопедический. Подобное пятитомное собрание пословиц, изданное Wander'ом, по главному слову — Stichwort нашло своих подражателей у поляков — Адельберг, у украинцев — Франк. Неудобство таких словарей состоит не только в неизбежности больших повторений, но и в том, что пословицы на одинаковые темы могут быть расположены в разных местах (напр., бог и господь). Главного недостатка расположения пословиц по Stichwort, отсутствия исторического подхода к материалу, можно избежать составлением около каждой пословицы специального комментария.

Марксистская фольклористика не ставит целью дать тип публикаций пословиц, годный для всех условий. В зависимости от задач публикаций и собранного материала, следует выбирать и порядок его расположения: небольшие публикации могут быть расположены по алфавиту (не свыше 300 номеров), по носителям, по районам записи и т. д. Для сравнительной работы полезны предметные каталоги, для массовых изданий возможны пословичные хресто-

¹ В. В. Сиповский. Историческая хрестоматия по истории русской словесности. Изд. М. О. Вольф, т. I, 1905, стр. 70—72.

² Вознесенский. Русская народная поэзия. Изд. 2-е, 1932, стр. 284—292.

матии и т. д. Свод же пословиц следует строить на основе марксистско-ленинского учения об истории природы и общества, группируя пословицы по их генезису, т. е. по социально-экономическим эпохам их возникновения и по классовой среде, их породившей, с указанием вариантов, созданных представителями различных классов. Если вести анализ пословиц с учетом их языка, стиля, документальных данных, сравнительных материалов других народов и т. д., то такой свод, несмотря на большие трудности его составления, возможен. Внутри такого свода не исключена возможность сочетания алфавитно-предметно-словарного издания. Такое расположение пословиц может помочь увидеть „живую картину известной формации“ „с ее бытовыми сторонами, с фактическим социальным проявлением присущего производственным отношениям антагонизма классов, с буржуазно-политическими надстройками, охраняющими господство класса капиталистов, с буржуазными идеями свободы, равенства и т. п., с буржуазными семейными отношениями“ (Ленин).

18. РУССКАЯ ПАРЕМИОЛОГИЯ ПОСЛЕ ОКТЯБРЬСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

После Октябрьской революции фольклористика у нас была долго еще в плену буржуазной методологии. В области паремиологии фольклористика жила идеями и методикой, унаследованными от воззрений на пословицы, как исключительно на „народную мудрость“ или от взглядов буржуазной историко-филологической школы, отрицавшей творчество трудящихся масс. Буржуазный подход к изучению пословиц можно проиллюстрировать „Программой для собирания русского фольклора“, изданной в Казани в 1929 г., где автор на стр. 3 писал: „Фольклор — народная мудрость, энциклопедия народных знаний, результат многовековой работы мыслей и чувств народного коллектива и устремлений его воли. Это его наука, его философия, его религия, его поэзия и искусство“. Некоторые считали, что „большая часть (пословиц) восходит к устной древней традиции иногда индоевропейской“¹ и т. д.

После Октябрьской революции еще долгое время господствовали взгляды, что „вечная мудрость пословицы страшная мудрость, но ее приходится принять и на высоте своих опытов“, восхвалялось высказанное в пословицах „смирение, проникнутое теплотой евангельского постижения жизни“ и т. п.

Буржуазное влияние в фольклористике приводило к тому, что местные краеведческие организации, отдельные любители, собиравшие в различных местностях пословичные записи, не знали, что с ними делать, и они оставались у них неопубликованными. Из русских сборников пословиц за революционные годы вышли две работы поэта В. В. Князева: „Русь“ и „Книга пословиц“ — выборки из пословичной энциклопедии, которую затеял создать автор. В. В. Князев сообщил, что в его распоряжении имеется собрание русских пословиц, несколько сот тысяч, относящихся к дооктябрьскому периоду. В 70-х годах прошлого столетия дед В. В. Князева, К. Н. Высоцкий, начал сбор русских пословиц. Он оставил после себя план сборника, несколько толстых тетрадей

¹ Литературная энциклопедия- Словарь литературных терминов, ч. II, 1925, изд. Френкель, стр. 617.

с пословичными записями преимущественно уральского и западносибирского происхождения. Отец В. В. Князева добавил к этому собранию две тетради с пословицами Вятки и Приуралья. В. В. Князев в течение всей своей жизни, вместе со своей женой Е. П. Ваничевой-Князевой, пополняли это собрание. В. В. Князев с 14 лет записывал пословицы, собирал, покупал, выписывал их из литературы. Таким образом, у В. В. Князева собралось большое число пословиц, но принципы научного их изучения были ему неизвестны. Он не паспортизировал материал, благодаря чему его собрание имеет лишь большую ценность для знакомства с богатством и разнообразием речевых ресурсов русского языка, но не может служить историческим источником. Цель В. В. Князева, „завещанная ему еще его дедом“, состояла в том, чтобы составить энциклопедию-хрестоматию — толковый словарь пословиц и прибауток русского народа. В. В. Князев предполагал составить энциклопедический и хрестоматийный словарь, а затем пояснительный. В составлении энциклопедии-хрестоматии он руководился принципами группировки пословиц согласно объединяющей их идеи, понятия, предмета, причем он внутри предполагал поместить их в алфавитном порядке, однако, с тем, чтобы пословицы каждой группы носили хрестоматийно-связный, последовательный порядок. Пояснительный словарь к пословицам он предполагал составить по алфавиту первых букв пословиц, требующих комментария. В 1924 г. труд В. В. Князева был доведен до 20 000 карточек до слова „жрать“. В. В. Князев в своей работе допустил много ошибок. Сам хрестоматийный принцип расположения паремииграфического материала вне времени и пространства, допустимый в агитационно-массовых изданиях,¹ не может быть терпим в научных работах из-за того, что он смешивает в одну массу пословицы различного социального генезиса, представляет их в качестве единого народного потока без всякого классового анализа, соединяет явно книжные „крылатые слова“ с пословицами² и т. п. В. В. Князев „группировал материал в широко объединяющие понятия, пользуясь обыденным, а не языковым, научным мерилom вещей“.³

Неудачной следует признать также книгу С. Займовского „Крылатое слово“. В ней С. Займовский авторство многих пословиц приписывает различным писателям: так, напр., поговорку „Взял барашка в бумажку“, пословицу „Новгородцы такали, такали, да Новгород и протакали“ С. Займовский считает сочиненными М. Е. Салтыковым-Щедринным.⁴

В связи с перестройкой фольклористики, Ю. М. Соколов, Н. П. Андреев, О. Широкова и другие указали на необходимость социологического изучения пословиц. Пословицы никогда не подвергались социологической

¹ Напр., в „Руси“ В. В. Князев писал: „Я старался брать только те пословицы и баутки, которые наиболее подходят к требованиям нынешнего времени: яркое выявление в изображении недугов подъяремного царского прошлого, национальных наших недугов и пороков (? М. Ш.), с одной стороны, а с другой — доброту, стойкость, жизнеспособность, твердость, упорство, настойчивость, энергия и пр.“, стр. 6—7.

² Так, напр., „Книга пословиц“ В. В. Князева переполнена книжными афоризмами (см. изречение: „Одна головня в печи гаснет, а две и в поле курятся“, стр. 26, которое принадлежит Вяземскому, „Весталка суха, как палка“, стр. 40, и т. д.)

³ В. В. Князев. „Русь“, Л., ГИЗ, 1924, стр. 7.

⁴ С. Займовский. Крылатое слово, стр. 198, 250.

интерпретации даже в духе вульгарно-буржуазной социологии. Даже А. Taylor пишет: „Совершенно ясно, что пословица: „Трус никогда не мог завоевать прелестную леди“ принадлежит к совершенно отличной среде, чем „Горшок ругает котелок черным“, но никто не пытался еще вывести из этих наблюдений какое бы то ни было заключение“.¹ Прежние собиратели и исследователи главное внимание обращали на внешние, формальные особенности фольклора, старательно обходя его классовую роль. Все, что сделала буржуазная фольклористика в деле социологического изучения пословиц, — это признала лишь наличие крестьянских, ремесленных, чиновничьих пословиц. Все, что дает западноевропейская фольклористика в смысле социологического изучения пословиц, сводится к таким рассуждениям: „Рыболовство снабдило пословицы бóльшим материалом, чем охота. Любопытно, что моряки не дали почти ничего. Деревенская общинная жизнь, торговля и бизнес редко упоминаются или подразумеваются в пословицах!“ Русские пословицы содержат исключительно ценный материал для истории классовой борьбы в России в XVII—XIX вв. Когда Я. Кузнецов попытался представить на основании пословиц как народ характеризует общественные классы, то он с ужасом должен был признать, что „понятие о сословных группах еще не прочно проникло в сознание народа. Народ до сих пор представляет различия слоев общественных на основании экономического неравенства“.²

Благодаря дворянско-буржуазному подходу старой фольклористики к сбору пословиц у нас почти не имеется записей дореволюционных рабочих пословиц и поговорок.³

В. И. Ленин, по воспоминаниям Вл. Бонч-Бруевича, „изучая словари Даля... интересовался пословицами“.⁴ В. И. Ленин „постоянно изучал словарь русского языка Даля, который у него стоял на этажерке возле стола“.⁴ „Ленин часто увлекался словарем Даля, читал его и высказывал свое восторженное изумление перед разнообразием эпитетов и другими образными выражениями русского языка“.⁵

До сих пор нет серьезной работы по марксистскому анализу пословиц. В 1928 г. П. Сакулин, написав „Социолого-синтетический обзор развития русской литературы“, даже не счел нужным включить в обзор устной словес-

¹ А. Taylor. Problems in the study of Proverbs. The Journal of American Folklore, vol. 77. January-March, 1934, № 183, стр. 20.

² Я. Кузнецов. Характеристика общественных классов по народным пословицам и поговоркам. Живая Старина, вып. 3, 1903, стр. 396.

³ Неправа О. Широкова, видящая причины отсутствия записи пролетарских пословиц в том, что пролетариат не может „осмыслить закономерности капиталистического общества“ (?). „До сих пор мы не имеем, — пишет она, — зафиксированного материала пролетарских пословиц и поговорок ни современных, ни дореволюционных. Это с одинаковым успехом можно сказать о любой социальной группе развитого капиталистического общества (хотя западноевропейская и американская буржуазия кое-что имеет). Причина кроется в том, что осмыслить закономерности капиталистического общества и все сложные переплетения правовых, моральных и других понятий стихийной первичной мысли (! М. Ш.) не под силу. Она неспособна на выводы по вопросам, охватывающим сложные стороны жизни“ (О. Широкова. Жизнь пословицы. Русский язык в школе № 6—7, 1931, стр. 121).

⁴ В. Бонч-Бруевич. В. И. Ленин о поэзии. На литературном посту, 1931, № 4.

⁵ В. Бонч-Бруевич. Как работал Владимир Ильич. Читатель и писатель, 1928, № 2, стр. 1.

ности рассмотрение пословиц,¹ не внес паремиологические издания в свою библиографию. Он считал, что „другие виды устной поэзии, как обрядовые песни, сказки, пословицы, не всегда допускают строгую социальную фиксацию“.² В 1926 г. Ю. М. Соколов в статье „Очередные задачи изучения русского фольклора“ поставил вопрос о классовом анализе пословиц, но сводил этот анализ к выявлению отдельных примеров, где рельефно сказалась социальная сущность той или иной пословицы, не ставя вопрос о классовом анализе по отношению ко всему составу пословиц.³

Впоследствии многие авторы вырывали отдельные примеры и этим ограничивали классовый анализ паремиографии, допуская невероятные преувеличения. Так, напр., в Белоруссии Атрахович⁴ в пословицах: „Голому разбой не страшен“, „Чем голей, тем смелей“ увидел предвосхищение слов „Коммунистического Манифеста“, что „пролетариям нечего терять, кроме своих цепей“.

В марксистской науке изучение пословиц выступает как изучение историческое, которое исходит из общефилософского учения марксизма-ленинизма о базисе и его надстройках, о борьбе классовых противоречий, как основной движущей силе историко-литературного процесса, об активном характере идеологии и т. д. „Ни мысль, ни язык не образуют сами по себе особого царства, — писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», — они суть только проявления действительной жизни“. Пословицы следует рассматривать не как что-то самодовлеющее, а как в конечном счете „продукт общественно-экономических отношений“ в органической связи с историей языка и мышления. Пословицы важны не только как произведения словесного искусства, но и как исторический памятник, порожденный определенной общественной средой. За пословицами нужно уметь видеть создавшее их человеческое общество. Социальная характеристика пословиц должна производиться по линии выяснения не только классового генезиса пословицы, но и по линии выявления ее социальных вариантов, классового переосмысления пословицы. Социальная характеристика пословиц не только выявляет пословицы различных классов, но и показывает, какую роль они играли в классовой борьбе.

Марксистская наука в изучении паремиографии ставит себе задачей исследование ее в частности и как исторического источника, содержащего определенные данные, полезные при построении истории народов.

Ряд советских историков указывал на значение пословицы как своеобразного фольклорного исторического источника. П. Саар в работе „Источники и методы исторического исследования“ (АЗГНИИ, Баку, 1930) отмечал: „Народные сказки, легенды, пословицы, поговорки и анекдоты являются историческими источниками, которые дают возможность до некоторой степени восстановить об-

¹ „После вышеизложенных замечаний приступаю к обзору больших жанров устной поэзии“ (оставляя в стороне пословицы). (П. Сакулин. Русская литература, ч. I, М., 1928, стр. 29).

² Там же, стр. 36.

³ „Особенно интересно было бы с точки зрения социально-экономической подвергнуть анализу пословицы, поговорки и загадки, — эти, по обычному представлению, образцы народной мудрости. В них имеются наиболее яркие примеры определенных классовых и сословных суждений“ (Художественный фольклор, 1926, № 1, стр. 1).

⁴ К. Атрахович. Белорускія прыказкі. Узвышша, Менск, 1927, № 6, стр. 145.

щественные отношения в эпохи, от которых не сохранилось письменных источников, и выяснить, как исторические события, достаточно освещенные письменными источниками, преломлялись в сознании отдельных общественных классов, среди которых обращаются те и другие произведения народного творчества“ (стр. 140). Однако, пока еще паремиографические материалы почти не используются в историческом плане, если не считать компилятивной брошюры Б. М. Шейдлина „Москва в пословицах и поговорках“, „Никитинские Субботники“, М., 1926, стр. 76. Автор в своей книжке дает неполную сводку из русской паремиографической литературы пословиц о Москве и ее жизни, но не указывает источников, откуда этот материал им заимствован, не дает сравнительно-исторического анализа привлекаемого материала.¹ Он не отмечает социальную функцию пословиц, не использует рукописных материалов и т. д.

„Пословица и поговорка, — говорит он, — сама напрашивается на материалистический и даже классовый анализ... и тем не менее эта сторона не освещена в сборнике“ (стр. 10—11). Там, где автор послушно следует за И. М. Снегиревым и другими старыми паремиологами с их формальными объяснениями пословиц, там еще возможно согласиться с автором. Когда же он сам пытается их интерпретировать, то получают курьезы. Так, напр., он объясняет поговорки: „У одной овечки да семь пастухов“, „У семи пастухов ни стада“, „У семи нянек дитя без глазу“, — семибоярщиной. Б. М. Шейдлин усвоил буржуазно-романтическую концепцию внеклассовости пословиц. Он видит в них лишь продукты одних народных масс и преувеличивает историческое значение пословиц: „ценность пословиц составленных народом, сплошь да рядом значительно выше многих письменных памятников старины. Если летописец, ученый монах, нередко был связан с правителями государства или церкви и в своей летописи отражал их взгляды и мнения, то пословица, безотносительно к автору, как только становилась всенародным, ходячим выражением, отражала взгляды действительных народных масс“ (стр. 9).

Советской историографии предстоит еще разработка проблемы использования фольклора как исторического источника, в частности необходимо разрешить вопрос о привлечении в качестве источника ярких памятников слова одного из фольклорных жанров — пословиц. „Подлинную историю трудового народа нельзя знать, не зная устного народного творчества“ (М. Горький).

19. МАКСИМ ГОРЬКИЙ КАК ПАРЕМИОЛОГ

В СССР под руководством великого пролетарского писателя А. М. Горького широко развернулось движение по сбору и изучению устного творчества народов СССР.

А. М. Горький указывал в частности и на значение сбора нового паремиографического материала. Следуя его указаниям, редакция журнала „Резец“

¹ Так, напр., поговорка „Не вдруг Москва строилась“ распространена у многих народов совсем о других городах: о Коринфе, о Риме, о Кракове, о Париже и т. д. („Alta die solo non est exstructa Corinthus“, „Rome ne fut pas faite en un jour“, „Rom ist nicht auf einmal erbaut“, „Не разом Краков будовано“).

обратилась в 1932 г. к литкружкам, рабселькорам с предложением: записывать пословицы и поговорки. „Правда“ в передовой от 26 июля 1933 г. № 174 [6420] отметила значение старой паремииграфии: „дореволюционный быт открысталлизовался в «народной мудрости» пословиц“. 8 марта 1935 г. „Правда“ опубликовала маленькую выборку пословиц из „Толкового словаря“ В. И. Даля о рабской доле женщины в царской России. В 1935 г. ГИЗ начал печатать новое издание „Толкового словаря“ В. И. Даля. В речи, произнесенной т. Постышевым в 1936 г. на IX съезде Комсомола УССР, им были использованы некоторые старые украинские пословицы, как исторические свидетельства о горькой жизни трудящихся масс в царской Украине.

С двенадцати лет А. Пешков стал „записывать пословицы, поговорки, прибаутки“, а вскоре по этим образцам сам начал создавать изречения¹.

А. М. Горький был не только величайшим знатоком русских пословиц, но он сам создал много изречений, которые уже давно превратились в крылатые слова. В своих произведениях Горький приводит изречения часто как от автора или влагает в уста своих героев. А. М. Горький рассыпал по своим произведениям тысячи пословиц, выбрать и изучить которые представляет интересную задачу. На материалах, собранных у А. М. Горького, можно проследить возникновение многих русских пословиц, их классовую роль и т. д. А. М. Горький являлся организатором записи пословиц.² Он поручил когда-то А. П. Чапыгину составить на основании книг В. И. Даля небольшой сборник пословиц.

„Работая по словотворчеству, — писал Горький, — необходимо знать наш богатейший фольклор, особенно же наши изумительно четкие, меткие пословицы и поговорки“.³ М. Горький рекомендовал начинающим писателям изучать материал пословиц не только потому, что он превосходно учит экономии слов, речевой сжатости и образности, но благодаря тому, что пословицы имеют большое значение для истории народа и его социально-политического мышления. „Я очень много учился на пословицах — иначе на мышлении афоризмами,⁴ — рассказывал А. М. Горький. — Вообще пословицы и поговорки образцово формируют весь жизненный социально-исторический опыт трудового народа, и писателю совершенно необходимо знакомиться с материалом, который научит его сжимать слова, как пальцы в кулак, и разворачивать их, так, чтобы было обнажено спрятанное в них враждебное задачам эпохи, мертвое“.⁵ А. М. Горький наметил в своей статье классовый подход к изучению пословиц. Он говорил о том, что „мышление крестьянства наиболее усердно воспитывалось церковниками государственной церкви и отколовшимися от них сектантами. Оно издавна приучено думать в готовых окостеневших формах, какими являются пословицы и поговорки, большинство которых не что иное, как сжатые поучения церковников: «Сильную руку — богу

¹ См. Н. К. Пиксанов. М. Горький и фольклор.

² На призыв о сборе пословиц откликнулся 62-летний сортировщик свердловского телеграфа И. П. Артемьев, который послал в 1935 г. А. М. Горькому 2364 пословицы.

³ М. Горький. Статьи о литературе и литературной технике, стр. 110.

⁴ Там же, стр. 81.

⁵ Там же.

судить», «Подумаешь горе — раздумаешь божья воля», «Где смерд думал, там бог не был», «Ты богу угоди, а сам думать погоди», «Тише едешь, дальше будешь», «Не в свои сани не садись», «Всякий сверчок знай свой шесток», существуют сотни таких пословиц и в любой из них легко можно открыть спрятанные за словами поучения библейских пророков, «отцов церкви» Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Кирилла Иерусалимского и др. Когда я читал книги «консерваторов, охранителей и защитников самодержавного строя», в книгах этих я не находил ничего нового для себя именно потому, что каждая страница их повторяла в развернутой форме, в расширенном толковании ту или другую из пословиц, с детства знакомых мне. Было совершенно ясно, что вся премудрость консерваторов, К. Леонтьева, К. Победоносцева и других пропитана той «народной мудростью», в которой наиболее крепко жата церковность. Есть, разумеется, значительное количество пословиц другого смысла, напр.: «Нам жить в кротости, а нас палкой по кости», «Богом барину телятинка жарена, мужику хлебушка краюху, да в ухо», «Живем не тужим, бар не хуже, они, на охоту, мы, на работу, они — спать, мы — опять, они — выспятся, да — за чай, а мы цепом качай»¹.

Напутствуя редакторов политотдельских газет, М. Горький советовал им брать „крестьянский язык, язык образов, пословиц, поговорок, и этим языком бить“².

В процессе классовой борьбы за диктатуру пролетариата, во время социалистического строительства происходит преодоление многих старых пословиц, их изменение и возникновение новых, которые отражают революционную действительность и пользуются большой популярностью в массах. Максим Горький указывал, что наряду с преодолением старых, частнособственнических выражений, нужно организовать внедрение в массы новых пословиц, создаваемых пролетариатом и колхозным крестьянством. Надо организованно вести работу по обогащению речи афоризмами, созданными нашими вождями, писателями и поэтами. Необходимо провести отбор старых пословиц, находящихся в употреблении, надо освоить пословичные богатства многих народов мира, содержащих остроумные и меткие выражения, для чего следует наладить издание массовых сборников пословиц, в то же время Академия Наук СССР должна подготовить фундаментальное критическое издание сводного текста пословиц и поговорок народов СССР „систематическое издание пословиц, которого, может быть, мы и дождемся когда-нибудь“ (Н. А. Добролюбов).

10 ноября 1935 г.

1 М. Горький. Статьи о литературе и литературной технике, стр. 81—82.

2 Правда от 23 VIII 1933, стр. 2.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1¹

„Дело и Академии Наук № 7 о рассмотрении двух томов, собранных г. Далем «Русских пословиц» 8 авг. 1853 г.“

8 августа 1853 г. в собрании II отделения Академии Наук в присутствии академиков А. Х. Востокова, П. А. Плетнева, И. С. Кочетова, М. А. Коркунова, И. И. Срезневского было

„читано предложение г. управляющего Мин. нар. просвещения товарища министра от 3 августа следующего содержания: „Милостивый государь Иван Иванович! Его и. высочество великий князь Константин Николаевич сообщил мне, что известный литератор наш Дале представил в полное его высочества распоряжение плод многолетних трудов его, Собрание русских пословиц и изречений, расположенных по смыслу оных, а не в азбучном порядке, которому следовали до ныне собиратели пословиц. Труд Даля представляет вследствие чего безыскусственное выражение образа мыслей народа по разным предметам. Его высочество, желая извлечь из оного возможную пользу, полагал бы, если представляется возможным, напечатать в пользу автора, и для чего просит предложить Академии Наук не признает ли возможным, по надлежащем обсуждении, принять издание на свой счет в пользу автора.“

Сообщая при сем вашему превосходительству и препровождая при сем два тома Собрания пословиц, я покорнейше прошу вас, милостивый государь, сделать распоряжение о скорейшем рассмотрении оных в и. Академии Наук в Отделении русского языка и словесности, и, по обсуждении сего замечательного труда и по сделании, буде окажется нужным, отметок, возвратить это сочинение ко мне, с присовокуплением может ли быть оно напечатанным, не признает ли Отделение возможным потребные на сей предмет издержки принять на свой счет, сообразно своим средствам“.

„Отделение, поручив рассмотрение собранных г. Далем пословиц и поговорок академику А. Х. Востокову и И. С. Кочетову, положило довести до сведения г. Управляющего Мин. нар. просвещения товарища министра, что оно с особым удовольствием готово напечатать сие собрание пословиц в „Памятниках и образцах народного языка и словесности“, как в издании, предназначенном Отделением для подобных трудов, если при ближайшем рассмотрении сборника г. Даля не встретится каких-либо непредвиденных препятствий“.

20 августа 1853 г. акад. А. Х. Востоков представил свое мнение следующего содержания:

„Собрание пословиц г. Даля, том 2-й, заключает в себе не только пословицы, но и поговорки, загадки, клятвы, приметы и даже разные обороты слов, употребляемые в речи народной. Таким образом находится здесь: Отгадай, в котором ухе звенит? С позволения сказать. Не ведь что! Не весть что! Вот еще! Ночь на дворе. Зги не видать. Ни свет ни заря.“

Некоторые пословицы, по мнению г. Даля, имеют историческое значение, например: Ананьин внук едет из Великих Лук (посадник Михаил VII, внук Анания 1-го, убитый в 1315 г.). Посадник Новгородский Михайло Павшанич, убитый в 1315 г. на сражении, был действительно внук посадника Анания. Но чтобы об нем здесь говорилось, ни почему не видно. В летописях нигде не сказано, чтобы он ехал когда-либо из Великих Лук, да и имени его в этой пословице нет.

Лиса Патрикеевна (т. е. хитрец от Литовского князя Патрикя, помутившего Новгород) Патрикей сам третий (от Литовского князя Патрикя, поссорившего новгородцев между собой). Эти поговорки едва ли имеют какое-либо отношение к князю Патрикю Наримонтовичу.

Прилично ли помещать в числе пословиц изречения, выбранные из священного писания, например, ищай обрещает, а толкущему, отверзется, ищите и обрящете, толдыте, и отверзется. Аз избрах вы от мира, сего ради ненавидит вас мир. Помяни Господи царя Давида и всю кротость его. Блажен человек иже и скоты милует.

¹ Нам удалось разыскать в протоколах II отделения Академии Наук от 1853 г. неопубликованные до сих пор документы из истории позорного отказа царской Академии Наук печатать сборник В. И. Даля „Пословицы русского народа“.

Также кажутся неприличными: бултых яко прославися (семинарская). Не дивья богородице, коли сын Христос. А след. поговорки не пахнут русским: Египет богат пшеном, Италия — вином. В углу папка стоит, от того на дворе дождь. Латинская: baculus stat in angulo: ergo pluit. Он не в своей тарелке. Глупый перевод с французского; il n'est pas dans son assiette.

Г. Даль рассудил включить в число пословиц выписки из русских писателей новейшего времени, как-то: изречения Суворова: „служить, так не картавить, а картавить, так не служить“. „Политика — тухлое яйцо, неосторожно разобьешь, так одна только вонь.“ „Пуля дура, штык молодец“. „Пукля не пуля, коса не тесак“. Крылова „А ларчик просто открывался“. Грибоедова: „Служить бы рад, прислуживаться тошно“. А. Измайлова: „Павлушка медный лоб“. Намек на Павла Свинына!

Этот сборник пословиц расположен не по азбучному порядку, как прежние таковые сборники, а по материям. Во 2-м томе заключаются следующие материи (идет длинный перечень. М. Ш.). Некоторые пословицы помещены им несколько раз в разных местах, потому что они принадлежат по значению своему к тому и другому отделу. И даже в одном отделе встречаются повторы одной и той же пословицы, что произошло от недосмотра. Вообще собирателю надлежало бы пересмотреть и тщательно обработать свой труд, который, конечно, содержит в себе весьма много хорошего. А. Востоков“.

„Определили: ожидать мнения о 1-м томе того же собрания пословиц от академика И. С. Кочетова“.

5 сентября 1853 г. был представлен следующий отзыв акад. И. С. Кочетова о рукописи В. И. г. Даля „Пословицы русского народа“:

„Отзыв о рукописи г. Даля, под заглавием: Пословицы русского народа“.

При первом взгляде на рукопись, состоящую из двух толстых фолиантов, и озаглавленную: „Пословицы Русского народа“ нельзя не порадоваться такому сборнику памятников мудрости народной, нельзя не почувствовать искренней признательности к усердному труду собирателя, нельзя от души не пожелать, чтобы эта рукопись, сколько можно поскорее, сколько можно в большем количестве экземпляров, была напечатана. И кто из Русских не пожелает иметь настольную для себя книгую такое бесчисленное собрание изречений опытной мудрости наших предков. Г. Даль в посвящении его императорскому высочеству своею рукою пишет, что со времени своего выпуска из Морского кадетского корпуса он почти каждый день собирал то, из чего составил настоящий его сборник. Если этот сборник есть плод трудов человека, окончившего курс учения в одном из высших воспитательных заведений в России, — человека много лет состоящего на службе, обращавшегося в лучшем обществе, давно известного на литературном поприще, — человека, знающего светские приличия: то этот труд должен быть драгоценным подарком Русскому народу. Г. Даль, столько лет занимаясь составлением своего сборника, без сомнения, много раз пересматривал оный, прочитывал пред своими друзьями, пользовался их справедливыми замечаниями, исправлял замеченные недостатки, исключал то — чего нельзя оставить по духу времени и по внушениям благоразумия и по правилам века. С такими предубеждениями в пользу сборника г. Даль приступил к чтению оного. Прочитал первый том; не перелистывая второй, пересмотрел его страничные оглавления; и нашел, что он похож на первый по величине, форме и достоинству. По моему убеждению, труд г. Даля есть: 1) труд огромный, но 2) чуждый выборного порядка; 3) в нем есть места, способные оскорблять религиозное чувство читателей, 4) и весьма опасные для нравственности народной; 5) есть места, возбуждающие сомнения, недоверие к точному их изложению. Вообще о достоинстве сборника г. Даля „бочка меду, да ложка дегтю“, „куль муки, да щепотка мышьяку.“

1) Об огромности труда г. Даля ясно свидетельствует один взгляд на его два толстых фолианта. При чтении их нельзя не видеть, что г. Даль внимательно подслушивал пословицы и поговорки, прибаутки, все остроты и загадки, все забавные скороговорки и пустоговорки балагуров, все приметы и предрассудки суеверов, даже все заговоры колдунов и колдуний. Очень жаль, что такое разнообразие предметов г. Даль совокупил в одну книгу под заглавием: „Пословицы Русского народа“; чрез это смешал назидание с развращением, веру с суеверием и безверием, мудрость с глупостью, и таким образом свой сборник много уронил в принадлежащем ему достоинстве. Очевидно, что и честь издания и польза читателей и самое благоразумие требо-

вали бы, два толстые фолианта г. Даля разбить на несколько книг, и в них отдельно напечатать и пословицы, и поговорки, и прибаутки, и загадки, и приметы. Тогда каждая книга нашла бы своих читателей.

2) г. Даль уверяет на заглавном листе, что он в размещении материалов своего сборника наблюдал с м ы с л о в о й п о р я д о к. При чтении его сборника можно замечать, что он имел намерение собрать многообразные свои изречения так, чтобы подобные по смыслу поставить с подобными. Но в исполнении всего намерения не имел довольно терпения и разборчивости, действовал небрежно, рассеянно; многие пословицы, поговорки и пр. повторял под разными раз- делами на разных страницах; многое различных изречений разбросано по страницам сборника без всякого систематического порядка. Вверху каждой страницы есть оглавление, должствующее выражать содержание страницы: но эти оглавления написаны после переписки сборника, напи- саны на обертке, без всякого внимания к содержанию страницы. Вот несколько доказательств на это (подобные им чуть не на каждой странице встречаются). (На двух страницах большого фор- мата рецензент выписал примеры несоответствий заглавий с собранными пословицами. М. Ш.).

3) Г. Даль в заглавии своей рукописи обещаёт предложить своим читателям пословицы Русского народа; между тем в ней встречаются тексты священного писания. Такое смешение глаголов премудрости божией с изречениями мудрости человеческой не может не оскорблять религиозного чувства читателей книги г. Даля. Оскорбление их еще более может усугубиться, когда они замечают, что он в приведении священных текстов так же беспечен, невнимателен, как и в приведении пословиц и пр. Многие увидят, что священные тексты г. Далем искажены, или глупо истолкованы, или кощунственно соединены с пустословием народным. А таких мест, оскор- бительных для святости, они найдут не мало в книге г. Даля. Выпишем здесь некоторые из них (следуют выписки М. Ш.).

Первые две строки первого тома рукописи г. Даля взяты из священного писания, и в них виден образец как искажений священного текста, так и неверного изъяснения. „Кто велий, яко Бог наш? (Влад. Мономах)“. Не Владимир Мономах, но св. царь — пророк Давид сказал: кто Бог великий, яко Бог наш. Г. Даль с подобным, как здесь, искажением, повторил сей текст на обороте 3 листа своей книги.

„Не нам, не нам но имени твоему (т. е. слова священного писания)“. Полный текст читается так: „не нам, господи, не нам но имени Твоему дажь славу“; г. Даль, сократив текст, лишил оный смысла.

Лист 114. Под заглавием: п р и з н а т е л ь н о с т ь, написано: „Око за око, зуб за зуб (закон Моисеев)“ С какою целью закон правды приведен в статью под заглавием: п р и з н а т е л ь н о с т ь?

На обороте листа 369 г. Даль говорит о св. Анне пророчице, которая вместе с Симеоном встретила Иисуса Христа. „Анна семь лет с мужем жила и 70 вдовою была (мать Самуила пророка)“. Г. Даль забыл священную историю, которую учил в Морском корпусе; и смешал Анну, мать Самуила пророка, с Анною пророчицею, встретившую Иисуса Христа, приносимого в храм. Эти две св. Анны разделяются пространством времени более тысячи лет.

На листе 21 читаем: „Жив, жив курилка, не умер: жив Бога, жива душа их“. Какое кощун- ственное соединение побасенки народной со священною клятвою... Благочестивые души конечно, сочтут за кощунство то, что на листах 19 и 20 под заглавием в е р а, г. Даль написал загадки, похожие на следующие: триста орлов, пятьсот соколов, дерево сухое, верх золотой (св. неделя). Взойду я на гой-гой-гой, ударю, ударю в цывиль-виль-виль, утки крикнут, берега вздрогнут, собирайтесь детки в ка (колокольня и церковь). Тень поплетень, заплету я плетень, в 77 рядов, выше сел, городов (колокольня). С огорчением благочестивый христианин будет читать в книге г. Даля и следующие слова на листах 12 и 13. „Бога зови, и чорта не гневи. Богу угождай, и чорту не перечь. Богу свечу, а чорту кочергу (огарыш). Чорт! отдай мою молитву. Кой черт его угораздил? На черта? Черт ли в нем? Черт его знает. Убирайся к черту. Черт его побери. Черта с два. Ему и черт не брат. Бог дал путь, а черт крюк. Поп свое, а черт свое. Поп с кади- лом, а черт с рогатиной“.

Нет сомнения, что все эти выражения употреблялись в народе; но народ глуп, и болтает всякий вздор. Неужели все то, что болтают глупые, должны записывать и печатать умные? С образо- ванием глупость его пройдет, а что напечатано, то навсегда останется, и будет служить памятни- ком времени, к стыду народа.

4) Иисус христос сказал: горе миру от соблазна. Соблазн приходит в мир в худых примерах из худых книг. К последним могут быть отнесены все эти места в рукописи г. Даля. Правительство заботится о том, чтобы издать больше книг назидательных для народа; дабы с распространением просвещения, уменьшались в народе разные предрассудки и суеверия. А г. Даль домогается напечатать сборник народных глупостей, предрассудков и суеверий, тем самым домогается дать им печатный авторитет. То зловерное учение, которое теперь передается из уст в уста между раскольниками, через напечатание в книге г. Даля будет сильнее соблазнять народ. Те суеверные заклинания и нашептывания колдунов и колдуний, которые теперь хранятся между ними за великую тайну и не распространяются между многими, по напечатании в книге г. Даля сделаются открытыми для всех к соблазну легковверных. Чтобы видеть, как опасно печатать лжеучение беспоповцев, выписываем здесь некоторые изречения из книги г. Даля:

„У нас свой бог, у никониан другой. Кто постится в первый день пасхи, тот может во весь пост не поститься. Церковь не в бревнах, а в ребрах. Кто бога боится, тот в церковь не ходит. Не согреша, не помолятся. Большой грех прощается скорее малого. Женатые грешат и не каются, а мы грешим, да каемся. Девиде позволено согрешать: иначе ей не в чем и каяться. Лучше семерых родить, чем замуж выходить. Образ божий в бороде, подобие в усах. Без бороды в рай не пустят. Режь наши головы, оставь наши бороды. Чай, кофей, табак и картофель прокляты. Кто пьет чай, тот спасения не чает. Привитая оспа — Антиева печать. Клеймо на мере и весах — печать антихристовая. Себя скоплю, себе рай куплю. Скопление — огненное крещение. Не та вера права, которая мучит, а та, которую мучат“.

К опасным для нравственности и набожности народной местам книге В. Даля можно еще отнести следующие изречения: „Бог кормилец, не мужик — возгравец. Бог не Никитка. Среда и пятница хозяину в доме не указщица. Часто кадишь, святых задымишь. Святой воздух, помоги нам. У Бога и живых царей много“.

5) Кажется г. Даль, замечая и подслушивая разговоры народные, не скоро их записывал в свой сборник, а вносил их после слушания: от того у него редкая пословица так записана, как она говорится в народе. У него написано: „Эту беду я бобами разведу“, а пословица гласит так „Чужую беду бобами разведу, а к своей ума не приложу“. У него написано: „Суди бог волю свою“, пословица гласит: „Твори бог волю свою“. Тоже неверность у г. Даля и в сборе прибауток и приговорков. Приведу в пример одну; у него написано: „Не для чего, чего много, как прочая не мало“. Эта приговорка выражается в народе так: „Не для чего иного, как лишь для прочего, лучшего чего, так больше ничего, вот только и всего“. Чтобы кратко выразить мой отзыв о книге г. Даля под заглавием „Пословицы русского народа“, скажу: труд г. Даля в собрании пословиц и пр. русского народа достоин признательности; недостаток в разборчивости отбора материалов в свой сборник достоин сожаления. Можно пожелать, чтобы он для чести своей и для пользы народной тщательно вновь пересмотрел свой сборник, рассортировал все его материалы, расположил в систематическом порядке и издал, по материям, во многих книгах и книжках под приличными заглавиями. Академия Наук в настоящем виде этот сборник издать не имеет возможности, ни приличия, ни даже безопасности.

Академик протоиерей И. Кочетов“.

„Отделение по прочтении отзыва академика А. Х. Востокова о той же самой рукописи и предложение г. управляющего мин. нар. просвещения положило довести до сведения его превосходительства следующее:

Милостивый государь
Авраам Сергеевич!

В начале августа месяца, ваше превосходительство изволили препроводить во второе Отделение и Академии Наук два тома собранных г. Далем русских пословиц и в то же время предложили рассмотреть их в Отделении и по обсуждении сего труда и по сделании на нем, буде окажется нужным, отметок, возвратить его и донести вам, может ли быть он напечатан и не найдет ли Отделение возможным потребные на сей предмет издержки принять на свой счет сообразно своим средствам.

В исполнение вашего предложения второе Отделение тогда же поручило рассмотреть сборник пословиц г. Даля академикам Востокову и Кочетову.

Рецензенты сии представили ныне в Отделение прилагаемые при сем отзывы, из которых ваше превосходительство изволите усмотреть, что в Сборнике русских пословиц, подвергнется ли

он общей цензуре или академической, необходимо при издании его в свет, сделать некоторые изменения, иное даже исключить.

Отделение, по выслушании и обсуждении означенных отзывов Востокова и Кочетова, положило довести до сведения вашего превосходительства следующее:

1. И. Академии Наук высочайше предоставлено право цензуры единственно для книг ею изданных. Все прочие сочинения, даже и те, которые вносятся в Академию на соискание демидовских премий, проходят через общую цензуру.

2. Отделение ежегодно получает от монарших щедрот определенную сумму на следующие предметы: на вознаграждение академиков, на печатание изданий Отделения и на путешествия молодых русских ученых, посвятивших себя изучению славянских литератур, и на издание их трудов. В нынешнем году не предвидятся остатки от назначенной на расходы Отделения суммы и сверх того за отчислением в Археографическую комиссию десяти тысяч, остаточная от прежних лет сумма сократится до 5000 рублей. Поэтому Отделение не может принять на себя издание в свет пословиц Даля особою книгою, но с удовольствием готово поместить этот труд в Памятниках и образцах народного языка и словесности, как изданий, предназначенном Отделением для подобных сочинений, если г. Даль согласится на это и на некоторые изменения, которые Отделение признает нужными в его труде. В вознаграждение ученых, помещающим свои сочинения в изданиях второго Отделения Академии Наук, обыкновенно назначается не более 30 рублей серебром за печатный лист и 50 отдельных оттисков статьи.

Доводя до сведения вашего превосходительства о сем заключении Отделения, не могу умолчать, что в настоящем случае представляется другая мера для издания Пословиц, именно демидовская премия. Сверх премии полной (5000 рублей ассигн.) или половинной (2500 руб.), смотря по тому, каковой оные будут удостоены, по особому уважению, выдается вспомоществование на напечатание.

Если бы избрана была эта мера для издания в свет Пословиц г. Даля, то необходимо немедленно подвергнуть оные общей цензуре, для представления в Академию к срочному времени, т. е. к 1-му ноября. Академия поручит, по принадлежности, второму Отделению определить достоинство сочинения в литературном отношении.

С истинным уважением и совершенною преданностью имею честь быть
вашего превосходительства

Подписал: покорнейшим слугою Ив. Давыдов. № 237. 10 сентября 1853 г.“

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Неопубликованное предисловие В. И. Даля (Русопята) к его „Русские заветные пословицы и поговорки“.

„Грех юности моя не помяни“. (Псал.)

Нижепомещенное небольшое собрание особых в своем роде русских пословиц не есть подражание тому роду литературы, которому Барков придал у нас свое имя. Целью этого собрания было желание дополнить издание пословиц печатных. Из собранных здесь ни одна, кажется, не может быть произнесена в порядочном обществе или явиться в печати, разве переделанная и переиначенная; но в устах простого народа при столкновении с ним, и даже в кругу молодых людей более образованных, в дружеской откровенной беседе, не стесняемой приличиями света, можно послушать некоторые из заветных пословиц. И кому не случалось?.. Кто молод не бывал? Кто бабке не внук?

Брось, мудрец, на гроб мой камень,

Если ты не человек.

(Державин).

Полагаю, что не один только русский народ имеет такие пословицы и поговорки: вероятно подобные найдутся и в других народах. А о стихотворениях вроде барковщины — и говорить нечего. В русских же такого рода мы-к чести нашей не сделали никакого успеха; в этом давно преуспели и французы и китайцы. Следовательно русские ни хуже, ни развратнее других, но „здесь Русский дух, здесь Русью пахнет“. А она — какова бы ни была, не может не быть нам родною. Изучению Руси со всех сторон, во всех отношениях, по мнению моему, не должно быть чуждо и постыдно русскому. В оправдание себе русский народ, подобно Анакреону, может сказать: „Слова мои развратны, но я не таков“. Русопят.

VI. КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

В. ЧИЧЕРОВ

К. Маркс и Ф. Энгельс о фольклоре

(Библиографические материалы)

Аннотированный указатель высказываний основоположников марксизма о фольклоре составлялся по выпускаемому ИМЭЛ первому полному собранию сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса. Несмотря на то, что все 30 томов еще не вышли, издание настоящего указателя представляется целесообразным, так как высказывания о фольклоре Маркса и Энгельса еще не собраны воедино во всей полноте фольклористами; можно предполагать, что данный указатель будет полезным справочником, хотя он и составлен только по вышедшим томам с добавлением некоторых важнейших работ, еще не появившихся в полном собрании сочинений (о них см. ниже).

Высказывания Маркса и Энгельса о фольклоре были подытожены в Библиографическом указателе „Маркс, Энгельс и Ленин об искусстве“¹ и в хрестоматиях: „Маркс и Энгельс об искусстве“, составленной Ф. П. Шиллером и М. А. Лифшицем, изданной под ред. Луначарского² и „Маркс и Энгельс о литературе“.³ Но все три указанные работы крайне не полны.

Указатель составлен по следующим томам полного собрания сочинений: 1 (1928), 2 (1929), 3 (1930), 4 (1933), 5 (1929), 6 (1929), 7 (1930), 8 (1930), 9 (1933), 10 (1933), 11 2-я ч. (1934), 12 1-я ч. (1934), 12 2-я ч. (1934), 14 (1931), 15 (1933), 18 (1933), 21 (1929), 22 (1929), 23 (1930), 24 (1931), 25 (1934), 26 (1935). Дополнительно просмотрены: „Ка-

питал“, „Происхождение семьи, частной собственности и государства“,¹ Архив Маркса и Энгельса — тт. I (VI), II (VII), III (VIII), небольшой сборничек избранных мест из сочинений Фр. Энгельса „Политическое завещание“,² ценный тем, что там напечатан отрывок из письма, пока не опубликованного в собр. соч., говорящего о революционных песнях (письмо от 15 мая 1885 г.), и сборник „Карл Маркс мыслитель, человек, революционер“,³ где напечатаны интересные, особенно для фольклористов, воспоминания Вильгельма Либкнехта „В поле и на лугу“.

На учет был взят материал как фольклорный в полном смысле этого слова, так и близкий ему. В указателе делаются ссылки на „Илиаду“, „Одиссею“, „Песнь о нибелунгах“, на книги немецких народных сказаний, на Альби, на „Слово о Полку Игореве“, на творения Фирдуси, на революционные песни, авторы которых (как например „Марсельезы“) общеизвестны. Высказывания, связанные с религиозными верованиями, включаются в том случае, если они говорят об обрядовом действе или связаны с мифами о богах. Все прочие высказывания по вопросам религии в указателе не упоминаются [например, в указателе не включены высказывания, имеющиеся в докторской диссертации Маркса (т. I, стр. 26), в передовице „Кельнской газеты“, (т. I, стр. 201—202), в „Людвиге Фейербахе“, в „Анти-Дюринге“ (см. т. XIV) и в других местах].

В указателе все высказывания К. Маркса и Ф. Энгельса разделены на 4 раздела: 1) Фольк-

¹ Книга и Пролетарская революция, 1933, № 8.

² Советская литература, М., 1933.

³ Журнально-газетное объединение, М., 1933.

¹ Партиздат, Москва, 1934.

² Красная Новь. Главполитпросвет, М, 1922.

³ Гиз. М.—Л., 1926.

лорные произведения в сочинениях К. Маркса и Ф. Энгельса. 2) Высказывания по общим вопросам фольклора. 3) Фольклор как исторический источник. 4) Фольклор как орудие в политической борьбе.

1-й раздел обнаруживает широчайший круг интересов Маркса и Энгельса в области фольклора. Их переписка указывает, что они, в подлинниках, читали и перечитывали произведения немецкого, датского, норвежского, русского, сербского, шотландского, испанского фольклора. О высокой оценке Марксом и Энгельсом фольклора Древней Греции и Востока говорит многократное использование его в их работах. В этом отношении 4-й раздел указателя перекликается с 1-м.

Маркс и Энгельс, как видно из материалов, указанных в этом разделе, прилавали фольклору большое значение, неоднократно отмечая его художественные достоинства: см. напр. письма Энгельса Марксу от 3 августа 1869 г., 22 июня 1869 г., 6 июля 1869 г., помещенные в XXIV томе, или письмо о стародавних героических балладах от 20 июня 1860 г., т. XXII, стр. 511—513, в котором указывается на большие художественные достоинства баллад, чем обработок Уланда.

Разбросанные по всем томам собрания сочинений высказывания Маркса—Энгельса по вопросам фольклора тематически чрезвычайно разнообразны. Проблема связи фольклора с конкретными условиями жизни, соотношение периодов расцвета искусства с периодами развития общества, выяснение источников фольклорных произведений, использование фольклора писателями и многое другое находит себе место в отдельных замечаниях Маркса и Энгельса.

Особый интерес представляет использование фольклора как исторического источника.

Со всей четкостью различие в отношении к фольклору между Марксом и Энгельсом, с одной стороны, и буржуазными учеными, с другой, сказалось в оценке фольклора как средства агитации и пропаганды, как средства, организующего массы. Маркс и Энгельс прямо говорили об огромном политическом значении фольклора, приветствовали всякий раз публикацию текстов, предназначенных для борьбы с буржуазией (как это было, например, при публикации Красным Вольфом песни кающегося грешника — см. т. XV, статьи 1873—1883 гг. Ф. Энгельс. Вильгельм Вольф. стр. 322—323).

I

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ В СОЧИНЕНИЯХ К. МАРКСА И Ф. ЭНГЕЛЬСА

1. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Фридриху и Вильгельму Греберам от 17 сентября 1838 г., т. II, стр. 477.

О народных книгах: „Октавиане“, „Зигфриде“, „Эйленшпигеле“, „Елене“, „Шильдбургерах“, „Детях Гемена“, „Докторе Фаусте“, „Прорицаниях Сивиллы“.

2. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Фридриху и Вильгельму Греберам от 18 сентября 1838 г., т. II, стр. 480.

О швейцарских пастушечьих и немецких песнях, включенных в книгу церковных песнопений.

3. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Вильгельму Греберу от 13 ноября 1839 г., т. II, стр. 542—543.

О переделке народных сказаний о „Фаусте“, „Агасфере“ и „Диком охотнике“.

4. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Вильгельму Греберу от 27—30 апреля 1839 г., т. II, стр. 507—508.

О чтении „Лузиады“ и „Тристана“.

5. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 6 июля 1854 г., т. XXII, стр. 43.

Запрос о времени создания и авторе духовной песни (текст не приводится).

6. К. Маркс. Письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 6 июля 1854 г., т. XXII, стр. 46.

Ответ на запрос Ф. Энгельса о духовной песне.

7. К. Маркс. Письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 5 марта 1856 г., т. XXII, стр. 123.

О „Молитве Адельберта“, Гетце „Князь Владимир и его дружина“, Гетце „Голоса русского народа“, Каппере (Зигфриде), „Славянские мелодии“, Каппере „Песни сербов“, Вуке Стефановиче (Караджиче) „Сербские свадебные песни“.

8. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 7 марта 1856 г., т. XXII, стр. 129.

О сборниках Ганки и Свободы, о напечатании „Польских народных песен“, о Гриммовской выборке из „Князя Владимира и его дружины“, о переводах Каппера, о переводах Якоб сербских свадебных песен.

9. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 20 июня 1860 г., т. XXII, стр. 511—513.

О стародатских героических балладах (приводится текст песни о свадьбе Олафа).

10. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 15 июля 1865 г., т. XXIII, стр. 292.

Об изучении сказок Гримма, германских героических саг. О древне-норвежском фольклоре.

11. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Карлу Зибелю от 4 июня 1862 г., т. XXV, стр. 401.

О датской народной песенке из сборника датского эпоса.

12. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 20 мая 1863 г., т. XXIII, стр. 149.

О песнях, собранных Вуком Стеф. Караджичем.

13. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 10 ноября 1868 г., т. XXIV, стр. 128.

Об испанском романсе о графе Карлосе Монтальбанском, сыне Рейнольта, из сборника Я. Гримма.

14. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 30 июля 1869 г., т. XXIV, стр. 224.

О чтении Фирдуси.

15. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 6 июля 1869 г., т. XXIV, стр. 211.

О сербских народных песнях в немецких переводах.

16. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 22 июня 1869 г., т. XXIV, стр. 203.

О чтении младшей Эдды, песнях о Сигурде и Гудруне (старшая Эдда) и датских богатырских былинах.

17. К. Маркс. Письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 1 марта 1869 г., т. XXIV, стр. 166—167.

О шотландской хронике начала XV в. с помещенным в ней рассказом о смерти герцога Ротсейского (сына короля Роберта III).

18. В. Либкнехт. В поле и на лугу. Карл Маркс мыслитель, человек, революционер, 1926. Гиз., М.—Л., Сборник, стр. 146—147.

О Марксе и народных песнях.

II

ВЫСКАЗЫВАНИЯ ПО ОБЩИМ ВОПРОСАМ ФОЛЬКЛОРА

19. К. Маркс Введение к критике политической экономии, т. XII, ч. I, 1859—1860, стр. 200—204.

Отношение периодов расцвета искусства к развитию общества и развитию материальной его основы. Невозможность сосуществования мифологии и высоко развитой техники. Связь искусства с конкретными условиями жизни данного общества.

20. Ф. Энгельс. Диалектика природы, т. XIV, 1877—1888, стр. 476.

Значение Лютера для немецкого языка и литературы (о хорале Лютера).

21. К. Маркс. Морализирующая критика и критицизирующая мораль, т. V, 1847, стр. 198—201.

Реформация, литература грубиянов и песенка „Heineke der starke Knecht“.

22. Ф. Энгельс. Немецкие народные книги, т. II, 1839, стр. 26—35.

Политическое и художественное значение немецких народных книг. Анализ изданий и переработки Марбаха и Зимрока. Разбор книг: „Зигфрид“, „Герцог Генрих Лев“, „Герцог Эрнст“, „Фауст“, „Вечный жид“, „Эйленшпигель“, „Соломон и Морольф“, „Поп с Каленберга“, „Семь швабов“, „Шильдбургеры“, „Геновева“, „Гризельдис“, „Гиранда“, „Октавиан“, „Магелона“, „Мелюзина“, „Тристан“, „Дети Гемона“, „Фортунат“, „Столетний календарь“ и Сонник.

23. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Фридриху Греберу от 20 января 1839 г., т. II, стр. 485.

Сравнение народных книг (Агасфер) и ярмарочных представлений (Фауст) с произведениями писателей.

24. Ф. Энгельс. Родина Зигфрида, т. II, 1840, стр. 62—67.

Приурочение сказания о Зигфриде к гор. Ксантену. Значение этого сказания для 40-х годов XIX в.

25. Ф. Энгельс. Ландшафты, т. II, 1870, стр. 56—57.

Локализация „Детских сказок“ Гриммов.

26. Ф. Энгельс. Письма из Вупперталя, т. II, 1839, стр. 17—18.

Использование Фрейлигратом сказок.

27. Ф. Энгельс. Воспоминания Иммермана, т. II, 1844, стр. 86—87.

Использование Иммерманом сюжетов Гисмонды и Тристана.

28. К. Маркс. Докторская диссертация. Индивидуальное бессмертие. О религиозном феодализме. Ад черни, т. I, 1841, стр. 71—72.

Обещание мифами бессмертия. Уничтожение Эпикуром надежды на него.

29. К. Маркс. Передовица в № 179 „Кельнской газеты“, т. I, 1842, стр. 194—196.

Соотношение расцвета государства с развитием атеистических учений. Гибель древних религий и гибель древних государств.

30. К. Маркс. Приложение к докторской диссертации, т. I, 1841, стр. 104—105.

Представления о боге (Молохе, Аполлоне Дельфийском).

31. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Ф. Греберу от 19 февраля 1839 г., т. II, стр. 489.

О религии, выхолащивающей чувственность из поэзии.

32. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. Социализм (Государство, семья, воспитание), т. XIV, 1878, стр. 322—323.

Развитие религиозного мировоззрения и создание монотеистической религии (положения доказываются на примерах из мифологии греков, римлян, германцев и других народов).

33. К. Маркс, Ф. Энгельс. Святое семейство. „Критическая критика“ как спокойствие познания, т. III, 1845, стр. 67.

Определение ценности „Илиады“ Гомера Эдгаром и Пруденом.

34. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу около 18 мая 1853 г., т. XXI, стр. 483—484.

Определение происхождения иудейского священного писания.

35. К. Маркс. Письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 2-го июня 1853 г., т. XXI, стр. 488—490.

Ответ на письмо Энгельса от 18 мая 1853 г.

36. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 6 июля 1853 г., т. XXI, стр. 496—495.

Ответ на письмо Маркса от 2 июня 1853 г.

III

ФОЛЬКЛОР КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

37. К. Маркс. К критике гегелевской философии права, т. I, 1844, стр. 404.

Отношение мифологии и философии к истории народа.

38. Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. В связи с исследованиями Л. Г. Моргана. Партиздат, М., 1934, стр. 123—122.

Отражение патриархата в произведениях: „Мелеагр“, „Феней“, древне-скандинавской песне „Völuspá“, „Песне о Гильдербранде“.

39. Ф. Энгельс. Там же, стр. 44.

Искажение первобытной эпохи в Вагнеровских Нибелунгах. Отличие их от эпоса.

40. Ф. Энгельс. Там же, стр. 60—61.

Русские народные обычаи и песни как исторические документы (Парная семья).

41. Ф. Энгельс. Там же, стр. 68—69.

Альба излагается содержание песни.

42. Ф. Энгельс. Там же, стр. 74—75.

Отражение положения женщины средневековья в описаниях сватовства в „Песне о нибелунгах“ и в „Гудруне“.

43. Ф. Энгельс. Там же, стр. 35.

Отражение ступени варварства в „Илиаде“.

44. Ф. Энгельс. Там же, стр. 95—98.

Отражение социального строя Древней Греции в поэмах Гомера.

45. Ф. Энгельс. Там же, стр. 62—64.

Отражение специфических черт моногамной семьи в „Илиаде“ и „Одиссее“.

46. Ф. Энгельс. Там же, стр. 141—142.

Вывод о медленности процесса овладения железом на основании материалов „Песни о Гильдербранде“.

47. Ф. Энгельс. Диалектика природы (Теплота), т. XIV, 1877—1888, стр. 569—570.

Описание жертвоприношений и библейский рассказ об обрезании по приказу Иисуса Навина каменными ножами, как документы, свидетельствующие о медленном процессе овладения железом.

IV

ФОЛЬКЛОР КАК ОРУДИЕ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЕ

48. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса г. Шлютеру от 15 мая 1885 г., т. XXVII, стр. 467—468. См. Фр. Энгельс, „Политическое завещание“. Изд. „Красная Новь“. Главполитпросвет, М., 1922, стр. 16—17. Ф. Шиллер. Массовая марксистская поэзия. „Октябрь“, 1931, кн. 10, стр. 182. Хрестоматия „К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве“. Сост. Ф. Шиллером. Под ред. А. Луначарского. „Советская литература“. М., 1933. См. также письма Маркса и Энгельса, изд. под ред. Адоратского.

О политическом значении песен: Ein' feste Burg ist unser Gott“, „Господин Тидман“, о чартистских песнях, о песнях 1848 г.: „Шлезвиг-Гольштиния“, „Песне о Геккере“; о „Марсельезе“. Причины революционного влияния песни на массы.

49. К. М а р к с. Письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 28 июля, 1870 г., т. XXIV, стр. 361—362.

О „Марсельезе“, „Иисус, мое прибежище“, как о песнях, выражающих политическую настроенность определенных социальных групп в различное время.

50. Ф. Э н г е л ь с. Эрнст-Мориц Арндт, т. II, 1844, стр. 78—79.

Противопоставление „Марсельезы“ и Песни Беккера — „Им его не видать (свободного Рейна)“.

51. К. М а р к с. Письмо К. Маркса Людвигу Кугельману от 13 декабря 1870 г., т. XXVI, стр. 80.

Популярность песен „Wacht am Rhein“ (Стража на Рейне) и „Марсельезы“, выражающих различную политическую настроенность масс.

52. Ф. Э н г е л ь с. Письмо Ф. Энгельса Эмилю Бланку от 28 марта 1848 г., т. XXV, стр. 44.

Пение „Марсельезы“ во время похорон рабочего.

53. Ф. Э н г е л ь с. Вильгельм Вольф, т. XV, 1876, стр. 324.

Пение „Марсельезы“ во время февральской революции.

54. Ф. Э н г е л ь с. Там же, стр. 322—323.

Использование религиозной песни в целях антирелигиозной пропаганды (приводится полностью „Песнь кающегося грешника“).

55. К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. „23 и 24 июня в Париже“, т. VI, 1848—1849, стр. 211.

Революционные песни в революции 1789, 1793 гг. и июньская революция.

56. Ф. Э н г е л ь с. Из Парижа в Берн, т. VI, 1848—1849, стр. 522—523.

„Марсельеза“, „Chant du départ“ и „Июньская революция“.

57. К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Кельнская газета об Июньской революции, т. VI, 1848—1849, стр. 224—225.

Выступление „Кельнской газеты“ против Тьера с текстом: „Не видать им его — немецкого свободного Рейна“ (Песнь Беккера).

58. Ф. Э н г е л ь с. Письмо Ф. Энгельса А. Бебелю от 12 апреля 1886 г. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. I (VI), стр. 341.

Революционность песни о Людвиге Чехе (цитируется четверостишие).

59. Ф. Э н г е л ь с. Праздник народов в Лондоне, т. V, 1846, стр. 40—41.

Пение демократических песен на празднике народов.

60. К. М а р к с. Критическое примечание к статье „Король прусский и социальная реформа“, т. III, 1844, стр. 15.

Отражение теоретического и сознательного характера восстания силезских ткачей в „Песне ткачей“.

61. К. М а р к с, Ф. Э н г е л ь с. Майские события. Новая прусская конституция, т. VII, 1849, стр. 378.

Революционность „Ça ira“.

62. Ф. Э н г е л ь с. Германская кампания за Имперскую конституцию. Предисловие, т. VII, 1848—1849, стр. 401.

Отражение в песне „народной армии“ характера „великого восстания за имперскую конституцию“.

63. Ф. Э н г е л ь с. Там же. За республику погибнуть, т. VII, 1848—1849, стр. 45.

Цитирование песни добровольцев (6 строк), „как выражение цели их духа“.

64. Ф. Э н г е л ь с. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 7 февраля 1856 г., т. XXII, стр. 110—111.

Политическое значение песни „Sire de Frans Boissy“ и рабочей песенки о Бонапарте (приведено четверостишие).

65. К. М а р к с, Ф. Э н г е л ь с. Австрийский заем, т. X, 1854, стр. 122.

Ироническая песенка о погрузке французских войск на суда в Кале (приводится четверостишие).

66. К. М а р к с, Ф. Э н г е л ь с. Западные державы и Турция, т. IX, 1853, стр. 480

Песенка об Александре I, сложенная парижской толпой (приводится четверостишие).

67. К. М а р к с. Письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 5 марта 1856 г., т. XXII, стр. 122—123.

Политический смысл „Слова о Полку Игореве“. Агитационное назначение чешской героической песни Забой (Само).

68. Ф. Э н г е л ь с. Письмо Ф. Энгельса К. Марксу от 27 января 1865 г., т. XXIII, стр. 231.

Политическое значение песни о Тидмане

69. Ф. Энгельс. Брэйский викарий, т. XV, 1882, стр. 614—618.

Политическое значение песни „Брэйский викарий“ (текст приводится полностью).

70. К. Маркс, Ф. Энгельс. Демонстрация в Гайд-Парке, т. X, 1855, стр. 469.

Использование во время демонстрации народной песни „Куда делись гуси? Спросите полицию“.

71. Ф. Энгельс. Рейнские празднества, т. II, 1842, стр. 226—227.

Политическое значение музыки, в частности песни, как начала, организующего массы.

72. К. Маркс, Ф. Энгельс. Прусская политика, т. X, 1854, стр. 33.

Националистическое назначение песен времени французского похода.

V

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЦИТАТЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ К. МАРКСА И ФР. ЭНГЕЛЬСА

а) Песни. Стихи

73. Ф. Энгельс. Эрнст-Мориц Арндт, т. II, 1841, стр. 76.

Статья о дворянстве и слова трубадура Гильома Пуатье. „Эта песня посвящена пустяку“.

74. К. Маркс, Ф. Энгельс. Святое семейство, т. III, 1845, стр. 192.

Песнь монахини об отказе от мужчин (цитируется четверостишие) и „Критик“.

75. К. Маркс, Ф. Энгельс. Там же, стр. 195.

Песнь „Ганеман, иди вперед, у тебя большие сапоги“ и „критики“ о Рудольфе — герое романа „Парижские тайны“ Э. Сю.

76. Ф. Энгельс. Истинные социалисты (Album, herausg. von. H. Rütman. Borgo bei Reiche, 1847), т. IV, 1847, стр. 577.

Песня о девушке, потерявшей невинность, поющая на мотив колыбельной (цитируется 1 строфа) и стихи о соблазненных девушках.

77. К. Маркс, Ф. Энгельс. Истинный социализм, т. IV, 1845, 1847, стр. 484—485.

„Карманьола“, завтракающая в голове немецкого писателя.

78. К. Маркс, Ф. Энгельс. Там же, стр. 471.

Цитирование „А кто не знает песню дальше, начинай ее сначала“, в связи с повторениями в статье.

79. К. Маркс, Ф. Энгельс. Немецкая идеология, т. IV, 1847, стр. 113—115.

Песнь „Послал хозяин в поле Ивана жать овес“ (текст приведен полностью) и существо философии „Святого Макса“ (Штирнера).

80. К. Маркс, Ф. Энгельс. Там же, стр. 31—32.

Песнь о Рейне и интерпретации ее Бауэром и Штирнером.

81. Ф. Энгельс. Коммунисты и К. Гейнцен, т. V, 1847, стр. 196—197.

Гейнцен и текст:

Обращен он духом века
В матерого санкюлота...“

(цитируется 6 строк).

82. К. Маркс, Ф. Энгельс. Закрытие клубов в Штутгарде и Гейдельберге, т. VI, 1848, стр. 127.

Цитирование:

„Когда прошел приятный хмель,
Очнулся ты в недоуменьи“

в связи с деятельностью национального собрания.

83. К. Маркс, Ф. Энгельс. Декларация Кампгаузена в заседании 30 мая, т. VI, 1848, стр. 138.

Гуси, спасающие Капитолий, золотые яйца Леды и конституция берлинской палаты. Сравнение депутата Мильдса с ковыляющим позади Аполлоном, не являющимся сыном Леды.

84. К. Маркс, Ф. Энгельс. Щит династии, т. VI, 1848, стр. 156—157.

Изложение отдельных эпизодов странствия Энея (цитируется двустрочие) в связи с выступлениями Кампгаузена и положением принца Прусского.

85. К. Маркс, Ф. Энгельс. Падение министерства Кампгаузена, т. VI, 1848, стр. 193—194.

Цитирование:

„Как ярко солнце не свети,
А все же оно должно зайти“

в связи с тем, что „солнце, окрашенное горячей польской кровью в день 30 марта, тоже зашло“.

86. К. Маркс, Ф. Энгельс. „Кельнская газета“ об Италии, т. VI, 1848, стр. 260.

Цитирование:

„Француз и русский господин на суше,
Британия — владычица морей...“

(цитируется 8 строк) в связи с отношениями Германии и Италии.

87. К. Маркс, Ф. Энгельс. Прения по польскому вопросу во Франкфурте, т. VI, 1848, стр. 376.

Цитирование строки песни: „Еще Польша не згинела“ в связи с мнимым участием Германии в польских делах.

88. К. Маркс, Ф. Энгельс. Там же, стр. 405.

Упоминание о песне „старого народного певца“: „Повсюду только, где только звучит“ и цитирование:

„Где коверкая гнусно немецкий язык,
Надувает всех польский еврей-ростовщик“,

в связи с деятельностью Лихновского.

89. К. Маркс, Ф. Энгельс. Англо-французское посредничество в Италии, т. VI, 1848, стр. 479.

Цитирование:

„Надейтесь на меня, но не плошайте сами,
И бог, наверное, тогда поможет вам...“

в связи с отношениями Франции и Италии.

90. К. Маркс, Ф. Энгельс. Последнее известие из Вены, т. VI, 1848, стр. 494.

Цитирование текста „Гонят сволочь вдоль Дуная“ (8 строк) и характеристика Венгрии и Вены.

91. Ф. Энгельс. Из Парижа в Берн, т. VI, 1848, стр. 537—538.

Характеристика горожанок-француженок песней:

„Если бы равняться я посмела
С девушками сельскими красой...“

(цитируется 4 строки).

92. К. Маркс, Ф. Энгельс. Европейская революция, т. VII, 1848, стр. 11.

Цитирование:

„Лучше мне б в овчине волчьей быть,
Чем таким отважным дурнем!“

в связи с деятельностью Бранденбурга.

93. К. Маркс, Ф. Энгельс. Прусский трактатик, т. VII, 1848, стр. 43.

Цитирование:

„Когда Адам пахал, а Ева пряла,
Где был в то время дворянин?“

в связи с отменой Национальным собранием дворянства.

94. К. Маркс, Ф. Энгельс. Королевская грамота крестьянам, т. VII, 1849, стр. 144—145.

Изложение рассказа о крестьянине, гуляющем в первый раз в английском парке, и цитирование: „Невыносимый запах там, ему ударил прямо в нос“ (цитируется четверостишие в связи с конституцией).

95. К. Маркс, Ф. Энгельс. Против Бакунина. Критика демократического панславизма. Демократический панславизм, II, т. VII, 1849, стр. 218.

Упоминание о песенке „Мы строили пыльное здание“ в связи с брошюрой Бакунина.

96. К. Маркс, Ф. Энгельс. „Кельнская газета“ о борьбе мадьяр, т. VII, 1849, стр. 283.

Цитирование: „Я, наконец, нащупал почву, засел к ней крепко якорь мой“ — в связи с деятельностью Шванбека.

97. К. Маркс. Господин Фогт, т. XII, ч. 1, 1859—1868, стр. 276—277.

„Парламентские рыцари круглого стола и их выпивки“ (цитируется „сказание о выпивке“).

98. К. Маркс. Там же, стр. 330.

Хвалебная песнь Вальтера фон дер Фогельвейде и воспевание Фогтом австрийского эрцгерцога (цитируются 3 строки песни).

99. К. Маркс. Там же, стр. 374.

„Песня о Людвиге“ и деятельность Фогта (цитируются 2 строки песни).

100. К. Маркс. Там же, стр. 373.

Песнь парижан об Александре I, сложенная в 1815 г, и агитация Фогта среди немцев (цитируются 5 строк песни).

101. К. Маркс. Там же, стр. 376.

Образ Тристана и воспевание Массеном и Фогтом Наполеона (цитируется четверостишие из Тристана).

102. К. Маркс. Там же, стр. 379.

Песнь о Людвиге и деятельность Фогта.

103. К. Маркс. Там же, стр. 404.

Цитирование отрывка из плача

(„Лихое это время,
Борьба велась всеми
И вот в борьбу вмешался...“)

и характеристика деятельности Фогта.

104. К. Маркс. Там же, стр. 412.

Сатирический стихотворный текст о глупце-обжоре и пьянице (цитируется) и мнимый отъезд Фогта на курорт.

105. К. Маркс. Там же, стр. 430—432.

Слова Вольфрама фон Эшенбах: „Кто не верит, тот грешит“ и слова из песни „Кто не верит, тот заблуждается“ и разоблачение Фогта.

106. К. Маркс. Там же, стр. 463.

Любовь Леви к вонючим запахам и цитирование:

„И вот, кто в этом чуда не признает,
Зловонье чуткий нос не оскорбляет“.

107. К. Маркс. Там же, стр. 468.

Песнь князя дураков:

„Над глупцами от дворянства
Избран князем я для пьянства“

и характеристика Финке.

108. К. Маркс. Там же, стр. 469.

Изречение:

Раздобудь себе лишь чин
И вот ты на год господин“

и характеристика Фогта и Финке.

109. К. Маркс. Там же, стр. 469—470.

Песня:

„П..... корова, бык ревет
И басом в тон осел поет“

и характеристика Финке, Лихновского и Армин.

110. Ф. Энгельс. К жилищному вопросу, т. XV, 1873, стр. 27.

Песенка о „Стрелке Кучке“ и библиография к книге Закса „Die Wohnungszustände der arbeitenden Klassen und ihre Reform“.

111. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса А. Бебелю от 28 октября 1885 г. Архив К. Маркса и Фр. Энгельса. Под ред. В. Адоратского. Т. 1/VI Партиздат, М., 1933, стр. 311.

Песня „Башня 12 пробьет“ и нетерпение Гайдмана.

б) Сказки, легенды

112. К. Маркс. Письмо К. Маркса к Руге от 1843 г. (май), т. I, стр. 354—355.

Отношение офицеров и помещиков к немцам и отношение Наполеона к утопающим в реке Березине (приводится рассказ о Наполеоне).

113. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Фридриху Греберу от 19 февраля 1839 г., т. II, стр. 487—488.

О Фаусте, Лире, Валлентштейне, Геракле, Зигфриде, Роланде, Сиде.

114. Ф. Энгельс. Шеллинг и откровение, т. II, 1842, стр. 165—166.

Грааль и освобождение от религиозного мировоззрения.

115. К. Маркс, Ф. Энгельс. Святое семейство, т. III, 1845, стр. 164.

Критическая критика Бауэра и гусь, гогощущий пароль для спасения Капитолия.

116. К. Маркс. Извозчики — забастовка и борьба с ними, т. IX, 1853, стр. 181.

Богдыхан, возмущенный исчезновением дворца Аладина (изложение эпизода) и жители Лондона, изумленные исчезновением извозчиков.

117. К. Маркс, Ф. Энгельс. Турецкий вопрос, т. IX, 1853, стр. 387.

„Тысяча и одна ночь“ как источник представления обывателей о Турции.

118. К. Маркс, Ф. Энгельс. В Английском парламенте, т. X, 1855, стр. 477.

Старик, севший на спину Синдбада-мореплавателя (изложение эпизода) и лорд Пальмерстон.

119. Ф. Энгельс. Итальянская война, т. XI, ч. II, 1859, стр. 322.

Анекдот о художнике и Николае I (изложение анекдота) и Наполеон.

120. К. Маркс. Русско-французский союз, т. XII, ч. II, 1860, стр. 117—118.

Пруссия, охранявшая Рейн, и дракон, охранявший сад Гесперид.

121. Ф. Энгельс. К жилищному вопросу, т. XV, 1873, стр. 22.

Анекдот о майоре и вольноопределяющемся (цитируется) и Закс, автор книги „Die Wohnungszustände der arbeitenden Klassen und ihre Reform“.

122. Ф. Энгельс. Там же, стр. 90.

Сказка о курице, высидевшей утят (излагается), и моральные проповеди Закса.

в) Пословицы

123. Ф. Энгельс. Прусский ландтаг и пролетариат в Пруссии, как и в Германии вообще, т. V, 1847, стр. 569.

„На бога надейся, а сам не плошай“ и положение пролетариата.

124. К. Маркс, Ф. Энгельс. Роспуск Национального собрания в Берлине. Буржуазия и контрреволюция, т. VII, 1848, стр. 52.

Цитирование: L'argent n'a pas de maître (у денег нет хозяина).

125. К. Маркс, Ф. Энгельс. Социально-экономическая программа прусской контрреволюции. Отмена феодальных повинностей, т. VII, 1848, стр. 111.

Цитирование: „Мышей ловят на сало“ в связи с положением в Германии.

126. К. Маркс, Ф. Энгельс. Там же, *Монтескье VI*. т. VII, 1849, стр. 148.

Цитирование: „Les beaux esprits se rencontrent“ (умные люди сходятся).

127. К. Маркс, Ф. Энгельс. Разоблачения следственной комиссии, т. X, 1855, стр. 372.

„На бога надейся, а сам не плошай“ и положение солдат в армии.

128. К. Маркс. Господин Фогт, т. XII, ч. 1, 1859—1860, стр. 272—273.

„Долг платежом красен“ и выступление Фогта против Маркса.

129. К. Маркс. Письмо К. Маркса Фердинанду Лассалу от 16 июня 1862 г., т. XXV, стр. 402.

„Бьют по ослу, а метят в мешок“ и нападки Лассала против образованной буржуазной черни.

130. К. Маркс. Письмо Карла Маркса дочери от 11 января 1865 г., т. XXV, стр. 434.

„Кошка из дома — мышам раздолье“ и отъезд Маркса в Манчестер.

131. К. Маркс. Письмо К. Маркса Николаю — ону (Н. Ф. Даниэльсону) от 7 октября 1868 г., т. XXV, стр. 532.

„Самая красивая девушка Франции не может дать более того, что у нее есть“.

132. К. Маркс. Письмо К. Маркса Эдуарду Спенсеру от 16 сентября 1870 г., т. XXVI, стр. 75.

„A la guerre, comme à la guerre“ (на войне, как на войне).

133. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Наталии Либкнехт от 1873 г. в т. XXVI, стр. 324.

„Воистину длинен тот путь, на котором нет поворота“, и заключение В. Либкнехта.

134. К. Маркс. Письмо К. Маркса П. Л. Лаврову от 21 октября 1876 г., т. XXVI, стр. 432.

„L'argent n'a pas de maitre“ (деньги не имеют хозяина).

135. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Иде Паули от 14 февраля 1877 г., т. XXVI, стр. 453.

„Новая метла чисто метет“ и работники школьных управлений.

г) Использование имен героев мифологии и фольклорных произведений

А

1. Агамемнон (Россель, т. X, Стр. 506. К. Маркс, Ф. Энгельс. „Лорд Джон Россель“).

2. Агасфер (Петер Нотьюнг, член Союза коммунистов, т. XII, ч. II, стр. 59—60. К. Маркс. „Приготовления к будущей войне Наполеона на Рейне“).

3. Аладин. а) Франция, т. XII, ч. II, стр. 140. К. Маркс. Хлебные цены. б) Ротшильд, т. V, стр. 120. Ф. Энгельс. „Немецкий социализм в стихах и прозе“.

4. Антей (Труд, оторванный монополией от родительской почвы, т. X, стр. 152. К. Маркс, Ф. Энгельс. „Английская народная хартия“).

5. Анхиз (т. VI, стр. 156).

6. Аполлон (т. VI, стр. 138).

7. Аполлоний (т. XII, ч. 1, стр. 418. К. Маркс „Господин Фогт“).

8. Ариадна (т. VI, стр. 320).

9. Ариман (Энгельс и Маркс, т. VIII, стр. 562 и 563. К. Маркс. „Рыцарь благородного сознания“).

10. Атлант (т. 1, стр. 60—61. К. Маркс. Докторская диссертация. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура).

11. Ахилл. [а) Ткачев, т. XV, стр. 236 и 245. Ф. Энгельс. Эмигрантская литература, б) Конституция, т. VIII, стр. 335—336, 337. К. Маркс. „18 брюмера Луи Бонапарта“, в) т. VI, стр. 517].

12. Афина Паллада. [а) т. 1, стр. 29. К. Маркс. Докторская диссертация. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура, б) т. II, стр. 20. Ф. Энгельс. Письма из Вупперталя. б) Эпоха роста и достижений, т. 1, стр. 488—489.

К. Маркс. Подготовительные работы к докторской диссертации (из 6-й тетради). г) Официальная пресса, т. 1, стр. 127. К. Маркс. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции из „anekdota“].

13. Афродита (т. II, стр. 20. Ф. Энгельс. Письма из Вупперталя, т. VI, стр. 490).

14. Аякс (Гейнцен, т. V, стр. 200, 201, 221, 225, 226. К. Маркс. „Морализующая критика и критицизирующая мораль“).

В

15. Ваал (Биржа — храм Ваала, т. XI, ч. II, стр. 67. К. Маркс. Перспективы войны в Европе).

16. Вакх [а) Луи Бонапарт, т. VIII, стр. 369—370. К. Маркс. 18 брюмера Луи Бонапарта, б) т. VII, стр. 438. Ф. Энгельс. Германская кампания за имперскую конституцию].

17. Висмавитра (т. XXV, стр. 467—468. К. Маркс. Письмо Лауре Маркс от 20 марта 1866 г.).

Г

18. Ганимед (Стиль писателей Молодой Германии, т. II, стр. 531—532. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Вильгельму Греберу от 8 октября 1839 г.).

19. Гарун-аль-Рашид (Родольф, герой „Парижских тайн“ Э. Сю, т. III, стр. 212, 236. К. Маркс. Ф. Энгельс. Святое семейство).

20. Геркулес, [а] „официальный“ Г. — Пальмерстон, т. X, стр. 230. К. Маркс, Ф. Энгельс. Пресса и военная система“. б) Ньюкестль, т. X, стр. 229. К. Маркс, Ф. Энгельс. Пресса и военная система, в) основывающий государства Г. — Гейнцен, т. V, стр. 222. К. Маркс. Морализирующая критика и критицизирующая мораль, г) см. Антей, д) см. Афродита].

21. Гефест (т. XIV, стр. 277—278. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг).

22. Graziano, Dottore (Руге, т. IV, стр. 72. К. Маркс. Ф. Энгельс. Немецкая идеология).

Д

23. Девкалион (философия, т. I, стр. 487—488. К. Маркс. „Из пятой и шестой тетради“. Работа по истории эпикурейской, стоической и скептической философии).

24. Данаиды (т. X, стр. 581. К. Маркс, Ф. Энгельс. Падение Карса).

25. Дидона (т. VI, стр. 156).

Е

26. Европа (т. XIV, стр. 660. Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах).

З

27. Зевс [а] Гегель и Гете, т. XIV, стр. 639. Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах. б) Лорд Раглан (ирония), т. XII, ч. II, стр. 556. Ф. Энгельс, Кинглек о битве при Адме, в) Мир, т. I, стр. 485—486. К. Маркс. Из четвертой тетради „Работа по истории эпикурейской, стоической и скептической философии. г) см. Афина в; д) см. Европа].

28. Зигфрид (Россель, т. X. К. Маркс. Ф. Энгельс, стр. 424).

И

29. Ифигения (см. Агамемнон).

К

30. Калипсои Феллах (Поль Лафарг и Лаура Маркс, т. XXV, стр. 476—477. К. Маркс. Письмо К. Маркса Женни Маркс от 5 сентября. 1866 г.).

31. Кассандра. [а] т. XII, ч. II, стр. 143. К. Маркс. Восточный вопрос. б) Morning star, т. XII, ч. II, стр. 387. К. Маркс. Митинг гаррибальдистов. Нужда среди рабочих].

32. Курций (Россель, т. X, стр. 263. К. Маркс, Ф. Энгельс. Кризис кабинета).

М

33. Марс (Эспартеро, т. X, стр. 690. К. Маркс, Ф. Энгельс. Испанская революция).

34. Мидас. (уши М. у Гизо, т. VIII, стр. 38—39. К. Маркс. 1848—1849).

35. Минотавр (т. VI, стр. 320).

36. Минос (т. XIV стр. 660, Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах).

37. Молох (т. VI, стр. 322).

38. Медуза (т. VII, стр. 118. К. Маркс, Ф. Энгельс. Прусская контрреволюция и прусское судебное сословие).

Н

39. Немезида (т. XII, ч. II, стр. 378. К. Маркс. Митинг в честь Гаррибальди).

О

40. Ормузд (Виллих, т. VIII, стр. 562, 563. К. Маркс. Рыцарь благородного сознания).

41. Орфей (Марраст, т. VIII, стр. 54. К. Маркс. 1848—1849).

П

42. Пандора (ларец П. — шкатулка с тайным соглашением, т. X, стр. 15. К. Маркс, Ф. Энгельс. Военные дебаты в парламенте).

43. Пифон (см. Ганимед).

44. Полифем (т. XII, ч. II, стр. 54. К. Маркс. Сицилия и сицилийцы).

45. Посейдон (т. IV, стр. 279. К. Маркс, Ф. Энгельс. Немецкая идеология).

46. Прометей [а] т. V, стр. 354—356. К. Маркс. Нищета философии, б) т. III, стр. 655. К. Маркс, Ф. Энгельс. Подготовительные работы к „Святому семейству“, в) см. Гефест, г) см. Девкалион].

47. Пульчинелло, синьор (Фогт, т. XII, ч. I, стр. 324. К. Маркс. Господин Фогт).

Р

48. Радамант (см. Минос).

С

49. Семь мудрецов (т. I, стр. 30. К. Маркс. Докторская диссертация).

50. Сивилла [а] в мужского пола — Пальмерстон, т. X, стр. 141. К. Маркс, Ф. Энгельс.

Дебаты о войне в нижней палате, б) т. X, стр. 32. К. Маркс, Ф. Энгельс. Английская печать об умершем царе, в) т. VI, стр. 223].

51. Сизиф (камень), т. XI, ч. II, стр. 108. К. Маркс. Перспектива войны во Франции.

Т

52. Тангейзер (Гейне, т. II, стр. 67. Ф. Энгельс. Эрнст Мориц Арндт).

53. Тантал. а) т. X, стр. 371. Разоблачения следовательной комиссии. б) т. X, стр. 234—235. К. Маркс, Ф. Энгельс. Военное дело в Англии).

54. Терсит [а) Робек, т. X, стр. 259. К. Маркс, Ф. Энгельс. Кризис кабинета; т. X, стр. 464. К. Маркс, Ф. Энгельс. Движение против аристократического правительства в Англии, б) см. Данаиды].

55. Тезей (т. VI, стр. 320).

У

56. Улисс (виги, т. X, стр. 259. К. Маркс, Ф. Энгельс. Кризис кабинета).

Ф

57. Фетида [см. Ахилл б)].

58. Фолькер (Иоганн Беккер. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса А. Бебелю от 8 октября 1886 г. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, под ред. В. Адоратского, т. I/IV). Партиздат, М., 1933, стр. 364).

Х

59. Харон (Б. Бауер, т. IV, стр. 80. К. Маркс, Ф. Энгельс. Немецкая идеология).

Ц

60. Церера (см. Полифем).

61. Цирцея. (т. VIII, стр. 401, К. Маркс. 18 брюмера Луи Бонапарта).

Э

62. Эак (см. Минос).

63. Эол (т. VI, стр. 480).

64. Эвмениды (см. Посейдон).

65. Эней (Принц Прусский, т. VI, стр. 156).

66. Эдип (Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса К. Каутскому от 10 февр. 1883 г. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Под ред. В. Адоратского, т. I/VI). Партиздат, М., 1933, стр. 216—217).

67. Эккварт. [а) Арндт, т. II, стр. 67. Ф. Энгельс. Эрнст-Мориц Арндт. б) Энгельс, т. II,

стр. 525. Ф. Энгельс. Письмо Ф. Энгельса Вильгельму Греберу от 30 июля 1839 г. в) Даумер, т. VIII, стр. 265. К. Маркс, Ф. Энгельс. Критика и рецензии. Г. Ф. Даумер: „Религия нового века, г) Дюринг, т. XIV, стр. 223. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг д) т. VI, стр. 313].

Ю

68. Юпитер [Месон (ирония), т. XII, ч. II. Стр. 281. К. Маркс. Главные актеры драмы „Трента“].

д) Дополнения

1. К. Маркс. Франция Бонапарта маленького, т. XI, ч. I, 1856, стр. 9.

Упоминание о войне мышей и лягушек *Batrachomyomachia* в связи с подготовкой войны Второй империей.

2. К. Маркс. Там же, стр. 12.

Сравнение падения в Парфеноне статуи Афины Паллады с колебанием на пьедестале бюста Бонапарта.

3. К. Маркс. Новое министерство, т. XI, ч. I, 1858, стр. 450.

Упоминание в связи с новым министерством *Weissbier*, сравниваемого с нектаром Илиады и медом Эдды.

4. К. Маркс. Французский „*Crédit Mobilier*“, т. XI, ч. I, 1856, стр. 27.

Цитирование пословицы: „*Habent sua fata ibelli*“ (книги имеют свою судьбу).

5. К. Маркс. Положение в Пруссии, т. XI, ч. I, 1859, стр. 470.

Цитирование пословицы: „*Wo nichts ist, hat der Kaiser sein Recht verloren*“ (На пустом месте и император теряет свое право).

6. Ахиллес (т. XI, ч. I, стр. 11. К. Маркс. Франция Бонапарта маленького).

7. *Lacus Curtius* (т. XI, ч. I, стр. 506. К. Маркс. Назначение Пелиссье в Англию).

8. Пандора (= ящик, т. XI, ч. I, стр. 460. К. Маркс. Пруссия и Гогенцоллерны).

9. Трофония (= оракул трфонийский, т. XI, ч. I, стр. 16. К. Маркс. Сардиния).

10. К. Маркс. Результат выборов, т. XI, ч. I, 1857, стр. 193.

Сравнение Пальмерстона с стариком, севшим Синдбаду на спину.

11. К. Маркс. Экономический кризис во Франции, т. XI, ч. I, 1856, стр. 71.

Об аресте за обнаруженную у биржевого дельца песнь о Давиде д'Анже и студентах.

А. Н. Болдырев

К проблеме „Нового Хафиза“¹

Когда вопросы фольклора получили такое большое значение, как в настоящее время, то соответственным образом ошибки и пробы, допущенные отдельными авторами в фольклорведческих работах или в работах, основанных на использовании фольклорного материала, приобретают особенное значение. Наибольшую опасность с точки зрения возможных промахов представляют работы, основанные на материалах восточных литератур, язык которых незнаком авторам работ. В этом случае особая ответственность ложится на специалиста-востоковеда, который легко обнаруживает неверные исторические сведения, неверные переводы, распространяемые печатным изданием в общелитературной форме на русском языке, часто в массовых тиражах. Изданием такого рода следует признать „переводы и заметки“ Лапина и Хадревина, объединенные под общим заглавием „Новый Хафиз“.

Книжка Лапина и Хадревина имеет целью очень ценную попытку: дать в русском переводе собранные авторами образцы персидского, в широком смысле слова, фольклора, возникшие под влиянием классической поэзии Хафиза.

Сложные взаимоотношения персидской поэзии и персидского фольклора были неоднократно затронуты различными учеными,² а в части Омара Хайяма подверглись монографическому исследованию в известной работе В. А. Жуковского о странствующих четверостишиях. Замечательно глубокое проникновение поэзии Хафиза во все социальные слои общества, где только понятен персидский

язык,¹ несомненно должно было отразиться в фольклоре. Однако, до настоящего времени этот вопрос не подвергался самостоятельному научному рассмотрению, и поэтому вполне понятен тот интерес, с которым был встречен „Новый Хафиз“ в кругах специалистов-востоковедов, ожидавших увидеть, хотя бы в переводе, первые образцы „фольклорного Хафиза“. К сожалению, ряд методологических и фактических ошибок, допущенных Лапиным и Хадревиним, не только не оправдал первоначальных надежд, но даже создал необходимость произвести специальное рассмотрение этих недостатков „Нового Хафиза“.

Образцом всякой рецензии специалиста востоковеда на художественные произведения, использующие материал восточных литератур, является рецензия проф. Н. И. Конрада на „Антологию китайской лирики“ Ю. К. Шудкого.² В этой рецензии дана чрезвычайно интересная наметка трех теоретических путей, трех принципов перевода, конечно, не только с китайского, как напрасно ограничивает себя Н. И. Конрад, но и всякого художественного перевода вообще.

Несколько предварительных слов нашей рецензии, как бы вступление к непосредственному разбору „Нового Хафиза“, не призваны как-либо исправлять или дополнять схему Н. И. Конрада, хотя она и изложена весьма сжато, имеет некоторые спорные точки и третий путь оставляет совсем не обработанным и лишь намеченным. Наша задача заключается в установлении иной, практической, классификации, охватывающей реальный существующий материал по определенному виду произведений западноевропейской и русской художественной литературы, именно по виду переводов и подражаний, основанных на использовании материала восточных, преимущественно персидской и арабской, литературы.

Н. И. Конрад классифицирует те пути, по которым теоретически могут проходить

¹ Б. Лапин, Э. Хадревин. Новый Хафиз. Переводы и заметки. Год шестнадцатый, Альманах второй. „Советская литература“, М., 1933 стр. 250—266 и отдельным изданием под тем же заглавием, библиотека „Огонек“ № 39 (764). Журнально-газетное объединение, М., 1933.

² Например, В. А. Иванов. Несколько образцов персидской народной поэзии. ЗВО XIII, 33. А. А. Ромаскевич, Персидские народные четверостишия, ЗВО, XXIII, 313.

¹ См. Browne. A. Literary History of Persia II, 3II.

² Журн. „Восток“, кн. 4. Гиз. 1924, стр. 174.

и должны проходить для достижения своей цели — установления художественно-ценного перевода — отдельные переводчики. Степень достижения регулируется степенью одаренности художественной интуицией в каждом отдельном случае.

Принципом нашей классификации является группировка авторов-переводчиков и подражателей по их позиции относительно оригинала, в смысле возможности поглощения и передачи его подлинной художественной ценности.

Авторы переводов и подражаний, по своему отношению к оригиналу, могут быть подразделены на две основные группы:

I. Художники слова — поэты, не обладающие специальными востокведными знаниями и не знакомые с языком оригинала. „Восточный“ материал почерпнут ими из научных переводов специалистов-востоковедов или из переводной продукции авторов, принадлежащих ко второй группе нашего деления (см. ниже). Обработка таким образом полученного „восточного“ материала носит на себя яркий отпечаток творческой индивидуальности автора, возводящего часто свои основанные на этом материале произведения в ряды шедевров художественной литературы. Хорошо известно, что в этом случае художник часто создает новое, с оригиналом вполне разобщенное (может быть еще лишь формально сходное), но высокоценное произведение с точки зрения художественных канонов своего языка, времени и социальной принадлежности. Среди многочисленных примеров таких произведений можно указать хотя бы на „Подражания Корану“ Пушкина, на „West-östlicher Divan“ Гете (основанный на переводах Hammer'a), на „Песнь о Гайавате“ Лонгфелло и Бунина, на „Abadallah“ Laboulaye, который в предисловии высказывает очень интересное в этом отношении суждение.

II. Ко второй группе принадлежат переводчики специалисты-востоковеды, или во всяком случае, лица, обладающие известной подготовкой в этой области и более или менее совершенным знанием языка. Деятельность авторов этой группы характерна двояким стремлением: возможно точно передать оригинал и придать этой передаче поэтическую (в идеале), художественную форму, согласно действующих, для эпохи переводчика, канонов художественного выражения. Отсюда произведения второй группы преимущественно

версифицированы, с преобладанием белого стиха и, как было указано, часто служит сырым материалом, полуфабрикатом для настоящих художников, служат „опорой поэту“¹.

Вполне естественно, что в результате этой двойственности в деле переноса на Запад культурных богатств Востока, двойственности вполне устранимой, если бы природа сочетала в одном человеке и поэта и ориенталиста, — в результате этой двойственной деятельности поэта не востоковеда и востоковеда не (или не совсем) поэта возникают некоторые вполне ожидаемые ошибки: поэт делает ляпсусы с точки зрения научной истины, а версифицирующий ученый, как правило, никогда не поднимается на высоту художественного выражения.

Ошибки первого рода многочисленны и просты; так, например, Гете помещает гилян на южное побережье Черного моря и приписывает авторство Кабуснамэ какому-то Къекъявусу.² Особенности работы второй группы вполне определяются степенью их научной подготовки и размером их художественного дарования: так, в иных случаях появляются произведения, достигающие вполне удовлетворительной высоты художественного выражения, являясь в то же время образцами филологической передачи на другом языке и комментарий. Таковы, например, известные „Contes“ Gobineau, „Антология китайской лирики“ Шуццого. К этому разряду произведений также принадлежат те, которые шире пользуются необходимым приемом отклонения от оригинала, без ущерба его смыслу. В качестве примера можно указать на фитцджеральдовские переводы Хайама

¹ Само собою разумеется, что при этом делении на две группы нами сознательно не приняты во внимание переводы ученых-востоковедов, не задававшихся целью дать одновременно образчик поэтического художественного произведения на родном им языке. Таких переводов, обычно сопровождающих издание текста и часто написанных прекрасным языком, существует большое количество и именно на них следует в первую голову опираться настоящим поэтам, которым ученый часто идет навстречу. Ср. перевод и предисловие (стр. 59) „Песнь Пустыни“ Шанфары И. Ю. Крачковского, журн. „Восток“, кн. 4, Гиз., 1924; переводы проф. Е. Э. Бертельса с авестийского, там же.

² Kjekjawus. West-östlicher Divan.

и на прекрасные переводы Хафиза G. L. Bell,¹ которая предпослала им очень содержательный очерк эпохи и творчества Хафиза, на немецкий перевод всего дивана Хафиза Rosenzweig-Schwennau'a обладавшего, повидимому, большой версификаторской легкостью и все же малым талантом. В настоящее время один из крупнейших переводчиков, М. Л. Лозинский, произвел чрезвычайно интересный опыт сочетания своей деятельности поэта с систематической помощью специалиста-востоковеда над материалом Шахнамэ Фирдоуси. Первые образцы этой совместной работы с несомненностью подтверждают высказанное выше мнение, что этот метод является, пожалуй, единственным путем к действительно художественной и одновременно авторитетной передаче на русский язык богатств восточных литератур.

Совершенно особое по своей плачевности место занимают стихотворные переводы солидных ученых, известных ориенталистов, но совершенно лишенных какого бы то ни было поэтического дарования и художественного чутья, в чем они себе очевидно не отдают отчета; из чрезвычайно, к сожалению, обильных примеров этого явления нужно в первую голову указать на сборник переводов „Персидской лирики,“ изд. Сабашн., М., 1916, Корша, Умова, под ред. Крымского.

Наконец, к последнему разряду произведений второй группы нашего деления относятся „поэтические переводы“, которые из-за своих художественных достоинств вряд ли могут быть названы поэтическими, из-за своей отчужденности от оригинала вряд ли могут быть названы переводами² и, кроме того, заслуживают самой резкой критики со стороны специалистов за полное и безответственное пренебрежение данными науки. К произведениям этого разряда относятся: в прошлом, знаменитые работы Hammer'a, и в настоящем, книжка Лапина и Хацревина, которой посвящена данная рецензия.

Рассматривая эту книжку, мы совершенно исключаем всякое попользование произвести критический разбор художественной стороны русского стихотворного текста. В наши задачи входит только указание многочисленных и серьезных ошибок книжки с точки зрения иранистики, ошибок, допущенных авторами

и, благодаря широкому распространению изданий „Огонька“, вводящих в заблуждение обширный круг массовых читателей.

„Новый Хафиз“ состоит из небольшого предисловия, посвященного определению темы и краткой попытке нового решения „неясного“ вопроса творческом лице Хафиза. Затем идут образцы перевода 22 отдельных стихотворений Хафиза, сопровождаемые в большинстве своем небольшими разъяснительными заметками исторического и литературоведческого характера. Из этих 22 образцов, согласно определению авторов, 7 относятся к „Новому Хафизу“,¹ 8 к классическому и относительно 7 ничего не указано, к которому из этих двух делений читателю следует их отнести. В действительности, как будет показано ниже, к „новому“ Хафизу следует отнести только одно стихотворение („Призыв стр. 35),² к классическому принадлежат 13 (одно под сомнением) и 8 — неясного происхождения, но во всяком случае перу Хафиза не принадлежат.³

Приступим к последовательному разбору, в порядке напечатания в книжке, предисловия, отдельных стихотворений и примечаний к ним.

Согласно идеи авторов, все приписываемые Хафизу стихотворные произведения могут быть разделены на две части:

I. Отобранные „комментаторами суфиями, судом мусульманских улемов“ 600 стихотворений, тем самым, очевидно, удовлетворяющие сословным интересам этого судилища и канонизированные как сочинения настоящего Хафиза („классической“ по терминологии авторов). Следовательно, можно ожидать, что в эти 600 образцовых стихов, так сказать идеологически выдержанных, о чем очевидно постарался „суд мусульманских уле-

¹ Сюда относится и „Песня Гилянкой революции“, основанная, по ложному мнению авторов, на „классической“ газели Хафиза. (см. ниже разбор отдельных газелей).

² Здесь, как и всюду дальше, страницы даны по изд. „Огонек“.

³ Следует отметить, что Лапин и Хацревин не указывают издание Хафиза, послужившее основой их переводу, и за редким исключением не сообщают, чему именно в персидском тексте соответствует каждое отдельное переведенное ими стихотворение. Установление этого соответствия вызвало значительную непроизводительную затрату времени.

¹ Лондон, 1897 г.

² Ср. Browne, A Literary History of Persia, v. III, p. 304.

мов“, уже не вошло ничего антиклерикального, вольнодумного, не вошла ни одна опасная мысль.

II. Неопределенное количество стихов позднейшего „мужицкого, ремесленного“ Хафиза, очевидно подражаний, переделок и т. д., составившие по терминологии авторов „народные списки“. Эти списки существуют, якобы, как антитеза предыдущим и названы Лапиным и Хацревиным „Новым Хафизом“, публикации образцов которого впервые в истории изучения персидской литературы и посвящается рецензируемое издание.

Кроме этих двух видов Хафиза, с точки зрения авторов, существует, повидимому, еще третий, на этот раз уже самый подлинный „Хафиз“, к которому Хафиз второго типа ближе, чем Хафиз первого типа и о котором, кроме как в предисловии, на протяжении всей книжки больше ничего не упоминается. Эта точка зрения высказана в следующих словах: „... нам кажется, что этот новый Хафиз, которого мы слушали на свадьбах, попойках, праздниках и похоронах — в Персии и в Таджикистане, ближе к подлинному Хафизу, чем книжный классик, богословский сахаруст, причисленный переписчиками шести столетий“ (стр. 5).

Единственным средством разобраться в этих совершенно не соответствующих действительности представлениях Лапина и Хацревина о стихотворном наследии Хафиза, является по возможности краткое изложение существующих научных данных о его действительной судьбе.

Стихи Хафиза пользовались уже, повидимому, при жизни поэта чрезвычайной популярностью и распространением, но собраны в диван были только после его смерти. Первая редакция до нас не дошла. В дальнейшем, при колоссальном рукописном распространении, диван с годами обростал целым рядом добавлений, искажений, вставок, переложений, которые включались их авторами в состав дивана.¹ Подражательность, эпигонство, использование и заимствование без указания источника — весьма характерны, как *modus* движения персидской литературы, и служат вещественным показателем успеха данного, подвергшегося им, произведения.

Переложение и заимствование не являло собой, в отличие от наших представлений,

ничего осуждаемого и ощущалось, повидимому, просто как удачный творческий прием. У самого Хафиза существует ряд газелей, очень убедительно сближаемых с газелями Salmān'a, Хайн, Sa'di, 'Jragi и др.¹ Однако, этот процесс обрастания Хафиза достиг очевидно таких пределов, что на мусульманском Востоке ощущалась необходимость известного приведения в порядок дивана Хафиза. Были сделаны попытки очищения дивана, которые завершились в половине XVII в. известным произведением турецкого комментатора Südi. Текст Хафиза установлен Суди приблизительно через 200 лет после смерти поэта на основании более старых рукописей и лег в основу двух главных европейских изданий Хафиза: Brockhaus'a, Leipzig, 1854, 3 т. и Rosenzweig — Schwannau. Wien 1858, 3 т.² Что работой Суди и его предшественников руководили только филологические соображения, а отнюдь не политическая редакция, доказывает наличие среди признанных ими газелей также и наиболее резко вольнодумных произведений Хафиза, заостренных специально против профессионального суфизма. Единственной попыткой редакторов в этом направлении является иносказательное толкование отдельных наиболее сильных антисуфийских и вольнодумных выпадов.

Таким образом, указание Лапина и Хацревина на какой-то „суд улемов“, будто бы отобравший из всего приписываемого Хафизу наиболее ортодоксальные и умеренные образцы и объявивший их настоящим Хафизом, основан всецело на недоразумении. Также неудачно их определение последующих эпигонистических наслоений, как „причесывания“ переписчиками и уж во всяком случае не „шести“ столетий, а только двух, как указано выше. В редакцию Суди³ вошел весь подлинный Хафиз и единственным недостатком этой редакции являлось то, что в нее кроме и сверх подлинных произведений могли внедриться (и действительно внедрились) еще апокрифы, внесенные в списки дивана в промежутки времени между написанием произведений и датой составления рукописей, на которых основывался Суди, т. е. в течение срока в худшем случае порядка 150 лет; су-

¹ Ibid., стр. Kḥ предисловия и Browne, op. cit., III, 293.

² С немецким стихотворным переводом.

³ Критику работы Суди см. в предисловии к изд. Брокгауза, стр. VI сл.

¹ См. издание Хальхали. стр. Kā предисловия. О самом издании подробно ниже.

ществование какого-то особого уже совершенно подлинного „Хафиза“, целиком отличного от Хафиза вообще, „отобранного комментаторами суфиями несколько сот лет назад“ и к которому приблизить русского читателя стремятся Лапин и Хацревин, остается целиком на их совести.

Все изложенные выше данные и предположения науки в части критики текста, основанные сами по себе на источниках достаточной убедительности, получили в самое последнее время блестящее подтверждение в факте первостепенного значения в истории персидской литературы вообще и в изучении Хафиза в частности, факте, оставшемся совершенно неизвестным Лапину и Хацревину.

Персидский исследователь Xalxālī обнаружил и издал в Тегеране в 1928 г. рукопись Хафиза, составленную через 35—36 лет после смерти поэта.¹ Благодаря этому, период возможного внедрения апокрифов сужен до минимального значения (порядка 40, лет) и в рукописи Хальхали мы имеем почти безусловно достоверный и подлинный как качественно, так и количественно, текст дивана Хафиза. После издания Хальхали всякое научное исследование о Хафизе, всякая компиляция, популярное изложение и перевод обязаны базироваться на тексте этого нового издания и на предисловии к нему, как на новейших достоверных данных, впадая в противном случае в необязательные серьезные ошибки.

Авторы „Нового Хафиза“ желали очевидно оградить себя от возможной критики со стороны востоковедения, отметив чрезвычайно справедливо, что. . . „мы не историки литературы, не знатоки старинных рукописей. . .“.² Хотя это действительно так, но поскольку они переводили с персидского, на их обязанности лежало прежде всего заняться установлением основного текста, чтобы не преподнести читателю под маркой Хафиза произведения подложные или другого автора.

Сравнение текста Хальхали с текстом Судии показало следующие интересные данные:

1) Кроме подлинных, совпавших с рукописью Хальхали стихотворений, диван в ре-

¹ Divān-i Xāja Hafiz-i Širāzi ki az rūy-i nusxay-i xaṭṭī muwarrax ba sāl-i ʿaḥ hijrī qamarī nagl šuda ast Ba ihtimāmā-i Xalxali. Kitābxānāy-i Kāwa Tihān I F. F. h. š.

² Стр. 5.

дакции Судии¹ содержал еще 124 лишних, следовательно не-Хафизовых произведений.

2) К в основном подлинным газелям было прибавлено свыше 300 лишних, следовательно не-Хафизовых стихов.

Хальхали проделал в своем исследовании чрезвычайно ценную и поистине огромную работу; он не удовлетворился опубликованием найденной им рукописи, но поместил отдельной главой почти² все существующие в других изданиях и рукописях лишние стихотворения, приписываемые Хафизу и не оказавшиеся в старейшей рукописи, так же как и добавочные, лишние стихи к отдельным, таким образом искаженным, газелям. Попутно в основном также отмечены разночтения с Брокгаузом; кроме того, для определения истинного авторства не-Хафизовых газелей, он сравнил их с диванами Саади, Ираки, Хаджу, Кирмани, 'Imād-i Fakih'a и Сальмана Саваджи, установив подлинное авторство и распутав контаминации стихов в 18 случаях,³ и наконец привел список всех тех подлинных газелей Хафиза, которые по содержанию, размеру и рифме напоминают какую-либо газель из предшествующих или современных ему 18 персидских авторов, цитируя начальный стих (maṭl'a) как газели Хафиза, так и корреспондирующей ей газели.⁴

Таких корреспонденций оказалось 150 штук.

Для наглядности приводим таблицу цифровых соответствий по отдельным видам стихотворений, подсчитанных на основании издания Хальхали и Брокгауза.

Из цифрового соотношения по газелям видно, что только благодаря чистому случаю все 8 переведенных и обозначенных Лапиным и Хацревиным как классические газели оказались действительно подлинными, и счастливым образом только одна (начало „Песни о Гилянской революции“) в противовес построению их (стр. 18) — апокрифичной.

¹ Существуют диваны гораздо толще редакций Судии, например Калкутская литография. В собрании Института востоковедения Академии Наук СССР имеется около тридцати литографированных диванов, из которых почти каждый дает свои разночтения и добавления.

² Стр 80 добавления.

³ Стр. Kh, Kū предисловия.

⁴ Стр. Kḥ, сл. пред.

Издание	В и д								Итого
	Газелей	Кыт	Рубай	Масневи	Касыд	Строфич. поэзии	Добавлений к		
							Газелям	Масневи	
Хальхали .	496	29	42	2	—	—	—	—	569
Брокгауза Суди . . .	573	42	69	6	2	12 стр. Мухаммаса	—	—	693
Апокриф по Хальхали .	85	15	27	291 стих	5	23 строфы	Около 350 стихов к при- близительно 200 газелям	141 стих, из коих 128 к Sāgī-nāma	132

Примечания к таблице:

- 1) Среди 4-х апокрифических масневи оказалось целиком и Муʿannī-nāma, см. стр. 71 добавления, примечания.
- 2) Мухаммас Брокгауза и Хальхали, кроме нескольких второстепенных различий, совпадают. Tarjī — и tarkib — band'ы в рукописи Хальхали отсутствуют совершенно, апокрифичных же числится по 4 и 7 строф соответственно.
- 3) Стих-бейт.

О незнакомях двух рецензируемых переводчиков с изданием Хальхали следует еще раз пожалеть потому, что это издание имеет решающее значение для разработки взятой ими на себя темы — темы „Новый Хафиз“, темы с научной точки зрения очень интересной и прогрессивной. Очевидно, что к этой теме можно было приступить только после появления в свет упомянутого издания, когда впервые наступила возможность точно определить подлежащий рассмотрению с этой точки зрения материал.

Материал апокрифического Хафиза складывается из следующих элементов, различных с точки зрения происхождения:

1. Подражания в высоком жанре феодальной персидской лирики метафизической, суфийской и гедонической теме Хафиза, или эпитонство, как было указано выше.

2. Подражания в том же жанре, но с введением самостоятельной местно-национально-и социально-иной, новой тематики. См., например, очень интересный пример: стр. 35, „Призыв“, книжки Лапина и Хадревина. Этот тип апокрифического Хафиза еще принадлежит высокому жанру, во всяком случае сознательно к нему приноровлен.

3. Фольклорный апокриф, еще формально как-то связанный с Хафизом, но частью вносящий свою резко особую тематику и couleur locale, как правило — бесписьменный.

О существовании такого вида связанного с Хафизом фольклора новейшего времени дает возможность догадываться, как это ни странно, не вся книга, а только отдельные в ней намеки авторов, как например о революционной белуджской песне (стр. 4); хотя что подразумевают авторы под „мотивом“ известной хафизовской газели и какая это газель, — остается неизвестным, следовательно и связь с Хафизом не доказана; о существовании „мужицкого и ремесленного Хафиза“ (стр. 4), причем приводимые примеры неудачны.

Совершенно очевидно, что при разработке темы современного или нового Хафиза, этот третий фольклорный тип апокрифов является самым интересным и этой разработке должна предшествовать длительная подготовительная работа в виде полевой записи соответствующих образов. Запись должна происходить как в пределах Союза — в Таджикистане, так и за рубежом — в Афганистане и Персии. Как видно из предисловия, Лапин и Хадревин имели полную возможность произвести эту запись не только в Таджикистане, но и, что особенно ценно для сравнительного анализа, — за границей. Скучность и необидительность приводимых ими примеров показывает, что они этой возможностью совершенно не воспользовались, не привезли сколько-нибудь ценного материала по фольклорному Хафизу. Действительно, даже если принять их класси-

фикацию, то из 22 образцов, входящих в книжку „Новый Хафиз, только 7 соответствуют этому названию, а остальные 15 переводов дают классического Хафиза, т. е. к теме не относятся; на самом же деле из этих семи примеров действительным можно признать только один („Призыв“, стр. 35), да и тот не принадлежит к бесписьменному фольклору.

Особенно приходится пожалеть, что никак не представлен хорошо доступный материал таджикского фольклора, которого одного достаточно для серьезной самостоятельной темы.

Чрезвычайно распространенное в Таджикистане песенное исполнение лирических четверостиший носит название 'ĥāfizi'. Большинство четверостиший принадлежит национально-таджикскому местному творчеству, но некоторое количество носит следы несомненной связи с литературой классической, быть может с лирическим наследием Хафиза.

Как уже неоднократно упоминалось выше, действительным примером „Нового Хафиза“, можно признать только одно стихотворение „Призыв“.

Такой отсев вызван применением к приведенным образцам настоящего критерия, на основании которого можно действительно причислить данное стихотворение к категории „Нового Хафиза“. Переводчики этого критерия не выработали, что делает необходимым его краткое изложение, тогда как показ применения его отнесен к частным случаям при разборе отдельных стихов ниже.

Для того, чтобы причислить данный образец к типу „Нового Хафиза“, Лапин и Хадревин удовлетворяются самым примитивным признаком: в таком образце должно быть упомянуто имя Хафиза — и все.

Этого второстепеннейшего и формальнейшего в худшем смысле слова признака совершенно недостаточно: в понятие „Нового Хафиза“ может войти только такое произведение, которое во-первых, каким то образом связано с подлинным Хафизом, во-вторых, как-то отл и чн о, н о в о по сравнению с ним.

Эту связь подлежит искать скорее всего по линии формы: например, единство творческих примеров, применение специфики Хафизова стиля и т. д. Эта отличность, конечно, создается внесением мотивов местного порядка — этнографических, национальных и звучанием новых социальных мотивов, выражением новых движений общественных форм.

Только одно упоминание имени Хафиза совершенно еще не доказывает указанной

связи, а о социальном отличии, за исключением „Призыва“, переводчики не упоминают. Всякий читатель в праве задать вопрос, читая такие переводы как „Просьба“, стр. 7, „Путешествие“, стр. 11, „Загородный вечер“ стр. 28: „Почему это именно «Хафиз», а не иной персидский поэт?“ Действительно, доказательств нет, и без них все эти стихотворения можно приписать не только Хафизу, но и любому персидскому лирику.¹

Надо отдать должное авторам за то, что они правильно почувствовали и поставили вопрос о „Новом Хафизе“, надо всячески пожалеть, что дилетантская и несерьезная обработка темы, отсутствие надлежащего критерия ничего не дали для разрешения этого вопроса.

Чтобы закончить разбор предисловия к „Новому Хафизу“, нужно указать на ошибки авторов в области оценки творческого лица Хафиза (стр. 5).

По мнению Лапина и Хадревина толкование Хафиза на Востоке — сплошь иносказательное, мистическое и суфийское. Это толкование они приписывают каким-то „персидским исследователям“. Прежде всего, эти исследователи не персидские, а турецкие, а являются скорее не исследователями в настоящем смысле этого слова, а комментаторами. Из них Aĥmad Faridūn, Šam'ī и Sururī принадлежат к сторонникам мистического толкования, тогда как неоднократно уже упомянутый Суди держится противоположного взгляда, т. е. является толкователем реалистическим. Действительно персидский и действительно исследователь — современный нам Хальхали — никак не может быть упрекнут в мистицизме и совместно с западноевропейской иранистикой различает в творчестве Хафиза несколько самостоятельных и даже противоположных тем.²

Среди этих тем несомненно большое место занимает тема мистическая, изобилующая трудно понятными местами. „Язык тайн“ — нарицательное имя, присвоенное Хафизу на Востоке, должно быть поставлено в связь именно с наличием у Хафиза этой суфийской иносказательной темы.

Такая концепция никак не препятствует попытке сделать историко-политические выводы о создавшей лирику Хафиза эпохе, как

¹ Более подробный анализ отдельных переводов дан ниже при последовательном их разборе.

² См. стр. 10 предисловия к изданию, также предисловие Rosenzweig'a, стр. VIII.

считают Лапин и Хацревин, и ни у одного из европейских иранистов нет противоречающих выводов. Единственные данные в этом направлении можно найти в упомянутом выше предисловии к переводам Хафиза Bell, которая вполне справедливо считает, что насыщенная политическими событиями эпоха Хафиза нашла сравнительно ничтожное отражение в диване.

Обратимся к последовательному разбору переведенных образчиков и примечаний к ним.

№ 1 „Просьба“, стр. 7. Здесь нужно сделать одно общее замечание, относящееся и к остальным переводам: в персидском оригинале отсутствуют и в переводах принадлежат все перу Лапина и Хацревина.

„Просьба“ причислена авторами к образцам „ремесленного Хафиза“. Стихотворение носит действительно отчасти характер так называемой цеховой поэзии (отсутствие персидского оригинала очень затрудняет судение). Однако, кроме упоминания в конце имени Хафиза (техаллус) никакого иного, внутреннего признака принадлежности (связи) с лирическим кругом подлинного Хафиза нет. В силу этого, при недостаточности признака техаллуса, „Просьба“ к примерам современного Хафиза причислена быть не может.

№ 2. „Дочь виноградной лозы — чаша с вином“, стр. 9, Хальхали, стр. 261. редкий случай, где Лапин и Хацревин приводят первое полустихие персидского оригинала, записанное русскими буквами. При этом удивляет написание 'базари', повторенное в обоих изданиях. Конечно 'И' с точки зрения персидского языка здесь излишне.

При первом сравнении переводов Лапина и Хацревина с оригиналом сразу бросается в глаза чрезвычайная вольность и свобода, с которой они выпускают отдельные строчки оригинала, либо вставляют от себя новые, у Хафиза совершенно отсутствующие, иногда в значительном размере (например „Влюбленный Хафиз“, стр. 24, „Турчанка“, стр. 40). Размер искажений оригинала, допускаемый переводчиками, превосходит необходимые при всяком переводе, а особенно при переводе с восточного языка, отступления от оригинала. На допустимость и размер таких отступлений существуют различные взгляды, обладающие, однако, одной бесспорной предпосылкой: категорически недопустимы отклонения тематические. Лапин и Хацревин, к сожалению, с этим не считаются, например приводимое ниже сравнение I.

Для выявления наиболее резких случаев искажения, приводим сравнение таких мест у Лапина с текстуальным прозаическим переводом с персидского. Эти переводы даны по тексту издания Хальхали и отклонения переводов Лапина и Хацревина могут поэтому иногда объясняться апокрифическими отклонениями служившего им основой текста. С точки зрения подлинности хафизова стиха эта разнозначность ошибок, конечно, принципиально безразлична.¹

Сравнение:

Лапин и Хацревин

Кто беглянку скроет в доме,—
Будет проклят.— Слушайте.
Слушайте.
Она сверкает
Ранит кружит голову
Где-то бродит эта кукла
Берегитесь — слушайте.

Текстуально

Если скроется, спрячется в аду, спуститесь
(за ней)
Дева ночеблудная, острая, терпкая — красна
и пьяна
Рассудок и знание похитила, чтобы не дре-
мали в безопасности от нее.

№ 3. „Путешествие“, стр. 11.

Апокрифическая студенческая песня, причисляется Лапиным и Хацревиным к современному Хафизу на основании сходства со следующей по порядку газелью — „Неделя роз“. Основание для сопоставления с этой газелью только тематическое, так как формальное, насколько можно судить без оригинального текста, не дает результата. Тематическое сходство основано на общей трактовке темы: „нену: ность и тщетность учения“, так сказать разочарование в „qtlä-qäl-i madrasa“. Тема свойственная и в персидской лирике не только Хафизу. Таким образом, приводимое Лапиным и Хацревиным сближение „Путешествия“ с „Неделей роз“ Хафиза вызывает следующие сомнения:

1) почему именно Хафиз?

2) если и Хафиз, то почему именно „Неделя роз“, когда у Хафиза этой теме посвящено целых 9 газелей?²

¹ В прямые скобки заключены слова, в персидском подразумевающиеся.

² См. Хальхали, предисловие.

Возможно, что доступность персидского оригинала помогла бы все-таки установить эту сомнительную общность. Так предпоследний стих "... везде открылись знаки грабежа..." можно сблизить с, правда апокрифической, газелью „radī ā-nad rusūm-i biwafāy-i“ Хальхали, ор. cit, стр. 40.

Из других отдельных стихов привлекает внимание следующий "... нет мухтасиб, пушок летящий с лип и т. д. ..." "Липа в Персии дерево очень редкое, встречается только на севере, и ботанике неизвестен вид липы, с которой бы летел пушок в какой-либо период ее жизни. Прерогатива пушка принадлежит, как известно, тополю. Это недоразумение с липой и вообще весьма ровный, так сказать „непереводный“, характер стиха „Путешествия“ заставляет предположить сильное отклонение от оригинала, нам недоступного.

№ 4. „Неделя роз“, стр. 13. Хальхали, № 339.

Эта классическая газель переведена Лапиным и Хацревиным не полностью. Сравнительно с редакцией Суди опущены 6 конечных полустиший, сравнительно с Хальхали 4.

4. Приводим наиболее резкие отклонения.

Сравнение:

Лапин и Хацревин

Послушай, друг мой, за вином
О старых временах
Я расскажу, как бился Джем,
Как жил Кавус-э-кей,
Я не боюсь твоих мечей,
Грядущий страшный суд...

Текстуально

Когда же в мире наступит верность? — чашу
вина неси,
Чтобы я рассказал о Джеме, Кавусе и Кее.
Черного письма¹ не боюсь, ибо в день вос-
кресенья мертвых
Полной его милости, через сто таких писем
пройду

Из приведенных в переводе музыкальных инструментов в оригинале отсутствуют тамбур и дудак. Передача русскими буквами персидского произношения слова „bārbat“ возможна в виде либо 'барат', либо 'барбет'; передача 'барбет' Лапина и Хацревина не последовательна.

№ 5. „В кружке магов“, стр. 15, Хальхали, № 70.

Газель в общем переведена довольно близко к подлиннику, за исключением последней строчки второй строфы: "... и ослепли, видя его" — вероятно неправильно понятой переводчиками. Надо: „И вопль (страсти) поднялся от лицезревших, когда он сел“. И далее вместо: „Если амбра и мускус пахнут весной — это значит: друг к нам пришел“. В оригинале стоит: „Если галиэ¹ заблагоухала, (то это от того, что) запуталась в его кудрях.

Ни Лапин и Хацревин, ни Rosenzweig не поняли действительного смысла 3-го бейта: Axir ba ċi gūyam hast az xud xabaram ċim nīst? Waz bahr-i ċi gūyam nīst bā ū nazaram ċun hast?

Приводим сравнение:

Лапин и Хацревин

Как я смел бы тогда сказать: „Он здесь“,
Ничего не зная о нем.
И как я не могу сказать: „Его нет“.
Когда я сам видел его“.

Rosenzweig

Was sag ich denn, ich sei bei Sinnen,
Wenn ich's im Grunde doch nicht bin?
Wie sag' ich denn, ich schau ihn nimmer?
Blickt doch mein Auge nur auf ihn.

Нужно

Как я могу сказать: он существует, когда
я не уверен в собственном бытии?
На основании чего скажу: он не существует,
когда я его вижу?

Произношение 'усма' персидскому не соответствует, следует — 'васмэ'.

№ 6. „Песня Гилянской революции“, стр. 17, Хальхали, № 14 добавления:

Эта песня была бы очень интересным примером современного Хафиза, если бы ее начало, в противоположность очень безапелляционно выраженному заблуждению Лапина и Хацревина, действительно принадлежало Хафизу. Как у Хальхали, так и у Суди начало апокрифической редакции не „Но я уже был на виселице, поставленной на скале“, а „В моей памяти нет никого кроме друга“. Это отклонение на совести либо Лапина и Хацревина, либо редактора их текста, либо принадлежит уже следующим строкам самой „Песни“.

¹ Смесь благовонных веществ специально для волос.

№ 7. „Разговор с проповедником“, стр. 19, Хальхали, № 38.

Главнейшие отклонения:

Лапин и Хадревин

1. Вот лежит ее тонкое тело
Сотворенное из пустоты
(Это тонкое дело я бился понять,
Но в тайну его не проник).
2. Пленник на ее улице
Не боится семи владык.
3. Все советы будут в моих ушах
Немы¹ как речной тростник.

Текстуально

1. Тело его, которое господь составил из ничего,
Тонкость такая есть, которой ни один сотворенный* не понял.
2. Пленник любви твоей от того и этого света свободен.
3. Советы всего мира для уха моего — ветер-
* человек.

№ 8 „Панегрик Покровителям“, стр. 21, Хальхали, стр. 268.

Приводим главнейшие расхождения:

Лапин и Хадревин

И Асад, который составил
„Потаенный ключ бытия“
И его посвятил Исаху,
Насаждавшему тишину,
Или тот прямодушный, щедрый
Море славы — хаджи Кевам,
Снискавший любовь за то, что
С неправдой он вел войну.

Текстуально

Затем царь знания, Азуд, который в сочинениях
Здание дела благого во имя шаха основал,
Затем милостивый хаджи Кевам [чье] сердце
[как] море,
Кто доброе имя унес из мира щедростью и справедливостью.
Равных себе не оставили и ушли:
Бог великий и славный их всех да простит.

¹ Это сравнение собенно неудачно, так как в персидском представлении 'pau' — тростник, флейта — является именно олицетворением всякого стиха, всякой музыки, всякой напевности.

Довольно редкое имя Azūd (Азуд) очевидно принято Лапиным и Хадревиним за распространенное Асад, что недопустимо, так как Азуд вполне историческое лицо.¹ При небольшой конъектуре в тексте Хальхали, слово 'tu-wāfiq', перевезенное нами как 'благой', может читаться tawāfiq, что является первым словом заглавия одного из сочинений упомянутого Азуда, именно „Mawāfiq f 'ilm-il—kalām“.² „Этапы богословия“, но уж никак не „Потаенный ключ бытия“.

№ 9. „Отрывок“, стр. 23 — в доступных нам текстах отсутствует; наличие заключительного многоточия позволяет предполагать, что эти строчки искусственно оторваны Лапиным и Хадревиним от какой-либо газели; тем самым крайне затруднено определение персидского подлинника.

№ 10. „Влюбленный Хафиз“, стр. 24, Хальхали № 96.

Этот „перевод“ никак переводом не является, а представляет собой весьма вольную стилизацию на основе одной известной газели Хафиза. Достаточно указать, что подлинный размер ее 10 стихов, в апокрифической редакции, служившей основой Лапину и Хадревину, 14 стихов, а их русский текст состоит из 29 (не считая 6 строчек рефрена „Как нам быть“?). В виду недостатка места, приводим только один текстуальный перевод:

Боли нашѐй нет лекарства, помогите!
Разлуке нашей нет конца, помогите!
Веру и сердце похитили, покушаются на жизнь,
Помогите! От насилия красивых помогите!
Ценой за один поцелуй жизнь требуют
Эти похищающие сердца, помогите!
Кровь нашу выпили эти неверные,
О мусульмане, чем помочь? Помогите!
Как Хафиз днем и ночью в беспамятстве
Брожу сгорая и плача, помогите!

№ 11. „В Ширазе“, стр. 26, Хальхали.

Если начало переведено довольно точно, две последние строфы несут следы сильного воздействия творческой личности Лапина и Хадревина.

Сравнение:

Лапин и Хадревин

Я сплю на травах. Я дышу легко,
Я вместе с другом в мыслях далеко.

¹ Adud addīn Abdarrahmān al jī. t756/1355. Известен ряд его работ. См. Brockelmann, Gesch. arab. Li., II, 208.

² Browne, op. cit. III, 276.

Ах, если милый кровь мою прольет,
Считай, душа, что льется молоко.
И знай Хафиз — разлука впереди
Благодари, Хафиз, и уходи.

Текстуально

Если тот сладостный кровь мою прольет
Сердце — как [проливание] молока матери
считай это дозволенным
Не буди меня, ради бога,
Ибо мое уединение прекрасно помыслим
о нем.

Почему, Хафиз, если страшился разлуки,
Не благодарил [бога] за дни свидания с ним?

Лапин и Хадревин в примечаниях датируют написание газели моментом прихода Тамерлана в Шираз и считают ее „последней в теме идиллического Шираза“. Авторам хорошо известно, что стихи в диванах располагаются не хронологически, а по алфавиту рифмы, и при отсутствии друг х данных датировка отдельных произведений, как абсолютная, так и относительно других частей, невозможна. Столь же неправильно приписывать легенду о Хызре Корану. В Коране (сура 18, стихи 59—81) изложена древняя легенда о поисках живой воды, восходящая к эпосу о Гильгамеше и к роману об Александре, причем имя Хызр не упоминается. Позднейшие мусульманские комментаторы связали эту легенду с именем Хызра.

№ 12. „Загородный вечер“, стр. 28.

Лапин и Хадревин причисляют эту газель к „новому Хафизу“. Помещенное ими же ниже замечание об удовлетворяющем вкус средневекового перса в сравнении „как китаец“ — причислению к „Новому Хафизу“ противоречит. Причисление к Хафизу произведено опять-таки исключительно на основании упоминания его имени в конце газели, что конечно недоказательно.

№ 13 и 14. „Рубайи — Четверостишия“.

В редакциях Хальхали и Судии четверостишия такого содержания отсутствуют. Причины, заставившие Лапича и Хадревина приписать их Хафизу, — неизвестны, как и неизвестно, что понимается под „морским“ Хафизом, бывшим в жизни совершенно чуждым поэзии моря и связанных с ним явлений.

№ 15. „Свидание с другом“, стр. 31, Хальхали, № 99.

Это один из наименее отступающих от оригинала переводов, за исключением ниже следующих строчек.

Сравнение:

Лапин и Хадревин

1. Выпьем в честь красных
Суровых губ Ферроха.
2. Если бы слово что-нибудь значило в мире,
Я желал бы
Всегда быть в сердце Ферроха.
Я говорю вам —
Славен всякий, кто будет как Хафиз
Рабом индийца Ферроха.

Текстуально

1. [Выпьем] при воспоминании о нарциссах
колдовских¹ Фарроха.
Если сердечное желание какого-либо [направляется] в какую-нибудь сторону, —
[Направится] сердечное желание мое в сторону Фарроха.
Раб желаний того я, кто,
Как Хафиз, раб и индус² Фарроха.

№ 16. „Исповедание“, стр. 33, Хальхали, № 53.

Первые две строфы сравнительно близки к тексту по Хальхали, причем указанные Лапиным и Хадревиним варианты чтения являются как раз основными. Нижеследующее сравнение второй и третьей строфы с оригиналом достаточно ясно показывает, насколько после обработки в них мало осталось Хафиза:

Лапин и Хадревин

Твое лицо — и царства мне не надо.
Я раб. Побей меня. Лекарства мне не надо.
Дай мне взглянуть на твой порог высокий.
Другого государства мне не надо.
Под меч судьбы я не подставляю спину,
Но и от счастья бежать не стану.
Конечно, грех есть ремесло не наше,
Но путь такой и если он не верен,
То я, Хафиз, итти не перестану.

Текстуально

Других мечтаний у меня нет —
Бог свидетель.
Разве лишь из-за меча смерти сверну палатку,
а нет —
Бежать от врат счастья не обычай и не путь
мой.
С того времени, как на этот порог положил
лицо —

¹ О глазах.

² Индусский раб.

Выше трона солнце мое убежище
Хотя грех и не произволен,¹ Хафиз,
Ты на пути вежливости останься и скажи:
грех мой.

№ 17. „Призыв“, стр. 35, Хальхали, № 264.

Как было указано выше, „Призыв“ является единственным удовлетворяющим теме, интересным примером. На фоне классической хафизовой газели неожиданно развернута сжатая, но чрезвычайно красочная, реалистически поданная и социально заостренная вариация общелитературной темы „любви с преградами“. Придельная часть занимает явно доминирующее место во всей газели, представляет ее самоцель, благодаря тематической выпуклости своей. Эта новая тематика, однако, вводится в высокий жанр в полном оформлении классического образца, даже спрятанной за подлинный классический образец. Придельная часть очевидно корреспондирует началу рифмой и размером. О других соответствиях за отсутствием персидского оригинала, к сожалению, судить нельзя. Во всяком случае, это настоящий „Новый Хафиз“ и так должна быть сделана вся книжка.

Хафизова часть газели переведена здесь сравнительно близко к подлиннику; отсутствуют, во всяком случае, примеры явного несоответствия.

В примечании к „Призыву“ дается образец того, что, согласно Лапину и Хафредину, является „переложением Хафиза, написанным странным языком“ (стр. 36). В издании этот пример своего заглавия не имеет, но мы его обозначаем совместно с предшествующим и принадлежащим ему примечанием очередно № 18, как случай поистине изумительной нелепости сообщаемых Лапиным и Хафрединым сведений.

Этот образец является не „переложением на странном языке в странах, говорящих тюркскими языками, а точным переводом части хорошо известной подлинной газели Хафиза (Хальхали, № 97, Брокхауз, № 111), для которой текст Хальхали устанавливает свою, несколько отличную от обычной, редакцию. Язык газели обыкновенный — литературный персидский язык эпохи Хафиза, которыми написаны и все предыдущие переведенные Лапиным и Хафрединым газели, не вызвавшие у них однако недоумений. Количе-

ство и подбор арабских заимствований также не превосходит обычных для персидского языка той эпохи норм. Что касается до турецких слов, то ни в переведенных Лапиным и Хафрединым отрывке, ни во всей остальной газели их нет ни одного. Однако четыре слова отрывка напечатаны переводчиками в разрядку: бадж, мачин, хинд, харадж, причем первое и последнее объяснены.

Совершенно очевидно, что каждый неподготовленный читатель сочтет благодаря разрядке эти четыре слова как раз примерами этого „странного арабско-турецко-персидского языка“, о котором Лапин и Хафредин упоминали выше, и тем самым будет введен в самое ненужное и вредное заблуждение.

Как могли Лапин и Хафредин взять классическую кодифицированную газель Хафиза на чисто персидском языке (который им в какой-то степени ведь известен), отрезать от нее начало, выпустить из нее строчку и объявить этот ими же изготовленный фрагмент „переложением стихов дивана“ для „стран, говорящих тюркскими языками“, „написанными странным языком, где турецкий, персидский и арабский смешаны“?

Другие ошибки Лапина и Хафредина наносят себе исчерпывающее объяснение в их востоковедной неподготовленности, так сказать, в их „честном неведении“. Можно ли приступать в таком виде к работе, требующей специальной подготовки — этот вопрос сюда непосредственно не принадлежит. Однако, в данном случае, в случае „арабско-турецко-персидского смешанного языка“, приходится констатировать в деятельности Лапина и Хафредина уже не отсутствие знаний, а сознательное искажение действительных фактов, совершенное для достижения определенной цели. Цель заключалась в обогащении материала книжки примером „переложения Хафиза на тюркских языках“ в собственной записи переводчиков. Таких примеров у них, вполне понятно, не оказалось, ибо вряд ли они существуют вообще, и Лапин и Хафредин выдают за нужный им образец фрагментированную подлинную газель, включенную во все литографированные издания.

№ 19. „Прощание“, стр. 37, Хальхали, № 10.

Из этого стихотворения Лапин и Хафредин перевели только 4 бейта (что соответствует 20 строкам их текста), 5-й бейт исказили (последние 4 строчки русского текста) и 8 отступающих бейгов оригинала не перевели вовсе.

¹ В том смысле, что на грех толкают человека не зависящие от него обстоятельства.

Многоточие, обычно указывающее на произведенное ими сокращение, в данном случае отсутствует.

Приводим 5-й бейт:

Лапин и Хадревин

О милостивая красавица
Приди в приют дервиша.
Пожалуйста посети меня
Не все ли тебе равно?

Текстуально

О щедрый, в благодарность

[Богу] за здоровье —

Когданибудь осведомись о дервише несчастном.

Строчка „ступай приятель к рулю“ не имеет эквивалента в подлиннике.

№ 20, „Хафиз“ и др., стр. 39, Хальхали, № 385.

Подлинный текст показывает, что это стихотворение в оригинале всего на два бейта длиннее перевода; посвящено не Мансуру, а Яхье (ибн Музаффару).

№ 21. „Турчанка“, стр. 40, Хальхали, № 3.

Передача Лапиным и Хадревинным этой центральной газели Хафиза вызывает серьезное неудовлетворение всякого, знающего персидский язык.

Торжественный и жизненно мудрый тон ее, так прекрасно уложенный в торжественный полный четырехстопный хазадж, представлен русским ялсовым, подпрыгивающим разностопным хореем.

Во второй и последней строфах введен странный с точки зрения русского стихосложения прием тавтологического повтора части строки в скобках: 1 (ах — не нужны) и 2 (горящих слов). Его появление оправдывалось бы необходимостью передать „экзотику“ и специфику персидского стихового построения, однако в соответствующих строчках оригинала обсуждаемой газели нет решительно ничего, напоминающего такой повтор, да и вообще он чужд построению персидских газелей. Приводим в текстуальном переводе эти строчки, приобретенные у Лапина и Хадревина неожиданное наращение:

1. В любви бесконечной нашей — красота друга не нуждается.

2. Газели пел и жемчуга сверлил — приди и сладко пой, Хафиз.

Для подгона рифмы к „Зулейке“ Лапин и Хадревин ставят „флейты“ и две строчки,

оправдывающие ее появление; и эти две строчки и флейта в действительности отсутствуют. Совершенно искажена мысль Хафиза в связи с Юсуфом и Зулейкой. Выпущен бейт о „благодарности другу за его резкости“, ибо „горький ответ украшает красивые губы“.

Словом, одно из лучших произведений хафизовой лирики так и не нашло подходящего отражения на русском языке.

№ 22. „Размышление“, стр. 12.

Этот отрывок в тексте Хальхали отсутствует. Примечание сообщает, что при Хафизе Шираз был два раза разграблен и снова отстроился. Считая, что после каждого неудачного вооруженного сопротивления осажденный и взятый город подвергается разграблению, получаем, что при Хафизе Шираз был взят с кровопролитием не два, а пять раз:

1) Около 1338 г. Масудшахом Инджу.

2) Около 1340 г. братом его Мухаммедом (при помощи Пир Хусейна Чупани).

3) В 1343 г. Абу Исхаком Инджу.

4) В 1353 г. Мубаризадином Музаффари.

5) В 1387 г. Тимуром.

При этом перечислении не взяты в расчет те случаи, когда город переходил из рук в руки, повидимому, без особого кровопролития (например от Зайн-аль-Абидин к Мансуру Музаффари в 1387 г.).

Последняя строчка книги „Нового Хафиза“ — объяснение слова 'фатихат' — содержит также неверные сведения. Как известно, фатиха не первый стих, а первая сура Корана, а в данном контексте означает просто всякое благословение, напутственное пожелание, с текстом первой суры не связанное.

Сводя воедино приведенное выше относительно достоинств и недостатков „Нового Хафиза“, получим следующую картину:

1. Установление интересной идеи сравнительного изучения нового, современного Хафиза.

2. Очень удачный выбор способа преподнесения стихов и исторических данных широкому читателю; перемещение и чередование тех и других безусловно педагогичней сведения нужных научных объяснений в одно общее более или менее громоздкое предисловие, как это обычно практикуется.

1. Провал интересной идеи книжки, выразившийся в неумении установить историко-литературоведческий критерий отбора материала к теме.

2. Приведение в связи с этим бракованного материала из таджикского и зарубежного фольклора.

3. Незнакомство с основными и часто элементарными данными науки, поведшее к распространению неточных, а иногда и ложных сведений.

4. Тематические отклонения, собственные добавления и усечения текста оригинала, которые во многих случаях заставляют отказаться от обозначения произведений Лапина и Хадревина как перевод, относя их к разряду переделок и переложений.

5. Полное отсутствие попыток создать построение русского стиха, хоть чем-то связанное, как-то ориентирующееся на построении персидского оригинала.

Несомненно, что при подборе русских размеров относительно размеров персидских, при принципиальном различии этих двух метрических систем, некоторое соответствие может быть установлено. Так, упомянутый хазадж „Турчанки“ несомненно ближе передается восьмистопным ямбом, чем плясовым хореем Лапина и Хадревина.

Во всяком случае для разрешения этой задачи работа переводчиков ничего нового не принесла, как и не принесла ничего нового для отображения в русской литературе замечательной лирики средневекового персидского поэта.

Таджикистанская база Акад. Наук СССР.

М. Ш.

Фольклористические статьи в сборнике „Академия Наук СССР академику Н. Я. Марру“

Изд. Академии Наук СССР, М.-Л., 1935 г. 781 стр. — 9 табл. Ц. 29 р.

Наука в результате многолетней работы Н. Я. Марра обогатилась его большими исследовательскими трудами во многих областях знания, связанных с проблемами языка и мышления, в частности и в области изучения фольклора и мифологии. Взрыв Н. Я. Марром учения индоевропейской школы языкознания, вопросы происхождения и развития языка и мышления, палеонтологический анализ речи и другие проблемы, разработанные Н. Я. Марром, имеют для фольклора первостепенное значение. „С новой лингвистической обсерватории, располагающей палеонтологическим телескопом“ (Н. Я. Марр) по-новому рисуется анализ фольклора и мифологии.

Все это предъявляет большие требования к фольклорным работам, помещенным в сборнике Академии Наук СССР в честь акад. Н. Я. Марра. „Фольклор, на который литературоведы зряются как на предмет своих исследовательских вожделений (и он доселе жертва их исследовательских проработок, да еще этнографов-натуралистов или без всяких руководств), лежит девственно непочато в отношении теоретического исследования“ (Н. Я. Марр).

К сожалению в сборнике отсутствует обобщающая статья о трудах Н. Я. Марра

в области фольклора и мифологии. Этот недостаток отнюдь не восполняется и конкретными фольклорными работами, опубликованными в сборнике, так как не все из них посвящены разработке учения Н. Я. Марра на фольклорных материалах.

„В настоящем сборнике, предназначенном чтению гениального ученого, — пишет в предисловии акад. И. И. Мещанинов, — объединились статьи как непосредственных учеников покойного, так и ряда других специалистов, пожелавших откликнуться на знаменательный юбилейный год, внести свою дань уважения неутомимому и великому научному труженику, которого выход в свет юбилейного издания застал уже в могиле.“

Конечно, от настоящего сборника как и от всякого юбилейного, трудно требовать согласованности тематики и направления. Научные специалисты различных научных школ откликнулись на юбилей непосредственно их интересующими темами, разработанными в путях привычного им метода. В связи с этим изложение некоторых статей, представляющих большой интерес по своему материалу, не всегда оказалось выдержанным в духе того лингвистического направления, основателем которого является юбиляр“ (стр. 1—2).

Среди 64 работ, опубликованных в сборнике, специально касаются вопросов фольклора и мифологии семь статей: И. В. Мегрелидзе, „Животный мир в языке и фольклоре“ (стр. 279—285), О. М. Фрайденберг, „Из догомеровской семантики“ (стр. 381—392), В. Адрианова-Перетц, „Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок“ (стр. 497—505), Э. К. Пекарский, „Песня о сотворении вселенной“ (перевод) (стр. 543—548), Л. П. Семенов, „К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев“ (стр. 549—564), „И. И. Толстой.“ „Инвективные песни аттического крестьянства в древней комедии“ (стр. 565—571). И. Г. Франк-Каменецкий, „К космической семантике камня и метала“ (стр. 573—582). Помимо этого, вопросы фольклора и мифологии затрагивают следующие статьи: И. Г. Лившиц, „Время — пространство в египетской иероглифике“ (стр. 223—246), К. Р. Мегрелидзе, „О ходячих су вериях и праологическом способе мышления“ (стр. 461—496), Д. К. Зеленин, „Магическая функция слов и словесных произведений“ (стр. 507—516), Т. С. Пассек, „Круг чувашских праздников“ (стр. 527—541).

Из фольклорных работ следует отметить статью О. М. Фрайденберг, в которой автор продолжает свои этюды в области догомеровской семантики. В данной статье автор разбирает вопросы 'друг' — 'другой' — 'дружина', „непорочное зачатие“, „столовые собаки“, два „похищения весны.“ Очень удачным следует признать сделанное О. М. Фрайденберг сопоставление истории Авраама, Сарры и фараона с историей о Хрисе, прекрасной Хрисеиде и царе Агамемноне, позволившем отыскать „греческую и иудейскую версию того мифа, который особенно известен в вавилонском варианте об Иштар и Таммузе“. Небесполезна также заметка О. М. Фрайденберг о переоформлении мифа о непорочном зачатии в связи с переходом от матриархата к патриархату.

Интересный сравнительный материал дает Л. П. Семенов статье „К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев“, представляющий первый опыт суммирования ряда мировых мотивов, получивших на территории Чечни и Ингуши своеобразное развитие. Данные, приводимые автором, устанавливают параллели к персонажам мирового эпоса у ингушей и чеченцев: Тушоли-Иштарь, Хидыр — Марза-Одиссей, Батыг — Шертга-Озирис.

Статья И. В. Мегрелидзе „Животный мир в языке и фольклоре“ прослеживает на материалах грузинской сказки в тесной связи с данными языка, как и почему различные животные, действующие в сказках как средства передвижения, так наз. помощники, заменяют друг друга. Любопытную публикацию перевода Э. К. Пекарского песни о сотворении вселенной нужно было бы сопроводить необходимыми справочными примечаниями, без которых текст не всюду понятен. Публикация много потеряла из-за отсутствия воспроизведения якутского текста, без которого в значительной степени снижается научная ценность академической работы.

В статье И. Г. Франк-Каменецкого „К космической семантике камня и метала“ прослеживаясь на библейских материалах семантическая связь камня и быка, замена камня металлом, в частности золотом. Небольшой размер статьи видимо не позволил автору более подробно осветить вопрос о культе камня у древних евреев. Автор не привлек данных о культе камня, которые имеются в талмудической и каббалистической литературе: сказание о царе Тира Хираме, построившем себе семь небес из стекла и различных металлов, где на втором небе находились камни, дававшие гром и молнию, тексты о двенадцати драгоценных камнях в облачении первосвященника, символизирующих колена, сообщение Недарим, 38 а, что Моисей разбогател от продажи обломков сапфира, отлетавших во время обтески камней для скижалей и т. д. Нет указаний у автора на „оракул“ урим-тумим, на камни, с помощью которых в так наз. царскую эпоху узнавалась „воля бога“, на запрет читать на мазебах надписи, на каббалистическое воззрение, что камень на могиле очищает душу, на роль меди при магическом лечении (Йома 84 а) и т. п. Нам представляется возможным видеть в некоторых именах еврейского быта отражение почитания камня „ДУР (цейр — теяр) Израэль“ — бог — крепость — скала Израиля, „Эбн Израэль“ (камень Израиля). Видимо можно связать святыню „свитки закона“ — тору с камнем (теяр — цейр).

Статья В. Адриановой-Перетц „Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок“ показывает лишь то, что интересный материал, извлеченный автором, не следовало рассматривать сквозь призму внеисторической фрейдистской символики. Заканчивая свою

статью, В. Андрианова-Перетц призывает советских фольклористов к фрейдистскому изучению фольклорных материалов: „сотрудничество психоаналитика с фольклористами может быть чрезвычайно плодотворно“ (стр. 505). Мы уверены, что реакционная „фрейдомания“, охватившая за рубежом буржуазную интеллигенцию после империалистической войны, ничего кроме путаницы в изучение фольклора не может внести. Несмотря на богатейшую и многообразную фрейдистскую литературу, посвященную проблемам фольклора, все ее концепции ложны в своих идеалистических установках, они всегда натянуты и мало убедительны.

Необходимо предостеречь советских фольклористов от увлечения фрейдистскими толкованиями фольклорных материалов.

В заключение надо отметить статью В. И. Чернышева „Темные слова в русском

языке“ (стр. 393—407), где автор дает в частности некоторые поправки к темным местам текста песен из собрания П. В. Киреевского.

Статья Д. К. Зеленина „Магическая функция слов и словесных произведений“ требует специального критического рассмотрения. Сердцевина сборника — большое число статей по вопросам языкознания — имеет значение для всех интересующихся вопросами устной литературы. Мы видим таким образом, что в общем сборник содержит много ценного для фольклориста материала.

Помимо вышеуказанных фольклорных работ в сборнике, посвященном Н. Я. Марру, опубликовано много исследований по вопросам языка, истории религии, литературе, этнографии, истории материальной культуры, которые представляют известный интерес для советских фольклористов.

А. Н. Лозанова

Колхозные частушки

Куйбышевское краевое издательство. Москва — Куйбышев, 1935 г., 96 стр. Ц. 1, р. 25 к.

Сборник составлен бригадой краевой „Колхозной газеты“ Д. Поповым и С. Шепелевым. Художественное оформление А. Волкова.

Сборник Куйбышевского крайгиза и краевой „Колхозной газеты“ является своевременным и нужным изданием. Он встает в одну линию с целым рядом задуманных и уже осуществленных текстовых публикаций частушек — типа песенников. Таковы, например, два сборника „Колхозные частушки“, выпущенные политотделом Сторожиловской МТС, приготовленный к печати сборник частушек Московской области, также сборник частушек Ленинградской области, осуществляемый издательством Лениблано. Все эти сборники в значительной мере составлены на основе областного местного репертуара и имеют целью дать колхозной деревне наиболее художественный и политически проверенный песенный материал.

Куйбышевский сборник содержит около 400 частушек, распределенных по тематическим разделам. Заглавия к каждому разделу взяты из самого же текста частушек (б. ч.

один или два стиха). Нельзя не отметить этот прием как оригинальный и помогающий запоминать тематику каждого раздела, а также и самые тексты частушек.

Таковы заголовки: например „Сталин — верный рулевой партии могучей“, „Нам чужой земли не надо и своей не отдадим“, „Зарастай моя дорожка от церковных от ворот“.

Куйбышевский сборник выгодно выделяется своим внешним видом. Это портативная и со вкусом изданная книжечка; начала, концовки, заставки сделаны внимательно, со стремлением наиболее ярко иллюстрировать каждый раздел текстового материала.

Как положительную сторону необходимо отметить значительную представленность в сборнике политически проверенной частушки.

Также заслуживает поощрения и целеустановка сборника — дать Куйбышевскому краю песенный материал.

Однако нельзя не указать и существенных недостатков издания.

К сожалению, в отношении самой методики публикации текстов частушек допущены весьма существенные пропуски и недостатки.

В сборнике нигде не отмечено, каким образом он формировался, как подбирался материал.

В предисловии встречается лишь глухое упоминание, что материал был собран в течение 3—4 месяцев и кроме того, что по сбору материала работало 100 собирателей. Но нигде не сказано об источниках: где и от кого собирался материал. Нет ли в книжке материалов, специально сочиненных для сборника? Какие социальные и половозрастные группы распевают изданные в Куйбышевском сборнике частушки, какие присланы и собраны в иных местах; какие взяты из репертуара Куйбышевского края, какие помещены из газет. Как формировались собирательские кадры? Как возникла идея создать сборник?

Все эти вопросы очень важны для учета организующих сил фольклорного движения в различных районах и областях Союза. Эти сведения нисколько не мешают популярному изданию песенника. Наоборот, все эти точные указания об истории возникновения сборника,

о собирателях, носителях, исполнителях и т. д. лишь могли бы поднять инициативу и соревнование широких местных кругов к изданиям подобного типа. Такие издания частушек по областям, с точным указанием происхождения самого материала, необходимы для массового потребления певцов в колхозной и рабочей среде, а также чрезвычайно ценны и для специалиста-фольклориста как учет материала определенного округа.

Как показывает развертывающееся все шире с каждым днем фольклорное движение, издания массовых сборников современной частушки будут широко осуществлены в различных областях и районах нашего Союза.

Тогда, при вздумчивом соблюдении отмеченных выше требований, каждый последующий из них явится дополнением и разъяснением к предыдущему.

К. Дондуа

Новый сборник грузинских пословиц

Грузинское издательство „Воинствующий атеист“ выпустило сборник грузинских пословиц, собранных Д. Турдоспирели и Э. Габричидзе (Тифлис, 1935 г.). Сборник снабжен коротеньким предисловием, автор которого, Ак. Чкониа, совершенно правильно замечает, что изданные пословицы лишь сырой материал — и только. Мы могли бы к этому прибавить, что, к сожалению, и как сырой материал пословицы эти не всегда могут быть использованы. Издание лишено самого элементарного научного, да и просто справочного аппарата: тексты изданы почти сплошь без комментариев, нет ни малейшей попытки установить внутреннюю связь между отдельными пословицами, нет возможности сличить варианты, обильно представленные в сборнике. Это вызывает сомнение и относительно практической пользы самого сборника. В самом деле, алфавитный порядок расположения пословиц, при отсутствии предметного указателя, делает затруднительным (а иногда и вовсе невозможным) использование пословичного материала. Так, например, не всякий догадается, что пословицу о воре (груз. ქურდი)

надо искать под словом „январь“ (იანვარი, стр. 123) или пословицу об имеретине (груз. იმერელი) — под словом „Эльбрус“ (ილბრუსი, стр. 123), или пословицу о вдове (груз. ქვრივი) под словом „если“ [თუ, стр. 116) и т. п. Придерживаясь алфавитного порядка, авторы сборника разлучили пословицы, начинающиеся одним и тем же словом, только потому, что слово имеет различные формы, что, например, в одном случае оно представлено в разговорной форме, в другом случае — в литературной [см., например, пословицы, начинающиеся словом ვაი „хороший“ (стр. 130—131) и ვარჯი с тем же значением (стр. 133 сл.)]. В результате, даже одни и те же пословицы помещены в разных местах (ср., например, 10-ю пословицу на стр. 131 с 9-й пословицей на стр. 135). Относительно алфавитного порядка необходимо еще заметить, что он почти никогда не выдержан внутри данной буквы. Так, пословицы, начинающиеся словом „так“, перемежаются с пословицами, начинающимися совершенно другими словами.

В. Ярцева

Проблема баллады в англо-американской фольклористике

Интерес к англо-шотландской балладе был вызван появившейся в 1765 г. книгой Bishop Percy „Reliques of Ancient English Poetry“.¹ Эта книга, помимо текстов самих баллад, содержала два критических очерка: „History of Minstrelsy“ и „Origin of the Metrical Romances“, в которых Percy доказывал, что баллады были созданием профессионалов менестрелей. Хотя Percy может быть назван скорее собирателем баллад, чем их критиком, все же высказанная им точка зрения на балладу как на продукт индивидуального творчества нашла себе отклик в ряде позднейших исследований. В частности на нее ссылается Courthope² в своей главе об упадке искусства менестрелей.

С диаметрально противоположным пониманием происхождения „народной поэзии“ выступила в начале XIX в. немецкая романтическая школа, возникшая как протест против буржуазного рационализма и индивидуализма. Я. Гримм, виднейший представитель этого романтического направления, считал, что народная поэзия является результатом творчества социально-недифференцированных народных масс, творчества коллективного, бессознательного и спонтанного. Эта народная поэзия является, по мнению Гримма, выражением „духа народа“ и отождествлялась им с эпосом и далее непосредственно с мифологией. Под натиском культуры поэзия переходит в низшие слои народа и бытует там, несколько суженная в своих размерах, но все же представляющая собою подлинно народную поэзию, передаваемую по традиции из рода в род. К этому именно типу, по мнению Гримма, принадлежит баллада.

Я. Гримм имел многочисленных последователей, которые, иногда частично отвергая

его утверждения, а иногда стараясь уточнить и разъяснить его несколько туманные формулировки, все же в целом оставались на точке зрения „коммунального творчества“ баллады.

Одним из крупнейших представителей теории „коммунального творчества“ (communal composition) является сейчас F. Gummere.¹ По его мнению баллада — это краткое стихотворное повествование, не имеющее определенного автора и в котором вообще не чувствуется каких-либо признаков индивидуального творчества. Для баллады характерны объективность изложения и его беспристрастный тон. Менестрели, по мнению Gummere, не являются создателями баллад, так как до нас дошли подлинные образцы их творчества и они представляют собой произведения совсем другого характера, чем народная баллада. Правда, Gummere допускает, что менестрели пели баллады, а может быть даже в редких случаях и сочиняли их, но все же менестрель является лишь связующим звеном между старой коммунальной песней и позднейшей индивидуалистической поэзией. Баллада возникает как импровизационное творчество коллектива, возникает в хороводе и тесно связана с музыкой и танцем.

На русской почве сходную теорию выдвигал А. Н. Веселовский, который указывал, что „поэзия некультурных народов проявляется главным образом в формах хорического, игрового синкретизма“.²

Gummere отводил главную роль в деле создания баллады импровизации массы. Он считал, что импровизация вообще характерна для коммунального творчества, обдуманное построение сюжета и планомерное распределение материала появляются лишь тогда,

¹ Bishop Percy's Folio Manuscript: Ballads and Romances, published by the Ballad Society; ed. by J. Kales and F. Turnival. London, 1867—1868.

² W. J. Courthope. A History of English Poetry. London, 1895, vol. I, chapt. XI — „The decay of English Minstrelsy“

¹ F. Gummere. Introduction: „old English Ballads“. Boston, 1894, Athronom Press Series. Gummere. Ballads, in Cambridge History of English Literature, 1908, vol. II. Gummere. The Beginnings of Poetry. New York and London, 1901.

² А. Н. Веселовский. Три главы из исторической поэтики. Собр. соч., т. I, СПб., 1913.

когда на сцену выступает поэт. Gummere различает два типа баллады; одни, несомненно более древние по структуре, состоят из куплетов с повторяющимся припевом, такие баллады развивают обычно только одну ситуацию (a single situation). Такие баллады часто близко стоят к скандинавским вариантам тех же сюжетов. Однако поскольку в процессе устной традиции баллада теряет свой драматический и импровизационный характер и в ней начинается преобладание эпических, повествовательных черт, эта типическая старая баллада удлиняется, приобретает детализацию сюжета и теряет припев. Отсюда возникает второй, позднейший тип: длинная баллада, которая поется или рассказывается исполнителем ее. Вместо короткой песни, построенной на повторении, мы имеем плавное спокойное повествование. Но даже и в такой балладе сохраняются черты ее коммунального происхождения, они состоят в повторении слов и целых куплетов, в припеве (или его остатках), в сопровождающем ее танце и т. д.

Повторение характерно для всякой примитивной песни. Часто это повторение состоит в том, что вопрос повторяется вместе с ответом. Но для баллады характерен особый прием так называемого „повторения с нарастанием“ (incremental repetition).

Примером могут служить такие баллады, как „Babylon“ и „The Maid Freed from the gallows“. Действие здесь движется не путем последовательного повествования, а путем постоянного повторения, причем однако каждый повторяемый куплет содержит в себе какую-либо фразу, иногда лишь одно слово, которое вносит что-то новое в изложение и продвигает его дальше. Gummere считает, что этот прием „повторения с нарастанием“ лежит на подороге между приемами творчества коммунального и индивидуального.

Позади — бесконечное, неизменяющееся повторение примитивной песни, впереди — психологический параллелизм как артистический прием. Gummere находит, что стиль баллады хотя и очень прост, но не „примитивен“. В этой простоте он видит лишнее доказательство того, что баллада является народным творением, а не осколками стихотворных рыцарских романов (Romances), как это думает например Courthore. Если бы баллада была делом рук менестрелей, то мы находили бы в ней вычурные метафоры, эпитеты, сложные описания и т. д. Однако баллада, по большей

части, не дает даже описания действующих лиц (лишнее подтверждение ее драматическо-импровизационного характера), изредка лишь мы находим какой-нибудь постоянный эпитет (traditional epithet).

Gummere указывает на то, что баллада могла быть создана только в однородном, социально-недифференцированном обществе (homogeneous society), свободном от литературных влияний и от какой-либо культуры. Многие исследователи указывали на то, что в балладе обычно выводятся представители высших классов. Так Wolf просто считал, что баллада была создана среди представителей высшего класса („Volk von Rittern“), которые воспевали свои подвиги. Gummere отмечает, что даже при таком объяснении мы должны признать, что баллада является не индивидуальным творчеством, а творчеством целого сословия. Однако, однородные и некультурные условия жизни „коммуны“, создающей баллады, сами по себе служат достаточным объяснением этому предпочтению в ранге — рыцарь, воин, глава клана олицетворял свой народ и едва ли стоял выше него в отношении интеллектуального развития. Не только в однородной, первобытной орде все члены объединялись в борьбе против холода, голода и враждебных племен, но даже и в средневековом обществе одна и та же кровля служила защитой рыцарю и его самому скромному дружиннику, и оба они были одинаково неграмотны и некультурны. Поэтому, по мнению Gummere, „баллада выражала общую жизнь и это переходило в песню в лице ее лучшего представителя“.

Рост городов привел к разрушению этих патриархальных условий и погубил коммунальную балладу. Gummere пишет: „Условия, благоприятные для создания такой поэзии (типа баллады), перестали быть повсеместными с XV в., и хотя она создавалась и сохранялась в изолированных деревенских общинах и после этого, но инстинкт, который творил ее, и традиция, которая передавала ее из уст в уста, стали одинаково наследием прошлого“.

Второй крупный ученый, G. L. Kittredge,¹ в основных вопросах балладной проблемы вполне сходит с Gummere'ом. Он пишет: „Баллады принадлежат народу, они не являются делом ограниченной профессиональной группы высокого или низкого ранга“ и далее: „ха-

¹ G. L. Kittredge. Introduction to „English and Scottish Popular Ballads“ (1904).

рактерным методом балладного творчества является импровизация в присутствии сочувственно-настроенной толпы, которая может даже по временам принимать участие в этом процессе“. Сходится Kittredge с Gummere'ом и по вопросу об однородном обществе (homogeneous society), как это видно из следующего заявления: „баллады принадлежат, в первую очередь, всему народу в то время, когда не было деления на образованных и необразованных, когда интеллектуальные интересы всех были в основном одинаковы от короля до крестьянина“.

Следует отметить, что Kittredge, равно как и Gummere, допускает грубую ошибку в оценке феодального общества как общества социально-недифференцированного. В этом отношении оно никак не может быть сопоставляемо с примитивной ордой, как это делает Gummere. Социальная дифференциация характерна для классового общества уже в эпоху феодализма. Поэтому идеология феодального общества будет качественно отлична от мышления первобытных народов. В данном вопросе Kittredge и Gummere целиком продолжают традицию романтической школы начала XIX в., которая считала эпос делом творчества всего народа, не замечая, что средневековый героический эпос выражал собою идеологию господствующего класса и что миннезингер выступал как носитель вполне определенной классовой идеологии, а не как выразитель „духа народа“, как это думал Я. Гримм.

Сторонником индивидуального начала в поэзии выступает Courthope, но он различает несколько этапов в творчестве менестрелей, в связи с изменением общественных условий и с переходом от устной поэзии к письменной. Он утверждает, что на ранних ступенях развития человеческого общества, до изобретения письма, искусство стихосложения представляло собой единственный способ, путем которого человечество могло сохранить память о прошедших событиях. Поэтому бард или менестрель выступает в то же самое время как историк, генеалог и проповедник для своего народа. Он является также своеобразным философом, и пёснь Иона в Энеиде и дружинного певца в Беовульфе представляют собой образцы примитивных рассуждений о сущности вещей. „Понятно, говорит Courthope, почему такое всеобъемлющее искусство воспринималось людьми как имеющее божественное начало“. Но по мере того как общество идет вперед в своем развитии,

функции барда расчленяются и его искусство распадается на ряд отдельных профессий. Особое влияние имело на германских дружинных певцов соприкосновение с классической культурой после падения Римской империи. Вместо героической поэмы типа Беовульфы видим появление самых разнообразных жанров, часть которых стоит под прямым влиянием классического наследия. С дальнейшим развитием культуры и в особенности с изобретением книгопечатания значение менестрелей постепенно падает, и они переносят свою деятельность в нижние слои народа. Менестрель старается приспособить традиционное искусство, когда-то предназначенное для вождя или феодала, к вкусам новой народной аудитории. Так возникают баллады, представляющие собою, по существу, осколки стихотворных рыцарских романов. Естественно поэтому, что хотя менестрель в общих чертах сохраняет общее направление традиционного искусства, оно постепенно деградирует. Во всех балладах содержание, форма, стиль несут на себе явные следы деградации старого, более совершенного, образца. В своем стиле и содержании баллада отражает вкусы тех, для кого она создавалась. Задачей певца было изложить какое-либо драматическое происшествие в краткой форме, с неожиданными переходами и резкими контрастами. Поэтому, когда он заимствовал содержание какого-либо стихотворного рыцарского романа, он брал из него только центральные моменты, преподнося их своей аудитории с вульгарным преувеличением. Все это привело к выработке своеобразной, отрывистой формы изложения, характерной для баллады. Courthope подводит итоги своей теории в следующих словах: „Все данные, приводимые в этой главе, показывают, что баллада далеко не была спонтанным произведением народного воображения, это был тип стихотворения, переделанный представителями умирающего искусства менестрелей из стихотворных рыцарских романов, когда-то популярных среди высших классов. Все в балладе: содержание, форма, построение — является делом менестреля, все, что остается народу, это запомнить и повторять то, что сочинил менестрель; и чтобы помочь памяти, менестрель продолжает употреблять из столетия в столетие стереотипные формы стихосложения, не менее искусственные, чем напыщенная фразеология литературной поэзии, которую критиковал Wordsworth“.

Мнение о том, что народ ничего не может создать сам и способен питаться только теми культурными ценностями, которые достаются ему от высших классов, поддерживал не один только Courthore. Это отражение известной теории немецкого фольклориста Н. Naumann'a. Науман¹ также говорит об „опустившихся культурных ценностях“ (gesunkenes Kulturgut), то-есть об искусстве, обычаях, модах высших классов, которые попадают потом в народ, обычно деградируя при этом. Классовая основа этой теории, отрицающей всякую возможность для народа проявлять свою собственную творческую инициативу, совершенно ясна. Некоторые, кроме того, не учитывают значения той массы различных суеверий, притч, загадок, описаний старинных аграрных празднеств и т. д., которые мы находим в балладе. Большинство этих суеверий и обычаев восходит еще к языческим временам. Wimberly² с исчерпывающей полнотой показывает обилие материалов такого рода, которое мы находим в балладе. Как можно объяснить их появление, если считать вместе с Courthore'ом, что балладу создавал менестрель, бывший придворный поэт, приспособившийся к новым условиям. Приходится признать, что даже если сюжеты некоторых баллад и указывают на литературное влияние и может быть были взяты из литературы высших классов (что вполне возможно, так как идеология и влияние литературы господствующего класса на литературные жанры других классов всегда может иметь место), то в них было привнесено так много нового, они подверглись такой коренной переработке и переоформлению, что говорить о простом факте заимствования вряд ли возможно.

Однако L. Pound³ также считает, что баллады не являются продуктом народного творчества, а были занесены извне. По ее мнению, во-первых, песни, созданные некультурными слоями, слишком упрощены, грубы и нескладны, чтобы привлечь внимание кого-либо, кроме собирателя фольклора. Раз возникнув, они обречены на быстрое забвение; фольклорные записи показывают, что дольше всего

в народе сохраняются песни, текстующие какие-нибудь совсем чуждые народу темы. С другой стороны, создаваемые песни должны были бы отражать жизнь и интересы их сочинителей, тематика же баллад совершенно иная. Pound пишет: „Социальная атмосфера баллады является атмосферой высших классов. Конечно ни крестьянская аудитория, ни крестьянский поэт не отражаются в них. Картина, которую мы получаем из них, это картина низин рыцарства, не жизни простого народа“. Далее Pound указывает на то, что стиль баллад совсем не так прост и не так единообразен, как это полагают многие исследователи. Скандинавские, немецкие, испанские и американские баллады различны в отношении формы, присутствия и использования припева, типа повторений и т. д. Часто даже два варианта одной и той же баллады совершенно различны по строению (сравнить, например, ранний и позднейший текст „the Hunting of the cheviot“). Таким образом колебания в форме для баллады так же возможны как и для всякой лирической песни. Что касается „повторения с нарастанием“, как специфического балладного приема, то Pound указывает, что имеются баллады и без incremental repetition, с другой стороны повторение характерно для всякой песни вообще, в частности очень характерно для популярной религиозной поэзии (например revival hymns). Таким образом баллада, по мнению Pound, характеризуется не стилем и не происхождением, а только тем, что это краткое стихотворное повествование, которое бытует в народе и автор которого забыт.

В отношении возникновения баллады Pound выдвигает новую гипотезу. Она обращает внимание на то, что в более старых балладах (то есть тех, которые мы находим в старинных рукописях) мы обнаруживаем большое количество религиозных и догматических элементов. Самая ранняя баллада такого типа — это Judas, рукописный текст которой относится к XIII в. Далее мы находим St. Stephen and Herod (XV в.) и еще целый ряд других. Из этого Pound выводит заключение, что может быть баллада, как и средневековая драма (miracle play), могла являться в руках церкви средством для популяризации библейских сюжетов. Потом, так же как и драма, она перешла в руки светских поэтов, и религиозный материал был постепенно оттеснен на задний план. Свои возражения против последователей теории „коммунального творчества“ Pound строит на материале культуры североамери-

¹ H. Naumann. Grundzüge der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1922.

² L. C. Wimberly. Folklore in the English and Scottish Popular Ballads. Chicago 1928.

³ L. Pound. Poetic Origins and the Ballad. New-York, 1921.

канских индейцев. Он приводит ряд фактических данных о том, что у ряда индейских племен сольное пение существует на ряду с хоровым исполнением. Некоторые индейские общества обязывают своих членов иметь свои собственные песни, сочиненные ими самими или получаемые по наследству от предков. По мнению Pound вообще нелепо, чтобы человек мог что-либо делать как член коллектива, прежде чем он это может делать как индивид. Следовательно, индивидуальное пение должно существовать раньше коллективного.

Однако, несмотря на критику Courthope'a, Pound'a и ряда других исследователей, теория „коммунального творчества“ продолжает находить себе сторонников. Так R. Graves¹ считает, что выяснение сущности баллады можно достигнуть путем исследования связи между ее развитием и социальной психологией, то есть надо определить, каким типам общества соответствуют определенные типы баллады. Как основной тезис Graves выдвигает то, что баллада появилась впервые как песня с хоровым припевом, создаваемая „групповым духом“ (group-mind), который представляет собою нечто большее, чем простое сложение индивидуальностей его составляющих. Такое коллективное творчество, по мнению Graves'a, характерно для первобытного общества и немислимо в обществе цивилизованном. По мере того как непосредственность связей в первобытной общине разрушается процессом цивилизации, появляется определенный „запевала“, который, будучи все же еще членом группы, начинает сочинять свои собственные баллады. Последующее развитие приводит к тому, что певец (он же и автор) баллады окончательно отрывается от группы и становится профессионалом. На этой стадии баллада имеет тенденцию делаться индивидуалистической и искусственной и хор перестает быть ее главной составной частью.

По мнению Graves'a основное различие между первобытным обществом и современным состоит в том, что в процессе цивилизации первобытная община разбивается на ряд отдельных, взаимно антагонистических индивидуальностей. Только изредка какие-либо чрезвычайные внешние события могут снова на время тесно связать данную группу цивилизованного общества, и тогда снова вступает в силу „групповой дух“ и все отдельные индивиды действуют как единое целое. Но

такое положение вещей предполагает частичный упадок цивилизации и ослабление классовых противоречий перед лицом общей опасности. Graves считает, что, например, такие случаи имели место во время мировой войны.

Мы видим, что теория Graves'a имеет весьма много сходных черт с утверждениями Гримма, только слегка подновленными на современный лад. Высказывания Graves'a о том, что во время таких событий, как война, исчезают классовые различия и на сцену выступает „групповой“ дух, „недалеко отстоят от фашизма. Школа „коммунального творчества“ не смогла разрешить вопроса о происхождении баллады. Несомненно это явилось результатом отсутствия у нее подлинно-исторической перспективы. Несмотря на то, что последователи теории „коммунального творчества“ пытались связать возникновение и развитие баллады с определенными этапами развития человеческого общества, тот туманный агрегат, который они понимали под словом „общество“, не мог быть реально включен ни в одно звено истории человечества. Этот недостаток замечали даже некоторые буржуазные ученые (например L. Pound), хотя, конечно, не могли вскрыть его причин с достаточной глубиной.

В XX в. многие исследователи баллады перестают ставить вопрос о ее происхождении и ограничивают себя чисто формальным анализом, сознательно отказываясь от постановки исторических проблем. Уже Sharp, исследователь английской народной музыки, указал на всю бесцельность спора относительно возникновения исходной формы баллады. Он пишет: „Существенные черты народной песни, в той форме, в которой мы знаем ее сейчас, могли принадлежать или не принадлежать ей в момент ее зарождения. Многие, быть может все, ее характерные черты были приобретены впоследствии в процессе ее развития и представляют собой достижения многих поколений певцов“. Итак, интерес сосредоточивается сейчас не на исходной форме баллады, которую исследователи когда-то стремились открыть, а на том, как развивалась и передавалась эта баллада и кто были те певцы — носители ее, творческой памяти которых она обязана своей типической формой. Американский ученый G. Gerould¹

¹ R. Graves. Introduction in „the English Ballad“. London, 1927.

¹ G. H. Gerould. The Ballad of Tradition. Oxford, 1932.

пишет: „Интерес баллады как формы лежит еще более в постоянном переделывании, которому подвергается каждый отдельный образец, чем в его первоначальном возникновении. Процесс, при котором слова и мелодия все время постепенно изменяются во что-то совершенно неузнаваемое, представляет несомненно центральную проблему в отношении народной музыки и поэзии“. Последствия бытования баллады в народе (Volksläufigkeit) также определяют характер баллады.

W. Schmidt в своей статье¹ занимается исследованием развития балладной формы. Он считает, что характер народной баллады определяется степенью ее стилизации. Но эта типичная стилизация или изменение при стилизации англо-шотландской народной баллады появляется как результат устной традиции в различных социальных слоях. Schmidt ограничивает себя исследованием англо-шотландских баллад, собранных Child'ом.² По его мнению эти баллады имеют различные источники, однако во время устной передачи и бытования в народе (mündlichen Ueberlieferung und Volksläufigkeit) они подверглись типичному изменению путем стилизации (Umstilisierung), которое особенно проявилось в Шотландии. В процессе бытования баллады в народе осуществляется имманентная тенденция к типическому расчленению, изложению и переобразованию рассказа. Методом для определения таких стилизационных тенденций является для Schmidt'a анализ стиля и структуры „бродячих строф“ (Wanderstrophen), то есть строф, которые как привычные штампы встречаются в ряде баллад. С помощью полученного, таким образом, критерия Schmidt надеется установить, с одной стороны, подлинность народной баллады, с другой стороны, определить в каких социальных слоях бытовала эта баллада.

Таким образом центральной проблемой для исследователей становится предание и его характер. Gerould упрекает J. Meier'a в том, что тот не делает разницы между случайными искажениями популярных песен в народе и другими подлинно-народными песнями или балладами, которые изменяются (и приобре-

тают свою специфическую форму) в процессе „предания“. Как раз в этом из поколения в поколение передаваемом и развиваемом искусстве и видит Gerould тайну величия народного творчества. Он пишет: „Если отдельная баллада получила свое качество через последовательные стадии устного предания, что было в действительности, как мне кажется, то мы можем заключить, что и само искусство, результатом которого оно является, выросло также в руках тех, кто занимался им“.

Gerould подтверждает свою мысль сопоставлением нескольких вариантов одной и той же баллады, замечая при этом, что разница между этими вариантами так незначительна, что не только невозможно восстановить первоначальный тип, но даже сказать, который из вариантов лучше выражает мысль, развиваемую в балладе. Сопоставляя более ранний и позднейшие варианты одной и той же баллады, Gerould замечает, что изменение нисколько не влечет за собой стилистической деградации, наоборот часто баллада становится даже лучше.

В связи с этим естественно возникает вопрос о носителях этой устной традиции. Gerould дает на это довольно туманный ответ. „Мне кажется, пишет он, что мы принуждены принять предпосылку о наличии артистической традиции по крайней мере в некоторых группах или семьях и в некоторых районах, продолжавшуюся, вероятно, из столетия в столетие и имевшую ведущее значение в переделке народных песен“, и далее: „некоторые из них могли быть скорее людьми средних слоев, чем крестьянами, и некоторые из них были несомненно менестрели-профессионалы в своем роде“.

По мнению Schmidt'a мы должны различать английские и шотландские традиции. Типичная английская баллада (баллады цикла Робин Гуда XV в., баллады-хреники и развившиеся из них исторические баллады, романтическая баллада) выдает профессиональное искусство. Шотландская баллада (традиционное двуступное с самостоятельным припевом, баллада шотландских пограничников и т. д.) предполагает семейную традицию. Эти семьи должны были находиться в тесном контакте с носителями скандинавской баллады.

Как мы видели, L. Pound и Courthope думают, что баллада зародилась прежде всего в высших классах общества. Schmidt также считает возможным, что героико-трагическая шотландская баллада возникла среди рыцарей

¹ W. Schmidt. Die Entwicklung der englisch-schottischen Volksballaden. Anglia, Bd. LVII, Heft 1, 2. Halle, 1933.

² F. J. Child. The English und Scottish Popular Ballads. 5 Bde, Boston und New-Jork, 1882—1898.

так как на это как будто указывает стиль большинства „бродячих строф“. Но не в этом вопросе лежит центр тяжести интересов Schmidt'a; для него гораздо важнее, в каких социальных слоях развивалась баллада, чем то, где она впервые была создана. Он пишет, что в то время как сюжет и содержание народных баллад являются лишь отчасти произведением нелитературных слоев, стилизация и видоизменение путем стилизации есть их большой труд. Внешняя форма народной баллады может быть выведена исторически, внутренняя же форма баллады была сотворена во время бытования ее в народе.

Gerould ставит несколько вопросов относительно балладной формы; первый из них таков: „Каково происхождение повествовательной формы, характерной для европейских баллад в целом“. Он приходит к заключению, что дошедшая до нас английская поэзия была устно-литературным искусством. Благодаря длительной устной передаче на песне сказались последствия ее распада в процессе пения (Zersingen). Gerould доказывает, что уже в XII в. существовал четырехударный куплет с балладным размером. Решающим переходом к балладной форме явилось „пение повествования на определенном мотив“. Gerould приходит к заключению, что к XII в. этот переход был закончен, а может быть существовал уже и в XI в.

Хотя Gerould избегает прямых параллелей с импровизационной лирикой первобытных народов, все же он считает возможным взять из нее три момента для разъяснения происхождения баллады:

1) способность создавать песни более всего распространена среди народов, находящихся на более низкой ступени культурного развития, 2) каждая песня имеет своим исходным пунктом действительное событие, 3) пение тесно связано с танцем.

Gerould отмечает особо важную роль танца в возникновении балладной формы. Понятие „танец“ очень широко и может быть распространено от жеста, сопровождающего повествование, до разработанного танца. Принимавшие участие в декламации баллад вероятно сопровождали повествование выразительными жестами. Например, мы знаем, что скандинавские баллады во время припева сопровождаются танцем. Относительно происхождения мелодии, размера и припева английской баллады Gerould думает, что ис-

кусство простой мелодии развивалось параллельно с развитием церковной музыки и вероятно отчасти под влиянием этой последней. Это высказывание совпадает с предположениями Sharp'a.

Gerould указывает, что типичный балладный размер должен был возникнуть под воздействием постоянно повторяющейся мелодии. Он допускает возможность существования самого начала двойной традиции: баллады с припевом и баллады без припева. По мнению Schmidt'a, ранняя шотландская традиция существовала как дугстишие с припевом, ранняя же английская появилась как четверостишие без припева и лишь в некоторых случаях позднее развила свой собственный припев.

Надо сказать, что и сейчас исполнение баллады обычно тесно связано с музыкой. Очень часто вновь созданную балладу поют на какой-либо излюбленный старый мотив. Это мы наблюдаем, например, в Америке, где за последнее время собрана масса разных баллад как староанглийских, так и чисто местного происхождения. Gerould считает, что в английских балладах, перенесенных на американскую почву, чрезвычайно сказалась деградация лирического элемента, в общем гораздо больше, чем в балладах, записанных в самой Англии. Однако размер баллад сохранился хорошо, а в отношении музыки американские варианты баллад ничуть не уступают английским.

Следующие цифры могут дать некоторое представление о том, как много традиционных баллад записано в последнее время в Америке. Три наиболее значительных сборника баллад,¹ появившихся за последние годы, содержат в себе 190 баллад, представленных в 1242 вариантах, и приводят 608 балладных мелодий.

Самой популярной балладой является, пожалуй, „Bonny Barbara Allen“ (№ 84 по коллекции Child'a), которая представлена в 81 варианте и имеет 34 различных мотива. Round считает, что лучше всего в Америке сохранились баллады, трактующие романтические, трагические или приключенческие темы. Не

¹ Arthur Kyle Davis. *Traditional Ballads of Virginia* Harvard, 1929. P. Barry, F. H. Eckstorm and M. W. Smyth. *British Ballads from Maine*. Jale, 1929. C. Sharp. *English Folk Songs from the Southern Appalachians*, Oxford, 1932.

были перенесены на американскую почву, или если и были перенесены, то очень быстро исчезли, героико-исторические баллады и баллады шотландских пограничников. Вообще же традиционная английская баллада приобрела на новой родине несколько иной характер. Многие потеряли свой трагический тон, утратили свой фантастический колорит и стали солидными и реалистическими. В ряде баллад мы наблюдаем замену аристократических героев рядовыми людьми. Так Lord Randall в американских вариантах превращается в Jimmy Randall или Johnny Rumble.

Большой интерес представляют собой баллады, не перенесенные из Англии, а возникшие непосредственно на американской почве. На северо-востоке главную роль играют хоровые песни — баллады моряков (shanties) и любовные баллады, на юго-востоке наиболее популярные сейчас баллады возникли впервые среди негров. Кроме того, мы имеем ряд песен ковбоев и дровосеков, записанных в последнее время. Открытие этих новых баллад вызвало снова в рядах ученых споры о том, является ли творчество баллад всецело делом прошлого, как это утверждал Gummere (его мнение, что при современных условиях творчество баллады представляет „a closed account“), или мы можем наблюдать создание подлинных баллад и сейчас. Если считать балладу продуктом определенной исторической эпохи и определять ее стиль по стилю баллад, собранных Child'ом, то придется вновь поя-

вляющиеся народные стихотворные повествования классифицировать и называть как-то иначе. Но если признавать за балладу любое краткое стихотворение, лишь бы только оно было неизвестного автора и передавалось устным путем, как это делает Pound, то нет причин, почему нельзя было бы называть балладами и песни ковбоев, хотя их стиль несомненно разнится от тех образцов, которые мы обычно привыкли обозначать термином „баллада“.

В целом надо сказать, что балладная проблема не получила своего разрешения в работах буржуазных исследователей. „Снятие вопроса об условиях возникновения баллады и сосредоточивание внимания только на эволюции формы, что мы имеем у Schmidt'a и Gerould'a, приводит по существу к отказу от подлинного историзма и подменяет исследование взаимоотношения формы и содержания голым формализмом. Те же из исследователей, которые пытались поставить вопрос о балладе генетически и связать ее развитие с развитием общества (Gummere, Graves), брали это общество антиисторично, не учитывали классовой дифференциации внутри общества и в итоге сходили на социологизм (Graves) чисто реакционного типа. Таким образом, несмотря на обилие исследований и большой собранный фактический материал, вопрос о правильной постановке балладной проблемы и его разрешение остается еще открытым.

VII. ХРОНИКА СОВЕТСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

1. ФОЛЬКЛОРНЫЕ АРХИВЫ

Е. В. Гиппиус

Фонограмм-архив Фольклорной секции Института антропологии, этнографии и археологии Академии Наук СССР

Хранилище звуковых записей по фольклору существует в системе Академии Наук с 1931 г. Фонограмм-архив был учрежден одновременно с Фольклорной секцией (первоначально Института по изучению народов, а с 1931 г.— Института антропологии, этнографии и археологии) в качестве одного из отделов последней. В том же 1931 г. в журнале „Советская этнография“ (№ 3—4) был опубликован список собраний Фонограмм-архива, составленный в хронологическом порядке, на основании данных предварительной разборки. Публикуемый ниже список, характеризующий состав коллекций Фонограмм-архива в настоящее время, включает кроме коллекций, внесенных в список 1931 г., окончательно разобранных и паспортизованных, новые записи Фольклорной секции за истекшие четыре года, а также ряд коллекций старых записей, переданных в Фонограмм-архив после опубликования списка 1931 г. В отличие от первого списка, где были выделены в самостоятельную группу лишь коллекции с не указанным в паспорте годом записи, настоящий список разбит на несколько отделов:

1. Архивные оригиналы.
2. Временные рабочие оригиналы.
3. Копии с оригиналов других фонохранилищ.
4. Ретор-диски-оригиналы.
5. Граммофонные пластинки.

Основной список коллекций новой описи расположен в хронологическом порядке, с разделением по указанным рубрикам. В графе

„№ коллекции“ основного списка, в отличие от списка 1931 г., дан не порядковый номер коллекции, а инвентарный. Кроме хронологических списков даны алфавитные списки: 1) собирателей, с указанием в них народности, года записи, номера коллекции и числа валиков, 2) народностей, с указанием года записи, номера коллекции и количества валиков, 3) географический указатель. В указателях собирателей и народностей архивные и рабочие оригиналы объединены вместе; выделен лишь список собирателей и народностей, относящийся к копиям записей других фонохранилищ.

Некоторые различия в количестве валиков, составляющих коллекции Фонограмм-архива, между списком 1931 г. и настоящим объясняются тем, что численный состав валиков внутри коллекций уточнен лишь в процессе окончательной разборки и паспортизации, при которых каждый валик был прослушан и определен. В большинстве случаев эти количественные разночтения между двумя списками не превышают 1—2 валиков. Не оговаривая этих мелких разночтений (связанных или с прибавлением валика, случайно попавшего в другую коллекцию, или с изъятием пробных и бракованных валиков),¹ отметим все крупные разночтения.

¹ Более крупные разночтения, связанные с изъятием пробных или бракованных валиков, касаются лишь двух коллекций: В. И. Анучина (по старой описи № 10, по новой — № 60) и

1) Ряд коллекций, числившихся в старом списке по признаку собирателя за одним номером, разбит в новом списке на несколько номеров коллекций, в тех случаях, когда выяснилось, что под одним номером объединены экспедиции разного времени и в разные районы. Таким образом разбиты: а) коллекция В. И. Иохельсона (по старому списку № 11, 142 валика) на коллекции: № 27-а (камчадалы, 1911 г., 56 валиков) и 27-б, (алеуты, 1909—1911 гг., 86 валиков); б) коллекция Н. С. Державина (по старому списку № 25, 30 валиков) на коллекции: № 55 (болгары б. Бессарабской губ., 1910 г., 15 валиков) и № 56 (болгары б. Таврической губ. 1911 г., 15 валиков); в) коллекция А. В. Анохина (по старому списку № 26, 75 валиков) на коллекции: № 59 (алтайцы, 1910 г., 41 валик) и № 53 (талеуты, шорцы, кумандинцы, 1911 г. 33 валика); г) коллекция № 35 (С. М. Широкогорова) на коллекции № 88 (тунгусы-бирары, 1915 г., 35 валиков) и на коллекции № № 89, 90 и 107).

2) Неразобранные коллекции (в количестве 100 валиков) из числа переданных из б. Азиатского музея Академии Наук, числившиеся, в старом списке за № 12, оказались, как выяснилось при их определении, записями акад. К. Г. Залемана (1908 г., таджики ягнобцы, узбеки, 26 валиков), акад. Б. Я. Владимирцова (1912—1913 гг., ойраты-байты, 24 валика) и Н. Очирова (1910 г., волжские калмыки, 37 валиков). Последние же 13 валиков оказались принадлежащими уйгурской коллекции С. Малова, числившейся в старой описи за № 22.¹ Записи Н. Очирова и академиком Б. Я. Владимирцова и К. Г. Залемана в новой описи выделены в особые коллекции, под № № 80, 81 и 98.

3) Из поступивших в Фонограмм-архив после опубликования списка 1931 г. дореволюционных фольклорных фонозаписей, наиболее крупное собрание: фонотека известной

акад. А. А. Шахматова (по старой описи № 13 по новой — № 97). Уменьшение числа валиков в новой описи связано с изъятием опытных записей, сделанных для практики работы с фонографом, и записей голосов частных лиц, не имеющих научного значения.

¹ Увеличение числа валиков в этой коллекции (вместе 63, указанных в старой описи, в новой — 90 валиков) связано с ее пополнением как этими 13-ю валиками, так и еще 14-ю, находившимися у собирателя и добавочно переданными им Фонограмм-архиву.

собирательницы Е. Э. Линевой,¹ 593 валика (русские, украинцы, словинцы, хорваты), переданная из Центрального музея народоведения в г. Москве. Кроме того, в новый список включены звуковые, не фонографные записи, хранящиеся в Фонограмм-архиве: оригиналы, записанные на ретор-аппарате, и граммофонные пластинки. Все записи на ретор-аппарате (323) принадлежат профессору В. М. Жирмунскому и представляют песни немецких колонистов в СССР. Граммофонные записи Фонограмм-архива всецело покупные, так как сам Фонограмм-архив записей граммофонным способом пока не производил. В целом собрание Фонограмм-архива в настоящее время составляют 5140 валиков (в том числе 4054 архивных оригиналов, 534 временных рабочих и 109 копий оригиналов других архивов), 323 ретор-дисков и 126 граммофонных пластинок.

В количественном отношении Фонограмм-архив ИАЭ на сегодняшний день является одним из крупнейших мировых фольклорных фонохранилищ, превышающим по количеству записей старейший европейский фонограмм-архив при Венской Академии Наук (основан в 1899 г.).² Записи Фонограмм-архива ИАЭ

¹ Коллекция эта, находившаяся в Московском центральном музее народоведения в невероятно запущенном состоянии, перемешанная с беспаспортными и битыми валиками всевозможных других коллекций, частично не паспортизованная и не имевшая текстов песен к фонозаписям, в настоящее время приведена в полный порядок (из 593 валиков лишь около 20 остались не окончательного паспортизованными). Научная ценность линевской коллекции, являющейся, как известно, крупнейшей, наиболее серьезным собранием дореволюционных фонозаписей русской крестьянской песни, значительно возросла благодаря тому, что мне удалось в 1934 г. разыскать рукописи Е. Э. Линевой, содержащие почти все записанные ею песенные тексты, отсутствующие в архиве собирательницы (в библиотеке Московской государственной консерватории). Рукописи эти были найдены мною в окрестностях Москвы у родственницы Е. Э. Линевой — А. К. Галактионовой, которая любезно согласилась подарить их в собственность рукописного хранилища Фольклорной секции ИАЭ Академии Наук СССР.

² Общее количество записей Венского фонограмм-архива по данным, опубликован-

охватывают почти тот же период времени, что и записи старейших европейских фольклорных фонотек — Берлинской и Венской: самая ранняя дата записей в Фонограмм-архиве — 1899 г., причем количество записей, относящееся к раннему периоду применения фонографа для записей фольклора (т. е. 1900—1910 гг.) довольно значительно. Однако, несмотря на то, что по годам записей Фонограмм-архив ИАЭ — современник старейших европейских фонотек, он является, в противоположность последним, очень молодым учреждением, возникшим уже после Октябрьской революции, насчитывающим всего четыре года существования и как архивная единица и как исследовательская база. Объявляется это тем, что в дореволюционной России применение фонографа для записи фольклора, в противоположность Западу, носило достаточно неорганизованный характер. В то время как на Западе уже первые фольклорные фонозаписи послужили основанием для организации фонохранилищ, на базе которых развернулась большая исследовательская работа, в нашей дореволюционной действительности применение фонографа ограничилось преимущественно собиранием материала. Дореволюционные русские собиратели проявили в свое время большую активность в деле фонозаписей. Небольшая публикация фонографных расшифровок напевов русских былин, приложенная в книге Е. Ляцкого о сказителе И. Т. Рябине,¹ свидетельствует о том, что первые русские фонозаписи имели место еще в 1895 г. С 1897 г. фонозаписи русских собирателей приобретают уже больший размах. С этого года Е. Э. Линева начинает систематическую работу по фонозаписи русских крестьянских песен. В 1931 г. А. Д. Григорьев берет фонограф в свою третью поездку за былинами. В том же году А. В.

ным за 1931 г., № 1, равняется 3500 (статья с этими данными, помещенная в *Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft*, Berlin, 1933, № 1, в русском переводе дана в этом же номере нашего журнала (см. стр. 467). Аналогичные обзоры собраний других фольклорных фонограмм-архивов (крупнейшего европейского архива при Берлинском университете) и 32 северо-американских фонотек, опубликованные в *Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft* за тот же год, см. в русском переводе на стр. 468 настоящего сборника.

¹ Е. Ляцкий. Сказитель И. Т. Рябинин и его былины. М., 1895.

Марков, А. Л. Маслов и Б. А. Богословский записывают на фонограф былины на зимнем берегу Белого моря, Д. А. Аракчиев — грузинские песни. К 1902 г. относится первый опыт записи на фонограф фольклора народов Сибири. К 1905 г. общее количество записей русских собирателей достигает примерно 1000 валиков, а к началу империалистической войны превышает 2500. Из них почти 1500 приходится на русский музыкальный фольклор центральных районов и фольклор донских казаков (крупнейшие собиратели Е. Э. Линева, А. М. Листопадов, м. Е. Пятницкий) и около 1000 на музыкальный фольклор Сибири (наиболее крупные собиратели А. В. Анохин, Б. Я. Владимиров, В. И. Иохельсон, Л. Я. Штернберг и др.), значительное число на Грузию (записи Д. А. Аракчиева и др.) и т. д. Однако при таком размахе собирания как хранение, так и разработка фонозаписей находились по сравнению с Западом в более чем отсталом состоянии. Коллекции были разбросаны либо по небольшим маломощным фонотекам (наиболее крупные из них не превышали 500—600 валиков), либо хранились у частных лиц. Хранение, паспортизация и даже элементарный учет записей в этих немногих фонотеках носили случайный, достаточно кустарный характер. Валики ютились либо в тех же ящиках, в которых прибыли из экспедиций, либо среди книг в библиотечных шкафах. Дореволюционная академическая фонотека, руководимая Э. А. Вольтером (при 1-м отделении библиотеки старой Академии Наук), не сумела сконцентрировать даже коллекции, находившиеся в учреждениях самой Академии, зачастую в совершенно беспорядочном состоянии.

Сейчас, когда учет старых фольклорных фонозаписей в основном закончен, результаты описанного положения вещей налицо: почти в каждой фонотеке, поступавшей в новый Фонограмм-архив Фольклорной секции ИАЭ Академии Наук СССР, находились битые валики. Ряд коллекций, разыскиваемых нами даже с помощью самих собирателей, исчез бесследно. Не менее 600 уникальных, неkopированных валиков в результате хранения в сыром помещении заплесневели. Элементарная паспортизация многих из сохранившихся коллекций (в том числе ценнейшей фонотеки Линева) потребовала длительных архивных разысканий.

Дореволюционное состояние научной разработки фоноколлекций характеризуется

тем, что публикации расшифровок огромного материала, накопленного собирателями, ограничиваются очень немногим. Наиболее значительные дореволюционные публикации фонограмм: ряд небольших работ, разбросанных в двух томах „Трудов Музыкально-этнографической комиссии ОЛЕАЭ“,¹ два выпуска записей Е. Э. Линевой,² включившие в целом всего 47 песен (тогда как всего ею было записано около 1000), 20 расшифровок песен, приложенных к рекламному изданию концертов Пятницкого³ и более крупная работа — 101 расшифровка былинных напевов, сделанных И. С. Тезавровским по записям А. Д. Григорьева.⁴ При этом следует отметить, что далеко не все перечисленные расшифровки (как показал сравнение их с подлинниками) можно считать отвечающими научным требованиям. Мы уже не говорим о том, что вопросы методики научной записи и расшифровки в русской дореволюционной науке совершенно не были разработаны. Более того, ряд методических приемов, разработанных западной наукой и прочно вошедших в научный обиход (как, например, акустический обмер), оставались неиспользованными вовсе.⁵

В задачи настоящей заметки не входит вскрытие причин описанного нами дореволюционного положения вещей, так как оно тесно связано с рядом общих явлений, с одной стороны, в русской дореволюционной музыкальной фольклористике (как известно чрезвы-

чайно отсталой), с другой стороны — с общим положением русского дореволюционного музыковедения. Мы имели целью лишь объяснить диспропорцию между содержанием Фонограмм-архива ИАЭ, владеющего наследием 35-летней собирательской работы, и его 4-летним существованием.

Вызванный к жизни задачами, стоящими перед советским музыковедением, задачами перестройки истории музыки на основе марксистско-ленинской методологии и борьбы на живом материале с концепциями буржуазной фольклористики (все более тесно смыкавшимися с идеями фашизма), а также с буржуазно-этнологическими концепциями (в частности с клерикальной этнологией), определяющими путь развития западноевропейского сравнительного музыковедения, — вызванный к жизни потребностями советской художественной практики (в особенности задачами национального художественного строительства) Фонограмм-архив Фольклорной секции ИАЭ первоначально положил в основу своей работы не наследие старых собирателей, а новые, уже послереволюционные записи музыкального фольклора, собранные в соответствии с задачами советского музыковедения. Именно эти новые записи и послужили основой для реализации идеи Фонограмм-архива в период реконструкции научной работы в СССР, основой для создания в системе новой, реорганизованной Академии Наук учреждения, хотя

мавшихся фольклором, никак нельзя упрекнуть в недостаточной осведомленности относительно западных работ в этом направлении. Из протокола заседания Муз.-этнограф. комиссии ОЛЕАЭ от 8 ноября 1902 г. мы видим, что одним из предметов занятий этого собрания было ознакомление с тонмессером Аппунта, а также со знаменитыми исследованиями акустических обмеров сямских музыкальных инструментов, сделанных посредством этого прибора К. Штумпфом в Берлинском Фонограмм-архиве. Резюме докладчика А. Ф. Самойлова о большом значении тонмессера для целей музыкальной этнографии, в частности для обмеров звукорядов народных песен, было покрыто громом рукоплесканий. Однако никаких ощутимых результатов в дальнейшем отсюда не последовало. (См. протоколы заседаний Муз.-этногр. комиссии за 1901—1906 гг., стр. 17—18, — приложение к 1-му тому Трудов Муз.-этногр. комиссии, М. 1906, Изв. ЛЕАЭ, т. СХІІІ.)

¹ Известия, Об-ва ЛЭАЭ, тт. СХІІІ—СХІV. Труды Музыкальной этнографической комиссии, тт. I—II, М. 1906—1911 г.

² Е. Линева. Великорусские песни в народной гармонизации, изд. Академии Наук, вып. 1-й, СПб., 1904 г., вып. 2-й, СПб., 1909 г.

³ Концерты М. Е. Пятницкого с крестьянами. М., 1914.

⁴ А. Д. Григорьев. Архангельские былины и исторические песни, изд. Академии Наук, т. 1, 1904, т. 3, 1910. Расшифровки И. С. Тезавровского представляют определенный этап в истории русской музыкальной фольклористики, так как И. С. Тезавровский первый из русских музыкантов попытался разработать принципы транскрипции музыкальных фольклорных интонаций, не укладывающихся в обычную нотацию.

⁵ Последнее тем более непонятно, что русских дореволюционных музыкантов, зани-

внешне и аналогичного западным фонограмм-архивам, но ставящего себе совершенно новые задачи, принципиально иные, чем задачи, вызвавшие к жизни зарубежные фонотеки.

Итак, несмотря на огромное и неоспоримое значение фонозаписей старых собирателей, не одно стремление к их сохранению и концентрации вызвало к жизни Фонограмм-архив Фольклорной секции ИАЭ. Он возник как исследовательская ячейка на базе определенных исследовательских задач, выдвинутых послереволюционной наукой в результате развертывания новой собирательской работы, и втянул в себя коллекции старых собирателей, в тот момент, когда в процессе расширения и углубления исследовательской работы это оказалось насущно необходимым. Таким образом, несмотря на наличие в Фонограмм-архиве коллекций, записанных в 1899 г., дата его рождения, дата создания его подлинной рабочей базы — 1926 г.

Фонограмм-архив Фольклорной секции ИАЭ зародился в июне 1926 г. В его основу были положены фонографические записи, сделанные Е. В. Гиппиусом и Э. В. Эвальд в первой северной экспедиции Государственного института истории искусств, организованной по поручению Главнауки Наркомпроса РСФСР для собирания материалов по русскому крестьянскому искусству. 50 валиков, привезенных из этой экспедиции, немедленно поступили в научную разработку и в то же время послужили базой фонотеки, место хранителя которой занял Е. В. Гиппиус. В 1927 г. фольклорная фонотека ГИИИ увеличилась 130 валиками, записанными теми же собирателями в Северном крае (на реке Пинеге), 15 валиками, записанными В. Н. Всеволодским (там же на реке Мезени) и случайно поступившими 18 валиками, записанными И. М. Шиллингером в Грузии.

Первый же опыт серьезной научной разработки вопросов музыкального фольклора поставил нас, начавших эту работу, лицом к лицу с фактом крайней отсталости русской музыкальной фольклористики, и прежде всего с отсутствием научно-достоверного музыкально-фольклорного материала. Проблемы, выдвигавшиеся советским музыковедением в области как истории музыки, так и национального культурного строительства, не могли далее разрешаться вне преодоления неправильных представлений о музыкальном фольклоре народов СССР, которые в значительной мере определяются существующими

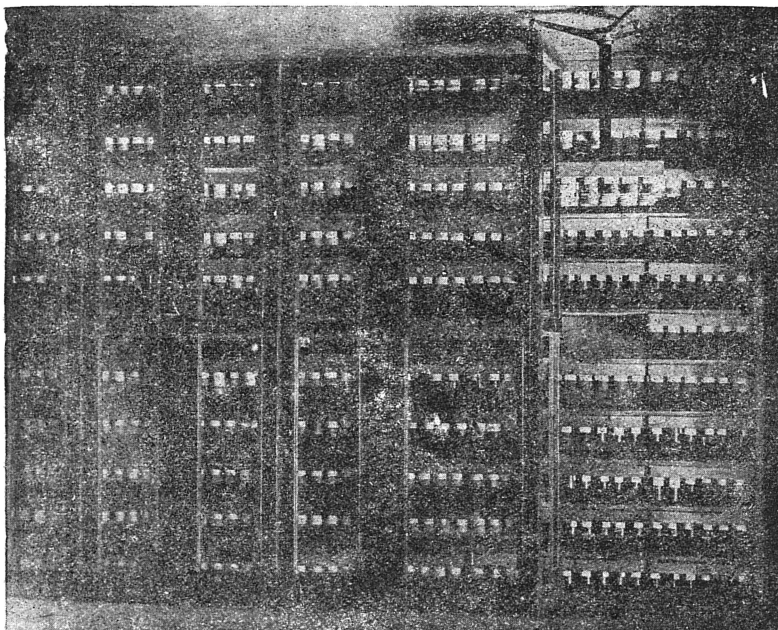
публикациями материалов. Владение подлинным материалом, а отсюда и дальнейшая перестройка всей работы, могла быть возможной лишь при том условии, что все публикации будут подвергнуты критическому пересмотру. Возможность овладения материалом мы видели лишь в его живом наблюдении и в новых записях, уже не случайных, а подобранных на основе определенной исследовательской тематики и дополняемых всеми необходимыми сведениями (подробный паспорт, характеристика социальной функции явлений, характеристика исполнителя)—словом, теми данными, которые превращают фольклорную запись в научно-полноценный документ. В связи с этим встали две основные задачи:

1) Реализация методически проработанного плана собирания музыкального фольклора, плана, начатого в 1926 и 1927 гг. на Севере. Во исполнение этой задачи в 1928 г. нами была продолжена собирательская работа, (в комплексной экспедиции) в следующий, по плану, район Северного края — на Мезень, где записано 156 валиков. В 1929 г., после ликвидации Крестьянской секции Социологического комитета ГИИИ (организовавшей эти экспедиции), мы добились специальной фольклорной экспедиции на Печору (записано 111 валиков). В 1930 г., в целях углубления разработки материалов, собранных в первой Пинежской экспедиции и находившихся в процессе научной обработки, мы осуществили вторичную поездку (уже самостоятельно) на р. Пинегу, по следам нашей работы в 1927 г. (записано 70 валиков). Материалы, собранные в Северном крае, послужили первым опытным участком изучения на основе новых принципов музыкально-фольклорного исследования.

2) Второй параллельной задачей явилось развертывание новых записей по музыке народов СССР по возможности в широком масштабе, в национальных республиках, и вовлечение в эту работу ряда новых собирателей. Для реализации этой цели масштаб и возможности ГИИИ, в частности песенной комиссии, оказались недостаточными. В 1927 г. по моей инициативе и благодаря горячей поддержке проф. В. В. Асафьева, был основан Музыкально-этнографический кабинет Ленинградской государственной консерватории. В 1928 г. мы взяли на себя организацию музыкально-фольклорной работы по линии вновь основанной (возглавленной проф. В. М. Жирмунским) Секции искусства народов СССР при Социологическом комитете ГИИИ.



Запись на фонограф хоровой песни (Печорская экспедиция 1929)



Хранилище фонографных валиков фонограмм-архива Фольклорной секции ИАЭ.

Музыкально-этнографический кабинет ЛГК организовал в 1927 г. армянскую музыкально-фольклорную экспедицию (субсидированную ЦИК ССР Армении), в составе Е. В. Гиппиуса, Х. С. Кушнарева и З. В. Эвальд, в 1928 г. — вторую армянскую экспедицию в составе Х. С. Кушнарева и А. А. Тер-Ованяна, и узбекскую экспедицию (субсидированную Наркомпросом ССР Узбекистана и Наркомпросом РСФСР) в составе Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд. Армянские экспедиции Музыкально-этнографического кабинета ЛГК были продолжены в 1929 г. Х. С. Кушнаревым и К. Тер-Мартirosяном. Вместе с тем, в течение зимы 1927—1928 г. Е. В. Гиппиус и З. В. Эвальд по плану Музыкально-этнографического кабинета ЛГК вели систематическую работу по записи музыкального фольклора народов Сибири в Институте народов Севера (в то время Северном факультете Института живых восточных языков). По плану Секции искусства народов СССР (ГИИИ) в 1928 г. был предпринят первый опыт раздачи фонографов ряду собирателей, с определенным заданием. В результате фонотека ГИИИ в течение лета 1928 г. пополнилась сразу 450 валиками. Из них: 150 записанных северной экспедицией на Мезени и 310 — в командировках по Секции народов СССР, в том числе: 111 валиков северо-осетинских песен и инструментальной музыки (Б. А. Галаев), 38 валиков грузинских песен Рачинского района (Ш. С. Асланишвили), 44 валика алтайских песен (А. Г. Данилин и Л. Э. Каруновская), 36 монгольских и китайских записей в Монгольской народной республике (Н. Дорджи), 60 валиков музыкального фольклора волыньских евреев (С. Д. Магид). В 1929 г. эта линия работы была продолжена; в результате собраны, кроме упомянутых выше материалов Печорской экспедиции, новые материалы по юго-осетинскому фольклору (Б. А. Галаев) и бурятскому (Л. М. Кершнер). Одновременно с расширением собирательской работы были приняты самые энергичные меры к созданию технической базы как для собирания, так и для исследовательской обработки собранного материала. В результате, когда в 1931 г. мною был поднят вопрос о создании в системе Академии Наук центрального фольклорного фонограмм-архива и одновременно М. К. Азадовским вопрос о своевременности создания в Академии всесоюзного фольклорного центра, в ГИИИ нами была уже подготовлена мощная база — фоно-

тека, состоявшая исключительно из *новых* записей, сделанных в течение 1926—1930 гг., и оборудованная значительной записывающей аппаратурой, звукоизмерительными приборами, необходимыми для точной расшифровки валиков, радиокопировальной аппаратурой и т. д. Количество записанных валиков фонотеки ГИИИ приближалось к 1000 и Музыкально-этнографического кабинета ЛГК — к 500 валикам новых записей.

Организация при одном из учреждений Академии Наук (Институт по изучению народов) Фольклорной секции, куда фонотека ГИИИ вошла в качестве одного из отделов, открывает новый этап деятельности Фонограмм-архива. Перестройка работы в масштабе всесоюзного исследовательского центра, тесная кооперация с фольклористами-словесниками, объединенными и спаянными с музыковедами в новом едином исследовательском центре — Фольклорной секции, с другой стороны — задача освоения наследия старых фонозаписей, отсюда необходимость их концентрации (к чему Фонограмм-архив подошел вплотную в этот период), — таковы основные особенности, определившие новый этап. Вместе с тем и в новых условиях музыкально-исследовательские задачи, стоявшие перед Фонограмм-архивом, продолжали оставаться доминантой его работы.

В первые годы своей деятельности Фонограмм-архив Фольклорной секции осуществлял ряд организационных мероприятий: сконцентрировал в годичный срок все фоноколлекции Ленинграда (в том числе и созданную нами молодую фонотеку ЛГК) и в течение второго года фоноколлекции Москвы, работая одновременно и на улучшением своей технической базы. Основная задача, стоявшая здесь, — изготовление копирующего аппарата, необходимого для сохранения в неприкосновенности оригиналов — была осуществлена лишь в 1934 г. Вместе с тем, Фонограмм-архив продолжал линию преемственности в исследовательской работе, начатой до перехода в Академию Наук (над монографией „Песни Пинежья“). Эта монография, выходящая в настоящее время в свет и состоящая из публикации расшифровок фонограмм, записанных в двух упомянутых выше экспедициях в Северный край (река Пинега, 1927 и 1930 гг.), была взята как опытная база для постановки основных методологических и методических проблем советской музыкальной фольклористики. На ряду с этим, на материале фоноза-

писи разворачивается ряд новых исследовательских работ, исходящих уже всецело из общих задач Фольклорной секции, определяющих, начиная с академического периода, исследовательскую деятельность Фонограмм-архива. Вторая монографическая работа, развернутая на материале фонозаписи, также заканчиваемая в настоящее время, „Песни Белорусского полесья“ — материалы и исследование на базе фоноколлекции З. В. Эвальд, собранной в комплексной экспедиции трех Академий (1932 г.) и фоноколлекции Е. В. Гиппиус и З. В. Эвальд, относящейся к 1934 г. и к тому же району. Третья работа — монография по северному и южному осетинскому музыкальному фольклору на базе фонозаписей Б. А. Галаева (1928, 1929, 1930 и 1935 гг.). Четвертая работа — подготовка научного описания фонозаписей. Для реализации этого мероприятия разработана специальная подробная карточка, дающая детальную паспортизацию записи и кроме того представляющая опыт ведения аналитического вопросника для подготовки на основе его заполнения классификации музыкального материала по признаку стадийных типов музыкального мышления.¹ Материалом для первого выпуска научного описания выбраны коллекции записей по музыке народов крайнего Севера и Сибири (старые и новые записи), представляющие первоочередный интерес, в связи с тем, что материал этот наименее изучен и публикации его почти отсутствуют как в СССР, так и за границей (в зарубежных фонотеках эти материалы представлены единичными записями). Вместе с тем Фонограмм-архив ИАЭ — единственный обладатель значительного числа этих записей (около 400 валиков). Последняя подготовляемая монография — музыкальный фольклор евреев Белоруссии и Волыни (на базе записей С. Д. Магид — 1928, 1931, 1934 гг.).

В связи с рядом задач, поставленных Фольклорной секцией в целом и имеющих уже не только музыковедческое, но и более широкое значение, — Фонограмм-архив включился в работу по собиранию, расшифровке и подготовке к печати материалов по русской революционной песни, подготовляемых к печати Фольклорной секцией.

¹ Изложение принципов, положенных в основу создания вопросника, с приложением образцов карточки, готовится в печати в виде специальной статьи.

Последний период деятельности Фонограмм-архива ИАЭ, 1935—1936 гг., характеризуется интенсивным расширением работы по музыкальному фольклору, связанным с задачами художественной практики.

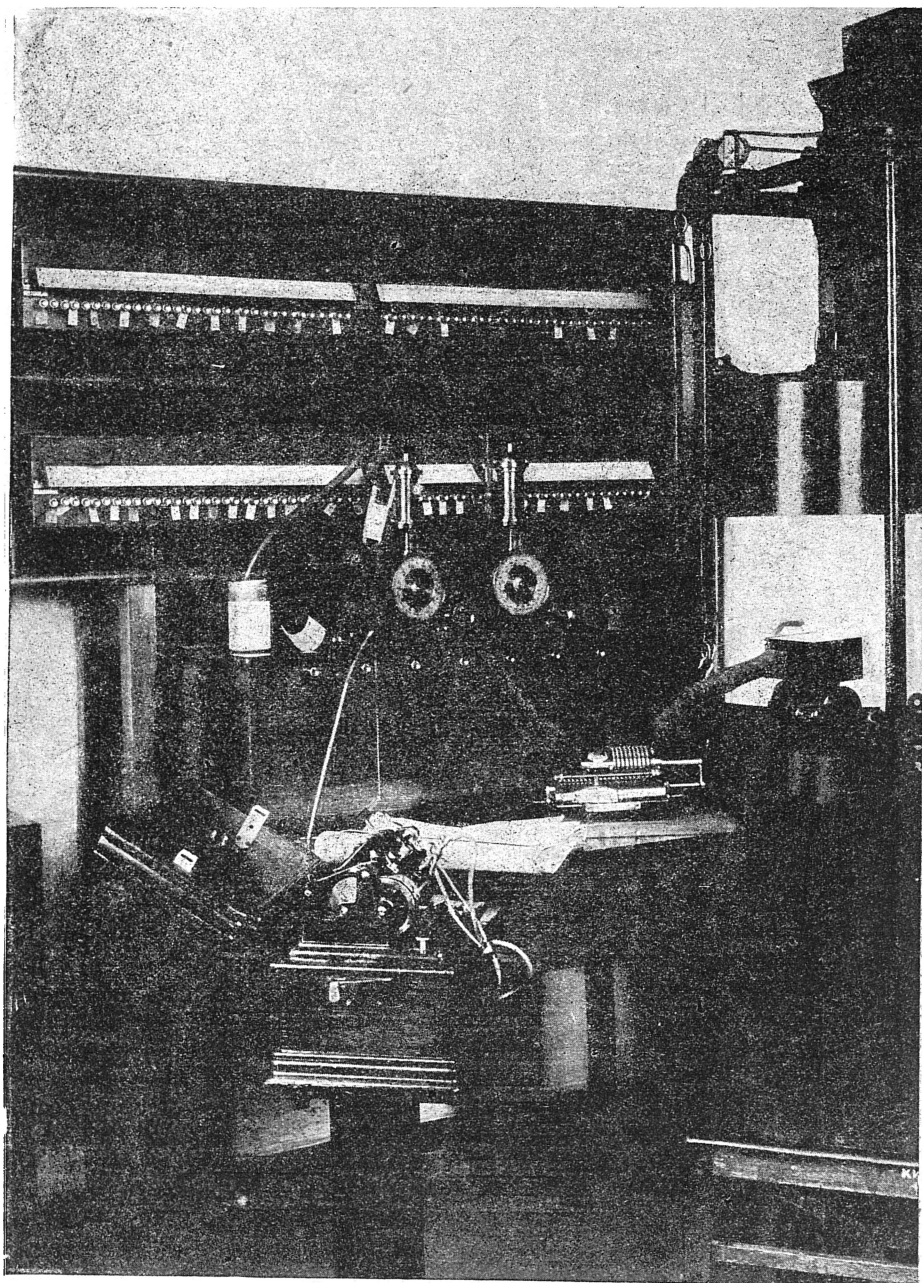
Руководящие указания партии, указания т. Сталина на необходимость использования колоссальных богатств творчества народов СССР в творчестве советских писателей и композиторов, в создании нового советского звукового фильма; руководящие редакционные статьи ЦО „Правда“ о формализме в музыке, в которых снова подчеркивается роль народного творчества; грандиозная работа по собиранию фольклора Московской области, организованная Московским комитетом ВКП(б) по инициативе тов. Л. М. Кагановича в 1934—1935 гг.; призыв великого пролетарского писателя А. М. Горького с трибуны съезда писателей к изучению фольклора и повороту к фольклору в творчестве советских писателей, — вызвали в эти годы широчайший общественный отклик по всему Советскому Союзу; новую огромную волну собирательской работы и выпуск ряда сборников народного музыкального творчества и музыкальных песенников на фольклорном материале. 1936 год уже ознаменовался выходом в свет таких изданий как „Сборник Украинских народных песен“ под редакцией А. Хвыли, „Сборник Русских песен“ и др.

Широкий общественный интерес к народному творчеству определил следующую неотложную задачу Фонограмм-архива: сделать в кратчайший срок достоянием советской художественной практики современные записи музыкального творчества народов СССР, использовав весь свой научный и технический опыт как для обеспечения полноценности записей, так и для исчерпывающего показа различных исторических типов художественно-фольклорного наследия.

В осуществление этих задач Фонограмм-архив наряду с другими отделами Фольклорной секции зимой 1934—1935 г. мобилизовал всех своих работников и все свои технические возможности для выполнения поручения культпропа Московского комитета ВКП(б) — собирания фольклора Московской области. Огромный материал по современной и старой колхозной песне и частушке, собранный бригадами, в значительной части уже разработан и подготовлен к печати, частично для специального сборника фольклора Московской области, главным же образом — для большого

свода „500 русских народных песен“, подготовляемого по заданию Всесоюзного комитета по делам искусств Музгизом совместно с ИАЭ. Сборник этот представляет собой антологию русской народной песни в ее лучших музыкальных образцах, вплоть до послереволюционного периода. Кроме наиболее ценного материала старых публикаций он включает свыше 200 расшифровок фонограмм русской песни, отобранных из всех коллекций Фонограмм-архива; в них вошли неопубликованные до сих пор образцы современной колхозной песни и частушки, старой революционной песни, песен о старом деревенском и фабричном быте, о Степане Разине и т. д. В целях скорейшего доведения до художественной практики остальных своих собраний по музыке народов СССР, Фонограмм-архив с 1936 г. перешел на систему издания материала подготовляемых им монографий по фольклору отдельных народностей по ча-

стям — в виде небольших отдельных выпусков. В настоящее время уже подготовлены к печати два выпуска музыки Касимовских татар (по материалам фольклорных экспедиций по Московской области) и два выпуска многоголосной гурийской песни. В первую очередь этих выпусков включаются материалы, представляющие наибольший интерес для художественной практики. В каждой группе выпусков (образующей в целом единую монографию) первые номера выпусков предназначаются для исследования, а заключительные — для комментария. Этот исследовательский аппарат сдается в печать во вторую очередь, научный же аппарат выпусков музыкальных материалов ограничивается краткими паспортами записей. Все национальные серии выпусков объединяются общим серийным названием „Музыкальный фольклор народов СССР“ (материалы Фонограмм-архива Фольклорной секции ИАЭ).



Кабинет расшифровок Фонограмм-архива Фольклорной секции ИАЭ.

С. Д. Магид

Список собраний Фонограмм-архива Фольклорной секции ИАЭА Академии Наук СССР

I. Архивные оригиналы (4054)

(Опись коллекций в хронологическом порядке)

Год записи	№ коллекции	Народ	Место записи	Собиратель	Содержание	Кол. вал.
1	2	3	4	5	6	7
1897—1901	62	Русские	б. Симбирская, Костромская, Владимирская, Тамбовская, Воронежская, Нижегородская, Новгородская, Волынская губ. Урал (казаки)	Е. Э. Линева	Крестьянские песни причити	296
1899	40	Туркмены, узбеки, таджики, евреи гератские, русские	б. Сыр-Дарьинская, Самаркандская, Закаспийская область и Бухара	С. Г. Рыбаков	Инструментальные пьесы, песни, культовое пение оренбургских казаков	88
1900	67	Русские	б. Владимирская губ.	Е. Э. Линева	Крестьянские песни (рожечники)	12
1902	24	Якуты	б. Якутская, обл. р. Колыма	Б. И. Иохельсон	Сказка	4
1903	26а	„	б. Якутская область, Сред. Колымский р-н	Я. Строжецкий	Олонго, песня, камлание	4
1903	65	Украинцы, русские	б. Полтавская губ.	Е. Э. Линева	Крестьянские песни, стихи, наигрыши на лире	47
1903	73	Русские	б. Олонеккая губ.	Неизв. соб.	Былины, стихи	2
1908	60	Кеты (енисейцы)	б. Енисейский округ	В. И. Анучин	Песни, рассказы, шаманские камлания	18
1908	54	Болгары	б. Петербург	Неизв. соб.	Песни, тексты песен	5
1908	97	Белоруссы	б. Минская губ.	А. А. Шахматов	Песни, рассказы, сказки	20
1908	98	Ягнобцы, таджики, узбеки	Самарканд	К. Г. Залеман	Песни, записи говора, речитативы	26
1909	41	Украинцы	б. Подольская губ.	Зеленин, Голоскевич	Песни, сказки, тексты песен, говоры	34
1909	42	„	б. Седлецкая губ. (Польша)	Рудницкий	Сказки, песни, записи говоров	16

(Продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
1909	43	Украинцы	б. Полтавская губ.	Неизв. соб.	Записи говорков	10
[1909]	72	Русские	б. Архангельская губ.	" "	Крестьянские песни	5
1909—1911	27а	Алеуты	Алеутские о-ва (САШИ)	В. И. Иохельсон	Песни, сказки, рассказы, записи бубна	86
1909—1911	69	Уйгуры	Центр. Китай (Гань-Су и Синь-Дзянь)	С. Е. Малов	Песни, сказки, рассказы, загадки	90
1910	15	Гольды, гилаки, негидальцы, тунгусы	б. Приморская область	Л. Я. Штернберг	Песни, сказки, шаманские камлания	43
1910	55	Болгары (колонисты)	б. Бессарабская губ.	Н. С. Державин	Крестьянские сказки, песни, сказки, говоры	15
1910	54	Украинцы	б. Черниговская губ.	Неизв. соб.	Записи говорков	7
1910	45	Русские	Архангельская губ.	Д-р Мансикка	Записи говорков	6
1910	46	"	б. Петербург	Неизв. соб.	Сказки	3
1910	63	Русские сектанты: молокане, духоборы, н. Израиль	Северный Кавказ и Закавказье	Е. Э. Линева	Духовные стихи, псалмы и песни	122
1910	59	Алтайцы	б. Томская губ.	А. В. Анохин	Сказки, песни, шаманские камлания, канты, инструментальные наигрыши	41
1910	80	Калмыки волжские	б. Астраханская губ.	Н. Очиров	Песни, былины, ламские напевы	37
1910	94	Грузины (гурийцы)	Закавказье	Н. С. Державин	Песни	15
1911	27а	Камчадалы (ительмены)	б. Камчатская область	В. И. Иохельсон	Песни, сказки, рассказы	56
1911	47	Украинцы	б. Волынская губ.	В. А. Каминский	Крестьянские песни	11
1911	48	Русские	б. Ярославская губ.	Неизв. соб.	Записи говорков, песни, вопли	17
1911	56	Болгары (колонисты)	б. Таврическая губ.	Н. С. Державин	Крестьянские песни, сказки, фонетические записи	15

(Продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
1911	58	Телеуты, шорцы, кумандинцы	б. Томская губ. (Алтай)	А. В. Анохин	Песни, камские моления и закли- нания, состязания в пении и кам- лания	33
1912	16	Тунгусы кочевые, орочоны, буряты	Дальне-Восточный Край, б. Забай- кальская область, Читинский у.	С. М. Ши- рокогоров	Сказки, песни	25
1912	50	Русские	б. Смоленская губ. и б. Тверская губ.	В. М. Попов	Крестьянские песни, причити, записи говоров	16
1912	64	Словинцы и хорваты	б. Австро-Венгрия (Юго-Славия)	Е. Э. Линева	Крестьянские песни, духовные стихи	116
1912—1913	19	Буряты	б. Иркутская губ. Иркутск. и Верхо- ленск. уу.	Б. Э. Петри	Песни, ламские напевы, шаман- ские камлания, сказители, речь	33
1912—1913	81	Ойраты (байты)	Кобдосский округ (Вн. Монголия)	Б. Я. Влади- мирцов	Былины, песни, сказки, записи говоров	24
1913	17	Сагайцы, белтиры, шорцы	б. Енисейская губ. Минусинский у.	С. Д. Май- нагашев	Шаманские сказки, камлания, образцы говоров	19
1913	18	Орочоны	б. Забайкальская обл.	С. М. Ши- рокогоров	Песни, шаманские камлания	18
1913	49	Русские	б. Орловская губ.	Г. Калин- ников	Крестьянские песни, записи говоров	20
1913	53	Украинцы	б. Волынская губ.	В. А. Ка- минский	Крестьянские песни	7
1914	51	Русские	б. Амурская обл.	М. К. Аза- довский	Крестьянские песни, рассказы, причити, былины	12
1914	22	Ненцы, коми, русские	б. Архангельская губ. Большо- земельская тундра и Пустозерский у.	Г. Д. Фе- доров	Плачи, героиче- ский эпос, песни, записи речи	19
1914	21	Тунгусы енисейские, кеты	б. Енисейская губ.	И. И. Суслов	Шаманские на- певы и песни	7
1914	20	Сагайцы, кизыльцы, качинцы	б. Енисейская губ. Минусинский и Агинский уу.	С. Д. Май- нагашев	Шаманские кам- лания, песни, рассказы	49
1915	25	Алтайцы (сибирские татары)	б. Томская губ.	А. Н. Лип- ский	Песни, сказания	3

(Продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
1915—1917	88	Тунгусы (бирары)	Китай, Манчжурия	С. М. Широкогоров	Песни и шаманские камлания	35
1916	11	Русские	б. Архангельская губ. Пинежский у.	О. Э. Озаровская	Крестьянские песни, былины, сказки	3
1920	10	„	КАССР, Заонежье	С. И. Бернштейн	Крестьянские былины, присказки, сказки, песни, причити	12
1921	11	„	Северный край Пинежский р-н	О. Э. Озаровская	Крестьянские песни, былины, сказки	92
1926	1	„	КАССР, Заонежье	Е. В. Гиппиус З. В. Эвальд	Крестьянские песни, причити и былины	56
1926	4	„	Северный край Яренский р-н	Е. В. Гиппиус	Крестьянские песни	14
1926—1927	10	„	КАССР, Заонежье	С. И. Бернштейн	Крестьянские былины, сказки, песни, причити, присказки	82
1927	2	„	Северный край Карпогорский и Верхне-Тоемский р-ны (река Пинега)	Е. В. Гиппиус З. В. Эвальд	Крестьянские песни, былины, причити, частушки	130
1927	8	„	Северный край Лешуконский и Мезенский р-ны (река Мезень)	В. Н. Всеволодский	Крестьянские песни и причити	15
1927	12	Грузины (гурийцы, хевсуры, мохевцы)	ССР Грузия	И. М. Шиллингер	Песни	18
1927	29	Грузины, армяне, курды, русские	ССР Грузии Тифлис, ССР Армении, Нор-Баязетский и Ленинанканский р-ны	Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд, Х. С. Кушнарев	Макамы, инструментальные пьесы, песни, танцы, причити	90
1927	57	Мордва	Средне-Волжский р-н	Д. В. Бубрих	Крестьянские песни и причити	14
1927—1928	28	Башкиры, татары, туркмены, гиляки, кегризы, уйгуры, таннотувинцы,	Ленинград (записи студентов Института восточных языков)	Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд	Песни	42

(Продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
		узбеки, калмыки, гольды, алеуты, тибетцы (эвенки), ненцы, монголы, ламуты, коряки, ха- касы, чукчи, лопари, бу- ряты, якуты, вогулы, курды негидальцы				
1928	5	Русские, коми	Северный край Лешуконский р-н (р. Мезень)	Е. В. Гиппиус З. В. Эвальд	Крестьянские песни, причити, былины	156
1928	14	Монголы, китайцы	Монгольск. Нар. Республика, Урга (Улан-Батор)	Намнан Дорджи	Песни монгольск., записи музыки монгольского и ки- тайского театров	36
1928	30	Армяне	ССР Армении г. Эривань и Зангезурский р-н	Х. С. Куш- нарев	Макамы, песни, танцы, причити, инструментальные пьесы	81
1928	32	Узбеки, персы, таджики	Узб. ССР Самар- кандский и Анди- жанский р-ны и г. Старая Бухара	Е. В. Гиппиус З. В. Эвальд	Инструментальные пьесы, богатырск. эпос, макамы, песни, танцы, професс. музыка Ст. Бухары	61
1928	33	Грузины (рачинцы)	ССР Грузии, Рачинский р-н	Ш. С. Асланишвили	Песни	38
1928	35	Монголы	Ленинград	Е. В. Гиппиус	Песни	15
1928	37	Евреи	УССР, Волынская обл.	С. Д. Магид	Песни, хасидские напевы, инстру- ментальная музыка	60
1928	6	Осетины	Сев.-Осетинская автоном. область	Б. А. Галаев	Крестьянские песни и инстру- ментальная музыка	111
1928—1929	26	Кеты (енисейские остяки) и остяко- самоеды (селькупы)	Восточная Сибирь, Туруханский р-н	Н. К. Каргер	Шаманские кам- лания, песни и сказки	42
1929		Русские, коми (ижемцы)	Северный край Усть-Цылемский и Ижемский р-ны (реки Печора и Ижма)	Е. В. Гиппиус З. В. Эвальд	Крестьянские сказки, песни, былины, частушки и инструменталь- ные наигрыши	111

(Продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
1929	31	Армяне	ССР Армении Ширакский р-н	Х. С. Кушна- рев	Песни и инстру- ментальные ансамбли	40
1929	83	Буряты	Автономная Бур.-Монгольская ССР	Л. М. Керш- нер	Песни, дацанская музыка	10
1929—1930	6	Осетины	Южно-Осетинская автономная обл.	Б. А. Галаев	Крестьянские песни, инстру- ментальная музыка	30
1930	3	Русские	Северный край Карпогорский и В.-Тоемский р-ны (р. Пинега)	Е. В. Гиппиус З. В. Эвальд	Крестьянские песни, частушки, инструментальн. наигрыши	71
1930	9	„	Северный край Каргопольский р-н	Е. Г. Гиппиус З. В. Эвальд	Крестьянские песни	8
1930	13	Грузины (гурийцы)	ССР Грузии	Е. В. Гиппиус	Песни	21
1930	34	Чуваши	Чувашская АССР	В. К. Томи- лин	Крестьянские песни	28
1930	68	Тунгусы (эвенки)	Восточно-Сибир- ский край Эвенкийский тузем- ный округ	Н. М. Ковя- зин	Шаманские кам- лания и песни	22
1930	84	Буряты, рус- ские, евреи	Автономная Бур.-Монгольская ССР	Л. М. Керш- нер	Песни, дацанская музыка	41
1931	36	Белоруссы	БССР Могилевск. округ, Пропойский р-н	С. Д. Магид	Крестьянские песни, припевки, инструменталь- ные наигрыши, частушки	31
1931	38	Евреи	БССР, г. Пропойск, Могилевский округ	,	Инструментальная музыка, песни, хасидские напевы	21
1931	61	Казаки	Казахская ССР, Темирский р-н	А. К. Джу- банов	Песни	6
1931	78	Гиляки, гольды	Дальне-Восточный Край, Амурский бассейн	С. Г. Козин	Шаманские кам- лания, песни	16
1931	95	Башкиры	г. Оренбург	С. С. Писа- рев	Песни, инстру- ментальные наигрыши	7
1931	96	Узбеки	Узб. ССР, г. Коканд	С. С. Писа- рев	Песни, инстру- ментальные наигрыши	16

(Продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
1931	103	Белоруссы	Ленинград	Е. В. Гиппиус	Плясовые и песенные наигрыши на вольнке	7
1931—1932	99	Цыгане (западные)	„	„	Песни	60
1932	70	Грузины (гурийцы)	ССР Грузии Чохатаурский р-н	И. Мегрелидзе	Крестьянские песни, инструментальные наигрыши	12
1932	79	Японцы	Ленинград	Е. В. Гиппиус	Песни с инструментальным сопровождением и инструментальная музыка (кото, бива). Записано от Фумико Ионакава Сан	10
1932	82	Таджики, туркмены, узбеки, афганцы	Таджикская ССР	С. Абрамсон, А. Кондауров	Песни	26
1932	87	Мексиканск. индейцы	Ленинград	Э. В. Эвальд	Песни (записано от Конча Мишель)	3
1932	92	Зулу	„	Д. А. Ольдерогге	Записи говора	4
1932	100	Русские	КАССР, Заонежье	Н. Тяпонкина, М. Каминская	Крестьянские песни, частушки	7
1932	101	„	КАССР, Заонежье	Н. Тяпонкина, М. Каминская	Крестьянские песни, былины и частушки	11
1932	104	„	КАССР, Сорокский р-н	А. М. Астахова	Крестьянские песни, частушки, свадебные голошения, былины	19
1932	106	Белоруссы	БССР, Полесье (Петриковский и Туровский р-ны)	Э. В. Эвальд	Крестьянские песни, частушки	51
1933	71	Узбеки	Ленинград	Е. В. Гиппиус	Ансамбль Узбекского театра Кари Якубова	13
1933	93	Грузины (гурийцы)	ССР Грузии Озургетский р-н	Э. К. Чхиквадзе	Песни	25
1933	105	Русские	КАССР, Кандалакшский р-н	А. М. Астахова	Крестьянские песни, заплачки свадебные, частушки	13

(Продолжение)

1	2	3	4	5	6	7
1934	102	Русские	КАССР, Заонежье (запи- сано в Ленинграде)	Е. В. Гиппиус	Песни, былины	3
1934	108	Казахи	Ленинград	"	Инструментальные пьесы („кюй“) на домбре	3
1934	109	Белоруссы	БССР, Туровский р-н	Э. В. Эвальд Е. В. Гиппиус	Крестьянские песни	31
1934	110	Евреи	БССР, Мозырский р-н, г. Минск	С. Д. Магид	Песни, инструмен- тальная музыка, пуримшпили	31
1934	111	Мари горные и луговые	Марийская авто- номная область	Х. Г.	Крестьянские песни, инструмен- тальная музыка	28
1934	112	Татары, башкиры	Татарская АССР	Х. Г.	Крестьянские песни, инструмен- тальная музыка	24
1934	113	Грузины (мтиульцы)	ССР Грузии, Пасанаурский р-н	Г. Э. Чхи- квадзе	Песни и инстру- ментальная музыка	23
1935	114	Татары, русские	Московская область, Касимов- ский р-н	Х. Г.	Крестьянские песни	30
1935	117	Русские	Московская область, Рязан- ский и Старожи- ловский р-ны	Э. В. Эвальд Е. В. Гиппиус	Песни, частушки, инструменталь- ные наигрыши	57
1935	118	"	Московская область, Калужский и Пере- мышльский р-ны	С. Д. Магид	Песни, частушки, инструменталь- ные наигрыши	37
1935	119	"	Московская область, Тульский р-н	П. Е. Ши- ряева	Песни, частушки	15
1935	115	Осетины	Юго-Осетинская автономная обл.	Б. А. Галаев	Песни инстру- ментальная музыка	68
1935	116	Грузины (гурийцы)	Ленинград	Е. В. Гиппиус	Песни	39
1935	120	Вогоулы (манси), остяки (ханты)	"	"	Песни	26
1935	121	Евреи	Москва, Ленинград	С. Д. Магид	Старые револю- ционные рабочие песни	15
1935	122	Русские	" "	"	Старые револю- ционные рабочие песни	30

(Продолжение)

Недатированные коллекции

1	2	3	4	5	6	7
S. a.	23	Японцы	Япония, перфект. Нагасаки и о-ва Люугу	Е. Д. Поливанов	Бонские, театрализованные и крестьянские песни	6
"	52	Русские	б. Архангельская губ. Терский берег Белого моря	Неизв. соб.	Крестьянские песни	9
"	66	Украинцы	УССР	" "	Песни	8
"	74	Русские	б. Калужская губ. и s. l.	Сборная, неизвестных собирателей	Крестьянские песни, былины	4
"	75	Белоруссы	б. Смоленская губ.	Неизв. соб.	Крестьянские песни	10
"	76	Авары, кумыки, чеченцы, еврей горские	Дагестан	" "	Песни	17
*	77	Татары казанские	г. Казань	А. Порфирьева	"	2
"	85	Остяксамоеды	S. l.	Неизв. соб.	"	2
"	89	} Не определена	S. l.	" "	Шаманские камлания, песни	4
"	90		S. l.	" "	Шаманские песни	5
"	91	Киргизы	б. Семиреченская область	" "	Былина	6
"	107	Тунгусы	S. l.	[С. М. Широкогоров]	Шаманские камлания и песни	17

II. Временные рабочие оригиналы (534)

Записаны в 1911 г. и с 1928 по 1935 г. Народы: русские, белоруссы, болгары (колонисты), цыгане, армяне, узбеки, таджики, калмыки, мордва, мари, алтайцы, гиляки, гольды (ульчи), буряты, немцы (колонисты).

III. Копии с оригиналов других фонохранилищ (109)

Место хранения оригинала	Народ	Место записи	Год	Собиратель	Содержание	Кол. вал.
Берлинский фонограмм-архив (твердые копии)	Украинцы			Вольтер	Песни	1
	Болгары	б. Петербург	(1908)	"	"	6
	Сербы			"	Песни, речев. записи	3
"	Литовцы	S. I.	S. I.	"	Песни, INSTR. наигрыши, записи говоров	56
"	Казахи	б. Сыр-Дарьинская обл. г. Казалинск	1905	Каруц	Песни (акк. ситар)	5
"	Чукчи и русские-анадырцы	Чукотский п-ов, устье Анадыря и Унгазики	1900	В. Г. Богораз	Песни, камлания и андыльщина	9
"	Абиссинцы	Абиссиния, Аксум	1906	Кашке	Песни и INSTR. наигрыши	8
"	Эуэ	Зап. Африка. Того.		Сменд	Барабанн. сигналы и говоры	4
"	Японцы	Берлин	1901	Абрагам, Хорнбостель	Песни (исп. кото)	1
"	Сиамцы	"	1900	Штумпф-Абрагам	Оркестров. музыка	2
"	Индусы		1902	Абрагам, Хорнбостель	Инструм. наигрыши на волынке	1
"	Бурриаи	Меланезия, о-ва Адмиралтейства	1904 1907	Турвальд, Стефан	Песни, INSTR. наигрыши, речь	2
"	Техуэльчэ	Ю.-Ам. Патагония, Ла-Плата	1905	Леман	Песня	1
Фонотека. Института еврейской пролетарской культуры ВУАН в Киеве (восковые копии)	Евреи	б. Волинск. губ.	1911	Ан-ский	Песни и хасидские напевы	10

IV. Ретор-диски, оригиналы (323)

Год записи	Народ	Место записи	Собиратель	Содержание	Колич.
1927 1928 1929 1930	Немцы-колонисты	Немецкие колонии в районах: СССР — Ленинграда, Новгорода, Кингисеппа; УССР — Днепропетровска, Одессы, Николаева; Крым. АССР — Симферополя; Молдав. АССР и ЭСФСР — Тбилиси (Тифлиса)	В. М. Жирмуцкий	Песни	323

V. Граммофонные пластинки (126)

Н а р о д	Содержание	Фирма	Колич.
Русские	Песни и инструм. музыка (владимирские рожечники)	Музтрест	5
Армяне	Песни и инструм. музыка	Музтрест; „Monarche“; „Record“; „Экстрафон“	23
Грузины	„ „ „ „	Музтрест	42
Сваны	„ „ „ „	„	5
Абхазцы	„ „ „ „	„	2
Татары казанские	„ „ „ „	„	2
Тюрки азербайджанские .	„ „ „ „	„	33
Туркмены	„ „ „ „	„	3
Японцы	„ „ „ „	„Nipponophone“	2
Китайцы	„ „ „ „	„Orient Record“	5
Яванцы	Театральная музыка и уличный оркестр	„Odeon“; „Columbia“	4

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ НАРОДОВ И НАРОДНОСТЕЙ, ПРЕДСТАВЛЕННЫХ
В ФОНОГРАММ-АРХИВЕ ИАЭ АН СССР

(На 1-ое января 1936 г.)

I

Европейская часть СССР

Русские (1423), украинцы (135), белоруссы (150), болгары (колонисты) (35), цыгане (60), евреи (123), немцы (колонисты) (323), ненцы (17), чувашаи (28), лопари (1), мари (28), мордва (14), коми-зыряне (35), татары (41), башкиры (13), калмыки (38).

II

Азиатская часть СССР

Селькупы (остяко-самоеды) (7), остяки (ханты) (3), вогулы (маньси) (20), алтайцы (44), телеуты (17), хакасы (сагайцы, белтиры, качинцы) (62), шорцы (8), кизыльцы (5), кумандинцы (9), якуты (9), буряты (80), эвенки (тунгусы) (124), негидальцы (8), ламуты (1), гольды (22), удэ (3), чукчи (1), коряки (2), камчадалы (56), кеты (57), гыляки (38).

III

Кавказ и Закавказье

Армяне (191), грузины и аджарцы (197), чеченцы (2), авары (1), кумыки (6), осетины (209), курды (10), евреи горские (2).

IV

Среднеазиатские республики

Казахи (10), киргизы (7), узбеки (123), туркмены (52), таджики и ягнобцы (51), ирани (персы) (2), афганцы (2), евреи среднеазиатские (2).

Зарубежные страны

Словинцы (107), хорваты (9), мексиканские индейцы (3), монголы (халхасцы) (39), ойраты (байты) (24), тувинцы (1), уйгуры (91), японцы (16), китайцы (5), зулу (4).

АЛФАВИТНЫЙ СПИСОК НАРОДОВ И НАРОДНОСТЕЙ, ПРЕДСТАВЛЕННЫХ В ФОНОГРАММ-АРХИВЕ ФОЛЬКЛОРНОЙ СЕКЦИИ ИАЭ АН СССР¹

(На 1-е января 1936 г.)

1. Авары (1) S. а./56 (1).
2. Аджарцы — см. грузины.
3. Алтайцы (44) 1910/59 (41), 1915/25 (3).
4. Алеуты (87) 1909/27а (86), 1927/28 (1).
5. Армяне (191) 1927/29 (70), 1928/30 (81), 1929/31 (40).
6. Афганцы (2) 1932/82 (2).
7. Башкиры (13) 1927/28 (4), 1931/95 (7), 1934/112 (2).
8. Белоруссы (150) 1908/27 (20), 1931/36 (31), 1932/106 (51), 1931/103 (7), 1934/109 (31), S. а./75 (10).
9. Болгары (колонисты) (35) 1908/54 (5), 1910/55 (15), 1911/56 (15).
10. Буряты (80) 1912/16 (3), 1912/19 (33), 1929/83 (10), 1930/85 (33), 1927/28 (1).
11. Вогоулы (маньси) (20) 1935/120 (20).
12. Гиляки (нивхи) (38) 1910/15 (20), 1927/28 (3), 1931/78 (15).
13. Гольды (нанэй) (22) 1910/15 (14), 1927/28 (7), 1931/78 (1).
14. Грузины и аджарцы (197) 1910/94 (15), 1927/12 (18), 1927/29 (6), 1928/33 (38), 1930/13 (21), 1932/70 (12), 1933/93 (25), 1934/113 (23), 1935/116 (39).
- 15а. Евреи западные (123) 1911/39 (10), 1928/37 (60), 1930/84 (1), 1931/38 (21), 1934/110 (31).
- 15б. Евреи среднеазиатские (2) 1899/40 (2).
- 15с. Евреи горские (2) S. а./76 (2).
16. Зулу (4) 1932/92 (4).
17. Индейцы (мексиканские) (8) 1932/87 (8).
18. Казахи (10) 1931/61 (6), 1934/108 (4).
19. Калмыки (38) 1910/80 (37), 1927/28 (1).
20. Камчадалы (ительмёны) (56) 1911/27а (56). Качинцы — см. хакасы.
21. Кеты (остяки енис.) (57) 1908/60 (15), 1914/21 (3), 1928/26 (39).
22. Кизыльцы (5) 1914/20 (5).
23. Китайцы (15) 1928/14 (15).
24. Киргизы (7) 1927/28 (1), S. а./91 (6).
25. Коми (зыряне) (35) 1914/22 (1), 1928/5 (14), 1929/7 (29).
26. Коряки (нымылане) (2) 1927/28 (2).
27. Кумандинцы (9) 1911/58 (9).
28. Кумыки (6) S. а./76 (6).
29. Курды (10) 1927/28 (3), 1927/29 (7).
30. Ламуты (эвены) (1) 1927/28 (1).
31. Лопари (саами) (1) 1927/28 (1).
32. Мари (28) 1934/111 (28).
33. Монголы (халхасцы) (39) 1928/14 (21), 1928/35 (15), 1927/28 (3).
34. Мордва (14) 1927/57 (14).
35. Негидальцы (элкенвейс) (8) 1910/15 (6), 1927/28 (2).
36. Немцы-колонисты (419), 1927/30, ретордски 313, Р—50 196.
37. Ненцы (17) 1914/22 (14), 1927/28 (2), 1928/26 (1).
38. Ойраты (баиты) (24) 1912/81 (24).
39. Осетины (209) 1928/6 (141), 1935/115 (68).
40. Остяко-самоеды (селькупы) (7) 1928/26 (2), S. а./85 (2), 1908/60 (3).
41. Остяки (ханты) (3) 1935/120 (3).
42. Персы (ираны) (2) 1928/32 (2).
43. Русские (1423) 1897—1901/62 (296), 1899/40 (3), 1900/67 (12), 1903/65 (5), 1903/73 (2), 1909/72 (5), 1910/45 (6), 1910/46 (3), 1910/63 (122), 1910/74 (4), 1911/48 (17), 1912/50 (16), 1913/49 (20), 1914/51 (12), 1914/22 (4), 1916—21/11 (95), 1920—28/10 (94), 1926/1 (56), 1926/4 (14), 1927/8 (15), 1927/2 (130), 1927/29 (7), 1928/5 (142), 1929/7 (82), 1930/9 (8), 1930/3 (71), 1930/84 (7), 1932/100 (7), 1932/101 (11), 1932/104 (19), 1933/105 (13), 1934/102 (3), 1935/114 (19), 1935/117 (57), 1935/118 (37), S. а./52 (9).
44. Словинцы (107) 1912/64 (107).
45. Таджики и ягнобцы (51) 1899/40 (17), 1908/98 (17), 1932/82 (15).
46. Татары (казанск.) (41) 1927/28 (1), 1934/112 (22), 1935/114 (16), S. а./77 (2).
47. Телуцы (17) 1911/58 (17).
48. Тувинцы (1) 1927/28 (1).
49. Туркмены (52) 1899/40 (48), 1927/28 (1), 1932/82 (3).
Тунгусы — см. эвенки.
50. Удэ (3) 1935/120 (3).
51. Уйгуры (91) 1909/69 (90), 1927/28 (1).
52. Узбеки (123) 1899/40 (18), 1908/98 (9), 1927/28 (2), 1928/32 (59), 1931/96 (16), 1932/82 (6), 1933/71 (13).
53. Украинцы (135) 1903/65 (42), 1909/41 (34), 1909/42 (16), 1909/43 (10), 1910/44 (7), 1910/54 (7), 1911/47 (11), 1913/53 (7), S. а./66 (8).

¹ Цифра в скобках означает количество валиков, последующие две цифры, разделенные чертой, — год записи номер коллекции.

54. Хакасы (сагайцы, белтиры, качинцы) (62) 1913/17 (18), 1914/20 (43), 1927/28 (1).
 55. Хорваты (9) 1912/64 (9).
 56. Цыгане (западн.) (60) 1931/99 (60).
 57. Чеченцы (2) S. а./76 (2).
 58. Чуваши (28) 1930/34 (28).
 59. Чукчи (луораветланы) (1) 1927/28 (1).
 60. Шорцы (8) 1911/58 (7), 1913/17 (1).
 Ягнобцы — см. таджики.
 61. Якуты (сохо) (9) 1902/24 (4), 1903/26а (4), 1927/28 (1).
 62. Японцы (16) S. а./23 (6), 1932/79 (10).
 63. Эвенки (тунгусы) (124) 1910/15 (3), 1912/16 (22), 1913/18 (18), 1914/21 (4), 1915/88 (35), 1927/8 (3), 1930/68 (22), S. а./107 (17)

СПИСОК СОБИРАТЕЛЕЙ КОЛЛЕКЦИЙ, НАХОДЯЩИХСЯ В ФОНОГРАММ-АРХИВЕ
 ИАЭ АН СССР

1. Абрамзон, С. М. (26) Таджики, туркмены, узбеки, афганцы 1932/82 (26).
 2. Азадовский, М. К. (12) Русские 1914/51 (12).
 3. Аслаишвили, Ш. С. (38) Грузины 1928/33 (38).
 4. Астахова, А. М. (76) Русские 1932/104 (19), 1933/105 (13), 1932/Р—16 (8), 1932/Р—19/10, 1934/Р—37 (26).
 5. Анохин, А. В. (74) Алтайцы 1910/59 (41), телеуты, шорцы, кумандинцы 1911/58 (337/).
 6. Аночин, В. И. (18) Кеты 1908/60 (18).
 7. Бернштейн, С. И. (94) Русские 1920—27/10 (94).
 8. Бубрих, Д. В. (14) Мордва 1927/57 (14).
 9. Владимирцов, Б. Я. (акад.) (24) Ойраты 1912/81 (24).
 10. Всеволодский, В. Н. (15) Русские, 1927/8 (15).
 11. Галаев, Б. А. (209) Осетины 1928—30/6 (141), 1935/115 (68).
 12. Гишпиус, Е. В. (1023) Русские 1926/1 (56), 1926/4 (14), 1927/2 (130); русские, коми 1928/5 (156), 1929/7 (110); русские 1930/3 (71), 1930/9 (8), 1934/102 (3), 1935/117 (57). Армяне, курды, русские 1927/29 (90), записи студентов Северного ф-та Ин-та живых вост. языков 1927/28 (42); узбеки, таджики 1928/32 (61), монголы 1928/35 (15), грузины 1930/13 (21); белорусы 1931/103 (7), 1934/109 (31); цыгане (западные) 1931/99 (60); японцы 1932/79 (10); узбеки 1933/71 (13); казаки 1934/108 (3); грузины 1935/116 (39); вогулы; остяки удэ; 1935/120 (26).
 13. Голоскевич (34) Украинцы 1909/41 (34).
 14. Г. Х. (82) Мари 1934/111 (28), татары, башкиры 1934/112 (24); татары, русские 1935/114 (30).
 15. Данилин, А. Г. (28) Алтайцы 1928/Р—2 (28).
 16. Джубанов, А. К. (6) Казахи 1931/61 (6).
 17. Державин, Н. С. (акад.) (45) Болгары колонисты 1910/55 (15), 1911/56 (15) грузины 1910/94 (15).
 18. Дорджи, Н. (36) Монголы, китайцы 1928/14 (36).
 19. Жирмунский, В. М. (419) Немцы 1927—30 (Ретор-диски) 323, Р—50 (96).
 20. Залеман, К. Г. (акад.) (26) Таджики, узбеки, ягнобцы 1908/98 (26).
 21. Иохельсон, В. И. (146) Якуты 1902/24 (4), алеуты 1909/276 (86), камчадалы (ительмены) 1911/27а (56).
 22. Калинин, Г. (20) Русские 1913/49 (20).
 23. Каминский, В. А. (18) Украинцы 1911/47 (11), 1913/53 (7).
 24. Каминская, М. (18) Русские 1932/100 (7), 1932/101 (11).
 25. Каргер, Н. К. (42) Кеты, селькупы 1928/26 (42).
 26. Каруновская, Л. Э. (28) Алтайцы 1928/Р—2 (28).
 27. Кершнер, Л. М. (51) Буряты 1929/83 (10) буряты, русские, евреи 1930/84 (41).
 28. Ковязин, Н. М. (22) Эвенки (тунгусы) 1930/68 (22).
 29. Козин, С. Г. (16) Гиляки, гольды 1931/78 (16).
 30. Кондауров, А. Н. (26) Таджики, туркмены, узбеки, афганцы 1932/82 (26).
 31. Кушнарев, Х. С. (131) Армяне, 1927/29 (70), 1928/30 (81), 1929/31 (40).
 32. Линева, Е. Э. (593) Русские 1897—1901/62 (296), 1900/67 (12), 1903/65 (5), 1910/63 (122); украинцы 1903/65 (42); словинцы, хорваты 1912/64 (116).
 33. Липский, А. Н. (3) Алтайцы 1915/25 (3).
 34. Лозанова, А. Н. (25) Русские 1931/Р—14 (25).
 35. Магид, С. Д. (225) Евреи, 1928/37 (60), 1931/38 (21), 1934/110 (31), 1935/121 (15); белорусы 1931/36 (31), русские 1935/118 (37), 1935/122 (30).

36. Майнагашев, С. Д. (68) Хакасы, шорцы 1913/17 (19), сагайцы, кизыльцы, качинцы 1914/20 (49).
37. Малов, С. Е. (90) Уйгуры 1909/59 (90).
38. Мансикка (6) Русские 1910/45 (6).
39. Мегрелидзе, И. (12) Грузины 1932/70 (12).
40. Озаровская, О. Э. (95) Русские 1916—21/11 (95).
41. Ольдерогге, Д. А. (4) Зулу 1932/92 (4).
42. Очилов, Н. (37) Калмыки 1910/80 (37).
43. Петри, Д. Э. (33) Буряты 1912/19 (33).
44. Писарев, С. С. (23) Башкиры 1931/95 (7); узбеки 1931/96 (16).
45. Поливанов, Е. Д. (61) Японцы S. a./23 (6),
46. Попов, В. М. (16) Русские 1912/50 (16).
47. Порфирьева (2) Татары казанские S. a./77 (2).
48. Рудницкий (16) Украинцы 190 /42 (16).
49. Рыбаков, С. Г. (88) Узбеки, таджики, евреи гератские, русские 1899/40 (88).
50. Строжецкий, Я. Н. (41) Якуты 1903/26а (4).
51. Суслов, И. И. (71) Тунгусы (енисейские), кеты 1914/21 (7).
52. Томилин, В. К. (28) Чуваши 1930/34 (28).
53. Тяпонкина, Н. (18) Русские 1932/100 (7); 1932/101 (11).
54. Федоров, Г. Д. (14) Ненцы, коми, русские 1914/22 (19).
55. Чхиквадзе, Г. З. (48) Грузины 1933/93 (25), 1934/113 (23).
56. Шахматов, А. А. (акад.) (20) Белоруссы 1908/97 (20).
57. Шиллингер, И. М. (16) Грузины 1927/12 (16).
58. Широкогоров, С. М. (95) Эвенки (тунгусы), буряты 1912/16 (25), эвенки (орочоны) 1913/18 (18), эвенки (тунгусы) 1915/88 (35), S. a./107 (17).
59. Ширяева, П. Г. (15) Русские 1935/P — 41 (15).
60. Штернберг, Л. Я. (43) Гольды, гиляки, негидальцы, эвенки (тунгусы) 1910/15 (43),
61. Эвальд, Э. В. (859) Русские 1926/1 (56), 1927/2 (130); русские коми 1928/5 (156), 1929/7 (111); русские 1930/3 (71), 1935/117 (57); белоруссы 1932/106 (51), 1934/109 (31); грузины, армяне, курды, русские 1927/29 (90); записи студент. Ин-та жив. вост. языков 1927/28 (42); узбеки, таджики 1928/32 (61); мексиканские индейцы 1932/87 (3).

2. ФОЛЬКЛОРИСТИКА В СССР

М. Ш.

Первая сессия Фольклорной секции Института антропологии, археологии и этнографии Академии Наук СССР

В апреле 1936 г. исполнилось пять лет существования Фольклорной секции Института антропологии, археологии и этнографии Академии Наук СССР. За время своей деятельности секция создала один из ценнейших фольклорных архивов Советского Союза, издала ряд сборников „Советский фольклор“ и т. д.

К пятилетию существования Фольклорной секции ИАЭ АН 24—26 апреля с. г. в Ленинграде состоялась первая сессия Фольклорной секции ИАЭ АН СССР совместно с представителями Москвы, Киева, Минска, Карелии и т. д., посвященная разоблачению фашистской фольклористики.

Во вступительной речи проф. М. К. Азаровский (Ленинград) отметил широкий размах развернувшегося в СССР под руководством великого пролетарского писателя А. М. Горького движения по сбору и изучению устного творчества народов Советского Союза, деятельность Фольклорной секции Института антропологии, археологии и этнографии Академии Наук СССР за пять лет и необходимость непримиримой борьбы с фашистской фольклористикой на Западе, пытающейся использовать в своих контрреволюционных целях фольклор.

Проф. Ю. М. Соколов (Москва) в докладе „Фашистская фольклористика в Германии“ указал на основные идеологические тенденции и характерные методы изучения и практического использования фольклора германской фашистской „наукой“. Наиболее крупным явлением в подготовке фашистских тенденций в германской фольклористике была „теория“ Ганса Наумана, отрицавшая творчество народных масс и стремившаяся внушить неспособность народа к созданию духовных ценностей. Г. Науман выдвигал на первый план ведущую роль сильной личности и гос-

подствующих классов. Проф. Ю. М. Соколов подвергнул научной критике несостоятельность „концепции“ Г. Наумана. Ю. М. Соколов отметил, что в фашистской третьей империи фольклористы стремятся затушевать классовую борьбу в деревне, находящую свое отражение в фольклорных материалах. Фашистские организации в целях пропаганды шовинистических идей широко используют фольклор. Современное состояние фашистской фольклористики ставит перед советскими учеными боевую задачу: систематически разоблачать научную фальшь и несостоятельность фашистской фольклористики.

Доклад проф. Е. Г. Кагарова (Ленинград) „Вопросы народного творчества в освещении европейской националистической фольклористики“ обрисовал основные черты современной националистической науки о фольклоре. В Германии главными установками националистической фольклористики являются расовая теория, идеализация кулачества, умаление общественной роли древнегерманской женщины, апология фюрерства, прославление древнегерманского язычества и т. д. В финской фольклористике наблюдается тот же национализм и та же апелляция к прошлому, что и в немецкой фольклористике. Итальянская фольклористика характеризуется стремлением увязать фольклорные сюжеты, народные обычаи и обряды с античным Римом в целях насаждения в широких массах националистических идей.

В докладе Э. В. Гофман (Москва), посвященном анализу образов германской мифологии и героики в истолковании фашистской фольклористики отмечалось, что главный упор фашистские „ученые“ делают на изучение древнегерманского эпоса и мифа. Некий Куммлер предложил, чтобы в немецких школах взамен библейских героев изучалась

героика северно-немецкой мифологии: вместо Евы — Эмбла, вместо Каина — Гедер, вместо Давида — Арним, взамен непорочного Иосифа — германская чистота и т. п. „Мы верим, мы хотим верить хотя бы в идолов и демонов“ — заявил фашистский „философ“ Мюллер в журнале „Фолькстум“ в № 9 за 1935 г. Основными вопросами, которыми занимается германская фольклористика в изучении эпоса, является символическое истолкование мифов, использование мифологии для агитации за неоязычество, за возврат к средневековью.

В. П. Петров (Киев) в докладе „Расовая теория в современной германской фольклористике“ подробно осветил классовую сущность расистских „концепций“ Гюнтера и Шухгардта и их отражение в фашистской фольклористике. Современная немецкая „наука“ отбросила достижения этнологической школы Маннгардта, она на смену сравнительному методу изучения фольклора выдвинула реакционную идею о „своеобразии“ и расистско-фашистском „областничестве“ фольклорных явлений. В третьей империи идет возврат к „теории“ Рила, фашисты критикуют сейчас даже Г. Наумана за его недостаточное с их точки зрения использование фольклора в целях пропаганды расовой теории.

Э. Ф. Эмстгеймер (Ленинград) свой доклад, сделанный им на немецком языке, посвятив выяснению отражения расовой теории в музыкальной немецкой этнографии. Он вскрыл классовые корни современных воззрений расистов на вопросы музыкальной культуры. В прениях по докладам о фашистской фольклористике выступили профессора М. К. Азадовский, В. М. Жирмунский, Н. П. Андреев, научные сотрудники М. И. Шахнович, Л. Н. Лебединский и др., призывавшие к усилению работы по разоблачению фашистской фальсификации фольклора и его использования в реакционных целях. Выступавшие в прениях указывали, что нигде нет такого расцвета мистицизма, диких суеверий и мракобесия, как в фашистской третьей империи. В докладе на VIII международном философском конгрессе фашист Фельдкеллер говорил о необходимости возвращения к мистическому миропониманию, о „повороте к мистическому мировоззрению раннего каменного века“, о том, что „сегодня снова надо вернуться к поверьям старины“. Фашисты стремятся привить трудящимся массам любовь к идеализированной патриархальной старине, к ее древним мифам и сказаниям, умело используя их для укрепления

своего господства. В 1935 г. в Германии вышла специальная энциклопедия, содержащая описание всех древненемецких суеверий. Фашисты еще задолго до своего прихода к власти создали специальный „Союз Вотана“ для возрождения древнегерманского язычества. „Название язычника для нас является не оскорблением, — пишет «Килер Хохшублат», — а наоборот почетным наименованием“. Недавно булочники одного из городов выступили с протестом против того, что часть их клиентов соглашается покупать и есть хлеб только из ржи, посеянной при свете луны. В Германии рекламируют „хлеб Деметры“, якобы благословенный этой богиней плодородия, и требуют, чтобы поля удобрялись только естественными удобрениями (навозом и т. д.). Не только германский фашизм в погоне за „философским осмысливанием“ своего существования прибегает к „языческой мифологии“, но подобное явление наблюдается и в Латвии, Финляндии, Венгрии. По вопросу о формализме в современной западной фольклористике были заслушаны два доклада, вызвавшие оживленные и критические прения.

Доклад проф. Н. П. Андреева (Ленинград) был посвящен анализу сказок представителями так наз. финской школы. Н. П. Андреев отметил, что формализм финской школы проявляется в эмпиризме, в схематизме и в идеалистических толкованиях сказок. Ученые финской школы не ставят даже вопроса об идейной направленности сказки, об ее функции и т. д., что служит одной цели: лишить сказочный материал его подлинного социально-политического значения и увести исследователя от изучения реальной действительности бытования сказки в область бессодержательных формально-логических абстракций.

В. Я. Пропп (Ленинград) в докладе „Формализм в современной западной фольклористике“ на конкретном примере изучения сказки об Амуре и Психее показал безуспешность попыток формалистов выйти из тупика, в который их завела формальная методика изучения сказок. В прениях проф. Ю. М. Соколов указал на необходимость со стороны докладчиков усилить критику воззрений финской школы и формалистов на фольклор, последователями которых сами докладчики раньше являлись.

В прениях выступали М. К. Азадовский, А. И. Никифоров, И. И. Толстой, М. И. Шахнович и др.

Помимо научно-теоретических докладов, на сессии было проведено специальное совещание по организационным вопросам деятельности Фольклорной секции ИАЭ АН, на котором были заслушаны информационные сообщения о фольклорной работе в Москве (Ю. М. Соколов), в Ленинграде (М. К. Азадовский), в Белоруссии (М. Гринблат) и др.

В. Ч.

Фольклористика в Москве

В Москве работа по изучению фольклора производится в различных научных учреждениях. Московская группа Фольклорной секции Института антропологии, археологии и этнографии Академии Наук СССР выросла из комиссии МК ВКП(б) по сбору фольклора. По заданию Л. М. Кагановича в конце 1934 и в начале 1935 г. производилась запись фольклора. К этой работе были привлечены фольклористы Москвы, Ленинграда, Киева. По заданию зав. Культпропа МК ВКП(б) тов. Фурера была начата работа над сборником фольклора „Фольклор колхозов Московской области“ (сказы, сказки, песни и частушки). Этот сборник составили Л. Н. Лебединский и В. И. Чичеров под ред. тов. Фурера (отв. ред.), М. К. Азадовского, Л. Н. Лебединского, Ю. М. Соколова и С. Б. Урицкого. Сборник скоро выйдет в свет с иллюстрациями художников Кукрыниксов, Козлинского, К. Ротова и др.

Работа над сборником фольклора Московской области была основной в плане московской группы на 1935 г. В настоящее время в группе активно работает Комиссия сказа и сказки, начата подготовительная библиографическая работа к академическому изданию десятитомника русских народных песен. Проведена также подготовка к 1-й сессии Фольклорной секции ИАЭ, посвященной вопросам критики фашистской фольклористики.

Вокруг московской группы организовался актив фольклористов.

Вскоре после 1-го Всесоюзного съезда писателей организовалась Фольклорная секция Союза советских писателей, которая развернула прежде всего экспедиционную работу. В секции ведутся заседания с показом художественного фольклора народов СССР в подлинниках, подстрочных переводах и в перера-

ботках писателей и поэтов. Результаты работы секции публикуются на страницах журнала „Литературный критик“. В Фольклорной секции были прочитаны доклады: М. А. Рыбниковой „Детский фольклор“, И. Н. Розанова „От книги в фольклор“ (литературные источники популярных песен). П. Скосырева „Туркменский фольклор“, Ю. А. Самарина и „Таджикский фольклор“, Ю. М. Соколова „Творчество Прокофьева и фольклор“, М. Галпа „Кабардинское устное творчество“, С. Госвиани „Сванский фольклор“, С. И. Семенов-Минц „Творчество Куприянихи“ (с демонстрацией сказок сказочницей Анной Куприяновой-Барышниковой), Я. Ялкаева „Марийский фольклор“ и др.

Первая сессия Фольклорной секции Института антропологии, археологии и этнографии Академии Наук СССР послала приветствие великому пролетарскому писателю, руководителю фольклористики в СССР — А. М. Горькому.

Перед Союзом советских писателей стоит также задача изучения путей художественного перевода фольклора. С целью проведения опытных работ в этом направлении в 1935 г. была организована специальная командировка в Кабарду трех поэтов-переводчиков — А. Глобы, Мих. Зенкевича и Вал. Дынник под руководством проф. Ю. М. Соколова. В результате ее в настоящее время ГИХЛ издается книга, в которой кабардинский фольклор дается в художественных переводах, сделанных с учетом особенностей стихосложения и мелодий подлинников.

Вопросы систематизации хранения и описания фольклорных материалов разрабатываются в Москве Государственным музеем художественной литературы, критики и публицистики. Большой фольклорный материал, собранный в музее благодаря энергии Ю. М. Соколова и его ближайших сотрудников по музею — В. М. Седельникова, Р. С. Менец и В. Ю. Крупянской, требует глубоко обоснованной системы описания. Основы ее, разработанные коллективом фольклористов музея

изложены в спорной статье В. Ю. Крупянской (см. „Советский музей“ 1936 г. № 1).

Вопрос о систематизации хранения и описания фольклора, на ряду с разработкой методики его собирания и публикации разрабатывается в Центральном бюро краеведения РСФСР.

В 1934 г. была напечатана статья по методике экспозиции фольклора (II). За 1935 год в журнале ЦБК были опубликованы две статьи

И. В. Мегрелидзе

Новые собрания гурийского фольклора

Летом 1934 г. Институтом языка и мышления Академии Наук СССР я был командирован в Гурию для продолжения лингвистической работы над гурийским говором картского (грузинского) языка. С этой же целью я работал в Гурии и в предыдущие годы.¹ В течение 57 дней я работал в разных селах Ланчхутского, Озургетского (ныне район им. Ф. Махарадзе) и Чохатаурского районов.

Лингвистическая полевая работа не мыслима без собирания фольклорных материалов.

Не представляя общего отчета (по всем разделам) о своей летней командировке, я отмечаю здесь только то, что было мною сделано в области собирания фольклора. Мною записано около 800 страниц больших тетрадных листов фольклорного материала: сказки, рассказы, стихи, частушки, загадки, заклинания, заговоры и наговоры и т. п.

Мною записано много материала от одного из лучших знатоков гурийского фольклора от Аполлона Ивановича Цуладзе (აპოლონ წულაძე; жит. Озургети). От его брата, Афиногена Цуладзе (აფინოგენი წულაძე; жит. сел. Чанчати, род. 1875 г.) мною записано 65 страниц стихов и сказаний, связанных с различными обычаями; с помощью его я дополнил гурийский народный календарь (составленный мною в 1930 г.). С его же слов я записал сказание о гурийском крестьянском восстании 1841 г., мифическое сказание об Александре Македонском, в котором говорится о том, что

о собирании фольклора (№№ 2 и 5), статья о принципах его картографирования (№ 1), статья по вопросам описания и хранения его (№ 6) и несколько статей научно-популярного характера, знакомящие краеведов с вопросами фольклористики.

Особо следует отметить работу москвичей над юбилейным изданием к 20-летию Великой Октябрьской Революции — томом „Творчество народов СССР“.

у него были рога, целую поэму, состоящую из трех глав (280 строк), „О спорах 1898—1899 г., которые происходили на курорте Бахмаро“ между представителями тогдашней власти и их противниками — революционерами (группа ჭეცამე ღასი). В этой поэме имеется также удачное художественное описание природы данной местности. Тут же мною записаны разные песни и переписка в стихах между священниками и гурийскими феодалами.

В селе Мамаги (Мамагского сельсовета) мною записаны со слов У. О. Хеладзе (უზუნგი ხელაძე; род. в 1864 г.) разные стихи о полевых работах гурийцев у себя дома, а также и в Мегрелии на лесопильных заводах в 1885—1890 гг. сатирические стихи о некоторых из его старых товарищей, о сельскохозяйственных работах, о лозе Изабелла (აღეს), о лоби, кукурузе, змеях, камере и т. п., не исключая даже стихов воспитательного характера.

В Кончкати (Мамагского сельсовета) Феодосия Ивановна Чаидзе (ფეოდოსია ჩაიძე, рожд. 1864) указала мне различные варианты стихов, записанных мною уже со слов Аф. Цуладзе, в связи с играми и праздниками, упомянутыми в календаре. Через нее же я дополнил наговоры (შელოცვები), записанные еще в 1930 г. со слов Наталии Константиновны Николашвили — Таваркиладзе (ნაკონსტანტინე ნიკოლაშვილი, род. в 1870 г., жит. сел. Чаичети, Хидиставского сельсовета), Тео Георгиевны Мегрелидзе-Цинцадзе (თეო გეორგიევნი მგრელიძე-ცინცაძე; жит. сел. Ланчхути, род. по ее словам в 1849 г.), Мэхе Давыдовны Киландадзе

¹ См. Советский фольклор, вып. I, Л., 1934, стр. 184. Ср. Советская этнография № 1—2, 1934, стр. 221 или Фольклор (Бюллетень Фольклорной секции ИАЭ АН СССР), Л., 1934, стр. 35.

(მზეს კლანბადე, жит. Хидистави, род. в 1865 г.) и многих других.

В. Габуниа и его жена (жит. сел. Нигойти, род. в 1839 г.) мне сообщили разные частушки, которые исполняются под акомпанемент чонгури¹ или гитары. В связи с этим считаю своим долгом упомянуть также о Тине Ивановне Долидзе (თინა დოლიძე) и ее брате Александре (жит. сел. Букнари, род. в 1914 и 1917 гг.), о Лео Гур. Бершвили (ლეო ბერეშვილი; жит. Шуа-Суреби, род. в 1915 г.), о Тамаре Константиновне Рамишвили (თამარ რამიშვილი; сел. Диди-Вани, род. в 1916 г.), о Г. Джаши (გ. ჯაში; жит. квенобани, род. в 1916 г.). Назову также Пепенике Тедорадзе (პ. თედორაძე; жит. Квабги, род. в 1918 г.), давшего мне возможность, так же как многие другие, зафиксировать массу таких же частушек и ряд стихов о работниках, о любви и т. д. Престарелая Елизавета Отаревна Талаквадзе-Букиа (ელცაბედ ბუკია; жит. Букнари, род. в 1854 г.), Булбуло Георгиевна Хундадзе-Дзnelадзе (ბულბულო ძნელაძე; жит. Чомети, Саҭамиа-Серского сельсовета, род. 1860 г.), братья Мельхисадек и Иеремия Глахуновичи Тевзадзе (მელქისე და იერემია თევზაძეები; жит. с. Гамочинобули, род. в 1871 и 1875 гг.), М. Г. Дзnelадзе (მინაკო ძნელაძე; жит. Чомети, ему, по его словам, 120 лет), Гургена Бершвили (გურგენ ბერეშვილი; жит. Шуа-Суреби, род. в 1861 г.) Г. М. Тавадзе и Л. Г. Тавадзе (გიგო და ლეონტი თავაძეები; жит. Земохети, род. в 1844 и 1882 гг.) и многие другие дали мне ценный материал; с их слов я записал древнейшие песни „о разговоре солнца с луной“, „земли с небом“, „спор невестки со свекровью“, „об отмене крепостного права“, разные интересные догадки и загадки, сказания о местных церквах, о реке и т. д. Они же сообщили мне заклинания

¹ «Чонгури» ჭონგური ჩონგური გერ. «чегури» ჭეგური ჩეგური — струнный музыкальный инструмент вроде балалайки.

от злых духов, разные наговоры и, что не менее ценно, многочисленные волшебные сказки.

В селе Саҭамиа-Сери И. Илар. Хундазе (ევციონ ხუნდაძე; род. в 1906 г.) рассказал мне пять сказок; одна из них „Об одном царевиче“ (14 страниц) весьма ценна с художественной точки зрения.

Во время своей поездки я встретился также и с народными поэтами; среди них назову Мал. Бибинейшвили (მალაქია ბიბინეიშვილი; жит. Тобахчи, род. в 1853 г.), который мне дал материал на 98 страниц, Ар. Ефр. Мжавиа (არგემ მჯავია, жит. Конҭкати, того же сельсовета, род. в 1866 г.), Евф. Г. Дзolidze (ევგოთმე დოლიძე; жит. сел. Тхиквали, Мерийского сельсовета, род. в 1854 г.), Конст. Иос. Сургуладзе (კოსტა სურგულაძე; жит. с. Наҭобилеви, Хварбетского с/с, род. в 1881 г.), Ив. Сим. Кутубидзе (ივანე კუტუბიძე; жит. Кзенобани, Хидиставского с/с, род. в 1874 г.). Упомянутый Уш. Хеладзе и Влад. Г. Цинцадзе (ლადიკო ცინცაძე; жит. Ланчхуты); многие из них сочиняя стихи, запоминают их наизусть (напр., Уш. Хеладзе, М. Бибинейшвили и др., но по своей неграмотности записать их не могут). В их песнях воспеваются: восстание 1841 г., разбойники, революционеры и революция 1905 г., любовные стихи (ქალ-ვაჟიანი в нескольких вариантах), яркие варианты о крепостном праве, песня „Гурия“, песни о домашних и диких животных, о деревьях, птицах, народных героях и т. п.

С помощью стариков мне впервые удалось установить, что в Гурии некогда была распространена крайне своеобразная игра, носившая название „побратимство“ (ძმობა ძმობა). Суть этой игры состояла в том, что, сидя за столом в компании, кто-нибудь произносил по адресу другого присутствовавшего как-нибудь шуточные оскорбительные стихи, на которые „оскорбленный“ отвечал ему соответствующим экспромптом. Подобные стихи мною также зафиксированы и имеют большой интерес.

А. Н. Лозанова

Фольклорная работа в Институте народов Севера (Ленинград)

Изучение фольклора в ИНС'е в настоящее время ставится как в учебном, так и в научно-исследовательском плане.

Через своих студентов, съезжающих со всех концов Советского Севера, ИНС имеет широкие возможности собирания самых разнообразных видов фольклора всех народностей нашего Севера. Как известно, языковое строительство, а также и изучение языка, истории и быта братских народностей Союза протекает в значительной мере на основе фольклорного материала. И в этом разрезе фольклорный материал широко привлекался и привлекается в каждойдневной педагогической и исследовательской работе института.

Но с 1934-1935 уч. года общий курс и семинарий по фольклору введены в учебную программу ИНС'а. Кроме общего семинария по фольклору в течение 1934—1935 г. в ИНС'е сформировалась особая фольклорная группа, в которую вошли как студенты, так

и преподаватели и сотрудники научно-исследовательского института ИНС'а. Этой группой руководит проф. Н. П. Андреев. За истекший год группа приступила к работам по общей теме: „Характеристика условий и бытования фольклора народов Советского Севера“. Эта тема разрабатывается в настоящее время на материале фольклора эвенков, ныммыланов (коряков), хантов (остяков), ненцев (самоедов), негидальцев, удэ. Работа по этой теме является введением для расширения и углубления в дальнейшем специальных тем по фольклору отдельных народов Севера.

Кроме этого, уже намечился ряд диссертационных тем специально по фольклору или с широким его привлечением.

В настоящее время вся группа работает над составлением сборника „Загадки народов Севера“. Этот сборник включен в издательский план текущего года.

Н. Грибановский

Фольклорная работа в Якутской республике

Специального учреждения, ведущего фольклорную работу, в Якутии не имеется; местное Общество изучения Якутской АССР в своей плановой работе наметило собирание фольклорного материала, в частности собиранием фольклорного материала занимаются отдельные краеведы и писатели. Так, А. Ф. Бояров (краевед), Н. И. Гермогенов (языковед, научный секретарь Комиссии нового алфавита при ЯЦИК'е), С. Р. Кулачиков (поэт, писатель), Новаков (писатель), Болло (инструктор Общества изучения ЯАССР) и ряд других краеведов собирают и имеют ряд фольклорных материалов.

В начале текущего года в г. Якутск приезжал из района известный олонхоуст (народный якутский певец) П. М. Оконешников (ему 75 лет), и его олонхо были стенографически записаны тт. Бояровым и Гермогено-

вым; кроме того, ими же были записаны от него 10 старинных народных песен. Записи Оконешникова обрабатываются и готовятся к печати.

Указанные материалы относятся к старине и отражают только лишь жизнь и быт якутов дореволюционной эпохи.

За последние 2—3 года вышло не мало разных сборников и отдельных книжек на якутском языке, а также в местной периодической прессе; как на якутском, так и на русском языках можно встретить много фольклорного материала, отражающего современную колхозную жизнь народов Якутии.

На первом всеякутском съезде Союза советских писателей в повестке съезда стоял вопрос об использовании фольклорного материала якутскими писателями и было вынесено постановление, чтобы писатели взялись

за изучение фольклорного материала, особенно местного, и строили свои работы на анализе этих изучений.

Имеется много фольклорных материалов в литературных архивах Якутской гос. национальной библиотеки и Общества изучения ЯАССР, а также у частных лиц и краеведов Якутии.

Специальных экспедиций по сбору фольклорных материалов в пределах Якутии не было, но ряд экспедиций, изучавших Якутию, занимался собиранием фольклорного материала; так, например: А. Ф. Миддендорф (1842—1844 гг.), Р. К. Маак (1854—1855 гг.), Сибиряковская экспедиция (1894—1896 гг.), германская экспедиция О. Иден-Целлера (1914 г.) и др. Также ряд исследователей Якутии собирал фольклорные материалы: В. А. Приклонский, А. С. Кулаковский, Т. В. Ксенофонов, а в особенности б. политические ссыльные: Рядков, Серошевский, Овчинников, Ионов, Худяков, Иохельсон, Богораз, Ястрембский и др.

В Якутии местная радиосеть передает ежедневно информацию на русском и якутском языках и часто на якутском языке передаются якутские песни и частушки, а иногда и „олонхо“.¹

Д. Петров

О работе по фольклору в Чувашской республике

Научно-исследовательский институт социально-культурного строительства Чувашии мобилизует общественность вокруг вопросов фольклористики.

Основные работы по чувашскому фольклору, которые в настоящее время готовятся к печати, следующие:

1) Сборник материалов специальной экспедиции, изучавшей быт новой колхозной деревни; книга выйдет на русском языке с руководящими статьями И. Д. Кузнецова, С. С. Кутяшова и т. Люблина; в этой книге будет дана и характеристика как старого, так

Затем на различных вечерах самодеятельности и в клубах по районам республики производятся выступления якутских певцов и олонхоустов.

В г. Якутске функционирует Якутский национальный театр, где идут различные пьесы на якутском языке и часто выступают якутские певцы и олонхоусты.

В моей работе „Библиография Якутии“ имеется специальный отдел „Этнография и фольклор“¹, причем в подотделе „Фольклор“ имеются материалы [песни, пословицы, загадки, сказки, былины (олонхо), предания] в количестве 200 карточек, где в части отражен фольклор русского, якутского, тунгусского (эвенки), чукотского (луораветланы) и юкагирского (одулы) населения.

Там же имеется особый подотдел „Художественная литература“¹ в количестве 454 карточек, где тоже у целого ряда исследователей приведены фольклорные материалы.

Желательна, конечно, концентрация всех фольклорных материалов, выявление из них более интересных и подготовка их к печати, так как в общем по фольклору напечатано еще очень мало. В Якутии можно собрать большое число фольклорных материалов, представляющих исключительную научную ценность.

и в особенности нового фольклора, бытующего в колхозной деревне.

2) Антология чувашской художественной литературы на чувашском языке, в которой будут даны лучшие образцы фольклорных поэм.

3) Сборник чувашских пословиц, поговорок и загадок с переводом на русский язык, составляемый проф. К. В. Элле.

¹ „Библиография Якутии“, заключающая материал на 120 печ. лист., будет напечатана в 9 частях, причем три части (36 печ. лист.) уже вышли из печати, а последующие части будут напечатаны в течение последующих двух лет; отдел „Этнография и фольклор“ будет помещен в 8-й части, а подотдел „Художественная литература“ — в 5-й части.

4) Сборник избранных чувашских сказок на чувашском языке, составляемый казанским научным работником Г. И. Комиссаровым.

5) Сборник чувашских песен, подготовляемый С. М. Максимовым, Кривоносовым и Люблиным; в сборник включается до 500 народных песен, из них новобытовых 65; песни будут даны с переводом на русский язык.

6) Фольклорный сборник на чувашском языке, который будет издан Крайгизом Средней Волги.

Кроме того необходимо отметить, что в Чувашии уже полностью переведен и частью напечатан в журналах и газетах перевод „Калевалы“ (50 рун Э. Ленрота) на чувашском языке.

Ю. Коляда

Фольклористика в УССР

Научно-исследовательская и практическая работа в области украинского фольклора широко развернулась после ликвидации Фольклорно-этнографической комиссии в системе УАН, работа которой была пронизана формализмом и полным отрывом от задач социалистического строительства.

Начало работы по-новому относится к самому концу 1934 г., ко времени организации по инициативе Зам. Наркома просвещения УССР т. Хвыли Этнографической комиссии, которая поставила себе задачу подбора и подготовки к печати сборника народных песен. К работе были привлечены несколько специалистов в этой области, и уже в середине 1935 г. комиссия выпустила первый сборник под редакцией и с вступительной статьей т. Хвыли. Сборник содержит 170 (считая частушки за один номер) дореволюционных, современных и литературного происхождения песен, ярко иллюстрирующих классовую борьбу в дореволюционном селе и характеризующих общий процесс народного творчества.

В настоящий момент комиссия издала второй, более обширный сборник, куда вошло несколько сот песен с нотными записями и художественными иллюстрациями.

Одновременно с этой работой комиссией была организована работа по записыванию украинской народной песни на граммофонные пластинки.

Почти одновременно с организацией Этнографической комиссии при НКП была организована студия украинской народной песни при Киевской консерватории, работа которой проходила в направлении исключительно композиторской обработки народной песни. Несколько концертов, организованных этой студией в протяжении 1935 г., показали блестящие и плодотворные результаты ее работы.

Высокохудожественные и оригинальные образцы музыкальной обработки дали, например, композиторы Йоруги (народная песня в сопровождении малого симфонического ансамбля), Ревуцкий и др.

В результате работы студии, в частности этих концертов-просмотров, был сделан отбор песен для массового печатания.

Большая внутренняя работа по продвижению в массы, правильной передаче и пониманию народной песни производится и в Украинской капелле кобзарей под управлением проф. Михайлова, а также частично в государственной капелле „Думка“ под управлением засл. арт. респ. Городовенко.

Сейчас по инициативе Зам. Наркома просвещения т. Хвыли поднят вопрос об организации в системе Академии Наук соответствующего института — Института устного народного творчества. Институт этот и должен стать центром научной и практической работы в данной области и охватить все виды народного творчества, поскольку в его состав войдут отделы музыкального и словесного фольклора.

В конце мая ЦК КП(б) У поручил Государственному литературному издательству приступить к работе по изданию украинского фольклора. В это издание по решению ЦК должны быть включены: украинские народные песни, думы, сказки, пословицы, поговорки, загадки, народное изобразительное искусство — вышивки, ковры, роспись на стенах, керамика, резьба по дереву. Издание рассчитано на 10—12 томов. Для составления и редактирования издания ЦК КП(б) У выделил редакционную комиссию в составе тт. Затонского, Дзениса, Хвыли, Топчиева, Дитюка, Червоного и Чередник.

3. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭКСПЕДИЦИИ

Ал. Дымшиц

Экспедиция в Сормово

Летом 1935 г. состоялась экспедиция для записи старого рабочего фольклора в Сормове (Горьковский край).

Экспедиция в составе В. М. Абрамкина, А. Л. Дымшица и студентов ЛИФЛИ Л. М. Лотман, А. Д. Сойманова и В. В. Чистова работала в Сормове между 15 июня и 15 июля 1935 г. На собраниях старых рабочих Сормовского завода, политкаторжан и старых большевиков (в Горьком) и водников (в Горьком), организованных экспедиционной группой, и путем беседы на дому с 76 старыми рабочими Сормовского завода — сделано 180 записей. Среди этих материалов имеются записанные полностью или в отрывках произведения песенного репертуара сормовских рабочих (с 80-х годов XIX в. до 1917 г.), фольклорно-деформированные революционные песни и небольшая группа (14 номеров) песен водников эпохи гражданской войны.

Экспедиционная группа неоднократно пользовалась во время своей работы помощью и содействием партийных, комсомольских, профсоюзных, ли ературных организаций, печати (газеты „Горьковская коммуна“, „На

вахте“, „Красный Сормович“ и др.) и отдельных собирателей-фольклористов (А. А. Белозеров и др.). Общественная работа группы выразилась в организации специальной радиопередачи (были переданы в сопровождении вступительного слова о целях и задачах экспедиции и о значении собранных материалов некоторые песни сормовских рабочих) и в передаче статей о сормовском фольклоре в газете „Красный Сормович“ и о методологических и методических вопросах, связанных с изучением и сборанием рабочего фольклора в журнале „Натиск“ (орган Союза советских писателей Горьковского края).

Записи, сделанные сормовской бригадой, содержат большое число совершенно новых, никогда не публиковавшихся фольклорных произведений, и могут составить две совершенно самостоятельные публикации: одну большую — „Песни сормовских рабочих дооктябрьской эпохи“ (со вступительными статьями и комментариями) и другую, меньше — „Фольклор водников-волгарей периода гражданской войны“.

А. М. Астахова

Московские фольклорные экспедиции 1934 — 1935 гг.

По инициативе т. Л. М. Кагановича, Декабрьский пленум МК постановил организовать собрание фольклора Московской области. Для реализации этого задания была создана при Мособлсполкоме специальная комиссия, руководимая Культпропом Московского областного комитета ВКП(б). Для научного руководства работой

была привлечена Фольклорная секция Института антропологии, археологии и этнографии АН СССР, для чего в состав комиссии были включены ее руководящие работники: по словесному фольклору — проф. М. К. Азатовский, по музыкальному — Е. В. Гиппиус. Должность ответственного секретаря комиссии занял московский музыковед Л. Н. Лебе-

динский. В течение трех месяцев: декабря 1934 г. и января—февраля 1935 г. велась полевая собирательская работа в колхозах и на крупных предприятиях Московской области, осуществляемая смешанными бригадами, в состав которых были включены как научные работники-фольклористы, так и творческие силы — писатели и композиторы, в целях дальнейшего обеспечения использования собранных бригадами материалов в художественной практике.

Бригадами были обследованы следующие районы Московской области: Рязанский, Старожиловский, Калужский, Весъегонский, Касимовский татарский, три карельских района близ г. Калинина и два промышленных центра — фабрика „Пролетарка“ в г. Калинине и Тульские заводы. В результате собрано около 1500 песен (из которых значительная часть записана на фонограф), несколько тысяч частушек и около пятисот записей сказок и устных сказов.

В соответствии с установкой [экспедиции, в центре внимания работы бригад стояли вопросы собирания и изучения, с одной стороны, фольклора с послеоктябрьской тематикой, с другой стороны — живого в современной колхозной практике музыкального мастерства в области песни, частушки и т. д. Лучшая часть этого художественного наследия должна была быть впоследствии возвращена обратно в деревню как в созданных на основе определенного отбора песенниках и руководствах по музыкальной грамоте, так и в творческих композициях советских музыкантов.

Эта центральная задача не была поставлена в узкие рамки простого эстетического отбора. Необходимо было охватить в записях весь комплекс явлений музыкальной культуры, чтобы воссоздать полную картину музыкально-поэтического быта отдельных районов. Особое внимание было обращено на степень и характер освоения молодежью музыкального мастерства старшего поколения, на фольклоризацию советской песни, идущей из города, и на собственное молодежное творчество, выявляющееся, главным образом, в различных видах частушки. Для того чтобы общая картина оказалась полнее и убедительнее, широко применялась, наравне с записями, регистрация материала, последовательно проводимая в различных социальных и поло-возрастных группах. Самое ценное и самое сложное в музыкальном отношении

записывалось на фонограф. Более простые напевы фиксировались на слух. Попутно велось обследование культурных и художественных организаций (хоровые кружки, организованные и неорганизованные ансамбли и т. п.), а также выявлялись отдельные, наиболее художественно одаренные лица для направления их на учебу.

В области собственно словесных жанров работа велась лишь частично, некоторыми бригадами, в состав которых были включены фольклористы-литературоведы со специальными поручениями, в зависимости от специфики обследуемых районов.

Наиболее широко были охвачены фольклорные явления рязанской бригадой, самой большой по количеству участников. В нее входили: проф. Московской гос. консерватории Н. Я. Брюсова, сотрудники Фольклорной секции ИАЭ АН музыковед-фольклорист Э. В. Эвальд и литературовед-фольклорист А. М. Астахова, сотрудница московского Литературного музея Р. С. Липец и композитор Л. Б. Степанов. В связи с тем, что рязанская бригада, выехавшая на работу первой, рассматривалась комиссией как опытно-показательная — на десять первых дней ее работы выехал в район для научного руководства член комиссии Е. В. Гиппиус, выделенный Фольклорной секцией ИАЭ для непосредственной практической работы по руководству всеми бригадами. На основе организации работы первой бригады Е. В. Гиппиусом, совместно с сотрудником Фольклорной секции ИАЭ А. И. Никифоровым, была затем разработана подробная типовая инструкция для собирателей. Рязанской бригадой были охвачены колхозы как Рязанского, так и примыкающего к нему Старожиловского района. Кроме музыкального фольклора, бригадой собран обширный словесный материал: сказки, устные сказы, старинный свадебный обряд и его пережитки в настоящее время. Особенно интересны воспоминания о быте крестьян при помещиках, характерные для данных районов, где в прошлом было сильно развито поместное землевладение. Некоторые из этих воспоминаний уходят вглубь еще крепостных времен. Совершенно уникальную ценность имеет запись причитания девушки, отправляемой во „двор“ к помещику. Записан также ряд устных сказов о 1905 годе, об Октябрьской революции и о колхозном строительстве. Большой интерес представляют также сказы, связанные с узко местной

спецификой, например, рассказы пастухов из села Аграфенина пустынь, где издавна существовало массовое отходничество в пастухи, и т. д. Среди записей сказок преобладает сатирическая сказка, отразившая в образах барина, попа, мужика классовые противоречия до-революционной деревни. В области песенного творчества бригадой записано большое количество мастерских музыкальных импровизаций частушек и „страданий“, представляющих интерес не только в вокально-интонационном отношении, но и в смысле ярко разработанных инструментальных сопровождений. Это искусство всецело культивируется колхозной молодежью, среди которой выделяется ряд крайне одаренных музыкантов-гармонистов. На ряду с частушкой отметим записи старых лирических, бытовых и плясовых песен, культивируемых, главным образом, колхозниками и колхозницами среднего и старшего возраста, преимущественно в рабочих бригадах, производственных коллективах и т. п. По наблюдениям бригады, новые коллективные формы труда несомненно способствуют подъему песенного искусства современной деревни по линии широко распетой, мастерской многоголосной песни и ослаблению интереса к сольному романсу, проникавшему в деревню в процессе ее капитализации. Интерес к романсу в настоящее время падает в Рязанском и Старожиловском районах даже среди молодежи, которая предпочитает ему городскую революционную песню и частушку в различных ее разновидностях („елецкий“, „бряночка“, „цыганочка“ и др.), сатирические „прибаски“, лирические „страдания“ и др.

Революция обновила тематику частушки. Среди массы традиционно-любовной и бытовой частушки записан целый ряд новых колхозных и советских частушек, отразивших культурный рост деревни, новый быт и идеологию советской колхозной молодежи. Огромный интерес представляет богатое собрание новой колхозной частушки (около 5000) Старожиловской МТС, переданное ею бригаде.

Из музыкальных явлений, зафиксированных экспедицией в Рязанском районе, отметим еще несколько пастушеских наигрышей, представляющих инструментальную обработку более позднего слоя песен и романсов — конца XIX и начала XX вв.

Аналогичные наблюдения над состоянием музыкально-поэтического быта сделаны калужской бригадой, тоже работавшей в кол-

хозах, возникших в районах бывшего помещного землевладения (Калужский и Перемышльский районы). В состав бригады входили: композитор С. Рязов, сотрудница Фольклорной секции ИАЭ АН С. Д. Магид и калужский фольклорист М. Е. Шереметева. Работа производилась только в области песенных жанров. Собранный материал по составу и характеру близок к рязанскому. Наибольший интерес представляет собрание старинного усадебного романса, трансформированного крестьянской средой, — материал, характерный для Московской области вообще. В качестве специфики Калужского района следует отметить довольно крепко сохранившийся пережиточный слой обрядовой и хороводной песни.

Тульская и калининская бригады вели собирательскую работу преимущественно в промышленных центрах — на старых тульских заводах и на калининской „Пролетарке“. Таким образом, преобладающим материалом в собраниях этих бригад являются одноголосные записи рабочего фольклора. Наиболее ценны среди них старые рабочие песни и революционный фольклор, имевший распространение в рабочей среде. Участники этих бригад — сотрудник Фольклорной секции ИАЭ АН П. Г. Ширяева и композитор Черемухин (тульская бригада). В г. Калинин работал зав. Кабинетом музыкальной этнографии Всеукраинской Академии Наук В. О. Харьков, собравший ценный материал по старой рабочей песне.

Одновременно была организована работа и в национальных районах: Касимовском (татарском) и Калининском (карельском). Материал, записанный касимовской бригадой, переключается с фольклорным творчеством национальных республик: с одной стороны, в нем представлена лирическая песня, включающая художественные образы большой лирической силы, с другой стороны, имеются новые песни о колхозном строительстве и о вождях революции Ленине и Сталине. Но уже по предварительным наблюдениям бригады выясняется, что касимовские песни имеют свои характерные музыкальные особенности, отличающие их от песен других татарских районов. В их интонациях проглядывают явные следы освоения русской песни, в особенности позднейшего романса. Касимовская бригада провела работу и в окрестных русских деревнях, где собран материал по протяжной песне, романсу и частушке.

В карельских районах зафиксированы в записях интересные моменты скрещения и взаимодействия двух музыкальных культур — русской и карельской. Из специфических явлений выделяются наигрыши на кантеле и образцы карельской причити. Члены бригады — композиторы З. А. Компанеец и сменивший его затем Л. Б. Степанов, лингвист Милорадова и музыкант-фольклорист Е. Д. Денисова.

Все бригады провели работу в тесном контакте с местными партийными и общественными организациями и старались привлечь и использовать местные силы — преимущественно комсомольскую молодежь, из которой и вербовали себе помощников. Помощь бригадам оказывали и краеведы, дававшие ценные указания об особенностях выбранных

точек, предварительные сведения о характере местного фольклора и т. п. Собранные материалы поступили в Фонограмм-архив и Рукописное хранилище Фольклорной секции ИАЭ АН, где ведется их архивная обработка. В то же время развернута работа по подготовке этих материалов к печати. Московской группой сотрудников Фольклорной секции — Ю. М. Соколовым, Л. Н. Лебединским и В. И. Чичеровым — подготовлен и сдан в печать том материалов по словесному фольклору. Одновременно развернута работа по подготовке к печати музыкального материала экспедиции. Наконец, отбирается материал и для новых песенников, которые так настоятельно нужны в деле организации музыкального быта колхозной деревни.

К. А. Четкарев

Экспедиция в Марийскую область

Летом к 1935 г. в МАО развернулась большая работа по истории языка, этнографии и фольклору. 4 экспедиционные группы работали у необластных мари в Татарии, в Башкирии, в Удмуртии и в Уральской области. Одна группа проводила работу в пределах МАО.

Областная группа в составе сотрудника ИЯМ Чхаидзе М. П., аспиранта ИАЭА Четкарева К. А. и студента ЛИФЛИ Андреева И. Ф. работала у луговых Мари в районах Ронга, Сернур, Марки с 25 июня по 10 августа 1935 г. Т. Чхаидзе и Андреев ставили перед собой языковедческие проблемы: 1) генезис грамматических категорий и 2) роль говоров в строительстве литературного марийского языка. Аспирант Четкарев работал исключительно по фольклору.

Работа по собиранию фольклорных материалов проходила по двум направлениям: 1) отживающий (старинный) фольклор, как-то сказки, легенды, предания, и 2) современный советский фольклор. Аспирант Четкарев свою работу проводил под руководством М. К. Аздовского. Четкаревым собрано 60 сказок от 9 сказочников.

Сказка — главный вид фольклорного творчества, особенно у лесных и прилесных Мари.

Главным местом рассказывания и заучивания сказок для лесных мари является зе-

мянка (зимовка) на лесоразработках и избушка на смолокурных заводах. В длинные вечера после тяжелой работы на холоде, узнав, что в землянке есть хороший сказочник, несмотря на утомление лесорубы с большой охотой идут слушать сказки.

В жаре и табачном дыму проводят целые вечера. Если сказочник им нравится, ему дают легкую работу или совсем освобождают от работы. Если сказитель беден, наделяют его табаком и хлебом. Например, в Морках жил один сказочник Иван Данилович (умер в 1931 г.); его на сплав брали только для того, чтобы он говорил сказки. Днем он расхаживал по берегу, а вечером без умолку говорил сказки.

Среди обследованных сказочников выделяется Тупиков Игнатий Иванович из Ронгов, ему 60 лет, работает в колхозе. От него записано 18 сказок про царевичей и купцов. Тупиков может говорить сказки на марийском и русским языках.

Сказки Тупикова: 1) Иван Иванович Пашпердов, 2) Купец Иван Васильевич, 3) Иван царевич (жар-птица), 4) Иван-царевич, 5) Золотая рыбка, 6) Иван Алексеевич Ласточкин, 7) Семь Семенов, 8) Василий охотник, 9) Мария Мариевна, 10) Иван-дурак; 11) Лягушка-квакушка, 12) О бедняке (Николай угодник), 13) Иван Зверь, 14) Ийен Ийо-

ныч, 15) Сидор, 16) Купеческая дочь, 17) Поп и работник, 18) Без имени.

После Ронгов собиратель посетил деревню Кугунур, где встретился с двумя сказочниками. Первый сказитель — Ведерников Андрей Иванович, бодрый веселый старичок, ему уже 60 лет. От него записано пять сказок: 1) Иван-охотник, 2) Поп и работник, 3) Солдат-барабанщик, 4) Солдат и сын купца, 5) Ерок Ерокович.

В этой же деревне собиратель встретился с Яранцевым, Иваном Павловичем, ему только еще 35 лет, работает кладовщиком колхоза. От него записано пять сказок: 1) Бабин сын, 2) Илья безногий, 3) Богатый Марк, 4) Шапка с тремя крестами, 5) Бедняки-братья.

Из Ронгов поехали в с. Ёшнур, который стоит на Сернурском тракте.

Здесь собиратель посетил Соловьева Константина, про которого неоднократно сообщали в МарНИИ как о хорошем сказочнике. После знакомства он заявил: чем собирать от стариков, лучше бы вам списать из сборника Гримма. Действительно, он читал сборник Гримма, откуда он много запомнил. От него пришлось записать только четыре сказки и одну былинку про то, как украинец украл свиное сало. Сказки Соловьева: 1) Омельян сучкин, 2) Мишка тюма Катун девица, 3) Мышка и воробей, 4) Василиса краса золотая коса. В его сказках есть зачин и концовка, как и в русских сказках. Где нужно, делает повторные замечания: „Скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается“.

Из Ушнура взяли направление на Сернур. Сернур — это чисто Марийский район, нет леса, жители занимаются только земледелием. Здесь сказки в большинстве случаев не книжного происхождения. Короткие былички-сказки, связанные со всякого рода запретами, заклинаниями, заговорами. Очень много бытует преданий о происхождении племенных богов, как-то Пиамбар, Чым былат и т. д., про дочерей солнца, богатырей „Он-онар“, „патыр“.

Район Сернур интересен с точки зрения изучения пережитков родового и родового строя.

В Серпурском районе записано от 2-х сказочников: от Нагорских, Иван Ивановича, дер. Низовка: 1) Елена прекрасная, 2) Скупой купец провалился сквозь землю, 3) Как сын выручил отца из рук Киамата (Киамат — это злой дух). От Актаева, Ивана Ильича,

дер. Чашкаял: 1) Ванька и Колька, 2) Без имени, 3) Как мариец прятал золото.

С 1-го августа собиратель посетил лесной район Марки, где лесные промысла и пчеловодство служат главным источником существования.

Первый сказочник, у которого собиратель записал 9 сказок, был Богданов, Григорий Павлович (дер. Кожлайер). Он член колхоза, ему 35 лет, он уже успел побывать на фронте. Он все сказки заучил в советское время, в большинстве случаев на лесоразработках и от учителя, который знал книжные сказки. Он сам считает себя лучшим сказочником; говорит, что сказку нужно уметь рассказывать образно, чтобы слушатель слушал с вниманием, не переводя дыхания. „Однажды в зимовке, говорил он, я рассказывал сказку про Бобу королевича, народу было много; когда кончил, один слушатель встал с места и заявил: «Хочешь я отдам тебе свою лошадь за эту прекрасную вещь». Сказки Богданова: 1) Иван с тремя сестрами, 2) Бардун, дочь царя Алтула, 3) Поп, слесарь, вор, 4) Сукаркинский купец, 5) Железный и деревянный мастер, 6) Бедный кузнец, 7) Бова королевич, 8) Родился сын-змея, 9) Чиреголовый.

От Богданова собиратель поехал в деревню Элем к сказочнику Филиппову Матвею. Ему тоже 35 лет. Это сказочник-балагур, любит социально заостренные сказки, всегда на бытовую тему. Любая его сказка вызывает смех. Он с большой ядовитостью осмеивает попов, мулл, купцов. Если в сказке мужичок разбогател, то в концовке сказочник добавляет, что вот после революции отобрали весь капитал, или раскулачили во время коллективизации. Сказки Филиппова: 1) Поп хочет увидеть нужду, 2) Ученик, 3) Три царские дочери, 4) Солдат, 5) „Иностраннный доктор“, 6) Жена муллы, 7) Безногий, 8) Чудная шапка. Когда он говорит сказку про бедняков, всегда добавляет: „Бедный на хитрость, а богатый на деньги“. Теперь, говорит он, хитрить не с кем, а нужно честно работать в колхозе, чтобы больше выработать трудодней.

Последним пунктом была деревня „Ше-ныш тур“. Здесь очень много сказочников.

Собиратель считает, что поездка к луговым марийцам за сказками была удачна. Запись 60 сказок в такой короткий срок была возможна только при активной помощи самих колхозников. 60 сказок — это небольшая часть того, что бытует в массах.

4. PERSONALIA

Памяти профессора Б. М. Соколова

Исполнилось пять лет с тех пор как скончался в возрасте 41 года профессор Борис Матвеевич Соколов. Б. М. Соколов был один из активнейших советских деятелей в области фольклористики, этнографий и музейного дела. Он умел самые, казалось бы, отвлеченные научные проблемы спаять с актуальными интересами текущего дня.

В отдельных случаях, особенно в области разработки методологических проблем, у Б. М. бывали ошибки, он допускал неточности и несправильности, вытекавшие из того, что он не овладел вполноте марксистским методом.

Б. М. работал на разных участках, но как научный работник он больше всего оставил о себе память в качестве фольклориста. Фольклористика была его основной научной специальностью и в области фольклора им написан ряд научно-исследовательских работ, имеющих крупное значение (ряд работ по исследованию эпоса, отдельные статьи о взаимосвязях фольклора и творчества классиков русской литературы). Вместе с своим братом Юрием Матвеевичем он с университетской скамьи и до самого последнего года жизни был активнейшим собирателем фольклора в различных многочисленных районах России и СССР. Их навыки и их опыт в деле собирания фольклора унаследованы многими молодыми советскими фольклористами. Хотя научно-педагогическая деятельность покойного и оборвалась очень рано, все же он за годы своей работы в советских вузах сумел подготовить значительные кадры фольклористов.

В области исследования фольклора Борис Матвеевич был учеником акад. В. Ф. Миллера и в первую половину своего научного пути работал в духе так называемой исторической школы. Но сразу же после Октябрьской революции можно было видеть, как из года в год в своей исследовательской работе он делает попытки ближе подойти к марксизму. Б. М.

первый выдвигает социологический метод в изучении русского эпоса. Он ведет работу по изучению дохристианских пережитков и религиозного синкретизма в фольклоре (аграрные культы, семейная обрядность и т. д.), делая попытки дать их классовый анализ и вскрыть их реакционную сущность в эпоху социалистического строительства. Вместе с своим братом Ю. М. он пишет в последние годы своей жизни первый советский учебник по фольклору для вузов „Русский фольклор“, в котором первые два выпуска „Былины“ и „Сказки“ написал Б. М. — Курс „Русский фольклор“ бр. Соколовых подвергался неоднократно критике. Отдельные критики правильно указывали на то, что в учебнике нет последовательного применения марксистского метода. Особенно нечеткими являются определения классовой природы отдельных фольклорных жанров. В учебнике отсутствуют необходимые для марксистского понимания определения стилевой структуры в фольклоре. Неудовлетворительно обрисован и вопрос перехода отдельных фольклорных произведений (былины) из одной социальной среды в другую. В этом вопросе Б. М. не пошел дальше В. Миллера, ограничившись доказательствами и сопоставлениями чисто внешнего порядка. Но несмотря на указанные недостатки и ряд других, эта работа Б. М. как первое и единственное наиболее полное до сегодняшнего дня учебное пособие по фольклору, вышедшее за годы революции, безусловно сыграла свою положительную роль. При условии критического отношения к ряду высказываний авторов курса „Русский фольклор“, как наиболее полно охватывающий тему и снабженный очень большим количеством материала, и теперь впредь до выхода нового марксистского учебника признан как необходимое пособие при прохождении курса фольклора в вузах. На протяжении всей своей научно-исследователь-

ской деятельности Б. М. упорно работал над собой и, несмотря на ряд ошибок эклектического характера, он сознательно шел к освоению марксистского метода.

Деятельность покойного на музейном участке и в ряде других общественных и научных организаций развернулась в полной мере сразу после Октябрьской революции.

Работая первые годы в Саратове, Б. М. был там горячим энтузиастом организации литературоведческого и фольклористического образования в реконструированном после Октябрьской революции Саратовском университете. В саратовский период своей деятельности (1919—1924 гг.) он вырабатывает там значительные кадры учеников. В Саратове же он организует Краеведческий музей и в годы голода проводит большую и самоотверженную практическую работу на общественном фронте по борьбе с голодом, организовав своеобразный „Музей голода“. В 1924 г. в момент, когда Советское Правительство решает организовать в Москве Музей народоведения (теперь Музей народов СССР), Б. М. становится во главе этого дела и отдает ему целиком лучшие, самые плодотворные годы своей жизни.

Б. М. в ряде своих работ писал о том, о чем неоднократно писал А. М. Горький: о важности изучения национального устно-поэтического творчества для тех народов, которые только после Октябрьской революции получили возможность создавать свой литературный язык.

Упомянув о мировом значении работы Лейнрота по собиранию знаменитых рун „Калевалы“, Б. М. писал: „И сколько явится, может быть, Лейнротов в наши дни и должно явиться в ближайшее время из недр самих национальностей, которые будут собирать те перлы творчества, какие и сейчас питают собой народную жизнь и народные потребности в отношении искусства. Так создадутся у нас мордовские, марийские и многие другие эпосы, которые будут собраны при помощи самих национальностей и пущены в общий мировой научный оборот“.¹

Б. М. было свойственно особенно живое и ясное сознание величия тех послеоктябрьских лет, во время которых он жил и работал.

„Возьмите любую литературу, письменность любого народа: его самые первые рукописи,

как, например, наше Остромирово евангелие, хранятся обычно в хранилищах, в ларцах под стеклом. Предполагается, что каждый ищет и должен знать первые произведения своей национальной литературы. А ведь сколько таких ларцов в будущем будет сделано для того, чтобы хранить первые книжки, первые рукописи, которые появились у освобожденных Октябрем национальностей в наше время, ибо у некоторых народов создается письменность только сейчас, и именно в этот момент возможно зарождение совершенно новых форм в области именно литературы и искусства“.

Работавшим с Б. М. памятно то, как многие „ученые“ специалисты встречали в штыки горячее и неукротимое стремление Б. М. изучить окружающие нас современные проявления художественного творчества масс. Со стороны советских работников национальных республик инициатива его встречала всегда поддержку и одобрение. Но буржуазные ученые, в частности „ученые“ из идеалистического гнезда философов, психологов, литературоведов и искусствоведов, засевших в 1925—1930 гг. в Гос. Академии худ. наук, все те ученые, которые в большей или меньшей мере проглядывали тенденции великодержавного шовинизма и местного национализма, всеми способами пытавшиеся отвлечь внимание от современных творческих процессов, — делали попытки всячески дискредитировать, опорочить и представить нам ненаучной работу Б. М. по изучению искусства национальностей.

Но Б. М. твердо и последовательно стоял на своих принципиальных позициях и внушал их своим ученикам: „Часто в нашей ученой среде встречаются скептические заявления: — «позвольте, говорят, все это очень хорошо, но здесь нет исторической перспективы, а для научного постижения явлений ведь нам нужна историческая перспектива». Но я скажу, часто люди, говорящие о необходимости исторической перспективы для изучения современных нам явлений, упускают то соображение, что это уже больше не повторимые явления. Ведь не надо забывать, что мы, советские ученые, имели величайшее преимущество перед всеми учеными именно в том, что мы являемся участниками и наблюдателями величайших событий. Во второй раз современником быть нельзя, а многое в корне изучить и изобразить может только современник. И когда некоторые ученые говорят, что прежде всего нужна

¹ Статья „Старое и новое в искусстве национальностей СССР“ в сборн. „Искусство народов СССР“. М., 1927.

историческая перспектива, я им скажу на это, что прежде всего нужно историческое чутье, сознание огромнейшей важности тех наблюдений и изучений, которые будут сделаны в этом направлении именно в этот современный нам момент. Тогда именно нас поблагодарят ученые будущего за то, что нами было сделано непосредственно в самый момент зарождения этих новых форм искусства. И действительно, явления искусства исторически изучаются в их динамике, а не в статике, а наша жизнь сплошь динамична“¹

Б. М. Соколов был одним из инициаторов организованной Правительством СССР юбилейной выставки искусства национальностей СССР к десятилетию Октября. Эта выставка, созданная под непосредственным его руководством, была первым смотром национального искусства, от которого ведут начало все дальнейшие подобного рода общесоюзные смотры. Нам всем памятно, как много энтузиазма и веры в успешность этого дела вносил именно Б. М. Несмотря на скептицизм среди некоторых московских искусствоведов и этнографов, выставка эта превзошла всякие ожидания и

получила положительную оценку Правительства СССР и массового зрителя.

Трудно забыть тем, кто это видел, с какой горячностью и интересом подбирал Б. М. высказывания т. Сталина по национальному вопросу для выставки, как искренно радовался он тому, что гениальные слова вождя находили себе конкретное подтверждение на тех высококачественных полотнах художников, которые присылали Украина и Грузия, на изумительных по своему изяществу советских эмблемах, вырезанных на моржевой кости за полярным округом или вытканых на коврах в кишлаках Туркмении и аулах Азербайджана.

Б. М. умер слишком рано, он должен был бы находиться сейчас в ряду работников советской фольклористики, искусствоведения, этнографии и музейного дела. В 1925 г. он говорил в одном своем выступлении так: „Если вдуматься в то, что у нас будет в ближайшие годы, и во всяком случае в течение ближайших 10 лет, то мы почувствуем, какое море звуков и какую радугу цветов принесут расцветающие культура и искусство различных национальностей Союза“.

А. М. Астахова

И. В. Костоловский

(Некролог)

7 июля 1935 г. скончался Иван Васильевич Костоловский, один из старейших этнографов и фольклористов-собираателей, насчитывавший более 40 лет работы. И. В. принадлежал к числу тех краеведов-самоучек, чьи беззаветная преданность науке, трудолюбие и глубокий интерес к окружающему помогали накапливать необходимый для научных построений конкретный материал.

И. В. Костоловский родился в 1861 г. в Угличе в бедной мещанской семье. Полуголодное существование, хроническая болезнь глаз на почве тяжелых бытовых условий, наконец необходимость уже в раннем возрасте самому зарабатывать на жизнь помешали И. В. получить систематическое образование. И. В. учился всего два года в начальной

школе, а затем он подготавливается экстерном к экзаменам на звание народного учителя, сдает его при Ярославской губернской мужской гимназии, впоследствии проходит пятилетний курс заочного обучения при Московском обществе технических знаний. К этому времени он окончательно поселяется в Ярославской губ. в селе Николо-Корма Рыбинского уезда. Возделывая собственными силами небольшой участок земли, который служит главным средством к существованию, И. В. начинает вести краеведную работу.

Занятия его в этой области отличаются многообразием и широтой, типичными для краеведа-самоучки. Он ведет метеорологические, фенологические и гидрологические наблюдения, являясь заведующим им же открытой в селе Николо-Корма метеорологической станции; собирает этнографические, фольклорные, исторические и лингвистические материалы; состоит корреспондентом целого ряда

¹ Статья „Старое и новое в искусстве национальностей СССР“ в сборн. „Искусство народов СССР“, М., 1927.

ученых учреждений местных и центральных, в том числе Ярославского статистического бюро, Ярославской ученой комиссии, Главной геофизической обсерватории, Русского географического общества, Словарной комиссии Академии Наук СССР и др.

И. В. сотрудничает также в ряде провинциальных газет. В 1905 г. он подвергался жандармским репрессиям. До самой революции полиция считала И. В. „политически-неблагонадежным элементом“.

Начало собирательской работы по этнографии и фольклору сам И. В. Костоловский относит к 1894 г. Часть его материалов печаталась на страницах „Живой старины“, „Этнографического обозрения“ и некоторых местных изданий. Обладая отличным слухом, И. В. производил записи местных народных песен с напевами для музыкальной комиссии при РГО.

В 1916 г. Русским географическим обществом за труды в области этнографии и фольклора была присуждена И. В. серебряная медаль. Кроме того, И. В. имел ряд похвальных отзывов и наград от других ученых обществ и учреждений.

Краеведческая работа в разных областях продолжалась И. В. Костоловским также после Октябрьской революции. Он сотрудничает в Русском словаре при постоянной словарной комиссии Академии Наук СССР, посылает материалы и заметки в Центральное бюро краеведения. По ходатайству последнего, подержанному РГО, с 1926 г. И. В. назначается пенсия. Работа И. В. Костоловского не раз отмечалась советской общественностью. См. статью „Ветеран науки“ в газете „Рабочий пахарь“, Рыбинск, 1926 г., № 129 — по случаю 30-летия деятельности И. В. В январе 1935 г. президиум Центрального бюро краеведения и штаб ударников при ЦБК наградили И. В. званием почетного ударника и выслали денежную премию и грамоту.

С 1933 г. устанавливается связь И. В. с Фольклорной секцией Института антропологии, археологии и этнографии. И. В. становится постоянным ее корреспондентом, присылая этнографические очерки, заметки, фольклорные материалы.

„Доживая предпоследнее время своей жизни, пишет он в одном из своих писем,

я очень беспокоился, что мой материал фольклорный погибнет. Теперь спокоен“. „Я весьма доволен, пишет он в другом письме, что мои труды вам попадают, они, значит, не умрут“.

В работах И. В. Костоловского заметно влияние характерных методов старой этнографии и фольклористики, обусловленных представлениями о крестьянстве как недифференцированном целом. Запись, обычно не сопровождаемая указаниями, в какой именно социальной среде и от кого собран материал. Сказалось и скудное образование: попытки объяснения отмечаемых явлений часто наивны и беспомощны.

Но даже и при этих недостатках материалы И. В. Костоловского представляют значение, охватывая ряд характерных явлений узко ограниченного района (Ярославский край, преимущественно Мышкинский район). Особенный интерес имеют его заметки, касающиеся различных поверий и бытовых пережитков.

И. В. фиксировал и те бытовые изменения, которые были вызваны социалистической реконструкцией деревни. За несколько месяцев до смерти, чувствуя приближение конца, он пишет: „Я весьма счастлив и должен благодарить судьбу за то, что дожид до такого счастливого времени, когда идет страна наша к социалистическому строительству“.

Свой любимый труд И. В. не оставлял до самой своей смерти. Еще в 20-х числах июня, за несколько дней до получения известия о кончине И. В., Фольклорная секция получила несколько песен со следующей краткой трогательной припиской: „Сообщаю вам, что я очень болен и посылаю Вам песни. И. Костоловский“.

Свою автобиографию, присланную в РГО (см. „Краеведение“, 1928, № 2, стр. 93—101), И. В. закончил любимыми своими изречениями: „Счастлив, кто мысленно мог все тайны природы постигнуть“ (Виргилий); „Помни, если жизнь твоя жизни не пробудит в вечной смене бытия — мир тебя забудет“ (Гете). Эти изречения, отвечающие заветным мыслям самого И. В., сообщают последний характерный штрих цельному образу краеведа-самоучки.

СПИСОК ПЕЧАТНЫХ РАБОТ И. В. КОСТОЛОВСКОГО ПО ЭТНОГРАФИИ И ФОЛЬКЛОРУ

1. Приметы и поверья. „Живая старина“ 1901, III—IV, стр. 133—135.

2. Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости Рыбинского уезда. „Этногр. обозр.“ 1901., № 3, стр. 129—134.

3. „Родительские сухарики“. „Этногр. обозр.“ 1901, № 4, стр. 137.

4. Месть за обиду (из Николокормской вол. Рыбинского уезда). „Этногр. обозр.“ 1902, № 4, стр. 115—117.

5. Заветные знаки и слова на предметы собственности (по Еремейцевской вол. Рыбинского уезда). „Этногр. обозр.“ 1902, № 4, стр. 117.

6. Вознесенев день в Ярославской губ. „Этногр. обозр.“ 1903, № 3, стр. 156.

7. Из поверий о животных у жителей

Ярославской губ. „Этногр. обозр.“ 1908, № 4, стр. 137—139.

8. Бытовые пережитки старины на покосе у крестьян Ярославской губ. „Этногр. обозр.“ 1909, № 1, стр. 47.

9. К поверьям о поясе крестьян Ярославской губ. „Этногр. обозр.“ 1909, № 1, стр. 48—50; „Голос“, Ярославль, 1910, № 199.

10. Народное поверье о бесплодии близнецов. „Живая Старина“ 1911, № 3—4, стр. 499.

11. Из свадебных и других поверий Ярославской губ. „Этногр. обозр.“ 1911, № 1—2, стр. 248—251.

12. Из поверий Ярославского края. „Этногр. обозр.“ 1913, № 1—2, стр. 248—252.

13. Народные поверия жителей Ярославского края. „Живая старина“ 1916, приложение № 5, стр. 31—47.

СПИСОК РУКОПИСНЫХ РАБОТ И МАТЕРИАЛОВ, ХРАНЯЩИХСЯ В РУКОПИСНОМ ХРАНИЛИЩЕ ФОЛЬКЛОРНОЙ СЕКЦИИ ИАЭ АН СССР

(коллекция XLI)

1. Этнографические очерки (наблюдения над изменениями в одежде, нравах и т. п.). Послереволуционный период.

2. Краткий исторический очерк, касающийся истоков р. Волги.

3. Народные приметы и поверья, связанные с Волгой у береговых жителей р. Волги.

4. Народная примета о паводках.

5. Ветер „копьяк“.

6. Упадок коноводства по рекам Верхней Волге, Мологе и Шексне во второй половине прошлого столетия. Краткий этнографический очерк.

7. Народные приметы, связанные с птицами.

8. Народное звукоподражание птицам.

9. Звукоподражания при точке косы.

10. Сборник пословиц, поговорок, присловий (более 350 номеров).

11. Народные загадки.

12. Стих „калик переходжих“.

13. Похоронные обряды (пережитки старинных обрядов при гражданских похоронах).

14. Песни припевальные, плясовые, лирические (30 номеров).

Неопубликованные материалы, этнографические и фольклорные, собранные И. В. Костоловским, хранятся также в Архиве госуд. геогр. общества и в Рыбинском Архивном бюро (шифр папки № 163а / В 13).

5. АННОТАЦИИ

„СКАЗКИ“ АФАНАСЬЕВА

Заканчивается печатанием I том нового издания сказок Афанасьева (изд. „Academia“). Общая редакция издания — М. К. Азадовский, Ю. М. Соколов и Н. П. Андреев. В первом томе дан биографический очерк А. Н. Афанасьева (составленный Ю. М. Соколовым), тексты сказок №№ 1—101 по прежним изданиям (редакция текста — М. К. Азадовского и Н. П. Андреева) и комментарий к ним (Н. П. Андреева, при участии М. К. Азадовского).

В основу положен текст 2-го издания, подготовленного к печати самим А. Н. Афанасьевым. Тексты сказок воспроизводятся по этому изданию. В тех случаях, когда в Архиве Географического общества имеются подлинные рукописи напечатанных А. Н. Афанасьевым текстов, расхождения с рукописями оговорены в комментарии. Редакторы издания не считали возможным рукописные подлинники перепечатывать в основном тексте, так как их сравнительно очень немного, и введение их в основной текст нарушило бы целостный характер сборника Афанасьева. Только в тех случаях, когда отступление от рукописи явно вызвано цензурными условиями, в основном тексте перепечатывается рукопись (таков случай с одним из вариантов сказки „Правда и Кривда“).

Варианты, объединенные у Афанасьева под одним номером, печатаются отдельно, и каждый вариант получает особый номер. Перенесены в основной текст некоторые из подстрочных вариантов (когда они являются целостными), а также немногие тексты, почему-то включенные Афанасьевым в примечания. Особым приложением печатаются приведенные Афанасьевым в примечаниях перепечатки различных редких текстов (в том числе, например, лубочных). К III тому будут приложены тексты из сборника „Заветные русские сказки“, не попавшие в основной сборник по условиям политической и церковной цензуры.

Комментарий к сказкам содержит основные библиографические указания (номер сказки по указателю Аарне-Андреева, ссылка на „Anmerkungen Bolte-Polivka“ и др. специальные исследования), даются указания на сферу распространения сказки (по имеющимся данным), указывается древнейший известный текст; отмечаются характерные особенности отдельных вариантов, представленных в сборнике Афанасьева. В комментарий включены все имеющие реальное значение указания из примечаний Афанасьева, самые же примечания Афанасьева не перепечатываются, так как библиографические данные в них устарели, а мифологические истолкования сказок полнее развернуты в „Поэтических воззрениях славян на природу“, на которые и делаются ссылки в соответствующих местах.

Издание богато иллюстрировано. В настоящее время сдан в производство II том (сказки №№ 102—173 по прежним изданиям), к середине 1936 года будет закончен III том.

„РУССКИЙ ФОЛЬКЛОР“

Вышла из печати составленная Н. П. Андреевым хрестоматия „Русский фольклор“ (изд. Учпедгиз). Хрестоматия составлена применительно к задачам преподавания курса фольклора в педагогических высших учебных заведениях. Составитель ставил своей целью дать возможно больше текстов, чтобы обеспечить действительную возможность для студента практически познакомиться с фольклорным материалом.

В хрестоматии даны различные виды фольклорных произведений, по возможности широко охватывающие область устного творчества. По сравнению с прежними хрестоматиями введен не только ряд новых текстов, но и ряд новых отделов: по-октябрьский фольклор, песни рабочих и проч.

Материал выбран такой, который имеет особенное значение для раскрытия истории фольклора (в частности, дан ряд старинных датированных записей), связан с литературой

и представляет интерес с точки зрения художественного оформления. Хрестоматия посвящена русскому фольклору и только в последних разделах („Ленин в фольклоре“ и „Сталин в фольклоре“) в виду их особого значения и особенного интереса самого материала введены песни некоторых народностей СССР, в других случаях не-русский материал используется лишь в примечаниях.

Введен ряд вариантов, частью полностью, частью в отрывках; в некоторых случаях варианты вынесены в примечания. Тексты передаются точно в соответствии с записями, по новой орфографии, но с сохранением диалектологических особенностей. Тексты сопровождаются указаниями, где, когда, кем и от кого записаны и где напечатаны.

В примечания введены указания на источник, откуда взят данный текст, сообщаются (где возможно) сведения об исполнителях, дается литературный и реальный комментарий, приводятся документальные данные, полезные для понимания данного текста или раздела.

Объем книги около 30 печатных листов.

СКАЗКИ ПЕРРО

В издательстве „Academia“ вышел сборник сказок Перро со вступительной статьей и комментариями Н. П. Андреева. Вступительная статья указывает место сборника Перро в европейской сказочной литературе и дает литературную характеристику его сказок. В комментариях даются основные библиографические указания и кратко излагается освещение отдельных сказочных сюжетов в научной литературе. В приложении печатаются отдельные сказки некоторых продолжателей и подражателей Перро.

Это первое научное издание сказок Перро на русском языке. (До сих пор эти сказки издавались только в качестве „детских“.)

СКАЗКИ КРАСНОЖЕНОВОЙ

По постановлению Совета Государственного географического общества печатается под редакцией М. К. Азадовского и Н. П. Андреева сборник сказок, записанных за 1909—1932 гг. в Красноярском крае М. В. Красноженовой (принят к изданию Ленинградским отделением Гослитиздата). Сборник печатается в ознаменование 45-летнего юбилея научно-сборительской деятельности старейшей сибирской собирательницы (одной из старейших в Союзе).

В сборник входят 45 текстов из 110, представленных собирательницей. Отобраны тексты наиболее яркие в литературном отношении и представляющие наибольший интерес с точки зрения истории сказочного материала. Особенно четко выражены в сказках М. В. Красноженовой явления „олигературивания“ сказок, насыщения их литературными элементами и элементами городской культуры мелкобуржуазного характера (этот процесс характерен для фольклора предреволюционного периода). Отчетливо представлены также черты, типичные для сибирских сказок, черты местной обстановки и быта.

Сказкам предшествует вступительная статья Н. П. Андреева, им же составлены примечания к сказкам (библиографические указания и краткая характеристика отдельных текстов). Г. С. Виноградовым написан биографический очерк М. В. Красноженовой.

Е. Г. Кагаров

Немецкая фольклористика на службе германского фашизма

В своей блестящей речи на VII конгрессе Коминтерна 2 августа 1935 г. тов. Георгий Димитров, обращая внимание на необходимость идеологической борьбы с фашизмом, сказал между прочим следующее: „Фашисты перетряхивают всю историю каждого народа для того, чтобы представить себя наследниками и продолжателями всего возвышенного и героического в его прошлом... В Германии издаются сотни книг, преследующих одну лишь цель — фальсификацию на фашистский лад истории германского народа. Свежеиспеченные национал-социалистические историки стараются представить историю Германии таким образом, будто бы в силу какой-то «исторической закономерности» на протяжении 2000 лет проходит красной нитью линия развития, приведшая к появлению на исторической сцене национального «спасителя», «мессии» германского народа, известного ефрейтора австрийского происхождения“.

Никогда фальсификация всего, что есть ценного в историческом прошлом нации, „для одурачивания народных масс“ (Г. Димитров), не достигала таких размеров, как в Третьей империи.“

Современная фашистская этнография и фольклористика, отбросив красивые фразы старой буржуазии о чистой, беспартийной науке, нисколько не скрывает политических задач, стоящих перед народоведением в гитлеровской Германии. Народоведение признается „ведущей наукой Третьей империи,“ призванной „возвратить оторвавшийся от

почвы пролетариат его отечеству“.¹ В 1934 г. Лейпцигское Общество народоведения издало специальный выпуск своих „Сообщений“, содержащий в себе декларацию о политических задачах этнографии в «обновленной» Германии.² Перед нами по сути дела не что иное, как приложение программы национал-социалистической партии в области этнографической науки.

Каковы те конкретные формы и приемы фальсификации исторического прошлого германского народа, которые проводятся в современной немецкой фольклористике?

Основной формой идеологии воинствующего фашизма является расовая теория. Принцип „чистоты“ расы и крови, возведенный в боевой политический лозунг Адольфом Гитлером, красною нитью проходит через всю современную фольклористику Германии. Раса рассматривается как база народного искусства и религии. Фридрих Этвайн выдвигает антитезу северного („арийского“) и христианского семитического начала в религии, сводящуюся, по его мнению, к чисто расовым различиям.³ Древнегерманская народная поэзия, как выражение германского „национального духа“, противопоставляется

¹ Paul Zinck, Wesen, Wege und Ziele der Volkskunde. Illustrierte Zeitung, № 4628 от 23 XI 1933 г.

² Mitteilungen der Gesellschaft für Volkskunde, 1934, Januar, № 3.

³ Friedrich Ettwein, Rasse und Religion, Stuttgart, 1931.

устной поэзии других народов. По словам Густава Неккеля, германская героическая песня прославляла не борцов за народ или родину, а их личные качества: отвагу, верность, непримиримость. Убийство дракона Зигфридом отнюдь не означало освобождения страны, и если Гудруна-Кримхильда умерщвляет Аттилу, то это вовсе не было актом уничтожения ненавистного всем „Бича божия“. Другие народы, наоборот, охотно выставляют своих героев средневековья в таком свете, особенно французы, у которых Роланд сражается за „милую Францию“ и одновременно с этим за христианскую веру с сарацинами.¹ В германском эпосе никогда не изображается борьба народов, но только единоборство князей и витязей, составляющих их свиту. Единственное исключение представляет собой песня о битве готов с гуннами, где звучит мотив борьбы за национальную свободу.² И когда Неккель яркими красками рисует нам образ Арминия как „освободителя Германии“ (Befreier Germaniens) по Тациту, то ясно чувствуется, что перед немецким автором стоял в эту минуту образ национального „спасителя“ и „мессии“ германского народа, Адольфа Гитлера. А попытки доказать преобладание роли личности в древнегерманском эпосе имеют определенную цель: оправдать исторически фюрерство Гитлера, отыскать корни его в средневековом быте немецкого народа. Апелляция к прошлому — характерная черта фашизма, как указывал еще тов. Мануильский на XI Пленуме ИККИ.³

Противоположность древнегерманской и иудейско-христианской морали — излюбленный мотив современной немецкой фольклористики. Андреас Гейслер прочел специальный доклад на тему: „Господская этика в исландской саге“, в котором старается доказать, что в то время как христианство выдвинуло догматы грехопадения, наследственного греха и искупления, власти дьявола, страшного суда, адских мук и провозгласило страдание и самоотречение нравственным идеалом, — для древнего германца-северянина высшая

слава заключалась в веселии (laetum esse gloria est): он не знал никакой иной аскезы, кроме воспитания в себе презрения к физической боли и опасностям.¹ Вслед за Фридрихом Ницше, Гейслер объявляет иудейско-христианскую этику этикой рабов.²

Фашистские фольклористы даже употребление известных музыкальных интервалов и определенного движения мелодии в народных песнях приписывают исключительно германской или северной расе. Так, Герман Гюнтерт утверждает, что квинтовый ход, типичный для сигнального рожка, свойствен лишь германской народной музыке.³

Он резко отзываясь о современном реформаторском движении в немецкой музыке, исходящем в своих композициях из принципа „аномальности“, „примитивного скользящего вокруг одного тона“. „Необходимо, — пишет он, — с негодованием отправить защитников этой разлагающей, враждебной народу музыки к неграм и другим примитивным племенам, где они, наверное, встретят полное понимание и сочувствие своей слизнячной каше“. Рихард Эйхенауэр сопоставляет две диатонические мелодии, приуроченные к определенному религиозному моменту — празднику рождества Христова. Одна из этих мелодий представляет собою песнопение грегорианской церкви.

По мнению Эйхенауэра, этот мелодический ряд звучит как чуждый для немецкого уха. „Так и кажется, что стоишь на краю пустыни и слышишь доносящийся из безграничной дали зов незнакомого голоса“, — замечает он. Напротив, вторая мелодия, известная рождественская песня: „Es ist ein Ros' entsprungen“, покоится на твердом основном тоне, опускаясь вниз к заранее предчувствуемому концу ясно и спокойно. Различные впечатления, производимого двумя приведенными выше мелодиями, основано на следующем: во втором примере тона напева имеют гармонические функции, они воспринимаются как части определенных трезвучий, внутри мелодий господствует известный гармонический принцип. И особенностью северной мелодии не понять, по мне-

¹ Gustav Neckel, *Altgermanische Kultur*, Leipzig, 1934, стр. 134.

² Там же, стр. 137 сл. Собственно, эта мысль о противоположности германского и французского эпоса высказана была А. Гейслером в 1906 г. в книге „Historisches und Mythisches in der germanischen Heldensage“.

³ Ц. О. „Правда“ от 11 мая 1931 г., №128.

¹ Andreas Heusler, *Germanentum*, Heidelberg, 1934, стр. 63 сл.

² Там же, стр. 65 сл.

³ Hermann Güntert, *Der Ursprung der Germanen*, Heidelberg, 1934, стр. 124. Ср. впрочем уже J. Leiss, *Volk und Rasse*, VII, 1932, стр. 163—164.

нию Эйхенауэра, если не учесть особого гармонического мышления, свойственного лишь северной расе.¹ Таким образом, доисторической германской мелодике приписывается гармоническая функция, — особенность, якобы прирожденная лишь северной расе с ее господским характером (*herrenhaftes Aussehen*). Так, музыкальная этнография оказывается в роли „научной“ базы, подводимой фашистами под теорию „превосходства“ германской расы над остальными. С этим тесно связана беспощадная борьба, которая ведется в Третей империи против музыкальных „модернистов“, объявленных „врагами народа“.

Однако, научность этой базы весьма и весьма сомнительна; достаточно сказать, что квинтовый ход в мелодии встречается в музыке самых разнообразных народностей, на различных стадиях общественного развития. Что же касается мелодических, т. е. последовательных трезвучий, то они вовсе не характерны для одной лишь германской музыки, но часто встречаются и в русской народной песне, и в музыке других, главным образом, европейских народов, начиная с периода развития гармонического мышления, т. е. начиная с периода позднего феодализма в Европе.

14 сентября 1935 г. Гитлер произнес в Нюрнберге на заседании женской организации национал-социалистической партии длинную речь, в которой убеждал свою аудиторию, что „высшее призвание женщины — корыта и пеленки“. Обрушившись на „марксистское“ требование равноправия женщин, Гитлер заявил, что „равноправие женщины состоит в том, чтобы ее уважали в областях жизни, отведенных ей природой“, т. е. в деторождении и домашнем хозяйстве.² Это, как известно, одно из основных положений гитлеровской программы. И вот, исландские саги используются немецкими учеными для доказательства того, что женщина в древнегерманском обществе жила лишь интересами узкой семейной сферы. По словам Андреаса Гейслера, сага показывает нам германскую женщину в домашней одежде (*im Hauskleide*). Женщина действует в роли домохозяйки и матери; весь мир ее ограничивается четырьмя стенами. Оружие, война — для нее неслыханные вещи.³

Другой исследователь древнегерманской культуры Густав Неккель пишет: „Не подлежит сомнению, что в древности встречались и женщины-воины или „девы щита“ (*skjöldmejar*), как они назывались на севере. Но это были исключения. Германка с древнейших времен бралась за оружие лишь в случаях крайней необходимости. Обычным же ее оружием была прялка, ткацкий станок и прочая женская утварь.“⁴ Рихард Хюннеркопф⁵ утверждает, что совершенно неверно считать древнегерманскую женщину какою-то воительницей, сражающейся в рядах мужчин наподобие валькирий. В сагах пред нами предстает рядовая женщина как хорошая хозяйка (*tüchtige Hausfrau*), имеющая влияние на всю домашнюю жизнь (*auf das gesamte Hauswesen*). А видный член нац.-соц. партии проф. Евгений Ферле заявляет, что женщина у древних германцев имела очень немного прав.⁶ Все эти утверждения представляют собою явную „фальсификацию прошлого“: саги и другие памятники рисуют нам *высокое* положение женщины в обществе. Хет участвует в битвах наряду с мужчиной, Хервер даже предводительствует на войне и признается самостоятельной правительницей.⁷ Родоначальницей королевского дома лангобардов считалась Гамбара, правившая народом вместе со своими двумя сыновьями.⁸ Германская поэзия насквозь проникнута идеологией матриархата, что настойчиво подчеркивал и Энгельс.⁹ Итак, и здесь перед нами тенденциозное искажение исторических фактов немецкими фашистами.

Перед лицом этой фальсификации на фашистский лад истории германского народа

¹ A. Heusler, *Germanentum*, Heidelberg, 1934, стр. 19.

² G. Neckel, *Altgermanische Kultur*, Leipzig, 1934, стр. 51.

³ Richard Hünnerkopf, *Die isländische Saga und die deutsche Volkskunde*, *Oberdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde*, VIII, 1934, стр. 43.

⁴ Eugen Fehrle, *Tacitus, Germania*, München, 1929, стр. 89.

⁵ Axel Olrik, *Arkiv f. nordisk filologi*, X, 223 сл.

⁶ Mon. German, Ss. rer. Langob., p. 2.

⁷ Фр. Энгельс, *Происхождение семьи...* Партиздат 1934, стр. 120—123. Подробнее я касаюсь этой проблемы в статье „К вопросу о матриархате у древних германцев“ (*Сборник в честь В. Г. Богораза*, М.-Л., 1936.

¹ Richard Eichenauer, *Ueber nordische Melodik, Volk und Rasse*, V, 1930, № 1, стр. 30—35.

² Ц. О. «Правда» от 14 IX 1935 г.; «Ленинградская правда» от 15 IX 1935 г., № 214.

мы должны, с своей стороны, развернуть широкую идеологическую борьбу на основе ясной, популярной аргументации и правильного, хорошо продуманного подхода к свое-

образию национальной психологии народных масс (Г. Димитров). В этом — очередная задача советских историков, этнографов и фольклористов.

Е. Г. Кагаров

Современная румынская фольклористика (1922—1935)

Начало румынской фольклористики связано с ростом мелкобуржуазного национализма в Румынии во второй половине XIX в., после подтверждения автономии княжеств Парижским трактатом 1856 г. и провозглашения независимости страны в 1877 г. Родоначальником румынской фольклористики считается известный поэт В. Александри, издавший сборник народных песен (*Poesii populare a le Românilor*, București, 1867) и еще ранее — собрание баллад и песен румынского народа (Яссы, 1852—1853). К этому первому периоду в истории румынской фольклористики относятся, кроме того, труды Крянга (*Greanga*), Испиреску (*Ispirescu*), проф. Хыждеу (*Hășdeu*) и друг.¹ В настоящее время этнография и фольклор разрабатываются в Румынии целым рядом специалистов, учреждений и периодических изданий, и литература по этим вопросам, особенно после империалистической войны, способствовавшей усиленному росту национализма в стране, достигла весьма значительных размеров. Но, как мы увидим ниже, эта литература характеризуется преобладанием описательного момента и слабым интересом к широким теоретическим проблемам нашей науки. Мы начнем рассмотрение трудов по румынскому фольклору с общих сочинений, вводящих читателя в прошлое румынского народа, нашедшее себе яркое отражение в его устном творчестве.

I

СОЧИНЕНИЯ ОБЩЕИСТОРИЧЕСКОГО, ТЕОРЕТИЧЕСКОГО И МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА

Здесь прежде всего следует назвать книгу N. Jorga *La place des Roumains dans l'histoire*

universelle. I. Antiquité et Moyen-âge (Место румын во всеобщей истории. I. Древность и средние века). Bucarest, 1935, 202 стр. В книге рассматриваются судьбы румынского народа в рамках общеевропейской истории, начиная с скифских племен, дакийского субстрата и римского завоевания и кончая крестовыми походами XIII—XIV вв. Но судьбы всех этих племенных образований на Балканском полуострове прослеживаются вне смены одних хозяйственных и социальных форм другими, в духе „шумного старонаучного рынка с тухлым товаром“ (Н. Я. Марр, Избр. раб., I, 252), в плане теории миграций, гипотезирования культур и т. д.

В этом же духе написаны этюд N. Jorga о национальной психологии румын в *Revue historique du Sud-Est européen* 1931, стр. 191—223, книга *Drăganu României în veac. IX—XIV pe baza toponimicii și a onomasticeii* (Румыны в IX—XIV вв. на основании топонимики и ономастики), București, 1933 и др.

Много внимания уделяет румынская фольклористика проблеме взаимовлияний фольклора румын и их соседей. Назовем в виде примера исследование Al. Popescu-Telega, *Asemănări și analogii în folklorul român și iberic* (Сходство и аналогии между фольклором румынским и иберийским), Craiova, 1927, 120 стр. Ср. рец. N. Jorga (*Revista Istorică*, XIV, 91 сл.); A. G[orovei], *Sezătorea*, XXIV, стр. 42—45; N. Răutu, *Fat-Frumos*, III, стр. 21—23; T. Paunescu-Ulmu, *Scrisul Românesc*, I, № 2, стр. 102 сл.

Взаимовлияния румынского и мадьярского народов в области народной поэзии рассматриваются в заметке S. Keresztury: *Influențe reciproce între poporul român și cel maghiar. Cele trei Crișuri*, V, 24 сл., в которой автор целый ряд венгерских песен возводит к румынскому прототипу.

¹ Ср. A. Guichot y Sierra, *Historia del fol-*

Параллель между румынским и чешским фольклором проводит Маргарита Ștefănescu, *Coincidență între un cântec popular românesc și unul ceh* (Совпадение между одной румынской и чешской народной песней), *Archiva* XXXIV, № 3—4, стр. 202 сл.

Та же исследовательница отмечает совпадение мотивов в румынском и русском фольклоре: *M Ștefănescu*, „*Amarita turturică*“ în literatura rusească („Печальная голица“ в русской литературе), *Archiva*, XXXV, № 2, стр. 135—136.

В том же плане написаны статьи: *Gr. Nandriș*, *Les rapports entre la Moldavie et l'Ukraine d'après le folklore ukrainien* (Отношения между Молдавией и Украиной по украинскому фольклору), *Mélanges de l'Ecole Roumaine en France*, 1924. (Рец. *M. Lipăneanu*, *Dacoromania*, IV, 2, стр. 971—972). *St. Diamandi*, *Contribuția Aromânilor în literatura neogreacă* (Участие ароманов или куцовалэхов в новогреческой литературе), *Peninsula Balcanică*, I, № 5, стр. 8—10; № 6, стр. 6—8; № 8, стр. 8—9.

На грани между фольклористикой и историей литературы стоит заметка *Georghe Kristof*, *Balint Balassa și poezia populară română* (Валентин Баласса и румынская народная поэзия), *Cele trei Crișuri*, VII, стр. 121—122. Венгерский лирический поэт XVI в. Баласса во время своего невольного пребывания в Трансильвании изучил румынский язык и познакомился с румынскими народными песнями, мотивы которых звучат порой в его собственной поэзии.

Общие теоретические и методологические вопросы слабо освещаются в румынской фольклористике. Можно назвать в этой области лишь немногие работы, как, например, *E. Speranția*, *Tradiția și rolul ei social* (Традиция и ее социальная роль), *Oradia-Mare*, 1929; *G. T. Kirileanu*, *Culegeri de folklor* (Собирание фольклора), *Lamura*, VI, стр. 332—334. Здесь высказываются пожелание, чтобы правительство обратилось к народным учителям и священникам с призывом собирать фольклорные данные.

На эту же тему написана статья *Jon Mușlea*, *Învățătorii și folklorul* (Учителя и фольклор) в журнале *Învățătorul*, IX, 1928, и отдельно, *Cluj*, 17 стр.

Из немногочисленных программ, опросных листов и т. п. материала отметим: *A. Gogovei*, *Chestionnar de folklor* (Вопросник по фольклору), *Șezătoarea*, XXX, XVIII,

стр. 19—22. Ср. там же, стр. 33—37 и 238—240, статьи под тем же заглавием, заключающие ответы на анкету, полученные в Сучаве.

По библиографии мне известны два труда: *Jon Popescu*, *Bibliografia folkloristică, Șezătoarea*, XXXII, XX, стр. 140—144, и *Marg. Ștefănescu* (на чешском языке), *Národopis a folklor v Rumunsko* в журнале „*Národopisný Věstník Československý*“, XXII, № 4, 1929, стр. 261—279.

II

ОБЩИЕ ТРУДЫ ПО РУМЫНСКОЙ
НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Общую характеристику румынского устного творчества мы находим в следующих трудах: *Claudio Isopescu*, *La poezia populară romena* (Румынская народная поэзия), *Giornale di politica e letteratura*, III, 1927, стр. 350—338; *Ov. Densușianu*, *Primăvară în poezia noastră populară* (Весна в нашей народной поэзии), *Viața Nouă*, XVII, стр. 213—225. Здесь автор отмечает элементы пастушеского быта в румынской народной поэзии и делает заключение, что румыны издавна были скотоводческим народом. *T. Parahagi* в исследовании: *Creațiunea poetică populară* (Народное поэтическое творчество), напечатанном в журнале *Grai și suflet*, II, стр. 22—89, между прочим стремится доказать, что женщины были создателями лирической поэзии, а мужчины—эпической. *Zenobia Georgescu*, *Poezia populară* (Народная поэзия) в журнале *Izvoarașul*, III, № 9—12 дает краткий общий обзор румынской устной поэзии и высказывает пожелание, чтобы народ оберегал себя от влияния песен предместья, полных неологизмов и варваризмов. *Christian Coles-Virginus*, *Hărțuiala între mamă și fiica* (Вражда между матерью и дочерью), *Rom.*, III, № 8—9, стр. 2 сл., проводит аналогии между румынской и итальянской народной поэзией в трактовке данного сюжета. *Jon Popu-Câmpreanu*, *Plantele în poezia populară* (Растения в народной поэзии), *Comoara Satelor*, III, стр. 41—45, рассматривает 85 различных растений и народные песни, упоминающие о них. *J. Savin*, *Dragostea porocului românesc* (Любовь румынского народа); *T. P.*, I, стр. 83—96, 119—121, 167—169, анализирует изображение любви в румынской народной поэзии. Ср. *Paul J. Paradopol*, *Metafora și alegoria în poezia noastră populară* (Метафора и аллегория в нашей народной поэзии).

Необходимым пособием при изучении румынской народной поэзии служит труд N. Jorga, *Istoria literaturii românești* (История румынской литературы), вышедший в 1925 г. вторым значительно дополненным изданием. В I томе рассматривается народная литература, влияние славянской письменности, древняя религиозная литература и первые хронисты (ср. подробную рецензию N. Drăganu в *Dacoromania*, IV, 2, стр. 1134—1152).

III

ТРУДЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ОБЛАСТНОМУ
ФОЛЬКЛОРУ

В Румынии (как и в Италии) выходит много сборников и исследований, посвященных фольклору той или иной местности. Сюда следует отнести: L. Costin, *Mărgăritarele Bănățului* (Жемчужины Баната), Темешвар, 1925, стр. 140. Рец. *Șt. Pașca*, *Dacoromania*, IV, 2, стр. 1031—1034. L. Costin, *Folklorul Bănățean* (Банатский фольклор), *Archivale Olteniei*, IV, стр. 25—30. L. Costin, *Studii asupra folclorului bănățean* (Исследования в области банатского фольклора), *Banatol*, III, 1928, № 1, стр. 22—24; № 5, стр. 24—26; № 8, стр. 41—49. *Jon Buzdugan*, *Cântece din Basarabia II* (Народные песни Бессарабии), *Craiova*, 1928, стр. 160. Gh. Cardaș, *Cantece populare moldovenești* (Молдавские народные песни), *Biblioteca Sămănătorul*, № 157—159, *Arad*, 1926, стр. 160 и 192. Рец. *Șt. Pașca*, *Dacoromania*, IV, 2, стр. 1034. M. Friedwagner о румынских народных песнях в Бессарабии (*Revista filologică* 1927, стр. 51—65). J. Vârlea, *Cântece poporane din Maramureș* (Народные песни из Мармороша), *București*, 1924, стр. 143 и 400. В первом томе помещены баллады, колядки и заплачки, во втором — заговоры и заклинания, формулы, уничтожающие чары и т. д. Рец. V. Vogrea, *Dacoromania*, IV, 2, стр. 1038—1042. N. Georgescu-Tistu, *Folclor din județul Buzău* (фольклор округа Бузэу), XXXIV том серии *Din Viața poporului Român*, *București*, 1928, стр. 92. Рец. S. Dan, *Convorb. Literare*, LXI, стр. 345; A. Gîrovei, *Șezătoarea*, XXIV, стр. 179—180. G. F. Ciăușanu, G. Fira și C. M. Popescu, *Culegere de folklor din județul Vâlcea și împrejurimi cu un glosar* (Собрание фольклорных текстов из округа Валча и соседних округов с словарем), XXXV, том серии *Din viața poporului Român*, *București*, 1928, стр. 21. Рец. J. R., *Transilv.*, LIX, стр. 664; S. Pop, *Dacoromania*,

V, стр. 651—663; C. T., *Studi Rumeni*, III, стр. 171—172. J. J. Stoian, *Texte folklorice din Rimnicul-Sărat* (фольклорные тексты из округа Рымник-Сарат), *Grai și Suflet*, III, 1928, стр. 297—343. Александрина Istrătescu, *Texte populare din județul Prahova* (Народные тексты из округа Прахова), *Grai și Suflet*, III, 1928, стр. 344—380. J. Cetina, *Folklor mehedintean*, *Datina*, II, 1924, стр. 133—135: народные песни из малой Валахии. Екатерина Ценеску (Țenescu), *Texte populare din Bistrița-Năsăud* (Народные тексты из округа Бистриц-Насоуд), *Grai și Suflet*, II, 2, стр. 328—345. 21 образец прозаических текстов в фонетической транскрипции и описание диалекта края. Gheorghe Giuglea, *Note și fapte de folklor și filologie* (Заметки и факты из области фольклора и филологии), *Dacoromania*, V, 1928, стр. 523—538 (О народных песнях сербских румын).

IV

ТРУДЫ, КАСАЮЩИЕСЯ ОТДЕЛЬНЫХ
ВИДОВ (ФОРМ) И СЮЖЕТОВ НАРОДНЫХ
ПЕСЕН

Значительное количество трудов по фольклору посвящено румынским рождественским и новогодним колядкам. Таковы: N. J. Dumitrascu, *Cântări de stea și colinde* (Рождественские песни, исполняемые со звездой, и колядки), *Craiova*, 1923, стр. 146. Marg. Ștefănescu, *Plugușorul san Hăitura* (Новогодний плужок), *Archiva*, XXXIV, № 3—4, стр. 215—222: о колядке, исполняемой крестьянскими детьми, обходящими с маленьким разукрашенным изображением плуга из дома в дом в ночь под Новый год в Бессарабии (с. Сенатэвка). A. Viciu, *Elementul păgân în colindele noastre* (Языческие элементы в наших колядках), *Comoara Satelor*, II, 1927, стр. 3, отмечает наличие отголосков дохристианских (античных) верований (упоминания о Иовисе, Иовике, т. е. Юпитере, латинская основа *Jov*) в некоторых районах Семиградья. Гавриил Todica, *Mit și preistorie* (Миф и доистория), *Comoara Satelor*, IV, 1927, стр. 89—92. Автор старается показать, что в каждой народной легенде есть доля истины. В трансильванских колядках упоминается о младенце, борющемся со львом: это явный отголосок того времени, когда лев еще водился в восточной Европе. Однако, автор игнорирует книжное влияние на народные легенды: лев мог проникнуть в народную

поэзию румын из античной и византийской литературы, вероятно, через посредство славянской письменности. Sc. Cocosescu, *Crăciunul și muzica* (Рождество и музыка), *Adevărul literar, Ser. III, IV № 111*: здесь говорится о народных мелодиях, связанных со святками.

Слабее разработаны другие группы обрядовых песен: свадебные, похоронные и т. д. Назовем: G. T. Kirileanu, *Orații la nunta din valea Bistriței moldovenești* (Свадебные речи и песни в долине р. Бистрицы в Молдавии), — о румынских рукописях бухарестской Академии Наук, заключающих в себе светские песенники; составителями их были лица, прошедшие духовную школу; в таких антологиях нередко имеются народные песни, например свадебные. L. Costin, *Vocete din Bănat* (Заплачки из Баната), *Arhivele Olteniei, VII, 1928, стр. 154—157.*

Большой интерес вызывает народная баллада „Миорица“, весьма распространенная в Румынии. D. Caracostea, *Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia* (Песня о Миорице в Молдавии, великой и малой Валахии), *Convorbiri Literare, LV, стр. 456—485; LVI, стр. 811—839 (1927)*, дает исторический, филологический и эстетический анализ упомянутой народной песни. Той же теме посвящены статьи: Jon Diaconu, *Două variante ale „Mioriței“* (Два варианта „Миорица“), *Grai și Suflet, II, 2, стр. 359—362* — записаны в с. Спинешты (Молдавия). M. Sadoveanu, *O nouă variantă a Mioriței* (Новый вариант Миорицы), *Viața Românească, XIV, LII, стр. 236—238.* Речь идет о варианте, записанных в Яссах проф. Костаческу. По мнению автора, народная баллада „Миорица“ возникла в молдавских Карпатах. Pl. Nicolăescu, *Balada Mioriței în Oltenia* (Баллада „Миорица“ в малой Валахии), *Arhivele Olteniei, V, 1927, стр. 255—272.* Его же краткая заметка в *Flamura, III, 1927, стр. 53—55.*

Заговору, записанному в Бихорѣ (Трансильвания), посвящена статья Василия Сала: *Descântecul de Mărit (Sezătoarea, XXXIV, стр. 127—135).*

Об исторических песнях имеются следующие работы: D. Caselli, *Biserica Sf. Niculae domnesc din curtea d'Arges* (Помещичья церковь св. Николая в усадьбе Арджеша или Арписса), *Revista pentru Istorie, Arheologie și Filologie, XVI, стр. 141—142*; народные песни посвященные закладке церкви, первой по времени в Валахии. Ioan Georgescu,

Avram Jancu în poezia populară română (Авраам Янко в румынской народной поэзии), *Transilvania, LIII, стр. 566—569.* На основании текстов, опубликованных в книге Симона Фл. Мариану *Poezii populare despre Avram Jancu* (Народные песни об Аврааме Янко), Сучава 1900, обрисовывается образ вождя румынских партизанов, возглавлявшего восстание против Венгрии 1848 г. и восплаемого народом. Romulus S. Molin в статье *Nore voiniceștii din Bănat cunoscute în popor numai până la anii 1866* (Устные героические песни из Баната, бывшие известными народу лишь до 1866), *A. O., III, стр. 24—32*, указывает на то обстоятельство, что многие исторические народные баллады уже исчезли или исчезают в настоящее время в Банате, а собирателей песен совершенно недостаточно.

V

НАРОДНАЯ ПРОЗА (СКАЗКИ, ШВАНКИ, ЛЕГЕНДЫ И Т. П.)

Из довольно богатой литературы о румынских сказках назовем следующие работы: D. Mihalache, *Basme românești* (Румынские сказки), *București, 1928, 157 стр. 16°.* Moses Gaster, *Rumanian Bird and Beast stories, rendered into english.* London, 1915. Рец. J. B[olte], *Zeitschr. f. Volksk. 33/34, стр. 158.* Gh. Vălsan, *Geografia basmelor române* (География румынских сказок), *Com. Sat., III, стр. 45—47.* Автор пытается доказать, что румынские сказки и народные рассказы описывают степи от северных берегов Черного моря до Средней Азии. Simeon Rusu *Câmpreanu, Povești ardelenesti* [Трансильванские (румынские) сказки], *Gherla, 1928, 39 стр. 16°.* Franz Oberst, *Rumänische Märchen und Sagen aus Siebenbürgen* (Румынские сказки и предания из Трансильвании), *Hermannstadt 1925, 125 стр. (Archiv des Vereins f. siebenbürg. Landeskunde, XLII, стр. 331—501).* Тексты записаны в половине XIX в. и переведены на румынский язык; примечания сравнительно-фольклорного характера составлены Адольфом Schullerus, Рец. J. Bolte, *Zeitschr. f. Volkskunde, XXXV/XXXVI, стр. 221.* Leca Morariu, *Povești istro-române* (Сказки истро-валахов), *Făt-Frumos III 1928, стр. 17—21, 52—55, 123—126, 174—177.* Истро-валахские тексты с переводом на румынский язык. Его же, *Căt on trei frați proveit* (Подвиги трех братьев), *Junimea Literară, XVII, 1928, стр. 50—56.* Сказка на истро-румынском наречии.

N. J. Dumitrascu, *Povești oltenie* (Сказки из малой Валахии), București, 1928, 128 стр. 16°
Его же, *Busuioc. Povești alese* (Избранные сказки), București, 1928, 135 стр. 16°, десять народных сказок, записанных в малой Валахии. P. Iroaie, *Tămăduirea lenei* (Исцеление лени), Făt-Frumos, III, 1928, стр. 56—57. Народная сказка.

Ряд трудов изучает народную литературу и ее влияние на устное творчество. Например: N. Cartoian, *Legendele Troadei în literatura veche românească* (Троянские сказания в древнерумынской литературе), Academia Română, Secția litarară, Ser. III, 3, № 3, București, 1925, Рец. N. Drăganu, *Dacoromania*, IV, 2, стр. 1101—1106. Leca Morariu, *Războiul Troadei* (Троянская война), Gernăuți 1924. Издание повести „Троянская война“ по рукописи Конст. Поповича 1796 г. Рец. J. Siadbei, *Viață Românească*, XVII, том LXII, стр. 351. V. Vogrea, *În jurul Alexandriei* (Вокруг Александрии), *Analele Dobrogei*, III, стр. 325—338. Истокование ряда образов и собственных имен в древней повести „Александриды“. N. Cartoian, *Legenda lui Avgar în literatura veche românească* (Легенда об Абгаре в древнерумынской литературе), *Convorbiri literare* 1925, aprilie, 21 стр. Рец. Șt. Pașca, *Dacoromania*, IV, 2, стр. 1022—1023. (Легенда об Эдесском царе Абгаре в Месопотамии, состоявшем якобы в переписке с Иисусом христом.)

Из других видов народной прозы нашли себе освещение шванки и загадки: L. Costin, *Snoave. Colecția* (Шванки. Собрание), *Timișoara*, 1928, 16 стр., Leca Morariu, *Cimilituri* (Загадки), *Cernăuși* 1930, 64 стр. В этой книжке собрано 250 румынских загадок из Буковины, классифицированных по особой системе.

VI

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

За последнее время в Румынии и за ее пределами появился ряд работ, освещающих различные стороны румынского музыкального фольклора. Таковы: Michel Vulpescu, *La chanson populaire en Roumanie* (Народная песня в Румынии), *Revue de Musicologie*, XI, 1927, стр. 214—219. S. Golestan, *La canzone popolare rumena* (Румынская народная песня), *Musica d'oggi*, X, 1928, стр. 346—347. Ion Ordeanu, *Pentru cântecul bătrânesc* (За старинную песню), *Idea Europeană*, IV,

№ 109, 3. Автор указывает на необходимость изучения не только текста старинных песен, но и их музыкальной стороны; и записывать нужно не только слова, но и мелодию песен. Tib. Brediceanu, *Despre muzica populară românească și culegerea ei* (О румынской народной музыке и ее собирании), *Șezătoarea*, XXIV, 1928, стр. 136—142. Резюме сообщения, сделанного на Пражском конгрессе по народному искусству в октябре 1928 г. Béla Bartók, *Volksmusik der Rumänen von Maramureș* (Народная музыка в Мармароше), München, 1923, XXXVII, 226 стр. Рец. T. Papahagi, *Grai și Suflet*, I стр. 155—156; R. Hernried, *Zeitschr. f. Mus.* 93, 568; Th. Wiesengrund, *Die Musik*, XVII, № 8, 585. Emil Riegler-Dinu, *Folclor muzical dobrogean vechiu* (Старинный музыкальный фольклор в Добрудже), *Analele Dobrogei*, IX, I, 1928, стр. 787—793. G. G. Alexici, *Elemente române în muzica populară maghiară* (Румынские элементы в мадьярской народной музыке), *Grai și Suflet*, III, 1928, стр. 47—81. Рец. T[reme], *Ungar. Jahrb.*, 243. Gr M. Posluniciu, *Cu prilejul sărbătoririi maestrului Gheorghe Dima* (по случаю чествования маэстро Георгия Дима), *Revista Moldovii* II, № 3—стр. 41—44. По поводу чествования деятеля, консерватории в г. Клуже (Клаузенбурге или Колошваре) Георгия Димы вспоминается образ Гавриила Музическо, который впервые гармонизовал румынские народные мелодии N. Jorga. D. Bobulescu. *Lăutarii noștri* Д. Бобулеску, „Наши музыканты“, *Revista Istorică*, VIII, стр. 141—142. О народных музыкантах, певцах и песнях в Румынии по поводу выхода в свет названной книги Д. Бобулеску.

VII

НАРОДНЫЕ ТАНЦЫ

E. Elefterescu, *Origina și istoriul jocului călușarilor* (Происхождение и истории танца „Калушар“), *Șezătoarea* XXX, том XVIII, 1926, стр. 296—303. Автор возводит этот танец к мистериям древних греков и римлян, а название ее истолковывает как лат. *coll'ni-salii*, то есть коллегия жрецов салиев, исполнявших в Риме священную пляску в честь бога Януса. J. Onușiea, *Balassa Baliht și folclorul românesc* (Валентин Баласса и румынский фольклор), *Făt Frumos*, I, стр. 156—157. Венгерский хронист Н. Истванфи впервые упоминает о народном танце „Калу-

шар", который исполнял перед императором мадьярский поэт Вал Баласса. R.V u i a. Происхождение танца Калушар, *Dacorumânia*, II, стр. 1921—23, Cluj, 1922, стр. 215—244. Рец. A Schullerus, *Korrespondenzblatt Siebenbürg. Landes.*, XLVI, 1923, стр. 87.

Детским фольклором занимается Иосиф *Dimitreşcu*, описавший детские игры турецкого происхождения в Первалии (*Analele Dobrogei*, III, стр. 309—315) и детскую игру „de-a ineluşu“ (*Сомоара Satelor* III, стр. 63).

По истории изучения румынского фольклора имеется статья Александра *Lupescu*, *Folcloriscii Blajului* (фольклористика из Блазendorфа или Блажа — в Трансильвании), в журнале *Сомоара Satelor*, III, стр. 1—5; здесь автор характеризует семиградских ученых Кляйна, Будай-Делеану, Самуила Попа, Ти-

мофея Чипариу и др. как выходцев из народа и поэтому близко знавших и любивших устное творчество масс.

Таковы важнейшие труды, появившиеся по румынскому фольклору за период времени от 1922 по 1935 год. Мы видим, что в румынской фольклористике, так же как и в итальянской, испанской, новогреческой, болгарской, сербской и др., преобладает эмпиризм, собирательство. Ни классового анализа произведений устного творчества, ни проблемы изучения социальной среды, ни стадийного исследования сюжетов мы здесь не находим. И даже те немногочисленные труды, которые ставят себе задачу исторического изучения песни или фольклорного мотива, трактуют предмет в чисто формалистском плане.

Э. В. Эвальд

Новые фоно-записи Абиссинской музыки

В *Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft* за 1934 г.¹ опубликовано семь расшифровок фоно-записей абиссинской музыки из сделанных фирмой Патэ для фонетического института при Сорбонском университете по инициативе французского семитолога Марсея Коген. Расшифровки сделаны ассистенткой института Готье Виллар. Интерес этой публикации заключается в том, что в ней даны впервые точные записи абиссинской бытовой музыки (две лирические песни).

В музыковедении вопрос об абиссинской музыке в сущности до сих пор остается одним из „белых пятен“. Ни одного специального исследования пока не существует. Имеющиеся в литературе упоминания (главным образом в историях музыки) неизменно возвращаются к ссылкам на основной вплоть до послевоенного времени источник сведений — одной из глав известного труда М. Виллото о Египте.² Данные Виллото, который не был сам в Абиссинии, почерпнуты им из интервью с абиссинскими священниками в Каире.

Лишь в 1922 г., в „*Encyclopédie de la musique*“, издаваемой А. Лавиньяком, появляется первая статья Мондон-Виделэ, пытающаяся на основе новых сведений дать характеристику абиссинской музыкальной культуры в целом.¹

Несмотря на то, что автор статьи, в противоположность Виллото, очевидец, наблюдавший музыкальную практику Абиссинии в течение многих лет, к наблюдениям его приходится относиться с большой осторожностью, поскольку это не музыковед, а филолог, излагающий ряд чрезвычайно любопытных, но, тем не менее, любительских наблюдений, не опирающихся на научно-достоверный музыкальный материал. Все остальные работы лишь в незначительной степени дополняют сведения сперва Виллото, а затем Мондон-Виделэ.

Публикации записей абиссинской бытовой музыки крайне немногочисленны. Мондон-Виделэ отмечает записи, приведенные в путешествии доктора Амато² и записи М. Е. Фи-

¹ J. Herscher-Clémentü, *Chants d'Abyssinie*. *Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft*, Berlin, 1934, № 2/3, стр. 51.

² Villoteau. — *Description de l'Égypte*, Seconde édition, Paris, 1826. De l'état actuel de l'art musical en Égypte, p. 271—337.

¹ M. Mondon-Vidailhet, *La musique éthiopienne*, *Encyclopédie de la musique et dictionnaire du Conservatoire* (fondateur A. Lavignac), I partie, Paris, 1922, p. 31/9.

² Dr. Amato, *Da Adua a Addis-Abbaba*, Salerno, 1898.

ори в Эритрее.¹ Однако цитирует он музыкальные примеры только из второй работы, повидимому находя записи Фиори более достоверными. Тем не менее все три примера из Фиори, цитированные Мондон-Виделэ, — типичные образцы переинтонирования европейским музыкальным дилетантом чуждого и непонятного ему музыкального языка, запомнившийся фрагмент по-своему понятой музыкальной интонации, не имеющий ни чего общего с его первоисточником; т. е. обычный вид кустарной, вполне субъективной „зарисовки“ напева, наводняющий большинство этнографических описаний путешественников и не имеющий никакого научного значения.

Более правдоподобны четыре записи народных песен В. Быстрова, опубликованные в конце XIX в. в русской работе,² и повидимому оставшиеся неизвестными Мондон-Виделэ (одна военная мужская песня и три женские песни). Однако и это также слуховые записи, достоверность которых нельзя проверить.

Таким образом, публикация двух лирических песен в „Zeitschrift“ в сущности первый достоверный документальный источник по абиссинской бытовой песне.

Ограниченность данных и материала, касающихся бытовой музыки в литературе, находится в редкой диспропорции с упоминаниями о музыке культовой. Несмотря на то, что эта последняя в сущности изучена немногим более чем первая, повышенный интерес именно к культовой музыке, и только к ней, характеризует почти все работы, в которых идет речь о музыке Абиссинии. Автор последней публикации в „Zeitschrift“, М. Хершер-Клеман, не составляет в этом смысле исключения, продолжая традицию европейских музыковедов, установившиеся еще в конце XVIII в.³ Все упоминания

об абиссинской музыке, встречающиеся в историях музыки, также касаются исключительно культовой музыки, в контексте или с храмовой музыкой древнего Египта — как ее окаменелый пережиток — или же в контексте с сирийской, армянской, коптской и другими ответвлениями византийской культовой традиции.

Самые ранние записи абиссинских храмовых напевов (первая половина XVII в.) принадлежат иезуитам и связаны с периодом активизации католической пропаганды в Абиссинии. Первая публикация помещена в труде ученого иезуита Атаназисуса Кирхера.⁴

В конце XVIII Лабоод² посвящает несколько строк⁴ абиссинским музыкальным инструментам в связи с музыкой древнего Египта. В другой капитальной работе того же времени по истории музыки Фоккель³ приводит три напева абиссинских похоронных причитаний в качестве образцов „двенеегипетской“ музыки, якобы сохранившихся без всяких изменений в устной традиции абиссинцев. В первой четверти XIX в. выходит упоминавшаяся выше работа Виллото, впеовые сообщая ряд более или менее достоверных данных о культовой музыке Абиссинии. Виллото дает описание принятой в абиссинской культовой музыке нотации, делает попытку разобраться в ладовой системе и приводит четыре повидимому чрезвычайно добросовестные записи, свидетельствующие о стремлении схватить не только схему напева, но и зафиксировать возможно более точно всю сложную орнаментуку, свойственную этому типу пения. Одна из этих записей представляет любопытную проверку записи XVII в., опубликованной Кирхером.

В известных трудах по истории музыки, вышедших в середине XIX в., Ф. Фетиса⁴

преимущественно о связях абиссинской культовой музыки с храмовой музыкой древнего Египта и Иудеи, бытовой же музыки касается лишь вскользь.

¹ Atanasius Kircher, *Ars magna consoni et dissoni*. VIII, 1650, *Musurgia mirifica*, стр. 135.

² J. La Borde, *Essai sur la musique ancienne et moderne*. Paris, 1780, vol. I, p. 262—263.

³ J. N. Forkel, *Allgemeine Geschichte der Musik*, Leipzig, 1788. Bd. I, S. 94.

⁴ F. J. Fétis. *Biographie universelle des musiciens*. Paris, 1835, Vol. I. *Resumé philosophique de l'histoire de la musique*, p. LXXXVI.

¹ M. E. Fiori, *Saggi musicali dell'Eritrea*, *Bulletin de la société de géographie italienne*, serie III, vol. V, 1892.

² Е. Е. Долганев, *Страна эфиопов (Абиссиния)*, СПб., 1896 (отд. глава: Б. Быстрова, *О музыке абиссинцев*).

³ Из семи приведенных им фоно-расшифровок, пять представляют образцы культовой музыки и только две — бытовой. В небольшом предисловии (в объеме двух страниц) — не столько исследование, сколько комментарий описательного характера; автор рассуждает

и В. Амброса¹ абиссинская музыка снова фигурирует лишь в качестве культовой (оба автора базируются на Виллото) и опять не как самостоятельное явление, а лишь в контексте с египетской, сирийской, армянской и коптской.

В. Науман, как и предшествовавшее поколение историков, упоминает об абиссинской музыке в контексте с древним Египтом, однако делает некоторый шаг в сторону от истории к этнографии, определяя три приводимых им напева, (перепечатанных из Форкеля) как образец „голосов природы“ (Naturlaute), свойственных „полуварварским“ народам.²

С начала XX в., т. е. с времени перестройки западных исследований о музыке внеевропейских народов на базе новых требований западного музыковедения к музыкально-фольклорному документу (фонографическая расшифровка), упоминания об абиссинской музыке исчезают из работ по истории музыки. Никаких материалов фоно-расшифровок вплоть до 1927 г. не появляется; единственная крупная коллекция (записи, сделанные д-ром Кашке в 1906 г. и хранящиеся в берлинском фонограмм-архиве) до сих пор не опубликована. Между статьей Мондон-Виделэ, изданной в 1922 г., и публикацией 1934 г. в „Zeitschrift“ появляется первый опыт научной расшифровки фонограммы абиссинской музыки, — хотя и не непосредственно культовой, но связанной с религиозной тематикой.³ Это речитативная песня сказ, с аккомпанементом абиссинской лиры (обращение Давида к Соломону). Запись сделана в 1922 г. в Гамбурге от абиссинца, участника семинария по африканским и тихоокеанским языкам. Научно-полноценной она признана быть не может, так как, во-первых, ее не удалось подтекстовать (текст не был записан во время пения, а продиктован позже), а, во-вторых, не удалось расшифровать слишком слабые звуки аккомпанирующего инструмента — абиссинской лиры. Анализ расшифровки в сопровождающей ее статье д-ра В. Хейнитца дан с точки зрения формалистической концепции современного буржуаз-

ного музыковеда Э. Курта.¹ В соответствии с этой концепцией автор рассматривает абиссинский сказ изолированно от его социального содержания и видит в нем лишь „игру напряжений и разрядов“ абстрактных „музыкальных сил“.

Данные об абиссинской музыке, трактующие о ней непосредственно, этим и ограничиваются. Вспомогательным источником могут служить сведения, разбросанные в этнографических работах и дающие некоторое представление о типе музыкальной практики современной Абиссинии, о профессиональных певцах и т. д.² Сопоставление всех этих разрозненных данных дает материал для некоторых обобщений.

В Абиссинии распространен разнообразный и широко развитый музыкальный инструментарий. Об этом свидетельствуют не только единоголосные утверждения всех исследователей, интересовавшихся этим вопросом² но также и большое количество образцов абиссинских инструментов, хранящихся в музеях Европы.³ Инструментарий этот четко дифференцирован функционально. Однако функциональное значение отдельных групп инструментов изучено неравномерно. С этой точки зрения наиболее ясна группа культовых инструментов, представляющая самостоятельный, не смешивающийся с другими ансамбль: барабан с двумя мембранами, тарелки и трещотки (в том числе металлический систр). Роль этого ансамбля — ритмизация культовых речитативов и хоров и специфические тембровые эффекты (в отличие от аналогичных храмовых ансамблей Монголии, Китая и т. д., достигаемых лишь с помощью ударных инструментов).

¹ E. Kurt, Grundlagen den linearen Kontrapunkts, Einführung in Stil und Technik Bach's melodischer Polyphonie, Bern, 1917.

² Кроме перечисленных выше работ Виллото, Мондон-Виделэ и других, надо отметить специальные описания музыкальных инструментов, как, например, в известной работе Анкермана (B. Ankermann, Die afrikanischen Musikinstrumente, Ethnolog. Notizblatt, Bd. III, Heft III, 1900 — описание струнных инструментов).

³ В СССР крупнейшее собрание абиссинских музыкальных инструментов находится в музее при Институте антропологии, этнографии и археологии АН СССР и в Отделе музыкальной культуры и техники Госэсрми-тажа.

¹ W. Ambros, Geschichte der Musik, 1862, Bd. I, S. 167.

² S. E. Naumann, Illustrierte Musikgeschichte, 1880, Bd. I, S. 50.

³ W. Heinitz, Analyse eines abessinischen Harfenliedes, Festschrift Meinhof. Hamburg, 1927, S. 263.

Не менее четко вырисовывается придворно-церемониальный ансамбль. Его основа — литавры (негарит), составляющие, как известно, основу функционально-аналогичных ансамблей Индии и Персии. Литавры эти дифференцируются согласно ступеням феодальной иерархии по ряду различных признаков: характер сигнала (число ударов), материал корпуса (серебро, медь, дерево) и количество инструментов в ансамбле. Кроме литавр, в состав придворно-церемониального ансамбля входят военные трубы (что также сближает его с аналогичным индийским и персидским) и флейты.

Следующая, функционально уже менее ясная группа — инструменты, употребительные в практике „домашней“ музыки феодальной аристократии. Сюда относятся два типа лир, различающиеся по форме и по величине. Небольшая лира (керар) по размеру близка к лирам соседних негритянских племен северо-восточной Африки. Большая лира (баганно), достигающая почти размера человеческого роста, не имеет себе современных аналогов. Мондон-Виделэ (у которого в наибольшей степени освещен вопрос о социальной функции музыкальных инструментов) указывает, что на „баганно“ играют преимущественно непрофессиональные придворные музыканты, а „дилетанты“, принадлежащие к феодальной аристократии. Если это замечание правильно, то функция „баганно“ близка к функции „кото“ в музыкальной практике феодальной Японии. Сведения о характере музыки, исполняемой на лире, очень скудны. Сопоставляя указания Мондон-Виделэ на то, что лира — инструмент, аккомпанирующий пению речитативного характера (героические поэмы полурелигиозного содержания), с упомянутым выше единственным образцом фоно-записи пения под лиру (песня царя Давида), мы можем предполагать, что этот тип речитатива имеет также ряд аналогий в области придворно-феодальной музыки самых разнообразных типов культур; в частности, здесь возможна, быть может, параллель с речитативами японского театра „Но“.

Бродячие профессиональные музыканты Абиссинии (музыка которых должна быть, повидимому, причислена также к придворно-феодальной, так как они обслуживают преимущественно крупных феодалов) имеют свой особый профессиональный струнный смычковый инструмент (масанко), функционально сходный с аналогичными инструментами

средневековых жонглеров и шпильманов (вьелла, ребек и т. д.). О характере музыки, исполняемой на масанко, мы знаем лишь одно — что на ней играют интермедии между строфами героических песен-речитативов — основного репертуара профессиональных музыкантов.

Сведения об инструментарии других классовых групп Абиссинии в литературе достаточно отрывочны. Мондон-Виделэ указывает на употребление бубна — повидимому, крестьянами — для сопровождения хоровой похоронной причити, и колдунами — в качестве магического инструмента для исцеления больного; т. е., вероятно, в функции, связанной с пережитками анимистических представлений. Кроме того, у него же есть указание на распространенность специальных пастушеских инструментов — тростниковых флейт и деревянных труб.

Изученность интонационной стороны абиссинской музыки, как уже было указано, ограничивается лишь областью культового пения. Сопоставляя принципы, лежащие в основе культовой музыкальной нотации (описанной Виллото и выверенной Мондон-Виделэ), с записью культового пения у Виллото, пятью фоно-расшифровками в публикации Хершер-Клемана и со всеми описаниями характера этих интонаций в существующей литературе вопроса, можно с уверенностью утверждать, что интонации абиссинской культовой музыки в целом лежат в сфере музыкального мышления, развивавшегося в условиях формирования идеологии господствующего класса феодального общества. Интонации эти определяются тем же принципом распева,¹ который лежит в основе грегориянского пения, русского знаменного распева, армянского „шаракана“, арабо-персидского „макомата“ и целого ряда аналогичных явлений в музыкальной культуре Индии, Монголии, Китая и Японии. Так же, как и в этих культурах, в абиссинской музыке принцип распева не составляет специфики культовой музыки, но лежит в основе и профессиональной музыки (героико-эпического характера) господствующего феодального класса. Как и во всех стадияльно и классово аналогичных интонациях, особенностью абиссинского распева является

¹ См. об этом „Песни Пинежья“, кн. I, Е. В. Гиппиус, глава „Культура лирической песни“, стр. 106 (Труды Института антропологии, этнографии и археологии VI, М., 1936).

широко развитая мелодика, насыщенная импровизационной орнаментикой. Крайне существенно в этом отношении указание Мондон-Виделэ на культивирование искусства импровизационной орнаментики и виртуозных колоратур у абиссинских бродячих профессиональных музыкантов.¹ Указание это подтверждает наличие принципа распеза не только в культовой, но и в придворно-профессиональной музыке Абиссинии. Пышная орнаментация и огромные лигатуры, растягивающие слоги текста — первое, что обращает на себя внимание при взгляде на записи абиссинской культовой музыки.



В то же время чрезвычайно существенны указания большинства исследователей на прочную связь пения с танцем как в культовой музыке, так и в музыке бродячих музыкантов. Эти указания интересны не только в свете стадияльных параллелей в области культовой музыки, но и как параллель с типом профессионального музыканта европейского средневековья (жонглер, шпильман), к которому, судя по имеющимся описаниям, типологически близки бродячие музыканты современной Абиссинии, также соединяющие в себе поэта, певца, актера и танцора. Повидимому, и сам тип профессиональной организации абиссинских музыкантов близок к организациям жонглеров и шпильманов (на что справедливо указывает и Мондон-Виделэ).

Гораздо менее ясен вопрос об интонациях бытовой музыки других классовых групп. Прежде всего очень важно указание на тесную связь пения и танца не только в придворной и культовой музыке, но и в бытовой музыке угнетенных классов. Однако, из сопоставления имеющихся в нашем распоряжении музыкальных записей с указаниями на характер этой связи явствует, что тип этой связи в обоих случаях различен. В культовой и, особенно, в придворной музыке синкретическая связь пения с танцем представляет собою пережиток, функционально уже пере-

осмысленный вследствие опосредствования его эстетической функции — и с к у с с т в а — и утери первоначальной производственной и производственно-магической функций явлений художественного синкретизма. Между тем, в бытовой музыке угнетенных классов синкретическая связь пения и танца, повидимому, еще в слабой степени определяется эстетической функцией искусства и, наоборот, сохраняет более ранний тип производственно-магического синкретизма. Так напр., Мондон-Виделэ сообщает о популярности охотничьих песен-плясок, в число которых входят интонационные и мимические подражания животным.

Относительно интонационной стороны песен, сопровождающих эти пляски, никаких указаний в литературе не существует. О распространенности других типов производственных песен свидетельствует ряд наблюдений этнографов и некоторые тексты опубликованные у Э. Литмана.¹

Однако, все эти свидетельства позволяют лишь говорить о самом факте существования песен этого типа, но не дают представления об их характере.

Более определенны указания на военные песни и пляски. По данным Мондон-Виделэ, военные песни поются на короткий, повторяющийся напев, унисонным хором, причем на один и тот же напев импровизируются многочисленные тексты. Сведения, сообщаемые Мондон-Виделэ, подтверждаются приводимой ниже расшифровкой абиссинской военной песни (пример № 2), где короткий напев запеваля перемежается с ритмизованными хоровыми выкриками. Специфика этого напева — доминирующее значение в нем четкой ритмической формулы, лишь очень незначительно варьирующей в зависимости от колебаний метра импровизируемого текста.

¹ Publications of the Princeton expedition to Abyssinia by Enno Littman, Vol. III—IV, Lieder der Tigre-Stämme, Leyden, 1915.

¹ Mondon-Vidailhet, p. 3182.

Фонограмма любовной песни на языке амхари (пример № 3) дает напев также типа краткой ритмической формулы. От первого напева он отличается лишь более широким амбитусом и четкой пентатонической основой. Типологически он может быть сближен с первой песней. Таким образом, оба образца напевов резко отличаются по своему типу от комплекса придворно-феодалной и культовой музыки и приближаются к типу напева-формулы (описанному Е. В. Гипсиусом), генетически восходящему к производственно-магической функции музыки.¹

лишь инструментально орнаментированную. Об ее функции и социальной принадлежности собиратель никаких данных не сообщает.

Помещаемые ниже четыре образца фонографических записей абиссинской бытовой музыки взяты частично из последней публикации Хершер-Клемана (№№ 3, 4),¹ частично являются наопубликованными расшифровками, сделанными для данной статьи Е. В. Гипсиусом с фонографных записей доктора Кашке (1906 г. Аксум — №№ 1, 2). Записи эти принадлежат берлинскому фонограмм-архиву;² в фонограмм-архиве фольклорной секции

1. Наигрыш на флейте „Indur“ (Аксум).

М.М. $\text{♩} = 208$.

и т. д.

Вторая любовная песня (пример № 4) уже не может быть отнесена к типу напева-формулы, так как имеет более речитативный характер. Поскольку в публикации Хершер-Клемана нет никаких указаний относительно общественной функции обеих этих песен, можно лишь предполагать, что мы имеем дело с интонациями двух различных социальных групп. Однако, быть может, имеет значение и тот факт, что вторая любовная песня исполнена на языке племени галла, о музыкальной культуре которого мы не имеем никаких сведений. Наконец, последняя приводимая нами расшифровка (пример № 1) — образец наигрыша на флейте (повидимому пастушьей), представляющий в сущности также ритмо-формулу,

Института антропологии, этнографии и археологии АН хранятся гальванопластические копии некоторых валиков этой коллекции, с которых и сделаны публикуемые нами расшифровки.

Записями текстов мы не располагаем и поэтому не имеем возможности подтекстовать расшифровку № 1.

¹ См. J. Herscher - Clément. Chants d'Abysinie, Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft, Berlin, 1934; № 2/3, нотн. прилож. №№ 6, 7.

² № 2 — Военная песня, — согласно паспорту собирателя записана в Аксуме (Phonogramm-Archiv Psycholog. Inst. d. Universit. Berlin. Inv. № 367). № 1 — по паспорту собирателя „флейта Indur“ — записана также в Аксуме (Ibid Inv. № 402). Копии фон.-арх. ИАЭ №№ Р — 339 и Р — 346.

¹ „Песни Пинежья“, кн. I. Е. В. Гипсиус. Проблема генезиса напевов песен свадебного обряда, стр. 152 (Труды ИАЭ, VI, М., 1936).

2. Военная песня (Аксум).

Завывало

Хор

ММ $\text{♩} = 138$

и т.д.

3. Любви́ная песня на языке амхару́

tə — lan-tən-na mat — ta uh za — ryem la-kub — bə — šī
 ba — kabt az-zan-ku — nji mačē taq-wat-ta — hu — šī
 ən — tot-to lay ho — no yit — tay-al a — wa — ši
 a — rong-wa-dye ga — la a — ra-qi tan-fa — ši
 ə — ləb-byə lay sar — rač əl fiñ tad-da — ra — ši
 ən — tot-to lay ho — no yat — tay-yal kam-ba — ta
 tut — wa yam-mi-was — daw ya wujə gra ga-ta ... — u m.d.

4. Любви́ная песня на языке галла́

a
 to — le to — le to — le to — le ya wa-ti ki —
 ya bi-la-tin ma — li ki — ya bi-la-tin ma — li
 b
 ya da — ba — le ya da-ba — le ba — lu-le ya

c

da-ba-le ba-lu-le ya da-ba-le ba-lu-le

c

ya mu — ya — yo a-ti hin — du — ftu a —

d

— ni ka — se ga — lu — re a — ni ka — se ga — lu — re

d

ya da-ba-le y — a da-ba — le a — rar-so ya

e

da-ba — le a — rar — so ya da-ba-le a — rar-so

e

a — la mi — ti dingat (i) ko — tu wa — lan-so ya

f

o — bo — let — ti ma-lo ya o — bo — let — ti ma-lo

f

ya da-ba-le ya da-ba-le ya da-ba-le ya da-ba-le ba-

g

— lu-le ya da-ba — le ba-lu-le ya da-ba-le ba-lu-le

g

ya da — ba — le ya da-ba-le ba-lu-le a-ti hin — duf — tu a-ni ka se ga —

h

— lu-re a ni ka se ga — lu — re a — ni ka — se ga — lu — re

h

to-le to — le to-le to-le ya wa-ti ki-ya bi-la-tin ma-li ki — ya bi-la-tin ma-li

i

ya da — ba — le da — ba — le far-di — ta — e da —
 — ba — le far-di — ta — e da — ba — le far-di — ta — e

j

du-rät — til — le durättille nan — de — ma si a-gar-ran(a)n —
 — ta — e si a — gar — ranan — ta — e

k

wa-yu a — yu waa-yu a-yu wa — yu wa-yu a — yu wa —
 — a — yu wa-yu wa-yu a-yu a — yu a-yu a-yu a — yu ki —
 — ya bi — la — ti ma — li ki — ya bi — la — ti ma — li

l

to — le to — le to — le to — len ka — les — sa hin — rafta — mo hin — da —
 — geş — sa hin — raf — ta — mo hin — da — geş — sa

m

To — le to — le to — le to — le to — le to — le o — a — si to — le to — le
 o — a — si hin — rafta — mo hin — da — geş — sa a — ka mu — ça ka — les — sa

n

ar — jo gub — bantab — ba la — fa ak — ka ko — te — ça qab — do dur — bān hawa
 — wan — ta ak — ka so — gid — da ya dam ma — ko hin — did — da

Зарубежные фонограмм-архивы в характеристиках их руководителей

(Перевела Э. В. Эвальд)

ОТ РЕДАКЦИИ

В целях информации советских фольклористов и этнографов о составах собраний музыкально-фольклорных фонотек в СССР и за рубежом, редакция начинает с настоящего сборника публикации обзоров по возможности всех существующих фольклорных фоно-хранилищ в кратких характеристиках их руководителей. В этом сборнике помещен обзор крупнейшего советского фонохранилища — фонограмм-архива фольклорной секции Института антропологии, этнографии и археологии АН СССР, составленный его руководителем Е. В. Гиппиус (см. стр. 405) и переводы статей руководителей двух старейших европейских фонохранилищ: фонограмм-архива Венской Академии Наук — д-ра Лео Хайека и д-ра Э. М. Хорнбостеля, руководившего работой фонограмм-архива Психологического института при Берлинском университете с 1905 г. до гитлеровского переворота (в настоящее время руководителем Берлинского архива является М. Шнейдер). Кроме того, мы помещаем обзор 32 американских фольклорных фонотек, не централизованных, а рассеянных по учреждениям и частным лицам. Все три статьи о зарубежных фонограмм-архивах переведены на русский язык из журнала „Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft, Berlin, 1933 г., №№ 1, 2, 3.

Редакция сохранила в неприкосновенности как характеристики задач западных фонохранилищ, данные их руководителями, так и классификацию материала, так как и то и другое показательно для их методологических установок.

В последующих сборниках будут даны аналогичные обзоры фольклорных фонохранилищ, существующих в СССР.

ФОНОГРАММ-АРХИВ ВЕНСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Фонограмм-архив Венской Академии по времени возникновения — первое учреждение этого типа; поэтому методика его работы во многих отношениях стала руководящей для

аналогичных организаций, возникших позднее. План создания фоно-архива был представлен в Венскую Академию Наук 27 апреля 1899 г. физиологом Зигмундом Экснером, давно работавшим в области акустики и фонетики. Фонограмм-архив ставил себе задачи: 1) записи всех по возможности языков, существующих на земном шаре, 2) записи музыки, главным образом, „примитивных“ народов, 3) составление коллекций „звуковых портретов“, т. е. записей речи выдающихся общественных деятелей, поэтов и т. д. В 1901 г. фонограмм-архив настолько вырос в техническом отношении, что явилась возможность снабдить звукозаписывающей аппаратурой ряд экспедиций. Профессор Резетарж взял архивный фонограф в Кроацию и Славонию профессор Кречмер — на Лесбос и профессор Ветштейн — в Бразилию. Фоноаппарат нового типа, сконструированный фонограмм-архивом,¹ соединил в себе простоту пользования эдисоновского фонографа с преимуществом записи не на восковых валиках, а на восковых дисках (помимо несравненно большей легкости изготовления матриц гальванопластическим путем, диски значительно удобнее для упаковки и перевозки при экспедиционной работе). Благоприятные технические результаты первых экспедиций побудили фонограмм-архив к дальнейшим усовершенствованиям нового аппарата. Его вес был уменьшен с 40 кг до 9.5 (последняя модель). В таком виде описанный тип фонографа сохранился в практике Венского фонограмм-архива до сегодняшнего дня, оставшись незаменимым для полевой работы, несмотря на то, что за последние годы техника сделала неслыханные успехи в области звукозаписи. Правда, успехи

¹ Новые аппараты, разработанные венским архивом, описаны в специальной брошюре хранителя архива, д-ра Л. Хайека в № 58 Известий фонограмм-архива (Mitteilungen der Phonogrammarchivkommission der Akademie der Wissenschaften in Wien, Dr. Leo Hajek, Die neuen Aufnahmenapparate des Wiener Phonogrammarchivs, Wien, 1928). *Прим. переводчика.*

эти сказались и в деятельности Венского архива. В помещении архива современные записи ведутся по новейшей граммофонной системе, а также с помощью появившихся в самое последнее время „самозаписывающих“ приборов. Этот способ, при котором (как и при граммофонной записи) применяется микрофон, усилитель и адаптор, благодаря дешевизне материала и высокому качеству записей дает возможность самого широкого применения в исследовательских и учебных целях копирования старых фонограмм на граммофонные диски.

Число записей, хранящихся в Венском фонограмм-архиве, достигает в настоящее время 3500; из них 1500 — музыкальные, 1800 — лингвистические и около 200 — „звуковых портретов“. Лингвистические записи охватывают около 400 языков,¹ из коих многие представлены в ряде наречий. Общее количество собранных образцов немецких диалектов, куда входят также островки немецкого языка в Моравии, Венгрии, Семигорьи, и Юго-восточном Тироле, достигает 300. В музыкальных записях представлены образцы вокально-инструментальной музыки всех частей света. Из записей музыки европейских народностей особенный интерес представляют албанские, бретонские, боснийские, ирландские, баскские, татарские (Крым) и украинские. Азия представлена записями культовых речитаций на санскритском и тамильском языках. Богато представлена музыка Китая и ряда монгольских и тюркских народов. Народы, входившие в состав б. России (ныне — народы СССР), представлены записями, сделанными д-ром Р. Лахом в лагерях военнопленных империалистической войны в 1916—17 гг. (мордва, коми, мари, вотяки, татары и т. д.). Кроме того, имеются записи музыки Сирии, Армении и Кавказа, большая коллекция записей ашкеназийских, караитских, вавилонских, персидских, сефардийских и сирийских евреев, молитвенные речитации и чтения библии которых явились объектом сравнительного изучения. Африка представлена немногими музыкальными записями из Абиссинии и Египта и богатой коллекцией записей музыки североафриканских племен (Марокко и Алжир). Следует отметить также

коллекции записей музыки зулусов и бушменов. Богато представлена музыка обитателей островов, окружающих Австралию, и Больших Зондских о-вов. Эти записи, так же как и бушменские, сделаны проф. Пёксом (Pöchs), во время его путешествия (около 200 пластинок — преимущественно музыка папуасов и малайцев). Австралийский континент, к сожалению, совершенно не представлен. Америка представлена очень слабо (имеются лишь записи с крайнего севера — богатая коллекция эскимосских записей из Восточной Гренландии и немногочисленные записи южно-американских индейцев (гуарангу и кечуа).

Записи архива являются не только предметом архивохраниения, но и материалом для научной разработки. В соответствии с этой задачей строится оборудование архива аппаратурой для точных измерений. Количество аппаратуры возросло, в особенности со времени переезда архива в новое помещение.¹ Наличие специальных рабочих кабинетов и соответствующей аппаратуры создает возможность полноценной научной работы в области биологии, музыковедения и экспериментальной фонетики. Большая часть результатов этой работы опубликована в специальной научной серии — „Известиях комиссии фонограмм-архива Венской Академии Наук“ („Mitteilungen der Phonogrammarchivkommission der Akademie der Wissenschaften in Wien“). Вышедшие до сих пор 65 публикаций охватывают 250 печ. листов. Более половины их составляют музыкальные записи. Архив находится в ведении комиссии из членов Академии Наук; во главе комиссии со времени смерти Зигмунда Экснера, стоит проф. д-р Карл Луик. Руководителем архива в настоящее время является д-р Лео Хайек.

Д-р Лео Хайек

БЕРЛИНСКИЙ ФОНОГРАММ-АРХИВ

Начало Берлинского фонограмм-архива было положено в 1900 г. проф. Карлом Штумпфом, записавшим на фонограф, вместе с О. Абрагамом, сиамский оркестр во время его гастролей в Берлине.² В последующие годы при подобных же обстоятельствах

¹ Wien, Liebiggasse 7.

² C. Stumpf, Tonsystem und Musik der Siamesen, Beitr. z. Akustik u. Musikw., hrsg. v. C. Stumpf, Heft 3, 1931 (Aufnahmen v. O. Abraham u. C. Stumpf).

¹ Следует отметить систематическое записывание австрийских и швейцарских диалектов, начатое проф. Зеемюллером и продолжаемое проф. Пфальцем.

Абрагам и Хорнбостель записали образцы музыки Японии и Индии.¹ Далее по их инициативе этнограф фон-Лусан взял маленький фонограф в малоазиатскую экспедицию в качестве опыта применения его в полевой этнографической работе. После своей поездки д-р Лусан опубликовал специальную статью о значении фонографа для задач этнологии² и посвятил вопросу о полевой фонографической записи главу в изданном Берлинским музеем народоведения руководстве („Anleitung für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Afrika und Ozeanien“), выступив с требованием, чтобы впредь ни один немецкий исследователь не выезжал в экспедицию без фонографического оборудования и обязательной специальной подготовки (в Психологическом институте Берлинского университета) в области практики применения фонографа в научных целях.

Дальнейшее пополнение материала фонограмм-архива пошло по линии развития научных связей. Американские исследователи (в первую очередь, Ф. Боас) и музеи стали присылать в Берлинский архив материал фонографических записей для научной разработки. Через африканистов Мейнгофа и Вестермана были завязаны сношения с евангелической миссией, через патера В. Шмидта — с католической, и собрание быстро стало расти. В 1906 г. оно достигло 1000 валиков и сравнялось с архивами в Австрии, Франции, России и Северной Америке.³

В это время была начата замена восковых оригиналов их гальванопластическими металлическими негативами, с которых можно изготовлять любое количество копий; это дало возможность снабжать копиями записей другие институты и отдельные научных работников для демонстрационных, учебных и научно-исследовательских целей. Позднее в этих же целях восковые валики стали переводить на грамофонные пластинки. Однако,

по техническим условиям валиковый фонограф и до настоящего времени остается почти единственно пригодным для полевой работы. Экспедиционный аппарат должен быть портативен, прочен, простой конструкции, и, по возможности, дешев. Поэтому исследователям приходится, вплоть до сегодняшнего дня, мириться с тем, что записи на восковых валиках уступают по качеству современным грамофонным записям, удовлетворяясь тем, что для научных целей они вполне пригодны.

Благодаря неустанным усилиям своего основателя, архив просуществовал два первых десятилетия на чрезвычайно скромные средства, слагавшиеся из научных стипендий и субсидирования частными лицами. В 1922 г. он был передан государству и присоединен к консерватории; однако, в силу неблагоприятных финансовых обстоятельств передача архива государству не внесла улучшения в его материальное положение. Будучи с самого начала расположен в помещении Психологического института, архив остался до сих пор там же и пользуется преимуществом находящихся в нем превосходных акустических приспособлений. Программа архива была твердо установлена с самого начала: необходимо собрать быстро исчезающие под натиском все нивелирующей цивилизации остатки музыкальной культуры народов мира и использовать их для сравнительного изучения в области музыкознания, этнологии, антропологии, психологии народов и эстетики. Насколько удалось до сих пор осуществить эту программу, показывает помещаемый ниже обзор современного состояния собрания. Из него видно, что музыкальная карта мира имеет еще много белых пятен, даже если учесть, что кроме Берлинского фонограмм-архива эти белые пятна частично заполняются собраниями других аналогичных институтов. В заключение следует отметить, что своим современным состоянием Берлинский фонограмм-архив обязан прежде всего проф. Э. Хорнбостелю, взявшему на себя руководство его работой с 1905 г. и сделавшему фонограмм-архив делом своей жизни, а также исключительно самоотверженной работе ассистентов — Э. Фишера, А. Крейшгауера, Г. Гердога, М. Колинского и М. Шнейдера, Г. Шюнемана (записавшего около 1000 фонограмм в лагерях военнопленных) и, наконец, многочисленным посторонним собирателям, работавшим для архива (см. приводимый ниже список).

¹ O. Abraham u. E. M. Hornbostel, Studien über d. Tonsystem u. d. Musik d. Japaner, Sammelbde. d. Int. Musikgesellschaft. 4, 1903 (Aufn. d. Verf.).

² L. v. Luschan, Einige türkische Volkslieder aus Nordsyrien und die Bedeutung des Phonographen für die vergleichende Musikwissenschaft, Zeitschr. f. Ethnol., 36, 1904.

³ C. Stumpf, Das Berliner Phonogramm-Archiv, Internat. Wochenschrift, 1908.

СОБИРАТЕЛИ:

Абрагам, Андерсон, Анкерман, Артбауер.
Барнес, Барток, Бауман, Бахман, Бигль-
бейская миссия, Боас, Богораз, Бернштейн,
Брюнинг, Буддензиг.

Вальдов, Вальтер, Ведеполь, Вейс, Верт-
хеймер, Вейле, Вирц, Вольтер, Врещинский.

Гамбургская тихоокеанская экспедиция,
Гельфриц, Геринг, Герсковиц, Герцог, Гинде-
берг, Гетц, Гузинде.

Дальсгейм, Даммгольц, Демпвольф, Ден-
глер, Дирр, Дорсей, Дюбуа-Реймон.

Зеленка, Зеземан, Зейфрид, Зольф.

Идельсон.

Каруц, Кашке, Квик, Киссеберт, Кох-
Грюнберг, Колинский, Кошперс, Кремер, Ку-
нет, Кюстерс.

Ламан, Ландман, Лауфер, Лахман, Лебер,
Леден, Лейфс, Лекок, Леман-Ницше, Леру,
Линева, Лихтенекер, фон-Лушан.

Маас, Мансфельд, Матнер, Дж. Мейер,
Мейнгоф, Миерс, Мошковский, Мюллер.

Нейгауз.

Обст, ван-Оост, Оппенгейм.

Пааше, Пелисье, Пфунгст, Пех, Прейс.

Розен, Рудель.

Сменд, Стевезанд, Стрек, Стольберг.

Тальбитцер, Тауерн, Тесман, Торбеке
Турнвальд, Трегер, Трешин.

Улиг.

Фаттер, Фельбер, Фишер, Ферстер, м-с
Кеннеди-Фрезер, Фритци, Фробениус.

Хаген, Хокарт, Хорнбостель.

Цан, Ценкер.

Чекановский.

Шактзабель, Шварц, Швельяус, Шебеста,
Шерман, Шеде, Шлунк, Шпаннаус, Штейт-
лер, Штефан, Шумахер, Шюнеман.

Эванс-Притчард, д'Эрлангер.

ОБЗОР СОБРАНИЯ ФОНО-ЗАПИСЕЙ НА 1933 г.

Европа (1188)

Север (208): Исландия (75); Шотландия,
Норвегия, Швеция (20); Литва, Эстлянд-
дия, Финляндия (113).

Центр (143): Фламандцы; Швейцария;
Бавария; германские чехи.

Запад и юг (56): Франция (французские,
брегонские); баски; Португалия; Италия,
Сардиния, Сицилия.

Балканы (265): Румыния (64); Болгария
(27); Сербия (79); Албания, Греция (72);
Турция, цыгане (23).

Восток (516): Венден, Польша, идиш (40);
СССР: немцы (110), русские (150), украинцы
(68); финны: коми-зыряне, вотяки, пер-
мяки, мордва, мари; турки: башкиры, чу-
ваши, татары (148).

Азия (1699)

Северная и Центральная Азия
(109): Сибирь: ненцы; буряты, орононы
(21). Восточный Туркестан (56). Средне-
азиатские республики СССР: киргизы,
туркмены, узбеки (32).

Восточная Азия (355): Китай (219):
Пекин, Шанхай, Сычуань; Лоло. Корея (6).
Япония (130).

Западная Азия (453): Южная Аравия
(102). Палестина и Транс-Иордания (103).
Сирия (39). Кавказ (114); грузины, гу-
рийцы, аджарцы; мингрелы; лезгины;
аварцы, лаки. Персия (37).

Индия (238): Север: парсы, гуярати; сикхи,
гурка, сантал, индустани и т. д.

Юг: Малабар, Тамил; Цейлон: сингалезы,
ведда.

Бирма (43): Палаунг; нага, качин, таунгио;
шан, карен.

Сиама (24): Малака (36): семанг, сакай.

Индонезия (444): Суматра (87): Кубу,
батак и т. д.; ниас, бату, энггано (31); Ява
(59); бали (38); Сумба, Флорес (44); Борнео
(96): даяки, буги; Целебес (20); Молуккские
о-ва (69): Амбоина, Серам, Мисоль, Халь-
махера.

Океания (1342)

Австралия (35): Бигль-Бей.

Новая Гвинея (562): залив Гюон: Кай,
Ябим, Лаовамба, букано, лаукану и т. д.,
О-в Рук: опай, тараве и т. д.; залив
Астролябии: Бонгу, Сиар, Рагетта; Берлин-
хафен: селео, ангель; о-ва Вализ; племена
по реке Сепик. Голландская Сев. Новая
Гвинея, залив Гумбольдта; сентани, эмбо-
ран, наффи и т. д.; о-в Нумфор; Мам-
берамо; английская Новая Гвинея: киуай.

Меланезия (584): О-ва Адмиралтейства;
о-в Св. Матвея, Новый Ганновер, Нуза
Дианул (о-в Сендвич), Новая Ирландия;
о-ва Герцога Йоркского; Новая Британия;
п/о Газели (байнинг, барриай и т. д.); Та-

бар (о-в Гартнера), Лир, Танго, Ниссан. Соломоновы о-ва: Бука, Бугенвиль, Алу, Моно, Шуазель, Велалавела, Рубиана.

Микронезия (116): Зап. Каролинск. о-ва: Тоби, Мелиель, Бур; Палау, Яп; Сороль, Фараулип, Ифалуку, Эламо, Сатоваль; Вост. Каролинск. о-ва: Полуат, Трук, Муримо, Понапе.

Полинезия (45): Самоа; Саваи, Уполу.

Америка (907)

Северная Америка (352): Западная Гренландия, эскимосы (20); Канадские племена: черноногие, стони, кри (27); сев.-зап. племена: квакиутль (120), Томсон-Ривер (46); племена прерий: пауни (31); племена пуэбло: хопи (12); Мексика: кора, гуичол (96).

Южная Америка (555): Бразильск. Гуаяна: макуши, таулипанг; ориноко: иекуана (50); сев.-зап. Бразилия: банива, тукано (25); Колумбия: уитото (100), Перу (18); Центр. Бразилия: кавахиб (24); Вост. Бразилия: кайепо, тапирале (18); гуарани (4); Гран-Чако: хиригуано, хороти, тоба (48); пампасы: араукан, техуельче (66); Огненная Земля: она, ямана, алакалуф (66); креолы: Аргентина, Венецуэла (135).

Африка (3281)

Северная Африка (687): Марокко (76); Алжир: арабы (22), бедуины (52), кабилы (55); Тунис (289); Триполи (27); Египет (166).

Западная Африка (1032): Сенегамбия (41); Уолоф, Тукулер, Манде. Португальская Гвинея: (32); баланте, кассанга, мандинго, фулул, байот; Либерия: гиабо; Золотой берег: чи; Того (134): эуэ, фо, акпосо, тем, гурма, боргу, тамберма, чокоси; Нигерия (17): канури, хауса, фульбе; Камерун (300): пигмеи: баггели; суданские негры: боки, цикари, вуте, мбум; негры банту (береговые): дуала, малимба, банохо; (северная часть лесной полосы): экой, баньянге, кеака, (южная часть лесной полосы): бакоко, нгумба, мабеа, буле, бане, яунде, база, бати; (степная полоса): бали, бапиньи, бафочо, бамесонг, бафут, бансо, бамум; тибати. Португ. Западн. Африка: каконго; Франц. Экват. Африка (86): пангве, бавили, бавумбу (баяка), баб-

венде, Сев.-вост. бафиоте, батек; Бельг. Конго (363): пигмеи: батва, баканго, эфебатаа, эфе-мамбу, бадике, бамбути, баева (пигмоиды); суданск. негры: азанде (86), аберамбо, занго и т. д.; негры банту: балезе, бабали, бандака, нкундо; баконго, баяка, балуба, басонге, „бангала“, бапото, бакете, бакуба, батетела, маниема, мбангубангу, нгомбе, локеле, мандомбе и т. д. Ангола (31) балунда, чисандчи.

Восточная Африка (1071): Абиссиния (124); Сомали (24); Брит. Вост. Африка и Уганда: кавирондо (суахела), камба, кикуйу, меру (кениа), ганда; Вост. Африка (881): изолированные племена: сандауэ, киндига; вост. суданск. негры: гайя, мбугм; негры банту: (береговые): мряма, диго, сегедью, бондей, шамбала, царамо, дигуа, маконде; (Центр.-сев.-вост. группа): соньо: камба, дтчагга, таита; паре; мбугве, ниатуру; (группа ньямвези): ньямвези, сукума, руга-руга, иранги, исандиу, туру, санго, хехе, бена, бванье, кинга, фипа; (группа ньяса): манда, кези, конде, муера, ньиша, вунгу; (Межозерье): баньямбо, сиба, зиндза, бахуту; рунди. Кушиты: мбулунге, ираку; нилото-хамиты: ндорото, мазаи, квафи; восточн. хамиты: батутси.

Южная Африка (491): Ньяса (229): йао, вемба, ньямванга, нганья, каманга, акева, нгони, каранга. Мозамбик: (32) макуа, башленгве, вандау. Зулу (164): Трансвааль, Южная Родезия: сотхо, фенда, гвамба; Зулу. Юго-западн. Африка (57): Бушмены; готтентоты; дамара; овамбо; хереро.

Мадагаскар (9): хова, бетсимисарака.

Экспериментальные и исторические записи (115)

Общее количество архивных оригиналов: 8532

Копии оригиналов других архивов (805)

Европа (120): Ирландия, Уэльс (Вена); Ирландия (Гиндеберг); Баден (Дж. Мейер); Швейцария (Дж. Мейер); баски (Вена); румыны (Будапешт); Польша (Каменский). Азия (143): Сев. Азия (естественно-исторический музей в Нью-Йорке; Китай, Тибет (Фильд-музей, Чикаго), Китай (Монголия), (Вена); Ява, Бали (Батавия); Борнео (Кембридж).

Океания (50): Новая Гвинея (Вена): Торресов пролив (Кембридж).
 Америка (455): Гренландия — эскимосы (Осло, Копенгаген); Калифорния (Вена), (Берклей); пауни (Чикаго); Суриям (Герсковитц).
 Африка (37): Ангола (Чикаго); Конго (Франкфурт на Майне).
 Грамм. пластинки (собственные записи) (31): экспериментальные — (9). Венден (5), Япония (7), Флорес (6), хопи (4).
 Промышленные грамм. пластинки (340): Европа (7), Ближний Восток: Тунис; Египет, Турция (50); Азия (276): Передняя Азия (16), Восточн. Азия (36): Китай, Корея, Япония; Индия, Бирма, Сиам (43); Индонезия (152): Ява; Австралия (3); Южн. Америка (4).
 Всего: валиков 9331: оригиналов 8532; копий 805; пластинок 371: оригиналов 31, промышленных 340.

Э. М. Хорнбостель

КОЛЛЕКЦИИ ФОНОГРАФИЧЕСКИХ ЗАПИСЕЙ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ И НА ГАВАЙСКИХ О-ВАХ

Приводимый ниже список представляет собою обзор материалов по первобытной восточной и народной музыке в коллекциях некоммерческих фонографических записей, принадлежащих научным институтам или частным лицам в Америке (Северной Мексике) и на Гавайских о-вах. Насколько нам известно, подобных собраний не имеется ни в Мексике, ни в Южной Америке. Гавайские о-ва были включены для того, чтобы дать более широкую известность энергичным усилиям Bernice P. Bishop Museum в Гонолулу, направленным к сохранению полинезийской музыки. Большинство материалов помещаемого списка относится к музыке североамериканских индейцев (свыше 12 000 записей из общего числа 16 000—17 000). Только эта часть собрания может считаться достаточно полной; остальные континенты представлены рядом коллекций, носящим более или менее случайный характер. Мы надеемся, что помещаемый список охватывает все самое существенное. Отделы, включающие другие народности Америки, представлены гораздо менее полно.

Племена и местности, где сделаны записи, расположены, по возможности, в алфавитном порядке. Что касается Северной Америки — нам казалось целесообразным разбить ее на

10 районов, обыкновенно различаемых американскими антропологами. Это районирование использовано исключительно в целях удобства классификации. Границы отдельных областей невозможно установить вполне точно, так как некоторые племена могут быть отнесены как к тому, так и к другому району. После каждого континента и района указано общее число относящихся к нему записей. В списке обозначено число записей, племя или местность и сокращенное название учреждения или имя лица, которому принадлежат записи. Большинство записей сделано с помощью фонографа Эдисона или другого аналогичного ему аппарата. Записи на диктофоне или эдифоне указаны буквой **E**, поставленной после названия учреждения. Записи на дисках обозначены буквой **D**.

Американские индейцы и эскимосы, Америка к северу от Мексики (12 428)

Эскимосы (253). — 17 сибирских: 14 А, 1 К, 2 М — 28 о-ва св. Лаврентия: К. — 2 Аляска: 1 А, 1 Н. — 206 центральных: 74 А (10 Е), 132 Н.

Район Мекензи (116). — 8 чипчевейан: Н. — 30 „Собачья ребра“: Н. — 29 „Заяц“: Н. — 17 хкотана, анвик: 6 А, 11 Б. — 1 кутчин: — 13 лушэ: Н. — 11, „невольники“ (slavery): Н. — 7 „Желтый нож“: Н.

Северо-западное побережье (1278). — 84 „Британская Колумбия и Самоа“. ПМ. — 1 олси: Б. — 59 беллакула: Н. — 1 чакоста: Б. — 1 чикакат: Б. — чайнук — см. сев.-вост. Орегон. — 8 „береговые салиш“: Н. — 4 кус и сиуслоу: ВУ (Е). — 15 калапуя: 6 Ан, 9 Б (см. также сев.-вост. Орегон), 22 калаалам: ВУ. — 177 квакиутль: 37 А, 140 КУ. — 193 мака: В. — Молал см. сев.-вост. Орегон — 220 нутка (и нитинат): 37 Б, 85, Н, 93 Св. — 27 сев.-вост. Орегон: ВУ (Е), включая Верхний чайнук, калапуя и песни плем. Молал — 18 педжет-саунд: 7 А, 3 К, 8 ВУ (дуэмш (Duwamish), нискуоли, пюйалуп, снохомиш, снэкуолми). — 103 кильют (Quileute): 10 А, 93 Б. — 36 кино: 35 А, 1 Б, — 10 Рог-Ривер Атабаскан: Б. — 1 силетц: сиуслоу см. кус. — Южн. Орегон, Атабаскан: Б — 30 тлингит: 14 Б, 3 Н, 13 П. — 208 тцямши: 10 Б, 108 Н, 1 П, 17 ВУ (Е) — 1 умкква: Б. — 32 верхние чихэли: А. — 8 верхние каулиц салиш: А. 10 таитнапам шапахта (Sahaptin): А. — 8 васко: К.

П л а т о (624)—17 карьер: Н.—3 чилкотин: Н.—53 „внутренние салиш“: Б.—30 кламат: 2, А, 25 К, 1 Ю, 2 ВУ — 34 кликитат шахапта: 20 А, 14 ВУ (Е) — 3 кутеней: Н. — 16 лилуеу: Н.—29 „Пронзенные носы“: 4 Б, 25 Р. — 28 оканаган: Н.—44 секанаис: Н.—11 шусвоп (schuswap): Н.—86 гальтан; Н.—264 Томсон-ривер: 45 А, 219 Н.—6 йакима шахапта: 4 А, 1 Б, 1 ВУ (Е).

К а л и ф о р н и я (2147).—69 Центр. Калифорния: АН (майду, мивок, помо, уинтун).—23 Центр. Калифорния: А (майду?).—13 „Южная Калифорния“: И (каталиненьо, габриэлино, луизенья).—33 ахомави: АН—37 хахуилья: 31 К. 6 Ю — (каталиненьо см. выше Южн. Калифорния).—8 чимхуэви: И (Д).—23 Чилула К.—30 кокопа Б.—12 костаноан: К.—134 диегуэньо: 61 А, 67 К, 6 И (Д).—Габриэлино см. выше: Южн. Калифорния.—76 хупа: 22 А, 49 К. 6 Ю.—78 карок: 18 АН, 1 Б, 11 К, 48 И (Е)—55 Луизенья: 48 К, 7 Ю (см. также выше: Южн. Калифорния).—10 Мэд-Ривер Атабаскан: К.—13 Майду: 6 К, 7 И. (см. также выше: Центр. Калифорния).—247 мивок: К см. также выше: Центр. Калифорния)—7 модок: 3 АН, 4 К.—582 мокэв 32 А, 4 Б, 546 К—20 моно: 15 К, 5 Ю.—11 нонгаль: К.—90 помо: 2 А. 85 К, 3 Ю (см. также выше: Центр. Калифорния).—3 „Раунд-Валлей“: АН.—16 серрано: 13 А, 3 Ю.—39 шаста: 28 АН, 3 Б, 8 Ю (Е).—11толова: К.—12 вайлаки (Атабаскан). 10 К, 2 И.—12 уилкёт: К.—32 уинтун: 30 К. 1 Ю, 1 И (см. также выше: Центр. Калифорния).—27 Уайот: К—57 Йана: К—18 йокутс: 6 Б, 12 К,—81 юки: 5 А, 76 К.—105 Юма: 12 А, 80 Б, 5 К, 6 И (Д)—163 юрок: 1 А, 161 К.

Р а й о н Б о л ь ш о г о Б а с с е й н а (275)—1 баннок: К—152 пайуте: 10 АН. 142 К.—119 южные пайуте; П—3 уашо: АН.

Р а в н и н ы й р а й о н (2374).—14 „равнинные индейцы“: ПМ.—6 арапахо: Б.—арикара см. майдан и хидатса:—175 „Черноногие“: 131 А, 11 К, 33 Ю.—25 каддо: Б.—11 чейен: 10 Б, 1 П.—4 команчи: 3 Б. 1 П,—2 кри (равнинные): Н.—45 кроу 13 Б. 32 К.—584 дакота (сиуксы): 259 А, 262 Б, 12 К, 46 Н, 1 П, 4 Ю.—3 „Толстобрюхие“: Б.—Хидатса, см. майдан—13 кайова: Б.—1 кайова-апачи: Б.—133 мандан и хидатса: 22 А, 70 Б, 41 МЗ.—172 мандан, хидатса и арикара: Д.—2 северные шошоны К.—56 омаха: Б.—266 оседж: Б.—15 ото: 13 Б.—2 П, 626 пауни: 236 Б. 300 Ф, 90 Н О.—31 понка: Б.—71 сарси: 26 А, 45 Н.—114 Юте (северные):

Б.—5 вичита: Б (4 Е). Северо-восточный Вудлэнд (1537).—1 абенаки: П.—1 беотуки-микмак?: П.—502 чиппева (оджибвей): 54 А. 382 Б, 65 Н, 1 Ю.—12 Кри: Н.—6 делавары: Пе (Е).—58 фокс: Ми.—159 гуроны и виандот: 157 Н, 2 П.—164 ирокезы: 10 Ал, 3 Б. 151 Н.—5 кикэпу: 2 Ми, 3 П.—87 Мэльсайт: 48 Н. 39 П.—154 меномини: Б.—19 микмак: П.—8 монтаньес: П—оджибвей см. чиппева.—49 пенобскот: П.—2 потаватоми: 1 Б. 1 П—2 сак: Ми.—315 уиннебаго: 56 А, 210 Б, 19 М (Е), 30 Уч.—Виандот см. гуроны.

Ю г о - з а п а д н ы й р а й о н (3330).—217 апачи: 166 А, 1 Б, 50 Л (Е).—440 хопи: 79 А, 7 Б, 15 К, 57 Ф, 12 Л, 103 М, 27 П, 82 ПМ, 15 Ю, 43 И,? УА—8 марикоба: 1 Ю, 7 Ст.—1432 навахо: 75 А, 1 Б, 18 К, 11 Ю, 1327 Уи (913 Е).—270 папаго: 167 Б, 102 К, 1 Ю.—162 пима: 41 А, 117 И, 4 Ю,—738 пуебло (таноан и кирсан): 243 А. 18 АН, 205 Б, 5 К, 43 Ю, 224 И.—25 зуньи: 23 А, 1 Б, 1 Ю,? ПМ.—18 валапаи: Л.—20 иавапай: К.

Ю г о - в о с т о ч н ы й р а й о н (494)—62 алибаму: Б.—8 калуза?: Б.—15 чироки: Б.—79 чоктау: Б.—7 крик: Н.—67 крик и ючи: А (Е) 2 паменки П.—248 семинолы: Б—3 шауни: 2 Н, 1 П.—3 тонкава: УЧ (Д)—ючи см. крик и ючи.

Мексика и Центральная Америка

(81) 31 гвичоль: А.—6 майа: Т.—1 майо: Б.—1 отоми—11 тарахумаре: А.—16 якви 15 Б. 1 Ю.—15 тули, панама: Б

Южно-американские индейцы

(49) Колумбия.—31 кагаба-аруако: Ф.—18 Годжиро: Ф.

Бразилия.—3000 футов звукового фильма Бороро: П.

Океания (411)

13 „Острова пасифик“: Р. М.—63 Австралийские о-ва 38 БМ, 25 И.—5 о-ва Джильберта: Б. М.—96 Гавайские о-ва: 32 БМ, 64 И.—5 Мангарева (—о-ва Гамбье): 1 БМ, 4 И.—5 Маршалльские о-ва: К.—7 Новая Гвинея: А.—34 Новая Зеландия, маори: Г 30, И 4.—5 раротонга: Г.—10 самоа: (см. также Северо-западное побережье: „Брит. Колумбия

и Самоа"). — 46 о-ва Сосайэти, Таити: 12 БМ, 34 И. — 72 о-ва Туамоту: 69 БМ, 3 И. — 50 о-ва Уэльс и Фугуна: БМ (Е).

Азия (698)

450 Китай: 449 А, 1 К. — 22 Тибет, 12 А. 10 Ф. — 10 индустани и непал: Ф. — 137 Филиппинские о-ва: Ф. — 4 игорроты Ф: 33 чукчи: 31 А.: 2 К. — 5 р. Колыма: А. — 18 коряки: А. — 8 тунгусы: А. — 6 якуты. — 5 юкагиры: А.

Африка (711)

61 Ашанти СЗ 5 чьюа, В. Африка УЧ (Д) — 163 дагомейцы: СЗ — 266 вост. Либерия УЧ (2Е). — 210 Овимбунду: 200 БО, 10 Ф (Е). — 15 Юго-зап. Нигерия Северо-запад (главным образом иоруба) 5 вандау: А. — 23 Иоруба; П. — 4 зулу.

Америка (1963)

12 — Негритянские религиозные гимны: А. Негры: 45 юг США: Дж. — ? Гулла. Те (Д). — 6 Гаити. СЗ. — 72 Ямайка: А. — 94 Суринам.

Около 1500 франц. Канада: Н. 14 мексиканцы Пасторес: ПМ. 220 испанцы Порто-Рико.

Европа (246)

200 датчане. — 46 русские (Сибирь): А.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Ал — д-р Луис Аллен, отд. французского яз. Университи-Колледж, Торонто, Канада.
А — Американский естественно-исторический музей в Нью-Йорке.
Ан — Хаими де-Ангуло, Беркли, Калифорния.
Б — Бюро американской этнологии. Смитсон-Институт, Вашингтон.
БМ — Б. П. Бишоп-Музеум; Гонолулу. Гавайские о-ва.
Бо — Лаура Боультон, Чикагский университет.

Г — Перси Гренджер, Нью-Йоркский университет.
Д — Гос. исторический музей Северной Дакоты. Бисмарк, Сев. Дакота.
Дж — Гай В. Джонсон, Университет Сев. Каролины. Чепл-Хилл, Сев. Каролина.
И — Иельский университет, Нью-Хавен, Коннектикут.
К — Университет Калифорнийского музея. Отд. антропологии. Беркли, Калифорния.
КУ — Колумбия-Университет, отд. антропологии. Нью-Йорк Сити.
Л — Лаборатория антропологии, Санта-Фе.
М — Общественный музей Мильуоки. Мильуоки, Висконсин.
МЗ — Миннезотское историческое общество, Сент-Поль, Миннезота.
Ми — Труман Михельсон, Бюро американской этнологии, Смитсон-Институт, Вашингтон.
Н — Канадский национальный музей Оттава, Канада.
НО — Небраскское гос. историческое общество. Линкольн, Небраска.
П — Музей Пенсильвенского Университета, Филадельфия.
Пе — Пенсильвенская историческая комиссия, Гаррисбург, Пенсильвенция.
ПМ — Пибоди-Музеум. Отд. антропологии, Харвардский университет, Кембридж, Массачусетс.
Р — Музей Пенсильвенского университета, Филадельфия.
СЗ — Северо-западный университет, Колледж гуманитарных наук, Ивэнстон.
Сп — Л. Спирер, Иельский университет, Отд. антропологии.
Т — Эдуард Х. Томсон. Плейнфильд, Нью-Джерсей.
Те — Л. Д. Тернер, Фиск-университет, Нашвилл, Теннеси.
УА — Аризонский университет, Отд. археологии, Токсон, Аризона.
УВ — Вашингтонский университет. Отд. антропологии.
Уи — Мери Уилдрейт, Бостон.
Уч — Чикагский университет, Отд. антропологии.
Ф — Фильд-Музеум. Отд. антропологии, Чикаго

Георг Герцог.

Содержание

I.	Стр.
М. К. Азадовский. Н. А. Добролюбов и русская фольклористика	3
В. Г. Богораз-Тан. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки	29
Ю. Францов. Памяти В. Г. Богораза	51
Г. Д. Санжеев. По этапам развития бурято-монгольского героического эпоса	58
II. Фольклор народов СССР (современные записи)	
К. Мелик-Оганджян. Армянская поэма о Ленине	69
О. Вильчевский. Курдские песни о Сталине и Кирове	77
К. Четкарев. Марийские частушки и песни	89
Е. Гиппиус. Интонационные элементы русской частушки	97
А. И. Никифоров. Победитель змея (из севернорусских сказок)	143
А. Н. Ионова и М. И. Пуговкина. Якутские загадки	243
III. Фольклор как исторический источник	
И. И. Толстой. Обряд и легенда афинских буфоний	251
М. С. Альтман. Античная мельничная песня	265
М. Т. Маркелов. Мордовская деревня по данным эрзянского предреволюционного фольклора	269
IV. Фольклор и литература	
А. Л. Дымшиц. О „рабочих марсельезах“	281
V. Материалы по истории фольклористики	
М. Шахнович. Краткая история собирания и изучения русских пословиц и поговорок	299
VI. Критика и библиография	
Рецензии и обзоры	
В. Чичеров. К. Маркс и Ф. Энгельс о фольклоре	369
А. Н. Болдырев. К проблеме „Нового Хафиза“	380
М. Ш. Фольклористические статьи в сборнике „Академия Наук СССР академику Н. Я. Марру“	393
А. Н. Лозанова. Колхозные частушки	395
К. Дондуа. Новый сборник грузинских пословиц	396
В. Ярцев. Проблема баллады в англо-американской фольклористике	397

VII. Хроника советской фольклористики

	Стр.
1. Фольклорные архивы	
Е. В. Гиппиус. Фонограмм-архив фольклорной секции Института антропологии, этнографии и археологии Академии Наук СССР	405
С. Д. Магид. Список собраний фонограмм-архива фольклорной секции ИАЭА Академии Наук СССР	415
2. Фольклористика в СССР	
М. Ш. Первая сессия фольклорной секции Института антропологии, археологии и этнографии Академии Наук СССР	429
В. Ч. Фольклористика в Москве	431
И. В. Мегрелидзе. Новые собрания гурийского фольклора	432
А. Н. Лозанова. Фольклорная работа в Институте народов Севера	434
Н. Грибановский. Фольклорная работа в Якутской республике	—
Д. Петров. О работе по фольклору в Чувашской республике	435
Ю. Коляда. Фольклористика в УССР	436
3. Фольклорные экспедиции	
Ал. Дымшиц. Экспедиция в Сормово	437
А. Астахова. Московские фольклорные экспедиции 1934—1935 гг.	—
К. А. Четгарев. Экспедиция в Марийскую область	440
4. Personalia	
Памяти проф. Б. М. Соколова	442
А. М. Астахова. И. В. Костоловский. (Некролог)	444
Б. Аннотации	
VIII. Фольклористика за рубежом	
Е. Г. Кагаров. Немецкая фольклористика на службе германского фашизма	449
Е. Г. Кагаров. Современная румынская фольклористика (1922—1935)	452
З. В. Эвальд. Новые фоно-записки абиссинской музыки	457
З. В. Эвальд. Зарубежные фонограмм-архивы в характеристиках их руководителей	467