

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ  
С.-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ

# ФОЛЬКЛОР И ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
«НАУКА»  
С.-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
1992

Сборник посвящен широкому кругу вопросов, возникающих при сопоставлении фольклорных и этнографических фактов. Статьи написаны с привлечением материалов разных этнокультурных традиций, но их объединяет общая идея целостности фольклорно-этнографической культуры, единства основных принципов ее функционирования. Особое внимание уделяется анализу семантики мифа, фольклора, ритуала.

Книга рассчитана на специалистов — этнографов, фольклористов, лингвистов.

Ответственный редактор  
*А. К. БАЙБУРИН*

Рецензенты:  
*Н. Е. ГРЫСЫК, В. А. ЛАПИН*



## К СЕМИДЕСЯТИЛЕТИЮ Б. Н. ПУТИЛОВА

Борису Николаевичу Путилову исполнилось 70 лет. Для фольклористов и этнографов это имя стоит в одном ряду с такими выдающимися исследователями, как В. Я. Пропп, Е. М. Мелетинский, А. Лорд, Бр. Малиновский. И это закономерно. Уже сейчас можно смело говорить о фундаментальном вкладе Б. Н. Путилова в теорию и методологию фольклора, в разработку проблем историзма фольклора, соотношения фольклорных и этнографических фактов.

Борис Николаевич не просто замечательный ученый. Его таланты многообразны и выходят далеко за пределы науки. Главный из них — талант общения. Вокруг Бориса Николаевича особое поле искренней заинтересованности и безусловной доброжелательности. А еще — способность удивляться и радоваться работе — точные признаки счастливого человека.

Б. Н. Путилов родился 14 сентября 1919 г. в станице Солдатской, что в Кабардино-Балкарии, в учительской семье. Среднюю школу он окончил в г. Грозном и поступил на литературный факультет Ленинградского педагогического института им. А. И. Герцена. После окончания института в 1940 г. работал преподавателем военного училища, литературным сотрудником районной газеты г. Волхова, учителем средней школы в Ивановской области.

С 1942 г. — работа в радиокомитете г. Грозного, а затем — в Грозненском педагогическом институте. В 1948 г. защитил кандидатскую диссертацию «Исторические песни на Тереке». В 1954 г. Б. Н. Путилов приглашен на должность старшего научного сотрудника в Институт русской литературы (Пушкинский дом). С 1958 г. — заведующий сектором фольклора, а еще через два года Б. Н. Путилов блестяще защитил докторскую диссертацию «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков».

В 1967 г. Б. Н. Путилов перешел в Институт этнографии, где работает и по настоящее время главным научным сотрудником. В 1971 г. принял участие в океанической экспедиции, в которой собрал обширный материал по песенному фольклору Океании. Так в его творчестве появилась еще одна линия — папуасоведение, история и специфика папуасского фольклора.

Своими ранними работами 40-х гг. Б. Н. Путилов, опираясь на богатый опыт советской фольклористики, осуществил заново открытие живой фольклорной традиции терских казаков, о которой наука ничего не знала с начала 10-х гг. XX в. Это основанные на экспедициях, им организованных в 1945/46 г., сборники «Песни гребенских казаков» (1946), «Исторические песни на Тереке» (1948), кандидатская диссертация 1948 г. — «Исторические песни на Тереке» и ряд статей.

Вместе с трудами А. М. Листопада и Ф. В. Тумилевича работы Б. Н. Путилова составили материальную и теоретическую основу для широкого и плодотворного изучения и популяризации фольклора русского казачества разных регионов с 60-х гг. до нашего времени.

В 50-е гг. исследования Б. Н. Путилова сосредоточились преимущественно на проблемах русского историко-песенного фольклора от XI до начала XIX в. Самое понятие «историко-песенный фольклор» было введено им в науку и получило теоретическую разработку. В отечественной науке преобладали взгляды на историческую песню, выработанные в рамках теории исторической школы, как на поэтическое отражение конкретных фактов и лиц истории. В противовес им Б. Н. Путилов развил концепцию, согласно которой историко-песенный фольклор — это художественное творчество, основывающееся на собственных законах, нормах, своей эстетике, обладающее своей спецификой, получающей определенное жанровое выражение. Задача исследователей в первую очередь состоит в установлении жанровых принципов, возможностей, границ, жанровой специфики: все это служит средством глубинного прочтения текстов. В своих работах Б. Н. Путилов стремился показать зарождение, формирование и развитие историко-песенных жанров, в первую очередь исторических песен, баллад и различных переходных форм. В этих целях были проведены архивные разыскания и заново пересмотрен весь корпус древнерусских книжных сюжетов. В результате, с одной стороны, критическому рассмотрению подверглись многочисленные соображения ученых о фольклорно-песенных реминисценциях в этих сюжетах и ряд толкований был отклонен на основе применения критериев жанровой специфики, а с другой — были предложены гипотетические реконструкции утраченных живой традицией песен. Наиболее значимая из этих реконструкций относится к так называемому Рязанскому песенному циклу XIII в. Была предложена новая концепция генезиса и ранней истории жанра исторической песни. Заново монографически был исследован обширный цикл исторических песен XVI в. Основным результатом всей этой работы было создание монографии по истории фольклора XIII—XVI вв. — «Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков» (1960), ряда статей вокруг нее и докторской диссертации 1960 г. на ту же тему и издание фундаментального сводного тома, охватившего весь известный науке фонд

текстов, — «Исторические песни XIII—XVI веков» (1960). В методологическом отношении значение этих работ в том, что в них последовательно был осуществлен принцип прочтения текстов не путем внешнего сопоставления с историческими реалиями, а изнутри, на основе понимания специфических законов жанра.

В это же время, а затем и позднее, в 60-е гг., Б. Н. Путилов обратился к проблемам текстологии фольклора, находившимся в достаточно запущенном состоянии. Здесь следует выделить два аспекта. Первый касался оценки подлинности, надежности и точности фиксации текстов, ранее опубликованных или оставшихся в архивах. Работы Б. Н. Путилова, преимущественно относящиеся к былинам, историческим песням, балладам и др., выявили ряд фальсификаций, подделок, мнимых фольклорных записей, текстов, подвергшихся явному редакторскому вмешательству. В ходе этой работы автором были предложены общетеоретические соображения, относящиеся к способам обнаружения поддельных текстов, скрытых перепечаток и редакторского произвола. Теоретическую направленность имели и наблюдения автора над вариативностью фольклорных текстов (дифференциация понятий варианта, редакции, версии, соображения о причинах возникновения вариантов и т. д.). Второй аспект касался принципов редактирования фольклорных текстов при подготовке научных и научно-популярных изданий.

Эти задачи нашли реализацию в сборниках былин и исторических песен, подготовленных для серии «Библиотека поэта» и издательства «Художественная литература».

С начала 60-х гг. вплоть до настоящего времени центральное место в работах Б. Н. Путилова занимают проблемы сравнительного изучения фольклора — как в конкретно-историческом плане (жанры, сюжеты, мотивы, образы и т. д.), так и в плане методологическом и общетеоретическом. Главным стимулом здесь явилось осознание ученым того, что историческое изучение русского фольклора, создание истории отдельных его жанров с опорой на один лишь национальный материал неизбежно ограничивает возможности исследователя в силу самого состояния источников и характера исторических процессов в фольклоре. Воздействие на ученого оказали труды В. М. Жирмунского и В. Я. Проппа, показавшие плодотворность подключения иноэтнического материала и давшие исходную основу — искать разгадку общности фольклора разных народов не на пути традиционного компаративизма, а в новой методологии.

Конкретно Б. Н. Путилов посвятил основные свои работы сравнительно-типологическому исследованию славянского эпоса в его различных жанровых формах.

Вопреки теоретическим положениям В. М. Жирмунского, ограничивавшего действие законов исторической типологии рамками героического эпоса, Б. Н. Путилов исследовал в сравнительно-типологическом плане обширный круг так называемых исторических баллад у славян и некоторых народов Юго-Восточной Европы («Славянская историческая баллада», 1965; ряд статей и докладов, в том числе — на международных конференциях). Выявленная исследователем общность на самых разных уровнях, как было доказано, — результат единых законов исторической типологии фольклорного творчества. Уже в работах о балладах Б. Н. Путилов не ограничился установ-

лением фактов сюжетной и иной общности и объяснением ее через теорию исторической типологии, но последовательно стал объяснять процессы развития жанра, смену форм в нем, а также — истолковывать многочисленные сюжетные особенности, загадки, прочитывать тексты, основываясь на особых взаимных отношениях национальных традиций, которые он предложил определить термином «типологическая преемственность».

В дальнейшем значительное число исследований Б. Н. Путилов посвятил анализу отношений русского и южнославянского героического эпоса — как на уровне отдельных сюжетов, коллизий, героев, так и на уровне целостных систем, их внутренних особенностей, закономерностей: монография «Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование» (1971), многочисленные статьи и доклады, в том числе ряд публикаций в Югославии. Заново был пересмотрен весь фонд сопоставлений и подвергнуты критике прежние их толкования. Впервые было показано, что: а) взаимосвязи былин и юнацких песен носят характер не отдельных разрозненных сходжений и параллелей, но сложной системы, пронизывающей все стороны эпического творчества, обусловленной внутренними закономерностями его; б) отношения строятся на принципах типологической последовательности и типологической преемственности, что выражается в преобладании «сдвинутого» сходства и позволяет вполне объяснить различия между сюжетами, а главное — представить процесс их сложения и эволюции в рамках межнациональных традиций; в) существенное значение для семантики эпических сюжетов имел сюжетный подтекст, выявление которого в каждом отдельном случае открывает возможности глубинного прочтения текста; г) законы исторической типологии являются определенными в эпическом сюжетосложении; д) в конечном счете этими же законами определяется эпический историзм. Последняя проблема заняла особое место в работах Б. Н. Путилова. Подвергнув обоснованной фактической и методической критике труды представителей исторической школы, Б. Н. Путилов в значительной степени способствовал выявлению и доказательству несостоятельности ее концепций. Теории «летописного» историзма былин и юнацких песен, концепциям, ограничивавшим сущность эпоса «отражением» конкретных событий и лиц истории, была противопоставлена теория, согласно которой эпическое творчество создает свой, «эпический», мир со своей историей, своим социумом, своими пространственно-временными понятиями, своими героями. Мир этот соотносится с реальной историей, но не повторяет, не искажает и не воспроизводит ее.

Специфика эпического историзма в его движении и типологии наиболее последовательно раскрыта в книге Б. Н. Путилова «Героический эпос и действительность» (1988).

Другая принципиальная идея работ Б. Н. Путилова, посвященных народному эпосу, относится к проблеме закономерной смены его форм. От изучения классического героического эпоса он переходит к анализу позднего эпоса, которому эпосоведение уделяло недостаточное внимание. В книге «Героический эпос черногогорцев» (1982) и в статьях, где анализировались памятники позднего эпического творчества народов Кавказа, Юго-Восточной Европы, Сибири, утверждается преемственный характер возникновения «поздних» форм эпоса,

рассматривается характер трансформаций эпической традиции, обнаруживается наличие скрытых связей с нею, «следов», что позволяет заново прочитать соответствующие сюжеты и по-новому представить особенности «позднего» эпического историзма.

Занятия широким кругом фольклорных явлений разных жанров в сравнительном плане утвердило Б. Н. Путилова в сознании определяющей роли исторической типологии в фольклорном процессе и привело его к необходимости рассмотрения ее проблем в общетеоретическом плане. Итогом этой работы явилась книга «Методология сравнительно-исторического изучения фольклора» (1976). В ней впервые была заявлена и обоснована историко-типологическая теория как система идей, со своим методом, не просто объясняющая всеобщую повторяемость в фольклоре, но предлагающая свое понимание и свои пути изучения генезиса, закономерных этапов развития, природы и специфики, семантики, сюжетообразования, образности фольклора, его функционирования и взаимоотношений с действительностью, его места в народной культуре. Другими словами, была выдвинута и обоснована идея универсальности этой теории и показана реальная плодотворность ее применения. Автор попытался историческую типологию соотнести с типологией структурной и высказал убеждение в том, что они не противостоят одна другой в практике исследования фольклора, могут дополнять одна другую и что в конечном счете структурно-типологический подход может способствовать осуществлению задач историко-типологической теории.

Как собственный исследовательский опыт, так и работы наиболее авторитетных ученых (В. Я. Пропп, П. Г. Богатырев, Е. М. Мелетинский, И. И. Толстой, за рубежом — Б. Малиновский, Дж. Фрэзер и др.) подвели Б. Н. Путилова к проблеме «фольклор и этнография». Наиболее интенсивно он работал над этой проблемой в 70—80-е гг., когда провел ряд конференций, организовал серию коллективных сборников под этим названием, применил некоторые общие идеи во время экспедиционной работы на островах Океании. Основные итоги обобщены им в книгах «Песни южных морей» (1978), «Миф—обряд—песня Новой Гвинеи» (1980), в ряде статей конкретного и общетеоретического порядка. Продолжая и развивая идеи предшественников, Б. Н. Путилов стремился раскрыть многообразие этнографических связей фольклора, их обязательность и универсальность, специфическое их преломление в разных жанрах, уяснить самый механизм этих связей. Б. Н. Путилов расширил и по-новому истолковал категорию функциональности фольклора, подчеркнув в ней значимость этнографических связей для структуры, сюжетики и семантики текстов. Заслуга Б. Н. Путилова — в последовательном стремлении прочитать массу текстов в их глубинных значениях, опираясь на функциональные связи, исследовать генетические корни жанров и текстов на основе анализа связей их с фактами этнографической действительности. Специальное внимание Б. Н. Путилов уделил проблеме художественной перекодировки этнографической действительности, показав непрямой характер связей, наличие здесь сложных и достаточно запутанных ситуаций, в частности конструирование фольклором «своих» этнографических фактов (сюжеты об инцесте и др.).

Участие в экспедиции «По следам Миклухо-Маклая» возбудило стойкий интерес к песенно-музыкальному фольклору народов Океании. Книги, статьи и очерки на эту тему, а также серия пластинок, выпущенная фирмой «Мелодия», составили значительный раздел в научной и популяризаторской деятельности Б. Н. Путилова. Его работы в сущности единственные по этим темам в современной отечественной литературе.

Океанийская экспедиция вызвала также в творчестве Б. Н. Путилова тему Миклухо-Маклая. Наряду с фольклористическими аспектами этой темы, впервые раскрытыми в работах Б. Н. Путилова (Миклухо-Маклай как собиратель папуасского фольклора; Миклухо-Маклай как герой папуасского фольклора; легенда и реальность в биографии ученого), подробному рассмотрению подверглись некоторые страницы жизни и деятельности путешественника, в первую очередь принципы и практика полевой работы Миклухо-Маклая; Миклухо-Маклай в России; Миклухо-Маклай и Тургенев; Миклухо-Маклай и Лев Толстой; судьба наследия ученого; некоторые страницы семейной биографии. Особое место заняла проблема текстологии изданий Миклухо-Маклая, анализ работы редакторов, проблема освобождения текстов от искажений — в связи с участием в подготовке нового издания Собрания сочинений Миклухо-Маклая.

Даже из такого краткого перечня основных тем и направлений научной деятельности Б. Н. Путилова видно, как много удалось сделать, какие новые пути открываются в исследовании глубинных механизмов традиционной культуры. Хочется верить, что главная работа еще впереди, и этому есть все основания: творчество Бориса Николаевича становится год от года все более интенсивным. Но для нас, его коллег, важен не только сугубо научный аспект деятельности Б. Н. Путилова. Общение с Борисом Николаевичем придает жизни тот высокий и напряженный смысл, в котором — и надежда, и опора.



# I. СООТНОШЕНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ И РИТУАЛОВ

М. Ф. Альбедиль

## ОБ ЭТНОИСТОРИЧЕСКОМ СУБСТРАТЕ ИНДУИСТСКИХ МИФОВ О «ЮНОМ БОГЕ»

Индуистская мифология до сих пор остается в значительной степени целиной в наших знаниях. Фрагментарно мифы часто используют в качестве источника сведений, интересующих представителей той или иной дисциплины — филологов, историков, лингвистов, этнографов. Однако многие важные проблемы этого раздела индологии не получили в отечественной науке удовлетворительного разрешения или хотя бы освещения. Причин тому много, и большая часть их коренится в специфических особенностях самого объекта исследования.

Всякий, дерзнувший покуситься хотя бы на простое статистическое описание индуистской мифологии (подсчет и перечисление мифических персонажей, обрисовка форм и образов, перечень мест паломничества и т. п.), быстро осознает невыполнимость этой задачи даже в самом общем виде. Слишком велик, хаотичен и противоречив океан имен, событий, деяний, атрибутов, функций, ритуалов. Невозможно составить даже списки имен богов, претендующие на полноту, не рискуя при этом утонуть в неисчерпаемом объеме темы, ибо в индуистской мифологии существует необозримое количество персонажей со множеством имен-эпитетов и синонимов, которые не без напряжения воспроизводят даже самые образованные брахманы. Сюда надо добавить большое количество гибридных фигур и дублирующих персонажей, возникших вследствие длительного взаимодействия двух крупных мифологических массивов: североиндийского арийского и южноиндийского дравидского, которое к тому же происходило на субстратной основе, лежащей в глубокой архаике. Если же попытаться учесть различные локальные и исторические течения, а также историю развития, насчитывающую не одно тысячелетие, то картина приобретает устрашающие очертания, способные охладить самого пылкого энтузиаста. Нельзя забывать и то, что такой статистический подсчет и простой перечень дает слишком пестрый и путанный узор, непонятный по своему содержанию для человека, стоящего вне традиции. В результате получается мертвая картина явлений, где утрачиваются связи между ними, их иерархия и сравнительная важность, причины появления и распространения, сфера влияний и т. п. Пожалуй, самым серьезным недостатком такого подхода является утрата элементарной исторической перспективы, которая приводит к тому, что вставший на такой путь исследователь обречен при понимании мифов «выбирать только между тривиальностью и софизмом».<sup>1</sup>

Что же касается попыток интерпретировать миф с тех или иных позиций (психологических, социальных, астрономических), то их оценка была дана в свое время К. Леви-Строссом, и здесь нет смысла повторяться. Он предельно лаконично обозначил два полюса, к которым обычно сводятся все предлагаемые интерпретации: «С какой бы точки зрения мифы ни рассматривались, их всегда сводят или к беспочвенной игре воображения, или к примитивной форме философских спекуляций».<sup>2</sup> Вывод, к которому приходит К. Леви-Стросс в результате перечисления существующих подходов к исследованию мифологического материала, неутешителен для экзегетов мифологических текстов: «Каково бы ни было истинное положение вещей, при подобном способе рассуждений для диалектики, которая выигрывает в любом случае, всегда можно найти подходящее объяснение».<sup>3</sup>

По всей вероятности, определение исследовательской установки и выбор методического пути зависят в конце концов от того, что мы ищем в мифе: «истинное положение вещей» или нечто другое, например те или иные виды знания, различаемые в современном мире.

Думается, первый подход предпочтительнее по меньшей мере по двум причинам. Во-первых, он избавляет нас от необходимости прилагать к чужой системе мышления априорные ценности, установки и классификационные схемы, которых в ней может и не быть. Мифы не соответствуют кардинальным представлениям нашей современной культуры, развивающей культ рационального мышления, когда прерогативы разума получают высшую санкцию. Они апеллируют прежде всего к чувствованию, к эмоциональному настрою, когда логические аргументы и рациональные построения отходят на второй план. Поэтому те средства интеллектуального анализа, которые чаще всего применяются при исследовании мифов, едва ли адекватны материалу. С их помощью мы обнаруживаем в мифах множество туманностей, несообразностей, противоречий, запутанных и неясных мест и т. п. и можем лишь увеличить и без того немалый фатальный разрыв между исследователем и объектом исследования. Мы рискуем пропустить неизвестное, назвав его известным термином и тем самым подменив его значение современным, полностью отличным от того, которое придавали ему в традиционном обществе.

Во-вторых, такой подход более созвучен мифической традиции, ибо творения, возникавшие в ее русле, принципиально не сводимы к одному знаменателю (социологии, психологии, астрономии и т. п.), а отчетливо характеризуются многоплановостью, обратимостью изменений, множественной семантикой, исходной генетической многозначностью функции.

Думается, главное достоинство подобного подхода состоит в том, что он позволяет поставить мифы в единую перспективу исторического движения мысли и выработать весьма четкие критерии их исторической и типологической оценки, а в конечном итоге может привести к целостному постижению реальности мифов.

Очевидно, подобный подход диктует избрать в качестве основания и начала исследования мифов этноисторический субстрат, послуживший реальной жизненной почвой, на которой эти мифы взрастали, и внимание к которому привлек Б. Н. Путилов на примере изучения фольклорного материала.<sup>4</sup> При этом под термином «миф»

целесообразнее понимать не только вербальный текст, но целостную систему представлений, для которой этот вербальный текст является одной из возможных реализаций. Для получения полной и адекватной картины в круг рассмотрения помимо словесных текстов надлежит включить и другие источники, связанные семантическим единством: ритуалы, в стандартных действиях выражающие мифические представления, материальные предметы, семиотический статус которых отражает ту же систему представлений, религиозные центры или участки земли — священные территории, ассоциирующиеся с определенным мифическим персонажем.

Прежде чем перейти к конкретному примеру, показывающему, каким образом реальная этноисторическая основа порождает определенный мифический персонаж, сращенный с нею живыми связями, позже переосмысленными в мифе (иногда неоднократно), надлежит сделать несколько оговорок, касающихся восприятия мифов внутри традиции.

Индуистская мифология внутри бытующей ныне традиции отнюдь не воспринимается как реликтовая форма культуры, очаровывающая своей экзотичностью и вызывающая ностальгию по ушедшему прошлому. Являясь живыми и действенными творениями, мифы составляют основу духовной культуры народа, ее плоть и кровь и служат основным способом организации и хранения культурного и мыслительного материала. Прерогативы мифов зачастую имеют высшую санкцию, они воспринимаются как актуальная программа, формирующая установки, организующая и оценивающая разные сферы человеческой жизни. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что мифы для индуиста — всеобъемлющая система мышления, отдельные компоненты которой, сохраняя свою самобытность, взаимно проясняют друг друга.

Восприятие мифа внутри традиции (например, ортодоксальным индуистом) и вне ее (например, рефлексирующим исследователем) представляет собой отдельный сюжет, достойный быть предметом специального исследования. Здесь стоит лишь отметить, что эту разницу в восприятии нужно постоянно держать в уме в виде некоего «поправочного коэффициента», помня о презумпции «инаковости» (по выражению А. Я. Гуревича) чужой культуры.

Конкретным примером, демонстрирующим продуктивность методического подхода, при котором основополагающим звеном является этноисторическая основа мифического образа, избран «юный бог», «юноша» — один из наиболее популярных мифических персонажей, глубоко укорененных в индуистской мифологии. Он являет собой сложный контаминированный образ с обширным комплексом имен, атрибутов, функций, деяний, за которыми просматривается в прошлом многовековая историческая ретроспектива, который действительно функционирует в настоящем и который имеет, по всей вероятности, неувядающую перспективу развития в лоне традиционного индуизма в будущем (во всяком случае, для основной массы крестьянского населения).

В настоящее время в Индии, особенно в дравидоязычном ареале, «юный бог», выступающий под разными именами, почитается весьма широко, особенно в сельских районах, более приверженных древним традициям. Культовые процедуры, связанные с его почитанием

(например, экстатические пляски), явственно несут на себе черты древней, угасающей традиции.

Самые ранние этнографические констатации, принадлежащие преимущественно английским миссионерам, относятся ко второй половине XIX в. Они выразительно передают чувство негодования, которое испытывали отцы христианской церкви при виде разнuzданных ритуалов, отсутствия благолепия, смирения и божественного трепета у дравидов, поклоняющихся «юному богу». Эти этнографические констатации, запечатлевшие уже некие дегенерированные культы, находятся в полном согласии с мифологическими данными, относящимися к предшествующим периодам.

Самые ранние тексты, донесшие до нас образ «юного бога», — поэтические творения так называемой санги, условно датируемой первыми веками нашей эры, и хронологически более поздние пураны, сохраняющие иногда следы более ранних представлений, нежели те, которые запечатлены в поэзии санги.

Мифологический образ этого колоритного божества древних тамилор описан и проанализирован достаточно полно на материале поэзии санги А. М. Дубяньским.<sup>5</sup> Здесь не имеет смысла повторяться, поэтому, не останавливаясь на характеристике образа божества, далее внимание сосредоточим лишь на тех его существенных стилевых чертах, которые отличаются наибольшей устойчивостью в своем историческом функционировании и, как можно ожидать, тяготеют к его семантическому ядру.

Судя по ранним дравидским текстам, «юный бог» в достаточно глубокой древности (рубеж нашей эры) имел статус культового объекта, весьма пышно почитаемого и относимого к рангу первостепенных. Он назван именами *tiugu* или *tiugugaṇ* 'юноша', *seu* 'красный', *sevvēl* 'красное желание' или 'красный вождь', *vēl* 'желание', 'вождь', *katirvēlḍḍ* 'имеющий луч-копье', *vēlaṇ* 'копьеносец'. Он описан как бог войны и охоты, как герой-воитель, как покровитель горной страны и горных племен. Его мать — богиня войны и победы *Koḍḍavai* 'победоносная' — выступает также под именами *kāṭukilā!* 'старая владычица леса' и *paḷaiḍ!* 'старейшая'. Ярко, выразительно и устрашающе передана в текстах воинская мощь Муругана: он беспощадно разит врагов, не зная поражений, его яростная мощь и воинская доблесть не имеют себе равных. Ряд его героических деяний (убийство демона Тараки, разрушение горы Краунчи и т. п.) завершается единоборством с демоном Суром, который в течение битвы принимает разные формы: бушующих вод, огня, смерти, облака и, наконец, дерева манго, стоящего посередине океана и столь огромного, что ветви его достигали границ вселенной и погрузили землю во тьму. Муруган победил демона, расколов его надвое.<sup>6</sup>

Древнетамильский поэтический канон отражает связь дравидского юного бога с определенным календарным сезоном, приурочивая его к холодному сезону, предшествующему сезону дождей, от которого зависит плодородие земли и судьба урожая.

В системе мифологического образа Муругана входят отчетливо выраженные солярные функции: он часто уподобляется огненно-красному восходящему солнцу, его копье ассоциируется с солнечным лучом, он украшен гирляндой из красных или огненно-желтых цветов. Огнеподобность, красный цвет Муругана не только естественно объяс-

няются как цветовая характеристика по его ассоциации с солнцем, но и выделяются как символ его энергии, активного, созидającego мужского начала. С этой характеристикой божества связана вегетативная символика его мифологического образа, которая вводится в мифологических текстах разными «кодами», многократно дублируя этот важный семантический признак. Особенно выразителен он в истории любовных отношений Муругана и Валли, которые выявляют взаимовлияние эротического и природного в мифо-ритуальном комплексе представлений, восходящих к магии плодородия архаических земледельческих культов.<sup>7</sup>

Аналогичные семантические компоненты, хотя и не столь выразительно, как в мифологическом образе Муругана, воплощены в другом дравидском божестве — Мале или Тирумале («Черный» или «Прекрасный черный»). По символическим ассоциациям и ряду других признаков Муруган и Маль близки, что дало основания некоторым исследователям предположить, что оба они восходят к единому прототипу — древнедравидскому божеству растительности и плодородия.<sup>8</sup>

Такова дравидская рецепция «юного бога», известная по древним и средневековым текстам.

Санскритоязычная традиция также запечатлела ряд мифических персонажей, воплощающих ту же мифологему при обязательном и неизбежном вырйировании деталей. Наиболее популярны среди них Кришна и Сканды. Последний известен в мифологических текстах под именами *kumāra* 'юноша', *çiṣu* 'дитя', *kārttikeya* 'сын Криттик (созвездие Плеяд)', *ṣaṭmukha ṣaḍānana* 'шестиликий', 'шестиглавый', *agnibhu* 'рожденный от огня', *mahāseṇa* 'великий воин', *senāpati* 'владыка воинства', *dvādaśakara* '12-рукий', *dvādaśaksa* '12-глазый', *guha* 'спрятанный' и др. Сведения о нем отрывочны, единичны и производят впечатление скорее некоего «обломочного конгломерата», разнородность отдельных частей которого не сглажена даже в брахманской «редакции».

Согласно санскритским эпическим текстам, рождение Сканды мотивировано необходимостью укрепить небесное воинство, проявляющее недостаточную стойкость и сплоченность в противоборстве с демонами-асурами. Ему уготована роль полководца, который должен возглавить небесную рать и обеспечить ей победу над демоном Таракой. Свита Сканды состоит из его наперсников, иногда интерпретируемых в эпосе как братья (но не в смысле кровного родства), а также из богов, связанных со Скандой узами родства или иными отношениями. В его цветовой характеристике преобладает красный цвет — цвет крови и огня. Юный, прекрасный, облаченный в пурпур и золотые доспехи, с голосом, рокочущим как океан, любимец всех трех миров, Сканды блистает как солнце и как кровавое пламя конца света.<sup>9</sup>

В ранних текстах Сканды имеет, кроме названных выше, зооморфные характеристики и ассоциируется с козлом. Иногда козлообразной изображается одна из его шести голов, причем она провозглашается лучшей и наиболее почитаема.

В поздней мифологии и иконографии Сканды неразрывно связан со своей *ваханой* (средством передвижения) — павлином, на его знамени изображен петух. И козел, иногда символизирующий огонь в

древней мифологии, и петух с павлином, связанные с символикой восходящего солнца, закрепляют ассоциации иконографического образа Сканды с солнцем и опосредованным образом — с календарными циклическими феноменами.

Супруга Сканды — Девасена (букв. 'рать богов') не относится к числу определенно очерченных образов ни в сюжетном, ни в функциональном плане, являясь весьма условным, схематичным и маловыразительным персонажем.

В комплексе ведийских текстов, хронологически более ранних, чем эпические, о Сканде-Кумаре имеется сравнительно немного упоминаний. За исключением некоторых незначительных деталей, описания юного бога в ведийских и эпических текстах совпадают в своих существенных характеристиках.<sup>10</sup>

Другой реализацией все той же мифологемы в северной санскритоязычной традиции является мифологический образ Кришны — «Черного» — одного из воплощений Вишну. Исследователи древнеиндийского эпоса единодушны во мнении, что Кришна — синкретический образ, выступающий в текстах Махабхараты как бы в двух ипостасях: как родственник одной из противоборствующих групп, вождь союза племен, и как божество — инкарнация Вишну, одного из первостепенных богов индуистской триады.<sup>11</sup> Отметим, что в своих существенно важных содержательных элементах Кришна являет собой выразительную параллель приведенным выше мифологическим характеристикам Сканды и дравидским рецепциям «юного бога»: тот же юный возраст, то же могущество воителя и необоримая мощь, та же несокрушимая победоносность в битве с демоном, те же солярные коннотации и, наконец, тот же предельно выраженный эротический характер почитания, воплощающий ритуально-мифологическую идею обеспечения плодородия путем соединения мужского и женского начал и магического взаимовлияния эротической и сельскохозяйственной сфер жизни.

Таким образом, различные сложные и неоднородные отображения «юного бога» в мифах объединены единой семантикой, которая складывается по меньшей мере из трех основных компонентов: 1) юного возраста, 2) статуса полководца или вождя — предводителя воинства и 3) причастности к магии плодородия в духе архаических земледельческих культов.

Племенная мифология, по своей основной тональности близкая индуистской, но окрашенная более ярким народным колоритом, также предоставляет свидетельства о наличии в мифах некоторых племен персонажей, подобных названным выше.

Наиболее глубокий из доступных для исторического наблюдения слоев представлен протоиндийскими данными. И в надписях на печатях, и в иконических текстах неоднократно упоминается персонаж, именуемый «юношей», «юным богом». Давать его подробный мифологический портрет преждевременно, но можно уверенно и отчетливо выделить в нем те же семантические характеристики, которые выше были отмечены для древнеиндийских текстов, особенно дравидских, и которые — пусть в стертом виде, но сохраняются до настоящего времени, судя по этнографическим описаниям. Это дает основания говорить о длительной сохранности ценностной значимости всего круга представлений, связанных с юным божеством и отраженных в

текстах, которые отмечены структурной и содержательной близостью в общем фонде индуистской мифологии.

Что же в этноисторической реальности могло послужить формирующей основой этого мифологического образа? Ответ на этот вопрос, как представляется, нужно искать в социально-правовой системе возрастных категорий, которая воплощала принципы первичной социальной организации, существовавшей в архаических обществах доклассовой формации. Не останавливаясь на подробностях, ограничимся замечанием, что в социально-правовой, ритуальной и мифологической сферах общеиндийского культурного комплекса сохранилось достаточное количество реликтов этой системы, позволяющих считать ее существование закономерным.<sup>12</sup>

При отмирании социальной системы возрастных категорий одним из самых жизнестойких мог оказаться статус юношей-воинов, что можно объяснить необходимостью осуществлять военные набеги, которые могли быть в то время способом разрешения конфликтов при делении территории, в ссорах из-за соседей и т. д. Как правило, для ведения военных действий избирался вождь. На эту важную социальную роль мог претендовать не просто любой член соответствующей возрастной группы, но лишь тот, кто обладал качествами, обеспечивающими полноценную реализацию возложенных на него функций. Таковым в архаическом коллективе воспринимался человек, наделенный магической силой в мере, достаточной для обеспечения благоденствия прежде всего в двух наиболее важных сферах: военной (успехи в воинских предприятиях) и хозяйственной (плодородие земли, своевременное и обильное выпадение дождя и богатый урожай). Таким образом в архаических и раннеклассовых коллективах с помощью магии, выражающей определенные онтологические представления этого коллектива, связывались воедино и приводились в состояние балансирующего равновесия традиции материального производства и традиции социальных и духовных отношений. Важно также отметить, что главным ритуалом введения вождя в сан был брачный ритуал, насколько позволяют судить аналогичные сопоставления, оставшиеся за рамками настоящей работы.

Комплекс обрядов, связанных с вождем, в статусе которого особенно ярко выделяются две грани — воина и жениха, находят свои подобия во многих индоевропейских традициях. Впечатляющее количество известных параллелей может дать основания для построения в будущем общей индоевропейской модели, восходящей в своих основных чертах к эпохе праиндоевропейского единства.

Здесь нет возможности даже приближенно и схематично показать всю сложность тех этноисторических социально-правовых отношений, которые связаны с понятием «сакральный вождь», складывавшимся на фоне распада архаической системы возрастных статусов. Кажется правомерным предполагать, что именно эта стадия этносоциальной истории могла стать той реальной жизненной почвой, которая породила ритуально-мифологический комплекс представлений, связанных с юным вождем-богом. По мере разрушения архаичной социальной системы живые связи этого комплекса с породившей его почвой ослабевали, рвались и забывались и реальные отношения преобразовывались в абстрактно-символические и условные мифопоэтические. Так, можно предполагать, что именно в избранничестве

социально значимых юных вождей с необходимыми для благоденствия коллектива признаками магической силы следует искать истоки тех значений мифопоэтического образа «юного бога», которые нашли воплощение в его возрасте и в его сакральной «ответственности», например, за военные успехи или за своевременное выпадение дождя. Аналогичным образом и истоки эротических мотивов, которыми обильно расцвечены практически все варианты образа, за исключением, пожалуй, Сканды, могут восходить к традиционным нормам эпигамных браков с родственниками, посредством которых вожди вводились в сан; следы такого брака в его кросскузенной форме наиболее отчетливо запечатлелись в брачных отношениях дравидского Муругана и Валли.

Таким образом, этноисторический субстрат является, выражаясь метафорически, тем звеном, потянув за которое, можно вытащить всю запутанную «цепь» сложного синкретического образа «юного бога», как, впрочем, и любого другого мифического персонажа. Обращение к этому субстрату может позволить объединить характеристики божества, кажущиеся противоречивыми и хаотическими, в единую и связную систему и создает условия для их морфологического и генетического анализа, а также для адекватного понимания смысла мифологического образа. Например, приурочивание древнеиндийского «юного бога» к определенному календарному сезону, единоборство с демонами, завершающееся безусловной и предрешенной победой, вождество и брак со всеми его социальными последствиями объединяются в цикл представлений, связанных с концом и началом определенного хронологического цикла. Представления эти были общими для всего древневосточного мира. Они основывались на наблюдениях за биокосмическими циклами и ритмами и входили в более широкую систему представлений о периодическом возрождении жизни.<sup>13</sup> Понятие конца и начала некоего временного периода, противопоставление старого и нового заключено прежде всего в именах дравидского Муругана и его матери — богини Коттравей: он — «юный», новый, молодой, она — «старая», древняя, отжившая. Единоборство с демоном Суром, его рассечение — это разграничение времени, обозначение рубежа, каким является Новый год, и затем утверждение нового, «юного» года — следующего цикла времени. Ритуально оно воплощалось в битве и победе божества над чудовищем, воплощением хаоса и тьмы, в борьбе двух групп участников. Важная роль царя, вождя в ритуалах Нового года или иного календарного хронологического подразделения едва ли нуждается в специальных подтверждениях: она неоднократно показывалась этнологами. Именно на царя возлагалась миссия возрождения времени, его обновления.<sup>14</sup> Связь Муругана с дождливым сезоном в этом ключе может интерпретироваться как поздняя реплика древнейшего ритуального сценария, носившего космогонический характер, в котором обязательно присутствовал так или иначе мотив воды. И наконец, брак Муругана и Валли (равно как и брачные отношения других «юных богов») можно рассматривать как поздний рефлекс священного брака, составляющего обязательный компонент новогодних ритуалов и осуществляющего конкретным образом возрождение человека и мира. Так, в ходе распутывания «цепи», о которой упоминалось выше, появляются предпосылки опре-



делить космогонический миф дравидов, который ранее скорее интуитивно угадывался,<sup>15</sup> чем достоверно реконструировался, а также выяснить сопряженный с ним ритуально-мифологический сценарий.

Занимаясь любым конкретным мифологическим персонажем, следует помнить, что и ядро, составляющее суть его образа, и периферия не являлись неподвижными и исторически неизменными. То, что в одну эпоху бытования образа составляло ядро, в последующую переходило на периферию, а еще позже могло сохраниться в виде едва различимых рудиментов, с трудом просматриваемых, например, в цветовой или числовой символике, семантическая мотивировка которых к тому же могла неоднократно переосмысливаться. Обращение к этноисторической основе образа, входящего в ритуально-мифологический комплекс, позволяет поставить всю работу с ним на надежный реальный жизненный фундамент и организовать всю, порой хаотическую, массу сведений о нем вокруг некоего стержня, установленного на этом фундаменте. Цель и смысл настоящей публикации — наметить путь для подобного рода работы и привлечь к ней внимание специалистов.

<sup>1</sup> *Леву-Стросс К.* Магия и религия // Структурная антропология. М., 1983. С. 184.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Путилов Б. Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.

<sup>5</sup> *Дубянский А. М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.

<sup>6</sup> Подробнее см.: Там же. С. 39—41.

<sup>7</sup> *Zvelebil K. V.* Valli and Murugan — a Dravidian Myth // Indo-Iranian Journal. 1977. N 19.

<sup>8</sup> *Zvelebil R. V.* The Beginning of Bhakti in South India // Temenos. 1977. Vol. 13.

<sup>9</sup> *Невелова С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса: (Пантеон).

М., 1975. С. 52; Махабхарата. Вып. IV / Пер. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1958. С. 236—253.

<sup>10</sup> *Joshi J. K.* Some Minor Divinities in Vedic Mythology and Ritual. Puna, 1977. P. 227—246.

<sup>11</sup> *Held C. J.* The Mahabharata: An Ethnological Study. London, 1935.

<sup>12</sup> *Альбедиль М. Ф.* К реконструкции мифологической семантики протоиндийских текстов // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 11—25.

<sup>13</sup> *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987. С. 68—70, 72.

<sup>14</sup> Там же. С. 71—72.

<sup>15</sup> *Shulman D.* Murugan, the Mango and Ekambaresvara-Siva: Fragments of a Tamil Creation Myth? // Indo-Iranian Journal. 1979. N 21. P. 35.

А. К. Байбурин

## РИТУАЛ: МЕЖДУ БИОЛОГИЧЕСКИМ И СОЦИАЛЬНЫМ

Жизнь индивида и коллектива характеризуется постоянным возникновением различного рода противоречий. Каждая культура вырабатывает свои способы разрешения этих противоречий. Наиболее важные из них (с точки зрения коллектива) могут быть решены только посредством исполнения соответствующих ритуалов.

В течение жизни человека несколько раз возникает необходимость устранения несоответствий между его биологическим состоянием и социальным статусом. Расхождение начинается, по сути дела, сразу после очередного «выравнивания»: в биологическом (физиологическом) плане индивид постоянно изменяется, в то время как его социальный статус остается прежним. Какой-то период между этими аспектами человеческого бытия существует равновесие, но постепенно несоответствие нарастает, противоречие обостряется, деструктивные тенденции достигают критического уровня и возникает необходимость очередной «балансировки» биологического и социального. Здесь необходимо одно, как нам кажется, очень существенное для понимания сущности подобных преобразований объяснение.

Предполагается, что ритуалы «вторичны» в том смысле, что обычно следуют за тем событием, которому они «посвящены». Во всяком случае, в сознании этнографа событие и ритуал расподоблены. Это расподобление кажется настолько естественным, что даже не возникает вопроса о возможности другого характера отношений между этими явлениями. Рефлексы такого подхода многочисленны — от привычных заглавий типа «обряды, сопровождающие...» до распространенного представления о факультативности, необязательности ритуалов или же взгляда на ритуал как на некий фантастический «нарост» на реальность.

Между тем есть основания предполагать, что характер связи между ритуалом и соотнесенным с ним событием иной. Дело в том, что «раздельность» ритуала и события предполагает (или подразумевает), что человек мог бы перейти, например, во взрослое состояние и без ритуала. Однако для тех культур, в которых такой переход сопряжен с ритуалом, это единственно возможный способ стать «взрослым» в социальном плане. Никакой альтернативы не существовало. Точно так же человек не знал другого способа заключения брака, кроме свадьбы. Более того, человек рождался и умирал только в рамках ритуала.

Ритуал в архаическом и традиционном обществе стремился поглотить событие. Так, сами роды — лишь эпизод в структуре родильной обрядности. Ритуал рождения ребенка начинается гораздо

раньше родов (если быть точным — уже в свадебном обряде), а завершается через весьма продолжительное время после родов. Ритуальная подготовка к смерти (например, одежды и других атрибутов) начинается иногда задолго до старости, а в некоторых традициях — с детства (ср. хотя бы обычай собирать в течение всей жизни ногти, волосы, которые кладутся в гроб их владельцу). Смерти обычно предшествуют «предзнаменования», прощание с родными и близкими, переодевание и другие ритуально оформленные действия. Окончательно умершим человек считается через много лет (например, по верованиям белорусов, через 9 лет) после биологической смерти.

Вместе с тем пока соответствующие ритуалы не совершены, человек не считается «вполне родившимся» (ср. ниже об отношении к некрещенным детям). Вполне мертвым (предком) человек тоже становится только в ритуале. Даже в позднейшей традиции умершим считается только тот, по кому отслужена панихида.

Таким образом, схема событие → ритуал при всей своей кажущейся естественности не вполне соответствует действительности. На деле ритуал и есть событие. Другими словами, без ритуала (или вне ритуала) нет и события. И наоборот: событие существует лишь постольку, поскольку оно воплощено в ритуале.

Для ранних состояний культуры (да и не только для ранних) ритуал являлся единственно возможной формой переживания событий, во всяком случае тех из них, которые включены в «ритуальный сценарий» жизни коллектива и индивида. В такой жесткости связей был свой глубокий смысл: кризисные моменты жизни преодолевались по раз и навсегда данным образцам, что не только повышает устойчивость коллектива во времени, но и является мощным психотерапевтическим средством.

Отмеченная особенность ритуала поглощать событие и в конечном счете — быть этим событием связана с явной парадоксальностью ритуального поведения. В психологии принято различать два основных типа поведения: условное (предполагающее выбор между наличествующими вариантами) и безусловное (не имеющее альтернативы). К последнему относятся низшие уровни поведения, определяемые биологическими особенностями организма (например, человек не может продолжительное время не спать, не есть и т. д.). Ритуал принято относить к условному типу поведения, однако, как уже говорилось, альтернативы «совершать или не совершать» ритуал не существовало.

Ритуал, конечно, условен в перспективе общечеловеческого набора альтернатив (разные ритуалы, разные формы одного ритуала), но не в конкретном социуме. Получается парадокс: будучи насквозь условным (символичным), ритуал в то же время безусловен в прагматическом отношении. Более того: одна из основных функций ритуала состоит в том, что с его помощью абсолютные, безусловные биологические процессы (такие, например, как смерть или рождение) преобразуются в условные категории. Кстати, именно по этой причине появляется возможность «растягивать» во времени смерть и рождение, а с другой стороны, «сводить» в одну «точку» такие длительные процессы, как взросление. Перевод биологических процессов в сферу условного позволяет «управлять» ими с помощью ритуала. Появляется возможность своего рода интеллектуальной игры с природой, принципиально важной для самоощущения человека как

достойного партнера в этой игре. Следственно, в ритуале происходит двойное преобразование: безусловные (биологические) процессы преобразуются в чисто условные (символические) категории и в то же время сам ритуал (квинтэссенция условного) функционирует как единственно возможный (безусловный) способ поведения.

Каким же образом в ритуале происходит преобразование биологического в социальное? Рассмотрим в этом плане некоторые моменты родильной обрядности.

Судя по материалам родильной обрядности восточных славян, новорожденный не считался человеком (и даже просто ребенком) до тех пор, пока над ним не совершался ряд ритуальных действий, основной смысл которых, по всей видимости, состоял в том, чтобы «превратить» его в человека. Особый статус новорожденного проявлялся, например, в том, что в течение определенного срока (чаще всего до крещения или до одного года) он считался «нечистым», не наделялся атрибутами, обязательными для любого человека (пояс, крест и др.); в случае смерти его хоронили не на кладбище, а в особых местах — там, где захоранивался послед (в подполье, под порогом) и т. п. Показательно, что по отношению к новорожденным применяются термины среднего рода (типа *дитя*) или собирательные (*мелочь, тварня, блазnota* и др.). В еще большей степени на неопределенность статуса новорожденных указывает, например, название их *мальчиками* независимо от пола.<sup>1</sup>

Другими словами, на новорожденного смотрели скорее как на некую «заготовку», из которой в ходе ритуала (и при условии правильного его совершения) можно получить «настоящего» человека. Тенденция к тому, чтобы «продолжить» и «завершить» процесс, начатый природой, проявлялась уже с самых первых действий повитухи. Приняв ребенка, она гладит ему голову, стараясь сделать ее круглее; сжимает ноздри, чтобы они не были слишком плоскими и широкими.<sup>2</sup> Аналогичные действия зарегистрированы у многих народов. У карел (чья обрядность очень близка обрядности восточных славян) повитуха сразу после рождения мыла и парила ребенка, после чего «для придания ребенку правильной («гладкой и круглой») формы слегка обжимала ее (голову. — А. Б.) со всех сторон руками. При первом купании полагалось также обмерить новорожденного; считалось, что длина „локтя“ повитухи соответствует нормальному росту ребенка. Далее, бообо (повитуха. — А. Б.) укладывала младенца животом себе на колени и, взявшись за его правую руку и левую ногу, соединяла их так, чтобы указательный палец дотронулся до пятки, затем то же самое проделывала с левой рукой и правой ногой. В случае, если это не удавалось, она принималась массажировать (так! — А. Б.) и растягивать руки и ноги ребенка, пока не добивалась достаточной гибкости. В заключение процедуры следовало еще „поднять живот“ (*vatsa kohottaa*): перевернув ребенка на спину, бообо, поглаживая, старалась подтянуть кожу живота к середине, „чтобы все жилки сошлись к пупу“.<sup>3</sup>

Для того чтобы новорожденный стал человеком, необходимо было придать ему крепость. С этой целью было принято тугое пеленание, имевшее и другие мотивировки (например, «чтобы ноги были прямыми»). Любопытно, что у карел первое пеленание обозначалось глаголом *kiierpe* «крепить».<sup>4</sup> По всей видимости, с этой же идеей

крепости связано неоднократное использование в родильной обрядности камней, железа и других твердых предметов: камешки или кусочки глины клали в постель, с ними приходила на роды повитуха, их клали в воду при первом купании и т. д.<sup>5</sup> Показательно, что в некоторых местах Харьковской губ. считалось необходимым, чтобы в течение первых 40 дней под кроватью роженицы стоял новый, опрокинутый вверх дном горшок,<sup>6</sup> видимо, знак того, что роженица стала «пустой» — аналогии между человеческим телом и горшком (и в частности, между черепом и черепками, костями тела и обломками горшка) относятся к числу этнографических универсалий.

«Корректирование» природы отчетливо проявляется в манипуляциях с пуповиной. Пуповину отрезали на определенном расстоянии от живота. На Украине было принято расстояние «в три пальца». Мотивировалось это тем, что если пуповину отрезать ближе, то у мальчика половой член будет слишком короткий, а девочка будет слишком похотливой.<sup>7</sup> Отрезали пуповину на каком-нибудь твердом предмете, имеющем отношение к будущей жизни ребенка. Обычно у мальчика — на топоре или на оружии, а у девочки — на гребне или на прялке. Родившемуся мальчику следует тотчас же дать в ручку нож или кинжал, чтобы из него вышел храбрый воин.<sup>8</sup> Тем самым, отрезание пуповины, будучи по сути практической операцией, приобретает отчетливое ритуальное значение: «направляет» природу в нужную сторону и в то же время очерчивает рамки будущей жизни как в биологической, так и в социальной сфере.

В системе представлений о «доведении» новорожденного до состояния «настоящего» человека особое значение придавалось его *обмыванию* и *одеванию*. Обычно *обмывание* рассматривается в контексте очистительных процедур. В принципе нет основания отрицать возможность такого осмысления, однако им ритуальное омовение явно не исчерпывается. Видимо, можно предположить, что обязательность омовения во всех ритуалах жизненного цикла связана с логикой ритуала, в соответствии с которой основной персонаж (новорожденный, невеста, покойник) должен быть сначала приведен в «исходное» (природное) состояние, и только после этого возможен его переход в новое качество. Омовение и сопутствующая ему нагота (в случае с невестой и покойником), отсутствие всяких знаков, указывающих на связь объекта с миром «культуры», — все это, видимо, и символизировало его «природное», «исходное» состояние. Кроме того, нет сомнения, что вода связывалась с той субстанцией, которая не только давала жизнь человеку и всему живому, но и в которую он возвращался, завершив свой жизненный путь (ср. обычай хоронить, пуская по воде, или в сырых, низменных местах).

Можно предположить и еще одно значение ритуального обмывания, которое не отменяет, а дополняет другие: с помощью этой процедуры происходило символическое отделение ребенка от того мира, откуда он появился. С ребенка смывалось то, что указывало на его принадлежность нечеловеческому, природному (ср. смывание «девичества» с невесты в свадебном обряде). Именно в этом смысле можно говорить об очищении. Вместе с тем обмывание — один из первых шагов в серии операций, направленных на трансформацию объекта ритуала, его приобщение к сфере культуры. На важность обмывания указывают и особые меры, принимаемые по отношению

к воде, которой омывали младенца: чаще всего ее выливали на границе, у ограды. По сведениям П. Иванова, в Харьковской губ. воду после первой купели выливали в углу двора, там, где сходятся плетни.<sup>9</sup>

В севернорусских районах обмывание совершалось в бане и ребенка распаривали, чтобы затем «лепить» из него «настоящего» ребенка. Таким образом, обмывание должно было сообщить ребенку недостающие качества. Именно с этой целью в Белоруссии повитухи при первом обмывании ребенка на *жмуринках* (ср. *жмурик* 'покойник') размачивали в воде хлеб и овес.<sup>10</sup> Аналогичные действия совершались и в других местах.

*Одевание* новорожденного — следующий акт его приобщения к сфере культуры. Не случайно этой операции придавался отчетливый символический характер. После купания ребенка заворачивали в рубаху отца, причем эта рубаха не должна быть новой и чистой («смоется отцовская любовь»). Лучше, если она старая и загрязненная.<sup>11</sup> Существуют свидетельства о заворачивании ребенка (девочки) в рубаху матери на Украине и в некоторых местах России.<sup>12</sup> У карел «в тех случаях, когда хотели, чтобы следующим родился сын, особенно если первенцем была девочка, повитуха тут же, на месте родов, заворачивала ребенка в старую отцовскую рубаху, приговаривая: „Дай бог сына на смену отцу, ребенка по стопам родителя“. Если же хотели дочь, заворачивали новорожденного в материнскую рубаху, приговаривая: „Дай бог дочь на смену матери“».<sup>13</sup>

В обрядовом заворачивании ребенка важны все три момента: и то, что использовалась одежда отца; и то, что она должна быть старой; и ее загрязненность. Одежда вообще в народных представлениях теснейшим образом связана с ее носителем. Более того, одежда отождествлялась с человеком, а ее части могли метонимически обозначать владельца. На этом основываются многие элементы магии. Заворачивание новорожденного в отцовскую рубаху не просто символизировало связь между ними, но и означало принятие ребенка отцом. Ребенок становился продолжением, «распространением» не только матери, но и отца, его частью. Кроме того, ритуальные действия с рубахой (ср. выше о пуповине), как видно из приведенных примеров, содержали стремление активно воздействовать на характер последующего деторождения («регулировать» пол ребенка).

Категория старого в традиционной культуре отчетливо связывается со «своим», обжитым, освоенным. Старые, поношенные вещи воплощали идею преемственности, передачи благ и ценностей от одного поколения к другому (ср. роль грязи, мусора, сора в ритуалах, ориентированных на воссоздание мира и освоение природы культурой). Поэтому далеко не случайно детская «новизна» (пеленки, одежда) делается из «старизны».<sup>14</sup> Любопытно, что в той семье, в которой рождавшиеся дети раньше умирали, «повитуха принимала новорожденного в штаны отца» (Ярославская, Тульская губернии).<sup>15</sup>

На Украине в рукав рубахи, приготовленной для принятия новорожденного, завязывали кусок «печины» (т. е. глины от печи), уголь и мелкую монету.<sup>16</sup> На Гуцульщине к правой руке новорожденного привязывали мешочек с чесноком, «печиной», углем и глиной со следами собаки.<sup>17</sup> Эти предметы обычно трактуются как обереги,<sup>18</sup> однако несомненная связь некоторых из них с домом и очагом поз-

воляет видеть в них продолжение идеи приобщения ребенка к миру людей.

Важнейшим условием жизни человека представлялось получение доли (части) жизненной силы и благ из общего их запаса, который распределяется между всеми людьми. Славянские представления о доле характеризуются двойственностью. С одной стороны, доля каждого человека предопределена «высшим судом» (*жребием*), с другой — эта предопределенность не является абсолютной: доля не только дается, но и берется; ее объем и характер (хорошая / плохая доля) зависят от различных обстоятельств; в некоторых ситуациях человек сам выбирает ту или иную долю. Такая неоднозначность индивидуальной доли проявляется уже в том, что в роли ее подателя могли выступать не только мифологические персонажи различных уровней (от Бога до рожаниц), но и мать ребенка, его восприимчики и другие лица. Ср.:

А я хлопец несчастливый.  
Чи в лісі родився?  
Чи в поли хрестився?  
Чи таки куми прийшли,  
Щастя, долі не принесли;  
Чи така баба брала,  
Щастя, долі не вгадала.<sup>19</sup>

Вместе с тем судьба ребенка определялась уже временем и местом рождения. Представления о зависимости судьбы человека от дня и часа рождения обусловлены семантической неравноценностью отрезков времени в традиционной картине мира. Благоприятное время рождения — утро. Однако значение имело не только время суток, но и день недели, фаза месяца, будни или праздники. Ср. характерные приметы: «Як родыця дытына у ночі пид выльки празднк: Риздво, Хрыщеніе, то з его ны буде добра: буде калика або малоумне. Родившийся под воскресенье будет сладострастен, похотлив. Родившийся под понедельник будет ведун, но для этого следует ему постить по понедельникам. Родившийся под четверг будет богат».<sup>20</sup>

Удачный момент появления ребенка на свет — тот отрезок времени, когда природная жизненная сила проявляется в максимальной степени (ср. идею сочетания силы, удачи, крепости в таких словах, как рус. *пора, спора*).<sup>21</sup>

В отличие от времени место рождения не обязательно предопределено судьбой — оно может быть и выбрано. В Харьковской губ. «при трудных родах бабка отыскивает счастливое место, водя для этого большую по разным местам в хижке и даже (в сл[ободе] Ново-Николаевке) в сарае, гумне».<sup>22</sup> Характерно, что в самой процедуре выбора места заложена идея отделения одной части пространства от другой и соотнесения их с понятиями *доля* и *недоля*.

На характер доли ребенка (ее наличие или отсутствие) указывают и многочисленные приметы. «По положению и виду ребенка при появлении его на свет и по времени рождения бабка предугадывает судьбу его. Если ребенок родится лицом вниз, то скоро умрет. Если — с длинными волосами на руках или на ногах — будет счастлив; — в сорочке — будет счастлив; — перевитой пуповиной — будет солдат; —

дочь, похожая на отца, или сын, похожий на мать, — счастливы. Родившийся с зубами будет знахарь, плут и все глазит».<sup>23</sup>

В конечном счете доля определялась стечением многих обстоятельств. Показательно, что рождение, как и смерть, могло обозначаться словом *случай* (укр.), которое в русских говорах имело значение «счастье» и, по мнению А. Потебни, содержало идею столкновения, встречи.<sup>24</sup>

Получение доли предполагает получение имени. Характерно, что имя, как и доля, определяются решением Суда. В украинской песне святые собираются «службы служить, имья судити».<sup>25</sup> По окончании родов повитуха отправлялась к священнику «за молитвой» и «за именем», а также договориться о дне крещения. По многочисленным данным прошлого и нашего столетия, крещение стремились провести как можно скорее (иногда в тот же день), поскольку до момента крещения ребенок считался нечистым. В исключительных случаях, если ребенок родился очень слабым и ему грозила смерть, церковь разрешала повитухе самой окрестить ребенка и дать ему имя. В Закарпатье «ребенок, умерший некрещенным, змітча, считается чертом и причиняет родителям беспокойство». Семь лет он остается чертом и все это время требует имя у родителей. «Тогда надо приготовить ему косу, цеп, грабли, метлу и другие предметы, чтобы задать ему работу. Все это делается из дерева, из щепок. Если положить это в гроб, змітча не будет возвращаться к матери».<sup>26</sup>

Ребенка старались назвать именем святого, день памяти которого был ближайшим «наперед» (т. е. не прошедший, а будущий). Другой распространенный принцип выбора имени — по умершим или живым родственникам, причем мальчика чаще всего называли именем деда. В любом случае с помощью имени новорожденный включался в ту или иную последовательность (святых или людей) и отождествлялся со всеми прежними носителями данного имени. Имя предопределяло судьбу человека, будучи глубоко укорененным в легендарную историю и мифологию. Связь имени и человека распространяется не только на его поведение (ср. нежелание называть на Украине мальчиков Микитой, поскольку человек с таким именем будет злодеем), но и на физическое состояние. Не случайно столь распространены были представления о том, что в случае слабости и болезни ребенка следует изменить его имя, хотя вообще имя не принято было менять.<sup>27</sup>

Дальнейшие шаги по переводу новорожденного в мир людей и наделению его долей связаны с теми обрядами, которые группируются вокруг церковного крещения. Не вдаваясь в проблему происхождения кумовства (института восприемников), отметим, что в ритуале конструировалась как бы вторая социальная структура коллектива — ритуальная организация. Можно, наверное, вообще говорить о том, что архаичному и традиционному коллективу были присущи два типа социальной организации — в повседневной жизни (в промежутках между ритуалами) и в ритуале (условно говоря, окказиональный тип). Ритуальная организация коллектива у восточных славян особенно полно представлена в свадебном ритуале (ср. свадебные чины — *тысяцкий, дружка, сваты* и т. д.). Кумовья (крестные родители) также входили в номенклатуру ритуальной организации коллектива.



Обычно в восприемницы зовет отец новорожденного, и только в том случае, если его нет, обращается с просьбой повитуха. Отказываться от такого приглашения было не принято. В разных локальных традициях в кумовья приглашались близкие родственники, знакомые, соседи. Нередко ими становились те, кто на свадьбе родителей новорожденного были дружкой и подругой.<sup>28</sup> В том случае, если прежде рождавшиеся дети умирали, приглашали первых встречных;<sup>29</sup> брата с сестрой, либо муж просил своего брата, а жена — свою сестру.<sup>30</sup> Девушки старались иметь первым крестником мальчика, так как считалось, что девочка может отнять счастье от самой крестной. Иногда кума выбирала кума по своему желанию.<sup>31</sup>

Сам обряд крещения начинался с того, что крестные родители выкупали ребенка у повитухи. Ребенок в это время находился на вывороченной шубе на полу или на столе, где его заворачивали в рубаху отца<sup>32</sup> с пожеланиями быстрого роста, счастья и богатства. Деньги шли повитухе. Это еще один символический обмен, в результате которого ребенок переходил от повитухи к крестным родителям и тем самым делался еще один шаг в движении ребенка от чужого к своему (ср. посредническую роль повитухи между своим и чужим). Повитуха передавала ребенка со словами: «Даем вам некрещеное, а нам принесите крещеное». Идея роста, кроме словесных формул, выражалась в поднимании ребенка вместе с шубой вверх.

Вынос ребенка в церковь и его возвращение в дом в новом статусе (крещеным) весьма значимы, поскольку это перемещение дублировало основной пространственный ход ритуала: путь в «чужое» пространство за ребенком и возвращение с ним в свой мир. Более того, там, где во время родин пространственное перемещение роженицы (например, в хлев, в баню) не отмечено, особую значимость приобретает вынос ребенка в церковь и обратный путь. Этот путь мыслится как далекий и опасный (ср. аналогичные представления в свадьбе и похоронах). Для успешного его преодоления крестным дается *печина, уголь, хлеб, соль* и другие предметы. Кума должна все это выбросить по дороге через правое плечо, не оглядываясь.<sup>33</sup> Такой обмен (он может рассматриваться и как оберег) являлся необходимым средством достижения цели. В Белоруссии те же предметы должны быть вместе с ребенком все время его пребывания вне дома. По словам П. Шейна, «здесьний крестьянин, отправляясь на работу, хотя бы за одну версту от дома, а тем более на далекое расстояние, всегда берет за собой сумку с хлебом, солью и принадлежностями для добывания огня...».<sup>34</sup> По дороге в церковь кумовья должны соблюдать ряд предписаний: идти быстро, не оглядываться, не разговаривать, не мочиться и др.<sup>35</sup>

При крещении мальчика обычно держит кума, а девочку — кум. То обстоятельство, что сам акт крещения уподоблялся рождению (т. е. происходило как бы второе, «настоящее» рождение), подтверждается актуализацией тех же примет, предзнаменований, гаданий, что и в «первый раз». Значим набор подарков, который крестные приготовили для ребенка. В их число входили крестик, рубаха, пояс<sup>36</sup> — тот необходимый минимум предметных символов, посредством которого человек (свой, живой, крещеный и т. п.) отличается от нелюдей (чужих).

Особое внимание уделялось обратному пути, внесению ребенка в дом, что представлялось как его первое внесение и приобщение к домашним ценностям. Вход в дом маркировался тем, что на порог клались различные предметы (например, угли, нож, топор, ключи), через которые надо было крестным переступить вместе с ребенком (либо наступить на них), либо клали к порогу самого ребенка.<sup>37</sup>

Иначе поступали в тех случаях, если «дети в доме не ведутся». Ребенка вносят в дом не через двери, а подают в окно.<sup>38</sup> Этот же обряд в Закарпатье усиливался тем, что ребенка «продавали» родственнику, соседям или чужой женщине. В других местах существовал запрет вносить ребенка после крещения в дом на том основании, что «иначе он будет злым и крикливым».<sup>39</sup> В любом случае передача ребенка в окно подчеркивала роль границы между внутренним, освоенным, своим пространством и внешним, чужим.

Последующая серия ритуальных действий ориентирована на приобщение ребенка к обоим «центрам» дома — печи и красному углу. На Черниговском Полесье «мать принимала окрещенного ребенка не иначе, как находясь на печи».<sup>40</sup> Широко распространено прикладывание ребенка к печи. В Закарпатье «ребенка ставят на ошіпок (плоский пресный хлеб), чтобы его в доме любили так же, как хлеб». В этот день ребенок должен прикоснуться не только к печи и хлебу, но и к столу: «Ребенка кладут на стол, чтобы его почитали, как стол».<sup>41</sup> В Витебской губ. кума кладет мальчика на «господарское мейсцо» (на кут), а девочку на «загнет», поближе к «коню», чтобы она в будущем любила «кухариць». Иногда она кладет младенца под стол, чтобы дитя было «шпаркое», т. е. ловкое, быстрое.<sup>42</sup>

Мотив наделения ребенка долей постоянно фигурирует в действиях участников. Например, в Харьковской губ. кумовья возвращают крещеного ребенка бабке (повитухе), а та передает его матери с куском хлеба. Там же (в слободе Ново-Глухово) ребенка кладут по приходе из церкви на шубу, где прежде лежала монета, «чтобы ребенок был богат».<sup>43</sup> После этого бабка укладывает ребенка в «колыску», куда перед этим помещала kota, и в заключение говорит: «На kota дримота, а на дитя ростота».<sup>44</sup> Аналогия с новосельем здесь достаточно очевидна. Символика новоселья вообще очень значима для ритуалов жизненного цикла. Собственно, каждое изменение статуса может быть представлено и как переселение в новый дом, который в свою очередь входит в объем доли человека на новом этапе его жизни.

Завершались крестины обедом, на котором в отличие от празднования родин собирался гораздо более широкий круг участников, причем не только женщин, но и мужчин. Кроме лиц, участие которых считалось обязательным (родителей ребенка, его крестных, повитухи), приходили родственники, соседи и в принципе допускалось присутствие любого гостя, но с условием, что каждый приходит с подарком. Обычно приносили всевозможные продукты (мед, рыбу, яйца, крупу для каши, овощи, фрукты) и готовые изделия (хлеб, блины, колбасы, пироги и т. п.). Мужчины шли на крестины с хлебом, водкой и мелкими деньгами.<sup>45</sup> Во время обеда новорожденный лежал в переднем углу на вывороченной мехом вверх шубе.<sup>46</sup>

Особенностью крестинного обеда было обязательное приготовление каши. Например, в Тверской губ. и сам этот обед назывался *каша*. При первой каше пьют за здоровье новорожденного и «всех хрещенных»; при второй каше отец втыкает все ложки в кашу и требует выкуп за ложки. Повивальная бабка при этом требует денег за то, чтобы «помастить кашу». Отцу подносят ложку каши с солью, он съедает ее и подпрыгивает со словами: «Дай Бог, чтобы так новорожденный вспрыгивал».<sup>47</sup> В Тульской губ. обязательными были две каши — гречневая и пшенная. Так же, как и в других местах, отцу подносили ложку соленой каши. Каждый из присутствовавших в ответ на угощение обязан был одарить деньгами. Кум получал от кумы платок, а ей давал деньги. От матери ребенка крестные родители получали по пирогу и в ответ давали ей по 15—20 копеек или вещи — платок, чай, сахар, мыло и т. д.<sup>48</sup>

Крестинная каша, видимо, символизировала совокупную долю всех детей деревни. При рождении нового ребенка возникала необходимость перераспределения общей доли. Эта семантика особенно явно проявляется в тех случаях, когда на крестины приглашаются все главы семей деревни и каждый из них уносит с крестинного обеда немного каши для своих детей.<sup>49</sup> Таким образом, каждый ребенок получает свою часть каши, свою долю после очередного перераспределения.

<sup>1</sup> Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2. Запреты в домашней жизни // Сб. МАЭ. Л., 1930. С. 32.

<sup>2</sup> Zelenin Dm. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927. S. 293.

<sup>3</sup> Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел. Л., 1985. С. 33.

<sup>4</sup> Там же. С. 34.

<sup>5</sup> См., напр.: Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Спб., 1902. Т. 3. С. 390; Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1906. Т. 8. С. 15; Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. С. 47 и др.

<sup>6</sup> Иванов П. Этнографические материалы, собранные в Купяньском уезде Харьковской губернии // ЭО. 1897. Вып. 1. С. 28.

<sup>7</sup> Кузеля З. Дитина... С. 25.

<sup>8</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 26.

<sup>9</sup> Там же. С. 28.

<sup>10</sup> Шейн П. В. Указ. соч. С. 392.

<sup>11</sup> Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка // ЖМНП. 1880. [Вып.] ССХП. С. 88.

<sup>12</sup> Чубинский П. П. Труды этнографо-статистической экспедиции в За-

падно-Русский край. Спб., 1877. Т. 4. С. 9.

<sup>13</sup> Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды... С. 30.

<sup>14</sup> Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 14.

<sup>15</sup> Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С. 103.

<sup>16</sup> Чубинский П. П. Труды... С. 9.

<sup>17</sup> Шухевич В. Гуцульщина. Ч. 3 // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1902. Т. 5. С. 2.

<sup>18</sup> Ср.: Кузеля З. Дитина... С. 34.

<sup>19</sup> Карский Е. Ф. Белорусы: Очерки словесности белорусского племени. Варшава, 1916. Т. 3. С. 211.

<sup>20</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 26; ср. также: Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях... С. 74; Кузеля З. Дитина... С. 28—29.

<sup>21</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965. С. 68—69.

<sup>22</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 25.

<sup>23</sup> Там же. С. 26.

<sup>24</sup> Потебня А. А. О доле и сродных с нею существах. Харьков, 1914. С. 190.

- <sup>25</sup> Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878, ч. 2. С. 27.
- <sup>26</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 249.
- <sup>27</sup> Кузеля З. Дитина... С. 54; Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 73.
- <sup>28</sup> Кузеля З. Дитина... С. 46.
- <sup>29</sup> Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях... С. 90; Успенский Д. И. Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным // ЭО. 1895. Вып. 4. С. 74.
- <sup>30</sup> Кузеля З. Дитина... С. 46.
- <sup>31</sup> Степанов В. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской губ. // ЭО. 1906. Вып. 3—4. С. 233.
- <sup>32</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 29; Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях... С. 88; Кузеля З. Дитина... С. 49 и др.
- <sup>33</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 29.
- <sup>34</sup> Шейн П. В. Материалы... С. 390.
- <sup>35</sup> Яцуржинский Х. Поверья и обрядности родин и крестин // Киевская старина. 1893. Вып. 7. С. 77; Кузеля З. Дитина... С. 49.
- <sup>36</sup> Маслова Г. С. Народная одежда... С. 105.
- <sup>37</sup> Гаврилюк Н. К. Картографирование... С. 138—139; Богатырев П. Г. Вопросы теории... С. 250.
- <sup>38</sup> Яцуржинский Х. Поверья... С. 78.
- <sup>39</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории... С. 251.
- <sup>40</sup> Гаврилюк Н. К. Картографирование... С. 139.
- <sup>41</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории... С. 250; ср.: Сумцов Н. Ф. О славянских народных воззрениях... С. 82.
- <sup>42</sup> Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы... С. 22. № 148.
- <sup>43</sup> Иванов П. Этнографические материалы... С. 30.
- <sup>44</sup> Там же.
- <sup>45</sup> См., напр.: Кузеля З. Дитина... С. 56—57; Гаврилюк Н. К. Картографирование... С. 141 и далее.
- <sup>46</sup> Успенский Д. И. Родины и крестины... С. 75; Маслова Г. С. Народная одежда... С. 108.
- <sup>47</sup> Лебедев Н. Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда // Этногр. сб. РГО. Спб., 1853. Вып. 1. С. 184—185.
- <sup>48</sup> Успенский Д. И. Родины и крестины... С. 75—77.
- <sup>49</sup> Zelenin D. Russische... S. 295.

## ЗАГОВОРНЫЕ КОЛЫБЕЛЬНЫЕ ПЕСНИ

Иные предсказания даются не затем, чтобы они исполнялись, а для того, чтобы они — наподобие заклинаний — не исполнялись. Пророки такого рода глумятся над будущим, предрекая его, с тем чтобы оно постыдилось оправдать их прозорливость.

*Т. Манн. Волшебная гора*

Фольклорной загадкой являются колыбельные песни с накливанием смерти ребенку. Существуют разные толкования, объясняющие происхождение этого, столь отличного от всех остальных, мотива колыбельных песен.<sup>1</sup>

Связь колыбельных песен с заговорной поэзией была отмечена В. П. Аникиным и в основном поддержана в работах Э. В. Померанцевой и Э. С. Литвин.<sup>2</sup> Эта связь оказалась настолько устойчивой, что колыбельные песни более позднего времени продолжают сохранять в своей поэтической системе элементы заговора. В песнях с накливанием смерти «мать не только не желает ребенку смерти, а напротив, по ее представлению, борется за его жизнь и здоровье... В полном соответствии с этим толкованием колыбельных песен находится славянский обряд имитированных похорон. Обряд, равно как и песня над колыбелью, был рассчитан на обман злых существ, причиняющих ребенку боль».<sup>3</sup> Из данного высказывания вовсе не следует прямой выход колыбельной песни данной тематической группы из обряда. Речь идет лишь о соответствии, характер этого соответствия не прояснен, но тем не менее мы не вправе приписывать автору прямолинейных и однозначных толкований, как это сделано в статье А. Н. Мартыновой.<sup>4</sup>

Обряд имитирования похорон — явление, далеко выходящее за пределы славянского мира. Кроме того, как мы попытаемся показать, это лишь одно из слагаемых в общей системе оберегов ребенка.

Попытка вывести данные колыбельные песни непосредственно из обряда имитации похорон, основываясь только на общности цели (обман смерти), была бы несомненной ошибкой. Существует громадное количество обрядов, преследующих одну и ту же цель — контакт со смертью.

Поскольку речь идет о колыбельных песнях, остановимся только на оберегах ребенка. Контакт со смертью осуществлялся в разных формах: это могло быть охраняющее действие, слово или песня. Охрана лиминального существа, по всей вероятности, явление вторичное. Она возникла как следствие более раннего оберега от злого влияния, которое способно оказать существо, находящееся в стадии «перехода». В родильной обрядности такое изменение первоначального значения оберега было связано с потребностью сохранения жизни. Страх перед вредоносной силой новорожденного вызвал к

жизни самые различные формы противодействия этой силе. Активным оберегающим средством оказались определенные имитации и инсценировки, ритуальные игры и танцы, смена и заговорная песня. Все эти обереги имели четко выраженный сакральный смысл.

Священный характер носила пляска смерти и ритуальные танцы вокруг нее. Танцуя у колыбели умирающего ребенка, мать вступает в контакт со смертью, отгоняет и убивает ее. Тот же охранительный смысл был заключен и в обрядовых танцах вокруг родившей женщины. Не менее действенным оберегающим средством был и обряд имитации похорон ребенка. У белорусов в момент приступа родимца «все принимает в доме торжественную тишину <...> Мать покрывает дитя белым покровом и, держа над ним зажженную „громничную“ свечу, курит ладаном, если такой найдется, или смолою. Короче: устраивается обстановка, по которой сторонний посетитель готов признать, будто в доме кто-нибудь только что скончался. Это же подумает и та смерть, которая послана за дитятей — и не коснется его» (запись 1882 г.).<sup>5</sup>

У целого ряда народов, если ребенок был слаб, если его жизни угрожала опасность, исполнялся ритуал его «перераживания» (термин Д. И. Успенского). Обряд этот был известен и в России: «Мать становится на место происходивших родов, берет ребенка и с помощью повивальной бабки до трех раз протаскивает его через ворот своей сорочки сверху вниз». <sup>6</sup> У восточнославянских народов бытовала и еще одна форма этого ритуала. Вместо «мнимых» похорон новорожденного, в том случае, если ему угрожала опасность, его «продавали». В Малороссии, например, больного ребенка «продают» «за несколько копеек какому-нибудь прохожему, нищему, страннику или кому-нибудь из родственников, разумеется, без отдачи ребенка. Эта обрядовая продажа имеет место, если дети ранее умирали». <sup>7</sup> Обычай «закупать» ребенка оказался на Украине необычайно устойчивым. Встречается он здесь и в более обобщенном виде: перед крещением ребенка (отметим, что совсем не обязательно больного!) клали на расстеленный на полу кожух (символ довольства и благополучия), кумовья бросали на кожух мелкие деньги. «По некоторым народным объяснениям, бросание денег означало выкупление кумовьями ребенка (Новгород-Волынский, Киевский уезды) или как бы его продажу (Уманский уезд), что <...> имело целью обмануть злые силы». <sup>8</sup>

«Выкупая» своего ребенка, родители как бы убеждают враждебно настроенных духов, что это чужое дитя, «купленное», а значит, вредить ему и убивать его нет никакого смысла. Показательна и традиционная форма возврата ребенка через окно, трубу и т. д., чтобы смерть не нашла к нему дорогу. В украинских селах «если в семье предыдущие дети умерли, то звали новую пару кумовьев; по возвращении из церкви они должны были передать ребенка родителям через окно, для того, чтобы ребенок жил». <sup>9</sup> У русских в аналогичной ситуации вынимали оконную раму и через окно «продавали» ребенка кумам. На том свете ребенок «уже будет считаться не родителем, а купивших». <sup>10</sup> Возвращение ребенка обходным путем было продиктовано страхом, желанием обмануть смерть, не указать ей дороги в дом. <sup>11</sup>

Все приведенные выше примеры широко известной имитативной магии свидетельствуют о том, что действие с сакральным смыслом (пляска, инсценировка, имитация) служило, по народным верованиям, защитой, способом обмануть смерть. Столь же действенным оберегом могло стать и слово (имя), заклинание, песня.

У разных народов мира был распространён обычай скрывать имя, данное при рождении.<sup>12</sup> К нему особенно часто прибегали в тех семьях, где часто умирали дети — тогда «официальное имя скрывалось, утаивалось, а объявлялось совсем другое имя. Официальное имя мужчины подчас обнаруживалось лишь при призыве на службу в армию... Если ребенок рождался хилым, имя выкрикивали в печную трубу: кричали разные имена, а называли тем, при котором ребенок переставал плакать».<sup>13</sup> По народным верованиям, удачное имя способно предохранить от болезни, поэтому, когда ребенок часто болел, считалось, что это происходит от плохого имени, а значит, необходимо переменить его.<sup>14</sup> Особую форму обычая перемены имени записал Н. Г. Первухин. Обычай назывался «выбрасывание имени на сор». Суть его заключалась в том, что «родители ребенка выметали из избы сор и вместе с сором выносили на двор ребенка и оставляли его там. Заранее предупрежденные кум и кума приносили его обратно, но уже с новым именем».<sup>15</sup> Ребенок «выбрасывался» вместе с сором, а на замену ему приносили новое здоровое дитя.

У русских считалось, что «имя, неприятное само по себе, имеет великое преимущество: оно может отогнать или обмануть злую силу духов, враждебно настроенных против ребенка. Поэтому дача имени некрасивого, унижающего и т. п. происходит обыкновенно в семьях, где часто умирают дети».<sup>16</sup>

В том же ряду сакральных охранительных явлений, как нам представляется, должны рассматриваться и заклинательные песни, и в частности с накликаньем смерти ребенку. Параллельно с колыбельными песнями (заклинаниями-молитвами) существовали и песни-заклинания — с накликаньем смерти, ничем, впрочем, от первых существенно не отличающиеся, так как они имели ту же самую охранительную цель. Песня-заговор должна была способствовать сохранению здоровья ребенку любым путем — либо прямым заклинанием от бед, напастей и скорбей, либо отведением несчастья путем ложного «обманного» призыва смерти.

Баюшки-баю!  
Сохрани тебя  
И помилуй тебя  
Ангел твой, —  
Сохранитель твой,  
От всякого глаза,  
От всякого благу,  
От всех скорбей,  
От всех напастей.  
От лому-ломища,  
От крови-кровища,  
От зло-человека, —  
Супостателя.<sup>17</sup>

Баю, баю, да люли!  
Хоть теперь умри,  
Завтра у матери  
Кисель да блины, —  
То поминки твои,  
Сделаем гробок  
Из семидесяти досок,  
Выкопаем могилку  
На плешивой горе,  
На господской стороне.  
В лес по ягодопойдем,  
К тебе, дитятко, зайдем.<sup>18</sup>

Колыбельные песни, подобные последней, может быть, и казались бы определенной аномалией, если бы они выходили за рамки других

«пугающих» колыбельных песен, где заговорное начало столь же очевидно и песня имеет ту же самую «обманывающую» всякую злую силу цель.

Придет серенький волчок,  
Схватит Катю за бочок,  
Утащит ее в лесок,  
Закопает во песок.  
Станут Катеньку искать  
По болотам, по мохам,  
Все по ракитовым кустам.<sup>19</sup>

Чоконьки-бляконьки  
По полю ходили,  
Огород городили.  
Злой медведь,  
Не бери больших,  
Бери маленьких,  
Косолапеньких.<sup>20</sup>

Таким образом, пляска вокруг умирающего ребенка, его мнимые похороны, его «перераживания», «продажа», «выметание на сор», замена имени и, наконец, песня, накликающая смерть, — это все однотипные приемы обмана смерти. Смерть зовут, чтобы она не пришла, как изображают веселье вместо горя, как пытаются запутать смерть, внося ребенка через окно или подкладывая вместо него щенка или камень, который по неразумию и должна забрать смерть, сохранив невредимым ребенка.

При сопоставлении поэтических и этнографических материалов выясняется, что данная тематическая группа колыбельных песен не только не представляет собой какого-либо исключения, но, напротив, является совершенно закономерным звеном в общей системе (действенной и словесной) контакта человека со смертью. Попытка усмотреть генетическую зависимость этих песен от обряда (типа имитации похорон) была бы несостоятельна уже потому, что оберег-действие, оберег-песня (заклинание) — это явления одного порядка, преследующие одну и ту же цель. Они способны выступать как вполне эквивалентные замены, но не как вытекающие одно из другого взаимозависимые и причинно обусловленные явления.

<sup>1</sup> Совершенно неприемлемыми, с нашей точки зрения, оказываются следующие толкования происхождения данных песен: 1) сугубо социальное — избавление от «лишнего рта» (*Гиппиус Е. В.* Крестьянская лирика. Л., 1935. С.57; *Шановалова Г. Г.* Изучение детского фольклора О. И. Капицей // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968. Вып.4. С.157); понимание основ этих песен как шуточного попраiania «нравственных устоев — любви к своим детям» (*Мельников М. Н.* Русский детский фольклор Сибири. Новосибирск, 1970. С.40—41); 2) объясняемое отсутствием в Древней Руси «обычая убивать детей», и как следствие — пожелание смерти «слабым, увечным, безнадежно больным», которое имело якобы магическую силу и было продиктовано «гуманными чувствами, желанием избавить ребенка от мук, болезни и голода» (*Мартынова А. Н.* Отражение действительности в крестьянской колыбельной песне // Русский фольклор: Социальный протест в народной поэзии. Л., 1975. Т.15.

С.152). Отсутствие обычая убивать детей, по мнению А. Н. Мартыновой, это лишь одна из причин происхождения колыбельных песен с данной тематикой, другая кроется в веровании «в подмену детей нечистой силой» (Там же. С. 154). Причины бытования колыбельных песен с пожеланием смерти ребенку связываются А. Н. Мартыновой с нежелательностью «многочадья в бедной крестьянской среде» (Там же. С.153) или с нежеланием «иметь ребенка, рожденного вне брака» (Там же. С.155), т. е. с сугубо социальными моментами. Не разделяя основных выводов автора, мы отсылаем читателя к последней статье, поскольку в ней содержится наиболее полный перечень архивных источников колыбельных песен данной тематики.

Все указанные выше толкования не объясняют, на наш взгляд, происхождения этих песен, а представляют собой в лучшем случае перекодировки в процессе позднейших смысловых трансформаций.

<sup>2</sup> *Аникин В. П.* Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский



фольклор. М., 1957. С. 89; *Померанцева Э. В.* Детский фольклор // Русское народное творчество. М., 1966. С. 297; *Литвин Э. С.* Песенные жанры русского детского фольклора // СЭ. 1972. № 1. С. 59. Примеры, подтверждающие эту жанровую взаимозависимость, см.: *Мартынова А. Н.* Отражение действительности... С. 150—152.

<sup>3</sup> *Аникин В. П.* Русские народные пословицы... С. 89.

<sup>4</sup> *Мартынова А. Н.* Отражение действительности... С. 150.

<sup>5</sup> *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, собранные в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897. С. 43. Шмитт описывает другой способ лечения ребенка: «Женщина выкапывала в земле яму с двумя выходами и через образовавшуюся дыру протаскивала младенца» (*Schmitt J.-C.* Le saint l'evrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle. Paris, 1979. S. 104—109).

<sup>6</sup> *Успенский Д. И.* Родины и крестинны, уход за родильницей и новорожденным: (По материалам, собранным в Тульском, Веневском и Каширском уездах Тульской губернии) // ЭО. 1895. № 4, кн. 27. С. 88. См. также: *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья. С. 35.

У среднеазиатских народов изображение нового рождения сопровождалось мнимым погребением младенца (Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. С. 74. (Материалы экспедиции 1952—1957 гг.)). В кишлаках долины Хангоу существовал обычай (не зафиксированный между тем в Каратегине и Дарвазе), по которому рядом с матерью вместо больного ребенка клали камень. Затем этот камень «обмывали подобно покойнику и, завернув в саван, хоронили в какой-нибудь старой обвалившейся могиле» (Там же. С. 76). Якуты в люльке больного ребенка «кладут щенка или другое мелкое животное, которое, как полагают, будет принято дьяволом за ребенка и съедено» (*Горохов Н.* Следы шаманизма у якутов // Изв. Вост.-Сиб. отд.-ния имп. РГО. 1897. Т. 13, № 3. С. 38).

<sup>7</sup> *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киев. старина. 1889. № 10. Т. 27. С. 34. Тожественные обычаи существуют у вотяков и кавказских горских евреев (*Миллер В. Ф.* Сборник материалов по этнографии. Т. 3. С. 51, 211); см. также: *Малинка А.* Родины и крестины. (Материал собран в м. Мрине Нежинского уезда) // Киев. старина. 1898. Т. 61. С. 285.

<sup>8</sup> *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981. С. 135. «Продажа»,

«воровство» с последующим «выкупом» ребенка широко встречается и у среднеазиатских народов (см.: Таджики Каратегина и Дарваза. С. 76).

<sup>9</sup> *Гаврилюк Н. К.* Картографирование явлений духовной культуры. С. 120. То же у бессарабов и удмуртов (*Христолюбова Л. С.* Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 58). В Средней Азии ребенка возвращали матери «сквозь отверстие в центре крыши для прохода дыма и света» (*Андреев М. С.* Таджики долины Хуф. (Верховья Амударьи). Сталинабад, 1953. С. 56. (Тр. АН ТаджССР. Ин-т ист., археологии и этнографии; Т. 7, вып. 1)). Якуты «украденного ребенка» всаживают в шкуру лисицы или зайца и вытаскивают с помощью волосной веревки через трубу (*Горохов Н.* Следы шаманизма у якутов. С. 38).

<sup>10</sup> *Казимир Е. П.* Из свадебных и родильных обычаев Хотинского уезда Бессарабской губернии // ЭО. 1907. № 1—2. С. 209. (Кн. XXII—XXIII).

<sup>11</sup> Гроб также выносили не в дверь, а в окно или через крышу (*Шестаков В.* Глазовский уезд // Вестн. РГО. 1859. Кн. 26. С. 104). Марийцы выносили покойного через пролом в северной стене (*Попов Н. С.* Погребальный обряд марийцев в XIX — начале XX веков // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С. 166).

<sup>12</sup> *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киев. старина. 1899. № 10. С. 34.

<sup>13</sup> *Христолюбова Л. С.* Обряды, связанные с рождением ребенка. С. 56.

<sup>14</sup> *Христолюбова Л. С.* Из истории изучения семейных обрядов удмуртов // Записки: (История; Экономика). Ижевск, 1970. Вып. 2. С. 186.

<sup>15</sup> *Первухин Н. Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1880. Эскиз V. У великорусов охраняющим родильницу и ребенка предметом считался голик (выметающий смерть из избы) — *Редько А.* Нечистая сила в судьбах женщины-матери // ЭО. 1899. № 1—2. С. 82. (Кн. X—XI).

<sup>16</sup> *Харузина В.* Программа для собрания сведений о родильных и крестильных обрядах у русских крестьян и инородцев. С. 137.

У грузин было принято давать ребенку несколько имен: «Именем святых или мать называла ребенка в первые же дни после рождения, так как это имя считалось надежной защитой от злых духов...; «имя души» ребенку давали в том случае, если он был нездоров. Беспокоество младенца объяснялось и представлением, что кто-то из

покойников «требуется назвать его своим именем. Если имя покойного „угадывалось“, то он становился покровителем ребенка и „брался“ оберегать своего избранника» (Соловьева Л. Т. Обычаи и обряды первых лет жизни ребенка у грузин Хевсуретии в конце XIX—начале XX в. // СЭ. 1982. № 4. С. 107).

<sup>17</sup> Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Спб., 1898. Т. 1, вып. 1, № 2. Как параллель — персидская колыбельная с рефреном-заклинанием «ты не умрешь»:

Ну же, душа моя, да будет душа твоя без горя!  
Хранителем дня и ночи твоей да будет бог!  
О, дорогой мой, ты не умрешь, ты не умрешь,  
Ты не умрешь и увидишь новую весну.  
Весна и тюльпанник! Ты не умрешь.  
Род наш в ходу, ты не умрешь! <...>  
О, господи, сделай, чтобы сынок мой не умер <...> —

Жуковский В. Колыбельные песни и причитания оседлого и кочевого населения Персии // ЖМНП. 1889. Янв. Ч.ССXI, № 16.

<sup>18</sup> Шейн П. В. Великорусс в своих песнях... № 32.

<sup>19</sup> Добряков Г. Колыбельные песни // Вестник воспитания. 1914. № 8. С. 145—156; Капица О. И. Детский фольклор. Л., 1928. С. 48.

<sup>20</sup> Капица О. И. Детский фольклор. С. 62. Параллельно моравско-силезская колыбельная:

Баю, дитятко,  
Качаю тебя,  
Чтоб ты спало,  
Не плакало,  
И матушке  
Покой дало.  
Бросим тебя в пруд,  
В Дунай реку,  
Хватай его водяной.

Капица О. И. Детский фольклор. С. 48—49.

Персидские колыбельные песни:

Собачка пришла, чтобы съесть тебя.

Бирюк пришел, чтобы взять тебя.

Жуковский В. Колыбельные песни... № 22;

Цветок базилика, цветок тюльпана,

Кровь твою я пролью в колодец.

Там же. № 30.

А. С. Мыльников

## МЕТАМОРФОЗЫ МИФОЛОГИЗИРОВАННОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Характеризуя некоторые особенности изображения эпического быта, Б. Н. Путилов сделал интересное наблюдение: «Если этнографическая реальность как таковая характеризуется известной исторической и этнической определенностью, то бытовой фонд эпоса оказывается составленным из явлений и предметов, не отличающихся такой же определенностью. В нем свободно совмещаются предметы, „двойники“ которых в бытовой действительности принадлежат разным эпохам и исторически/социально несовместимы».<sup>1</sup> Наблюдение это, на наш взгляд, в своей принципиальной части применимо к анализу не только внутренней структуры эпоса, но и ряда литературно-публицистических произведений, созданных конкретными авторами и распространяемых с помощью печати и других средств массовой информации. Типологически это случай, о котором не без иронии К. Маркс писал 27 июля 1871 г. Л. Кугельману: «Ежедневная пресса и телеграф, который моментально разносит свои открытия по всему земному шару, фабрикует больше мифов... за один день, чем раньше можно было изготовить за столетие».<sup>2</sup>

Общественная значимость подобного мифотворчества состоит в том, что с его помощью творимая действительность (реальные «двойники») приобретает иллюзорный, но на первый взгляд — правдоподобный характер, оказывая воздействие на массовое сознание и при соответствующих условиях приобретая значение доминанты ценностных ориентаций. При повторяемости целенаправленное мифотворчество получает способность самовоспроизводства и становится одним из важнейших, хотя не всегда легко улавливаемых, источников общественной психологии, в частности — этнокультурных стереотипов.

И это оказалось тем более действенным, чем более совершенными становились средства информации. Не удивительно, что истоки указанного феномена как массового восходят к Новому времени, прежде всего — к эпохе Просвещения XVIII в. Именно в то время, в сочетании с распространением грамотности среди все более широких слоев населения, неуклонно возрастала общественная роль печати. С этой точки зрения мы хотели бы остановиться на деятельности видного немецкого публициста Давида Фасмана (1683—1744), выходца из протестантской купеческой семьи.<sup>3</sup> Используя популярный в эпоху Просвещения жанр вымышленного диалога, Д. Фасман выпускал в

Берлине и Лейпциге журналы «Беседы в царстве мертвых» (1718—1740) и «Необыкновенные разговоры между нациями» (1727—1733).

Нас занимают не собственно литературоведческие характеристики этого жанра, сколько отражение в нем определенных этнокультурных стереотипов. Подвергнув с такой именно позиции рассмотрению журналы Д. Фасмана, западногерманский историк Э. Маттес проанализировал эволюцию в немецком сознании первой половины XVIII в. «образа России». Он сопоставил рассуждения Д. Фасмана со сведениями, приводящимися в сочинениях путешественников предшествующего времени (от З. Герберштейна до П. Петрея и А. Олсариуса), выявляя оценки в них государственного строя России, ее истории, культуры, нравов и обычаев населения. Автор пришел к выводу, что соотношение позитивных и негативных оценок у этих путешественников, с одной стороны, и у Д. Фасмана — с другой, не было константным. Если, например, Герберштейн или Олсариус, стремившиеся постичь русскую действительность, фиксировали внимание на различных, не только негативных (хитрость, лень, пьянство, угнетенность и т. д.), но и позитивных чертах (радушие, гостеприимность, смекалка, скромность, выдержка, храбрость и т. д.), то в отличие от них Петрей отмечал, как правило, только негативные качества или те, которые таковыми считал (к числу недостатков русского народа он умудрился отнести даже гордость и патриотизм). Хотя Э. Маттес не всегда принимал во внимание такие факторы, как социальная позиция наблюдателей, род занятий, чисто личные, человеческие симпатии или антипатии, наконец, степень знания языка страны, в целом проделанный им анализ плодотворен. Можно согласиться с автором, что, независимо от справедливости высказанных оценок и объективности их интерпретации, содержащаяся в подобных книгах информация проникала в массовое сознание немецкого общества и способствовала складыванию тех или иных устойчивых представлений. В этом смысле журналы Д. Фасмана вдвойне примечательны. Во-первых, ни в России, ни в большинстве упоминаемых им стран автор не был, и, во-вторых, при описании этих стран и народов он опирался на существовавшую историографическую традицию.<sup>4</sup> Создавая и пропагандируя определенные стереотипы, он сам находился в стихии мифотворчества, восходившего к более раннему времени.

Для подхода Д. Фасмана характерно то, что отмечено Б. Н. Путиловым в приведенных выше наблюдениях, а именно — свободное, хотя и не произвольное (ибо оно отражало авторскую позицию) совмещение предметов и явлений, хотя бы их «двойники» в исторической действительности синхронно и не сосуществовали. Так, в «Беседах» участниками диалогов были персидский царь Артаксеркс II, польские короли Владислав Ягеллон и Стефан Баторий, чешский король и германский император Вацлав IV и германский император Карл VI, Иван Грозный, Петр I и Петр II, отдельные государственные и политические деятели (А. Д. Меншиков, В. В. Голицын, Э. Бирон, И. Паткуль и др.).

В отличие от «Бесед», в «Необыкновенных разговорах» Д. Фасман сталкивал представителей разных стран. Будучи протестантом, он стремился тем или иным образом подчеркнуть религиозную принадлежность мнимых собеседников. Так, в 4-й встрече (что указано в

подзаголовке) беседа велась между шведским офицером и польским дворянином: они взвешивали достоинства и недостатки своих религий, соответственно протестантской и католической, а заодно и связанных с ними нравов и обычаев «шведской и польской нации».<sup>5</sup> Участниками 17-й встречи Д. Фасман сделал католика-австрийца и немецкого евангелика из Франконии.<sup>6</sup> В 21-й содержалась беседа между православным русским, много лет прожившим в Голландии, Англии, Германии и Франции, и венгерским протестантом.<sup>7</sup>

И «Беседы», и «Необыкновенные разговоры» служили автору способом высказывать суждения по текущим вопросам европейской политики первой половины XVIII в., причем именно с «прусской точки зрения», поскольку, как подчеркивал Э. Маттес, берлинский журналист «практически писал как политический комментатор».<sup>8</sup> И действительно, политические реалии современности постоянно присутствовали в фасмановских диалогах.

В качестве одного из примеров сошлемся на «Беседу в царстве мертвых» 1732 г., в которой сведены вместе польский король и великий князь литовский Владислав II Ягелло (ок. 1350—1434) и германский император и чешский король Вацлав IV (1361—1419). В данном случае «двойники» вымысла Д. Фасмана были современниками и, строго говоря, могли встречаться и вести беседы не только «в царстве мертвых». Другое дело, что тот Вацлав, который «разговаривал» с Владиславом, имел мало общего с реальным историческим прототипом. Уже в начале «Беседы» указано, что в 1729 г. папа Бенедикт XIII канонизировал св. Яна Непомуцкого, который, согласно католической легенде, был зверски убит чешским королем. Мы не имеем в данном случае возможности касаться этой проблемы, игравшей в политике контрреформации австрийских Габсбургов немалую идеологическую роль, вскрытую спустя несколько десятилетий Й. Добровским и другими чешскими просветителями.<sup>9</sup> Любопытно, однако, что в «Беседе» Вацлав IV рисуется мрачным тираном наподобие Нерона и Домициана.

Вот несколько примеров. «Немцев и чехов, — якобы говорил Вацлав, — я постоянно держал в разобщении и натравлял то их на немцев, то немцев против чехов». И далее: «... крестьяне были обложены большими налогами и барщиной помещиками, поскольку они знали, что я мало заботился о делах правления». Коснувшись проповеднической деятельности Яна Гуса, Вацлав IV в свое оправдание (ведь он «говорил» с королем-католиком!) ссылаясь на то, что чешского реформатора поддерживала королева.<sup>10</sup> Весь пассаж из чешской истории конца XIV—начала XV в. содержал по крайней мере два сюжета: тяжелое положение чешских крестьян при нерадивом правителе и реабилитация Яна Гуса, объявленного римской церковью еретиком. То и другое было необычайно актуальным для первой половины XVIII в. Пруссия давно уже зарилась на Чешские земли, входившие в состав Габсбургской монархии, в пропагандистской войне с ней (а затем, в 1740—1742 гг., и в настоящей войне) заявляла о себе как о защитнике чешских протестантов и даже обещала освободить чешских крестьян от крепостной зависимости.<sup>11</sup> Позиция Д. Фасмана вполне вписывалась в его роль «политического комментатора».

Впрочем, это не следует воспринимать слишком прямолинейно. Во многих случаях Д. Фасман акцентировал внимание на собственно

культурной проблематике. Так, венгерский протестант, рассуждая в упомянутой выше «встрече» с русским путешественником о русских обычаях, с одобрением отзывался о них, хотя и не мог смириться с русской привычкой целоваться при встрече или танцевать, не дотрагиваясь друг до друга руками. Кроме того, в уста венгра-протестанта Д. Фасман вложил сентенцию по поводу того, что мало кто из русских знает латынь и иностранные языки. Кроме родного, им введом только старославянский («склавонский») язык. Само по себе замечание было справедливым. Но вот как ответил на него выведенный Фасманом русский путешественник: старославянский язык является «ключом для общения с различными великими нациями» — с поляками, остальными славянами («склавонцами»), молдаванами, валахами, казаками и «еще многими иными». Трудно не усмотреть в контексте ответа иронию, отразившую высокомерно-снисходительную позицию самого автора, которого, впрочем, не смущало то, что лично он русским языком не владел.

Тональность этнокультурных оценок в журналах берлинского «комментатора» была достаточно разнообразной и образовывала некий веер оттенков — положительных, нейтральных, негативных. Их соотношение применительно к различным народам не было одинаковым. Э. Маттес, используя количественные методы при анализе русской темы у Д. Фасмана, пришел к любопытным выводам. По его подсчетам, в «Беседах» и «Необыкновенных разговорах» на 9 позитивных и 10 нейтральных оценок России и русского народа приходилось 54 негативных, как-то: непослушание, злоба, вероломство, глупость, хитрость, вплоть до жестокости, садизма, варварства, безбожия и даже каннибализма.<sup>12</sup> От этнокультурного стереотипа, созданного Д. Фасманом, на немецкую аудиторию веяло мертвящим ужом. Каковы же были причины подобного мифотворчества?

Если оставить в стороне эгоистическое чувство самодовольства и национальной исключительности, вообще свойственное мелкобуржуазной психологии (в Германии XVIII в. к тому же унаследовавшей не лучшие традиции феодальной экспансии против славян и других народов Восточной Европы), то представляется возможным выделить два существенных структурообразующих элемента этого мифотворчества. Во-первых, личные качества правителей России и других стран региона (а качества эти и в самом деле часто были малопривлекательными и даже отвратительными) автоматически переносились на подвластные этим правителям народы. Во-вторых, во многих случаях негативные суждения в глазах самого Д. Фасмана не сводились к прямой оценке российской или иной зарубежной действительности. В духе поэтики классицизма этническое могло выглядеть декорацией сцены, на которой разыгрывался спектакль на другую тему: то или иное изображение нравов других народов и стран было лишь способом воспитательного воздействия на свою, немецкую аудиторию. Так, в частности, обстояло с причинами муссирования стереотипа «русского пьянства». Напоминая, что в XVIII в. алкоголизм в Западной Европе как спутник индустриализации и урбанизации принадлежал к числу важнейших социальных недугов, Э. Маттес полагал, что для Д. Фасмана «западные масштабы, с которыми он это соотносил и оценивал», были исходным пунктом «понимания того, какой урок могли бы

извлечь читатели на Западе из описания этого зла на примере России». <sup>13</sup>

Разумеется, обращение Д. Фасмана к жанру вымышленного диалога не было для эпохи Просвещения ни оригинальным, ни неожиданным и для современной ему немецкой публицистики исключения не составляло. В книге «Беседы о современных обстоятельствах в Европе между одним любопытствующим и одним историком», изданной без указания даты в Дрездене примерно в середине XVIII в., обсуждались польско-немецкие политические отношения. «Любопытствующий» выражал удивление тем, что польские дворяне, гордящиеся своими свободами, избирают на королевский престол иностранца — очевидный намек на Саксонскую династию. На это «историк» меланхолически отвечивал: «Сколько стран, столько и обычаев». <sup>14</sup>

Трудно что-либо возразить против этого, если бы как раз такой толерантный ответ не был для того времени если и не исключением, то относительной редкостью. С ним, несомненно, согласились бы Г. Лейбниц, Г. Тройер, И. Гердер, А. Бюшинг и ряд других представителей прогрессивного крыла немецкой общественной мысли первой половины и середины XVIII в. — мы ограничиваемся лишь ближайшими современниками Д. Фасмана. Что же касается последнего, такой позиции придерживавшегося отнюдь не всегда, то он имел то преимущество, что мог оперативно распространять свои суждения с помощью печати. Поэтому, даже порой и независимо от его субъективных намерений, создававшиеся этнокультурные стереотипы о соседних странах и народах оказывали не только положительное, но и негативное воздействие на читателей. Это как раз та ситуация, которая создает благоприятные условия для анализа явления.

Ведь «Беседы» и «Необыкновенные разговоры» выходили регулярно на протяжении длительного времени и распространялись на немецком книжном рынке, в том числе и за рубежом. Полный комплект этих изданий, которым мы пользовались, хранится в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, в ее иностранном фонде, сложившемся еще в XVIII в. Журналы Д. Фасмана являются репрезентативным источником для изучения мифологизации действительности, в данном случае предпринимавшейся в просветительских целях.

Механизм такой мифологизации, всецело лежавшей в сфере профессионального литературного творчества, имел, как мы стремились показать, немало сходного с механизмом создания фольклорных произведений. Здесь и там отражение реальных «двойников» обретало самостоятельное, хотя и иллюзорное существование. Частично или полностью трансформируясь, по сравнению со своими подлинными прототипами оно получало иные черты, новый, заданный автором, тон и значимость. В этом смысле методологические принципы, предложенные и обоснованные Б. Н. Путиловым на фольклорном материале, применимы при анализе тех произведений профессионального литературного творчества, которые по авторскому замыслу или независимо от него объективно мифологизируют действительность.

Однако различия между явлениями народной и ортодоксальной культурой<sup>15</sup> оставались, и поэтому далее в интересующей нас области возникали свои особенности. Преображенная указанным путем действительность обретала способность вырваться из-под авторского контроля, стать автономной и саморазвивающейся субстанцией, живущей своей собственной жизнью. Это реализовывалось не только свободным, как в эпике, перемещением явлений, событий и лиц по отношению друг к другу (момент сходства), но и посредством определенной детерминации всего этого конкретно-исторической обстановкой, в которой действовал сам автор и в которой созданные им образы и представления возникали и бытовали (момент отличия). Последнее имело существенное значение — порождало момент самовоспроизводства заложенных в мифотворчестве элементов правдоподобия. Это было именно подобие правды, а не сама правда, поскольку изначально представляло собой продукт сознательной мифологизации, которая тем не менее воспринималась массовым сознанием на какое-то, иногда продолжительное, время в качестве правды.

Возникший под влиянием этого драматический парадокс и составлял суть метаморфозы мифологизированной действительности. Она развивалась по имманентным законам, постижение которых важно и для истории культуры, и для социальной практики.

<sup>1</sup> Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 123.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 33. С. 215.

<sup>3</sup> Подробнее о жизни и творчестве Д. Фасмана см.: Matthes E. Das veränderte Rußland: Studien zum deutschen Rußlandverständnis im 18. Jahrhundert zwischen 1725 und 1762. Frankfurt am Main, 1981. S. 185—198.

<sup>4</sup> Nolte R. A. Diatribus Litterariae de genuinis Historiae Russiae fontibus. Leipzig, 1739. 28 p.

<sup>5</sup> Sonderbare Nationen-Gespräche... Vierter Entreeue, zwischen einem Schweden und einem Pohlen... Berlin, 1729. S. 285—368.

<sup>6</sup> Sonderbare Nationen-Gespräche... Siebzehende Entreeue, zwischen einem Österreicher und einem evangelischen Francken... Berlin, 1729. S. 1—212.

<sup>7</sup> Besondere Nationen-Gespräche... Ein und Zwanzigste Entreeue, zwischen Russen und einem evangelischen Ungar... Berlin, 1730. S. 293—422.

<sup>8</sup> Mattes E. Op. cit. S. 282.

<sup>9</sup> Историю вопроса с приведением основной библиографии см.: Мьельников А. С. Эпоха Просвещения в Чешских землях: Идеология, национальное самосознание, культура. М., 1977. С. 79—81.

<sup>10</sup> Gespräche in dem Reiche derer Todten, Hundert und ein und sechzigste Entreeue, zwischen dem Römischen Kayser und König in Böhmen Wenceslao, zugenannt der Faule... und Wladislao Jagellon, König in Pohlen und Groß-Herzoge in Lithauen... Leipzig, 1732. S. 5—88.

<sup>11</sup> Краткая история Чехословакии: С древнейших времен до наших дней. М., 1988. С. 134—135.

<sup>12</sup> Mattes E. Op. cit. S. 273, 284.

<sup>13</sup> Ibid. S. 57—58.

<sup>14</sup> Gespräche über die isigen Cinjuncturen in Europa zwischen einem Curioso und einem Historico. [Dresden], s. a. 160 S.

<sup>15</sup> Ортодоксальной культурой мы называем сложный конгломерат культуры господствующих и образованных слоев общества.



Д. С. Раевский

## ЧЕТЫРЕХУГОЛЬНАЯ СКИФИЯ (к анализу природы и судеб образа)

Современная наука, выявив после длительных поисков и дискуссий основные принципы отражения явлений реальной жизни в фольклорных текстах и сформулировав положение об их непрерывной «эпической переработке, типизации и формулизации»,<sup>1</sup> все активнее избавляется от стремления к прямолинейному использованию этих текстов как источника сведений, пригодных для воссоздания истории и форм бытия носителей соответствующей фольклорной традиции. На смену представлению, согласно которому содержащиеся в фольклоре сведения такого рода если и не вполне точны, то лишь вследствие постепенной аккумуляции — по мере удаления от описываемых событий и явлений во времени и пространстве — отдельных частных добавлений и искажений, в конечном итоге существенно деформирующих вполне поначалу достоверную картину, приходит четкое осознание того, что любое фольклорное произведение изначально выступает «как целое, как явление народного искусства, которому свойственны определенные закономерности, которое представляет собою своеобразный художественный мир»<sup>2</sup> и потому воспроизводит породившую его и так или иначе в нем отраженную реальность в достаточно специфичном виде.

Не меньшее, чем фольклорная эстетическая система, влияние оказывает на характер этого отражения мифологическая в своей основе природа фольклорного взгляда на мир, парадигматическая функция мифологических моделей при структурировании внешней реальности. Эти моменты в сумме определяют характер фольклорного описания как событий истории того или иного народа, так и присущих ему этнографических институтов и самих условий его существования,<sup>3</sup> и потому внимание к отмеченной специфике соотношения фольклора и действительности в значительной мере диктует методику использования фольклорных данных при создании исторических и культурно-исторических реконструкций.

К сожалению, значительно меньше внимания уделяется в специальной литературе тому факту, что указанную трансформацию реальности следует принимать во внимание отнюдь не только в тех случаях, когда исследователь имеет дело с собственно фольклорными текстами, но и при работе с достаточно широким кругом произведений древней и средневековой литературы. Ведь, с одной стороны, сами авторы подобных произведений зачастую находились еще под значительным влиянием традиционных концепций и культурных моделей, а с другой — такова природа многих

используемых этими авторами сведений. Последний момент особенно важен при анализе своего рода «этнографических» пассажей древней и средневековой литературы, посвященных народам так называемой варварской периферии цивилизованной ойкумены. В этих случаях далеко не всегда сообщаемые автором сведения основаны на аутопсии; зачастую они содержат пересказ сообщений аборигенов, по вполне понятным причинам носящих преимущественно — если не исключительно — фольклорный характер. В результате подобные сочинения неизбежно представляют весьма пеструю мозаику из сообщений разной природы и соответственно различной степени достоверности. Поскольку сплошь и рядом такие сочинения оказываются единственным доступным современной науке вербальным источником по истории и культуре многих «варварских» народов, игнорировать их не приходится, но их использование требует специального внимания к происхождению содержащихся в них сведений.

Яркий пример сочинения такого рода представляет «История» Геродота. Провозглашенная самим автором установка его труда на то, «чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение» (Herod., I, 1), способствовала восприятию его исторической наукой нового времени как своего предшественника, как раннего образца исторической анналистики, стремящейся к максимальной объективности. И хотя в принципе признается, что «рассказы, почерпнутые „отцом истории“ из сокровищницы фольклора греков или народов тех стран, которые он посещал, обладают малой степенью достоверности», подобная специфика, как правило, принимается во внимание лишь при интерпретации пассажей откровенно легендарного или мифологического плана, тогда как в действительности сфера воздействия фольклорного начала на композицию и содержание подобных сочинений должна быть гораздо более широкой. В последнее время в специальной литературе — преимущественно зарубежной — уделяется много внимания природе заключенной в труде Геродота информации, но больше в общеметодическом аспекте, чем при конкретных интерпретациях. Не составляют в этом плане исключения толкование Геродотова Скифского логоса и опыты соотнесения содержащихся в нем сведений с археологическими, географическими и иными реалиями. В свое время при участии автора данной заметки уже была предпринята попытка привлечь внимание к этому вопросу.<sup>5</sup> В развитие этого подхода здесь предлагается анализ в указанном ключе одного конкретного пассажа Скифского логоса.

«...У Скифии, — так как она имеет четырехугольную форму, а две стороны доходят до моря, — равны по величине все стороны: и та, что идет внутрь страны, и та, что простирается вдоль моря» (Herod., IV, 101).<sup>6</sup> Этот весьма любопытный фрагмент описания Причерноморской Скифии давно занимает исследователей. Поскольку в недавнем отечественном издании Геродота содержится развернутый историографический комментарий к этому пассажи, подробно излагать историю его интерпретации нет необходимости. Остановимся лишь на том, как выглядят основные варианты толкования его сути и природы.

Поскольку в тексте Геродота границы «скифского четырехугольника» вполне однозначно привязаны к реальным гео-

графическим ориентирам — к устью Истра (Дуная), Борисфена (Днепра) и Танаиса (Дона), а также к Меотийскому (Азовскому) и Понтийскому (Черноморскому) побережью, — на протяжении многих лет в литературе бытует тенденция доверять основному тезису комментируемого пассажа — толкованию Скифии как страны, имеющей форму равностороннего четырехугольника, и предпринимались попытки увязать ее размеры и конфигурацию с истинной географией Северного Причерноморья. Возникающие при этом трудности (соотнесение территории конструируемого четырехугольника с ареалом определенных археологических культур, необходимость спрямления очертаний, изменения ориентации и габаритов реальных ландшафтных объектов и т. п.) преодолевались по-разному, но открытым оставался вопрос о происхождении интерпретируемого представления и о его природе. Так, автор последней по времени реконструкции такого рода Б. А. Рыбаков замечает: «Был ли автором этой схемы Геродот или кто-либо другой из греческих географов VI—V вв. до н. э., сказать нельзя, но наиболее вероятно, что не Геродот был создателем идеи „скифского тетрагона“». <sup>8</sup> При этом признание известной умозрительности самой идеи не помешало исследователю предполагать его достаточную информативную ценность.

Параллельно с этим, однако, уже давно искусственный характер рассматриваемой конструкции заставлял других ученых относиться к ней достаточно скептически. Так, по мнению Б. Н. Гракова, «строго геометрическое построение фигуры страны и равенство всех ее границ не позволяют серьезно оперировать с таким представлением». С этим трудно не согласиться, но кто был создателем такого представления и чем оно обусловлено?

Тезис Э. Миннза, что «скифский четырехугольник» вообще не следует соотносить с географической реальностью, поскольку он представляет собой «шахматную доску для разыгрывания партии между Дарием и скифами», <sup>10</sup> можно было бы оценить как утверждение, что анализируемое построение возникло ad hoc в контексте повествовательной структуры Скифского логоса. Однако в среде исследователей, подчеркивающих его искусственный характер, преобладает справедливое мнение, что корни его следует искать в явлениях более общего порядка — в представлениях об устройстве мироздания в целом, присущих, к примеру, Геродоту или даже вообще античному миру. Так, И. А. Шишова, одна из последних коснувшаяся этой проблемы в отечественной литературе, отмечает присущее Геродоту «стремление дать всей картине зримую законченность, записать свои впечатления так, чтобы рассказ мог заменить собой карту... Отсюда и строгая геометрическая фигура, в которую заключена территория Скифии»; вместе с тем исследовательница солидаризируется с рядом своих предшественников (Э. Миннз, Г. Штейн) в мнении, что «в географических построениях Геродота важную роль играет принцип симметрии в устройстве мира», обусловивший, в частности, взаимную соотнесенность описаний Нила и Истра, Египта и Скифии. <sup>11</sup> Но как раз на фоне такого сопоставления особенно заметна уникальность представления именно о Скифии как о стране, имеющей строго геометрическую конфигурацию. Не находит подобное описание прямых аналогий и в географических сочинениях иных античных авторов.

Все это заставило меня в свое время выдвинуть гипотезу, что истоки анализируемого образа следует искать не в культуре античного мира, а в собственно скифских мифологических, точнее, космологических концепциях и что он заимствован Геродотом из скифской устной традиции.<sup>12</sup> Такое толкование подтверждает, помимо прочего, существование подобных представлений в других культурах индоиранского мира — в частности, в географических пассажах Авесты, где четырехугольные очертания приписаны одной из созданных Ахурамаздой стран (Vid., I, 17). Основой для формирования образа могло послужить восприятие равностороннего четырехугольника как простейшей модели организованного пространства, структурирование которого осуществляется путем выделения четырех ключевых направлений, соответствующих главным сторонам света. В скифской культуре можно предполагать существование разных способов маркирования этих направлений, что находит отражение в некоторых обрядах и в конфигурации ряда памятников материальной культуры.<sup>13</sup>

Однако сами по себе типологические параллели и даже аналогия из родственной — авестийской — традиции не обеспечивают доказательство скифского происхождения запечатленного Геродотом образа, поскольку структурирование горизонтального пространства на основе представления о четырех сторонах света представляет собой культурную универсалию, коренящуюся в психофизиологическом механизме пространственной ориентации.<sup>14</sup> Поэтому для решения поставленной задачи необходимо сосредоточить внимание на специфических формах воплощения указанной концепции, в частности — на характеристике каждого из выделяемых направлений, поскольку мифологическое восприятие пространства предполагает его неомогенность, индивидуализацию характеристик и ценностного статуса каждого из выделяемых направлений. Посмотрим, какую информацию на этот счет представляет нам анализируемый пассаж Геродота.

Интересующая нас характеристика Скифии включена Геродотом в раздел, содержащий описание этой страны «с целью измерения» (Herod., IV, 99). Точкой отсчета ему служит устье Истра, от которого «идет уже древняя Скифия, лежащая к югу в направлении южного ветра».<sup>15</sup> Затем сообщается, что «две стороны границ Скифии обращены к морю. Одна — к югу, другая — к востоку». После этого следует указание (Herod., IV, 100), что за примыкающей к южному краю Скифии землей тавров продолжается земля скифов, восточным пределом области обитания которых служат Боспор Киммерийский (Керченский пролив) и Меотийское озеро до реки Танаис, «которая впадает в наиболее отдаленный угол этого озера». Затем обращенная внутрь материка (северная) граница Скифии характеризуется как зона соприкосновения этой страны с областями обитания (следуя от Истра на восток) последовательно агафирсов, невров, андрофагов и меланхленов. Завершается описание приведенным выше пассажем (Herod., IV, 101) о четырехугольной конфигурации Скифии с указанием, что каждая из сторон этого четырехугольника имеет протяженность в двадцать дней пути.

Это описание в значительной мере дублируется в других разделах Скифского логоса — в рассказе о маршруте следования Дария по

скифским землям. Здесь также в качестве исходной точки выступает место переправы персов через Истр в его нижнем течении (Herod., IV, 98); затем сообщается, что первоначально маршрут этот пролегает «на восток в направлении Танаиса» (IV, 22); после переправы через Танаис и продвижения через земли савроматов и будинов Дарий поворачивает на запад (IV, 124) и проходит последовательно через земли меланхленов, андрофагов, невров и агафирсов (IV, 125). Совпадение географических и этногеографических ориентиров в обоих сообщениях очевидно.

Из них прежде всего обратим внимание на указание, что южным пределом Скифии служит море. Вполне соответствующее географической реальности (лишь слегка ее «спрямляющее»), оно в то же время обнаруживает определенную переключку с проанализированной Г. М. Бонгард-Левиным и Э. А. Грантовским<sup>16</sup> суммой данных античной традиции о ландшафтно-географической характеристике Восточной Европы. Эта характеристика, в свою очередь соответствующая космологии разных индоиранских народов и потому, согласно мнению названных авторов, восходящая, по всей видимости, к скифской картине мира, оперирует неразрывной парой элементов: если южным рубежом описываемых земель в ней выступает море, то северным — непроходимые горы, протянувшиеся в широтном направлении. Горы эти, часто именуемые Рипейскими, осмысляются как зона обитания блаженных (или богов) и одновременно — как область, откуда берут начало все крупные реки, текущие соответственно с севера на юг. В совокупности воссоздаваемая по источникам такого рода картина служит инструментом согласования горизонтальной структуры реального географического пространства с космологической схемой вертикального строения мироздания: север в ней соотнесен с «верхом» (получая одновременно положительную ценностную характеристику), юг с «низом», а размещаемая между горами севера и морем юга страна — со «средним миром», «миром людей». Напомним, что географическая примета «низа» в этой картине отвечает присущему скифской мифологии пониманию хтонического мира как связанного с водным началом и олицетворяемого соответствующими божествами.<sup>17</sup> В таком космологическом контексте «средняя страна» осмысляется не просто как конкретная область, а как обитаемый мир в целом, каждый из рубежей которого отмечен специфичным ландшафтным элементом.

Интересующее нас описание Скифии у Геродота на первый взгляд свободно от подобных космологических импликаций, но при ближайшем рассмотрении не только обнаруживает достаточно ясные рефлексии такого толкования (в первую очередь в способах маркирования ее границ), но и проясняет механизм его приспособления к конкретным задачам повествования. Прежде всего отметим строгую ориентацию сторон четырехугольника по странам света. Далее, помимо уже отмеченной соотнесенности юга с морем (наиболее соответствующей реальности и потому практически в чистом виде сохранившей верность космологической схеме), укажем на восприятие двух рек — Истра и Танаиса — как западного и восточного рубежей описываемой страны, что не отвечает их реальному расположению на карте, но зато согласуется с пониманием всех рек как имеющих меридиональную ориентацию, т. е. текущих «сверху вниз». Мифо-

логические корни описываемой структуры здесь также достаточно очевидны. Но знание реалий исключало толкование этих рек как пределов обитаемого мира в целом (Геродот, как и другие античные географы, осведомлен, что к западу от Истра обитают фракийцы, а к востоку от Танаиса — савроматы), и в данном контексте они обретают качественно новый статус границ конкретной этнополитической единицы — Скифии.

При описании же северного рубежа «скифского четырехугольника» согласование мифа и реальности достигается противоположным способом: Геродот также упоминает расположенные далеко на севере горы и даже поселяет близ них блаженный народ аргиппеев (IV, 23), но эти горы, сохраняя функцию северного предела всего обитаемого мира, неизбежно как бы «отодвигаются» от Скифии, перестают играть роль ее северного рубежа, поскольку между ними и ею локализируются достаточно хорошо знакомые античному миру народы, северные соседи скифов. Вероятно, именно этой частичной трансформацией семантики объясняется специфика дважды повторенной характеристики северной границы Скифии: она не имеет столь четких ландшафтных ориентиров, как три другие, а определяется исключительно через перечисление народов, соседящих здесь со скифами. Изначально необходимый географический ориентир оказывается как бы «утраченным».<sup>18</sup>

К числу «родимых пятен», обнаруживающих космологические истоки зафиксированного Геродотом представления о Скифии как о стране, имеющей конфигурацию равностороннего четырехугольника, можно, пожалуй, отнести и непоследовательность приводимой им характеристики восточного рубежа этого четырехугольника. При конкретных измерениях в качестве реальной географической привязки этого рубежа он называет Нижний Танаис или, по крайней мере, место его впадения «в наиболее отдаленный угол» Меотийского озера, что, однако, не мешает ему утверждать, будто восточной своей стороной, как и южной, четырехугольная Скифия «обращена к морю». Поскольку Меотиду (Азовское море) Геродот никогда не определяет как море, но исключительно как озеро, такая характеристика противоречит его собственным представлениям. Реальной ее основой могла послужить лишь обращенность южного конца западной границы Скифии к Керченскому проливу, воспринимаемому как часть Понта Эвксинского (ср. утверждение, что Скалистый — Керченский — полуостров «выдается в море, обращенное в сторону восточного ветра» — IV, 99). Но этого момента вряд ли достаточно для осмысления всей восточной стороны скифского четырехугольника как приморской и в этом отношении сходной с его южной границей. Не коренится ли оно в той же скифской традиции и не указывает ли, что в скифской космологии с мировой вертикалью соотносилась не только меридионально, но и широтно ориентированная ось горизонтального пространства и соответственно восток подобно югу осмыслялся одновременно как космический низ, знак которого — море, а запад подобно северу — как космический верх? Разумеется, это лишь предположение, но ему как будто соответствует преимущественно широтная ориентировка скифских погребений, указывающая, что путь в загробную страну воспринимался как имеющий широтную протяженность.

В целом же анализ того, как характеризовал Геродот конфигурацию Скифии и приметы каждой из ее четырех сторон, позволяет утвердиться во мнении, что источником такого осмысления были не географические концепции античного мира, а скифская (в истоках — общеарийская) космологическая схема. При использовании данной мифологической модели в контексте конкретного географического описания инокультурным автором неизбежно утрачивалась актуальность отождествления описываемой страны с обитаемым миром в целом, модель как целостность разрушалась и осуществлялась (причем разными способами) адаптация отдельных ее элементов к независимо от нее бытующими географическими сведениям. Но эта адаптация была не вполне последовательной, и в проанализированном образе проглядывает один из примеров использования Геродотом данных, заимствованных из скифской фольклорной традиции.

<sup>1</sup> Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 235.

<sup>2</sup> Там же. С. 240.

<sup>3</sup> Байбурич А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

<sup>4</sup> Борухович В. Г. Научное и литературное значение труда Геродота // Геродот. История в девяти книгах. Л., 1974. С. 486.

<sup>5</sup> Лелеков Л. А., Раевский Д. С. Скифский рассказ Геродота: фольклорные элементы и историческая информативность // Народы Азии и Африки. 1979. № 6.

<sup>6</sup> Перевод фрагментов из Скифского логоса дается по последнему отечественному изданию: Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота: Тексты, пер., коммент. М., 1982.

<sup>7</sup> Там же. С. 339—343.

<sup>8</sup> Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия: Ист.-геогр. анализ. М., 1979. С. 18.

<sup>9</sup> Граков Б. Н. Скифы. М., 1971. С. 15.

<sup>10</sup> Minns E. H. Scythians and Greeks. Cambridge, 1913. P. 27.

<sup>11</sup> Шишова И. А. О достоверности географических сведений в скифском рассказе Геродота // Летописи и хроники, 1980. М., 1981. С. 21—22.

<sup>12</sup> Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977. С. 84.

<sup>13</sup> Раевский Д. С. Куль-обские лучники // СА. 1981. № 3; Переводчикова Е. В., Раевский Д. С. Еще раз о назначении скифских наветрий // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.

<sup>14</sup> Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms. New Haven, 1955. Vol. 2. P. 84 ff.

<sup>15</sup> Предположение И. В. Куклиной (Куклина И. В. Этногеография Скифии по античным источникам. Л., 1985. С. 58), что речь здесь идет не о северо-понтийской Скифии, а о землях к югу от Дуная, т. е. на его правом берегу, опровергается всем контекстом соответствующего пассажа.

<sup>16</sup> Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. 2-е изд. М., 1983. С. 36—38 и др.

<sup>17</sup> Раевский Д. С. Очерки идеологии... С. 44 и след.

<sup>18</sup> Ср. также третий случай, когда Геродот увязывает северный предел Скифии не с конкретными ориентирами, а лишь с зоной обитания соседних народов: если протяженность южной, приморской, стороны скифского четырехугольника определяется как расстояние от Истра до Борисфена, а затем от Борисфена до Метотиды, то длина восточной стороны — как расстояние «от моря внутрь страны до меланхленов, живущих выше скифов» (Herod., IV,101).

## II. РЕКОНСТРУКЦИЯ АРХАИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Т. А. Агапкина

### О НЕКОТОРЫХ МАГИЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЯХ В МАСЛЕНИЧНОЙ ОБРЯДНОСТИ СЛАВЯН

Одним из наиболее интересных аспектов комплексного изучения народного искусства является вопрос о ритуальных и символических функциях пения, танцев, хороводного движения и т. д. Постепенно собираются материалы, свидетельствующие о том, что у славянских народов эти формы народного искусства имеют разнообразные связи с ритуально-магической практикой и верованиями. В нашей заметке речь пойдет об определенных масленичных ритуалах (в том числе танцах и хороводах), направленных на обеспечение ускоренного роста ряда культурных растений: повсеместно — льна и конопли, а в некоторых местах также и хлопка, овса, картофеля, корнеплодов, мака и др. В основе этих действий лежат различные виды организованного движения: танец, катание в санях или с гор, качание на качелях, а также хоровод или обрядовая процессия.

Наиболее известны масленичные танцы, распространенные на всем западе славянского этноязыкового континуума: у лужичан, поляков, западных украинцев, чехов, словаков, мораван, а также хорватов и словенцев. В Польше эти танцы исполнялись главным образом женщинами (хозяйками, старухами, старыми девами), иногда — женатыми мужчинами. Танцевали обычно в доме, на улице, а чаще всего — в корчме под различные мелодии: польку, чардаш, коломыйки и т. п.<sup>1</sup> Это гуляние называлось *tańcować, hulać na konopie*.<sup>2</sup> Танцы на коноплю, овес и т. п. часто закреплялись за разными группами исполнителей: так, на овес и пшеницу танцевали почти всегда мужчины, на лен и коноплю — женщины;<sup>3</sup> в этом отношении могли различаться между собой и отдельные дни масленичной недели: например, в Кошалинском воеводстве в воскресенье танцевали на хлеб, в понедельник — на картофель, во вторник — на лен.<sup>4</sup>

У чехов, словаков и мораван аналогичные танцы также исполнялись ради урожая льна, конопли (*na dlouhý len, na konopí*) или, например, «*aby belo hodně jablůšek a bel vyseké voves*».<sup>5</sup> Чехам и мораванам — в отличие от других славян — были известны даже специальные танцы *konopická* и *konopice*,<sup>6</sup> исполнявшиеся именно на масленицу, а также обычай танцевать в одежде из конопли или вокруг специально приготовленного снопика конопли.<sup>7</sup> Кроме танцев, у западных славян практиковались также прыжки на пол с лавок, столов или печей, перепрыгивание колоды, подскоки к потолку и



подобные действия,<sup>8</sup> ср. польск. *skakać na konopie do góry*,<sup>9</sup> чеш. *skákáne na hrubé dyně*.<sup>10</sup>

У чехов и словаков танцы нередко являлись частью обхода ряженных на масленицу, а у хорватов и особенно словенцев вне этих обходов фактически не исполнялись. В Хорватии и Словении ряженные — муж с женой, кум с кумой, жених с невестой и т. п. — танцевали в доме или во дворе одни или вместе с хозяевами ради урожая корнеплодов, главным образом репы (*da bu repa debela*)<sup>11</sup>.

Повсеместно у славян были известны многочисленные рекомендации, касающиеся отдельных моментов масленичных танцев и гуляний, например требование обязательного участия в них хозяек. Кроме того, во время танцев на лен и коноплю необходимо было высоко поднимать ноги или подпрыгивать, чтобы посевы были высокими; при этом у чехов запрещалось сильно топтать ногами, чтобы не полегла конопля.<sup>12</sup> В Польше особое значение придавали интенсивности масленичного веселья: гулять, танцевать, веселиться и пить надо было до изнеможения. Считалось, что именно это обеспечит в будущем обильные урожаи. Так, на Подгалье в этом случае говорили: «...róstu tońcuś coby pom len róst... Trza tończuć weselo, fest...»<sup>13</sup> У словенцев во время танцев рекомендовалось различными способами имитировать размеры, толщину и крепость репы: широко расставлять ноги, делать большие шаги, вертеться вокруг себя, описывать палкой в воздухе или на земле большие круги, топтать ногами и т. п.<sup>14</sup> Естественно поэтому, что неурожаем тех или иных культур нередко связывался с нарушением соответствующих рекомендаций. Так, у поляков неурожаем конопли объясняли тем, что «*gospodyni w zarusty nie hulala lub kiepsko hulala*»,<sup>15</sup> у словенцев тем, что хозяйка не участвовала в танцах, ряженные почему-либо обошли дом или же хозяева плохо отблагодарили их за танец.<sup>16</sup>

Танцы могли сопровождаться короткими припевками типа «*Aby boli velké konope Chlopcom na gate*»,<sup>17</sup> «*Stara babo, stary chlopie, Hulaj dzisiej na kuporie*»<sup>18</sup> или «*Tu za repu, tu za ljen, tu za masno zelje*»;<sup>19</sup> у ховатов и словенцев ряженные адресовали хозяевам соответствующие благопожелания, ср.: «*Da Bog dá da bi vam tako velika repa narasla*».<sup>20</sup>

Катание с гор или в санях как магическое действие было широко известно на Русском Севере, в центрально-русских областях, а также в Верхнем и Среднем Поволжье.<sup>21</sup> Кроме того, магические функции иногда придавались ему на юге России,<sup>22</sup> у белорусов, а также у западных славян и словенцев.

В России катание с гор или в санях связывалось исключительно со льном: катались главным образом «на долгий лен», полагая, что кто дальше проедет, у того лен будет длиннее (иногда — мягче, лучше и т. п.). Участвовали в катании только женщины: хозяйки, старухи, девушки, лучшие пряжи. Перед масленицей для этого устраивали специальные горы и готовили сани без оглоблей, «лодки», скамьи и т. п. Широко практиковалось также катание на донцах прялок. В Витебской губ., например, считалось, что «женки должны проехать с горы на пряслице: чем длиннее будет такой проезд, тем длиннейший родится лен. Если же она упадет, то лен не будет ею убран».<sup>23</sup> Катание в санях, запряженных лошадьми, прес-

ледовало, как правило, те же цели, ср.: «В масленицу были „катища“, катались с гор и на лошадях. Первыми запрягали лошадь и садились в дровни бабы. Сколь долго они проедут, столь долго будет лен».<sup>24</sup>

На Мазурах для обеспечения урожая льна также рекомендовалось на масленицу *jezdić sanjami*.<sup>25</sup> В ряде районов Словении масленичное катание на лыжах — согласно народным представлениям — должно было обеспечить в будущем богатый урожай гречихи, льна, репы и других культур.<sup>26</sup>

Ритуальное качание на качелях было известно — в интересующей нас функции — только восточным и южным славянам. В отличие от обрядовых танцев и катаний, оно далеко не столь последовательно закреплялось именно за масленицей и могло быть приурочено также ко дню Сорока мучеников, Благовещенью, Вербному воскресенью, Юрьеву дню и другим праздникам, а также к целым календарным периодам. При этом качание на качелях, привязанных обычно к дереву, для здоровья и благополучия совершалось почти повсеместно. У сербов, македонцев и болгар нередко качались ради урожая конопли.<sup>27</sup> В Гевгелийском округе Македонии, например, перед Юрьевым днем молодежь привязывала к зеленому дереву качели, на которых все качались по очереди и пели песни со специальным «качельным» припевом «љуљајее...»; старики же при этом говорили: «Да са заљуљум, да ми бубакј пуке» 'Покачаюсь, чтобы у меня скорее созрел хлопок'.<sup>28</sup>

В отдельных восточно- и южнославянских традициях рост культурных растений связывался иногда с движением весеннего хоровода или обрядовой процессии. На Брянщине считалось, например, что движение хоровода на масленицу или во время обряда вождения «сулы» на Пасху или Вознесение должно обеспечить урожай льна, ср. следующее описание: «Сула приходила на другой день Пасхи; за руки поберутся и бегут у сулу, штоб лен был хорший. Брались за руки и бегали у полотно, всим селом из конца в конец».<sup>29</sup> У словенцев аналогичное значение придавалось процессии, обходящей поля в день апостола Марка (25 апреля по ст. ст.). Во время движения этой процессии надо было окучивать огурцы и сажать фасоль; считалось, что это обеспечит хороший урожай фасоли, а огурцы вырастут такими же длинными, как процессия.<sup>30</sup> Во время сербских обходов кралиц на Духов день их участницы, играя около домов хозяев, должны были постоянно двигаться, ибо в противном случае мог замедлиться или остановиться рост посевов этой семьи.<sup>31</sup> У болгар, македонцев и сербов вождение масленичного хоровода (коло, хоро) также достаточно последовательно связывалось с ростом и урожаем конопли.<sup>32</sup> Так, в районе Тырново на масленицу молодежь собиралась на ближайших к селу возвышенностях, где исполняла специальные весенние песни, призванные обеспечить «пробуждение» природы, растительности, способствовать всходу посевов и т. п.; после этого там же исполнялось масленичное хоро, во время которого следовало особым образом приседать и подпрыгивать, чтобы хорошо взошел и расцвел хлопок.<sup>33</sup>

С подобной же целью — способствовать росту культурных растений — в разных славянских традициях могли совершаться на масленицу и некоторые другие действия, например перепрыгивание

через колоду; пускание зажженных стрел, называемых «оруглицы»,<sup>34</sup> и др. Наконец, нельзя не отметить и тот факт, что те же действия — танец, прыжки, катания — могут осмысляться подобным же образом вне зависимости от времени и обстоятельств их исполнения. Так, например, известно, что в Новоград-Волинском у. Волинской губ. замужние женщины, начиная танец, приговаривали про себя: «Chodím, necháj i nasza kapusta zawiążecia lub zowjescia».<sup>35</sup> При перепрыгивании через купальский костер девушки в Словакии кричали: «Naše konopre sú največší»<sup>36</sup> Не менее известны также обычаи подпрыгивать при сажании хлеба в печь, совершать длительные поездки после посева льна и конопли, танцевать во время посадки овощей и т. п.

Можно отметить, таким образом, что при всем разнообразии видов магического движения, о которых выше шла речь, каждая из славянских традиций тяготеет к выбору какой-либо одной его формы. Наибольшей устойчивостью отличаются танцы западных и южных славян, а также катание с гор у русских. Естественно при этом, что все эти действия могут совершаться и сами по себе, вне связи с интересующими нас функциями (как, например, катание с гор или на качелях).

Каждое из названных действий — будь то танец или хоровод, — с одной стороны, формирует весьма своеобразный и на первый взгляд вполне самостоятельный фрагмент масленичной обрядности определенной локальной традиции, а с другой — тяготеет к вхождению в контекст этой традиции, ищет точки соприкосновения с другими ее эпизодами и деталями. Как известно, в обширном кругу славянской масленичной обрядности особое место занимают действия продуцирующего типа, связанные как с аграрным и скотоводческим, так и свадебно-брачным комплексом. Укажем хотя бы на традиционные обрядовые обходы с плугом, символическую пахоту и сев, ритуальные игры с участием зооморфных масок, специфические танцы типа *žabský*, изображающие спаривание лягушек, эротическую кукерскую обрядность, ритуальную критику молодых людей и девушек, не вступивших в брак в прошедшем году, чествование молодоженов и др. Описанные в нашей заметке магические действия самым естественным образом согласуются с этим символическим аспектом масленичной обрядности. Продуцирующая семантика танцев, прыжков и т. п. в обрядах масленицы косвенно подтверждается и тем, например, что в ряде славянских традиций эти действия совершаются также и для того, чтобы обеспечить приплод скота, домашней птицы и т. п.,<sup>37</sup> у поляков молодые девушки, не вышедшие еще замуж, волокли по селу колоду, через которую накануне прыгали «на лен и коноплю» замужние женщины.<sup>38</sup>

Кроме этого, связь рассмотренных здесь магических приемов с масленичным контекстом в той или иной традиции может быть более мотивированной (главным образом, в частности). Как уже отмечалось, у хорватов и словенцев все названные действия совершаются преимущественно ради урожая репы. Это, по-видимому, связано с тем, что в словенской масленице репе вообще отводится большое место. Назовем хотя бы символическую пахоту ряженных, когда они, вспахав борозду в снегу, сеют семена репы и желают

хозяйке, чтобы у нее репа выросла, как тыква, а хозяйка, в свою очередь, одаривает их репой. Можно упомянуть также о масленичных гаданиях с семенами репы: девушка насыпает их под постель на ночь, после чего ей должен присниться жених, который возит репу; если гадают парень, то ему приснится девушка, которая вяжет или плетет репу.<sup>39</sup>

В начале уже упоминалось о том, что изложенные в нашей заметке материалы при определенном взгляде на проблему вполне закономерно включаются в более широкий этнографический контекст, касающийся такой малоисследованной сферы, как прагматика отдельных форм народного искусства. Перспективным поэтому представляется не только дальнейшее изучение функционирования танцев и хороводов, но и таких специфических форм, как, например, обрядовое пение, обладающее ярко выраженной апотропеической и продуцирующей функцией, а также широко использующееся в народной медицине, в обрядах хозяйственного цикла и т. п.

<sup>1</sup> *Kwaśniewicz K.* Zwyczaje i obrzędy doroczne // *Etnografia polska.* 1984. R. 28/1. S. 175.

<sup>2</sup> *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław-Poznań, 1962. T. 5: Krakowskie. Cz. 1. S. 257, 270.

<sup>3</sup> *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy w dziedzinie przyrody. Cz. 2 // *ZWAK.* 1882. T. 6. S. 238.

<sup>4</sup> *Skłodowska-Antonowicz K.* Zwyczaje i obrzędy doroczne w pow. Złotowskim // *Lud.* 1965. T. 49. S. 411.

<sup>5</sup> *Tomeš J.* České a slovenské masopustní obyčaje a jejich mezinárodní směny // *Masopustní tradice.* Brno, 1979. S. 38.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Václavík A.* Vyroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959. S. 86.

<sup>8</sup> *Horehronie.* Bratislava, 1974. S. 282.

<sup>9</sup> *Kwaśniewiczová K.* Polské lidové masopustní obyčaje // *Masopustní tradice.* Brno, 1979. S. 121.

<sup>10</sup> *Václavík A.* Op. cit. S. 75.

<sup>11</sup> *Rajković Z.* Narodni običaji okolice Donje Stubice // *Narodna umjetnost.* 1973. Knj. 10. S. 195.

<sup>12</sup> *Tomeš J.* Masopustní, jarní a letní obyčaje na moravském Valašsku. Strážnice, 1972. S. 41.

<sup>13</sup> *Kwaśniewiczová K.* Op. cit. S. 120.

<sup>14</sup> *Heroldová I.* Godišnji običaji Daruvarskih Čeha // *Narodna umjetnost.* 1971. Knj. 8. S. 226; *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. D. I. Celje, 1965. S. 34.

<sup>15</sup> *Świątek J.* Lud Nadrabski. Kraków, 1893. S. 102.

<sup>16</sup> *Kuret N.* Op. cit. S. 37, 54.

<sup>17</sup> *Ondrejka K.* Rytmičný pohyb ako zložka zvykoslivia a i'udových slávností // *Slovenský národopis.* 1969. R. 17/I. S. 101.

<sup>18</sup> *Karczmarzewski A.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rzeszowskiej. Rzeszów, 1972. S. 49.

<sup>19</sup> *Benc-Bošković K.* Neki pokladni običaji i drvene maske u Međimurju // *Narodna umjetnost.* 1962. Knj. 1. S. 83.

<sup>20</sup> *Bonifačić Rožin N.* Folklorno kazalište u Južnom dijelu Hrvatskog Zagorja // *Narodna umjetnost.* 1973. Knj. 10. S. 234.

<sup>21</sup> *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX — начало XX в. М., 1979. С. 43—44.

<sup>22</sup> Ср., напр.: *Дикарев М.* Народний календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині // *МУРЕ.* Львів, 1905. Т. 6. С. 163.

<sup>23</sup> *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 238, № 1873.

<sup>24</sup> ИРЛИ, кол. 241, п. 3, № 100.

<sup>25</sup> *Wiśl.* 1892. Т. 6, з. 3. S. 649; *Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1968. S. 49.

<sup>26</sup> *Kuret N.* Op. cit. S. 57.

<sup>27</sup> Ср., например: Капанци. София, 1985. С. 225.

<sup>28</sup> *Тановић С.* Српски народни обичаји у хевхелијској Кази // Српски етнографски зборник. 1927. Књ. 40. С. 68—70.

<sup>29</sup> ПА-1982, Челхов Климовского р-на Брянской обл., зап. Л. М. Ивлевой.

<sup>30</sup> *Kuret N.* Op. cit. S. 292.

<sup>31</sup> *Zedvič S.* Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973. S. 115.

<sup>32</sup> Ср., например: *Мијатовић С.* Обичаји српског народа из Левача и

Темнића // Српски етнографски зборник. 1907. Књ. 7. С. 156; *Константинов П.* Разни обичаи през годината от Ах-Челебийско // СБНУ. 1896. Т. 13. С. 22.  
<sup>33</sup> СБНУ. 1896. Т. 13. С. 246.  
<sup>34</sup> *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914. С. 367 (СБНУ, т. 28).  
<sup>35</sup> *Rokossowska Z.* O świecie roś-

linnym // ZWAK. 1889. Т. 13. S. 172.  
<sup>36</sup> *Ondrejka K.* Op. cit. S. 105.  
<sup>37</sup> *Kuret N.* Op. cit. S. 37, 66.  
<sup>38</sup> *Karczmarzewski A.* Op. cit. S. 45; *Frankowski E.* Kalendarz obrzędowy ludu polskiego // Biblioteka regionalna. Warszawa, 1928. Т. 2. S. 35.  
<sup>39</sup> *Kuret N.* Op. cit. S. 17, 29.

Ю. Е. Березкин

## АНОМАЛИИ В ЮЖНОАМЕРИКАНСКОЙ МИФОЛОГИИ

К сравнительному изучению мифологии индейцев Южной и Центральной Америки автор этой заметки обратился лет 15 назад, не подозревая, какой огромный по объему и сложности материал предстоит обработать. Не удивительно, что вывод, полученный после первых лет исследования, оказался и тривиальным, и не совсем верным. «В пределах Южной Америки, — писал я в 70-х гг., — трудно четко разграничить... фольклорно-мифологические общности. Многие мифы распределены весьма беспорядочно вне зависимости от территории, языковой принадлежности и уровня общественного развития индейских народов».<sup>1</sup> В действительности о беспорядочности распространения мифов говорить не приходится, хотя языковая принадлежность и характер социальных структур с формированием ареалов сюжетов прямо не связаны. Ключом для осмысления мифологической карты явилось представление о хозяйственно-культурных областях, т. е. сплошных зонах распространения хозяйственно-культурных типов или их разновидностей, господствовавших в отдельные эпохи в пределах тех или иных экологических систем. Население подобных областей образует общности, связанные одной лишь общей адаптацией, т. е. внутренне наименее интегрированные из возможных. Общее самосознание и тем более организующий центр в таких общностях отсутствуют.<sup>2</sup>

Рассматривая культуру как способ существования людей в определенных условиях, а мифологию как часть культуры, не приходится удивляться, что ареалы сюжетов вписываются в границы отдельных культурно-исторических и в конечном счете экологических систем. В этом смысле распространение мифологических сюжетов не отличается, скажем, от распространения типов жилищ или особенностей общинной организации. Однако в силу способности сюжетов наполняться актуальным содержанием, не меняя основной композиции, «приоритета структуры над мотивацией»<sup>3</sup> в них, они дольше большинства других элементов культуры сохраняются после исчезновения породивших их социальных и природных условий, представляют собой типичные «адаптивные остатки».<sup>4</sup>

Благодаря устойчивости сюжетов к внешним воздействиям, в современных контурах распространения мифологем у индейцев Америки оказались запечатлены не только ареалы тех хозяйственно-культурных общностей, которые сформировались в период с конца II тыс. до н. э. по конец I тыс. н. э. (Амазония, Бразильское нагорье, Центральные Анды и т. п.) и которые застали на континенте европейцы, но и области давно распавшиеся и исчезнувшие, существовавшие в

эпохи господства присваивающей экономики или начального становления земледелия. Разумеется, характер распространения сходных мифологем в живых и в ископаемых ареалах несколько различается (методика соответствующих исследований рассмотрена мной в других работах).<sup>3</sup>

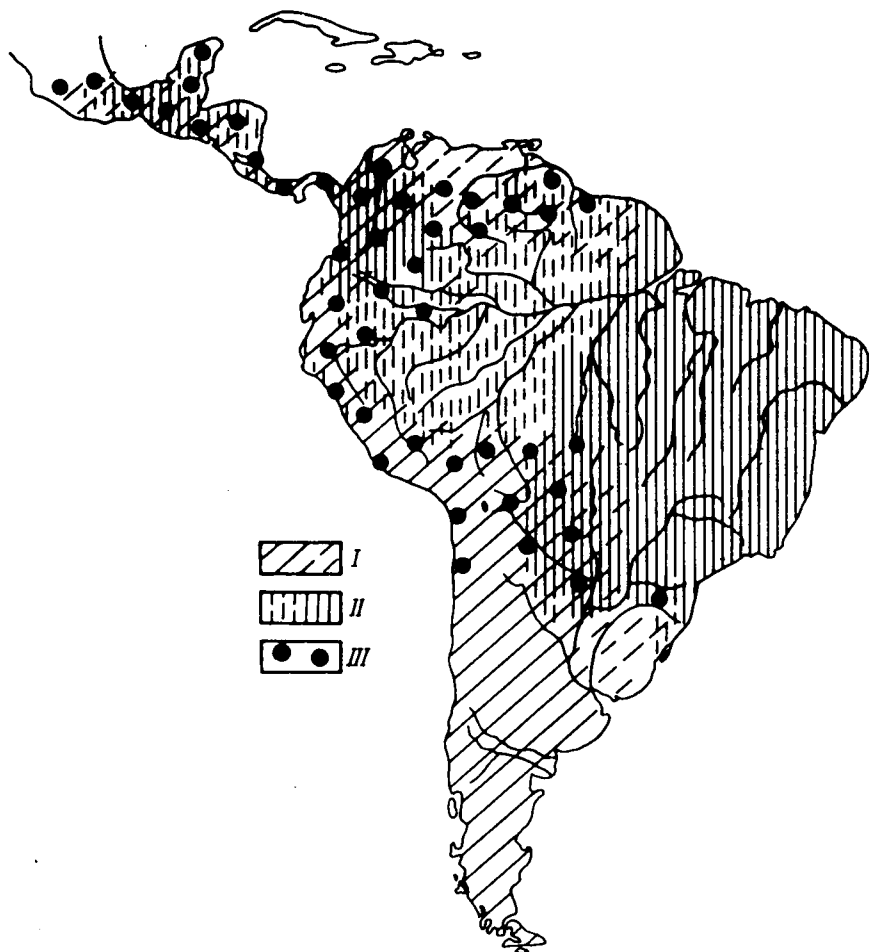


Рис. 1. Основные зоны распространения мифологических сюжетов, связанных с древними хозяйственно-культурными общностями.

I — ареал западной палеоиндейской мифологии, связанной с культурами охотников на крупных животных; II — ареал восточной палеоиндейской мифологии, связанной с культурами неспециализированных охотников-собираателей саванн, а также область распространения мексикано-колумбийско-бразильских сюжетов, предположительно связанных с культурами лесных охотников-собираателей эпохи раннего голоцена; III — ареал сюжетов, связанных с культурами древнейших земледельцев.

Принятый подход позволяет отказаться от обязательного выбора между миграцией и конвергенцией как причинами, определявшими формирование мифологических ареалов. О конвергенции стоит го-

ворить лишь при сравнении областей, между обитателями которых в пределах вероятного времени возникновения соответствующих сюжетов заведомо не могло быть контактов. Таковы, например, типологические параллели в земледельческой мифологии Юго-Восточной Азии и Тропической Америки или сходные мифы о прокладке оросительного канала у создателей цивилизаций Средиземноморья, Средней Азии и Перу.<sup>6</sup> Что же касается одного и того же хозяйственно-культурного ареала, то независимое появление в его разных частях одинаковых сюжетов предполагает тождественность исторических обстоятельств, такие сюжеты породивших. В то же время и перенос мифа путем заимствования или в результате переселения этносов также предполагает сходство хозяйственно-культурной среды, в рамках которой развивался соответствующий процесс, поэтому результат будет в обоих случаях одинаковым. Изолированные племенные миграции через границы хозяйственно-культурных областей к существенным нарушениям в сюжетном составе ареальных мифологий обычно не приводят. Об этом свидетельствует разительное несовпадение лингвистической (на уровне отдельных языков) (рис. 1) и сюжетно-мифологической карт Южной Америки (рис. 2). Корреляция мифологий с языками прослеживается лишь на уровне крупных языковых семей, причем лишь в случаях, когда те занимают компактные, однородные в хозяйственном отношении территории. Общий для таких групп корпус мифов, возможно, является не столько следствием древнего единого наследия, сколько продуктом последующего культурного обмена.

Связывая мифологические сюжеты не с этносами, языками или одними лишь современными культурно-хозяйственными ареалами, а с древними общностями, мы не будем недоумевать, обнаружив сходные мифы у майя Южной Мексики и у обитателей Мату-Гросу на границе Боливии и Бразилии или у муисков Колумбии и огнеземельцев. Для объяснения подобных параллелей нет нужды в конструировании маловероятных перемещений племен на тысячи километров, равно как и в гипотезах о случайном и независимом продуцировании одинаковых текстов. В обоих упомянутых случаях многочисленные и систематические параллели отражают былое существование двух устойчивых и разновременных систем хозяйственно-культурных связей: палеоиндейской (Колумбия — Южный Конус, XI—VIII тыс. до н. э.) и раннеземледельческой (Мезоамерика — Мату-Гросу через северо-запад Южной Америки и Центральные Анды, V—II тыс. до н. э.).

На фоне подобных закономерностей заметней становятся те особенности в мифологиях отдельных этносов, которые никаким другим племенам в соответствующих ареалах не свойственны, но обнаруживают близкие параллели в текстах, записанных на совершенно иных территориях. Речь идет о своего рода мифологических аномалиях, которые обусловлены неизвестными нам обстоятельствами, связанными с происхождением отдельных племенных групп.

Эквадор — Бразилия. Первый пример — мифология индейцев *хиваро*, живущих в тропических лесах на юго-востоке Эквадора и в сопредельном районе Перу. В XVI в. часть *хиваро* занимала также некоторые горные области и находилась под воздействием



инкской культуры. Основа их традиционного хозяйства — подсечно-огневое земледелие, но охота и в меньшей степени рыбная ловля продолжали, как и у других амазонских племен, играть важную роль. Языки хиваро не обнаруживают общепризнанных параллелей с другими. Дж. Гринберг включает их в экваториальную семью,



Рис. 2. Распространение мифологических сюжетов.

I — миф о героях, мстящих чудовищной птице за смерть родителей; II — миф о разорителе гнезд: спутник оставляет героя в ловушке, расположенной над или под землей, ягуар спасает его; III — миф о дереве-враге; IV — прочие мифы о рубке волшебного дерева, не связанные с темой добычания культурных растений. Индейские этносы: 1 — хиваро, 2 — араваки, 3 — чамакоко, 4 — шаванте, 5 — шеренте, 6 — суя, 7 — крахо, 8 — каяпо, 9 — апинайе, 10 — кренгез, 11 — апаниекра, 12 — рамкокамекра, 13 — андоке, 14 — бора, 15 — уфайна, 16 — ягуа, 17 — тукуна, 18 — уитото, 19 — сиона, 20 — гуайми, 21 — таламанка, 22 — чоко, 23 — напо, 24 — бари.

объединяя таким образом с языками араваков и тупи и видя особенно близкое их сходство с языками нескольких мелких групп на северо-востоке Южной Америки.<sup>7</sup> Построения Гринберга, при

всем их историческом правдоподобии, основаны, однако, скорее на интуиции, чем на корректных доказательствах, и принимаются далеко не всеми.<sup>8</sup>

В мифологии *хиваро* прослеживается палеоиндейский пласт, общий для большинства мифологий притихоокеанского пояса от Мексики до Огненной Земли (борьба солнца-мужчины с лунно-женщиной, инверсия биологических и социальных функций полов, образ вызвавшей потоп водно-хтонической богини). Очень много черт с циркумамазонским распространением. Представлены и мифы раннеземледельческого пласта, хотя отсутствует самый характерный для Нуклеарной Америки сюжет дерева изобилия, повсеместно распространенный у живущих на северо-восток от *хиваро* обитателей эквадорской и колумбийской Амазонии. В целом сюжетный состав мифологии *хиваро* соответствует ожидаемому ареальному фону.

Труднообъяснимо, однако, знакомство *хиваро* с такими сюжетами, которые типичны для ареала Бразильского нагорья и Чако и связаны там, по-видимому, с доземледельческим этапом развития мифологии.

Прежде всего это известный миф о разорителе птичьих гнезд (название условно), в котором рассказывается о попавшем в ловушку герое; освободившись, юноша обретает культурные блага или/и колдовские способности.<sup>9</sup> Характерной чертой данного сюжета у восточнобразильских индейцев семьи *же* является спасение героя из ловушки ягуаром. Миф *хиваро* — единственный за пределами восточно-бразильского ареала, близко напоминающий подобные тексты.<sup>10</sup> Как и в Восточной Бразилии, спасителем у *хиваро* выступает ягуар, ссора героя со спутником, оставившем его в ловушке, возникает на почве ревности. В мифах бразильских индейцев ловушка чаще находится над землей (на дереве, скале, с которой невозможно спуститься), у *хиваро* — под землей (на дне пещеры), но этот последний вариант *же* тоже знаком. Ягуар в роли спасителя за пределами ареала расселения *же* фигурирует еще в мифе североколумбийских карибов *юкпа*, но в других отношениях миф *юкпа* аналогий с мифами *же* (и *хиваро*) не обнаруживает.

Второй сюжет, объединяющий мифологию *хиваро* с мифологиями племен Бразильского нагорья и Чако, — это история сирот, мстящих за смерть родителей, в которой противником героев выступает чудовищная хищная птица.<sup>11</sup> При общераспространенности мифа о мстителях в Новом Свете данный вариант локализуется исключительно на востоке Южной Америки (в самой полной форме записан у *же* и у парагвайских *чамакоко*), через ряд инверсий (замена птицы змеей, орнитоморфного антагониста орнитоморфным героем) сходя на нет в направлении к Восточной Бразилии и к Центральной Амазонии. Его появление у *хиваро*, причем в классическом, а не периферийном варианте, — полная неожиданность.

Менее показательно наличие в мифологии *хиваро* образа супружеской звезды,<sup>12</sup> который хотя и наиболее типичен для Бразильского нагорья — Чако, но изредка встречается и на северо-западе Южной Америки.

Возможны два объяснения отмеченным эквадуро-бразильским мифологическим параллелям. Либо в состав *хиваро* в свое время вошла какая-то этническая группа восточнобразильского происхождения, либо рассмотренные варианты мифов о мстителях и о

разорителе гнезд принадлежат к очень древнему субстрату, общему для мифологий всего востока и центра Южной Америки и предположительно существовавшему в конце плейстоцена, когда на месте значительной части Амазонии располагались саванны и парковые леса, близкие ландшафтам Бразильского нагорья. Такие амазоно-бразильские мифы известны, причем к их числу принадлежит и сюжет разорителя гнезд, взятый во всей совокупности его южно-американских вариантов. Однако фиксация соответствующих более специфических вариантов в Амазонии у одних только *хиваро* при сплошном распространении их в ареале нагорья делает предположение о реликтах древнего наследия маловероятным.

Чили — Колумбия. Восточнобразильские элементы в мифологии *хиваро* до сих пор отмечены не были. Также не привлекали внимания и южноколумбийские аналогии в мифах *арауканов* Центрального Чили. К приходу испанцев *арауканы*, подобно *хиваро*, находились на границе инкского государства. Централно-южноандские черты в их культуре (прежде всего знакомство с разведением лам) сосуществовали с характерными для лесных (т. е. в основном тропических) областей Америки: земледелие переложного типа с расчисткой леса под пожар, большое общинное жилище. Точные языковые связи *арауканов* обсуждаются,<sup>13</sup> но в любом случае лежат в пределах языков западного, притихоокеанского пояса. Традиционная мифология *арауканов* известна гораздо хуже мифологии *хиваро*, ибо к концу XIX в. по сути дела уже исчезла. По сохранившимся записям в ней прослеживается как западный палеоиндейский субстрат (миф о свержении власти женщин, о борьбе солнца-мужчины с луной-женщиной), так и раннеземледельческий пласт, общий для Нуклеарной Америки. Он представлен рассказом о рубке фантастического дерева, где в центре внимания находится поиск подходящего топора.<sup>14</sup> Все это не противоречит тому, что можно было бы предполагать, исходя из расположения Центрального Чили в пределах континента.

Если предварительные заключения лингвистов верны, самые близкие *арауканам* по языку племена обитали в Восточной Боливии. Миф о рубке дерева изобилия или об обламывании его ветвей здесь, а также в соседних районах Рондонии, Мату-Гросу и Чако известен. Арауканский вариант с этими текстами не демонстрирует, однако, общих мотивов. Чилийские тексты высоко специфичны и похожи только на те, которые записаны в колумбийской Амазонии у *андоке* и *бора*<sup>15</sup> — родственных между собой по культуре земледельческих групп, не имеющих доказанных языковых связей за пределами бассейна Путумайо (лишь Дж. Гринберг объединяет их с карибами<sup>16</sup>). Только в Чили и на Путумайо волшебное дерево выступает как опасный противник, причем в ряде версий срубить его надо по заданию тестя-врага, что для других индейских мифов на сюжет дерева изобилия не характерно.

При всем своеобразии версий *андоке* и *бора* они не выглядят чужеродными в своем ареале, поскольку колумбийские тексты на сюжет дерева изобилия вообще предельно разнообразны.<sup>17</sup> Зато арауканский вариант явно изолирован, так как в лежащих между Чили и северо-западом Южной Америки Центральных Андах миф о дереве в повествовательной форме вообще не зафиксирован. Он

лишь отражен здесь в кечуанском ритуале (с вариантом дерева-врага явно не имеющим ничего общего) и, может быть, в иконографии. Некоторые сцены на тканях, керамике и металлических украшениях с перуанского побережья, относящиеся к периоду от рубежа нашей эры до прединкского времени, допускают истолкование их в качестве иллюстрации к рассказу о дереве-враге,<sup>18</sup> но уверенности в правомерности подобных сопоставлений, конечно, нет.

Таким образом, колумбийские мотивы в мифологии арауканов и восточнобразильские мотивы у хиваро не могут быть пока удовлетворительно объяснены. Взятые изолированно, они вообще вряд ли заслуживали бы упоминания. Однако на фоне целостной картины южно- и центральноамериканской мифологии, полученной в результате обработки нескольких тысяч текстов, отмеченные параллели приобретают интерес. Если ареальное распространение мифологем системно (а в этом сейчас нет сомнения), у наблюдаемых отклонений от ожидаемого порядка должны оказаться вполне конкретные причины. Стоит надеяться, что по мере прогресса лингвистических и археологических исследований таковые удастся обнаружить.

<sup>1</sup> Березкин Ю. Е. Индейцев Южной Америки мифология // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 522.

<sup>2</sup> Adams R.N. Energy and structure: A theory of social power. Austin; London, 1975. P. 55—58.

<sup>3</sup> Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 62.

<sup>4</sup> Першиц А. И. Остаточные явления в культуре // Природа. 1982. № 10. С. 97.

<sup>5</sup> См., например: Березкин Ю. Е. 1) Мифология индейцев Латинской Америки и древнейшие фольклорные провинции // Фольклор и историческая этнография. М., 1983; 2) Сюжеты южноамериканской мифологии // Исторические судьбы американских индейцев. М., 1985; 3) Древнее земледелие и современная мифология: корреляция ареалов // Экология американских индейцев и эскимосов. М., 1988.

<sup>6</sup> Березкин Ю. Е. Древнее земледелие... С. 271; Dumézil G., Duviols P. Sumaq T'ika: La princesse du village sans eau // J. de la société des américanistes. 1974/1976. T. 63. P. 16—198.

<sup>7</sup> Greenberg J. H. Languages of the Americas. Stanford, 1987. P. 83.

<sup>8</sup> Выбор классификации Гринберга (да еще в ее устаревшем, самим автором отвергнутом варианте) как единственной основы для группировки индейских языков в таком рассчитанном на массового читателя справочнике, как «Народы мира» (М., 1988), увы, является хоть и маленьким, но все же досадным примером

волевого подхода к решению научных проблем.

<sup>9</sup> Березкин Ю. Е. Мифы южноамериканских индейцев на сюжете обряда инициации // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 6—10.

<sup>10</sup> Guallart J. M. Mitos y leyendas de los aguarunas del alto Marañón // Perú indígena. 1958. Vol. 7, N 16/17. P. 73—74; Porras García P. I. Arqueología de la cueva de los Tayos. Quito, 1978. P. 77.

<sup>11</sup> Akutz Nugkai T., Kuji Javian A., Groover J. Historia aguaruna: Primera etapa: En 2 t. Yarinacocha, 1977. T. 2. P. 157—161. Общую характеристику мифа о мстителях в Южной и Центральной Америке см.: Березкин Ю. Е. 1) Мифология индейцев Латинской Америки... С. 191—220; 2) Сюжеты южноамериканской мифологии. С. 115—126.

<sup>12</sup> Guallart J. M. Op. cit. P. 68.

<sup>13</sup> Hamp E. P. On Mayan-Araucanian comparative phonology // Intern. J. of American Linguistics. 1971. Vol. 37, N 3. P. 156—159; Key M. R. Araucanian genetic relationships // Idem. 1978. Vol. 44, N 4. P. 280—293.

<sup>14</sup> Lehmann-Nitsche R. El viejo Tatrapi de los araucanos. Buenos Aires, 1929. P. 42—43.

<sup>15</sup> Guyot M. La maison des indiens bora et miraña // J. de la société des américanistes. 1972. T. 61. P. 168; Landaburu J., Pineda C. R. Cuentos del diluvio del fuego // Maguaré. 1981. N 1. P. 57—63.

<sup>16</sup> Greenberg J. H. Op. cit. P. 78.

<sup>17</sup> Березкин Ю. Е. Древнее земледелие и современная мифология. С. 264.

<sup>18</sup> Reiss J. W., Stübel M. A. The necropolis of Ancon in Peru. Berlin, 1887. Taf. 46; Uhle M. Pachacamac. Philadelphia, 1903. Fig. 56; Schmidt M. Über altperuanische Gewebe mit szenen-

haften Darstellungen // Baessler-Archiv. 1911. Bd 1. Fig. 42, 44, 48; Schaffer A. L. A monster-headed complex of mythical creatures in the Loma Negra metalwork // Paper presented at the 21 Annual Meeting of the Institute of Andean Studies. Berkeley, 1981. Fig. 18.

Е. В. Иванова

## ОБРЯДОВЫЙ ХАРАКТЕР ТРАДИЦИОННОГО ТАЙСКОГО ТЕАТРА

Время появления театра в разных регионах Юго-Восточной Азии в том виде, в каком он зафиксирован в самых ранних письменных источниках или реконструируется в общем контексте складывающейся в странах региона индуизированной культуры, — с I по XI в., когда закладывался фундамент для дальнейшего развития классического театра — теневого, танцевальной драмы и т. д. Следующий период — он приходится на XIV—середины XVIII в., когда в странах Индокитайского п-ва обновляется этнический состав населения и «молодые» народы создают свои государства — Бирму, Сиам (Таиланд), Лаос, а в Малайзии и Индонезии распространяется ислам, — был временем бурного развития театра, о котором мы можем судить по расцвету придворного театра. Последний этап истории развития театра в Юго-Восточной Азии падает на период с середины XVIII в. до конца второй мировой войны, когда развивается и живет большая часть видов народного театра, бытующих в наши дни.

В рамках очерченной схемы тайский театр появился не позднее XIV—XV вв., эволюционировал в последующие века и дожил до XX в. в двух видах — придворного театра и народного. Оба вида театра были искусством анонимным, движимым не оставившим своих имен авторами «сценариев», постановщиками, безымянными актерами. Как и в других странах Юго-Восточной Азии, в Сиаме именно театральные зрелища, наряду с архитектурой, сыграли особенно значительную роль в процессе восприятия местными народами индийской культуры.<sup>1</sup>

Придворный театр, сохранявшийся в Таиланде до 1932 г., отличался от народного не только по социальному происхождению и положению актеров, по кругу зрителей — апелляцией первого к элите, второго — к низам общества, но и по всему «образу жизни» (стационарность — нестационарность, профессионализм — любительство) и по жанрам представлений. Только на придворной сцене давали свои представления театры масок — *кхон* и танцевальной драмы — *лакхон най*. Только в народном театре фигурируют жанры *лакхон нок*, *лакхон чатри*, *нанг талунг*. Но был и общий для двух видов театра жанр — теневой театр *нанг*. Появлялись новые жанры — благодаря смешению народного и придворного театра (*лакхон*, *лике*), соединению *кхона* с *нангом* и пр. Однако какой бы ни была специфика королевского и народного театра, они не были отделены непроходимой границей: родившись на почве единого мировоззрения, они были двумя взаимодополняющими друг друга аспектами единого

в сущности своей явления. И если средневековая европейская драматургия с ее латинскими текстами была отделена от народа языком представлений, то в тайском театре между королевским и фольклорным его подразделениями не было языкового барьера. Роль фольклора как неиссякаемого резерва сюжетов была огромна и в том, и в другом театре. И для сиамской действительности глубоко справедлив, на наш взгляд, тезис, который отстаивал П. Г. Богатырев (исследуя театр чехов и словаков): «Вместо односторонней теории об опускании искусства так называемых „высших кругов“ в народ (*gesunkenes Kulturgut*), следует принять отвечающую действительности теорию о постоянной диффузии между искусством так называемым „высоким“ и искусством народным».<sup>2</sup>

Помимо основных жанров традиционного театра при буддийских монастырях Таиланда на протяжении веков процветало искусство художественного публичного чтения, приближавшее литературу к театру. «Чтение сутр — не просто обряд, а своего рода представление», — полагает советский таиландист В. И. Корнев.<sup>3</sup> Помимо чтения сутр широкая аудитория буддистов, являвшихся в храмы в дни религиозных праздников и по случаю пострижения в монахи, внимала рецитации канонических джатак — *тхет*. Светским вариантом *тхета* было представление *сенха* — это был театр одного актера, исполнявшего под музыку фольклорные произведения в стихах. Актеров *сенха* приглашали на свадьбы и церемонии посвящения в монахи, их выступления предворяла религиозная церемония. Проникнув в обиход королевского двора, *сенха* приобрела пышные и масштабные формы. Прозаическим аналогом *сенхи* был театр *ниай*, также черпавший сюжеты из местного фольклора. Самым древним из тех видов театральных представлений, которые в совокупности создали феномен тайского традиционного театра, является, по-видимому, театр теней *нанг*. Его появление относится, вероятно, к сукотайскому периоду (XIII—XIV вв.), а упадок связан с запрещением всех развлекательных зрелищ при церемонии кремации королем Рамой V в конце прошлого века. Репертуар тайского театра основан главным образом на тайском варианте древнеиндийского эпического произведения «Рамаяна». На представлениях *нанга* актеры двигались на помосте перед экраном, держа в руках шесты с плоскими, вырезанными из коровьей шкуры, изображениями персонажей, одиночными или групповыми. Вопрос о правомерности наименования этого театра теневым дебатировался исследователями. Наиболее глубокое исследование этой проблемы предпринял В. Рассерс на материале яванского театра *ваянг кулит* — вероятного предка тайского *нанга*. Ученый исходил из того, что зрители в этом театре сидят по обе стороны экрана — мужчины на «священном» месте, отгороженном стеной-экраном от пространства, где дозволено располагаться женщинам, которым нельзя присутствовать на священном обряде *ваянга*.<sup>4</sup> Оппонентом Рассерса выступила советская исследовательница индонезийского театра Л. А. Мерварт, аргументировавшая свою точку зрения тем, что разделение зрителей на мужскую и женскую половины не является в Индонезии повсеместным, в некоторых местах и мужчины, и женщины сидят перед экраном и видят только тени, а кроме того, если *ваянг* был бы сугубо мужским обрядом, то женщин вообще не следовало бы допускать к нему.<sup>5</sup> В 60-е гг. текущего века к этому

дискуссионному вопросу вернулся советский театровед А. Д. Авдеев, принявший точку зрения В. Рассерса.<sup>6</sup> Эту же позицию заняла и И. Н. Соломоник — автор серьезной работы «Традиционный театр кукол Востока»: вместо термина «теневой» она ввела наименование «силуэтный» театр.<sup>7</sup>

Рассерс аргументированно отстаивает гипотезу о происхождении яванского теневого театра из тайного мужского ритуала.<sup>8</sup> Перенесенный на тайскую почву в период, когда ритуальная его функция была, вероятно, в значительной мере потеснена зрелищно-эстетической, театр теней — не только к моменту подключения к формирующемуся комплексу тайской культуры где-то в XIII—XIV вв., но и на протяжении последующего своего многовекового существования сохранял свою магико-религиозную природу. Основой, обеспечивавшей сохранность этого начала в театре, стержнем его были стойко державшиеся в тайском обществе мифологические представления. Приписываемая теновому театру способность организации прямого контакта с миром богов и духов и умилоствления их делала представления в глазах народа актами священнодействия, из чего вытекает право этого театра считаться ритуальным. В течение длительного времени на протяжении истории Таиланда представления *нанга* были составной частью важных государственных церемоний — по случаю празднования побед, основания городов, благословения армии, поимки белого слона, оказания почестей самой чтимой в стране статуе Изумрудного Будды, при кремации знатных лиц. Представления на мифологический сюжет о богине моря Меххале и демоне Рамсуне сопровождали церемонию вызывания дождя.<sup>9</sup> Спектакли *нанга* были составной частью обрядов переходного цикла в жизни простых смертных — они приурочивались к рождению ребенка, к обрядам по случаю достижения зрелости, к свадьбе, кремации, их исполняли с надеждой умилоствления богов и духов и отвращения болезней и эпидемий, засухи и прочих опасных событий.

Магико-религиозный аспект представлений *нанга* проявлялся в неизменном исполнении ритуала перед началом зрелища, в священном характере самих изображений (силуэтов), прикосновение к которым без очистительных обрядов считается святотатством. Изготовление фигур покровителей театра — Вишну, Шивы и Риши сопровождается особыми предосторожностями: для них берется кожа только стельной коровы, для фигуры Риши предпочитают иногда кожу тигра или медведя. При изготовлении этих фигур приносят умилоствительные жертвы Хозяину *нанга* — листья бетеля, орехи ареки, голову свиньи, 6 серебряных монет. Рисовальщик должен быть одет в белую церемониальную одежду и должен закончить свою работу за одни сутки.<sup>10</sup> Ритуал, предваряющий представление, включает поднесение устроителями его трех свечей и серебряных монет главному актеру. Одна из свечей предназначается духам музыки — ее ставят на главный барабан, в который и «вселяются» духи музыки, после чего оркестр исполняет шесть ритуальных мелодий. Две другие свечи предназначаются Шиве и Вишну — при их преподнесении все простираются ниц. Затем вносят изображение Риши — Великого Отшельника. В честь Вишну, Шивы и Риши исполняются заклиательные песнопения, в которых воздается хвала им, красоте созданных изображений, мастерству актеров.<sup>11</sup> Представления на мифоло-



гические темы по сути своей близки к ритуалу перед началом спектакля, так как они предваряли представление о приключениях Рамы и имели аналогичные умиловительные цели. Формальное различие между ними в том, что «магический смысл в одном случае прикрыт сюжетом (хотя и слабо развитым), а в другом обнажен: обычная заклинительная церемония бессюжетна, обращена к потусторонним силам прямо, непосредственно».<sup>12</sup> С глубинным символическим планом нанга связано и то обстоятельство, что сценам гибели врагов Рамы, если они исполнялись, во избежание мести злых духов, предшествовали заклинительные церемонии. Магический ритуал перед началом спектакля проводится в темноте, до зажжения лампы или костра, освещающего экран. После этого следует увертюра, затем пролог и т. д. Часть представлений устраивается без зрителей: это способ выражения благодарности богам, оказавшим милость «заказчику» представления, расплачивающемуся с ними в такой форме, и в этом случае присутствие зрителей считается необязательным.

Кукловоду в *нанг талунге* — более молодой разновидности теневого театра, пользующейся популярностью в Южном Таиланде, приписывается обладание врожденной магической силой — обстоятельство, делающее его связующим звеном между миром людей и миром духов. Ко всем фигурам *нанг талунга* относятся с подчеркнутой почтительностью, так как верят, что в них обитает дух изображаемого ими персонажа. Все множество фигур, находящихся в коллекции их хозяина, делится на разные группы по их статусу (на верхней ступени иерархии — боги и священные комики, далее — персонажи королевского ранга и т. д.), определяющему место в ящике, где они хранятся между представлениями. Принцип, запрещающий низшему по статусу занять положение в пространстве более высокое, чем у высшего, неукоснительно соблюдавшийся в тайском обществе, переносился в сферу театра. Другой принцип, которому следуют при расстановке фигур, уже извлеченных из ящика и расставляемых перед экраном для использования в спектакле, — размещение добрых персонажей на правой (считающейся благоприятной) стороне, а злых — на левой. При этом все фигуры поворачивают лицом к экрану. Перешагнуть через футляр с фигурами — недопустимое святотатство, так как этим актом человек как бы показал, что ставит себя выше богов. Всеми почитаемые священные фигуры театра рассматриваются как главный фактор успеха труппы. Если хозяин продает свою коллекцию фигур, то с фигурами Отшельника и главных комиков он не расстается и регулярно выражает им свое почтение. Сколь большую силу приписывают в народе театральным персонажам высочайшего ранга — богам, Отшельнику, комикам, видно из того, что именно к ним обращаются иногда за помощью и мольбу о ней (или благодарностью) подкрепляют тем, что золотят (покрывая листовым золотом) фигуру того, к кому зывают. (Этот же прием — приклеивания листочков золота — используют и при обращении к носителям магической силы — статуям Будды). Так как кукловод имеет дело с фигурами, за которыми признается обладание такой магической силой, он и сам мыслится причастным к этой силе, ему отводится место в той категории людей, которые считаются связующим звеном между миром духов и людей. Поэтому кукловодов со

всей их могущественной «армией» зовут в самые критические моменты жизни, когда проводятся обряды переходного цикла.

Театр *нанг талунг* выполняет в жизни крестьян чрезвычайной важности миссию: устройство спектакля рассматривается как отличный способ выразить свою благодарность богам, духам предков, перед которыми чувствуют себя в долгу за все совершенные ими благодеяния. Заказ спектакля иногда является способом выполнения данного «высшей силе» обязательства — отблагодарить, допустим, за исцеленное у «силы» выздоровление представлением *нанг талунга*. Если это делается без предварительной договоренности, то заказ спектакля считается отличным способом получения заслуги (*бун*), по представлениям тайских буддистов, дающей шанс на обеспечение себе лучшей участи в будущем перерождении. Немецкий ученый Г. Хепфнер отмечает еще один повод для устройства спектакля — изгнание демона болезни. С этой целью выбирают пьесу, в которой главным героем является могущественный злой дух. Демоны болезни узнают в нем своего повелителя и с его помощью могут быть заманены и уничтожены.<sup>13</sup>

В том, что представление *нанг талунга* отдается под покровительство богов индуизма, буддизма, местных духов, в том, как сливаются эти силы в магических формулах, звучащих на представлениях, ярко проявляется синкретизм народной религии. Театр создает наглядные образы такой силы. Так, когда кукловод выносит фигуру Отшельника, считающегося высшим покровителем театра, он держит его таким образом, чтобы тень от фигуры заполнила весь экран. Под медленную музыку движется этот маг, опираясь на палку, а ведущий спектакль воздаст ему почести и просит покровительства. Ведущий воздаст хвалу всем великим мастерам литературы и театра прошлых времен, богам, королям, почтенным зрителям, организатору спектакля. Он взывает с мольбой о вдохновении. Среди фигур *нанг талунга* имеется фигура, как бы дублирующая живого ведущего, с лотосом в руке. Ведущий проводит ритуал вдыхания жизни в этого своего двойника: открывает ему уста, целует его в губы и прикасаясь к ним пальцами. Особенно действенными в магическом плане считаются магические представления *нанг талунга*, проводимые в месяцы буддийского поста. Поводом для их устройства является освящение дома, свадьба и другие торжества.<sup>14</sup>

Тайский театр масок *кхон*, по-видимому, развившийся из теневого театра, принял его репертуар, труппа его состояла исключительно из мужчин, причем актеры могли одновременно состоять и в труппе теневого театра. Сохранение в *кхоне* экрана, подражание актеров движениям кукловодов и самим плоским кожаными изображениями (манера двигаться боком, держаться в профиль к зрителю), наименование отдельных сцен тем же словом *чуд*, что и в теновом театре (в отличие от *тон* в других видах театра), — все эти факты являются аргументами в пользу этой гипотезы. Подобно *нангу*, театр *кхон* имел ярко выраженный обрядовый характер (а по мнению тайского ученого Дханит Юпхо, и появился как придворная церемония, воспроизводившая древний индийский миф о Вишну, взбивающем океан). Представление *кхона* начинается с танца двух актеров в масках с павлиньими перьями в руках под аккомпанемент бамбуковых ксилофонов (без хорового сопровождения). Этот танец изображает богов, имеет целью выразить им почтение и отогнать злые силы.

Хотя между тайским *кхоном* и индонезийским театром масок *ваянг топенг* нет какого-либо родства, налицо явное типологическое сходство между ними, аналогичные культовые корни. Представление *кхона* воспринимается как священнодействие, и сценическое пространство в момент представления считается сакральным. Изображаемое на сцене мыслится как имеющее серьезное влияние на судьбу актеров и зрителей, и потому существует ряд табу (например, на изображение трагических эпизодов — поражения и смерти одного из героев «Рамакиена» — Тосаканта, могущее повлечь роковые последствия для зрителей и исполнителей). По словам А. М. Мерварта, «...поскольку самобытный Восток живет в атмосфере культовых представлений и воспринимает мир и свою жизнь через призму мифологии и религии, и театр в своих первоначальных стадиях имеет свои корни в этих культовых и мифологических идеях... Театральные представления выросли из культа племенных и впоследствии национальных героев и восходят в своей самой грубой форме к церемониям, связанным с умиротворением духов покойников...».<sup>15</sup>

Вряд ли правомерно говорить о «первоначальной стадии» развития тайского театра, однако налицо тесная связь в вызываемых им у зрителя эмоциях — компонента эстетического и религиозного. Неразрывность этих переживаний является, по мнению А. Мерварта, причиной трудноуловимости момента, когда театр отрывается от магико-религиозного комплекса и становится самостоятельным искусством. Лучшее изученная Индонезия — благодаря материалу по разным этносам, находящимся на разных уровнях культурного развития, дает исследователям возможность изучения ступеней эволюции театра: от обогащенного зрелищностью сакрального действия и ритуального танца — к театрально-ритуальному представлению, развивающемуся далее по пути сужения сакральной и расширения эстетической функции, приводящему в конечном счете к такому уровню театрализации, на котором театр освобождается от утилитарной функции (умилостивления духов и пр.) и превращается в собственно зрелище, а исполнитель из мага — в актера.<sup>16</sup> Справедливость мнения А. Мерварта относительно сложности проведения черты, отделяющей театр как «чистое искусство» от синкретического единства зрелища и магико-религиозного комплекса, подтверждается неоднозначностью оценки разными исследователями традиционного тайского театра в целом и его нынешнего состояния в частности. Так, по мнению П. Швейсгута, *нанг* и *кхон* являются театральными представлениями религиозного характера, своего рода жертвоприношениями, присутствии на которых дает зрителям заслуги для будущего перерождения. Герд Хелфнер, наоборот, настаивает на развлекательном характере теневого театра и *кхона*.<sup>17</sup> Полярность этих точек зрения весьма показательна. То же относится и к другим видам театра. О *лаконе чатри* Швейсгут говорит как о светском театре, в то время как другие исследователи избегают такой категоричности. Театр *сенха* и *ниай*, причисляемые этими учеными к светскому, на наш взгляд, «обмирщены» не полностью, так как в *сенха*, например, по данным самого Швейсгута, перед началом представления проводилась религиозная церемония. По нашему мнению, угасание магико-религиозной функции театральных зрелищ, например выпадение ряда поводов, по которым в прошлом считались обязательными представления теневого театра, *кхона*, *рабама* и *лак-*

хона, зафиксированное историческими документами, не дает основания говорить об отрыве театра теней от магико-религиозного комплекса (в особенности это касается современного *нанг талунга*, что склонен признать, кстати, и Герд Хепфнер). Судьба тайского классического театра сложилась таким образом, что модернизация общества не ускорила, а обрвала начавшийся было процесс его превращения в светский театр. *Нанг* исчез, *кхон* и *лакхон* перешли в «законсервированное» состояние. Отражая неизменность народных верований, поныне не утратил своего магико-религиозного аспекта народный театр *нанг талунг*. Распространенная точка зрения, согласно которой «настоящий народный театр» возникает только тогда, когда обособляется от обряда и становится «самостоятельной... формой отражения социальной жизни народа»,<sup>18</sup> вряд ли приложима к тайскому театру: приняв ее, следовало бы признать, что «настоящего театра» у тай не было и нет. Более правомерным представляется нам подход к этой проблеме П. Г. Богатырева, заметившего по поводу народных драм у чехов и словаков, что они обладают одновременно несколькими функциями («пучком функций»), причем эстетическая функция не всегда является доминантной.<sup>19</sup> В оброненной тут же реплике относительно «ориентальных балетов» ученый признает, что для многих из них доминантной является религиозная функция. По-видимому, требование изживания религиозного аспекта — для получения права считаться «настоящим театром» — чрезвычайно высоко для тайского театра, но на этом основании вряд ли можно отрицать, что описанные нами традиционные тайские зрелища являются театральными представлениями. Подобно тому как тайская классическая литература относится типологически к средневековым, и тайский классический театр, и традиционный народный театр (по крайней мере до середины XX в.) находились на этой ступени развития. Но и в современном своем состоянии фрагментарной сохранности традиционный театр удерживает ритуал *вай кру*, смысл которого — в посвящении актеров и музыкантов в тайное знание, связанное с исполнением ими своих ролей. Проведение этой церемонии вряд ли можно совместить с идеей перехода тайского театра в разряд светского. Ритуал *вай кру*, проводимый актерами *кхона*, *лакхона* и музыкантами, включает две церемонии: оказание почестей учителям театрального и музыкального искусства и инициации учеников, обучающихся тому или другому из этих искусств. По значению церемония эта приравнивается чуть ли не к посвящению в монахи: прошедшие ее обладают признанием высшего престижа — сложившегося актера или музыканта. Право на проведение инициации получают только мужчины, оно передается из поколения в поколение от древних учителей, духи которых приглашаются на церемонию. Непременным условием права на руководство ритуалом является обладание священным текстом — «инструкцией» по проведению ритуала, который также передается по наследству внутри соответствующего «цеха». Эти тексты, как считается, содержат некое тайное знание о театральном и музыкальном искусстве и их покровителях, и посвящение в него широкой публики благодаря опубликованию одного из таких текстов в 1951 г. Дханитом Юпхо — явление нового времени, сопровождавшееся оговорками издателя о надежде на «честное и благоразумное» использование его читателями.

О значении, придаваемом ритуалу *вай кру*, свидетельствует признание присутствия на нем абсолютного обязательным для всех причастных к миру этих искусств, неяска расценивается как грех, за который виновный попадет в ад; на него спешат все приглашенные и неприглашенные (последние, по рассказам, иногда слышат «голос», побуждающий их посреди любого постороннего занятия бросить все и устремиться к месту ритуала). Так как четверг считается в Таиланде Днем Учителя, именно в этот день недели проводят ритуал *вай кру*. Только после него посвященные получают право на обучение некоторым мелодиям и танцевальным па, которые признаются особенно священными. Нарушение этого правила, по убеждению тайцев, принесет несчастье и учителям, и ученикам. Ритуал состоит из четырех частей: произнесения молитв монахами, поднесения им пищи и получения от них благословения присутствующими, ритуала оказания почестей учителям танца и музыки, наконец, инициации. Руководящие церемонией учителя танцев и музыки одеты во все белое. Оркестр через определенные интервалы исполняет мелодии — призывы к богам и духам учителей. Под особые мелодии происходит обряд поклонения музыкальным инструментам — при этом их трижды обсыпают рисом. После обряда поклонения учителям приступают к инициации: каждому ученику помазывают бровь, обвязывают шнурком голову, надевают на мгновение так называемые «головы учителей» (маску Риши, маски *кхона*), затем учитель исполняет с учеником ритуальный танец. Обряд инициации музыкантов заключается в исполнении специальной «мелодии мастера», во время которого учитель прикасается к рукам учеников. В конце церемонии артисты танцуют и разбрасывают рис, оркестр исполняет священную мелодию *краорам*, все просят богов и духов учителей вернуться «к себе».<sup>20</sup>

Когда А. Мерварт рассуждал о сложности улавливания перехода от одной ступени, когда театр тесно связан с культом и магией, к другой, когда он обретает значение самостоятельного явления, и выдвинул в качестве критерия стремление возбудить у зрителя эмоции эстетического порядка и прекращение служения утилитарным целям, он имел в виду зарождение театра «на первоначальных стадиях человеческой культуры».<sup>21</sup> Совершенно очевидно, что сохранение театрального действием утилитарности далеко выходит за стадийные рамки первобытности и окончательный отрыв традиционного театра от магиико-религиозного комплекса не произошел в Таиланде (и других цивилизованных странах Юго-Восточной Азии) и в XX в. До сих пор, как и века назад, труппы бродячих актеров получают приглашение выступить на празднике тайского лунного Нового года, в дни поклонения местным духам-хранителям, по случаю храмовых праздников. Откликаются на зов крестьянских семей труппы *нанг талунга* и *лакона чатри*. Ежедневно в бангкокском храме Лок Мыанг по традиции, зародившейся со времени основания города, проводятся выступления труппы *лакона чатри* (состоящей из одних женщин), исполняющей истории из джатак по заказу тех, кто пожелал таким образом отблагодарить богов за исполнение их просьб. Малое число зрителей на представлении, которое может длиться целую неделю, не смущает актеров: они играют не для людей, а для богов.<sup>22</sup>

Традиционный тайский театр составлял часть единого магико-религиозного комплекса, сложившегося в тайском обществе и в достаточно сохранном виде дошедшего до наших дней. Сдвиги в общественном развитии и общественном сознании, новые веяния, захлестнувшие тайскую культуру в начале XX в., привели к новому взгляду на классический придворный театр и к его отмиранию, но и на пороге этого события он оставался, а в народных формах остается и поныне, театром ритуальным, не превратившимся еще целиком в светский театр, который несомненно имел в виду Б. Брехт, когда писал: «Если говорят, что театр имеет своим источником культ, то этим сказано только, что, удаляясь от истоков, он становится театром».

<sup>1</sup> Парникель Б. Б. Проблема литературной общности Юго-Восточной Азии // Юго-Восточная Азия: Пробл. региональной общности. М., 1977. С. 243.

<sup>2</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 24.

<sup>3</sup> Корнев В. И. Литература Таиланда. М., 1971. С. 61.

<sup>4</sup> Rassers W. H. R. Panji, the culture hero. The Hague, 1959. P. 137—139. Полемизировавшая с Рассерсом Л. А. Мерварт работывала первым изданием данной работы: De Pandju-roman. Leiden, 1922. По мнению Рассерса, яванский *ванг* является в одно и то же время и кукольным театром (для мужчин и мальчиков), и теневым (для женщин и детей), а используемый в нем экран служит задником для кукольного представления и перегородкой между мужчинами и женщинами. Настоящей сценой — священным местом проведения ритуала — служит не сам экран, а пространство за ним на стороне исполнителя, отрезанное от женщин экраном. Рассерс сравнивает это пространство с интерьером священной мужского дома, отделенным стеной (затем — тканевым экраном) от женщин, для проведения тайного ритуала. От всех стен, полагает ученый, со временем остался один экран, ставший прозрачным, но сохранилось изначальное разделение публики на женскую и мужскую половины и запрет далангу показываться из-за экрана во время ритуала. В соответствии с логикой этой концепции Рассерс утверждает, что духовный контакт с действием, разыгрываемым театром теней, устанавливается только у мужской части зрителей, сидящих на стороне даланга, и отсутствует у женщин, видящих тени (Rassers W. H. R. Panji... P. 137—138).

<sup>5</sup> Мерварт Л. А. Малайский театр // Восточный театр. М., 1929. С. 144.

<sup>6</sup> Авдеев А. Д. Индонезийский театр «ванг кулит» // СЭ. 1966. № 5.

<sup>7</sup> Соломоник И. Н. Традиционный театр кукол Востока: Основные виды театра плоских изображений. М., 1983. С. 44—45.

<sup>8</sup> Rassers W. H. R. Panji... P. 163.

<sup>9</sup> Schweisguth P. Etude sur la littérature siamoise. Paris, 1953. P. 60—68.

<sup>10</sup> Dhaninivat. Shadow play (The Nang) // Thai culture. N. S. Bangkok, 1962. № 3.

<sup>11</sup> Соломоник И. Н. Традиционный театр... С. 5.

<sup>12</sup> Там же. С. 54.

<sup>13</sup> Höpfner G. Südostasiatische Schattenspiele. Masken aus Java und Thailand. Museum für Völkerkunde, Staatliche Museen. Berlin Stiftung Preussischer Kulturbesitz. Berlin, 1967. S. 21.

<sup>14</sup> Hemmet Christine. Nang talung, le théâtre d'ombres du sud de la Thaïlande // Objets et Mondes. 1981. T. 21, fasc. 3. P. 95—106.

<sup>15</sup> Мерварт А. М. Предисловие // Восточный театр. М., 1929. С. 20.

<sup>16</sup> Мерварт Л. А. Малайский театр. С. 194; Ревуенкова Е. В. Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 115—128.

<sup>17</sup> Höpfner G. Op. cit. S. 18.

<sup>18</sup> Берков П. Н. Русская народная драма XVII—XX вв. М., 1953. С. 13.

<sup>19</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории. С. 33.

<sup>20</sup> Dhanit Yupho. The custom and rite of paying homage to teachers of Khon, Lakhon and Piphat // Thai culture. N. S. Bangkok, 1970. N 11.

<sup>21</sup> Мерварт А. М. Предисловие. С. 20.

<sup>22</sup> Brandon J. K. Theatre in South-East Asia. Harvard, 1967. P. 195—199.

Р. Г. Ляпунова

## ПРАЗДНЕСТВА ЭСКИМОСОВ ОСТРОВА КАДЬЯК

Коренное население о-ва Кадьяк и части о-ва Аляска в проливе Шелихова от мыса Купреянова до залива Кука — эскимосы коняги (или конягмиуты), самая многочисленная из трех групп тихоокеанских эскимосов (две другие — чугачи, обитатели побережий залива Принс-Вильям, и эскимосы юга Кенайского п-ва). Численность конягов для предконтактного периода определяется примерно в 7—8 тыс. человек.<sup>1</sup>

Традиционная культура конягов остается малоизученной. Особенно это относится к духовной культуре. Именно поэтому важное значение для ее реконструкции имеют собранные в период существования Русской Америки (середина XVIII в. — 1867 г.) этнографические материалы: малоизвестные, но очень интересные письменные сообщения и музейные коллекции, все еще не привлеченные к изучению. В частности, это касается празднеств кадьякцев, в которых ярко отражены главные черты их духовной культуры.

Так, в русских литературных источниках содержатся сделанные в ранние годы контактов интересные описания празднеств аборигенов Кадьяка. Наиболее подробные из них, относящиеся к 1802 г., имеются в сочинении о путешествиях в Русскую Америку Г. И. Давыдова.<sup>2</sup> Любопытные сведения сообщает и находившийся на Кадьяке в 1805—1807 гг. иеромонах Гедеон,<sup>3</sup> обнаруживаем мы их и у К. Г. Мерка, участника Северо-Восточной географической экспедиции 1785—1795 гг. под руководством И. И. Биллингса и Г. А. Сарычева,<sup>4</sup> а также в других источниках.

В Музее антропологии и этнографии АН СССР хранится уникальная коллекция масок и других аксессуаров праздничных представлений эскимосов о-ва Кадьяк, привезенных в 40-х гг. XIX в. известным собирателем предметов естественной истории для музеев Петербургской Академии наук И. Г. Вознесенским.<sup>5</sup> Среди них — принадлежности одного представления кадьякцев, в музейных документах называемого «шестиактной мистерией», а также еще несколько масок, бубнов, погремушек и церемониальных головных уборов.<sup>6</sup> Большую ценность представляет составленный И. Г. Вознесенским и хранящийся в ЛО Архива АН СССР список этих предметов с указанием их названий, последовательного использования предметов во время действий, а также местных терминов. Кроме того, в дневниках Вознесенского имеется описание начала одного из кадьякских празднеств.<sup>7</sup>

В данной статье мы попытаемся выяснить, какой характер имели еще не описанные в научной литературе праздничные церемонии

кадьякцев, какие маски и другие аксессуары и в каком контексте употреблялись на них. Для документированности изложения нам потребуется значительное количество цитат.

Особый интерес представляют маски, применение которых связано с религиозными верованиями кадьякцев, а манера изготовления — с определенным символизмом, особыми мифологическими традициями и богатым артистизмом.

Праздничные представления кадьякцев, судя по ранним источникам, где они называются «игрушками» или «игрищами», проводились после окончания промыслового сезона и перед началом следующего, с соответствующими ритуалами. Ими отмечались разные события жизненного цикла: достижение зрелости, женитьба, похороны и др. Устраивались они и по поводу предполагаемых или совершенных военных походов, для установления межгруппового обмена и торговли. Почти всегда они сопровождались потлачем.

Главным содержанием празднеств были ритуальные церемонии, в основе которых лежали определенные религиозные представления, сходные в целом у всех групп эскимосов и алеутов.

Характерной чертой религии всех эскимосов и алеутов является анимизм, т. е. представление о том, что вся природа населена разными категориями антропоморфных духов. Основное положение этой религии состоит в том, что структура мира представляет собой естественную гармонию и нейтральна или даже хорошо расположена к человеку, если он не вызывает у нее гнев и раздражение неумением правильно обращаться с ней, безрассудством, небрежностью или преднамеренным неповиновением. Религиозная практика эскимосов и алеутов по существу является прагматической системой для общения с силами природы («контролем» над погодой), обеспечения пищей, защиты против всякого зла и болезней, прогнозирования будущих событий.<sup>8</sup>

В структуре эскимосско-алеутской религии обнаруживается пять категорий сил, которые взаимодействуют друг с другом, и их система взаимодействия есть *modus operandi* вселенной и средство, пользуясь которым люди могут осуществлять контроль над вселенной. При этом существуют определенные различия между Аляскинским регионом и регионом Центральной и Восточной Арктики. Характерным только для эскимосов Аляски и алеутов (и отсутствующим дальше к востоку) является наличие в верованиях представлений о духах-охранителях, духах-хозяевах животных (птиц и др.), коллективные церемониальные действия при малом значении шаманского комплекса.

Первой категорией сил по эскимосско-алеутским религиозным представлениям являются разного рода обереги (талисманы, магические заклинания и песни), которые скорее относятся к магии, чем к анимизму, и, очевидно, сохранились с древнейших времен. Однако на Аляске они стали интегрироваться в анимистическую часть религии, поскольку оберегающая сила «исходила» от духов-хозяев живых существ, предметов или местностей.

Второй категорией сил являются души людей и животных, которые бессмертны. Души могут уходить из тела и возвращаться; в соответствии с идеей перевоплощения могут переходить от людей к животным, и наоборот. Ушедшие или невоплощенные души могут



влиять на снабжение дичью и на здоровье людей, перемену погоды, природные явления; могут обернуться демоническими духами.

Третья, наиболее распространенная в эскимосско-алеутской религии категория сил — духи-хозяева предметов, отдельных местностей, явлений природы.<sup>9</sup> Это — *ипиа* в эскимосских языках *инупиак* (от залива Нортон до Гренландии) и *уаи* — языках *опик* (от залива Нортон к Тихоокеанскому побережью). Они представляются антропоморфными существами. Для ареала Аляски особенно характерны верования еще и в духов-хозяев животных. Они также имеют человекоподобный облик и являются как бы главными в определенном виде животных. В близком родстве с верованиями в духов-хозяев являются у эскимосов Аляски и алеутов концепции о наличии личных духов-охранителей, а также публичные общинные церемонии с целью установления благожелательных отношений людей с духами-хозяевами животных, а этих духов — с душами животных и охотничьими принадлежностями (например, каяком). Личные духи-охранители выводятся из категории духов-хозяев, главным образом животных, птиц, рыб, беспозвоночных, растений, неживых важных объектов (подобных каяку). Публичные церемонии обычно были сосредоточены вокруг духов-хозяев животных и других духов, включая духа-хозяина вселенной, а также составляли поминальный праздник для мертвых. Изображение на такой церемонии духа-охранителя в его маске или костюме должно было трансформировать самого их носителя в его охранителя, чтобы овладеть его силами.

Четвертую категорию сил составляли демонические духи, или демоны. Они жили вдали от мест человеческого обитания, были объединены в группы подобно людям, охотились, женились, размножались. Их считали монстрами, они были враждебны людям. Многие из них произошли из вышедших из людей и животных душ, плохо обращавшихся с людьми. Их представляли обычно карликами или гигантами. Первых часто с ядовитыми головами, большой силой и охотничьей сноровкой. Иногда это были полулюди, полужвери, нередко — женщины-каннибалы. Из этой категории выводили и духов-помощников шаманов. Шаман определяется в Юго-Западной и Южной Аляске термином: «тот, который имеет демона».

Пятая категория в иерархии сил — это духи-хозяева природы. В Аляскинском ареале существовало представление о главных силах неба и верхней атмосферы как мужской силе, а земли и моря — как женской. Среди эскимосов чужацей хозяин неба ассоциируется с солнцем, а хозяйка моря и земли — женщина. В Алеутском ареале верховное божество, называемое создателем, также ассоциируется с солнцем, дневным светом. Наряду с ним был неопределенного пола хозяин моря. Главное божество в Аляскинском ареале считалось регулятором основных сил природы и превращения душ, а также, по видимому, основателем традиционных правил жизни. Ему посвящались публичные церемонии.

У эскимосов же Центральной и Восточной Арктики доминантной силой вселенной считалась женская сила, определяемая в разных группах как «старая женщина моря», «та ужасная» или «женщина внизу», *Седна* и др. Она мать всех морских животных, полностью контролирующая их поведение. Кроме того, она основатель традиционных регламентаций и установлений — «правил жизни», обес-

печивающих пищевое довольство и защиту от опасностей во время промыслов.<sup>10</sup>

Праздничные представления кадьякцев в целом имеют много общего с таковыми других эскимосских групп Аляски и алеутов. Средством подчинения себе духа здесь также считалось перевоплощение в него через обрядовую пляску в его облике, т. е. в передающей фантастический образ духа маске или в каком-либо другом символическом изображении его. Члены тайных мужских союзов выступали в масках (или облике в целом) могущественных и устрашающих демонов или духов предков. Организация и проведение церемоний у кадьякцев были делом «касятов» (т. е. «мудрецов», шаманов), которые являлись хранителями традиций и авторами отдельных представлений, песен и плясок. Празднества начинались обычно в ноябре-декабре и продолжались до тех пор, пока хватало съестных припасов для угощений. Главным содержанием многих представлений были обряды для обеспечения удачи в следующий промысловый сезон, соблюдение традиционных регламентаций. Имеющиеся письменные сообщения о празднествах кадьякцев позволяют распознать в них основные черты изложенных выше религиозных представлений, рисуют картину конкретных действий и их аксессуаров. Кроме того, мы видим в этих описаниях и элементы фольклора кадьякцев, в том числе сложенного в текущий исторический период.

О празднествах кадьякцев в целом Г. И. Давыдов сообщает нам следующее: «Суеверие коняг было первою причиною основания игрищ, кои обыкновенно начинаются с декабря месяца. Открываются они некоторым таинственным торжеством, при коем женщины и дети присутствовать не могут. Берут пук соломы, каждый окуривает его шишкуком (полевым ладаном?), потом зажигают, и промышленники просят духов о послании им хорошей ловли зверей. По окончании сказанного обряда мужчины выходят из кажима; жители селения, от мала до велика, зажигают лучины и крича бегают по полю и вокруг домов. После сего начинаются уже игрища, при коих все могут присутствовать, и продолжаются почти до тех пор, покауда достает у коняг съестных припасов для потчевания гостей... Кажим, где обыкновенно празднества сии происходят, принадлежит всему селению. По окончании игрищ ломают оный, разбивают на куски личины (маски. — Р. Л.), режут колпаки, портят все служившее к украшению действовавших лиц и бросают в лес. Иногда коняга по окончании сделанного им в кажиме игрища изрезывает лучшее платье и дарит по куску гостям, дабы отблагодарить тем за сделанную ему посещением честь».<sup>11</sup> Давыдов пишет также: «Я никак не мог дознаться, имеют ли коняги понятие о боге; только известно, что они чрезмерно боятся чертей, хотя и не приносят им никакой жертвы. Во время игрищ представляют, как дьяволы соблазняют людей или причиняют им зло. По окончании таковых игрищ женщины боятся даже глядеть на тех, которые представляли злых духов».<sup>12</sup>

Очень подробно описывает Г. И. Давыдов «игрище», которое он посетил вечером 8 декабря 1802 г. в Павловской Гавани. «Около большой посередине покоя зажженной плошки сидели два человека с бубнами... Бубны не равны и самый большой находился в руках действителя, представлявшего начальника. По обеим сторонам плошки стояли в камлейках две девки, наряженные самым ще-

гольским образом, то есть: в носовом хряще торчала длинная кость, в нижней губе и ушах продев был бисер, на голову же насыпано много орлиного пуха. Подле них стояло двое мужчин с побрякушками в одной руке и с байдарочными веслами в другой. Побрякушки состоят из круглых двойных обручей, около которых навешено мно-



Рис. 1. Маска охотника.

жество носов птиц, называемых топорками. <...> На веслах изображены были рыбы и звери морские, или водоземные. У сих действующих лиц, вымазанных красным карандашом, голова и спина усыпаны были также орлиным пухом. Вместо шапок\* имели они род шишаков из согнутых прутьев, и один такой прутик проходил к каждому из них в рот, наподобие удила у лошадей.\*\* Разные

\* В описании следующего праздника они названы личинами.

\*\* В «масках охотников» из коллекций МАЭ (рис. 1) такой «прутик» расположен так, что согнутые прутья находились перед лицом танцора.

перья и каменный папортник, зеленеющий и зимою, закрывали почти совсем лица сих американцев. Сидящие с бубнами имели на головах шляпы, украшенные перьями. К потолку над местом представления подвешено было несколько различных стрел, сложенных крестообразно, и к ним привязаны: 1-е байдарка; 2-е набитые шкуры, представляющие различных зверей; 3-е некоторые промышленные орудия и чучелы, или маншики, служащие американцам для приманивания тюленей. Сидевший в стороне на скамейке все сие качал в лад голоса, нарочно привязанною веревкою. Сей человек находился также в числе действующих друзей, ибо одет был в камлейку... Представляющий начальника, с другим, сидящим у площадки, били палочками в бубны; промышленники, с малыми веслами в руках, гремели побрякушками в лад, и все пели довольно порядочным голосом, перемежая изредка напев, чем управлял начальник. Если бубны станут бить чаще, то вдруг все закричат; ибо и зрителей часть подтягивали. Девки во все время держались обеими руками за камлейки и только из стороны в сторону покачивались. Начальник беспрестанно что-нибудь покрикивал, как например: вот берег, пристанем к нему! звери придут к тому, кто ничего еще не убил... И сему подобное. Когда он выговаривал: вот звери! Тогда вдруг все кричали разными голосами, поддельваясь под голоса различных зверей; свистели в нарочно сделанные свистки и, словом, поднимался ужасный шум. Когда представление на несколько минут прерывалось, то промышленники качались и гремели погремушками, согласуясь один с другим... Тут лежал камень с красноватыми пятнами, представляющий гроб какого-то известного у них человека, в память которого сделано следовавшее за сим представление; но я не мог конца оного дождаться...»<sup>13</sup>

Аналогичное представление происходило в селении на Лесном о-ве в заливе у Павловской Гавани 30 декабря 1802 г. При описании его Давыдов уточняет некоторые детали, а также приводит объяснение происхождения данного представления. «И здесь также два человека сидели около площадки с бубнами, двое стояли по сторонам оной с маленькими веслами и побрякушками, нагие, имея по всему телу выведенные красные полосы, в личинах и с палочками во рту. Личины (т. е. «маски охотников». — *Р. Л.*) сделаны из согнутых прутиков, так что сквозь оные видно почти все лицо человека, выкрашенное белою и красною красками. Над плошкою на перекладинах, связанных накрест четырехугольником, висели стрелы, байдарки, маншики с другими приборами, и все сие один человек качал, как и прежде. Но здесь по четырем углам сих перекладин, на подвешенных дощечках сидели еще по человеку, в таких же, как и первые двое, личинах и с выведенными по телу различными полосками. Сих также качали <...> Причина установления оного (представления. — *Р. Л.*), была следующая: один островитянин ездил пять лет за промыслом и не мог убить ни одного зверя, хотя прежде считался славным промышленником. Тогда с горести стал он удаляться людей и жил в горах. В одну ночь, проведенную им на вершине сопки, видел сон и, придя после этого в селение, сделал сие игрище, точно такое, какое он во сне видел. С этого времени лов зверей был сопровождаем для него счастливейшим успехом; по сему и ныне островитяне представляют сие игрище, в надежде иметь

от того удачный промысел звериный». <sup>14</sup> Сходную с этими двумя представлениями «игрушку» записал в своем дневнике в 1842 г. и И. Г. Вознесенский. В описанных им действиях мы видим характерный пример охотничьего представления, где изображается и типизируется только успешная охота с целью повторения ее в реальной жизни. Необычен вид «масок охотника», но неизменно участие их в разыгрываемых сценах, причем не в единственном числе. Образ какого духа должен был принять охотник для успеха на промысле? Очевидно, духа-хозяина моря.



Рис. 2. Маска кулика.

Последовавшее затем после небольшого перерыва представление проходило с использованием масок, очень напоминающих по описанию Г. И. Давыдова другие из привезенных И. Г. Вознесенским маски, а именно «маску кулика» (рис. 2) и «маску влюбленного» с лучеобразным кругом из орлиных перьев (рис. 3): «...Двое стали бить в бубны в лад под песню, которую все зрители пели; потом показался человек с выкрашенным телом, в личине, вокруг которой прилепленные крашенные дощечки составляли полукружие, а орлиные перья дополняли украшение оной. Он взшел спиною к зрителям, долго стоял на коленях отворотясь от них, гремел побрякушками тихо в лад и помаленьку поворачивался, потом вдруг вспрыгнул, загремел громче и весь как будто задрожал, после же беспрестанно переменил свои положения. Поплясав с полчаса, вышел, а на место его явилось двое мужчин в личинах, похожих на прежнюю, в середине же оных женщина с полукружием около головы (из орлиных

перьев? — Р. Л.). Сии также вошли спиной, постояли на коленках, потом встали, обернулись к зрителям и делали разные телодвижения, соглашая оные весьма искусно со звуками побрякушек. На место сих появился один мужчина в личине с полукружием около оной и с побрякушками. Он вошел, как и прежние, спиной, плясал лучше тех; чем и действие кончилось».<sup>15</sup> Если выбирать среди масок МАЭ наиболее подходящую к приведенному описанию действия, то скорее

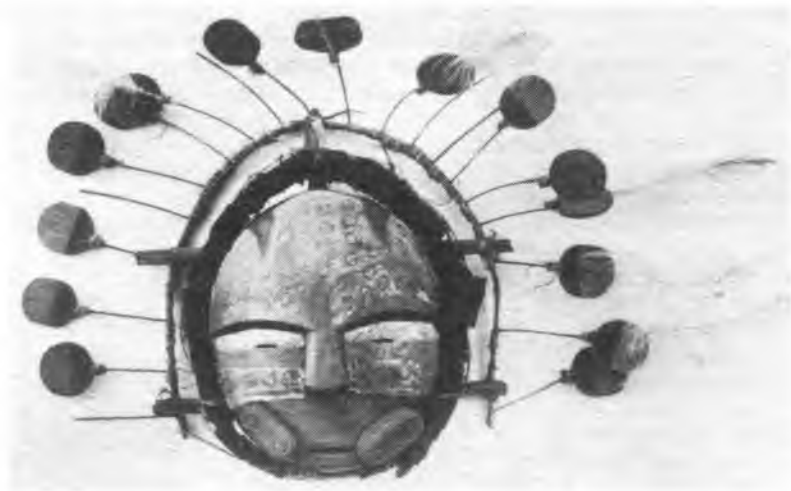


Рис. 3. Маска влюбленного.

всего можно остановиться на «маске влюбленного» (рис. 3). Вероятно, что в праздничных представлениях разыгрывались сценки и с чисто развлекательными, возможно, фольклорными сюжетами.

В Павловской Гавани Г. И. Давыдов присутствовал еще на одном «игрище» (18 декабря 1802 г.), где давалось представление о злых духах. «Сначала вошли один за другим пять человек, все в разных личинах, из которых иные обложены папортником. Они дули в дудочки, повешенные на нитках, продетых в дыру носового хряща, и кривлялись каждый особым образом. Один из них вымазан был красным карандашом, другой углем, двое одеты в парках, а пятый в камлейку, с побрякушками в руках. Нагие и в камлейке имели на себе что-то, сделанное из птичьих кож и висящее до колен. Около площадки сидело два американца ничем не убранных, а в своих обыкновенных одеждах. Что значило сие представление, я никак не мог догадаться. Толмач сказывал, что это черти, обманывающие людей, но, впрочем, и сам ничего не ведал; ибо о преданиях сих игрищ, особливо же относящихся до понятия о духах, знают или выдают себя знатоками, одни только... касяты, то есть мудрецы, выдумывающие сии представления, толкующие о происшествии жителей Кадьяка и соседственных островов, о дьяволах и проч. <...> Когда черти покривлялись и ушли, то мужчины начали выгонять женщин и ребят. ...Когда все лишние вышли, то явился человек в камлейке

с отменною личиной и побрякушками в руках, представляющий злого духа. Он кричал и перебегал с места на место, в лад под песню, которую все зрители пели, а один бил в бубны. Сим все кончилось. ...Между тем о причине выслания женщин узнал я от русских следующее: по окончании представления духов женщины, принимая их в самом деле за дьяволов, ищут, где бы укрыться; ибо сии духи бегают всюду и щиплют всех, кто им навстречу попадет. Прежде они даже кололи людей небольшими ножами, обертываемыми для сего травой, исключая самого конца, дабы рана не столь была глубокая».<sup>16</sup>

Подобные представления с явлением «дьявола» и «чертей», которых изображали мужчины (члены тайных мужских союзов), существовали и у алеутов, где женщин и детей не посвящали в тайны этих действий, и они верили, что селение посещали злые духи. Данный ритуал имел, очевидно, тот же смысл, что и «игрище» об удачной охоте. В нем, по-видимому, отражается древнее представление о благополучии, которое должно последовать после посещения селения духами предков, после «контактов» с предками, причем женщины и непосвященная молодежь устраняются от таких контактов, как это отмечено в ритуальной практике и других народов с этой стадией развития мировоззрения.<sup>17</sup>

Еще одну характеристику кадьякских «игрушек» мы находим в записках иеромонаха Гедеона: «Делают их, по причине разных обстоятельств и случаев; иной отправляет игрушку, желая с кем познакомиться и свести теснее дружбу, которая за велико между ними почитается; другой по причине женитьбы; третий из благодарности к одолжившему чем-нибудь; четвертый из обыкновения; пятый из щегольства перед другими, что он богат и довольно у него корму и проч. Производятся они в кажиме, а на котором жиле его нет, в алеутской (в те годы аборигенов Кадьяка называли кадьякскими алеутами. — *Р. Л.*) прихожей или в большом отделении, где спят. Сходятся все — мужчины, женщины, девицы и малые. Мужчины в кажиме сидят на лавках, а женщины под лавками на полу, каждая под своим мужем. Старики бьют в бубны и начинают песни в честь своих праотцов и отцов, вспоминая, что у них байдары бывали (при русских их не стало. — *Р. Л.*), бобры бывали (они тоже исчезли из быта алеутов как слишком ценный для одежды мех. — *Р. Л.*) и проч. За ними все поют; а мужчины в нарядных шапочках и узорчатых колпаках, нарочито для таковых случаев сделанных, в то же время пляшут поодиночке с побрякушками в руках, то подпрыгивая, то приседая, то уклоняясь во все стороны — размахивая побрякушками в такт; в таковых движениях представляют разные свои промыслы, например, как китовый промышленник колет стрелою кита и от него увертывается, как гоняют (преследуют. — *Р. Л.*) бобра и проч. Потом, скинув нарядные колпаки, надевают странные личины разных родов и разные маски и в оных также под песни пляшут с побрякушками поодиночке и по два, то же представляя. Женщины и девицы всегда танцуют одни — без мужчин, важно встав в прямую линию одна подле другой плотно, то приседая тихо, то склоняясь на правую и на левую сторону. Они при начале своей пляски сперва выставляют вперед левую руку, согнувши пальцы, держат ее в таком положении до тех пор, пока поют без речей; когда же те, которые бьют в

бубны и продолжают песню в честь своих умерших, чуть упомянут имя и смерть своего сродника, тогда они вдруг стройно оборачивают ладонью к земле... Таковые игрушки продолжаются всю ночь почти до самой зари. По окончании делающий игрушку дарит парками, янтарем и суклями (раковины моллюска денталиум. — Р. Л.) или тем, чем богат, того, кого звал в гости, также хозяина кажима, говоруна и кого заблагорассудит». <sup>18</sup> Гедеон вначале описывает представление об удачном промысле, а затем — поминальное. И здесь четко указано, что именно женскими танцами сопровождается поминальный обряд.

Некоторые детали празднеств кадьякцев проявляются из описаний их К. Г. Мерком. «Их мужские танцы — дикое беснование — Pilchkalaktutt, как у кенайцев. Кадьякцы обмазывают для танцев свое лицо наверху у глаз белой краской, под этим — черной краской или также от лба вниз к носу белой, затем красной; другие носили маски — Najut, — сходные с таковыми у алеутов. Свои маленькие шляпы они украшают четырьмя положенными вокруг рядами, смоченными белыми пушинками, и одну помещают сверху, а то укрывают пушинками свои распущенные волосы. Некоторые носят иногда с обеих сторон по косо стоящему назад качающемуся перу. Танцуют они большей частью голыми, только с набедренными повязками. Их меховая парка перекинута через плечо или повязана вокруг бедер; у других эта парка завернута кверху, а рукава засучены выше локтей. Один прыгал больше прямо кругом на месте, держа руку то на талии, то держа в ней меховую парку на некотором расстоянии, а в другой руке он держал ножик, которым махал то в одну сторону, то в другую, а также через плечо. Другие держали трещотки из клювов чистиков — Kaelchnait, в каждой руке одну или вместо этого пучки перьев. Они танцуют большей частью согнувшись, с выпяченной грудью, с расставленными ногами, часто согнутыми в коленях. Они приближаются друг к другу, прыгая вперед, в сторону, держа голову то вверх, то вниз, при этом руки вытягивали несколько вперед. Руки с трещоткой выбрасывали быстро — одну вперед, другую назад, то обе прочь от себя в стороны, также и с перьями, которые они держали так, как будто целились во что-нибудь. Остальные при этом били в бубны и пели хвалу своим родственникам — в воспоминание о них... Затем эти танцы сменяются танцами женщин — Ujuungut. При танцах мужчин женщины лишь медленно поют, а мужчины им в такт двигают бубнами с пением, напоминающим возгласы ликования. Теперь женщины, стоя в один ряд, взялись сначала за руки, или каждая, держа свою руку под рукой соседки, поворачивала ладонью то к себе, то от себя, затем они наклонялись несколько раз медленно то в одну сторону, то в другую, причем крайние держали свою нижнюю часть руки ладонью наружу, а верхняя часть руки была прижата, затем прыгали они, прижав руки к бокам, в том порядке, как они стояли, и наклонялись затем прямо вниз, потом они кланялись вперед, каждая положив руку на талию». <sup>19</sup> Здесь мы видим те же обряды для обеспечения успеха в охотничьих промыслах и поминальные. Четко охарактеризовал Мерк праздничную раскраску лица, которая сходна с раскраской лица на масках.



Как мы видели по ранним описаниям «игрушек», в представлениях разыгрывались примерно повторяющиеся сюжеты. Точного совпадения сценария празднеств, конечно, не было, существовала определенная вариативность, но характер действий, порядок их примерно был одинаков: охотничьи представления, поминальные, фольклорные (любовные или бытовые) сюжеты. Последние можно считать началом уже развлекательного жанра — театрализованных представлений. Разного рода ритуальные церемонии тайных мужских союзов с «участием» демонических духов и духов предков могли и входить в действия общей «игрушки», и разыгрываться отдельно.

Представления, подобные приведенным выше, записал уже позже, в 1842 г., на о-ве Кадьяк И. Г. Вознесенский (к сожалению, запись обрывается на третьей «пляске»): «Музыка\* (во время алеутской кадьякской игрушки) свист то пронзительный, то слабый, замирающий; в бубен бьют громко, слабо и проч. Поют протяжно, более на слова — и—я—а; кричат „и ар ви“ (точно как резаные быки). В начале каждой пляски жгут или курят (валерианою) полевым ладаном. Тот, который качает стрелки, сидит на полке, нарочито устроенной для него над самыми дверями, раскрашенный красным графитом, в новой камлейке, на груди у него развешаны разные приборы, состоящие из сумочек и наклейки слюды. На противоположной стороне бубенщики и свистульщики. Те, которые бьют в бубен, они же и запевалы. Их было двое; сначала они сидели на нерпячьей коже на земле перед жирником, а под конец игры — на скамье, которая сделана была вокруг бараборы.

1-я пляска. Посреди бараборы горит жирник; по сторонам его по лафтаку (шкура сивуча. — *Р. Л.*), на них два плясуна, у которых в правой руке трещотки, в левой палка, около нее они вертятся кругом, оба в противоположные стороны. Плясуны совсем голые. На голове перья и личина вроде забрала рыцарского, украшена кусками морской капусты, вымоченной в жиру <...> На руках вроде крыл из пучка белых перьев. (Мы видим, что плясуны в «масках охотника» и с повязками из перьев на руках — атрибутами первого действия «мистерии». — *Р. Л.*). Сначала ходят под запев и редкие удары в бубен в две стороны, потом становятся одни перед другими лицом к лицу, делают непрерывные движения той рукой, в которой побрякушки, махая вправо и влево; один наклоняется до земли, а другой в это время поднимается и закидывает голову назад; эти наклоны — очень комические — повторяют несколько раз. Наконец, кружатся и начинают бегать вокруг жирника, стараясь не поддаться в быстроте ног своих один другому, то есть тот молодец, который не закружится и не устанет. Зрители одобряют его криком, и тем кончается. В кругу лежит камень, который бывает преткновен: во время кругового бега. Пляска эта продолжается  $\frac{3}{4}$  часа. (Отметим здесь, что такой же камень упоминается и в описании представления у Г. И. Давыдова. — *Р. Л.*).

2-я пляска. Начинают петь протяжно, ровно. В бубен ударяют тихо и изредка. Сцена пуста. Сидевшие на качалках в четырех углах бараборы под самой крышей свистульщики с трещотками вдруг спа-

\* Здесь и далее подчеркнуто И. Г. Вознесенским. — *Р. Л.*

дают на землю, раздеты точно так, и головы украшены так же, как и у первых (т. е. «масками охотников». — Р. Л.), и, в сидячем положении пребывая несколько минут на одном месте, вдруг поднимаются на ноги, гремя трещотками под такт голосов и бубна, потом, помявшись на одном месте, идут кругом, часто наклоняясь и поднимаясь, как бы делая поклоны друг другу и отступая поскорее назад. Теперь пляшут четыре человека (сначала ходят, а потом бегают до усталости). Одеты так же, как и первые.

При этой пляске поют женщины очень недурно голосом протяжным и тихим. Наконец кружок делается поболее, медленная и мерная ходьба превращается в живой бег, начинают друг друга толкать, стараясь сбить с ног и тем одолеть, чтобы получить громкое одобрение. Эта пляска, смотря как устанут плясуны, продолжается  $1/2$  часа и более.

3-я пляска. От входа в барабору с левой стороны из-под покрытого кожей угла выползает танцор, один (Solo). Туловище покрыто со спины птичьей паркой, с переды — камлейкою. На голове огромной вышины шапка, и в маске. Музыка. Пение тихое и ровное...»<sup>20</sup>

Первая «пляска», где «качают стрелки», а плясуны в «масках охотников», особенно сходна с описанием Г. И. Давыдовым представлением «игрушки», виденной им 8 декабря 1802 г. в Павловской Гавани, которое было посвящено успешной охоте на зверей. Вознесенский также отмечает камень, о котором Давыдов пишет как о «представляющем гроб какого-то известного у них человека, в память которого сделано следовавшее за сим представление». Таким образом, одно из последующих «действий» было, очевидно, посвящено поминанию предков. Однако вторая «пляска», судя по «охотничьим маскам» ее исполнителей, также была, вероятно, охотничьим представлением. Третья «пляска», возможно, является третьим действием «мистерии» — по приведенному ниже списку Вознесенского (см. № 4). Но в дневнике И. Г. Вознесенский пишет о высокой шапке и маске, а реальным музейным экспонатом является маска, названная в списке «маской весельчака» (рис. 4), с очень высокой верхней частью. Возможно, что Вознесенский не разглядел это во время представления.

Среди хранящихся в МАЭ аксессуаров праздничных представлений кадьякцев — абсолютно уникальные маски, не имеющие себе даже подобных в других музеях мира, где представлены маски сходного типа, но грубо выполненные и плохой сохранности.

Ознакомимся со списком И. Г. Вознесенского «шестиактной мистерии»:<sup>\*</sup>

«1) 1-е действие. Маски, играющие охотника (2), — атмальчик... [№ 571-1аб, 2аб, рис. 1],

2) клювы птиц глупышей, которые надевают на рты 6 нагих мальчиков, открывающих игру 1-го действия (6), — чухэт [№ 571-Забвгде],

3) 2-е действие. Маска, играющая больного (1), — кангильгит [№ 571-4, рис. 5],

\* В круглых скобках указывается количество предметов; И. Г. Вознесенским подчеркнуты местные термины.

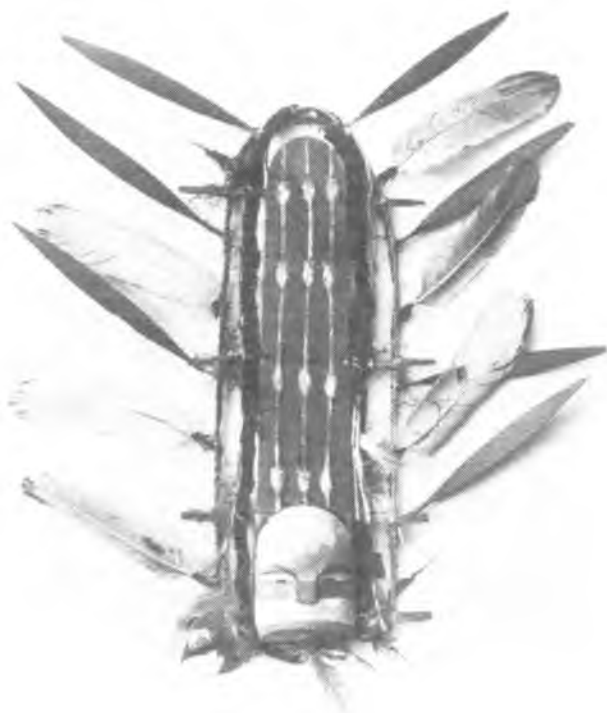


Рис. 4. Маска весельчака.

4) 3-е действие. Маска (та, которая самая высокая с маленьким лицом), играющая весельчака (1), — кингум-шва [№ 571-6, рис. 4],

5) 4-е действие. Маска, изображающая безносого и играющая калеку (1), — шагуялык [№ 571-7, рис. 6],

6) 5-е действие. Маска, играющая кулика (1), — наконали [№ 571-8, рис. 2],

7) 6-е действие и последнее. Маска, играющая очень грациозно влюбленного (1), — бахагилахвивак [№ 571-9, рис. 3],

8) к этой маске прикладывается с затылка лучеобразный круг из орлиных перьев (1) [№ 571-10],

9) шесть штук бинтов из перьев, навязываемых на левую руку каждого действующего лица в 1-м действии (6), — камуатэт [№ 571-5абвгде],

10) алеутские трещотки ко всем играм (2) — кальхнаямыт». <sup>21</sup>

Все эти предметы имеются в МАЭ. Однако задачу расшифровки всего списка и воссоздание картины «мистерии» мы здесь не ставим. Обратим внимание только на маски. Из знакомых нам по сообщению Г. И. Давыдова масок мы находим в данном списке «маску охотника» из охотничьего представления. Такие маски описаны и в 1-й и 2-й пляске дневника И. Г. Вознесенского. Маски 5-го и 6-го действия списка, играющие кулика и влюбленного (с до-



Рис. 5. Маска больного.



Рис. 6. Маска безносого.

полнительным кругом из перьев — № 8 списка), также, как мы полагаем, встречались в описаниях Давыдова. Имеются в МАЭ еще две маски такого же типа, не включенные в данный список, но тоже привезенные Вознесенским (№ 571-11 и 12, рис. 7, 8).<sup>22</sup> Остальные маски списка не поддаются определению по приведенным описаниям празднеств. Исходя из списка можно предположить, что они (так же как и «маска влюбленного») употреблялись в разыгрываемых фольклорных (бытовых) сюжетах. Однако все они имеют черты фантастических антропоморфных духов (кроме сравнительно реалистически трактованной «маски безносого»). Таким образом, все кадыкские маски МАЭ, исключая «масок охотников», антропоморфные. В большинстве своем это своеобразно стилизованные в типично кадыкской манере<sup>23</sup> изображения духов-охранителей, духов-хозяев, сделанные, как это отмечалось, в частности, и для алеутов, «по виду казавшихся шаману духов».<sup>24</sup> «Маска охотника», как мы уже отмечали, могла представлять духа-хозяина моря. Мы не нашли в литературе аналогий ей среди масок других групп эскимосов и алеутов. В пользу предположения о символическом изображении этой маской духа-хозяина моря могут говорить следующие ее особенности. В одинаковых «масках охотников» выступало несколько исполнителей, тогда как при изображении других упоминавшихся духов маски были бы разные. О связи с морем может говорить свидетельство Вознесенского об украшении данной

маски морской капустой. И хотя в сообщении Давыдова называется папоротник, но он мог быть и заменителем этих водорослей. В



Рис. 7. Маска № 571-11.

масках же МАЭ украшения «прутьев» перед лицом танцора являются узкие и длинные (до 40 см) полосы из кишок.<sup>25</sup>



Рис. 8. Маска № 571-12.

Заслуживают внимания хранящиеся в МАЭ пять бубнов с о-ва Кадьяк (№ 571-23, 25аб и 26аб), имеющие на верхних концах рукояток резные и раскрашенные личины в одинаковом с рассматриваемыми антропоморфными масками стиле исполнения. Личины все разные, две из них с зубчатыми «коронами». Это, очевидно, духи-помощники, «демоны» разных шаманов.

Упомянутые здесь в качестве церемониальных головных уборов «колпаки» и «шитые шапочки» также имеются в коллекциях МАЭ. Это шитые из птичьих шкурок с перьями или из кожи морских животных разной высоты колпаки и круглые шапочки с торчащими вверх «языками», украшенные вышивкой-аппликацией белым оленьим волосом, растительными волокнами (позже — цветными нитками). Они аналогичны опубликованным нами церемониальным головным уборам алеутов, которые восходят к древним обрядовым головным уборам из целой шкурки утки — персонажа мифов о сотворении мира.<sup>26</sup>

Таким образом, приведенные материалы позволяют составить некоторое представление о празднествах кадьякцев, их аксессуарах. Очевидно, что эти коллективные церемониальные действия осуществляли важные функции регламентации традиционного образа жизни, общинного контроля через публичные ритуалы. В них нашли отражение религиозные верования, мифология, исторические предания, а также воплощено оригинальное художественное творчество. Праздничные представления кадьякцев, в том числе «шестиактная мистерия», где вначале выступали с танцами мужчины в «охотничьих масках», свидетельствуют о главной направленности церемониальных действий на обеспечение промыслового успеха в предстоящем охотничьем сезоне. Значительное место в «игрушках» занимали поминальные церемонии, связанные с культом предков. Также к культу предков могут быть отнесены и выступления на празднествах членов тайных мужских союзов, изображавших злых духов. Аналогичный сюжет о посещении селения злыми духами, запугивания непосвященных существовал и в обрядовой практике алеутов, о чем свидетельствует описанное И. Вениаминовым особо разыгрываемое действие — «являются дьяволы».<sup>27</sup> О посвящении празднеств главному божеству, духу-хозяину природы — солнцу, дневному свету можно судить по отмечаемому в каждом представлении зажженному жирнику, непосредственно вокруг которого происходило действие. У алеутов же был и особый танец, посвященный дневному свету, олицетворением которого была плошка с огнем в руках танцора.<sup>28</sup> Наряду со всем этим в «игрушках» присутствовало и начало театрализованных представлений с оригинальными аксессуарами и разнообразным репертуаром от мифологических и исторических сюжетов до бытовых, преследующих как задачи передачи традиций, так и чисто развлекательные цели.

<sup>1</sup> Хлебников К. Т. Русская Америка в неопубликованных записках К. Т. Хлебникова / Сост., введ. и коммент. Р. Г. Ляпуновой и С. Г. Федоровой. Л., 1979. С. 24; Clark D. W. Pacific Eskimo: Historical Ethnography // Handbook of

North American Indians. Vol. 5. Arctic. Washington, 1984. P. 187.

<sup>2</sup> Давыдов Г. И. Двукратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова, писанное сим последним. Спб., 1810. Ч. 1; 1812. Ч. 2.

<sup>3</sup> Валаамские миссионеры в Америке (в конце XVIII столетия). Спб., 1900.

<sup>4</sup> Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции (1785—1795). Магадан, 1978.

<sup>5</sup> Гильзен К. К. Илья Гаврилович Вознесенский: К столетию со дня его рождения // Сб. МАЭ. 1916. Т. 3. С. 1—14; Степанова М. В. И. Г. Вознесенский и этнографическое изучение северо-запада Америки: К столетию его экспедиции // Изв. ВГО. 1944. Т. 76, вып. 5. С. 177—179; Липищ Б. А. Этнографические материалы по Северо-Западной Америке в архиве И. Г. Вознесенского // Изв. ВГО. 1950. Т. 82, вып. 4. С. 415—420; Ляпунова Р. Г. Экспедиция И. Г. Вознесенского и ее значение для этнографии Русской Америки // Сб. МАЭ. 1967. Т. 24. С. 5—53.

<sup>6</sup> Коллекция в целом не публиковалась, но репродукции всех кадыакских масок уже представлены в литературе, хотя и разрозненно, без описания и интерпретации их. См.: Липищ Б. А. О коллекциях Музея антропологии и этнографии, собранных русскими путешественниками и исследователями на Аляске и в Калифорнии // Сб. МАЭ. 1955. Т. 16. Рис. 4; Авдеев А. Д. Маска // Сб. МАЭ. 1957. Т. 17. С. 373 (табл. 1, 1); 311 (табл. 20, 1—3); Народы Америки. 1959. Т. 1. С. 129; Ray D. J. 1) Eskimo Masks, Art and Ceremony. Seattle, 1967. Tab. 5—7, 9; 2) Aleut and Eskimo Art: Tradition and Innovation in South Alaska. Seattle, 1981. P. 112—113.

<sup>7</sup> Оба эти документа, хранящиеся в ЛО Архива АН СССР, были опубликованы нами ранее, но без соотнесения их с предметами МАЭ. См.: Ляпунова Р. Г. Экспедиция... С. 29—30.

<sup>8</sup> Marsh G. H. A Comparative Survey of Eskimo-Aleut Religion // Anthropol. Papers of the Univ. of Alaska. 1954. Vol. 3, N 1.

<sup>9</sup> Fitzhugh W. W., Kaplan S. A. Inua: Spirit World of the Bering Sea Eskimo. Washington, 1982.

<sup>10</sup> Marsh G. H. A Comparative...

<sup>11</sup> Давыдов Г. И. Ч. 2. С. 96—97.

<sup>12</sup> Там же. С. 90.

<sup>13</sup> Давыдов Г. И. Ч. 1. С. 202—205.

<sup>14</sup> Там же. С. 208—210.

<sup>15</sup> Там же. С. 211—212.

<sup>16</sup> Там же. С. 205—208.

<sup>17</sup> Березкин Ю. Е. Голос дьявола среди снегов и джунглей: Истоки древней религии. Л., 1987.

<sup>18</sup> Валаамские миссионеры... С. 208—210.

<sup>19</sup> Этнографические материалы... С. 70—71.

<sup>20</sup> ЛО Архива АН СССР, ф. 53, оп. 1, № 1/9, л. 1—3об.; см. также: Ляпунова Р. Г. Экспедиция... С. 29—30.

<sup>21</sup> ЛО Архива АН СССР, ф. 142, оп. 1 (до 1918 г.), № 9, л. 176 об.; см. также: Ляпунова Р. Г. Экспедиция... С. 29.

<sup>22</sup> В сопровождающем эти предметы списке И. Г. Вознесенского значится: «За литером А — кадыакская личина, называемая туземцами талюляххя, 1 штука; за литером Б — кадыакская личина другого рода, туземное название неизвестно. Обе эти личины красиво разрисованы и убраны по алеутскому вкусу» (ЛО Архива АН СССР, ф. 2, оп. 1845 г., № 12, л. 5).

<sup>23</sup> Ray D. J. Aleut... P. 112; The Far North: 2000 Years of American Eskimo and Indian Art. Washington, 1973. P. 101.

<sup>24</sup> Сарычев Г. А. Путешествие по северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. М., 1952. С. 200.

<sup>25</sup> Детальное описание масок и других аксессуаров кадыакских праздеств из коллекции МАЭ будет представлено в отдельной статье сборника МАЭ.

<sup>26</sup> Ляпунова Р. Г. Очерки по этнографии алеутов. Л., 1975. С. 188—194.

<sup>27</sup> Вениаминов И. Записки об островах Уналашкинского отдела. Спб., 1840. Ч. 2. С. 309—313.

<sup>28</sup> Этнографические материалы... С. 63.

Л. Г. Невская

## ПЕСТРОЕ В БАЛТО-СЛАВЯНСКОМ: СЕМАНТИКА И ТИПОЛОГИЯ

В особом классе текстов (мифологические, фольклорные), ориентированных на мифопоэтическую семантику и построенных с учетом основных семиотических оппозиций, в семантической структуре некоторых слов появляются неявные и немотивированные с точки зрения обычного толкования смыслы. В данном случае речь пойдет о группе разнокоренных лексем, используемых в балто-славянском языковом и этнокультурном ареале для обозначения пестрого (лит. *mārgas*,<sup>1</sup> лтш. *margs*; лит. *rāibas, rāimas, rāinas rāivas*, лтш. *rāibs*, рус. *рябой; пестрый*; с.-х. *шапен*; лит. *kėršas; drūžas* и некоторые другие), обнаруживающих такой семантический параллелизм, что возникает вопрос о типологии некоторых представлений, связанных с пестротой. Семантическая особенность пестрого, реконструируемая на основе соотнесенности собственно языковых фактов с существенными явлениями духовной культуры, свидетельствует о маркированности этого признака, относящегося определяемый им денотат в разряд предметов, обладающих особыми свойствами, и — далее — о том, что пестрота принадлежит кругу конструктивных концептов, определяющих балто-славянскую модель мира. Поэтому целесообразно прежде всего выделить круг объектов, характеризующихся как пестрые.

В первую очередь следует отметить пестроту коровы и вообще рогатого скота, закрепленную в многочисленных номинациях, содержащих этот признак, см. литовские субстантивированные формы: *mārgis, mārgė, margoji: barška kaip margoji iš ganiklos* (LKŽ 7, 855)\* 'бренчит, как пеструшка с пастбища'; существительные: *margūka, margūtė* и др. В латышском эта модель реализуется главным образом посредством лексемы *raibs*<sup>2</sup> (*rainis*), *raibaļa, raibule, raibulīte, raibelīte, raibalīte, raibaļiņa, raibelīņa, raibeļe, raibene* (Mūlenbachs-Endzelīns 3, 465), а также *rāine* и *rainis* (Ibid., 467) 'маленький/молодой бычок' (впрочем, см. также единичную литовскую субстантивированную форму *raibė* — LKŽ 11, 45). См. фольклорное: *Pavaicāju mīļai Māžai, kā būš saukt raibu guovi. Kuŗa raiba — raibalīte (raibaļiņa)* (Mūlenbachs-Endzelīns 3, 467) 'Спрошу я дорогую Марю, как зовут пеструю корову. Которая пестра — raibalīte, raibaļiņa'; *Guotiņ, mana raibulīte, kas tev raibu raibināja?* (Ibid., 468) 'Коровушка, моя рябушка, кто тебя изрыбил в такую рябь?' и др. *Žmogeli, kas tau taip gražai jaučius numargino* (LKŽ 7, 850). В восточно- и западнославянских языках

\* Здесь и далее прямым шрифтом обозначен том, курсивом — страница.



преобладают имена, образованные от \**p̃str-*, типа польск. *pstroch*, *pestrocha*, *pstrocha*, *pstrula*, *pstrochula*, *Bestrula*; кашуб. *pstrox*, *pstroxa* (Sychta 4, 211) 'пестрый вол, корова', *bestrox*, *b'estroxa* (Ibid., 1, 36). Многочисленные и разнообразны в словообразовательном отношении с.-х. формы: *šaran* (RJA, 478),<sup>3</sup> 'вол' *šara*, *šarava*, *šarova*, *šarena*, *šarka*, *šarica*, *šaruļa*, *šaruña*, *šarenka* — все лексемы обозначают пеструю корову, *šaroña*, *šaran* 'вол и вообще рогатый скот' (Далмация), *šarovica* и клички типа *Šargo* по отношению к волу (Сербия) и к корове (Сток и Славония), *Šariš*, *Šaro*.

Такое многообразие наименований рогатого скота как пестрого объясняется не только продуктивностью способа номинации и экспрессивностью словообразовательной модели. Оно находится также в прямой связи со значимостью этого денотата в представлениях иных рангов: так, рогатый скот относится к основным концептам мифа о поединке Громовержца с его противником (происходящем, в частности, за обладание скотом).<sup>4</sup> В сербской традиции синкретически слиты название скота, предводителя градобитной тучи, разрешающей поединок, и метафорическое название самой этой тучи. Так, в Сербии перед началом бури говорят: *Vrami, sveti Savo, svoja goveda iz našega sela* (Српски митолошки речник, 72). В словесном сопровождении архангельского магического действия, связанного с первым выгоном скота и состоящего в расстилании в воротах пояса, снятого с голого тела, используется тот же признак для номинации скота: *Коль крепко и плотно пестрюнюшка вокруг двора держится...<sup>5</sup>* В системе литовских примет пестрая корова противопоставляется белой и связывается с дождем: *Jeigu balta karvė keltuvas namo veda, tai ryt bus graži diena, jeigu margumuota — paliūtė* 'Если белая корова ведет стадо домой, то завтра будет хорошая погода, если пестрая — будет дождь'. В совокупных балто-славянских представлениях пестрая корова идентифицируется с черной, см. аналогичную русскую примету о дожде, в которой определяющим является черный цвет. См. также бел. *маргель* 'левый бык в парной упряжке', восходящее также к литовскому *margas*, в котором признак пестроты, лежащий в основе внутренней формы, переосмысливается семиотически.<sup>6</sup>

Номинация коня по признаку пестроты в балтийском редка: лтш. *raibala* 'пестрая лошадь': *raibala tikpat gauss kā viņa samnieks pats* 'рябая лошадь так же медлительна, как и ее хозяин' (Endzelins-Hauzenberga, 350). Аналогично по внутренней форме польск. *pstrok* (Karłowicz, 416). Однако для балтийского народнопоэтического сознания характерно помещение коня в одну парадигму с противником Громовержца. См. литовские легенды о создании лошади из черта или ужа с помощью ореховой палки, розги, батога и о противопоставлении коня, отказавшегося перевезти Бога через реку, быку, корове, исполнившим его просьбу.<sup>7</sup> Негативный смысл «пегого коня» закреплен и в литовском толковании сна: *pervāžiavo margu arkliu — mergos nebeištekės* = если девушка переправится (через реку) на пегом коне, то не выйдет замуж. Напротив, корпус сербских названий коня, мотивированных признаком 'пестрый', обширен и разнообразен в словообразовательном отношении: *šaran*, *šarac*, *šarin*, *šarčić*, *šarčin*, *Šargo* — кличка коня, *Šarka* — кличка кобылы, а также

*Šarac, Šarčić, Šarčan, Šarīn* — имена коня Кралевича Марко, являющегося на сербской почве модификацией образа Громовержца в «основном мифе»: <sup>8</sup> *Ide Kraleviću Marko na Šarčanu, koñu ñegovome; Pa otale (Kralević Marko) posjede Šarčića; A Kralević naćera Šarčnu.* См. черногорское предание: *Budući da šarenijch koña vrlo malo ima, zato se ovde misli, da ih je nestalo sasvim — poslije Šarca Kralevića Marka* (RJA, 483), болг. *Шарець, Шаркулия, Шаркулин: Коњ коня да извадж./Дали коня звездоброј/Или коня вихрогоня/Или коня шаркулия?* (Геров 5, 595). В связи с конем и его парадигматическими связями с другими классификаторами, а также имея в виду весь комплекс представлений мифа, в том числе и звуковое оформление имен действующих лиц (*Волос, Велес* и т. п.),<sup>9</sup> здесь следует сослаться на сербское предание, по которому из конского вол о с а, упавшего в воду и ожившего, образовалась змея (Српски митолошки речник, 144).

Пестрота — характеристическая черта также и других животных, или амбивалентных в отношении оппозиции чистый/нечистый, сакральный/профанический, или же ритуально нечистых (овца, баран, коза): с.-х. *šaran* 'баран' (Босния и Герцеговина), 'козел' (Хорватия), *šare* 'овца',<sup>10</sup> 'коза', *šarica* 'коза'; *šarokan* 'баран' (Черногория), *šarīn* 'баран', *šarka* 'овца', *šaroka* 'овца' и 'коза' (Славония, Босния), *šaroña* 'баран', *šaruļa* 'овца'; болг. *шаруля* 'овца'; лит. *marga, kerša kiaulė: keršos kiaulės — kerši ir paršeliai* (LKŽ 5, 622) 'пестрые свиньи — пестры и поросята' (поговорка типа *яблоко от яблони недалеко падает*).

Наконец, животные низшего ранга — кошка и собака, находящиеся в сфере противника Громовержца в сюжете «основного мифа»,<sup>11</sup> также определяются как пестрые:<sup>12</sup> с.-х. *šarene nam vaške udariše, poklaše ti umorne vojnike; šarić, Šargo* — кличка собаки, *šarka, šarko: putuj pu'em tvojim, jer što šarko laje, putnik...niš sluša niš staje; šarov; šarica, šarka, šaruļa.* Так же и по литовским фольклорным представлениям: *šunį prausk neprausk — margs buvo, margs ir būs* 'собаку мой, не мой — пестра была, пестрой и будет' (аналогично рус. *черного кобеля не отмоешь добела*, что подтверждает уподобление пестрого и черного), *ar vienas šuva ant svieto margas? 'только ли собака на свете пестра?', 'margius 'собака с пестрой шерстью', šunaitis buvo raino plauko ir vadino rainėklis* (LKŽ 11, 52) 'собака была рябой масти и называлась rainėklis' (букв. 'рябая'), см. к этому кличку собаки в укр. *Як Рябка годують, так Рярко й гавка* (Гринченко 4, 91) (хотя, кажется, здесь скорее апеллятив), а также аппозитивную конструкцию *сучка-рябушечка* (Там же; 52). Пестрое как постоянный, формульный атрибут кота закреплено в конструкциях типа лит. *katinas marguikas, katelis marguolis* 'котик-пеструнчик', рус. *котики-марготики* (в котором вторая часть, безусловно, связана с лит. *margas*), с.-х. *šaruļa, šarka* и т. п.; литовская аппозитивная форма, используемая в песнях, *katinėli rainynėli* (см. аналогично укр. *о ти, коте-рябку* — Гринченко 4, 91); постоянный эпитет кота в латышском фольклоре *raīns (kaķis)*, а также дублирование признака пестроты в лит. (*katinas rainmārgis* (от *rainas* и *margas*), субстантивированная форма *raīnius* 'пестрый кот', кот определяется как 'пестроглазый': *katinėlis rainakėlis*; наконец, кот загадывается через признак 'пестрый': *ievutė kalniuota, lazdelė rainuota*

‘черемуха горбатая, ветка пестроватая’. В аспекте параллелизма и подобия пестроты и черноты важны свидетельства литовских и латышских легенд, в которых черт, спасаясь от Пяркунаса, превращается в черную кошку.<sup>13</sup> Общеизвестны также представления о кошке как предсказательнице погоды, гостя/чужого, живую кошку приносят в жертву при вызывании дождя и т. п. (Српски митолошки речник, 200).

Мифологически многофункциональные петух и курица<sup>14</sup> особую значимость приобретают с введением цветового классификатора.<sup>15</sup> См. к этому свидетельство, относящееся к балто-славянской культурной традиции: [bóg] *Lituvainis ktory defzcz spufzcza l temu [Litwini] rozmaitey barwy kurzyc e biale l czarne l iarzfbate ofiarowali*,<sup>16</sup> а также жертву пестрых молодых кур литовскому богу Паугупатису.<sup>17</sup> Пестрота является неотъемлемым свойством петуха и курицы для балто-славянского языкового сознания, что проявляется в широком употреблении субстантивированных форм: *kad jūs, raibiai, negiedotut, naktelē ilgētū* ‘если бы вы, рябые, не пели, то ночь бы не кончалась’, лит. *kanapētē* ‘пестрая курица’ и аппозитивных конструкций типа *gaiduliai raibuliai* и т. п. См. к этому же укр. *курка-рябуха, курочка-рябушечка* (Гринченко 3, 92), с.-х. *kokoš šara* и рус. *курочка-ряба* и связанные с ней космогонические представления.<sup>18</sup>

Пестрота птицы стала языковым стереотипом пестроты вообще: лтш. *raibs kā dzenis*, лит. *margas kaip genys*, с.-х. *šaran kao detao* (см. загадывание дятла через этот признак: *marga marginėta šile pakabinta* — LKŽ 7, 853 ‘пестрая пестрядь в бору повешена’). См. также иных пестрых птиц, напр.: *dagilis margasis* ‘пестрый щегол’. Пестрота птицы — это тот признак, который относит ее в разряд классификаторов с негативным смыслом, независимо от того, содержится ли указание на пестроту в форме слова, как в лит. *margagurklis, margasparnis* ‘зяблик’ (с.-х. *šarūla, šaroviza*): *jei apie namus skraido margasparnis — degs namai* (LKŽ 7, 851) ‘если вокруг дома летал зяблик — дом сгорит’, или же является орнитологической характеристикой, как, например, бекаса (большая птица с пестрой спинкой), называемого по-литовски *perkūno oželis (ožiukas)* (LKŽ 9, 834), букв. ‘чертов козлик’, думается при этом, что выбор второго элемента обусловлен не только «блеющим» голосом бекаса, но и ритуальной нечистотой козла. См. также лит. *genys raibas (margas), sviets dar margesnis* ‘дятел пестр — мир еще пестрее’. Птицы, в балто-славянской традиции считающиеся пестрыми/рябыми (лит. *raibiapaūkštė*), как правило, сопряжены с негативными коннотациями. В первую очередь здесь нужно упомянуть кукушку, в фольклорных текстах обладающую постоянным эпитетом «пестрая/рябая», соответствующие лексемы заключают этот признак как основание внутренней формы: *Liūdnai raibuonėlė ant šakos kukuoja. Čiagi našlaitėlė verkią ašaroja* (LKŽ 11, 46) ‘Грустно кукушечка (букв. ‘пестренькая’) на ветке кукует. Тут же сиротинка слезами обливается’, см. также другие субстантивированные формы: *raibūnėlė, raibūtė*. Кукушка осмысливается в постоянной связи с потусторонним миром смерти и мрака как одно из посмертных воплощений души: *...o ši trečioji, raiba gegelė tai mano seserėlė*<sup>19</sup> ‘...а та третья, рябая кукушечка — это моя сестрица’, *tai aš nusieisiu į žalią giręę, ten aš pasiversiu raiba gegužele* ‘пойду я в зеленую рощицу, там превращусь в рябую кукушечку’,

как предсказательница судьбы, продолжительности жизни и т. п. В литовском языке пестротой кукушки мотивирована внутренняя форма прилагательного *gegužėtas*: *o kas pilkas, gegužėtas?* — *O gegute, toj pilkoji, ana pilka, gegužėta* (LKŽ 3, 202); *nedraskyk paukščiu lizdu, paliksi gegužėtas* 'не разоряй птичьих гнезд — станешь рябым' и входит в состав сложного слова с «дублированным» признаком пестроты в основе: *gegužraibis*: *buvo toks gražus gegužraibis gaidžiukas* (Ibid., 203) 'жил-был красивый пестрый-препестрый петушок'. Другие птицы, также осознаваемые как пестрые, входят в класс мифологизированных существ, обладающих функцией моделирования отношений добро — злое/благоприятное — злокозненное по отношению к человеку,<sup>20</sup> преимущественно в негативной части оппозиции: лтш. *raibala* 'сорока', лит. *raimas vanagas* 'пестрый ястреб', польск. *sowa jarzębata* и под., наконец, *sakalėlis raibužėlis* и *raibas sakalėlis* 'рябой соколог' литовской погребальной причети как вестник смерти, аналогичные рус. *птица подземельная* и используемые в одинаковых контекстах, что в совокупной балто-славянской традиции приводит к объединению представлений о нижнем мире мрака и тьмы и пестрой птице как вестнике этого мира, т. е. вестнике смерти: *oi, tai atlėkė raibas sakalėlis, oi, jis padudeno in sciklę langelį, oi, jis pabudzino mūs, sesarelas iš ramaus miegelio*<sup>21</sup> 'ой, это прилетел пестрый соколог, он постучал в стеклянное окошечко, он пробудил моих сестриц от глубокого сна'. См. реально тот же текст на русском языке: *По утрышку по раннему налетела птичка вещая, Птичка вещь подземельная. Она крылышки расправила, по окошечку ударила*.<sup>22</sup>

Пестрота змеи и трояко проявляется в языке: как внутренняя форма номинации змеи, как элемент при ее зоологическом описании и как атрибут мифологических персонажей змеевидной природы. С.-х. *šaran* 'рогатая гадюка': *šaran je pīrgav, ima roščāc navrh glave* (RJA, 478) '*šaran* (букв. 'пестрый') — пестр, на верху головы имеет небольшой рог', *šaranka* 'рогатая гадюка', *šarunica* 'двурога змея', *šaren*, *šarėnica*, *šarenka* 'песчаная гадюка', *šarica* — название змеи в Далмации, *šarka* — змея в прямом и переносном смысле: *Љubile te šarke, lute guje; šarkan 'змея', šarovača, šarovka: šarovka je gorka zmija* (Хорватия), *šaruša* 'пестрая змея'. Сюда относится также *šarovit* как атрибут змеи в прямом и переносном смысле: *Nije lasno na kapiju doći, na ņoj čuva šarovita guja, luta guja kapiģija Mato* 'Нелегко достичь тех ворот, их сторожит пестрая змея, лютая змея — привратник Мато' — и особенно фрагмент песни, в котором можно видеть апелляцию к одному из мотивов «основного мифа»: *Igra koņa zmija šarevita... Oj izadi zmijo šarevita...* О пестроте как неотъемлемом свойстве змеи свидетельствуют многочисленные фольклорные тексты: «...змија блавор (главор, блор) је велика и шарена, огромне снаге: опаше говече и удави га» (Српски митолошки речник, 145). Пестры также демонические существа низшего ранга типа вампира: «дрѣкавац: тело му је шарено, дугачко и танко као вретено» (Там же, 110). Пестрота является ключевым словом при загадывании змеи: *šaren kajiš po zemli se vuče* — и при загадывании иных объектов через змею, например курительной трубки: *zmija šaruła, na glavi joj ogañ gori, a ludi je pod rep lube*. Пестрота как мотивационный признак определяет внутреннюю форму также литовских названий змеи:

*margùlė* 'маленькая ядовитая змейка', *margučė* 'гадюка', *marginė* и ее эвфемистического наименования: лит. *rainėji* (субстантивированное прилагательное) 'рябая': *parušunėje pamatė rainąją* (LKŽ 11, 56), 'на опушке леса он увидел змею' (букв. 'рябую'), лит. *kanāpinė* 'змея, червь' (LKŽ 5, 196); к этому см. также «классификацию» змей, отдельные элементы которой сильно сближены в отношении мифопоэтической семантики: *gyvasių ur: kanāpinė, margoji, juodoji, girinė, morānė* 'змеи бывают: рябая, пестрая, черная, лесная, мартовская' (Ibid.). Пестрота змеи как ее неотъемлемое свойство закреплена в пословичных текстах: лит. *rainas kaip gyvatės kailis* (LKŽ 11, 55) 'пестр, как змеиная шкура', лтш. *čūska ir raibīga kustuonis* (Endzelins-Hauzenberga, 350) 'змея и пестрая кусается'.

Этимологическая связь лит. *margas* и рус. *мрак* (Fraenkel, 410; Mülenbachs-Endzelins 2, 563; Фасмер 2, 652) находит экстралингвистическую параллель в общем представлении о слепоте как свойстве змеиной природы,<sup>23</sup> а также в таких языковых фактах, как с.-х. *слепић, слепак* 'змейка, похожая на угря', укр. *слинак* 'медяница', рус. *слепень* и *сливень* (второе — табуистическое преобразование первого, Фасмер 3, 670—671) и точное литовское соответствие: *gyvatė yra āklė* (LKŽ 1, 75) 'змея слепень' при *āklas* 'слепой'.

Далее естественен переход этой семантической группы в разряд пейоративной лексики: *zmijo šarena!* как характеристика человека, *žena gizdava — zmija šarena* 'разодетая женщина — пестрая змея'.<sup>24</sup> Пестрота связывается также с представлением о хитрости, фальши, ненадежности: *šaren* 'хитрый, непостоянный, изменчивый, изменнический, сомнительный', *šarkast* 'врун', *šarometan* 'неискренний, неверный', *šaròvit* 'лукавый, неискренний', *šarati* 'лгать', *šarañe* 'лицемерие', 'супружеская неверность'. Зыбкость смысла, который можно толковать двояко, противоположно передается с.-х. *u našego bana šarovita pravda*, ср. кашуб. *pańska laska na bestrim koñu jezzi* (Sychta 1, 36); кашуб. *jesiñ na bestrim koñu jezzi* (о переменчивой осенней погоде — Ibid.) и точно соответствующее лит. *locka pono ant keršo arklio jo; pono malonė keršais arkliais jodinėja* (LKŽ 5, 622) и др.-рус. *не прельщай мене козньми пестрых словес* (Срезневский 2, 178). Аналогично передается состояние физической или психической неустойчивости, беспамятства, а также глупости: польск. *pstro w głowie, pstrogłowiec* (о глупом человеке) (Karłowicz 415), лит. *margasis* (о простом, бескультурном человеке) (LKŽ 7, 851), лтш. *tev acis ir raibas* (Mülenbachs-Endzelins 3, 468) 'ты пьян', *raibajā but* 'быть пьяным', ср. лит. *negerk daugiau, jau ir taip akys dryžos* (LKŽ 2, 734), *Kas laka tą prakeiktą smarvę? Ar ne jūs, margiejai?* (LKŽ 7, 851), лит. *raivaliuotis* 'чувствовать себя в беспамятстве, дремоте от слабости' (LKŽ 11, 86) и заимствованное из литовского в польский *margać* 'едва дышать', *ledwo marga* (о человеке при смерти) (картотека Словаря польских говоров), ср. польск. *pstrzyć* 'едва гореть': *lampka ledwie się już pstrzy* (Karłowicz, 415). Наконец, языковые элементы типа лит. *keršai margai* 'кое-как' и польск. *pstro* 'приблизительно': *do Pragi będzie ze sto mil, pstro rachować* (Ibid.) придают заключающему их высказыванию ту же модальность приблизительности, неопределенности.

К пестрым относятся также жабы, лягушки и другие хтонические существа и целый ряд насекомых:<sup>25</sup> *šarènrba* 'лягушка с пестрым брюшком', *šarehača* 'пестрая лягушка', *U te mjere izade iz vode šarena žabica* (Далмация), *žuvica šarena* 'elaphrus littoralis', *podkorňak šareni* 'cicones variegatus', *mekokrilas šareni* 'malthodes picticollis', *šarena bubica* 'божья коровка', а также «бубамара: је шарена и врло кротка бубица, коју девојке стављају на кажипрст десне руке и говоре: „Полет’, полет’, бубамаро, откуда ће доћи сватови“» (Српски митолошки речник, 142—144). В этом имени, помимо отнесения его по определению к «пестрым существам», показателна также вторая часть слова: корень *mar-* со всем сложным комплексом относящихся сюда мифологических представлений (в частности, *Мара* и под. как воплощение смерти<sup>26</sup>), смыкающихся в конечном счете с такими именами персонифицированной змеи, как *Марина*, *Марея*, *Мария*, *Мархва*.<sup>27</sup>

Многообразно связаны в народном сознании, иногда вплоть до полного отождествления, змея и рыба как классификаторы нижнего мира.<sup>28</sup> В рыбу, спасаясь от Перкунаса, превращается черт в латышской легенде.<sup>29</sup> По восточносербскому представлению, Змај 'мифологический змей, дракон' происходит из рыбы *шаран*, у которой в сорок лет вырастают ноги и крылья (Српски митолошки речник, 142—144). См. отражение этой связи в «змеиных» названиях рыбы типа с.-х. *змијулица* 'минога'. Следует, однако, сказать, что амбивалентному славянскому мышлению свойственно и противопоставление змеи рыбе: бог сотворил рыбу *јегуља* 'угорь', а дьявол змею (Там же). Змея и рыба сближены по способу мотивации внутренней формы: в параллель с.-х. *šaran* 'карп' и 'ядовитая змея' (RJA, 478) и др. можно указать такие литовские названия рыбы, как *rainė*, *margė* 'рыба из породы карповых' при *rainėji*, *marginė*, *margūlė* 'змея'. Пестротой мотивируется внутренняя форма таких ихтиологических имен, как лит. *dryžonytė u rainė* 'карп' (LKŽ 2, 734), польск. *pstrąg* 'рыба лососевых пород' (Karłowicz, 415), с.-х. *šaran* 'маленький карп', *šarban* 'большая морская рыба с черными пятнышками на спине', *šarčic*, *šarenpērke*, *šarka*; болг. *шаран* 'карп, сазан' и *шаранова платика* 'красноперка'.<sup>30</sup> Пестрота — постоянный эпитет рыбы, в фольклорных текстах предстающей как посмертное воплощение души: *Ši margoji lydekėlė būt man buvus motinėlė... Šis margasis ešeriukas būt buvasis man broliukas* 'Эта пестрая щучка — моя бывшая матушка... Этот пестрый окуnek — мой бывший братец'.<sup>31</sup>

И наконец, собственно противник Громова жца — черт именуется пестрым, рыбом — *rainasis*: *ką čia štoks toks rainasis, juodasis, nia i pavarė arklius* 'тут такой-сякой пестрый, черный, ну и погнал коня'. Негативная семиотическая значимость пестрого поддерживается здесь синонимическим использованием двух эвфемистических наименований черта — 'пестрый' и 'черный'. См. также *raināpilkis* 'черт (букв. 'пестро-серый')', *rāišas*, *raīstinis*,<sup>32</sup> в последнем случае пестрота опосредована через связь с болотом.

С идеей пестроты связывается также радуга, по мифологическим представлениям ассоциирующаяся со змеей, соединяющей землю и небо<sup>33</sup> (см. к этому собственно языковые факты типа полесск. *смок* и *цмок* как обозначения радуги<sup>34</sup>). Одно из литовских названий радуги — *margūnas* мотивировано признаком пе-

строты. Другое ее название — *juosta* (букв. 'пояс') (лтш. *josta*, бел. *пояс*, болг. *бабин пѳѳас*<sup>35</sup>) относит к комплексу представлений о мировом древе. *Marga juosta* 'пестротканый пояс' позволяет перейти к иному семантическому кругу, имеющему стойкие мифологические ассоциации с нижним миром, скотом, змеей, слепотой. Речь идет о пестрых объектах, связанных с ткачеством (наряду с прядением, шитьем, плетением).<sup>36</sup> Немаловажно, что и здесь фольклорный контекст остается если и не преимущественным, то во всяком случае в высшей степени характерным: *Jauna buvau pas močutē, margu juostu aš neaudžiau* 'молода была у матушки, пестрых поясов не ткала'. См. также названия домотканого полотна из ниток разного цвета, клетчатого или в полоску: *margēnis, margičēnis, margūlai, marginē* (*marga marginaitē sienoje pakabinta* 'пестренькая пестрядь на стене повешена' — загадка про окно), одежды из этого полотна: лит. *margumā*, рус. *пестрядь* и т. п., *marginiuotas, marginuotas* 'одетый в одежду из домотканой материи': *sena močutē bus marginiuota* (из песни), *neimk pačā tu šilkuotā, imk tu paciā marginuotā* 'не бери жену в шелках, бери в домотканом', *rainēlē, rāinis, rainuota* 'пестрая домотканая ткань' (LKŽ 11, 55, 57), лтш. *raibe, raibene, rāibe* 'пестрое сукно', *raibes* 'полосатая юбка' (Mūlenbachs-Endzelīns 3, 467), *rāibaūdķlis* 'пестрое полотно, пестрая одежда' (Ibid.), а также лтш. *raibulis* 'узор на ткани', *raibumēns* 'в разноцветных узорах' (Endzelīns-Hauzenberga 15, 350), лит. *dryžinys* 'пестрядь' (LKŽ 2, 734), с.-х. *šāra* 'украшение на шали', *šarēnica* 'пестрый ковер', *šarci* 'веревочка из черной и белой ниток', болг. *шарѳлка* 'пестрая ткань', *шарка* 'узор' (Геров 5, 594) и т. д. Хотя в большинстве приведенных примеров пестрота детерминирована технологией изготовления ткани, но и здесь ее сопровождают коннотации, особым образом отмечающие предмет: *Ako vidiš (u snu), da imaš čohu šarenu, toj prilikuje srēba* 'Видеть во сне пестрое сукно — к злости, гневу'.

Связанный с прядением-ткачеством мотив причудливой фантазии, грезы, сновидения<sup>37</sup> отчасти манифестируется латышскими лексемами, относящимися к этимологическому гнезду *margas* 'пестрый', но имеющими иной вокализм корня (Fraenkel, 410) и обозначающими фантастические ночные видения, бред и под. Возможно, здесь не следует исключать семантического влияния родственного лтш. *mirzēt*, лит. *mirgėti* 'мерцать, мелькать, пестрить в глазах' и далее таких глагольных производных, как лит. *sumarģaliuoti* 'мерцать, мерещиться' и под.,<sup>38</sup> лтш. *murgi: tā bija nakts ar raibu raibiem murgiem* 'она боялась ночи с ее пестрыми фантастическими видениями' (Mūlenbachs-Endzelīns 2, 669) — контекст включает в себя оба балтийских слова, используемых для обозначения пестрого. Относящееся к этому же этимолого-семантическому кругу рус. *мерещиться* (Фасмер 2, 603) имеет также значение 'темнеть' и 'плохо, слабо видеть'.<sup>39</sup> С идеей ослабления зрения связано и лит. *margulys* 'рябь в глазах, плохое зрение' и, возможно, твер. и псков. *маракосить* 'мерещиться, неясно видеть, мелькать' (СРНГ 17, 368), а также *морок* кстром. 'сон, в котором человек видит самого себя, по народным поверьям является приметой скорой смерти', 'затмение сознания, помрачение рассудка, обморок', сиб. 'хитрость, плутовство, обман' (см. выше об этом круге значений, сопутствующих «пестроте»), 'несерьезный, легкомысленный человек' (СРНГ 18, 273).

Через одно из названий домотканого полотна загадывается книга: *marginys daug tiesos pasakys* 'marginys много правды расскажет'. С использованием атрибута *margas* загадывается письмо: *marga karvė per visą svieta bėga* 'пестрая корова по всему свету бежит'. Мотив *marga gromatėlė* — скорописчатая грамотка (см. ниже о связи *писать* — *пестрый*) входит в совокупный балто-славянский текст погребальной причеты:<sup>40</sup> *Глупо сделала кручинная головушка, Не писала скорописчатой я грамотки... Ты бы снес ю на второе на пришествие... Ты бы отдал скорописчатую грамотку* (Барсов, 15) — *Aš tau parašūčiau marga gromatėlę savo gaudžiomis ašarėlėmis iki tėveliui, iki motinėlei* (Raudos, 542) 'Я написала бы пеструю грамотку горячими слезами к батюшке, к матушке'. См. типологически подобное с.-х. *шарена књига* и т. д.: *Pa šarenu knīgu načnio | Kad šarenu knīgu proučio | Šarenu tu khīgu napraviše* (RJA, 483), *Došla ta šarovita i jadovita knīga mudrome Dubrovčaninu Kabogi*. Семантическая тенденция к объединению представлений о письме и пестроте,<sup>41</sup> в основе которой может лежать этимологическая связь типа рус. *писать* — *пестрый* (Фасмер 3, 251, 266), и далее к расписанности, украшенности, красоте (лит. *sūneli... mano raštuonėli*, ср.: рус. *писаная красавица*) многообразно проявляется в лексике, в основном также маркированной в народном сознании, типа «пасхальное яйцо»: лит. *marginti velykaičius* 'красить (букв. 'пестрить') яйца' и *margutį rašyti* 'расписывать яйцо', *margūtis* 'крашеное яйцо', рус. *писанка*, *красшонка*;<sup>42</sup> др.-рус. *пъсати* и *пъстрити*, *пестрпиту* 'украшать, расписывать' (Срезневский 2, 1777) и с.-х. *šaraviti*, *šarati* 'красить в разные цвета, писать, писать каракули' и *uskrašne samo omaščeno jaje* (*a koje je i pisano i omaščeno, ono se zove šareno*) (RJA 482).

Наконец, как пестрые осмысливаются и единичные исключительные денотаты, относящиеся к сфере негативного: с.-х. *šaruļe* — одно из эвфемистических наименований оспы, болг. *шарула*, *шарулка* 'корь, оспа' и «Баба шарка: шаркѣ-ты бывать: брусница, дребница, кожошка, лышница, лыщенка, червенка, юдра шарка» (Геров 5, 594). В народном календаре пестрота косвенно связана, в частности, с миром предков, поминовением усопших: *šarena nedjela* — неделя перед зимним душным днем, первая неделя мясоеда, когда не постятся ни в среду, ни в пятницу, рус. *пестрая неделя* — неделя перед масленицей: в пеструю неделю едят через день мясное;<sup>43</sup> болг. *шарен хлѣбъ* 'обрядовый хлеб' (Там же).

В фольклорном тексте в сущности очень многие денотаты могут определяться как пестрые: сундучок, карета, стул, постель, перина, подушка,<sup>44</sup> курительная трубка, зеркало (RJA), см. также в литовских песнях: *O kur tu eisi, mano bernužėli... Į svečią salelę, į marga Rygelę* 'Куда ты едешь, паренек... На чужую сторонку, в (букв. 'пеструю') Ригу' и параллельные литовское и сербское: *Imkit visi, brolužėliai, po marga plintėlę* 'возьмите, братики, по (букв. 'пестрой') винтовочке' — *pa šarene puške dovatiše*. При этом значение атрибута постепенно нивелируется и сам он приобретает свойство недифференцированного в семантическом отношении постоянного эпитета, используемого в обобщенном значении «красивый, прекрасный» и далее абсолютно десемантизированного: *Aš pakavosiu savo mergelę margoje bažnitėlej... Margoji bažnicioj, Puikiausioj vietoj, Po stikliniais langeliais Su kunigėliais, Su mokinėliais, Su margais*



*vargonéliais* 'Я похороню свою девицу в (букв. 'пестрой') церквушке... В красивейшем месте под стеклянными окошками... с ксендами, с учениками, с (букв. 'пестрыми') органистами'; *Daro brolei margā grabā* 'сделали братья (букв. 'пестрый') гроб'.

В заключение можно констатировать, что пестрое оказывается той осью, вокруг которой определенным образом организуются существенные для балто-славянской картины мира представления и концепты. При этом пестрота входит в парадигму преимущественно негативных признаков в оппозициях чистый/нечистый, светлый/темный,<sup>45</sup> верхний мир, жизнь/нижний мир мрака и смерти. Одно из возможных объяснений негативных коннотаций пестрого связано, видимо, с тем, что балто-славянский менталитет, основанный на бинаризме представлений, считает пестроту нарушением некоего единства, устоявшегося равновесия (черного и белого, света и тьмы и под.),<sup>46</sup> возвращением в хаотическое состояние. Самое положение, например, лит. *margas* в этимологическом гнезде можно определить как пограничное, заключающее в себе возможности семантического развития в противоположных направлениях: 'изобилие света, сверкание, сияние, блеск' (лит. *mirgėti*, лтш. *marga, margas, margot*, нем. *Morgen*, гот. *maúrgins*, рус. *мерцать* и т. д.) — 'ограниченность, малое количество света, сумерки, потемки и т. д.' (лит. *mėrkti, mirkčoti*, рус. *меркнуть, жмуриться, мрак*, др.-исл. *myrkvi, myrkr* (Fraenkel, 410; Mülenbachs-Endzelins 2, 563; Фасмер 2, 652).<sup>47</sup> Вторая семантическая тенденция может быть подкреплена др.-рус. *моргоселный* 'имеющий гнойные глаза, подслеповатый' (СлРЯ 9, 261), рус. перм. *морговатый* 'плохо видящий' (СРНГ 18, 269), рус. тульск. *морок* 'о слепоте': *нашел на нее морок, она ничего не видя* (Там же, 272). И, наконец, возможно и третье — пограничное — состояние временного лишения зрения, дискретного распределения света и тьмы, связанное через моргание и мигание с молнией: *ванá мигáйе тодіе, коли цв'итé гречка; сухá мигаўка* 'молния без грома' (Украинское Полесье,<sup>48</sup> ср. с.-х. *сува муња*); *моргни, моргни, моргавко* 'зарница'. Аналогично в литовском говоре: *tār miguoja ka ir perkūnijos pejutá*<sup>49</sup> 'так мигает, что и грома не чувствуешь'. См., наконец, вост.-слав. *воробьяная (рябиновая) ночь*, вся семантика которого говорит в пользу его этимологической интерпретации через 'рябое', а народнопоэтическое осмысление представляет развертывание всего спектра связанных с пестротой коннотаций.<sup>50</sup>

В заключение высказывание, ставящее «пестрое» в один ряд с другими представлениями и отчасти объясняющее его психологический и философский феномен: «...страшит блистание или веселит, оно отлично от прозрачной ясности постольку, поскольку скорее заполняет кругозор собой, нежели высветляет и тем открывает его. Свойство непроницаемости объединяет „слепящий“ блеск с „таинственным“ мраком».<sup>51</sup>

<sup>1</sup> О лит. *margas* в ряду других фольклорных эпитетов см.: *Sauka D. Tautosakos savitumas ir vertė. Vilnius, 1970. P. 188; Ademollo Gagliano M. T. Il lituano margas e i suoi sinonimi // Indogermanische Forschungen. 1983. Bd 88. S. 235—256.*

<sup>2</sup> Об отношении дополнительного

распределения в функционировании лит. *margas* и лтш. *raibs* см. также: *Ademollo Gagliano M. T. Op. cit. S. 256.*

<sup>3</sup> Далее ссылки на этот словарь, как правило, опускаются. Документируются лексемы, почерпнутые из других источников.

<sup>4</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

<sup>5</sup> Соколова В. К. Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 18.

<sup>6</sup> Smiškova E. Lituanizmy w białoruskim słownictwie rolniczym // Lingua Poznaniensis. 1969. [Т.] 14. С. 55—59.

<sup>7</sup> Balys J. Lietuvių liaudies sakmės. Kaunas, 1940. P. 55—62. О связи коня с нижним миром и хтоническими демонами в сербском народном представлении см.: Српски митолошки речник, 170.

<sup>8</sup> О непрерывности эпической традиции, приводящей к соединению сюжетов о змеборстве с Марком Краевичем, см.: Путилов Б. Н. 1) Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971. С. 37—38; 2) Эпос о Марке Краевиче и проблема эпического героя и исторической личности // Македонски фолклор. Скопје, 1973. № 11.

<sup>9</sup> См. серию работ В. Н. Топорова о Волосе-Велесе в контексте «основного мифа».

<sup>10</sup> Возможно, не случайно в ряду названий овцы: *ovce zovu šare, šiška, sokolica* (RJA, 482) — соположение лексем *šare* и *sokolica*, если иметь в виду, что одним из атрибутов сокола в фольклоре является именно пестрота (см., в частности, о *raibas sakalelis* литовской причеты как о вестнике смерти).

<sup>11</sup> Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 90. См. также арханг. *собака бела, кошка сера — один змеиний дух*.

<sup>12</sup> См. к этому этимологии *nes* по связи со слав. \**pystr-* 'пестрый' и лит. *raišas* 'грязное) пятно' (Фасмер 3, 248). См., впрочем, новую, совершенно иную этимологию: Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии (статья вторая) // *Studia Slavica*. Budapest, 1987. Т. 33, f. 1—4. С. 55.

<sup>13</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования... С. 77—78.

<sup>14</sup> См.: Успенский Б. А. Филологические разыскания..., Особенно с. 86 — об участии петуха и курицы в похоронах противника Громовержца.

<sup>15</sup> Топоров В. Н. Петух // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 309—310. О противопоставлении черного и светлого петуха как манифестантов оппозиции вода/огонь специально см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1966. С. 151—152.

<sup>16</sup> *Słownik Polszczyzny XVI wieku*.

Wrocław... Т. 9. S. 226.

<sup>17</sup> В. И., В. Т. Раугупатис // Мифы народов мира. Т. 2. С. 151—152.

<sup>18</sup> Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Труды по знаковым системам. [Вып.] 3. Тарту, 1967.

<sup>19</sup> *Lietuviškos dainos / Užrašė* A. Juška. Vilnius, 1954. Т. 3.

<sup>20</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские... системы. С. 190.

<sup>21</sup> *Lietuvių gaudos iš visur surinktos su d-ro J. Basanavičiaus prakalba*. Vilniuje, 1926. P. 49.

<sup>22</sup> Русские плачи Карелии / Под ред. проф. М. К. Азадовского. Петрозаводск, 1940. С. 89.

<sup>23</sup> Об этом специально см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа. М., 1975. С. 69; Успенский Б. А. Филологические разыскания... С. 91. Здесь же — о змее как образе загробного мира (с. 58, 59). Уместно напомнить также предложенную Р. О. Якобсоном этимологию глагола *щурить* (т. е. уменьшать количество света, попадающего в глаз), связывающую его с общим названием хтонических существ *щур* (Jakobson R. *Marginalia to Vasmer's Russian Etymological Dictionary* // Intern. J. of Slavic Linguistics and Poetics. Vol. 1/2. P. 277).

<sup>24</sup> В известном смысле типологически параллельными в семантическом отношении можно считать с.-х. *mġgoda* 'злой, сумрачный, мрачный человек', *mġgodast* 'темный, мрачный', *mġgoditi se* 'хмуриться', которые этимологически также соотносятся с лит. *margas* 'пестрый'. О сопоставлении приведенных сербских лексем с прилаг. *mrk* см.: Skok 2, 464. Здесь же отвергается как далекое и трудное для обоснования предположение о возможности связать чеш. *mrholiti* 'падать' (о дожде) и лтш. *marga, merga* 'мелкий дождь'. Однако если иметь в виду всю комплексную семантику пестрого (в том числе связь пестроты с темнотой, мраком), наконец, такие образы, как «слепой дождь» (и особенно его названия типа псков. *маргаса, маркаса*), то, может быть, в таком контексте это сопоставление нашло бы свое место. Из свидетельств текстов иного ранга см. сербскую легенду (в которой просматриваются мотивы «основного мифа») о том, что при ссоре дьявола с женой возникает дождь при солнце, т. е. слепой дождь. См.: Незская Л. Г. Мотив «дождь при солнце» в латышских погребальных песнях // Балто-славянские исследования. 1987. М., 1989.

25 Мифологическое мышление объединяет их по общности происхождения. См., в частности, сербское агиографическое предание о Несторе, убишем дракона (аждага), из труп которого разползлось множество змей, ящериц, мышей и насекомых (Српски митолошки речник, 3). О связи вредных насекомых с противником Громовержца см.: *Топоров В. Н.* Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа // Балто-славянские исследования • 1980. М., 1981. С. 274—300; *Цивьян Т. В.* Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце // Балканский лингвистический сборник. М., 1977. С. 93. Еще см.: *Терновская О. А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981. С. 139—159. О лягушке в контексте основного мифа см.: *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* О мифологии лягушки (балто-балканские данные) // Балто-славянские исследования • 1981. М., 1982. С. 137—155; *Топоров В. Н.* Др.-гр. *βάτραχος* и др. (заметки на полях) // Там же. С. 155—162.

26 Мифы народов мира. Т. 2. С. 110 (ст. Мара), с. 111 (ст. Марена).  
27 *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Инвариант... С. 69.

28 *Успенский Б. А.* Филологические разыскания... С. 146.

29 *Latviešu tautas ticējumi, sakrājis un sakartojis prof. Šmits. Rīgā, 1940. P. 1944.*

30 *Усачева В. В.* Материалы для словаря славянских названий рыб // Этимология. 1971. М., 1973. С. 161.

31 *Lietuviškos dainos / Užrašė A. Juška. Vilnius, 1954. T. 3. P. 391.*

32 *Naktinienė G., Paulauskienė A., Vitkauskas V.* Druskininkų tarmės žodynas. Vilnius, 1988. P. 293. Типологически параллельное румынское название дьявола *Pistruetul*. См.: *Цивьян Т. В.* Змея≠птица: к истолкованию тождества // Фольклор и этнография. Л., 1984. С. 50. Здесь же о пестроты как постоянном атрибуте «превращенной змеи» — птицы, саламандры, козы и т. д. вплоть до *Petru pistrufu* 'пестрый Петр', в румынской заговорной традиции.

33 *Неский Н. А.* Представление о радуге как о небесной змее // С. Ф. Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. Л., 1934.

34 *Могилла О. А.* Полесские регионализмы в метеорологической лексике // Полесье и этногенез славян: Предварит. материалы и тез. конф. М., 1983. С. 68.

35 Об ареале лексемы *пояс* 'радуга' см.: *Ненюкунный А. П.* «Пояс» — одно из названий радуги в атласах балтийских и

славянских языков // *Baltistica. V (1). Vilnius, 1969. P. 69—76.* Именованье радуги поясом имеет дополнительную детерминацию и в «радужной гамме» литовских, в частности, поясов. См.: *Lietuvių etnografijos bruožai. Vilnius, 1964. P. 355.*

36 *Успенский Б. А.* Филологические разыскания... С. 176; *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* К реконструкции одного мифологического текста в балто-балканской перспективе // Структура текста. М., 1980.

37 *Топоров В. Н.* Пряжа // Мифы народов мира. Т. 2. С. 343. См. к этому типологически параллельное нем. *Gespent* 'привидение, призрак' при *Gespinst* 'пряжа'.

38 См. абсолютно параллельный пример сопряженности семем «пестрый» и «сон, греза» в ином корне: псков., арханг. *вѣрзиться* 'сниться, грезиться, мерещиться', *вѣржиться* 'казаться, мерещиться, сниться', печор. *вержиться* 'сниться', блр. *вярзѣцца* 'мерещиться' при брян. *верзяться* 'рябить (об ощущении пестроты, множества разноцветных точек в глазах)' — *Горячева Т. В.* К изучению славянской метеорологической терминологии // Этимология • 1984. М., 1986. С. 47.

39 *Афанасьев А. Н.* Древо жизни // Избр. ст. М., 1983. С. 64.

40 О «письме к святому Николаю», вкладываемому в руки покойному при похоронах, см.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания... С. 25.

41 «Я вас узнал, о мой оракул! Не по узорной пестроте Сих недописанных каракул...» (А. С. Пушкин). Косвенно о «негативности» пестроты, понятой через письмо, см. в следующем толковании сна: видеть во сне чистую бумагу — знак невинности, исписанную — к сплетням и клевете.

42 О соотношении обрядовой функции яйца у восточных славян с культом Волоса, а также о связи яйца со змеем как мифологическим прототипом Волоса см.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания... С. 25.

43 *Иванова А. Ф.* Словарь говоров Подмосковья. М., 1969. С. 349.

44 *Sauka D. Tautosakos savitumas... P. 189.*

45 Наряду с уже отмечавшейся этимологической связью лит. *margas* 'пестрый' и рус. *мрак* и под. следует указать аналогичное исходное семантическое единство и для лит. *keršas* 'пегий, пятнистый, черно-белый' при др.-прус. *kirsnan* 'черный' и далее слав. \**сърн-*, рус. *черный* и т. д. (Fraenkel LEW 245; *Топоров В. Н.* Прусский язык. [Словарь] К—L. М., 1984. С. 26).

46 О философском смысле пестроты как нарушении единства, переходе к разложению и раздвоению, лукавству, лжи-

восте в ином контексте см.: *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. М., 1984. С. 157. Впрочем, «негативное» осмысление пестроты характерно и для современного сознания: «...хотим верить, что они не будут на поверхности жизни, где столько пестрого, бесполового и темного, а что они прислушиваются к самому сердцу жизни» (А. Блок).

<sup>47</sup> См. к этому: *Иванов В. В.* Глаз // Мифы народов мира. Т. 1. С. 306: «Для амбивалентного мифологического мышления представление о том, что избыток зрения равнозначен слепоте, вполне закономерно (лат. *oculus* 'глаз' — лит. *aklas* 'слепой')». Представление это не чуждо и современному сознанию: «И мои глаза

не всегда слепли от пестроты открывающегося передо мной мира» (А. Блок).

<sup>48</sup> *Могилла О. А.* Полесские регионализмы... С. 68.

<sup>49</sup> *Vitkauskas V.* Šiaurės rytų dūnininkų šnektų žodynas. Vilnius, 1976. P. 254.

<sup>50</sup> *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и верованиях восточных славян // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 230—253.

<sup>51</sup> *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Сб. ст. в честь В. Н. Лазарева. М., 1973. С. 47.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Барсов — Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. Т. 1: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1972.
- Геров — *Геров Н.* Ръчник на български езикъ. Пловдивъ, 1894—1904 (София, 1975—1978). Ч. 1—5.
- Гринченко — *Гринченко Б. Д.* Словарь украинского языка. Киев, 1907—1909. Т. 1—4.
- СлРЯ — Словарь русского языка XI—XVII вв.: В 15 т. / Под ред. С. Г. Бархударова и др. М., 1975—1989.
- Срезневский — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Спб., 1893—1912. [Т.] 1—3.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965—1987. Вып. 1—23.
- Српски митолошки речник — Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н. Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М., 1964—1973. Т. 1—4.
- Endzellns-Hauzenberga — *Endzelns J., Hauzenberga E.* Papildinājumi un labojumi K. Mīlenbacha Latviešu valodas vārdnīcai. Rīgā, 1940—1946.
- Fraenkel — *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1955—1965.
- Karłowicz — Słownik języka polskiego, ul. przez red. J. Karłowicza... Warszawa, 1912. Т. 5.
- LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1968—1986. Т. 1—4.
- Mīlenbachs-Endzellns — *K. Mīlenbachs.* Latviešu valodas vārdnīca. Red. J. Endzellns. Rīgā, 1923—1932.
- Raudos — Lietuvių raudos iš visur surinktos su d-ro J. Basanavičiaus prakalba. Vilniuje, 1926.
- Raudos<sub>1</sub> — Lietuvių tautosaka. Т. II. Dainos. Raudos. Vilnius, 1963.
- RJA — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1960. Т. 72.
- Skok — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1971—1974. Kn. 1—4.
- Sychta — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław... 1967—1976. Т. 1—7.

Е. Г. Рабинович

ОБ ОДНОМ ФЕНОМЕНЕ УСТНОЙ РЕЧИ —  
SUB SPECIE ETHNOLOGICA

Никанор Иванович до своего сна совершенно не знал произведений поэта Пушкина, но самого его знал прекрасно и ежедневно по несколько раз произносил фразы вроде: «А за квартиру Пушкин платить будет?» или «Лампочку на лестнице, стало быть, Пушкин вывинтил?..»

*М. А. Булгаков. Мастер и Маргарита,  
гл. 15*

Экспрессивные выражения «с Пушкиным» знакомы всем — это в основном утверждения и риторические вопросы наподобие приведенных в эпиграфе, а также явно восходящие к ним комплексы из вопроса с ответом, где экспрессивную нагрузку несет ответ («А за квартиру кто заплатит?» — «Пушкин!»). Ситуации, в которых эти выражения используются, достаточно однотипны: адресат высказывания (укоряемый «Пушкиным») уклоняется от совершения правильного действия или от ответственности за совершение неправильного — укоряющий констатирует этот факт, но добавляет укор экспрессии утверждением или предположением, что в роли действующего лица выступает (выступит, выступил) Пушкин. Выражения эти можно отнести к разряду грубых, но лишь постольку, поскольку груб любой «слишком экспрессивный» укор — бранными они не являются, так как не включают запретной лексики, которую широко использует традиционная инвектива, немалимая без называния предметов и действий, космологически квалифицируемых как заповедные.

Тем не менее своеобразным отправным пунктом для ответа на естественно возникающий вопрос «Почему Пушкин?» традиционная инвектива послужить может. Экспрессия инвективы обеспечивается запретностью используемой лексики, которая в свою очередь оказывается таковой через соотнесенность со значимыми космологическими категориями, осознает это ругатель или нет, так как фактическим осознанием является осознание их «заповедности». Объяснить эффективность инвективы и самое ее существование можно, стало быть, лишь с привлечением соответствующего этнографического материала — так и поступают исследователи. При этом зачастую оказывается, что «чужая брань» не обязательно осознается как брань, даже если на чисто лексическом уровне адресатом воспринята адекватно, и напротив, иные выражения «чужим» адресатом неадекватно воспринимаются как бранные — в обоих случаях неверное восприятие объясняется чуждостью культурного контекста, различием в «топографиях заповедности», делающих брань бранью. Все это касается и экспрессивных выражений вроде «выражений с Пушкиным», тоже порожденных определенным культурным контек-

стом, но обычно не связанным с базисными космологическими категориями (точнее — связанным очень опосредованно) и поэтому вы-  
являемым с несколько большим трудом, сопряженным с большей  
неопределенностью направлений поиска — зато при установлении  
контекста экспрессия сразу и полностью объясняется. Вот достаточно  
показательный пример.

Всем известное экспрессивное выражение «Ишь, граф!» («Поду-  
маешь, граф!»; «Граф выискался!» и т. п.) означает, что поимено-  
ванное графом лицо (никогда не бывающее реальным носителем  
титула) раздражает окружающих своим зазнайством. Смысл его вроде  
бы ясен: имярек притязает на высокий социальный статус и по глу-  
пости и/или наглости эти свои притязания всячески демонстрирует.  
Но почему «граф»? Ведь, как правило, метафорическое использование  
титулов графского титула не выделяет, например: «едим, как князя»  
и «едим, как графья» одинаково описывают роскошную (по понятиям  
говорящего) трапезу. Между тем в рассматриваемом выражении  
«царь», «князь» или «барон» «графа» не подменяют (пренебрежитель-  
ное «фон-барон» не является титулом, но только происходит от титу-  
ла), т. е. графский титул обладает какой-то спецификой, которой  
другие титулы лишены. Так оно и есть, причем искомый контекст  
тут — каталог титулов эпохи Петровских реформ (контекст очень  
конкретный и совсем не необходимо сводящийся к иерархической  
структуре русского общества, где статус далеко не всегда обез-  
печивался титулом). До Петра графов не было, титул этот был введен  
Петром, при котором все графы были не «природные», а только  
«жалованные». Изредка в их число попадали нетитулованные  
аристократы, но чаще новые люди («выскочки»), чьи манеры (порой  
справедливо) воспринимались как не обоснованное настоящей знат-  
ностью чванство. Ситуация эта вскоре себя исчерпала (титулы жа-  
ловались реже, зато естественным образом появились «природные»  
графы, как появились и «жалованные» князья), но языковая инерция  
сохранила «выражения с графом», которые и в наше время всем  
понятны, а изредка и используются, хотя явно принадлежат к числу  
устаревших. Устаевают и «выражения с Пушкиным», столь же не-  
сомненно происходящие от каких-то конкретных и не актуальных  
ныне источников: при Никаноре Ивановиче эти выражения были  
широкоупотребительными (потому и были использованы в романе),  
а теперь понятны, но неупотребительны. Это неизбежно. В отличие  
от традиционной инвективы, имеющей фоном достаточно стабильные  
космологические представления, экспрессия «графа» и «Пушкина»  
основывается на ситуации конкретной и преходящей — и хотя язы-  
ковая инерция продлевает жизнь соответствующих выражений, но  
обеспечить им бессмертие не может. Что «выражения с Пушкиным»  
типологически родственны «выражениям с графом», очевидно: те и  
другие гораздо новее традиционной брани, те и другие не являются  
бранью в собственном смысле, те и другие устаевают, а значит,  
их реальный контекст уже устарел и это был контекст вполне кон-  
кретный. Таковы предпосылки, остается найти контекст «Пушкина»,  
т. е. ответить все-таки на вопрос «Почему Пушкин?». Любопытно,  
что вопрос этот задается крайне редко.

«Выражения с Пушкиным» очень эффектно использованы у Бул-  
гакова, порой попадают они и в других текстах, так или иначе

воспроизводящих просторечие, но эти немногие письменные фиксации являются, в сущности, полевым материалом, хотя и не исследовательским, а писательским (обогащение языка). Этого материала для надежности исследования было недостаточно, поэтому мною проводились опросы: именно таким образом было установлено, что «выражения с Пушкиным» всем понятны, однако уже почти неупотребительны и расцениваются как «довоенные». При этом иногда задавался вопрос: «Почему Пушкин?» — и практически никто из опрошиваемых ничего странного тут не находил. Правда, кое-кто «заражался вопросом» (до того совершенно неактуальным), но кое-кто продолжал расценивать «выражения с Пушкиным» как вполне естественные, мотивируя это тем, что про Пушкина и вообще много анекдотов, причем в основном неприличных, и этот фольклорный фон придает выражениям необходимую экспрессию. Действительно, с Пушкиным связываются (как и вообще с большинством легендарных личностей) разнообразные и в разной мере традиционные фольклорные мотивы, часто возникшие посредством переосмысления стихотворных свидетельств самого Пушкина (например, Арина Родионовна в роли музы), а так как Пушкин был автором «Гавриилиады», то obscene анекдоты рассказывались о нем еще при его жизни (и иные из них вошли в компендиум Вересаева), а впоследствии подобные — уже не претендующие на историзм — анекдоты образовали специфическую серию, повлиявшую на некоторые абсурдистские жанры XX в. с Пушкиным в качестве предпочтительного протагониста (Хармс, «Веселые ребята»).

Обсценная семантика так часто сопутствует негативной экспрессии, что упомянутая мотивировка появления «выражений с Пушкиным» психологически вполне оправдана, однако тогда и выражения эти хоть когда-нибудь должны были бы употребляться с (собственным или производным от контекста) obscene значением — а вот этого значения они лишены начисто. При опросе постоянно уточнялось, случалось ли опрошиваемому слышать obscene (или доступные такой интерпретации) «выражения с Пушкиным» — и ответ всегда бывал отрицательный. Хотя «пушкинский фольклор» и «выражения с Пушкиным» в обыденном сознании соседствуют, никаких причинно-следственных связей между ними не обнаруживается, и сопоставление оказывается безрезультатным.

Продуктивным оказалось сопоставление по географическому признаку. Совершенно определено, что во всяком случае в 20—30-х гг. «выражения с Пушкиным» в их стереотипной («булгаковской») форме употреблялись широко — оставалось выяснить, насколько широко. Так, в регионах с небольшим числом русского старожильческого населения выражения эти употреблялись только немногочисленными выходцами из центра России. В Сибири ситуация была сходной, хотя русские старожилы там преобладали. Следовательно, искомый контекст обретает уже и географические границы, хотя пока не очень четкие. Однако именно на этой стадии опроса и явился материал, определивший решение проблемы.

В Нарве, Ташкенте, Усолье и т. п. «выражения с Пушкиным» почти не использовались, т. е. если (когда) в соответствующих ситуациях экспрессия имела место, она выливалась в совершенно иные

словесные формы, с «пушкинской» экспрессией никак не сопоставимые и остающиеся, стало быть, за рамками этого небольшого исследования. Однако не использовались эти выражения также в Одессе и Смоленске (городах ни по какому счету не периферийных) и не использовались потому, что там бытовали выражения, совершенно аналогичные «выражениям с Пушкиным», но на месте «Пушкина» в Одессе поминался «Дюк», а в Смоленске — «Глинка с Блонья» («А за квартиру Дюк заплатит?»; «А лампочку, значит, Глинка с Блонья вывинтил?» и т. п.). В обоих случаях идентификация «действителей» не представляет никакого труда. «Глинкой с Блонья» называется в Смоленске памятник М. И. Глинке (открыт в 1865 г.) — это главный городской памятник и единственный (в старом Смоленске) памятник частному лицу. «Блонье» — просторечное название бульвара в центре Смоленска, любимое место прогулок. Так как «блонье» (или «болонье») — слово устаревшее, среди смолян циркулировала легенда, будто этот «пяточок» был освоен в таком своем качестве после войны 12-го года пленными французами, прозванными его «бульвар де Булонь», и отсюда-де происходит «Блонье».\* «Дюк» — памятник герцогу («дюку») Арману-Эммануэлю Ришелье, который более десяти лет (1803—1815) был губернатором Одессы и заметно ее благоустроил. Его именем зовется одна из главных городских улиц, а памятник ему стоит на бульваре, около знаменитой лестницы, т. е. опять-таки в любимом месте прогулок, в своеобразном центре городского микрокосма. В отличие от Глинки Ришелье известен практически только в Одессе, да и там о его деятельности осведомлены лишь немногие старожилы.

Этими двумя примерами пока ограничивается надежный сравнительный материал, но вряд ли при самом ревностном собирательском усердии он может быть особенно расширен: число городов, где памятник частному лицу был бы главным или одним из главных пространственных ориентиров, никак не могло быть велико просто ввиду малого количества таких памятников. С другой стороны, современная хаотическая застройка в сочетании с избытком однотипных монументов совершенно лишает памятник его градоустроительной функции — это касается и немногих старых памятников, которые в новом пространственном контексте часто лишаются смысла, так что их прежнее назначение можно только реконструировать.

Однако и имеющиеся примеры представляются достаточно показательными. Ясно, что «Дюк» и «Глинка с Блонья» — не имена людей, а названия памятников. До определенной поры появление каждого нового памятника (даже в одной из столиц) было событием весьма приметным и ярким, особенно если памятник воздвигался частному лицу. Нелишне заметить, что в допетровской России памятник как таковой — выставленное «на позорище» скульптурное подобие человека — был абсолютно немислим, и никакой монументальной традиции Россия (в отличие от Европы) до XVIII в. не имела. Городскими ориентирами были (и впоследствии, т. е. уже рядом с памятниками, оставались) церкви, очень часто строенные в память о том или ином событии, а то и о конкретном лице, но как внешне,

\* Пользуюсь случаем поблагодарить проф. И. А. Барсову за сведения о довоенном быте смолян.



так и функционально имевшие прежде всего статус храма, а повод к построению храма был вторичен. Освящение церкви совершалось с традиционно-пышной обрядностью — но и открытие памятника (кстати, сразу отличавшее куклу-памятник от куклы-украшения, т. е. от парковой скульптуры) тоже совершалось пышно и шумно, с речами и возложением цветов, причем цветы могли возлагаться и впоследствии по разным более или менее торжественным поводам. В результате значимость нового сакрализованного объекта далеко превосходила значимость (если таковая вообще осознавалась) увековеченной знаменитости — изображение обладало постоянной актуальностью, потому что постоянной актуальностью обладала для горожанина структура городского микрокосма, а изваяние (знаменитый человек) могло быть вообще неактуально: хотя памятник удостоверял горожан, что изображенное лицо когда-то имело какое-то отношение к их городу, но это обстоятельство никаких инноваций в массовую культуру не вносило. Зато одно было бесспорно: изображение и изображенный назывались одинаково, хотя название изображения ввиду своей большей значимости могло быть в процессе использования подправлено — уточнено («Глинка с Блонья» вместо просто «Глинка») или сокращено («Дюк» вместо «дюк Ришелье»). Сколькими способами преобразуются топонимы, столькими же способами, в принципе, можно преобразовать и надпись на памятнике, т. е. как бы исходный топоним. Однако такое преобразование совсем не обязательно (как и вообще преобразование топонимов), а отсюда, с учетом всего вышеизложенного, можно сделать единственный вывод: «Пушкин» из «выражений с Пушкиным» не имеет никакого отношения к пусть даже и фольклорному образу поэта, а является просто названием памятника — разумеется, Пушкину.

Во времена Никанора Ивановича в России был только один настоящему знаменитый (да и до сей поры самый знаменитый) памятник Пушкину — тот, который был открыт в Москве на Пушкинском празднике 6 июня 1880 г., причем с особенным шумом, так как обычным юбилейным торжеством сопутствовала целая полемика о роли Пушкина в русской культуре и прочих подобных проблемах, т. е. открытие памятника оказалось по всем статьям приметным событием, а к тому же и место было выбрано удачно, и памятник (в соответствии с замыслом) тут же сделался важным городским ориентиром. Назывался этот ориентир, естественно, «Пушкин», и никаких изменений данный топоним не претерпел — отчасти ввиду своей простоты, обеспечившей легкость вхождения в язык, отчасти, видимо, потому, что имя Пушкина (в отличие от имени Глинка и тем более герцога Ришелье) было именем, в общем, знакомым: произведения Пушкина не были, конечно, достоянием массовой культуры, хотя порой бывали в ней анонимно (как романс «Черная шаль»), но о существовании «поэта Пушкина» горожане обычно знали, хотя этим их познания могли и ограничиваться (тут булгаковский Никанор Иванович явно типичен). Так или иначе, между Пушкиным и «Пушкиным» установились отношения полной омонимии — в отличие от смоленского и одесского вариантов — и эта омонимия создала кажущееся тождество, которое и породило вопрос «Почему Пушкин?», ставший поводом к написанию данной статьи.

Остается сказать немного. Появившись не ранее 1880 г., «выра-

жения с Пушкиным» были местными, московскими (ср. одесского «Дюка» и смоленского «Глинку»), но особое положение Москвы и московского говора дало им более широкое распространение — это один из многочисленных случаев московского языкового и культурного влияния, рассмотрение которого в наши задачи не входит. Следует лишь отметить, что в процессе распространения «выражения с Пушкиным» совершенно утратили свою связь с «Пушкиным» (т. е. с памятником), которой не утратили смоленский «Глинка с Блонья» и одесский «Дюк», оставшиеся в границах реального и умоглядного городского микрокосма. Однако эффективность экспрессии от осмысления этимологии этой экспрессии, как известно, не зависит — именно поэтому поиск такой этимологии снова и снова делается целью этнографа.

Есть и еще один вопрос, естественно вытекающий из всего изложенного и гораздо более общий, так что здесь возможно наметить лишь некоторые пути его разрешения, — это вопрос: «Почему памятник?» Представляется полезным напомнить в этой связи, что «выражения с памятником» имеют своим почти полным аналогом широко распространенные и самоочевидно не связанные ни с каким конкретным контекстом, но восходящие к базисным космологическим категориям (и потому не устаревающие) «выражения с дядей». Абсолютно во всех случаях «Пушкин», или «Глинка с Блонья», или «Дюк» могут быть заменены «дядей» («А за квартиру дядя платить будет?»; «А лампочку, значит, дядя вывинтил?»). Под дядей при этом подразумевается не родственник говорящего или укоряемого, а «некий незнакомец». «В беседе человека средних лет чествят дядей, как старика дедушкой, молодого братом, а иногда и сыном» (Даль). Как мы знаем, часть такого рода именовании употребительна лишь в беседе, но часть применяется для называния никому не известных третьих лиц (ср.: «Вон там, вон где бабуся идет!» — при распространенном обращении «бабуся»). Сыном или братцем, действительно, и по сю пору только чествят, но «дядя» относится ко второй категории — это не только обращение, но и название незнакомого мужчины, причем часто именно незнакомца по преимуществу, «чужака» со всеми присущими этому понятию коннотациями (ср.: «Будешь баловаться, дяде отдам!» — хотя близости может и не быть незнакомому «мужчины средних лет»). «Дядя» в ипостаси чужака — обитатель иного («нелюдского») мира, функционирующего по иным законам. Он вовсе не непременно злодей, умыкающий непослушного ребенка, но также и неожиданный помощник, «добрый дядя» — однако помощь его лишена какой-либо вероятности, поэтому человеку не следует «надеяться на дядю» (ср.: «На дядю надеешься?» в смысле «Дурак ты и бездельник!»). Таким образом, «дядя» — персонализированный «никто» и способен выступать в качестве действителя лишь в соотносимых со сказочными контекстами (для шалуна — антагонист, для дурака — волшебный помощник). Соответственно частые и не отсылающие к сказочному контексту высказывания типа «А лампочку, стало быть, дядя вывинтил?» или «А за квартиру дядя заплатит?» легко преобразуются в высказывания типа «А лампочку, стало быть, никто и не вывинчивал?» и т. д., превращаются в умеренно экспрессивный укор уклоняющемуся от ответственности за действие лицу.

Но ведь памятник именно и есть «дядя» — незнакомый мужчина средних лет, чуждый людскому миру, воплощенный «никто», не способный выступать в роли действующего лица, причем у материального памятника эта неспособность даже нагляднее, чем у поминаемого исключительно словесно чужака. «Дядя» безымянен, памятник имеет название, и вот название памятника подменяет «дядю» в экспрессивных выражениях, тем увеличивая их экспрессию, хотя лишь в определенных случаях — в целом высказывания «с дядей» гораздо разнообразнее.

Приметный в творчестве Пушкина мотив действующего памятника несомненно связан с мифологемой «воплощенного никто», но столь же несомненно никак не связан с происхождением рассмотренных экспрессивных выражений.

Е. В. Ревуненкова

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВОЛОСАХ (опыт сравнительно-типологического анализа)

В песенно-эпическом творчестве многих народов встречаются разнообразнейшие мотивы и сюжеты, так или иначе связанные с волосами. В сербской народной песне рассказывается о том, как герой, преданный своей женой и преследуемый врагами, прибегает к закрытым воротам города и просит сестру спустить ему одну полосу полотна. Сестра, привязанная за волосы к столбу, не может этого сделать. Взметнувшись, как змея, она из последних сил махнула головой, оставив волосы на столбе, и выполнила просьбу брата. Согласно болгарской версии этого сюжета, сестра дернула головой, вытащила из земли столб вместе с привязанными к нему волосами и бросила столб брату через каменную стену. Жена героя отрезала волосы, а сестра бросила брату полотно.<sup>1</sup> Подключение к сюжетам южно-славянского эпического творчества материалов по этнографии других регионов позволит не только выявить параллели и аналогии к указанным выше представлениям о волосах, но и осветить с их помощью функции и семантику операций с волосами, вставив их в более широкий круг древних представлений и ритуального поведения.

Различные формы обращения с волосами чрезвычайно широко распространены в ритуальной практике многих народов мира, и попытки понять их значение, обобщить и классифицировать имеют давнюю историю в этнографической науке.

На значение обрядовых действий, связанных с волосами, обратили внимание еще классики этнографии — Э. Тейлор, Дж. Дж. Фрэзер, видевший в них весьма веское подтверждение теории гомеопатической магии.<sup>2</sup> Приводя многочисленные параллели к библейской легенде о Самсоне и Далиле, в которых явно подчеркивается магическая сила волос, Дж. Дж. Фрэзер считал, что обряд отрезания волос в случае смерти сородича у разных азиатских и европейских народов следует рассматривать в одном ряду с обрядами самоистязания, такими, как отрубание пальца, нанесение ран на тело, выбивание зубов и др., направленными на удовлетворение духов умерших, на оказание им услуг и связанными в конечном счете с представлениями о посмертном существовании душ.<sup>3</sup> Но поистине выдающееся место в теоретической разработке этой проблемы занимают труды голландского миссионера-ученого Г. А. Вилкена, малоизвестные в этнографии. Вдохновенный докладом Дж. Дж. Фрэзера «*Certain burial customs as illustrative of the primitive theory of soul*», сделанным на заседании Королевского Азиатского общества в 1885 г., Г. А. Вилкен начинает развивать сходные идеи, кое в чем оспаривая их, и вводит новый обильный материал, прежде

всего по региону, скудно представленному у Фрэзера, — Малайскому архипелагу. Как и его предшественник, Г. А. Вилкен отталкивается в своих исследованиях от погребального обряда. Среди всевозможных запретов, предписаний, обрядовых действий, связанных со смертью, он особенно выделяет обряд жертвоприношения волос. От народов Малайского архипелага Г. А. Вилкен переходит к народам Меланезии, Полинезии, сопоставляет обряды этих регионов со свидетельствами из античной мифологии, истории Древнего Востока, с фольклорными материалами современных европейских народов. Он исследует обычаи отрезания волос и перемены прически как ритуального выражения скорби и траура, соотносит их с широко распространенными действиями с волосами в другие переломные моменты жизненного цикла: вскоре после рождения, в период инициации, свадьбы. Кроме того, Г. А. Вилкен подробнейшим образом описывает способы наказания в виде отрезания волос, использование волос в качестве защитного от врагов средства, в лечебных, колдовских, гадательных операциях, для отвращения злых духов. На материале очень большого хронологического и ареального диапазона Г. А. Вилкен приходит к важным выводам: во-первых, жертвоприношение волос у народов Малайского архипелага заменило когда-то существовавшее человеческое жертвоприношение в соответствии с принципом *pars pro toto*, свойственным архаичному сознанию; во-вторых, волосы являются универсальным символом, заключающим в себе представления о душе и жизненной силе в самых разнообразных проявлениях. Все ритуальные действия с волосами направлены на сохранение и поддержание сил и жизни тех, кто находится в опасности.<sup>4</sup>

Работы Г. А. Вилкена, написанные в последней четверти XIX в., являются, выражаясь современным языком, сравнительно-типологическими исследованиями, равных которым по данной тематике с тех пор не появлялось. Но интерес к ней не только не пропал, но позже даже усилился, так как привлек внимание не только этнографов, но и специалистов по психоанализу. Появляется ряд работ, в которых на материале разных народов Азии, Океании анализируются представления о волосах как о символе эротической энергии, сексуальной силы, обеспечивающей плодovitость и плодородие в широком смысле слова.<sup>5</sup> Специальное исследование о волосах как символе эротической энергии написал врач-психоаналитик К. Берг.<sup>6</sup> Автор исходил из опыта своей лечебной практики, но распространил свои выводы на архаичное сознание в целом. Как бы развернутым комментарием к книге К. Берга явилась статья Э. Лича, имеющая более общий характер. Исходя из установленного в науке факта символической ценности волос, Э. Лич на новом материале — из жизни народов Индии и Шри Ланки — показал, что волосы могут выступать в качестве символов верховной власти, божественной сущности, плодородия и вообще в качестве самостоятельной силы, существующей отдельно от человека и носящей не обязательно сексуальный характер.<sup>7</sup> Обратимся для сравнения к некоторым материалам народов Сибири.

У ряда сибирских народов еще и сейчас можно заметить к волосам особое отношение. Так, теленгиты (Южный Алтай) выпавшие при расчесывании волосы стараются куда-нибудь незаметно спрятать или

сжечь, объясняя это тем, что иначе *кёрмёсы*, т. е. злые духи, унесут их и тогда можно заболеть или даже умереть. Раньше выпавшие волосы собирали и копили в течение всей жизни, а когда человек умирал, из его волос сплетали косу и клали ее в могилу: она должна была служить подушкой на том свете. Волосы надо было оберегать. Женщины, особенно замужние, должны были прикрывать голову платком. Ходить с распущенными волосами не полагалось, тем более нельзя было это делать ночью, так как *кёрмёсы* могут, ухватившись за них, унести и самого человека. Действия, связанные с волосами, являются составной частью обрядов, отмечающих важные жизненные этапы, например обряд первой стрижки ребенка, который проводится в период примерно от года до трех лет. Его совершает обычно близкий родственник по мужской линии, чаще всего дядя. Стригут не обязательно все волосы, иногда только челку. Выстриженные волосы дядя хранит у себя до времени «выкупа», который должен произойти не ранее чем через год, а может быть и позже, но обязательно до 18 лет. Обряд выкупа волос сопровождается большими дарами с обеих сторон: родители дарят хранителю волос барана, лошадь, матерью, араку (молочную водку), а тот в свою очередь одаривает ребенка коровой, овцой, козой, конем, ружьем и другими подарками, в зависимости от пола ребенка.

Перемена прически у южных алтайцев была показателем изменившегося семейного положения. Во время свадьбы невесте заплетали косы: справа — родственники со стороны девушки, слева — родственники со стороны юноши. Вдова носила косы по-иному, чем замужняя.<sup>8</sup>

Особое внимание к волосам, в том числе и в обрядах жизненного цикла, прослеживается и у других сибирских народов. У хакасов невесте девичьи косички расплетали две свахи, затем волосы расчесывали и заплетали две косы, которые тотчас же запикивали за ворот рубахи и вытаскивали их только через три дня.<sup>9</sup> Нганасаны, как и теленгиты, раньше волос не стригли, а заплетали их в косички. Расчесывание волос приурочивали ко времени непогоды. Долганы считали, что мытье волос вызывает дождь, ветер, пургу. Очесы нганасаны привязывали к ремешкам, украшавшим спинку меховой одежды.<sup>10</sup> У тувинцев волосы были знаком определенных половозрастных особенностей: девочкам до 8—9 лет волосы стригли так же, как мальчикам, оставляя только небольшое их количество на макушке. Потом волосы уже не стригли, а когда они отрастали так, что можно было заплетать косу, девушка считалась созревшей. У кетов в день свадьбы жениху и невесте мыли головы и заплетали косы: невесте две, жениху — одну.<sup>11</sup>

Похоронный обряд у некоторых народов Сибири сопровождается манипуляциями с волосами как умершего, так и участников обряда. Яркий пример этого действия находим в погребальном обряде одной из групп сыгвинских манси: «Пока родственники умершего оплакивают его, две или несколько женщин расплетают им косы, затем отрезают у них пучок волос с затылка. У самых маленьких детей волосы на затылке слегка подпаливают лучинкой или спичкой. Если умер близкий (муж, кровный родственник), то волосы отрезают с левой стороны затылка... Срезанные с родственников волосы, разделенные на четыре (пять) пучка, кладут на умершего поперек него. Пред-

полагается, что с помощью своих и отрезанных от родных волос покойный доберется до мыса Хоманёл (волосы ложатся как нить на его пути). Затем он пересекает теплое море... соединяя волосы в нить, и, если не хватит волос и ниток, которые тоже кладут в гроб, то умерший не достигнет места, погибнет в море».<sup>12</sup>

Многочисленные примеры специфического обращения с волосами в обрядах жизненного цикла у тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских народов Сибири, приведенные В. П. Дьяконовой, еще раз убеждают в том, что бережное и осторожное отношение к волосам у них связано с изменениями возрастного характера, переменами в семейной жизни и социальном статусе.<sup>13</sup>

Исследователи, фиксируя роль волос в переходных обрядах жизненного цикла, отмечают также их значение и функции в общей системе традиционного мировоззрения. Так, у нганасан волосы отождествляются с самим человеком по действующему в традиционной культуре этого народа принципу *pars pro toto* (подобному тому, который Г. А. Вилкен отмечал у народов Малайского архипелага). Кроме того, волосы косвенно связаны с силами, созидающими жизнь, так как они ассоциируются у нганасан с нитью или веревкой, тянущейся от Луны или Солнца к человеку, а сама веревка является материальным воплощением жизни.<sup>14</sup> У сыгвинских манси, что следует из приведенного выше описания их погребального обряда, волосы символизируют дорогу в мир мертвых. Добавим к этому, что в ритуальных действиях с волосами во время похорон или свадеб у славянских народов обрисовывается еще одно свойство волос — их соотнесенность со словом, голосом, пением: оплакивание покойника происходило с распущенными волосами, на свадьбах обычай заплетания и расплетания кос сопровождался пением определенных песен.<sup>15</sup> Устойчивая связь волоса со словом, языком, голосом позволяет наряду с другими признаками выделить шаманско-поэтическую функцию у славянского бога Волоса (Велеса).<sup>16</sup>

Формы обращения с волосами не только весьма сходны у самых разных народов, но иногда и буквально аналогичны. Многочисленные параллели имеет обряд распускания волос во время родов у батаков племени мандайлинг (Сев. Суматра). Считается, что распущенные волосы вызывают ослабление родовых путей и облегчают рождение ребенка. А чтобы предотвратить преждевременные роды, в течение беременности следует, наоборот, затягивать волосы в тугую узел.<sup>17</sup> В обыденном сознании батаков существует ряд примет, которые если не прямо соотносятся с сексуальностью, то так или иначе связываются с характером будущей семейной жизни и деторождением. Курчавоволосистость считается признаком неверности. Если волосы все время падают на лоб, если их невозможно гладко зачесать назад, то это значит, что девушке нелегко будет найти мужа или ее муж вскоре после свадьбы умрет. Такие волосы называются *тунджунг балу* — букв. 'вдовый платок'. Если длинные волосы при расчесывании распадаются на 3, 5, 7 прядей, то это считается благоприятным признаком, обещающим многочисленное потомство.<sup>18</sup> Типологически близким к обряду первой стрижки и выкупу волос у теленгитов является преподнесение даров и тщательное сохранение первых остриженных волос у батаков.<sup>19</sup> Ребенок, родившийся с волосами, считается у батаков наделенным особым божественным даром. В отре-

занных волосах сохраняется, согласно батакским представлениям, та же концентрированная жизненная энергия или сила, которая вообще присуща волосам. Батаки племени каро, так же как тувинцы, стригли волосы девочкам до наступления половой зрелости как и мальчикам, оставляя только некоторое их количество на макушке. Этот локон не стригли на протяжении всей жизни.<sup>20</sup> В числе бытующих в настоящее время у алтайцев способов для быстрого отпадения пуповины есть и такой: отрезают пучок волос матери с висков, сжигают его, пепел перемешивают с овечьим жиром, взятым из хвоста, и прикладывают смесь к пупочной ране. А у даяков племени нгаджу (Южный Калимантан) во время беременности срезают волосы с висков беременной женщины, кладут их на плот вместе с солью, бетелем, зернами риса, лоскутами одежды беременной, вылепленными из теста фигурками ребенка, рыб, червей и пускают все это вниз по течению реки. Цель подобного действия — достигнуть небесной сферы и просить ее хозяйина не причинять вреда беременной и ее будущему ребенку.<sup>21</sup>

Выше говорилось о том, что мытье волос у долган и расчесывание волос у нганасан соотносилось с действиями небесных стихий. У нганасан, кроме того, очесы, привязанные к ремешкам на спинке меховой одежды, в какой-то степени выполняли функцию связи с иными мирами. Волосы, ассоциируемые с нитью или веревкой, осуществляли связь с дающими жизнь силами — Солнцем и Луной. В мифологии тунгусов вырисовывается одно из многообразных представлений о душе как о невидимой нити, тянущейся от головы человека к хозяину Верхнего мира, в руках которого собраны концы всех подобных нитей.<sup>22</sup> Нельзя не обратить внимания на совпадения нганасанских и тунгусских представлений о волосах или нитях с подобными представлениями австралийских аборигенов или аборигенов Малаккского п-ова, особенно семангов. У австралийского племени диери считается, что знахарь поднимается на небо по струне, свитой из волос, у племени курнаи — по нитям, выпускаемым изо рта.<sup>23</sup> У семангов Малаккского п-ова шаман поднимается на небо по нитям, тянущимся от его пальцев к груди.<sup>24</sup> Волосы, так же как их варианты — нить, веревка, струна, явно ассоциируются со средством, при помощи которого осуществляется связь с иными мирами, т. е. в данном случае они являются эквивалентом мирового дерева.<sup>25</sup> Возможно, подобное же представление, хоть и не в столь отчетливой форме, присутствует и у теленгитов, которые считают, что *кёрмёсы* охотятся за волосами, чтобы утащить человека в свой мир.

Ритуальные действия с волосами, помещенные в более глубокую историческую перспективу и рассмотренные в рамках сравнительно-типологического материала, позволяют увидеть в них не просто пережитки или магические действия, относящиеся к области архаичного сознания, а проявление той особой символики древнего мышления, в которой обнаруживается многозначная природа представлений о материальных предметах — от самых элементарных и конкретных до сложных ассоциативных образов и отвлеченных понятий о жизни, космических силах, небесных сферах.

<sup>1</sup> Женитьба крала Вукашина // Српске народне pesme: Скупно их и на свиег издао Вук. Стеф. Кара. Кн. друга.

Београд, 1858. № 24; Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 53. София, 1971. № 487.



- <sup>2</sup> Frazer J. G. The golden Bough. London, 1915. T. 12. P. 296.
- <sup>3</sup> Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 248—311.
- <sup>4</sup> Wilken G. A. Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche den Völkern Indonesiens // Wilken G. A. Verspreide geschriften. s'-Gravenhage. 1912. Bd 3. Blz. 484—496.
- <sup>5</sup> Hutton J. H. The Significance of Headhunting in Assam // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1928. N 58. P. 399—409; Fortune R. F. Sorcerers of Dobu. London, 1932. P. 50.
- <sup>6</sup> Berg C. The unconscious Significance of Hair. London, 1951.
- <sup>7</sup> Leach E. Magical Hair // Myth and Cosmos / Ed. by J. Middleton. London, 1967. P. 77—108.
- <sup>8</sup> Семейная обрядность народов Сибири. М., 1981. С. 22, 24.
- <sup>9</sup> Яковлев Е. Е. Этнографический обзор инородческого населения южного Енисея. Минусинск, 1900. С. 84.
- <sup>10</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983. С. 59.
- <sup>11</sup> Семейная обрядность народов Сибири. С. 26, 52.
- <sup>12</sup> Там же. С. 232—234.
- <sup>13</sup> Дьяконова В. П. Этнокультурные параллели к традиционным прическам теленгитов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 34—44.
- <sup>14</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение... С. 53, 59.
- <sup>15</sup> Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья / Сост. Л. С. Лаврентьевой и Г. Г. Шаповаловой. Л., 1986. С. 123—139.
- <sup>16</sup> Байбурина А. К. О шаманско-поэтической функции Волоса / Велеса // Balcano-Balta-Slavica: Симпоз. по стру-
- type текста. М., 1979. С. 80—82.
- <sup>17</sup> Braun G. Untersuchungen über das Brauchtum und Schwangerschaft und Geburt bei den Batakstämmen in Sumatra. Köln, 1959. S. 24, 119—120.
- <sup>18</sup> Kijkes in het huiselijk leven der Batak. Leiden, 1910. Blz. 42—43.
- <sup>19</sup> Трисман В. Г. Обряды и поверья, связанные с рождением и воспитанием ребенка у малых народов Индонезии // Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980. С. 198—202; Braun G. Untersuchungen über das Brauchtum und Schwangerschaft... S. 80.
- <sup>20</sup> Joustra M. Batakspiegel. Leiden, 1926. S. 135, 138.
- <sup>21</sup> Чанчибаева Л. В. О современных религиозных пережитках у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 98; Schäfer H. Der Totenkult der Ngadjudajak in Süd-Borneo. s'-Gravenhage, 1966. S. 183.
- <sup>22</sup> Неклюдов С. Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М., 1977. С. 193—228.
- <sup>23</sup> Elkin A. P. Aboriginal Men of high Degree. Sydney, 1945. P. 85; Berndt R. M. Wuradjeri Magic and clever Man // Oceania. 1945—1947. Vol. 17, N 2. P. 356.
- <sup>24</sup> Evans I. H. N. Studies in Religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and Malay Peninsula. Cambridge, 1923. P. 194—204.
- <sup>25</sup> Подробнее см.: Ревуненкова Е. В. Становление шаманизма у семангов Малайзии и австралийских аборигенов // Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М., 1979. С. 245—250.

А. Л. Топорков

## «ПЕРЕПЕКАНИЕ» ДЕТЕЙ В РИТУАЛАХ И СКАЗКАХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В восточнославянских версиях сказки «Мальчик и ведьма» (АТ 327 С, F) встречается следующий эпизод. Ребенок (Ивашка, Жихарко, Филюшка и т. д.) попадает в дом к Бабе-Яге или ведьме, которая поручает своей дочери изжарить его: «Дочь истопила жарко печку, взяла связала Филюшку и положила на лопату, и только хочет пихнуть его в печку — он упрет да и упрет в чело ногами. „Ты не так, Филюшка!“ — сказала дочь яги-бурой. „Да как же? — говорит Филюшка. — Я не умею“. — „Вот как, пусти-ка, я тебя научу!“ — и легла на лопату, как надо, а Чуфиль-Филюшка был малый не промах: как вдруг сунет ее в печь и закрыл заслоном крепко-накрепко».<sup>1</sup>

Хотя происхождение этого и подобных сказочных эпизодов уже возводилось исследователями к архаическим ритуалам (инициация, похороны),<sup>2</sup> никто, кажется, не обратил внимания на его близкое сходство с ритуалом «перепекания» ребенка, широко известным у восточных славян.<sup>3</sup>

В наиболее общем случае ритуал заключается в том, что грудного ребенка кладут на хлебную лопату и трижды всовывают в теплую печь. Обычно так поступали с младенцами, больными рахитом или атрофией, а согласно народной терминологии, *собачьей старостью* или *сухотами*.<sup>4</sup> По наблюдениям Т. Я. Ткачева, «под понятие сухот подводятся целый ряд болезней желудочно-кишечного тракта, которые ведут к истощению детского организма».<sup>5</sup> В ряде сообщений отмечается, что «перепекание» не только не помогало ребенку, но могло и существенно повредить его здоровью.<sup>6</sup> Ритуал осуществлялся иногда и при других болезнях, например при грыже;<sup>7</sup> в некоторых местах Владимирской губ. «перепекали» всех детей непосредственно после родов.<sup>8</sup>

В России ритуал был известен преимущественно в Поволжье, центрально- и южнорусских губерниях (Владимирская, Ярославская, Костромская, Нижегородская, Казанская, Симбирская, Пензенская, Саратовская, Тульская, Орловская, Воронежская), а также в Сибири.<sup>9</sup> Наиболее распространенное русское название ритуала — *перепекание*, реже встречаются варианты *перепеченье*,<sup>10</sup> *запекание*,<sup>11</sup> *допекание*.<sup>12</sup> Действие обычно описывается при помощи глагола *перепекать*, причем в зависимости от контекста приставка *пере-* придает слову разные оттенки значения: глагол может обозначать или избыточное действие (ср. *пирог перепечен*), или повторное действие — *выпекать заново*. Отсюда возможность двух типов словосочетаний (ср. *перепекать собачью старость* и *перепекать ребенка*) и соответственно двух разных интерпретаций ритуала. Для Сибири, а так-

же для Украины и Белоруссии употребление глагола *перепекать* в таком контексте не характерно.<sup>13</sup>

На Украине ритуал известен на Подолье, в Волынском Полесье, в Киевской, Черниговской и Харьковской обл. Согласно сводному описанию Ю. Талько-Гринцевича, баба-знахарка на рассвете приносила из трех колодцев непочатой воды, замешивала с ней тесто, пекла его и, вынув хлеб из печи, всовывала туда на лопате ребенка.<sup>14</sup> Как и повсюду у восточных славян, ритуал, как правило, сопровождался диалогом, например в Харьковской губ. в то время, как баба-знахарка сажала ребенка в печь, его мать трижды обходила вокруг хаты, каждый раз заглядывая в окно и спрашивая: «Шо ты, бабусю, робышь?» Знахарка отвечала: «Хлеб гнитю!»<sup>15</sup>

Ритуал зафиксирован и в основных сводных источниках по этнографии белорусов: в сборниках Н. Я. Никифоровского (Витебская губ.),<sup>16</sup> М. Федеровского (Гродненская губ.)<sup>17</sup> и А. К. Сержпутовского (Слуцкий у. Минской губ.).<sup>18</sup> По материалам Полесского архива, он бытовал также на Гомельщине. Согласно описанию Н. Я. Никифоровского, мать больного ребенка сажала его на лопату, обмывала водой, которой приглаживали хлеб, и несла к печи, как будто собираясь посадить туда вместе с хлебами, но только клала лопату на припечек; в эту минуту дверь отворяла другая женщина и, всплеснув руками, с гневом спрашивала: «Што ты робишь? — Ня, ты ня видишь; суци пяку — во што я роблю! — А, суци! дык пячи, пячи их, каб ни було!» — и другая женщина снимала ребенка с лопаты.<sup>19</sup>

Несмотря на кажущуюся простоту ритуала, его символика достаточно сложна и многозначна, причем в разных вариантах на первый план выступают то одни, то другие аспекты его смысла. Согласно большинству описаний, главной целью ритуала было сжигание болезни, ср. формулы: «Собачья старость, припекись в печи!»,<sup>20</sup> «Как хлеб печется, так и собака старость пекись!»<sup>21</sup> и под.

Однако эта мотивировка, осознаваемая и самими исполнителями ритуала, относится, по-видимому, к поверхностному уровню его семантики. Более глубокий уровень определяется символическим отождествлением ребенка и хлеба, выпечки хлеба и появления ребенка на свет: его как бы возвращают в материнское чрево (печь), чтобы он родился заново. По сообщению из Керенского у. Пензенской губ., «иногда ребенок рождается слишком слабым и сухощавым. Такого младенца, который, по выражению народному, „не допекся в утробе матерней“, старухи-знахарки „перепекают“ в обыкновенной печи, чтобы сделать его полным и здоровым».<sup>22</sup>

Характерно, что обычно ритуал так или иначе соотносен с изготовлением хлеба в печи; в Казанской губ. лицо ребенка замазывали тестом, так что открытыми оставались только нос и рот.<sup>23</sup> В с. Тонез и Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. ребенка трижды подносили на лопате к печи, говоря: «Откуль пришло, туды и пошло!»<sup>24</sup> По-видимому, формула могла относиться как к самому ребенку, так и к болезни; в первом случае печь отождествлялась бы с женским лоном, во втором — представлялась бы источником болезни.

Можно предположить, что печь символизировала не только чрево матери, но и загробный мир, отправление в печь — временную

смерть; характерно, что в некоторых вариантах ритуала на ребенка разрывали рубашку, как на покойнике, и сжигали ее.<sup>25</sup>

Таким образом, помещение ребенка в печь, помимо сжигания болезни, могло символизировать одновременно: 1) повторное «выпекание» ребенка, уподобленного хлебу, в печи, являющейся обычным местом выпечки хлеба и одновременно символизирующей женское чрево; 2) временное возвращение ребенка в материнское чрево, символизируемое печью, и его второе рождение; 3) временную смерть ребенка, его пребывание в ином мире, символизируемом печью, и возвращение в этот мир. Амбивалентное значение печи одновременно как символа женского чрева и загробного мира подтверждается разнообразными восточнославянскими фольклорными и обрядовыми данными.<sup>26</sup>

Однако смысловой доминантой ритуала является все же символическая связь между выпечкой хлеба и рождением ребенка, характерная в целом для народных представлений восточных славян, ср. укр. «У печурце родився» (о счастливом человеке),<sup>27</sup> рус. «Из одной печи, да не одни речи».<sup>28</sup> В Казанской губ. один из способов лечения ребенка, больного «собачьей старостью», заключался в том, что его сажали под квашню, приговаривая: «Как тесто всходит, так на младенце тело всходило бы!»<sup>29</sup> В Слуцком у. Минской губ. больного ребенка сажали на лопате на припечек, полагая, «што ат гэтаго дзіця будзе здаровае й пачне расьці, як у печы хлеб».<sup>30</sup>

Сажание в печь ребенка как средство народной медицины широко использовали многие европейские народы: поляки, словаки, румыны, венгры, литовцы, немцы. Еще Бурхард Вормский (ум. в 1025 г.) осуждал немецких женщин, которые для излечения своих детей от лихорадки сажали их в печь.<sup>31</sup> Во многих случаях ребенка засовывали в печь именно на лопате (поляки, немцы, румыны, венгры),<sup>32</sup> причем некоторые польские описания очень близки восточнославянским, например в Познанском воеводстве при чирьях или сыпи ребенка сажали на лопате в печь «как булку хлеба» и держали там, пока он не прогреется.<sup>33</sup> Возможно, что какие-то действия, сходные с «перепеканием», имеет в виду и новохетское предсказание новорожденному, гласящее, что «ребенок пройдет через реку... огонь и [испытание] лопатой».<sup>34</sup>

Существуют прямые терминологические пересечения между ритуалом «перепекания» и сказкой о мальчике и ведьме, о которой мы говорили вначале. В сказке из Гродненской губ., сохранившейся в архиве П. В. Шейна, ведьма называет мальчика *сущик* и обращается к нему: «Сущик-лущик, покажи ручку!»<sup>35</sup> Слово *сущик* очевидно образовано от названия детской болезни *сущи*;<sup>36</sup> в 1984 г. мы зафиксировали в Полесье ритуал, который сопровождался следующим диалогом: «Шо вы тэ пэчэтэ? — Сушчыкы-лушчыкы! — Пичытэ, пичытэ, коб йих нэ было».<sup>37</sup>

Конечно, такое «втягивание» обрядовой реальности в сказку имеет вторичный характер, однако не является оно и случайным. Повидимому, на восточнославянской почве произошло вторичное сближение сказочного эпизода с ритуалом «перепекания». Это стало возможным благодаря тому, что в историко-генетическом плане эпизод, по всей вероятности, также восходит к определенным ритуалам.<sup>38</sup>

Кроме этого, некоторую роль могли сыграть особенности содержания и функционирования сказки о мальчике и ведьме. По наблюдениям Н. В. Новикова, сказки на этот сюжет «бытуют преимущественно в детской аудитории (рассказываются или самими ребятами, или взрослыми — детям)». <sup>39</sup> Особым образом изображается Баба-Яга: «...на всем ее облике, действиях и поступках заметно выступает печать деревенской обыденности». <sup>40</sup> Ее жилище — «это уже обычная деревенская изба с русской печью... в которую неудачно пытаются ее дочери и она сама втолкнуть мальчика, чтобы зажарить его и съесть». <sup>41</sup> Неудивительно, что и эпизод с сажанием на лопату приобретает в значительной степени бытовой характер. С психологической точки зрения переосмысление ритуала в сказке можно объяснить как его инвертирование с точки зрения ребенка. Легко представить, что именно таким образом мог бы описать «перепекание» ребенок лет 4—5: баба-знахарка хотела засунуть мальчика на лопате в печь, а тот обманул ее и саму отправил в огонь.

Интересно было бы проследить, как соотносятся наш сказочный эпизод и ритуалы типа «перепекания» в иных традициях, но это уже задача другого исследования.

<sup>1</sup> Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 137.

<sup>2</sup> *Пропл В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 98—103; *Топоров В. Н.* 1) Хеттская *sal<sub>SU</sub>GI* и славянская баба-яга // Краткие сообщ. Ин-та славяноведения. 1963. Вып. 38. С. 28—37; 2) Индоевропейский ритуальный термин *souh<sub>1</sub>-etno-(etlo-, edhlo-)* // Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986. С. 80—89; 3) Заметки по похоронной обрядности. II. О мифологизированных описаниях обряда трупосожжения и его происхождения у балтов и славян // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С. 19—28. Так, В. Н. Топоров утверждает: «Прообразом мотива „изжаривания“ героя в сказке и соответствующих действий в ритуале инициации следует признать обряд трупосожжения» (*Топоров В. Н.* Заметки... С. 22).

<sup>3</sup> Сводная характеристика ритуала дана в известной книге Г. И. Попова «Русская народно-бытовая медицина» (Спб., 1903), написанной по материалам Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (ныне хранится в Гос. музее этнографии народов СССР (далее: ГМЭ), ф. 7, оп. 1). Нам удалось выявить ряд рукописных корреспонденций, которыми пользовался Г. И. Попов.

<sup>4</sup> По сообщению Е. А. Покровского, под названием «сухотка» подразумеваются «разные степени похудения тела... Высшие степени сухотки народ обозначает двумя названиями: „сушец“, или „сухая стена“, и „собачья ста-

рость» (*Покровский Е. А.* Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России. М., 1884. С. 333).

<sup>5</sup> *Ткачев Т. Я.* Народная медицина в Воронежской губернии // Воронежский краеведческий сборник. Воронеж, 1925. Вып. 3. С. 10.

<sup>6</sup> *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь. Спб., 1965. Т. 2. С. 3.

<sup>7</sup> *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. Спб., 1892. С. 35.

<sup>8</sup> *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. С. 70.

<sup>9</sup> Е. А. Покровский сообщает также о бытовании ритуала в Новгородской и Тверской губ. (*Покровский Е. А.* Физическое воспитание... С. 334).

<sup>10</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 29, л. 23 (Меленков. у. Владим. губ.).

<sup>11</sup> *Ткачев Т. Я.* Народная медицина... С. 10.

<sup>12</sup> *Демич В. Ф.* Педиатрия... С. 34.

<sup>13</sup> Впрочем, по данным Полесского архива Института славяноведения и балканистики АН СССР (далее: ПА), такое употребление встречается также в украинском и белорусском Полесье: *суици пэрэшкэаць* (Ветлы Любешов. р-на Вольты. обл.), *стаброшчи припекэаць* (Кочице Ельск. р-на Гом. обл.), *стабрость запекэаць* (Костюковичи Мозыр. р-на Гом. обл.).

<sup>14</sup> *Talko-Hrynciewicz J.* Zarys ulecznictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893. S. 129.

<sup>15</sup> *Иванова А. В., Марусов П.* Материалы для этнографического изучения

Харьковской губернии. Слобода Кабанье // Харьк. сб. 1893. Вып. 7. С. 415.

<sup>16</sup> *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 40.

<sup>17</sup> *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. S. 399—400.

<sup>18</sup> *Сержнутаўскі А.* Прымкі і забаны беларусаў-паляшukoў. Менск, 1930. С. 168.

<sup>19</sup> *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы... С. 40.

<sup>20</sup> *Аршинов В. Н.* О народном лечении в Казанском уезде // Сборник сведений для изучения крестьянского населения России. М., 1889. Вып. 1. Прил. С. 27.

<sup>21</sup> *Красноженова М.* Материалы по народной медицине Енисейской губернии // Изв. Вост.-Сиб. отд.-ния Рус. геогр. о-ва. 1911. Т. 42. С. 75.

<sup>22</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1, ед. хр. 1334, л. 24. Ср.: *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. С. 70.

<sup>23</sup> *Аршинов В. Н.* О народном лечении... С. 27.

<sup>24</sup> ПА. 1980. Зап. автора.

<sup>25</sup> *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Спб., 1877. Т. 4. С. 16—17.

<sup>26</sup> *Седакова О. А.* Обрядовая терминология и структура обрядового текста (Погребальный обряд восточных и южных славян): Канд. дис. М., 1983. Прил. С. 293—294; *Страхов А. Б.* Ри-

туально-бытовое обращение с хлебом и печью и его связь с представлениями о доле и загробном мире // Полесье и этногенез славян: Предварит. материалы и тез. конф. М., 1983; *Топоров В. Н.* Заметки... С. 26.

<sup>27</sup> *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2, С. 38.

<sup>28</sup> *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 3. С. 108.

<sup>29</sup> *Аршинов В. Н.* О народном лечении... С. 27.

<sup>30</sup> *Сержнутаўскі А.* Прымкі... С. 168.

<sup>31</sup> *Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927. S. 354—358.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 15. Poznańskie. Wrocław; Poznań, 1962. Cz. 7. S. 153.

<sup>34</sup> *Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейские этимологии // Этимология. 1983. М., 1985. С. 161.

<sup>35</sup> Ленинградское отделение Архива АН СССР, ф. 104, оп. 1, ед. хр. 135, л. 144—144 об.

<sup>36</sup> *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы... С. 40.

<sup>37</sup> ПА. 1984. Пески Ратнов. р-на Вольн. обл. Зап. автора.

<sup>38</sup> См. литературу в примеч. 2.

<sup>39</sup> *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 174.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Там же.

Т. А. Бернштам

#### «АЙ ЖЕ ТЫ, ВЕЛИКИЙ ОРАТАЮШКА!»

Наш исследовательский этюд посвящен Микуле Селяниновичу — герою былинного сюжета, который Б. Н. Путилов считает «уникальным в славянской эпической традиции».<sup>1</sup>

Отечественные исследователи неоднократно интерпретировали образ Микулы в основном в духе мифологического направления и без учета всех сказительских версий;<sup>2</sup> интересовали ученых и эпические идеалы, воплощенные в Микуле, а также смысл коллизий между ним и двумя героями, с которыми его сталкивает судьба, — Вольгой (былина) и Святогором (побывальщина).<sup>3</sup> В эпосоведении образ Микулы — богатыря-пахаря — утвердился как идеализация русского крестьянства, начавшего, по словам В. Я. Проппа, «сознавать себя и свое значение и противопоставлять другим классам» (имеется в виду князь Вольга. — Т. Б.); в этом противопоставлении Проппу виделся и весь смысл «сравнительно поздней былины».<sup>4</sup>

Вывод ученого (возможно, отчасти и справедливый) не объясняет, однако, ни уникальности русского сюжета в эпике, ни загадочности того факта, что эта социальная коллизия былины, как и образ богатыря-пахаря, включая и самое имя «Микула», не получили отражения и развития в других жанрах восточнославянского фольклора: прозаических пересказах былин, былинах-сказках, легендах, преданиях.<sup>5</sup> Интригующая одинокость «явно вымышленного персонажа»<sup>6</sup> побудила нас к поиску генетических истоков вымысла былины и прототипа образа Микулы (без утопической цели расшифровать загадку полностью).

Методико-теоретические положения Проппа—Путилова о реальной действительности как исторической основе фольклора дают нам основания для комплексного подхода к заинтересовавшей нас проблеме — в совокупности историко-этнографических и фольклористических методов. Творческая неудовлетворенность Проппа относительно своих идей о былинном сюжете с Микулой заметна в том, что, развивая мысль об историко-сравнительном методе, ученый показывает богатство реалей именно на данной былине; в перечне предложенных им вопросов о реальных истоках, кстати, не только исторические, но языковедческие и этнографические.<sup>7</sup> У Проппа мы заимствуем прием постановки вопросов в качестве композиционного построения.

Вопрос первый: ареальная (этногеографическая) характеристика распространения былины *Вольга и Микула* (обобщенный вариант названия).

Собранные нами 17 опубликованных текстов (без повторов) происходят: из быв. Петрозаводского, Пудожского и Повенецкого уездов Олонецкой губ. (15 записей) и соседних с нею районов Онежского у. Архангельской губ. (2 записи из Водлозера и Кенозера).<sup>8</sup> В этих пределах ареал активного бытования былины можно ограничить территорией, входящей в регион Обонежья (Заонежье — Повенец — Пудож), так как здесь прослеживаются «изводы» и сказительская преемственность, по крайней мере от 70-х гг. XVIII в. (И. Елустафьев, И. Андреев, Н. Прохоров) до 40-х гг. XX в.<sup>9</sup>

Этническая история Обонежья (у специалистов разных дисциплин этот регион называется и определяется различно), в равной степени связанная с процессами в восточнославянском (русском) и прибалтийско-финноугорском мире, до сих пор имеет массу «белых пятен». Исследователи неодинаково заполняют их, но сходятся в главных характеристиках региона: раннее этническое смешение проживающего совместно русского и финноязычного населения и необыкновенная пестрота локальных традиций в культурах этих народов. Общим местом являются выводы о финноугорской «подпочве» многих русских культурных элементов, и наоборот — о сильном русском воздействии на язык и культуру коренного населения: специалистам приходится производить «хирургические» операции с материалом, чтобы обосновывать «русские», «карельские», «вепсские» и другие истоки, ибо эти этнические определители давно уже имеют условное значение. Заонежье можно считать наиболее безусловным русским ареалом, поскольку само название *заонежане* присуще его жителям с севернорусским комплексом хозяйства и материальной культуры.<sup>10</sup>

Вопрос второй: сказители былины и ее изводы.

Из 15 певцов обонежской группы шесть — представители семейной династии Рябининых (Андреевых) во главе с Трофимом Григорьевичем, а также: отец и сын Касьяновы, Иевлев, Аксенов, Калинин, Гришин, Денисов, Пашкова, Степанова. Гильфердинг объединил обонежских сказителей в одну группу (прионежскую или заонежскую) с двумя «школами» (кижской и толвуй-повенецкой); по его мнению, к толвуй-повенецкой школе примыкает пудожская традиция, переходная между прионежской и онежско-каргопольской группами.<sup>11</sup> Самой монолитной он считал кижскую школу: Иевлев, Рябинины, Касьяновы.<sup>12</sup> Чичеров выделил Иевлева и Рябининых в елустафьевско-рябининскую школу, Касьяновых и Калинина он отнес к особой космозерской традиции, Аксенов и Гришин не были им включены ни в одну из школ.<sup>13</sup> Пашкова считается наследницей кижской традиции, и есть мнение, что ее версия восходит к книжной записи И. А. Касьянова; контаминация Степановой образовалась, по видимому, на стыке устной и книжной традиций Заонежья.<sup>14</sup>

*Т. Г. Рябинин.* Выдающийся сказитель, творчески осмысляющий, перерабатывающий и контаминирующий тексты, свободно соединяющий изводы разного происхождения; его основным учителем называют Елустафьева. Однако былинку *Вольга и Мукла*, по его словам, «понял» от дяди — И. Андреева (д. Гарницы), «превосходившего даже Елустафьева».<sup>15</sup> О редакции текста его былины существуют различные мнения: а) Рябинин сам создал сюжет, б) сохранил усвоенный текст без переработки, в) сохранил текст не-



полный, г) забыл конец<sup>16</sup> (в сравнении с касьяновской былиной. — Т. Б.). За исключением первого последующие мнения плохо согласуются с оценкой мастерства, памяти и склонности к импровизации Т. Г. Рябинина: похоже, что былина занимала в его творчестве особое место, давшее основание Чичерову назвать ее «нерябининской».<sup>17</sup> Почти дословно текст Трофима воспроизвел только его сын (Иван Трофимович), в поколениях Рябининых-Андреевых былина не просто таяла и деформировалась, как считают исследователи, но в ней утвердился мотив, записанный в одной из поздних версий Трофима,<sup>18</sup> снимающий основную коллизию между героями; его внук — К. Г. Рябинин-Андреев смутно помнил и другой конец, якобы «забытый» дедом. К этим странностям мы вернемся ниже.

*Иевлев.* Внук Елустафьева и прямой его наследник в сказительстве. По характеристике Чичерова, варианты всех былин Иевлева — «полные и обрядные»;<sup>19</sup> его былина уникальна, так как в ней речь идет только о Микуле. Доверяя мнению Чичерова о прекрасной памяти певца, можно предположить, что он перенял ее от деда именно в таком виде. Приводим весь текст, который помнил Иевлев, поскольку он важен для последующих наших рассуждений.

Микулушка Селянинович,  
Была у него кобыла Подыни-голова.  
Как тут Микулушка орал да пахал,  
А ён сосенки да ёлки в борозду валил,  
А ён ржи-то напахал да домой выволочил,  
Домой выволочил да дома вымолотил,  
А ён пива накурил да гостей назвал.  
Стали пиво пить да все Микулушку хвалить:  
— А тебе было, Микулушке, орать да пахать,  
Да тебе, Микулушке, крестьянствовать!  
Был он, Микулушка, в городе во Киеве,  
А ён вывез-то соли оттуль два меха,  
В который мех походит пудов по сороку.<sup>20</sup>

Из трех известных учеников Елустафьева — Трофим Рябинин, Романов, Иевлев — только последний усвоил от него былинку о Микуле.<sup>21</sup>

*И. А. Касьянов.* Грамотный, недюжинного ума сказитель, оставивший значительное эпическое наследие, загадки которого раскрываются в последнее время: в частности, благодаря разысканиям П. Д. Ухова, В. С. Бахтина, Ю. А. Новикова, сегодня известно, что часть касьяновских текстов восходит к публикациям былин певца А. Т. Чукова (родом из Космозера, впоследствии переселившегося в д. Горки Повенецкого у.), часть записана им от П. К. Дьячкова («калика из Красной Ляги/Ляды») и лишь несколько эпических песен восходит к устной традиции. Среди последних — былина *О Вольге* (с Микулой).<sup>22</sup> По словам самого сказителя, он выучил былинку (для поездки в Петербург) от раскольничьего наставника И. Егорова.<sup>23</sup> Его сын — И. И. Касьянов (записи 30-х гг. XX в.) запомнил от отца только эту былинку, которую не пел, а «сказывал», поскольку был сказочником.<sup>24</sup>

*Аксенов.* Прекрасный сказочник, певший и былины. От кого выучил былинку *Вольга и Микула*, не помнил.<sup>25</sup> По Чичерову, аксеновская традиция (Леликово), сосуществуя с выделенной им же кононовской школой Зяблых Нив, имела другой извод, так как последней не была известна эта былина.<sup>26</sup>

Калинин. Его творчество заметно выделяется в разнохарактерной и неустойчивой (по сюжетике) традиции Повенца (ср. дефектную запись *Вольга и Микула Гришина*).<sup>27</sup> Чичеров объединяет Калинина с Чуковым и Касьяновым, но в репертуаре первого данной былины нет, а от касьяновского текста былина Калинина отличается прежде всего необычной контаминацией — *Садко, Вольга и Микула*.<sup>28</sup>

Две записи из Водлозера и Кенозера интересны деформацией основных мотивов (хотя сюжет как бы полный) и даже именами героев: у Захарова (Водлозеро) Микула назван «Викула Сеятелевич», а у Ледкова / Кропачева (Кенозеро) место Вольги занял Иван Гоудинович; интересно, что конец кенозерской былины практически тождествен варианту, записанному в 1932 г. в Пудоже от А. Денисова.<sup>29</sup>

Вопрос третий: сюжет былины.

Во всех сказительских версиях (кроме вышеприведенной Иевлева) в былине взаимодействуют два героя. Основной блок мотивов, связанный с их встречей и состязанием, имеет максимально полную аналогию только у Трофима Рябинина (и его сына) и И. А. Касьянова, но различия в концовках былин двух певцов заставляют говорить о наличии двух сказительских версий.

#### Рябинин

- 1 Рождение—мужание Вольги
- 2 Сбор Вольгой дружины
- 3 Владимир жалуется Вольгу тремя городами
- 4 Вольга слышит оратая — 3 дня не может догнать
- 5 Описание пахоты (и кобылы)
- 6 Описание сохи
- 7 Вольга говорит о цели поездки
- 8 Микула рассказывает о поездке за солью и драке с мужиками
- 9 Приглашение Вольги ехать вместе
- 10 Микула опасается за брошенную соху
- 11 Дружина не может поднять соху
- 12 Микула забрасывает соху
- 13 Состязание в скачке: диалог о кобыле Микулы
- 14 Вольга спрашивает об имени-отчестве Микулы
- 15 Ответ Микулы: снимет урожай — наварит пива — угостит мужиков — они его славят

#### Касьянов

- 1 Рождение—мужание Вольги
- 2 Сбор Вольгой дружины
- 3 Вольга поехал в три города за «получкою»
- 4 Вольга слышит оратая — 3 дня не может догнать
- 5 Описание пахоты (и кобылы)
- 6 Описание сохи
- 7 Вольга говорит о цели поездки
- 8 Микула рассказывает о поездке за солью и драке с мужиками
- 9 Приглашение Вольги ехать вместе
- 9а Состязание в скачке (вставной мотив)
- 10 Микула опасается за брошенную соху
- 11 Дружина не может поднять соху
- 12 Микула забрасывает соху
- 13 Состязание в скачке: диалог о кобыле Микулы
- 14 Вольга спрашивает об имени-отчестве Микулы
- 15 Ответ Микулы: снимет урожай — наварит пива — угостит мужиков — они его славят
- 16 Вольга с Микулой приезжает в город
- 17 Мужики им покоряются
- 18 Вольга оставляет Микулу наместником

Самые постоянные мотивы у всех остальных сказителей — 5, 7, 8, 15-й, т. е. и те, что в сумме составляют былинку Иевлева; мотивы неустойчивые — отношения Вольги и Микулы, а также их «предыстории». Например. Мотивы 10—12 («испытание сохой»): Микула сам «распрягает» и оставляет соху (в одной из

поздних версий Трофима Рябинина — см. примеч. 18); за соху опасается Вольга или он же ее и «закидывает за ракетов куст» (П. И. и К. Г. Рябинины-Андреевы); у Касьянова-сына и Аксенова этих мотивов нет. Мотив 13 («состязание в скачке»): у Ряб.-Андр., Касьянова-сына, Пашковой и Ледкова мотива нет. Мотивы 16—18 (концовка И. А. Касьянова): Микула бросает «крестьянствование» и уезжает с Вольгой «в города» или оставляет его по дороге в скачке (оба Касьяновы, Аксенов, Денисов, Захаров, Ледков); «они купили соли или чего-то» (К. Г. Рябинин-Андреев).

Версия Иевлева, устойчивость и формульность мотивов о Микуле в былинах свидетельствуют, что либо был извод быliny о Микуле, либо — предание о нем, которое в эпически насыщенной среде Обонежья постепенно превращалось в быlinу<sup>30</sup> и включалось в богатырский цикл. Предание о Микуле составляет в быline его предысторию, рассказываемую им самим в диалоге с Вольгой. По определению Б. Н. Путилова, это — «след второго сюжетного плана»,<sup>31</sup> который, кстати, есть и у Вольги (зачин быliny). Несомненно, что оба образа архаичны, отчего неясна мотивация их встречи, потребовавшая нового осмысления предыстории героев и «приведения в соответствие с основным содержанием», что редко «приводит к гармонии».<sup>32</sup> Процесс эпизации Вольги и Микулы происходил в течение всего периода активного бытования быliny: появление в поздней версии Трофима зачина из быliny *Василий Буслаевич* — об отце Вольги, один из вариантов мотива о «богатырском» рождении Микулы (подобно богатырям-змеевичам),<sup>33</sup> контаминация их с Садко или замена Вольги Иваном Годиновичем. Очевидно, что героизация «прозаического» Микулы совершалась через образ Вольги-Волха: использование мотива рождения змеевича, контаминация Степановой *Волх, Вольга и Микула*. Прием героизации как таковой певцами употреблялся: Трофим, например, соединил новеллистическую быlinу *Добрыня и Алеша* с героической песней *Добрыня и Василий Казимирович*.<sup>34</sup> В побывальщине, записанной в Заонежье, Микула включился в богатырский круг через Илью Муромца, разделив с ним функции «нового» героя, пришедшего на смену «вымирающему» Святогору.<sup>35</sup>

Вопрос четвертый: кто такой Микула и зачем он пашет «таку пашню великую?»<sup>36</sup>

Вольга (и Святогор в побывальщине), убедившись в необыкновенной силе незнакомца и его кобылы, с уважением спрашивает об его имени-отчестве. В быline Микула отвечает формулой (см. быlinу Иевлева), смысловая аналогия которой имеется в календарном фольклоре восточных славян: «(хозяину) *пора собирать урожай — варить пиво*» (на праздничный пир или свадьбу).<sup>37</sup> Таким образом, формула ответа Микулы — ритуальная, а функция пахоты прежде всего сакральная: устройство пивного праздника «на весь мир», который его за это славит / величает. Отсюда — и необытность поля (3 дня пахаря не догнать на коне), и космичность пахоты, и необыкновенное свойство (летучесть) кобылы, и мифологические атрибуты Микулы и его сохи: «царский наряд», золото-серебро подсошничков и пр.

В символической пахоте Микулы совмещаются сакральные и реальные стороны: он сам трудится «в поте лица» и исполняет риту-

альную функцию освящения труда. Это профанно-сакральное единство деятельности отличает Микулу от св. Николая, с которым его отождествляли некоторые исследователи в прошлом: трудовая помощь святого, как и всех христианских патронов, всегда носит сверхъестественный характер. Вместе с тем трудообрядовая деятельность Микулы аналогична человеческой, но разнится с нею мифологической гиперболизацией. Коротко говоря, в образе Микулы угадываются черты архаического культурного героя, для восточнославянской мифологии нетипичного или, по меньшей мере, невыявленного.

Направление поиска прототипа подобного героя в финно-угорском фольклоре нам подсказали этническая ситуация в ареале бытования былины, его эпическая концентрированность и наблюдение Е. М. Мелетинского: «Интересную параллель к богатырской пахоте сынов Калевы представляет пахота мордовского Тюштына и русского Микулы Селяниновича» (разрядка наша. — Т. Б.).<sup>38</sup> Рассмотрим параллель Микула — сыны Калевы.

Микула занимается подсекой («пень-корень вывертывает»), одновременно очищая поле от камней («камни в борозду валил»), что отражает природную и земледельческую специфику данного северного региона.<sup>39</sup> В карельской мифологии изобретение подсеки и нагромождение каменных куч приписывается Калеве и его сыновьям; в некоторых рунах с этой формой деятельности связывается изобретение пива и приглашение на пивной пир.<sup>40</sup> Существовали также легенды об основании сыновьями Калевы трех городов в Приботнии:<sup>41</sup> ср. мотивы 3 и 8 русской былины — жалованье Вольге трех городов (или сбор с них «получки») и три поездки в них Микулы за солью. Сын Калевы изобретает подсеку с помощью «голоса»: лес валится сам до границы его слышимости.<sup>42</sup> Эта действенная магия звука в известной степени сопоставима с мотивом 4 былины: Вольга слышит оратая, т. е. звук его сохи («почиркивает», «поскрипывает»), все три дня, пока не настигает его. И наконец, беспрецедентной для славянского (и тюркского) героического эпоса является «солбвая кобылка» Микулы. Она обладает некоторыми типичными признаками «эпического коня» — герой взял ее из-под матки, у нее невзрачный вид, она неотделима от хозяина, спасает его в критических ситуациях, — но ее женская природа для эпоса уникальна. Единственная, пока видимая нам, аналогия ей — «гороховая лошадь» Вяйнямйнена, представляющая загадку для карельских фольклористов.<sup>43</sup>

Итак, сосуществование финского и русского эпоса в ареале, где «удается находить общих героев и общие ситуации (*Рахта Рагнотзерский, О Большом / Ромодановском Быке*)»,<sup>44</sup> где карелы пели русские былины, а велпская мелострофа вошла в заонежские эпические напевы,<sup>45</sup> убеждает в том, что «привнесение целых произведений или отдельных элементов из эпоса одного народа в эпос другого» возможно и тогда, «когда они исполняются не на родственных языках». <sup>46</sup> Подсечное земледелие и пивные братчины давно стали столь же русским, сколь и финно-угорским явлением культуры, и, по-видимому, в лице Микулы мы имеем пример превращения «чужого» культурного героя — в «своего», богатыря-пахаря, переноса на него «идеализации активной творческой самодеятельности...

родоплеменного коллектива».<sup>47</sup> Нельзя сказать, что этот опыт на эпическом уровне полностью удался: видимо, не случайно былина, по словам собирателей, мало пелась и не интересовала слушателей; не оформились социальные характеристики и облики героев; у Микулы неустойчив даже «эпический» возраст: то — молодой, то — старый;<sup>48</sup> сказители явно не знали, что делать с героями в конце. И только у гениального Трофима Рябинина предание наиболее органично преобразовалось в эпическое сказание: певец сохранил сакральный пафос образа и его тайну, а подражать ему было невозможно еще и потому, что он исполнял былинку на «оригинальном, но не вросшем в традицию напеве».<sup>49</sup>

Вопрос пятый: как истолковать имя «Микула»?

В русском ономастиконе Микула находится в числе некалендарных имен XVI—XVII вв., постепенно переходивших в разряд прозвищ.<sup>50</sup> Лексема *Микул/а* оставила единичные следы в топонимии (городища и городки в Галиции, Могилевской, Киевской и Тверской губ.) и ономастике: к ней восходит фамилия удельного рода старицких (тверских) князей — *Микулинские*.<sup>51</sup>

В русском эпосе, кроме самого Микулы, есть две женщины с устойчивым отчеством «Микулишна»: Настасья и Василиса — жены Добрыни и Ставра; в одной из версий быliny *Женитьба Владимира* это отчество носит Апраксия. Все жены — дочери «заморских», «нехристианских» особ царского происхождения. В эпическом тексте, таким образом, андроним «Микулишна» выступает в качестве нарицательного — обозначение дочери мужчины / мужа, чужого царя по имени «Микул / а», т. е. попросту — чужеземка. Мифологическими истоками некалендарных имен (в том числе и вошедших в эпикку), а также мотивами номинации никто пока не занимался. Поэтому предлагаем следующую гипотезу.

Финно-угорские параллели прототипа образа Микулы предполагают возможность ассимиляции / адаптации иноязычного имени культурного героя, приспособления чужого мифоантропонима к своему языку. На наш взгляд, это подтверждается высокой степенью фонетического сходства русского слова «Микула» и финских слов *miehuulli // nep* — «муж / мужественный», *mieikko // nep* — «мужик» (ср. также: *miehuu // s* — «зрелость, возмужалость»)<sup>52</sup> Развивая нашу гипотезу, можно допустить, что путем практической транскрипции вначале адаптировалась нарицательная основа с исконным финским значением «муж» (глава рода), о чем косвенно свидетельствует этимология отчества «Микулишна». Затем состоялась «передача имени»: переход нарицательного слова в имя собственное.<sup>53</sup> Этому процессу могла способствовать фонетическая близость русской и финской лексем с финским именем собственным *Mikkeli* — Михаил.

В результате мы получили интереснейшее переплетение трех имен и образов, имеющих «хождение» в русской и финно-угорской мифологии и фольклоре: Микула=Никула — Микул-туря=«бог Никола»=Николай — Мйккола / Миккели=Михаил. Культ Михаила был развит в финно-карельской среде едва ли не более, чем св. Николая, что нашло, например, отражение в празднике *mikkeli*, ~ *p / räiva* — Михайлова дня. В XV—XVII вв. Михаил был не менее почитаем среди русского населения Новгородчины и, в частности, Обонежья: вспомним хотя бы распространенность пивных братчин

под названием *Михайловщина*, наряду с *Никольщиной*. Со временем значение Михаила (как, впрочем, и двух других святых — Георгия и Ильи) постепенно перекрывалось возрастающей ролью Николая (Николы-Миколы) — «бога-смердовича, мужицкого», культ которого также чрезвычайно развился в позднем православии поволжских финно-угров (Микул-туря).<sup>54</sup> Следует обратить внимание на тот факт, что архаичными функциями культурного героя в христианстве обладал именно Михаил (см., например, апокриф «Об Адаме и Еве»), и похоже, что его имя и образ оказали влияние на формирование русского Микулы. Но бесплотная фигура полуязыческого архистратига вытеснилась в христианстве (и не только в православии) «социальным» образом св. Николая, кстати, и восходящим к реальному человеку — отцу церкви: «Никола живет на земле и творит добрые дела, а Михаил и Егорий находятся при Господе» (разрядка наша. — Т. Б.).<sup>55</sup> В процессе этой сложной мифолого-социальной трансформации Никола «впитывал» святых, героев, их функции и даже, как мы думаем, их имена в народной транскрипции. Он стал главным покровителем земледелия, помощником мужика, «сеятелем» (ср. вариант имени-отчества Микулы — *Викула Сеятелевич*) и «варщиком календарных канунов-пива» (календарный фольклор, легенды, сказки). Микула с Николаем вплотную подошли друг к другу, но не слились в один образ.

В заключение поставим вопрос, открывающий еще одну загадку в образе богатыря-пахаря и былины в целом: почему он оказался в оппозиции с двумя столь же одинокими и столь же загадочными героями русского эпоса — Вольгой и Святогором?

<sup>1</sup> Путилов Б. Н. 1) Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971. С. 251 (далее: Путилов. 1971); 2) Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 55 (далее: Путилов. 1988).

<sup>2</sup> Обзор подобной библиографии приводится во всех работах с упоминанием о Микуле.

<sup>3</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос. Л., 1955. С. 72—75, 361—371 (далее: Пропп. 1955); Путилов. 1971. С. 80—84, 251, 252.

<sup>4</sup> Пропп. 1955. С. 362; Пропп В. Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи / Сост., ред., предисл. и примеч. Б. Н. Путилова. М., 1976. С. 130 (далее: Пропп. 1976).

<sup>5</sup> Смирнов Ю. И. Славянские эпические традиции: Проблемы эволюции. М., 1974. С. 113, 142 (далее: Смирнов); Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Барраг, И. П. Березовский, К. П. Кабашиников, Н. В. Новиков. Л., 1979.

<sup>6</sup> Пропп. 1976. С. 131.

<sup>7</sup> Там же. С. 130.

<sup>8</sup> Дмитриева С. И. Географическое распространение русских былин: По материалам конца XIX—начала XX в. М., 1975. С. 55 (карта-схема) и 95 (прил.).

Неучтенные С. И. Дмитриевой записи мы будем приводить по мере надобности; книжные импровизации М. С. Крюковой (Поморье) нами не используются.

<sup>9</sup> Онежские былины, запис. А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3 т. Т. 2. М.; Л., 1938. С. 5 (далее: Гильф.); Чичеров В. И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982. С. 26—76 (далее: Чичеров); Былины Пудожского края / Подгот. текста, ст. и примеч. Г. Н. Парильовой и А. Д. Соймонова. Л., 1941. С. 12—13 (далее: БПК).

<sup>10</sup> Логинов К. К. Материальная культура заонежан (середина XIX—начало XX века): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1986 (далее: Логинов).

<sup>11</sup> Гильф. С. 45—47.

<sup>12</sup> Там же. № 32, 73, 98, 131, 156.

<sup>13</sup> Чичеров. С. 29—76, 110—116.

<sup>14</sup> БПК. С. 468; Русские эпические песни Карелии / Изд. подгот. Н. Г. Черняева. Петрозаводск, 1981. № 5. С. 13—15.

<sup>15</sup> Гильф. С. 5.

<sup>16</sup> Чичеров. С. 57, 69—71.

<sup>17</sup> Там же. С. 66.

<sup>18</sup> Гильф. Примеч. на с. 685.

<sup>19</sup> Чичеров. С. 33—34, 44.

<sup>20</sup> Гильф. № 98.

<sup>21</sup> Там же. С. 147, 181.

- 22 Новиков Ю. А. Еще раз об источниках былин Ивана Касьянова (текстологические заметки) // Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 206.
- 23 Гильф. С. 469.
- 24 БПК. № 154.
- 25 Гильф. № 131.
- 26 Чичеров. С. 79.
- 27 Гильф. № 32.
- 28 Там же. № 3; Чичеров. С. 115—116.
- 29 Гильфердинг А. Ф. Т. 3. 1940. № 195, 255; Былины Севера. Т. 2: Прионежье, Пинега и Поморье / Подгот. текста и коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951. № 187.
- 30 Пропп выделял жанр былины, «тяготеющей к преданию» (Пропп. 1976. С. 56).
- 31 Путилов. 1988. С. 193—204.
- 32 Там же. С. 194.
- 33 Песни, собр. П. Н. Рыбниковым: В 3 т. Т. 2. М., 1909. С. 78 (далее: Рыбн.).
- 34 Чичеров. С. 39, 41.
- 35 Рыбн. Т. 1. 1904. № 51 (Л. Богданов, д. Середки Кижской вол., середина XIX в.).
- 36 БПК. № 154 (И. И. Касьянов).
- 37 Бернштам Т. А., Лапин В. А. Виноградье — песня и обряд // Русский Север... С. 29, картосхема 4, сюжет Ж2.
- 38 Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963. С. 155 (далее: Мелетин).
- 39 В Заонежье почва сильно засорена камнями (Логонов. С. 5).
- 40 Рода нашего напева: Избранные песни рунопевческого рода Перттуненов / Сост. Э. С. Киуру и Н. А. Лавонен. Петрозаводск, 1985, № 16 (далее: Рода напева); Мелетин. С. 154—155 (аналог — эстонский Калевипоэг).
- 41 Мелетин. С. 154—155.
- 42 Рода напева. С. 244, № 16, коммент.
- 43 Киуру Э. С. Ижорская руна о добывании небесных светил // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1987. С. 31—32.
- 44 БПК. С. 13. Исследователи находят также сходные мотивы в рунах о Лемминкяйнене и в былине *Вавило и скорморохи* (Рода напева. С. 239, № 10, коммент.: «Гибель Лемминкяйнена»).
- 45 Васильева Е. Е. Напевы русской эпической традиции Прионежья // Русский Север... С. 172—188.
- 46 Богатырев П. Г. Некоторые задачи сравнительного изучения эпоса славянских народов: IV Междунар. съезд славистов. М., 1958. С. 14.
- 47 Мелетин. С. 30.
- 48 Постоянный возраст героя — признак эпической темпоральности (Путилов. 1988. С. 40).
- 49 Васильева Е. Е. Указ. соч. С. 188.
- 50 Смирнов. С. 32.
- 51 Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Спб., 1896. Т. 19. С. 284—286.
- 52 Финско-русский словарь / Сост. И. Вахрос и А. Шербаков. 2-е изд. М., 1977.
- 53 О подобных языковых процессах см.: Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии. М., 1978. С. 50, 84—88 и др.
- 54 Денисов П. В. Религиозные верования чуваш: Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959. С. 280—281.
- 55 Анчиков Е. В. Микола угодник и св. Николай // Зап. неофилол. о-ва при имп. Спб. ун-те. Спб., 1892. Вып. 2, № 2. С. 47—48, 55.

Вук Минич

## О ЧЕРНОГОРСКОМ НАРОДНОМ ЭПОСЕ ОТ КАРАДЖИЧА ДО ПУТИЛОВА

### 1

Еще Вук Караджич в своем часто цитируемом комментарии к песне «Иван Николин» («Все это истинная правда, и в остальных черногорских песнях больше истории, чем поэзии»<sup>1</sup>) эпические песни «нового времени о борьбе за свободу» назвал черногорскими. Оценку историзма этих песен, данную Караджичем, неоднократно повторяли и развивали исследователи черногорского эпоса, не всегда, однако, сохраняя в характеристиках их слова «за свободу». Это привело к тому, что данные песни определяли по-разному.<sup>2</sup> Р. Зокович первый решился дать песням о борьбе черногорцев соответствующее определение — «новый черногорский эпос».

Н. Килибарда, полемизируя с Р. Зоковичем, кроме всего прочего, отмечает и следующее: «Р. Зокович при разграничении литературного наследия не учитывал того, что включает в себя понятие *черногорская территория* (курсив наш. — В. М.), а это является необходимым условием для адекватного определения — черногорская народная эпика».<sup>3</sup>

Отмечая далее, что Подруговича, Старца Милию, Старца Рашко, Стояна Гайдука нельзя «считать исключительно черногорскими певцами-поэтами», Н. Килибарда приводит странный, с нашей точки зрения, довод: «...так как они родом из областей, которые были присоединены к Черногории, когда их (певцов. — В. М.) уже не было в живых. Значительно труднее дать определение песням и певцам из Санджака и Приморья (например, г. Котора и г. Биело-Поле)».<sup>4</sup>

Это одно из наиболее ясно выраженных мнений о географическом, а не национальном определении народной литературы. Однако из самого слова «народная» ясно, что определяет принадлежность литературы народ, а не территория. И уж если речь идет о Санджаке, возникает вопрос, почему мы не говорим о народной песне Белградского пашалыка. И далее, что за народ жил в местах, «которые были присоединены к Черногории» позднее, во времена, когда создавались и записывались народные песни: тот же самый или с тех пор наблюдались какие-то крупные миграционные движения, которые не были отмечены историей? Никак не комментируя экскурс Н. Килибарды «в тьму далекого прошлого сегодняшних черногорских областей»,<sup>5</sup> хочется отметить лишь следующее: черногорским в народной литературе (и не только в народной, и не только в литературе) необходимо называть любое произведение, относительно которого имеются серьезные доказательства того, что оно возникло в данной среде, что оно является отражением ее творческого духа независимо от государственных границ, бывших и настоящих. На



основе сказанного мы отрицаем адекватность определения «эпическая народная поэзия Черногории» в книге Видо Латковича и Йована Чадженовича.<sup>6</sup>

Можно употребить понятие «поэзия» или «проза Черногории» лишь в том случае, когда речь идет о творчестве всех народов и народностей, населяющих Черногорию, или одного конкретного народа. Но если речь идет о творчестве черногорцев, то, поскольку название народа родственно названию государства (Черногории), логичнее было бы определить исследуемый феномен как народный эпос черногорцев (по народу). Таким образом, название антологии В. Латковича и Й. Чадженовича, по нашему мнению, не соответствует ее содержанию, так как в книге представлена поэзия одного народа — черногорцев.

Б. Н. Путилов не обременен нашими предрассудками и отсутствием взаимопонимания, поэтому ничто не мешало ему дать своей монографии название «Героический эпос черногорцев»<sup>7</sup> — *черногорцев*, а не *Черногории*. Автор монографии ограничивает круг исследуемого материала определенным периодом (конец XVII—XIX в.)<sup>8</sup>, хотя самая ранняя из исследуемых песен — «Женитьба Максима Черноевича» — свидетельствует о том, что Б. Н. Путилов в отборе материала идет вслед за В. Латковичем и Й. Чадженовичем, а не Р. Зоговичем.

Итак, мы считаем, что для черногорских эпических песен «нового времени» самым точным является определение Р. Зоговича — «новија црногорска епика», так как оно ясно указывает на то, какому народу принадлежит эта поэзия, а словом «новија» подчеркивает то, что эта поэзия возникла не на пустом месте, что своими корнями она уходит в средние и древние века.

## 2

Никогда ни у кого не вызывало сомнения, что определенный круг песен принадлежит черногорской среде, как бы их ни называли исследователи народного эпоса. Но почти все ученые ограничивали предмет исследования территорией и временем: территориально — границами старой Черногории (некоторые включали сюда и территорию Брда), а временем — с периода истребления отуреченных соотечественников (начало XVIII в.) до середины XIX в., т. е. только песнями «нового времени».

И только в двух антологиях черногорского народного эпоса — «Эпическая народная поэзия Черногории» и «Черногорские эпические песни разных времен» — составители (соответственно В. Латкович и Й. Чадженович и Р. Зогович) более или менее продвинулись в обоих направлениях. Очевидно, что различия в самих названиях и в отборе песен обусловлены различными подходами составителей к теме.

Видо Латкович древнейшей песней Черногории считает «Женитьбу Максима Черноевича», затем следует «Женитьба Влашича Радула», которая сюжетно связана с первой, и песня «Женитьба Петра Ришнянина».<sup>9</sup> Территориально отбор песен ограничивается регионом сегодняшней Черногории. Свой выбор автор аргументирует местом, где записаны песни, певцами и вариантами. Если бы перечисленным

характеристикам соответствовала тема, которая должна была быть черногорской, и герои песен, которые должны были быть связаны с этими местами, то только в этом случае песня могла быть включена в антологию «песен Черногории».

Название антологии Латковича и Чадженовича отличается от заглавия предисловия — «Народная эпическая песня в Черногории» (курсив наш. — В. М.). Автор предисловия Латкович показывает и доказывает, что «в районе настоящей Черногории эпическая песня создавалась еще до второй половины XII века»; далее читаем, что «в Черногории записано несколько без сомнения народных песен... которые, судя по крайне архаичным представлениям, должны были возникнуть в древнейшие времена...».<sup>10</sup> Приводятся названия семи таких песен, но ни одна из них не вошла в антологию. Кроме того, говорится о многих песнях периода средних веков, но в книге находим лишь перечисленные ранее «Женитьбы». Трудно представить, что все это обусловлено лишь требованиями, предъявляемыми к антологическим изданиям.

Расширив границы отбираемого материала, Зогович в свою антологию включил песни «Царь Константин и самоучка», «Сооружение Скадара», «Женитьба короля Вукашина», «Банович Страхиня», хотя он сознавал «рискованность такого отбора».<sup>11</sup> Следует отметить и мысль о том, что черногорское наследие «входит в более широкое понятие (сербскохорватский эпос)», являясь «в конечном счете неотделимой частью этого понятия, как и сербскохорватский эпос не может существовать как органическое единство без своих составных частей».<sup>12</sup>

Прежде чем сообщить, какие песни отобраны, Зогович, как и Латкович, приводит критерии, по которым можно определить, какой области или какому народу принадлежит та или иная песня: «по певцу», «по месту, где записана», «по связи событий и героев песни с той или иной областью», «по языковым критериям, по языковым формам». В заключение автор говорит: «Поэтому нам кажется, что правомернее определять национальную принадлежность отдельных песен штокавского народного эпоса, учитывая все или по крайней мере большую часть этих критериев».<sup>13</sup>

Зогович не учитывает, что многие из этих критериев взаимообусловлены. Так, скажем, певец связан по происхождению со своим краем или местом жительства, а песня, записанная от него, связана с его краем хотя бы потому, что там записана. Кроме того, певец не может передать песню «языковыми формами», отличающимися от тех, которыми он владеет, которые использует он сам и народ края, где певец живет или откуда он родом. Даже если певец, от которого песня записана, и слышал песню от исполнителя из другой местности, в другой языковой интерпретации, он запоминает ее и будет передавать с помощью своих «языковых форм»; своих, даже если речь идет о песне в целом, хотя не исключено, что он может использовать и некоторые языковые конструкции, характерные для другой местности. А насколько правомерно считать критериями место записи и связь событий и героев с какой-то местностью или областью, лучше всего показывают — где и от кого записаны песни о косовском бое. Зогович не учитывал значительные миграционные движения во время существования средневековых государств наших народов и

после их распада. Переселяясь, люди уносили с собой свою духовную культуру, в том числе и эпические песни или их мотивы.

Если наша историческая ситуация и соотношения действительности и эпической поэзии недостаточно убедительны, обратимся к подобным фактам мировой истории: ни одна былина киевского цикла не была записана в окрестностях Киева; в то время как за тысячи километров от мест, с которыми они связаны тематически, в Сибири и на русском Севере они сохранились.<sup>14</sup>

Зогович в предисловии к антологии, как и в предыдущих своих работах, придерживается теории Н. Кравцова о ненародном происхождении сербскохорватского эпоса в средние века. Это убедительнее всего можно проиллюстрировать, сопоставив цитаты из работ обоих авторов: «Таким образом дошло до переливания эпических песен из дворянских дворцов, в которых и вокруг которых они во все времена долгого феодализма возникали, точно так же как и новая черногорская эпика, возникавшая в кругах воевод, сердаров и князей, — в народ и из народной среды (где они неизбежно обогащались новыми, демократическими идеями и где позднее, изменяясь в лучшую или худшую сторону, сохранялась старая песенная традиция) обратно во владения мелких и крупных местных феодалов»;<sup>15</sup> «Он (сербский эпос. — В. М.) был сложен в княжеско-властельском кругу, идеи его — идеи национальной, а чаще местной независимости. Все его содержание и его форма объяснимы только при рассмотрении его как поэзии верхушки феодального общества»;<sup>16</sup> «Но мы допустили бы ошибку, если бы приняли, что сербский эпос предназначался только для господы. Он, конечно, выражал идеалы этой последней, но он старался привить эти идеалы и другим сословиям. Эпос создавался по „заказу“ аристократии, но не только для нее, а и для „народа“... Носителями этой поэзии, ее создателями и хранителями были придворные или дружинные певцы. Они состояли на службе у князя или воеводы, и поэтому их мирозерцание и их поэзия вполне отвечали запросам феодала».<sup>17</sup>

Подобные рассуждения были необходимы автору предисловия к «Черногорским эпическим песням разных времен», чтобы, исходя из общественных различий, прийти к выводу о необходимости выделения черногорского эпоса из общего эпического наследия «настолько, насколько это действительно возможно и необходимо выделить».<sup>18</sup> Основания для такого вывода Зогович находит в следующем: на территории, в настоящее время относящейся к Черногории, феодализм не был развит в такой степени, как в других областях общего средневекового государства; власть здесь принадлежала родовому дворянству, которое оказывало сопротивление вельможам, причем «это сопротивление имело глубокие социальные и моральные корни. Именно поэтому борьба родового, т. е. местного дворянства и вельмож дала так много эпических песен и так много внесла в эти песни».<sup>19</sup> С этой точки зрения Зогович объясняет «черногорскую принадлежность песен» «Женитьба короля Вукашина» и «Банович Страхиня». Доказательством того, что «Сооружение Скадара» — песня черногорская, служит, по мнению Зоговича, необычно сильное тяготение черногорцев к Скадару.<sup>20</sup>

Зогович, как нам кажется, успешно проанализировал и

действительно доказал, что «Женитьба Максима Черноевича» является «самой черногорской» песней в старых эпических циклах.<sup>21</sup>

Доказывая черногорскую принадлежность песен о столкновениях мелких феодалов с вельможами, Зогович подходит к анализу песенного материала как к чему-то окаменевшему, не учитывая динамики общественных отношений. Любая эпическая (и не только эпическая) песня носит исторический характер. Если бы не было тех столкновений, вероятно, не было бы и песен о них. И не будь эти столкновения причиной распада сильного государства, кто знает, сложились ли бы о них песни. Неизвестно, были ли у этих песен «черногорские черты» в их ранних вариантах, так как, вероятно, народный певец, особенно странствующий, обрабатывал и совершенствовал песенный и другой материал, который до него доходил, в соответствии со своим общественным восприятием той эпической среды, для которой он пел. Мы не исключаем возможности того, что темы столкновений родового дворянства с вельможами вошли в песню позднее.

Когда речь идет о Мрнявчевичах, а особенно о Вукашине, герое двух песен антологии Зоговича, необходимо подчеркнуть, что образ его во всех песнях одинаков, носит одни и те же или похожие характерные черты. Разница в описании Вукашина в песнях «Женитьба короля Вукашина», «Сооружение Скадара» и «Урош и Мрнявчевичи» незначительна. На каком основании эти песни должны относиться к национальным эпосам двух народов, черногорцев и сербов?

Если говорить об отборе материала, то возникает целый ряд вопросов. Мы выделим лишь один — вопрос о правомерности такого подхода к проблеме. Сам Зогович, комментируя определения черногорского эпоса, отмечал: «Название „черногорский цикл“ очень неудачно, особенно с точки зрения истории литературы: получается, что в остальных циклах гуслярской эпической поэзии наших народов нет черногорской эпической поэзии».<sup>22</sup>

Есть. Все эпические народные песни, которые черногорец воспринимает и переживает как свои, являются и черногорскими. Но, кроме черногорцев, и другие народы, которым принадлежит это эпическое богатство, воспринимают «черногорские песни» из антологии Зоговича как свои. Можем ли мы сказать, что они не имеют на это право? Следует согласиться с Н. Килибардой: «Справедливо и необходимо говорить о вкладе Черногории в эпическую поэзию, которая поется на сербскохорватском языке. Но вклад Черногории неизмеримо богаче по сравнению с тем, как это показывает Радован Зогович».<sup>23</sup>

### 3

До выхода в свет антологий работы на эту тему ограничивались в основном общей характеристикой новой черногорской народной эпики, в соответствии с уже приведенными нами высказываниями Вука. Яркой иллюстрацией такого подхода к теме является оценка черногорского эпоса, данная Павлом Поповичем: «Песни в нем (в цикле освобождения Черногории. — В. М.) во многом правдивы, кратки и просты, в основном без поэтических описаний, без долгих речей, почти совсем без мотивов о вилах и воронах; они реально

воспевают черногорские битвы с турками, славят только реальных лиц и, когда упоминают малоизвестных личностей, всегда точно и последовательно сохраняют топографию их действий. Они часто рисуют борьбу за жизнь на ее низшей ступени — борьбу, где „отдается жизнь за жизнь“. Женщины в них не играют никакой роли. Это — песни рыцарские, но несколько дикие. Они часто исполнены во славу одного юнака. В них нет полета фантазии, как нет и юмора; в них есть только известный трезвый реализм описаний. Изложение в них простое и сжатое; язык их прост и силен, безо всякой риторики». <sup>24</sup> Не отрицая эти свойства черногорского эпоса, Н. Килибарда дает более подробное объяснение причин такого состояния: «Культ героизма, авторитет личности, братства и рода, ограниченность территории, личные связи выдающихся людей в период XVIII—XIX вв., исторические условия, не позволявшие черногорской песне переходить в области, которые до 1878 г. и 1912 г. не принадлежали Черногории, одинаковое имущественное состояние черногорцев, исторические условия, при которых черногорцы и турки с уважением относились к героизму друг друга...» <sup>25</sup>

Подчеркиваемые историчность, истинность, реалистичность или «специфический реализм» <sup>26</sup> черногорского эпоса — достаточно относительные категории, так как, по словам Б. Н. Путилова, «именно в нем (эпосе. — В. М.) сосредоточивались историческая память и историческое сознание народа. Своеобразие черногорского эпоса заключается прежде всего в том, что в нем сливаются начало эпическое и реальное — историческое <...> Ей (эпической среде. — В. М.) совершенно чужды сомнения в правдивости и достоверности изображаемого, сколь бы ни было оно далеко от эмпирического правдоподобия. Непокколебимая уверенность в истинности воспеваемого — одна из существенных граней эпического сознания». <sup>27</sup>

Неоспоримы заслуги Видо Латковича в опровержении тезисов об однородности и непоэтичности новой черногорской эпике. <sup>28</sup> Однако Зогович в этом плане сделал значительно больше. Кроме обширного анализа всех художественных средств нового черногорского эпоса, он дал перечень шестнадцати его основных тем. <sup>29</sup> Но кажется, что Путилова даже и такое количество не удовлетворяет, и он добавил еще восемь не замеченных Зоговичем сюжетов. <sup>30</sup>

#### 4

До сих пор мы несколько раз ссылались на мнения автора, именем которого в заглавии этой статьи отмечен предел наших интересов, каждый раз пользуясь его высказываниями как коррективами тезисов остальных авторов. Б. Н. Путилов и его книга о черногорской народной эпике заслуживают гораздо большего внимания, чем то, которое можно уделить в рамках данной статьи. Поэтому здесь будет указано только на некоторые вопросы, исследуемые в книге «Героический эпос черногорцев».

Подход к теме и широта охвата исследуемых вопросов уже говорят о том, что Б. Н. Путилов работал вне влияния своих предшественников, которые до него изучали черногорский эпос. В достоверности этого утверждения легко убедиться по одним заглавиям

отдельных частей его монографии. Автор прежде всего знакомит нас с эпической средой и эпическими певцами (гл. I), потом с эпическим наследием южных славян у черногорцев (гл. II), где находит у черногорских певцов и следы классической эпики, эпическую архаику, легендарные песни...

Центральное место в книге принадлежит, конечно, черногорской эпике XVIII—XIX вв., анализ которой произведен по типам эпических сюжетов. Единственное, с чем знатоки конкретной народной поэзии не могут согласиться, это выделение особой «русской темы в песнях».<sup>31</sup> Даже сам автор почти ничего не мог сказать об этой теме, кроме того, что «это — почти не подвергшееся эпической трансформации открыто публицистическое выражение политической идеи...».<sup>32</sup> Стихи песни, приведенные как пример существования в черногорской народной эпике «русской темы», своим лексическим набором говорят, что автор песни — хороший знаток политической ситуации. Трудно согласиться, что речь идет о народной песне.

С нашей точки зрения, самым интересным является раздел «Эпические герои. Эпические враги»,<sup>33</sup> в котором Путилов соотношения двух главных групп персонажей в черногорской эпике сравнивает с соотношениями в классическом эпосе. Автор показывает, насколько два вражеских мира (черногорцы — турки) являются одновременно близкими и схожими один по отношению к другому.

В предисловии к монографии Б. Н. Путилов подчеркнул, что черногорские эпические песни относятся к поздним формам эпоса. Автор отдает «должное трудам югославских коллег»<sup>34</sup> в связи с проделанной работой по изучению конкретной народной поэзии, но высказывает и замечание, «что в их исследованиях недостаточно учитывались общетеоретические результаты и достижения современного эпосоведения и история эпоса черногорцев оказывалась как бы в отрыве от общих эпических процессов».<sup>35</sup>

Книга Б. Н. Путилова относительно быстро стала интересной для черногорских издателей, и появился ее перевод.<sup>36</sup> К сожалению, переводчик не овладел фольклористическими терминами и это обусловило немалые пропуски и ошибки, начиная уже с перевода названия книги.

В итоге позволим себе сказать следующее: Видо Латковичу, Радовану Зоговичу, а особенно Б. Н. Путилову принадлежит заслуга «реабилитации» черногорской народной эпической поэзии.

<sup>1</sup> Караџић В. Српске народне пјесме, IV // Дела Вука Караџића. Београд, 1986. С. 98.

<sup>2</sup> Р. Зогович пишет по этому поводу: «П. П. Джорджевич в своем „Кратком прегледу народних песама“ („Братство“ за 1889 г.), деля народную эпиду на двенадцать разрядов, свой 12-й назвал „Песни о черногорских битвах с турками“. Несколькo позднее это название получило вариант „Песни о войне черногорцев за свободу“ (разные авторы); еще позднее появляется название „Цикл освобождения Черногории“ (Поповић Павле. Преглед српске књижевности. Београд, 1931); наконец, встречается и название „черно-

горский цикл“ (многие)» (Зоговић Р. Црногорске епске пјесме разних времена. Титоград, 1970. С. 66).

<sup>3</sup> Килибарда Н. Поезија и историја у народној књижевности. Б. м. и б. г. С. 166.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Епска народна поезија Црне Горе // Избор и ред. В. Латковић и Ј. Чађеновић; Предговор и биљешке В. Латковић. Титоград, 1964.

<sup>7</sup> Путилов Б. Н. Героический эпос черногорцев. Л., 1982.

<sup>8</sup> Там же. С. 2.

<sup>9</sup> Епска народна поезија... С. 7.

- 10 Там же. С. 9.  
11 *Зоговић Р.* Указ. соч. С. 7.  
12 Там же.  
13 Там же. С. 9.  
14 *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. 2-е изд., испр. М., 1958. С. 510 и др.  
15 *Зоговић Р.* Указ. соч. С. 19.  
16 *Н. Кравцов.* Сербский эпос. / Пер. Н. Берга, Н. Гальковского, Н. Кравцова; Ред., исслед., коммент. Н. Кравцова. М.; Л., 1933. С. 61.  
17 Там же. С. 65.  
18 *Зоговић Р.* Указ. соч. С. 17.  
19 Там же. С. 19.  
20 Там же. С. 26.  
21 Там же. С. 45.  
22 Там же. С. 66.

- 23 *Килибарда Н.* Указ. соч. С. 182—183.  
24 *Поповић П.* Указ. соч. С. 84.  
25 *Килибарда Н.* Указ. соч. С. 102.  
26 Там же. С. 103.  
27 *Путилов Б. Н.* Указ. соч. С. 10, 11.  
28 Епска народа поезија. С. 48.  
29 *Зоговић Р.* Указ. соч. С. 67.  
30 *Путилов Б. Н.* Указ. соч. С. 90.  
31 Там же. С. 166.  
32 Там же. С. 169.  
33 Там же. С. 181.  
34 Там же. С. 3.  
35 Там же. С. 4.  
36 *Путилов Б. Н.* Јуначки еп Црногораца / Превео Добрило Аранитовић. Титоград, 1985.

Г. Н. Грачева

## БЫТОВЫЕ РАССКАЗЫ ДОЛГАНКИ П. Р. БЕЗРУКИХ<sup>1</sup>

Сейчас довольно хорошо известны этнические компоненты, которые в XVIII—начале XX в. участвовали в сложении и сыграли значительную роль в этнической истории долган.<sup>2</sup> Этот народ складывался постепенно на протяжении последних веков, включая в свой состав собственно долган (очевидно, потомков тунгусской группы, давшей название и эвенскому роду Долган), эвенков, якутов, русских. Группа русских, так называемых затундринских крестьян, проживавших к востоку от р. Пясины, целиком была ассимилирована долганами. В их состав вошли и потомки русских старожилов, крестьян Енисейского Низового общества. Происхождение почти каждой современной долганской семьи обнаруживает процессы этнического смешения. С этой точки зрения долганы, консолидация которых приходится на начало и первую половину нашего столетия, представляют собой сейчас на территории Таймыра наиболее «интернациональное» образование. Однако сам механизм заимствований, контактов, принятия или непринятия той или иной черты культуры этносов-компонентов, культура моральных и нравственных норм брачных связей, оценочная сторона явлений исследованы далеко не достаточно. Знание же черт бытовой обыденной стороны этнического смешения с относительной унификацией быта очень быстро уходит вместе со старшим поколением, и оно по возможности не должно быть упущено. В этом отношении весьма важны свидетельства участников и деятелей этих исторических процессов — рассказы самих пожилых долган. Зачастую подобный информационный материал представляет собой законченные произведения, которые в полной мере можно отнести к фольклорным как специфическую несказочную прозу и которую часто в русской фольклористике относят к жанру быличек или бывальщин, мифологических рассказов, если в их основе лежит вымысел, небывалое, фантастическое,<sup>3</sup> или к сказам, если это обычные рассказы о жизни, воспоминания, рассказы о необычных встречах или необычайных событиях.<sup>4</sup> Бытовые рассказы, с одной стороны, несут признаки фольклора, с другой — если бы можно было так сказать, это устная литература. Последнее парадоксальное название как нельзя больше подходит для определения этого жанра. Очевидно, что рубеж между функционированием фольклора и нефольклорной речевой деятельностью «представляет собой не глухую стену, а полосу перехода».<sup>5</sup> Зачастую граница между быличкой и сказом стирается. Когда этнографическая информация оказывается оформленной в целостный рассказ, естественно предполагать возможность его передачи, изменений в ее процессе и превращение в ус-



тойчивое произведение со всеми признаками строго фольклорного. Таким образом, они дают многое «для понимания путей сложения традиции фольклорного рассказывания — искусства нарратива».<sup>6</sup>

Исследованиями Б. Н. Путилова не раз подтверждено, что фольклор в его различных составляющих началах генетически связан с бытовыми основами, традиционный быт — одно из главных устойчивых условий непрерывного, по-настоящему творческого функционирования фольклора, один из постоянных факторов, поддерживающих его непрерывное развитие, преемственность живых фольклорных традиций.<sup>7</sup> Бытовые рассказы оказываются как бы прямым отражением этнографических связей фольклора. Опыт публикации таких произведений уже имеется, в частности, в сибирской этнографии, это «Бытовые рассказы энцев», записанные Б. О. Долгих у одного человека — Романа Силкина<sup>8</sup> и очень много дающие для понимания различных сторон жизни, от охоты до подробностей взаимоотношения с шаманами. Без этой публикации невозможно этнографическое изучение энцев. Весь сборник служит жизненной иллюстрацией к архивным изысканиям автора по изучению этногенеза и истории коренных этносов Сибири.

В 1988 г. во время полевой работы в Таймырском автономном округе была произведена запись бытовых рассказов долганки Полины Романовны Безруких. В 1989 г. ей исполнилось 75 лет. Она вырастила десять детей (трое из них умерли, уже имея свои семьи), и сейчас у нее 34 внука и 2 правнука. Она — хороший знаток традиций, обладает большим жизненным опытом, по характеру человек очень общительный. Ее поселковая квартира была полна гостями самых разных таймырских национальностей. Традиция гостеприимства продолжается и сейчас, несмотря на то, что сегодня Полина Романовна живет в Дудинке, в небольшой квартирке гостиничного типа или, как здесь говорят, «в гостинке». Ее почтенный возраст не мешает ей активно помогать своим детям и внукам, навещать и принимать у себя своих пожилых подруг и почти всех родственников, приезжающих по делам в Дудинку. Удивительная нежность, доброта, самоотверженность и беспредельная человеческая теплота и чуткость отличают ее даже среди пожилых северян, у которых эти качества всегда очевидны. Несмотря на свою общительность, природный оптимизм, юмор, Полина Романовна никогда не считалась хорошим рассказчиком и тем более сказителем. Подробно остановиться на ее автобиографических чертах необходимо, так как записанные рассказы целиком входят в контекст культуры как русских старожилов низовья Енисея, так и долган и связаны с индивидуальной характеристикой и проблемами исполнителя фольклора.<sup>9</sup>

Для выяснения бытового механизма сложения долган весьма важно, что она родилась и провела свое детство на Енисее в русской старожильской семье. Мать ее матери (бабушка) Агафья Савельевна Ананьина была русской. Село Ананьино существовало на Енисее ниже Дудинки еще в 1950-е гг.<sup>10</sup> Муж Агафьи Трофим Туркин также был русским старожилом. В их семье и прошло детство Полины Романовны. Ее мать — дочь Трофима, а отец, Попов Роман Неходович, — сын русского и долганки. Семья хатангских Поповых, откуда был отец Романа, там считалась долганской. В доме постоянно го-

ворили по-русски, соблюдались и русские обычаи с привнесением местных сибирских. Связи с долганской средой были обширными и постоянными. Навещали дом и юраки (ненцы), и самоеды (энцы, нганасаны), и остяки (кеты). Бабушка знала долганский, но говорила, как и ее старший сын, по-русски. Долганским в семье пользовались только тогда, когда слушатель не знал русского, особенно часто — при общении с долганскими детьми; «по-долгански все слышали, все знали».

Около 16—17 лет Полину Романовну выдали замуж за совершенно не известного ей человека Спиридона Григорьевича Безруких. Этот брак также показателен для этнических процессов, в результате которых образовались долганы. Отец Спиридона был енисейским долганом, оленеводом и летом кочевал вместе с ненцами в низовьях Енисея. Одно время он возглавлял кочевую группу, будучи князем, за что в 1937 г., после того как его «сельсоветом сделали» (стал председателем кочевого Совета), был репрессирован и домой уже не вернулся. По исследованиям Б. О. Долгих, фамилия Безруких в более раннее время принадлежала кангатовской группе кетов и позже ее селькупы одновременно относили и к своему роду.<sup>11</sup> Безруких были и в группе заречных долган, в 1926—1927 гг. кочевавшей зимой по левобережью Енисея напротив поселков Ананьино и Левинская речка.<sup>12</sup> Приблизительно к этому времени (1931—1932 гг.) относится и замужество Полины Романовны. Среди заречных долган был и князь долгано-тунгусской управы. К 1926—1927 гг. 12 эвенков рода Якчар из бывших Летних управ уже были долганями Безруких.<sup>13</sup> Предки по матери Григория Безруких некогда имели ненецкую фамилию Комаровы, но из-за того, что их «обижали», поменяли ее на Безруких. Эта ситуация не очень ясна и самой рассказчице. Очевидно, в то время людей с ненецкой фамилией могли «обижать» больше, чем с другой. Григорий говорил на русском языке, долганском, тунгусском (эвенкийском) и, вероятно, знал немного ненецкий. Матерью Спиридона была долганка. Таким образом, и в этой семье отражены процессы этнического смешения, характерного для низовья Енисея. Хорошо прослеживается, что долганский язык в этом регионе в конце XIX — начале XX в. приобретал черты языка межнационального общения, как и русский. Несколько штрихов быта дают представление о среде детства Полины Романовны. Дом был большой, с крытым двором, где располагались котух для собак, кладовки, баня. В комнате, кроме русской печи, в которой «стряпали», была и плита, на ней «варили» или «готовили». Бабушка пряла конопляные нитки, пользуясь прялкой, веретеном (*веретёска*) и самопряхой. За коровой, которую держали в отдельной «стайке», ухаживала мать. После ее смерти обнаружилось, что никто не умеет хорошо доить. Тогда отец привез из Дудинки старую женщину («Бабка к корове пришла»). Через год корову продали и женщина уехала. Одеждой пользовались как чисто русской, «ямщицкой» (тулуп, валенки, шапка), так и самодийской (малица). Женщины носили красивые передники. Обитатели материнского дома по утрам всей семьей молились перед иконами. Русские бывшего Низового общества и в 1930-е гг. существенно отличались от русских, живших на стан-

как к востоку от оз. Пясино. Последние превращались в торговых посредников между купцами и коренным населением, постепенно утрачивали черты своего быта и культуры и в основном были ассимилированы долганами.<sup>14</sup>

Русская речь Полины Романовны своеобразна. В ней постоянно обнаруживается искажение шипящих, характерное для таймырских старожилов глубинки, другие особенности. Мы знакомы уже более двадцати лет. За это время речь относительно сгладилась. Не последнюю роль в этом сыграли и ее дети, мягко подтрунивая над матерью. Приведу пример ее речи, слегка утрируя. Короткий рассказ касается времени ее детства.

«На Шайтаний мыс они ездили, там летовали. Там дикого промыслили. Дикай-то, летний камус, тонкий-то, скура тонкая-то, как есть. Вот они мясо сусыли и скурами меский делали. И сухо́ мяс туда накладывали. Всё эти камусы тозэ мисбчки делали. Всё как есть. Одевать-то вот тонкай, на миски-то идет. Матерьал вот, сүмоцки. Там и юколу делали. И в эти миски́ они юколу клали. Отдельно только. Мясо отдельно. И юколу тозэ отдельно. Ясыков не было. И всё это, оленью скуру сусыли, дымили, стобы она не прокисла. А там комаров мало. Дазэ на Тарёи, и то мало. А там дальсэ, тем боле. Вот раньсэ ездили, всё говорили, туда только, на Енисей. Ну, на море, на море ездили там всегда».<sup>15</sup>

Из рассказов, связанных с почитанием камней: «По Талмй-речке мы яхали. И вот там камни ... Едем, как на Мекчанду спуска́тса... А нас не спуска́ли. Я хотела туда. Музыкй выходили. Там патроны носили, подарки ему. А нас сёнсинов не спускали. Это сёнсинам нельзя туда ходить, говорили».

Воспоминания-рассказы Полина Романовна строит очень образно, с мельчайшими подробностями, которые трудно предположить сохранившимися в памяти. Она домысливает образно декорацию ситуации, нанизывая их на основной сюжет, включая диалоги. Обычное бытовое воспоминание начинает принимать форму фольклорного произведения с устойчивыми признаками. Оно как бы отодвигается от нее в облике независимого существования. Рассказ вполне готов для хождения и помимо автора.

Интересен рассказ из времени детства об обстоятельствах смерти бабушки и матери. Ранний по возрасту приход у девочки регул был расценен как предзнаменование будущих плохих событий, предвестник чьей-то смерти. Вскоре умерла бабушка, а затем и мать. Ее смерть совпала с выловом Полиной и ее братом необычайно большой рыбы. Осетр как бы сам пришел, дал себя оглушить: «Как специально голову подставил, бей меня! Точно ударила. Маленькая девочка, а сразу оглушила громадного осетра. Как будто он сам так хотел. Сразу брюхом кверху стал». Отмечается запрет на поедание осетра членами семьи матери: после ее похорон рыбу сдали на заготовительный пункт.

Это повествование построено в виде самостоятельного художественного произведения, связанного с картиной проверки сетей на широком Енисее, бессилием детей в небольшой лодке перед громадой осетра. Подробно описывается, кто греб, куда и как, кто и как тянул удочки, как оглушил, как привязывали рыбу к лодке, как ее тянули бичевой с привязанным к ней осетром, что

при этом говорили между собой. Рассказчица очень эмоциональна. Помогает себе жестами, показывая, как тянула сеть, на лице испуг, когда в сети показалось что-то большое, мимикой показывает, как тяжело грести, когда за лодкой тянется осетр, и т. д. Таким образом создается полное впечатление повторяемого фольклорного произведения. Рассказ показывает, насколько широко и среди русских были распространены представления, связанные с заменой одной жизни на другую, реальную или потенциальную человеческую, заменой на жизнь животного. Их подоплека состоит в том, что в природе все взаимосвязано и как бы поровну, приобретение в одном предполагает потерю в чем-то другом.

После замужества вся жизнь Полины Романовны проходила среди долган Авамской тундры. Очевидно, это и повлекло за собой гораздо позднее паспортную запись «долганка». Но и ее самосознание, независимо от происхождения, долганское. Она не отделяет себя от детей долган (впрочем, и здесь не все гладко: старшая дочь по паспорту «саха» — так до конца 1950-х гг. официально именовались долганы). Перейдя по сути к кочевому быту, она училась у окружающих, воспринимая их обычаи, представления. Процесс такого вхождения отражен в ее рассказах, тесно переплетенных с яркими обстоятельствами жизни, обстановкой жилища, отношениями между людьми. В частности отмечается, что ее тогда поражало в обычаях других таймырских народностей в сравнении с русским бытом. Иногда рассказ заключается концовкой, подтверждающей правильность поверья или обычая, вокруг которого он строился, перекликаясь с этиологическими мифами или сказками. Несколько воспоминаний записано о родах, об обычаях, не позволяющих прерывать тесную связь матери и ребенка.

«Вот однажды мать Х. с нами была на стоянке. А дочь ее с мужем к нам в гости приехали ... Вот дочка заболела, давай схватки. Никого нету. Послали ее мужа за бабушкой. Ну, она далеко была, на другой день ее привез. А ей надо рожать. Я говорю [матери]: „Ты учи меня ...“ Ну, ребенок показался, а мать прямо трясется ходит. Она же пожилая женщина, и все. Ну вот, я давай помогать здесь ... Ребенок вышел ... Она пупок в двух местах завязала. Я говорю: „Чё ты слабо-то завязала?“ „А я; — говорит, — туго затянула“. Ну, она, видишь, растерялась ли, чо ли. „Я сейчас завяжу, — то кровью она залется“ ... Ну, я давай затягивать там, где она перевязала. Эти ее веревки поверх моих веревок ходят. „Ну теперь режь, — я говорю, — пупок“. Ну, она не сказала, что пупок нельзя резать родной матери ... Обрезала. Потом, когда бабку привезли, она говорит: „Ты зачем резала, — говорит, — сама? У тебя человек был тут. Надо бы ей обрезать“ ... Если бы она сама перевязала, эта женщина бы кровью залилась. И ребенок умер, и она бы умерла. Ну, как будто чужой можно резать. Чо, родной разве нельзя? Моя бабушка же дочку принимала же, резала. А вот у долганов — другое ... Когда мои дочки должны рожать, я вперед их болею. Потому, я думаю, матери нельзя. Даже ходить нельзя, когда рожают. Я говорю: „Вы, наверное, рожать будете?“ Ну, они не знают. И правда получается. Вот видишь, это все правда, оказывается. Ну вот, родной матери, я тоже думаю, что так нельзя, наверное, резать».

Вот другой рассказ, также строящийся как этиологический. Речь шла о шкурах животных, которые нельзя оставлять на одежде умершего.

«А на шапку похоронную росомаху нельзя, говорят. Она будто дорогу загораживает ходить. На том свете будто ходят. Она мешает. А на подоле можно. Росомаху на лицо нельзя ... Во сне снилось. Мы с бабушкой куда-то едем, она везла меня куда-то. Эта шапка мне загораживает лицо все как есть. На оленях мы едем. И потом как-то, я не знаю, упала ли, чо ли. И бабушка уехала. Я смотрю, а эта шапка загораживает, куда она уехала. И так не могла увидеть и проснулась. Видишь, вот эта шапка тоже плохо, когда умрешь, наверное. Душно даже, я говорю, мне. Она загораживает, ничего не вижу ... Вот, во сне. Я говорю, правда, умрешь, такую шапку не надо одевать. Тяжелая. Росомаха загораживает. Правда, оказывается. Вот во сне я видела. Теперь узнала, что правда».

Кроме прочего, в этом рассказе ярко подтверждается представление, что сон — это как бы состояние потустороннего бытия, где возможна встреча с умершими, общение с ними. Подобным образом было объяснено, что волчья шкура, «говорят», тоже не годится для похоронной одежды: «Он как волком становится на том свете. Живой, наверное, получается. Ну, наверное, мешать ли будет или кусать ли, чо ли. Как во сне-то».

Некоторые фразеологические обороты и выражения оказываются весьма неожиданными для понимания. Например: «Если волк задерет оленя, этого оленя ели. Только зубы его бросали. Ну, где он рвал. А целое место ели. Зубы, зубы только выбрасывали». Не сразу становится ясно, что выбрасывали не зубы оленя или волка, а те места тела оленя, на которых волк оставил следы зубов. Шкура такого оленя тоже не могла употребляться для пошива погребальной одежды.

Рассказы об отношении к огню и об отношениях с огнем родного очага занимают значительное место. В них отражается целый комплекс связей не только между близкими родственниками, семьей, «людьми одного огня», но и между дальними родственниками, далекими от этого огня, посторонними. Показателен в этом смысле рассказ об обстоятельствах смерти ее пятимесячной дочери. В то время семья жила в балке<sup>16</sup> с железной печью, где расположение печи, спальных мест, кухонного угла традиционны. Там их зимой навестила дальняя родственница через много лет. Войдя в жилище, она отряхнулась и хотела посидеть некоторое время у двери, как и полагалось в этом случае. Но двоюродная сестра мужа пригласила ее пройти внутрь балка за печку. «Только хотела перешагнуть — огонь пикнул сразу: „Ты туда не ходи“, — говорит. Через огонь как-то шагать ... Издалека приехала, нельзя, говорят ... Первый раз человек приезжает, надо, чтоб у ней нога согрелась, должно через огонь идти ... Ну, и она села туда, ушла через огонь за печку туда. А еще говорит: „Чей-то огонь пикнул?“ Ну, я говорю: „Чего-то пикает. Не велит, наверное“. Ну, а [сестра мужа] на меня: „Ну, всякое, стары сказки слушай“, — говорит ... Спать [там] легла. Ну и вот, ночью-то у нас эта девка-то и заплакала ... И так я всю ночь с ней просидела. А потом я говорю: „Чего у меня у девки-то? Глаза-то почему другие стали? ... Совсем другой вид стал, плохой вид?“ ... Приходит мать [мужа]: „Чё говорите-то, что умирает?..

Эту, которая приемщица-то, бабушку надо позвать. А то она обидется, что без нее... Ну, а та бабушка прибежала... И вот она у ней на руках умерла. Видишь, как быстро. Вот, огонь-то не велел ходить. Вот нельзя, оказывается. Вот правда, оказывается, получилась».

Весьма показательно: в этом рассказе, кроме прочего, проявляется тесная связь маленькой девочки с женщиной, помогавшей при ее рождении, «бабушкой-приемщицей». Потенциально прослеживается, что она в критических ситуациях может оказаться и человеком, который спасет ребенка, и человеком, без присутствия которого ребенок не должен умереть, иначе «бабушка обидется». Создается полное впечатление, что отсутствие ее в момент смерти принятого ею ребенка отнимает какую-то часть ее жизни, и с точки зрения общепринятых норм такое поведение не правильно. А то, что ребенок умер у нее на руках — правильно. В этом случае вся жизненность, как бы распределенная между близкими ребенку людьми, остается при них. Описанное представление отчасти может быть подтверждено обращением к традиционным обычаям восточных долган. По сведениям А. А. Попова, «если новорожденный не подавал признаков жизни, для его оживления бабушка старалась передать ему *тыын* или *хюр* — свое дыхание, имевшее первостепенное значение для жизни».<sup>17</sup> Таким образом, ее жизненность оказывалась связанной с жизненностью ребенка в виде одного дыхания-нити.

В течение жизни не раз огонь родного очага своим «голосом» предупреждал Полину Романовну о грозящей опасности. С кем или с чем эта опасность связана, подсказывает первая же мысль, возникшая после предупредительного «голоса» огня. Для того, чтобы опасность предотвратить, существовала определенная формула обращения к огню: «Ты видишь, ты слышишь. Я не вижу, я не слышу. А ты — видишь. Ну как-нибудь сохрани!» Все подобные отношения с огнем существуют тогда, когда хозяйка внимательна, заботливо за ним ухаживает, вовремя делится первой добычей, пищей, водкой. Различается голос огня, когда он говорит хорошие слова и когда он говорит плохие слова. Огонь предсказывает появление гостя: «Там уголь садится порой. Ну, уголь, как сидит он. Как будто его кто-то посадил. Если он вечером сядет, мы его потом спать положим, заставляем. Я говорю: „Сейчас не надо. Утром встанешь — и утром приходи. А ночью, — я говорю, — сейчас отдыхай. И вот его положу. И тоже немного там пеплу насыплю клюкой. А когда днем, утром вот сидит уголь этот — ну, сейчас этот гость приходи. Накормлю опять. Гость сейчас придет. Вот это все правда бывает. И сразу приходит. А вечером — это через сколько-то дней придет. Вот так“». Предметы, соприкасающиеся с огнем, также несут на себе отпечаток его причастности семье. Муж старшей дочери Полины Романовны утонул, так как его мать опрометчиво побила кочергой свою невестку, когда та была беременна. Кочерга была из дома мужа, поэтому самой женщине ничего не должно было быть плохого. Но муж утонул. «Когда бьют кочергой — это огонь как будто человека убивает. Какое-то несчастье будет ... Правда, кажется ... Кочерга — это огонь, говорят ... Вот мать-то сама убила сына ... Лучше палкой [бить], правда что».

Остановимся на рассказе, характеризующем ясновидение, приписываемое маленьким детям. Один из младших сыновей в воз-

расте около трех лет особенно отличался способностью предсказывать погоду, приезд гостей, возвращение родных после охоты. Как почти все рассказы, в основе которых лежит действительное событие, удивившее людей, он начинается с перечисления лиц, причастных к этому действию, всех, кто в это время, выехав на оленях из одного поселка в другой, остановился у них, чтобы переждать непогоду. Хозяева и гости разбрелись по соседям: «Там чай пьем, сидим, разговариваем». Старик Никон один остался спать. «А этот парень мой ему спать не дает: „Дедушка, ты не спи! А то проспишь погоду“, — говорит. „А где погода? Видишь, какая погода плохая?“ „Эта погода не плохая. Это — маленькая, это дитё, — говорит, — погоды дитё“ ... „А когда она, маленька, пройдет?“ „Вот сейчас пройдет. Вставай! Лови оленей, поезжай, — гыт. — А то, если сегодня не поедешь, должно застрянешь здесь, — говорит. — Отец и мать пурга придет, — говорит. — Отец и мать пурга придет“ ... Ну и вот. Он говорит: „Спать хочу“, — гыт. Он не дает: „Дедушка, вставай, — дергает, говорит. — Иди оленей имай!“ Ну, он туда пришел к нам. Мы как раз чай пьем сидим. Я горю: „Чё, выспался?“ „Да парень твой спать не дает, — гыт, — мне. Поезжай, да все, — говорит. Ну, я говорю — пурга“. Они смеются: „Куда пурга, така мокрая, — говорят. — Куда?“ „Он говорит — это дитё, говорит, эта маленька пурга. Сейчас отец с матерью придут — совсем никуда не поедешь, говорит“. Ну, они смеются: „Какой парень! Чего он болтает? — говорят. — Чё ты испугался ребенка?“ — говорят. „Ну он чё-то правда говорит, — гыт. — Не дает спать и всё“. Ну, ладно. Он чай пить стал. Чай пили сидели. Чё-то ясно стает. Ясно стает, и разъяснилось совсем. Прямо чисто так стало. „Ну вот видишь! — говорит. — Парень-то не зря мне спать не дал. Правда, оказывается“. И давай собираться они ... „Ну, — гыт, — мы поедем сейчас. А это долго будет так ясно?“ — гыт. „Вот, когда доедете туда, должно мать с отцом придут пурга“, — говорит. „Ух, какой парень! Прямо интересно!“ — говорят. Ну и поехали. Правда поехали. Туда только доехали, ну, дошли, в дом зашли — пурга ударила. Ничё не видать! Даже между домом, говорят. Вот, успели, говорят. Он все время вспоминал: „Вот какой парень!“ — говорит ... Вот видишь! Вот, правда, кажется. Вот парень такой был».

Представления о ясновидении маленьких детей и их тесной связи с сакральным миром свойственны широкому кругу народов. С ним нам пришлось встретиться, в частности, и у алазейских якутов несколько в ином контексте. Там существует поверье, что умерший молодым может вновь родиться в той же семье или даже у соседей. Будучи маленьким, он рассказывает о том, что было с умершим, обладает его приметам, сообщает, что «родился когда-то у вас». <sup>18</sup>

Показательно, что уже после завершения очередного рассказа Полина Романовна тут же вновь возвращается к его событиям, повторяет отдельные части, варьирует диалоги, как будто обсуждает и осмысливает, снова останавливается на тех моментах, которые привели к финалу события. Причем если обычное течение повествования может быть расцвечено многочисленными «говорю», «ну вот», повторами, то кульминационные моменты произносятся четко, без вставок, очень гладко, с акцентом на них, как бы припечатываются. В последнем рассказе это касается слов сына о пурге-дитё, отце и

матери пурге, предсказаниях свободного проезда. В рассказе о смерти дочери — слов огня, скептической реакции сестры мужа, ее собственных слов о запрете. В рассказе о речи огня — слов обращения к огню с просьбой сохранить жизнь. Именно сакральная сторона оказывается в центре ее внимания, и то, что отношения с этим миром должны строго соблюдаться, служит в подобных рассказах их неизменным финалом. Сама рассказчица как бы не верит в это, не знает этого, может и не соблюдать правила, они в ее речи выступают в виде непрямого утверждения. Частые повторы в конце рассказа и особенно при его обсуждении «вот видишь», «оказывается», «вот теперь я узнала», «и правда, кажется» создают впечатление, что она отчасти даже как будто удивлена происшедшему. Однако весь смысл направлен на сохранение необходимых сакральных связей с присутствующим ритуалом. Таким образом, рассказы выполняют роль регулятора социального поведения, так характерную для фольклора в целом.<sup>19</sup> Бытовые рассказы весьма ярко демонстрируют, что «фольклор изначально есть не сознательное художественное отражение действительности, но один из бессознательных способов установления с нею функциональных связей, один из элементов в системе воздействия на действительность и одновременно ее познания».<sup>20</sup> Благодаря включению прямой речи каждый рассказ становится особенно образным. Перед слушателем как бы разворачивается драматическое действие на фоне декорации зачина с описанием обстановки и действующих лиц. Собственно, почти весь рассказ, особенно его кульминация, строится на прямой речи. Повторением и варьированием «говорят», «гыт», «говорю», «гарю», «грю» речь перебрасывается от персонажа к персонажу, активно воздействуя на динамику сюжета.

Очень характерно для многих рассказов, и не только бытовых, явление, с которым мы постоянно встречаемся при записях и особенно переводах длинных нганасанских преданий дюрумы (вестей) и эпических сказаний (ситтабы). Рассказчик или певец в процессе исполнения старается не повторять имен персонажей, заменяя их местоимениями. При описании сражения двух богатырей в сказках нганасан местоимения (в переводах) настолько часто чередуются или без них обходятся совсем, что очень трудно бывает разобраться уже в середине описания, а тем более в конце битвы, кто кого как ударил, кто отошел, кто увернулся и т. п. Конечно, таких вопросов у непосредственных слушателей не возникает, так как сказитель передает мимикой и жестами положение и места персонажей. Но при работе по переводу ситтабы, которую проделывали более молодые нганасаны, в трудные моменты приходилось обращаться за помощью к старикам. Но и они не всегда могли помочь. В бытовых рассказах П. Р. Безруких наблюдается та же тенденция. Назвав однажды персонажа рассказа, затем Полина Романовна их называет лишь в редчайших случаях, делая как бы уступку моей непонятливости: «...Она говорит, ну, Аксинья-то ...», или «Этот старик, ну, Никон ...» Возрастные или родственные названия употребляются свободно. В этом отношении традиция фольклорного нарратива в бытовом рассказе проявляется так же ярко, как и в эпических произведениях. Она основана на некотором бытовом запрете произносить личные имена, в общем не характерном для русской культуры, но присущем



традициям многих коренных сибиряков, в частности долган. Если предположить дальнейшую жизнь рассказов Полины Романовны, их передачу и обретение ими повторяемости, то в этом случае вполне возможно при их объективации, отрыве от конкретных лиц — родственников, соседей, знакомых, — введение личных имен и их закрепление в тексте конкретного сюжета.<sup>21</sup>

Во многих рассказах П. Р. Безруких присутствует элемент противоборства, конфликтности, которые должны быть разрешены. Структура их строится, как правило, по одной и той же схеме: исходное состояние — появление конфликтной ситуации, связанной с нарушением социальной нормы или установленной нормы связей с сакральным миром, — подсказка правильного выхода из конфликтной ситуации — скепсис по поводу подсказки — разрешение ситуации соответственно подсказке — утверждение нормы социального поведения. На тенденцию превращения мемората в фабулат в таком фольклорном жанре, как быличка, обратила внимание Е. С. Новик, предельно упростив ее схему до трехчлена: действие — противодействие — результат.<sup>22</sup> Очевидно, то же можно применить и к рассказам П. Р. Безруких, но более развернутая шестичастная схема их синтагматической структуры, как кажется, в этом случае более приемлема. Тем не менее она целиком входит в общие положения о фольклорном нарративе, выявленные Е. С. Новик при анализе жанровых особенностей и сюжетной структуры рассказов о шаманах. Она же, рассмотрев их этиологизм, сакральность и ритуальность, отметила совпадение структуры сюжетов архаических сказок и быличек.

Среди бытовых рассказов П. Р. Безруких есть и мемораты без фабулы, когда она повествует о доме ее детства, традиционном расположении предметов в жилище и тому подобных чертах быта. Но они для нее как бы не интересны. Явно наблюдается стремление привязать к этой ситуации рассказ о сопутствующем событии с острой фабулой и разворачивающимся сюжетом. Как только простой меморат заменяется фабулатом, так возникает прямая заинтересованность, образность, художественность, включается прямая речь, эмоциональность, формируется целостное произведение.

Рассматривая бытовые рассказы Полины Романовны Безруких, нам хотелось показать, как строится нарратив у человека традиционной культуры, никогда не считавшегося признанным сказителем или рассказчиком, еще раз обратить внимание на бытовой нарратив как ценнейший не только этнографический источник, но и источник для исследований и реконструкций в вопросах происхождения и функционирования фольклора, которым так много труда посвятил Б. Н. Путилов.

<sup>1</sup> Сами рассказы в тексте статьи публикуются с большими сокращениями.

<sup>2</sup> Долгих Б. О. Происхождение долган // ТИЭ. 1963. Т. 84.

<sup>3</sup> Путилов Б. Н. Предисловие // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

<sup>4</sup> Пропп В. Я. Фольклор и дей-

ствительность. М., 1976. С. 52.

<sup>5</sup> Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986. С. 32.

<sup>6</sup> Путилов Б. Н. Предисловие. С. 8.

<sup>7</sup> Путилов Б. Н. Проблемы типологии этнографических связей фольклора // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 7.

<sup>8</sup> Долгих Б. О. Бытовые рассказы энцев. М., 1962. (ТИЭ; Т. 75).

<sup>9</sup> Чистов К. В. М. К. Азадковский и проблема исполнителя в русской фольклористике XIX—XX вв. // СЭ. 1989. № 2. С. 79.

<sup>10</sup> Долгих Б. О. Езда на собаках у русского старожильческого населения низовьев Енисея // КСИЭ. 1960. Вып. 35. С. 25—27; Грачева Г. Н. Поездка к западным долганам // ПИИЭ 1979. М., 1983. С. 62—63.

<sup>11</sup> Долгих Б. О. К истории родоплеменного состава кетов // Кетский сборник. М., 1982. С. 96—131.

<sup>12</sup> Долгих Б. О. Происхождение долган. С. 67.

<sup>13</sup> Там же. С. 123, 124, 130.

<sup>14</sup> Попов А. А. Затундринские крестьяне // СЭ. 1934. № 3.

<sup>15</sup> Летовáли — пребывали в местах летней охоты; дикий — олень; кáмус — шкурки с ног оленя; юкола — вяленая или сушеная рыба.

<sup>16</sup> Балок — передвижное жилище, небольшой домик на полозьях.

<sup>17</sup> АЛЧИЭ, ф. 14, оп. 1, № 156, л. 221, 229.

<sup>18</sup> АЛЧИЭ, ф. К-1, оп. 2, № 1520, л. 63, 116 об.

<sup>19</sup> Путилов Б. Н. Проблемы типологии ... С. 3—14.

<sup>20</sup> Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976. С. 178.

<sup>21</sup> Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 209—229.

<sup>22</sup> Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984. С. 266—279.

Г. И. Дзенiskeвич

## СКАЗАНИЯ О ШАМАНАХ В СОВРЕМЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ АТАПАСКОВ АЛЯСКИ

Истории, которым посвящена данная статья, записаны в первой половине текущего столетия у индейцев танаина<sup>1</sup> Юлией Кренов, направленной на Аляску правительством США. Будучи школьным учителем, она имела возможность в течение длительного времени наблюдать повседневную жизнь аборигенного населения, вступала в тесные контакты с семьями индейцев и собрала несколько серий их легенд и сказаний. Все они представляют несомненный интерес не только потому, что являются образцами современного фольклора атапасков Аляски, памятники которого в целом очень немногочисленны, но также благодаря еще и следующему обстоятельству: собранные повествования происходят из района бывших русских владений в Америке, где более ста лет назад развернули активную деятельность православные миссионеры, следы которой сохраняются до сих пор.<sup>2</sup>

Здесь мы предлагаем вниманию читателя три повествования из серии историй о шаманах.<sup>3</sup> Это памятники нарративного фольклора индейцев, отражающего сравнительно недавнее их прошлое, истории о том, что произошло либо с самим рассказчиком, либо с его родителями и дедами. Сказание о шамане Макарке,<sup>4</sup> например, было записано собирателем у индейской девушки, которая в детстве сама не раз наблюдала некоторые чудодействия местного лекаря или слышала о них от жителей селения. Наиболее раннее событие отражено в первой истории, которая названа «Русский священник и индейский колдун», и относится оно предположительно к 90-м гг. прошлого столетия, когда на Кенае действительно вел проповедническую деятельность русский епископ Николай. В целом хронологические рамки сказаний, записанных Ю. Кренов, охватывают не более 50—60 лет, т. е. это истории о мире вчерашнего и сегодняшнего дня, о лицах и событиях, которые могли наблюдать наши современники.

В классификационной системе атапасковского фольклора подобные сказания занимают место среди повествований, называемых самими индейцами *histories* или *true stories*, в отличие от мифологических сказаний, получивших название *long ago stories*.<sup>5</sup> В основном все они выдержаны в духе реализма, в виде бытовых рассказов в них запечатлены отдельные эпизоды из жизни индейцев, и лишь изредка мы обнаруживаем некоторую гиперболизацию или элементы фантастики, что, впрочем, является обычным, когда речь идет о действиях шаманов.

В индейском фольклоре сказания о шаманах составляют отдельный небольшой жанр. Это не случайно, так как еще в недавнем прошлом шаманы занимали исключительно важное место в их

жизни. Атапаски, например, отводили им значительную роль в обеспечении изобилия дичи и успеха в промыслах, в лечении больных, в предсказании будущего и в совершении всяческого колдовства. В каждом индейском поселке был по меньшей мере один шаман, а иногда их было даже несколько, но не о каждом из них, разумеется, были сложены легенды, а лишь о тех, кто прославился чудесами, кто брался за выполнение самых, казалось бы, невыполнимых просьб. По убеждению индейцев, такие шаманы обладали сверхъестественными способностями, и их называли могущественными или сильными шаманами. Об одном из них повествует сказание, записанное Ю. Кренов в селении Тьонек. Оно довольно короткое, и мы приведем его текст целиком: «На Кенайском п-ове жил некогда русский епископ по имени Николай.<sup>6</sup> Он умер в селении, и на его могиле была построена часовня. Однажды этот епископ отправился в селение Селдовия, чтобы исповедать тамошних индейцев, выслушать все об их грехах и дать им причастие. Его сопровождали две большие кожаные лодки, и среди пассажиров одной из них находился шаман, известный как очень могущественный. Епископ не верил в искусство индейских колдунов и насмешливо предложил ему: „Если ты и в самом деле наделен сверхъестественной силой, сломай вон то дерево, что растет на крутой скале, и сбрось его в воду залива.“ Шаман ответил: „Почему бы тебе самому не попытаться его сломать при помощи силы крестного знамения?“ Все индейцы сидели в лодках, затаив дыхание, и ждали, что будет. А было вот что: шаман, отвечая епископу, вскинул руку, указав пальцем на дерево, но как только он это сделал, скала разрушилась и дерево упало в залив. Вот так это случилось!»<sup>7</sup>

Эта история, возможно, возникшая даже на основании действительного случая рокового совпадения гибели дерева в момент разговора о нем двух служителей культа, использовалась с целью убедить слушателей в сверхчеловеческих возможностях индейских шаманов. Широко известны факты, когда шаманы, стараясь заставить односельчан поверить в свою необычайную магическую силу и способности, специально устраивали публичные сеансы «чудес». На Аляске почти в каждом индейском селении до сих пор живут свои истории о давних сверхъестественных подвигах местных шаманов, о том, например, как они проходили невредимыми через огонь, заглатывали ножи, садились на раскаленные камни, исчезали у всех на виду в проруби, а потом обнаруживались в собственном доме живыми и невредимыми и т. д., и т. д.<sup>8</sup> Надо сказать, что некоторые из перечисленных «чудес» могли быть осуществлены не только благодаря ловким трюкам, но и в результате усиленных физических тренировок героя спектакля. Например, фокус с исчезновением в проруби и через некоторое время появлением шамана совершенно невредимым в каком-то другом месте не раз проделывался на Аляске многими шаманами. Секрет его довольно прост: натренированный в беге по дну замерзшей реки, шаман выбирался на берег в недостижимом для глаз наблюдателей месте и спешил в свой дом, где его спустя некоторое время и обнаруживала удивленная публика. Процедура, несомненно, требовала большой выносливости, но зато как после нее возрастало уважение и вера в силу такого шамана, а

рассказ о чудесном камлании надолго занимал видное место в шаманском фольклоре.

Лечение больных было, пожалуй, основной функцией всех американских шаманов. Для индейцев Аляски они также раньше были единственными признанными докторами. Как отметил русский путешественник и исследователь глубинных районов Аляски Л. А. Загоскин, индеец не скажет: «такой-то заболел», он произнесет: «над таким-то шаманят».<sup>9</sup> Для терапевтической практики индейских лекарей было характерно тесное переплетение рационального и иррационального. Во время камлания ради лечебных целей они использовали помимо психотерапевтического эффекта традиционные рациональные лечебные средства: кровопускание, укальвание, лечение диетой, травами, кореньями и т. д. Слава шамана-исцелителя держалась на знании им основ народной медицины. Все случаи шаманского врачевания, которые имели наибольший эффект сверхъестественного, становились легендарными. Наше второе сказание — «Макарка-колдун» повествует как раз о таком «чудесном» индейском лекаре.

Макарка, центральный персонаж истории, уже в молодости прославился как человек, обладающий некоей таинственной силой, хотя с виду был он робким, тихим и чрезвычайно спокойным. Стоило ему, однако, лишь взглянуть на больного, и он, не задав ему ни единого вопроса, уже все знал о его болезни. Более того, иногда он ставил диагноз, даже не видя больного, т. е. даже не навестив его. «Не выходя из дому, Макарка уже знал, уже чувствовал, что в селении кто-то заболел».<sup>10</sup> В сказании подробно говорится о том, как он избавил от приступов сильной головной боли мать молодой индианки Александры.<sup>11</sup> Вот как она сама описывает этот сеанс лечения:

«Макарка вошел в комнату и сказал матери, что может ее вылечить, если ему будет дозволено делать то, что он считает нужным в данном случае ... Он взял стакан простой чистой воды, поставил его на столик перед святой иконой, встал на колени и начал молиться. Я поняла, что Макарка собирается лечить простой водой, которая была в стакане, и недоумевала, как ему это удастся. Я подошла вплотную к столу и не отрываясь стала смотреть на стакан, а вода в нем вдруг начала слегка розоветь, затем она стала светло-красной и, наконец, превратилась в темно-красную».<sup>12</sup>

Пациентке хватило, как уверяла Александра, полстакана этой чудодейственной жидкости, чтобы разом и навсегда избавиться от приступов головной боли. Тем же самым способом, узнаем мы далее, Макарка залечил опасную рану на ноге младшего брата Александры и язвы на лице местного священника. Наблюдавшая лечебный ритуал молодая индианка ни на минуту не усомнилась в том, что изменение цвета воды в стакане было связано с магией, поскольку от лекаря-шамана индейцы всегда ждали чуда и верили в это чудо. Подобные представления, как мы видим, еще не были полностью изжиты среди аборигенов Аляски даже в то время, когда Ю. Кренов записывала эти сказания. Вместе с тем ее истории о шаманах отражают и новое мышление индейцев. В XX столетии ими уже более осознанно воспринималась христианская религия. Синкретические процессы затронули даже таких приверженцев и хранителей

традиционных воззрений, какими были шаманы. Разве не об этом свидетельствует подробно описанная Александрой сцена врачевания матери, которую Макарка начал с коленопреклонения перед святой иконой и с молитвы? Более того, он не просто предлагает больной выпить целебную воду, но еще и кропит ее этой водой, очевидно, подражая таким образом действиям православных священников.

А дальше мы узнаем, что герой истории, могущественный шаман и прославленный лекарь, был, оказывается, прилежным христианином. Он не пропускал ни одной службы в Кенайской церкви и особенно любил бывать в ней в дни церковных праздников, когда там горели сотни свечей, звенели колокола, а духовенство облачалось в красивые блестящие одежды. Но психика его не выдерживала чрезмерной эмоциональной перегрузки, и поэтому именно во время праздничной службы, когда священник начинал читать евангелие, с Макаркой обычно случался припадок, кончавшийся глубоким обмороком. Всякий раз это доставляло много хлопот прихожанам: беднягу выносили из церкви, растирали, приводили в чувство. Индейцы смотрели на эти припадки как на явление вполне нормальное, принимая их за обычные для шаманов полуобморочные состояния после экстаза. По-иному воспринимали их белые прихожане. Они считали припадки Макарки безусловным и наглядным показателем того, что он потерял рассудок, и добивались помещения его в специальную клинику. Забегая вперед, скажем, что в конце концов этим дело и кончилось: жизнь прославленного индейского лекаря тихо угасла в одной из психиатрических больниц.

Мы не случайно уделили так много внимания болезни Макарки. Дело в том, что причину ее рассказчица видит в сложных взаимоотношениях индейского шамана с православными священниками. Как все это произошло, мы узнаем из второй части истории о шамане-лекаре. «Однажды, — продолжает Александра, — в селении появился сильный и злой чужой шаман. Он остановился в доме Макарки. У этого шамана имелась кукла, вырезанная из дерева. В то время русские священники были очень строгими. Они грозились живьем сжечь каждого, в чьем доме обнаружат деревянного идола или любое другое магическое изображение, кроме святых икон».<sup>13</sup>

Сделаем короткое отступление, чтобы прокомментировать последний отрывок текста этой истории. По традиции для отыскания и изгнания духа болезни (а причиной любого недуга индейцы в прежние времена считали вселение в тело человека злого духа) атапаскские шаманы пользовались антропоморфными фигурками, «шаманскими куклами», специально для этого вырезанными из дерева. Деревянный идол (кукла) был обязательным в арсенале магических средств любого Большого шамана. С ним, как и с любыми другими шаманскими атрибутами, полагалось обращаться почтительно, чтобы не навлечь на себя его гнев и месть.<sup>14</sup> Православные священники, борясь с языческими верованиями и обычаями, выступали против шаманов, публично их обличали, призывали к раскаяванию, а иногда даже сжигали атрибуты их деятельности и пугали божьей карой тех, кто продолжал пользоваться их услугами. Под упомянутой в повествовании угрозой священника сжечь живьем того, кто вздумает хранить у себя языческих идолов, скорее всего подразумевалась угроза сжечь самого идола, а это считалось весьма опасным для

хранителя магической куклы, так как могло якобы навлечь на него большую беду.

А теперь вновь вернемся к тексту повествования и посмотрим, чем же закончилась история с чужим шаманским идолом в доме Макарки. «Когда жена Макарки стала мыть пол и обнаружила в коробке под кроватью куклу, она очень встревожилась и тотчас рассказала о ней мужу. Макарка вспомнил о предупреждении священника, и его охватил настоящий ужас. Едва придя в себя, он решил как можно скорее избавиться от опасной вещи, схватил идола и швырнул его в горящую печь. Но как только следы куклы исчезли в пламени, над Макаркою прогремел голос его давно умершего отца: „Зачем ты сжег куклу? Теперь из-за этого ты будешь страдать всю жизнь“». <sup>15</sup> Ну, а дальше события развертывались следующим образом. Вернулся хозяин загубленного идола и в гневе проклял Макарку, предсказав, что отныне все люди станут его избегать. Страшные пророчества сбылись. Разум Макарки помутился, все чаще у него случались глубокие обмороки, и пришло время, когда он был увезен далеко из родного селения и помещен в больницу для душевнобольных. Конец его был трагичен. Он умер спустя несколько лет в Сиэтле, всеми брошенный и забытый. Даже самые близкие родственники, жена и сын, ни разу его там не навестили.

Итак, второе сказание затрагивает непростую тему взаимоотношений служителей двух культов. У героя ее, шамана Макарки, почтение к православным священникам сочеталось со страхом перед ними. Добавим, что почти таким же сложным было отношение к священникам у всех индейцев Аляски и определилось оно уже в первые годы их контактов, т. е. с конца XVIII столетия. Можно привести немало примеров, иллюстрирующих как дружеские, так и враждебные отношения индейских шаманов с православными священниками, хотя в представлениях самих индейцев шаманизм никогда не входил в настоящий конфликт с христианством. <sup>16</sup> На самом деле некоторые конфликтные ситуации кое-где имели место, но складывались они, как правило, лишь там, где требования миссионеров шли вразрез с традиционными обычаями коренных жителей и мешали их привычному жизненному укладу.

На протяжении почти всего прошлого столетия индейцы в основном формально принимали догмы и обряды христианской церкви, не считая навязываемую им веру неперенной помехой вере традиционной. Лишь к 60-м годам все чаще случалось, что они уже по собственной инициативе приходили в церковь с просьбой окрестить их. Возможно, акт крещения рассматривался ими как заключение союза с русскими, и на миссионеров они могли смотреть как на представителей организованной силы и власти белолицых пришельцев, однако, по мнению самих миссионеров, такой поворот в сторону доверия скорее всего объяснялся тем, что русский священник в их глазах был белым шаманом, и притом довольно сильным, а заручиться поддержкой такого шамана стремился каждый индеец. Эту мысль совершенно определенно выразил упомянутый первым священник Кенайской миссии Николай. В 1863 г. он записал в своем дневнике: «... противиться мне они (танаина. — Г. Д.) не смеют, по крайней мере не было еще примера непослушания; я у них слышу выше обыкновенного человека». <sup>17</sup>

Некоторые православные обряды (например, благословение умирающих, отпевание покойников, причащение больных) индейцы определенно приравнивали к шаманским камланиям. Бывали случаи, когда они приходили к священнику за «божьем благословением» перед началом сезонных промыслов, т. е. придавали этому такое же значение, как традиционному визиту к шаману с просьбой устроить камлание с целью приманивания в охотничьи угодья больше дичи. Шаманы сами миролюбиво относились к русским священникам, если те не запрещали им заниматься практикой. Они вместе со всеми приходили в церковь, крестились, молились, причащались. Священников избегали, боялись и даже ожесточались против них лишь те шаманы, которые имели на это свои причины (какие-либо обиды, притеснения, попытки разоблачения их, уничтожения их магического инвентаря и т. д.).

Появление на Аляске священников («белых шаманов») с неизбежностью привело к скрытому соревнованию за влияние на аборигенное население. Многим индейским шаманам теперь приходилось с особым старанием отстаивать свое ремесло и изыскивать новые способы доказательства своих «сверхъестественных способностей». Что же касается самих индейцев, то те из них, которые по-прежнему не желали лишаться услуг традиционных врачей и колдунов, всеми силами старались поддержать веру в них и усердно распространяли легендарные истории об их якобы исключительных подвигах. К числу одной из таких историй можно отнести наше третье сказание, которое называется «Два шамана — индейский и русский». В нем нашли яркое отражение как сохранявшаяся вера современных индейцев в своих шаманов, так и благоговейное отношение к тем русским, которых они по традиции также принимали за шаманов.

История записана у Пелагеи Адриановой, метиски из селения Смитмют. Насколько сама рассказчица еще продолжала верить в необыкновенную силу и способности шаманов, можно судить уже по тому, как она их характеризует: «Шаман — могущественный человек. Он может принимать форму любого животного, он может превратиться в маленькую мышь и проползти через крошечную дыру или петлю. Такова правда о шаманах».<sup>18</sup> В целом история очень проста. Она состоит из двух частей. В первой рассказывается о подвиге индейского шамана, во второй — о колдовских делах русского. Сначала мы изложим вкратце первую из них.

Много лет назад недалеко от селения строилась хижина. В лесу, на холмистых берегах реки специально для нее были срублены огромные деревья, и бригада работников, состоявшая из индейцев и русских, занималась тем, что подтаскивала толстые бревна к реке, чтобы потом сплавить их к стройке. Хотя люди целый день трудились в поте лица, им не удалось перетаскать и половины срубленного леса. Стемнело. Уставшие работники собирались разойтись по домам. Среди индейцев находился могущественный шаман, и кто-то из них принялся восхвалять его силу. Русские работники отнеслись к похвалам весьма скептически, а один из них насмешливо предложил испытать хваленую силу шамана следующим образом: оставить его на берегу на ночь крепко связанным по рукам и ногам и велеть ему к утру закончить всю работу. Предложение понравилось, и после



того, как шаман был скручен надежными веревками, все остальные, индейцы и русские, отправились ночевать в селение. Утром, когда работники вновь появились на берегу, они с удивлением увидели, что все до единого бревна были перетащены из леса и спущены на воду, а шаман сидел на камне и, спокойно покуривая трубку, ожидал сплавщиков. «После такого чуда, — резюмировала Пелагея, — даже русским пришлось поверить в необычайную силу индейского шамана».<sup>19</sup>

Вторая часть истории повествует о русском «шамане», колдовские дела которого однажды довелось наблюдать жителям того же самого селения. Дело было так. В доме местного торговца, русского, женатого на индианке, появился незнакомый русский, о котором сразу же пошла молва, будто бы он шаман. И вот дочь торговца стала обходить все дома, приглашая прийти к ним, чтобы увидеть и оценить шаманские способности приезжего. Желающих, разумеется, оказалось много, и все они, оставив свои дела, поспешили в дом торговца. Там, на стуле посредине комнаты сидел, молча уставившись глазами в потолок, незнакомый русский и ждал, когда все рассядутся и затихнут, а когда, наконец, зрители уgomонились, он попросил, чтобы кто-нибудь из присутствующих дал ему кольцо с пальца. Жена торговца первой протянула ему свое красивое золотое кольцо. Затаив дыхание, индейцы следили за его движениями, а он взял кольцо двумя пальцами и, подняв руку, сначала подержал его так, чтобы все могли его хорошо увидеть, а потом вдруг дунул на него и кольцо ... исчезло. Зрители, не поверив своим глазам, вскочили с мест и принялись его повсюду искать. Когда они уже почти выбились из сил, так и не обнаружив исчезнувшего предмета, колдун предложил поискать его в соседней комнате, которая была спальней хозяйки дома. Там, на столике у кровати, кольцо в конце концов и было найдено. «Мы все очень подивились силе русского колдуна, — продолжала свой рассказ Пелагея, — вернулись в первую комнату и опять уставились на него в ожидании новых чудес, а он откашлялся и начал вытягивать ленты из своего рта. Сначала красную вытянул, потом остановился, положил ее моток на стол и начал тянуть зеленую, кончилась зеленая, появилась желтая ... Ленты всех цветов! Мы были изумлены пуще прежнего. В комнате было светло, и все мы точно видели, что шаман вытягивал ленты из своих внутренних».<sup>20</sup> Сеанс закончился раздариванием лент всем присутствующим женщинам.

Совершенно очевидно, что приезжий русский продемонстрировал индейцам стандартный набор несложных фокусов. Нет ничего удивительного в том, что действия иллюзиониста были восприняты ими как колдовские или шаманские. Мы уже упоминали об изредка устраиваемых шаманами специальных сеансах чудес, которые, вероятно, требовали не меньшей тренировки, чем подготовка артистических номеров из репертуара любого фокусника. Практически всякое шаманское камлание предполагало использование ловких трюков, вводящих зрителей в заблуждение. Например, в ходе лечения больного с помощью магической куклы последняя должна была внезапно исчезнуть из рук лекаря (предполагалось, что она якобы проникла в тело пациента для распознавания причины болезни), а потом так же неожиданно вновь появиться в его руках.

Иногда шаману было необходимо имитировать разрезание тела больного. В этом случае он ловко использовал сок клюквы, чтобы зрители, приняв его за кровь, не усомнились бы в реальности операции. Подобных примеров множество, и все они свидетельствуют о том, что без овладения искусством иллюзиониста индейские шаманы едва ли смогли бы добиваться таких психотерапевтических эффектов, которые часто приравнивались к чуду. И не приходится удивляться тому, что действия заезжего европейского фокусника без тени сомнения воспринимались коренными жителями селения Смитют как шаманские.

Таковы в кратком изложении три индейские истории о шаманских деяниях на Аляске. С художественной стороны их ценность не велика. Это и понятно, если учесть, что они даже изложены не языком на-дене, а английским языком, и собиратель, записывая их, к тому же не заботился о сохранении их первоначальной художественной формы, все внимание сконцентрировав на их содержании. В сущности, лишь его он и принимал в расчет.

Поскольку все три сказания изложены в виде бытовых рассказов с шаманом в качестве главной фигуры сюжета, они включают короткие эпизоды из жизни индейцев и поэтому содержат некоторые бытовые детали, представляющие интерес для этнографов. Мы узнаем, например, что в интерьер современного жилища коренного обитателя Аляски гармонично вписывается икона в правом углу комнаты и столешник перед ней; что дом зажиточной смешанной индейской семьи состоит из нескольких комнат и среди них имеются отдельные спальни; что строительство дома осуществляется коллективными силами жителей поселка, и т. д. Подобные детали, разумеется, имеют некоторую самостоятельную ценность, но в тексте они, к сожалению, представлены довольно скупо. Зато с какой полнотой в этих повествованиях отражено мышление индейцев того времени, их представление о мире реальном и нереальном! Отметим, что в приведенных историях практически отсутствует выдумка. Образы и ситуации, изложенные в них, восходят, как мы убедились, к сравнительно недавней действительности, а если в них и содержатся некоторые элементы фантастики, которыми порой сопровождаются описываемые действия шаманов, то сами рассказчики не считают их вымышленными, они с искренней наивностью верят в них.

В текстах повествований, и это следует подчеркнуть, особого внимания заслуживают исключительно типичные, яркие примеры аккумулятивных явлений. Достаточно вспомнить сцену врачевания Макарки: в этом процессе, как мы видели, воедино слиты и традиционный шаманский психотерапевтический метод лечения, и попытка целителя заручиться помощью еще и христианского бога. Не менее показательным примером религиозного синкретизма может служить заключительная часть последней легенды: когда русский «шаман» после завершения фокуса с разноцветными лентами раздал их присутствующим женщинам, одна из получивших подарок рассуждает: «Как можно носить эти вещи? Может, они „нечистые“? Скорее всего они могут принести несчастье».<sup>21</sup> Ее сомнения и опасения можно понять, если вспомнить, что древняя традиция предостерегала от прикасания к шаманским вещам кого бы то ни было,

кроме самого их владельца. Считалось, что нарушение этих правил с неизбежностью приведет к несчастью. Но обратим внимание на то, как перепуганную женщину успокоила ее соседка, тоже индианка: «А ты побрызгай ее святой водой, взятой у священника, и все будет хорошо».<sup>22</sup> Это ли не образчик взаимосвязанного набора элементов двух разных вероисповеданий?

Подводя итог, отметим еще раз, что приведенные сказания рисуют нам быт и идеологию того общества атапасков Аляски, когда у индейцев под влиянием долгих контактов с европейцами уже сформировалось новое миропонимание, представляющее сложный сплав из их прошлого и настоящего мировоззрения. Можно считать, что в первой половине XX столетия прошлое уже уступало место настоящему, но тем не менее в сознании коренных аляскинцев все еще не потускнел полугероический, полужанровый образ шамана, хотя теперь им доводилось скорее только слышать о его чудесных деяниях, чем самим наблюдать их.

<sup>1</sup> Танаина — на-денезычные индейцы, северные представители большой группы атапасков, расселенных на территории США и Канады. Они обитают на юге Аляски, по берегам залива Кука, в долине р. Суситны и в окрестностях оз. Илямны.

<sup>2</sup> С XX в. все атапаски Аляски номинально считаются христианами. С 1794 г. русская православная церковь начала проводить среди них миссионерскую работу, и можно сказать, что эта работа не прекратилась доныне. Современный епископ Аляски, как и первые православные священники, посещает опекаемые им церкви и произносит проповеди.

<sup>3</sup> *Krenov Julia. Legends from Alaska // Journal de la société des Américanistes nouvelle série. Paris, 1951. T. 40.*

<sup>4</sup> Многие информаторы Ю. Кренов и герои рассказанных ими историй носят русские имена. До сих пор встречающиеся русские имена у коренных обитателей Аляски — это живые свидетельства прошлой деятельности православных миссионеров.

<sup>5</sup> Все названия даются по-английски, т. е. так, как их сейчас называют сами атапаски, пользующиеся ныне в основном английским языком.

<sup>6</sup> В истории Кенайской миссии было два православных миссионера, носивших имя Николай. Один из них имел сан священника и обслуживал миссию с 1854 по 1867 г., а другой, епископ, — с 1891 по 1898 г. Оба священнослужителя скончались и были похоронены в миссии. Здесь, по-видимому, речь идет о втором из них, епископе Николае. Каждое лето миссионер был

обязан объезжать селения своей паствы. Путешествовать приходилось на лодках, так как иных путей сообщения, кроме водных, в то время на Кенайском п-ове не было. Селение Селдовия, упомянутое в легенде, располагалось на западном берегу южной оконечности п-ова, и добирались до него миссионеры морем, плывя на байдарках вдоль берега.

<sup>7</sup> *Krenov J. Op. cit. P. 176.*

<sup>8</sup> *Osgood C. B. The ethnography of the Tanaina. New Haven, 1937. P. 181 (Yale Univ. Publ. in Anthropol.; N 16).*

<sup>9</sup> *Загоскин Л. А. Путешествия и исследования лейтенанта Лаврентия Загоскина в Русской Америке в 1842—1844 гг. М., 1956. С. 226.*

<sup>10</sup> *Krenov J. Op. cit. P. 177.*

<sup>11</sup> Легенда о Макарке записана у молодой индианки Александры Лонгкарп из селения Тьонек. Рассказчица окончила 8 классов школы и в селении считалась самой образованной индейской женщиной.

<sup>12</sup> *Krenov J. Op. cit. P. 177.*

<sup>13</sup> *Ibid. P. 178.*

<sup>14</sup> *Дзенискевич Г. И. Атапаски Аляски. Л., 1987. С. 84—85.*

<sup>15</sup> *Krenov J. Op. cit. P. 178.*

<sup>16</sup> *McClellan C. Myold people say: An ethnographic survey of Southern Yukon territory // Natural Museum of Man: Publ. ethnol. Ottawa, 1975. N 6 (2). P. 553.*

<sup>17</sup> *Дзенискевич Г. И. Указ. соч. С. 114.*

<sup>18</sup> *Krenov J. Op. cit. P. 179.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid. P. 180.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

И. И. Земцовский

## МУЗЫКА УСТНОЙ ТРАДИЦИИ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Использовать музыку как исторический источник — заветная цель этномузыкознания. В ее реализации заключены и социальное оправдание нашей науки, и заинтересованность в ней представителей смежных дисциплин.

В качестве исторического источника гуманитарии используют многое: известны труды, рассматривающие в этом аспекте вербальный язык, орнамент, архитектуру, живопись, искусство в целом, и фольклор в частности, отдельные виды фольклора и народную музыку.<sup>1</sup> Музыкальный фольклор как источник для изучения этногенеза и этнической истории фигурирует в трудах разных национальных школ и различной методологической направленности. Здесь не место перечислять все достижения мировой науки.<sup>2</sup> Но и без специального обзора очевидно, что в определении «Музыка как исторический источник» только одно слово «источник», пожалуй, более или менее ясно. Два остальных требуют пояснения по существу.

«Музыка» понимается здесь как то, что в принципе не рассматривается глазом, т. е. как фактор слухового мышления, как живая интонационная речь, звучащая реально, т. е. несущая конкретный (историко-психологический) смысл. Абстрактно интонировать нельзя. Во всяком случае, музыка устной традиции абстрактного интонирования не знает: она вся основана на исполнительском общении.<sup>3</sup> И если в нашем распоряжении только ноты, то и они должны быть озвучены хотя бы аналитическим исполнительством. Музыка как интонирование всегда конкретна — конкретна этнически и социально, опознаваема по звуко-идеалу, артикуляции и тембру. Поэтому она и несет собой информацию, исторически определенную. Коротко говоря, интонация музыки устной традиции всегда являет собой единство музыкального и социального: в этом ее сущность, в этом основа взаимоотношения музыки и действительности.<sup>4</sup>

Соответственно и термин «исторический» берется здесь не только в самом общем смысле, но опять же конкретно, как относящийся прежде всего к этнической истории, рассматриваемой сквозь мироощущение и восприятие этнофора, т. е. человека как носителя этнического. Следовательно, «исторический» означает некую конкретность — этническую, культурно-антропологическую, социальную и психологическую.

Ни у кого не может быть сомнений в том, что музыка, будучи таким же универсальным атрибутом человека и человеческого бытия, как и вербальный язык, естественно выступает средством не только коммуникации, но и сохранения традиции в ее живой передаче. Уже

по одному этому музыка во всей ее реальной явленности есть исторический источник. Сопровождая человека на протяжении всей его истории, музыка естественно эволюционирует, и в этой эволюции допустимо усматривать исторические смены, переосмысления, и в то же время историческую устойчивость. Это ясно. Сложнее ответить на вопросы, каким образом музыка становится «исторической», в чем именно целесообразно усматривать эту историчность и каким способом мы можем доказать это. Казалось бы, в свете всего сказанного не требует доказательства тезис о том, что музыка (в виде того или иного музыкального «события», «произведения» и т. п.) есть исторический памятник: это аксиома. А между тем доказательство ее может оказаться очень полезным: полезно задуматься над тем, что именно позволяет музыке быть историческим памятником, в чем эта историчность состоит. Речь может идти о соответствии музыки той или иной ступени исторического развития данного общества, данного социума (напр., крестьянства), причем о соответствии разных компонентов музыки одинаковым или разным явлением исторической действительности.

Вопросов тут много: например, что мы ищем в музыке с точки зрения истории? приметы чего именно? что для нас (для нашего восприятия) делает данную музыку исторически определенной и тем самым позволяет сразу «упорядочить» («канализировать») ее осознание? какие стороны музыкальной материи? какие черты бытия? В музыке устной традиции много устойчивого. Но подвижное в устойчивом может быть трактовано и как синхронное проявление вероятностной природы фольклора, как ее вариантное «прозябание», и как диахронные метаморфозы. Истина тут открывается только качественному анализу, т. е. интонационному по существу. Имею в виду «интонацию» в понимании акад. Б. В. Асафьева — т. е. как функцию общественного сознания, как фактор музыкальной семантики. Только такая интонация, воспринимаемая в ее функциональной и семантической конкретности, информирует нас о единстве музыкального мышления и соответствующей ему культуры с поразительной этно-исторической определенностью. Социально-исторический контекст настолько сильно отпечатывается в музыке, что он продолжает жить в художественном тексте подчас даже дольше, чем в реальном быту. Это и дает нам основание для реконструкции былой жизни по сохранившимся музыкальным проявлениям традиционного быта.

Историзм музыки — ее время. Время же музыкальных феноменов — это их изменчивость. Других «часов» в музыке нет. Но — одни изменения фиксируются объективно — в структуре самих феноменов, в их тембре, артикуляции и т. п., другие же — лишь в их восприятии, т. е. субъектно, но — в условиях устной традиции — отнюдь не субъективно! Если же у нас нет никаких фиксаций, то мы бессильны определить историзм феномена непосредственно и тогда на помощь нам приходит сложный метод типологических экстраполяций. Именно этот метод позволяет гипотетически реконструировать былые исторические этапы музыкального искусства.

Я бы хотел быть понятым правильно: здесь и дальше я говорю об историзме вовсе не слов, сюжетов или поэтических образов народных песен, но исключительно об историзме народнопесенного ме-

лоса. Меня интересует не просто историческое рассмотрение музыки, а сама музыка как зеркало истории соответствующего этноса и социума. Разумеется, это «зеркало» особое, вовсе не механическое, но глубоко созидательное, преобразующее, творческое. Нам недостаточно рассматривать музыку в ее истории: нам важно изучить историю так, как она запечатлена в самой музыке. История музыки и музыкальная история оказываются для нас связанными, и это не игра слов.

Асафьев писал в 1926 г.: «Если вдумываться в проблему построения системы русской музыкальной интонации, обусловленной многообразием звучащих на громадном пространстве нашей страны „музыкальных наречий“, то оказывается, что мы живем в эпоху сосуществования систем интонаций разных племен и прошлых веков, что те стадии, через которые давно проходило европейское музыкальное сознание, еще будут проходиться в некотором отношении отдельными слоями населения и что, таким образом, даже широко распространенная великорусская песенная культура, во всем ее объеме, от архаических пятиступенных мелодий до современных частушек, еще будет испытывать ряд сложных преобразований». <sup>5</sup> Конечно, сказанное относится не только к России. Казалось бы, традиция крепко удерживает старые стили и они сосуществуют с новыми, и такое сосуществование стилей может быть прочитано как сосуществование разных эпох в сознании и памяти этнофоров (напр., земледелец поет и древние заклинания на урожай, и новые припевки). Но механического сосуществования обычно не бывает: старое переосмысливается хотя бы частично. Поэтому, учитывая, что вся история музыки устной традиции основана, собственно, в большей или меньшей мере, на том или ином переинтонировании, понимаешь, как сложно изучение этой истории. Ведь даже такой богатый источник старой народной музыки, как культовые (церковные) песнопения (к слову сказать, источник, до сих пор слабо использованный этномузыкологией), требует от аналитика особой методики реконструкции, последовательного и тонкого учета целой системы переинтонирований и функциональных метаморфоз. <sup>6</sup>

Музыка может быть источником информации не только по древней истории, но и по новой. С одной стороны, анализ музыкальных диалектов и отдельных стилей ведет к открытию архаических слоев народного мышления. С другой стороны, мы вправе рассматривать мелодии современной музыки устной традиции как чуткий барометр нарождающихся (приходящих и преходящих) интонаций. И самое удивительное явление здесь — ретроспективное столкновение восприятия еще живых эпох: в одни годы обращали внимание больше на поэтический смысл и соответственно ему интонировали, в другие — на музыкальный. Ибо, как писал Асафьев, «принципы организации музыкального движения — принципы не индивидуального сознания, а принципы социальные». <sup>7</sup>

Я думаю, всем понятно, что Асафьева нельзя просто цитировать по тому или иному поводу, в отрыве от всей его концепции, по сути музыкально-антропологической. <sup>8</sup> Вклад его в методику анализа музыки как исторического источника так велик, фундаментален и, главное, так — с моей точки зрения — перспективен, что мне бы хотелось заключить свой очерк кратким напоминанием его.

Асафьев исходил из того, что «каждая стадия эволюции музыки обладает присущей ей музыкальной интонационной системой и непрерывно пополняемым через все новое и новое восприятие музыкальных явлений устным, хранимым в живой памяти современников-слушателей своего рода музыкально-интонационным словарем, содержание которого глубоко влияет на общезначимые вкусы, их изменения, на восприятие и оценку вновь возникающих и исполняемых музыкальных произведений и на пристрастие к тем или иным интонациям. Резкие сдвиги в содержании такого текучего словаря обычно связаны с сильными общественно-политическими массовыми движениями и интеллектуальными кризисами и вызывают периоды интонационных кризисов, за которыми следуют эпохи создания новых интонационных систем и обогащения музыки». <sup>9</sup> «Так часто бывает в эволюции интонаций: они развиваются в определенной среде, поются и играют теми людьми, которые в них чувствуют и преломляют свои переживания и эмоции. Когда вызвавший эти интонации к жизни социальный слой сменяется другим, но с еще устойчивыми традициями, развитие еще продолжается, хотя в ином уклоне. Ряд поколений перерабатывает унаследованные интонации, но далеко не все, часть из них становится стереотипными, окристаллизовавшимися, окаменевшими, выражая, по-видимому, некий „средний“, общий множеству людей, эмоциональный тон иногда в течение нескольких эпох. Так образуются более или менее устойчивые „странствующие“ по различным мелодиям попевок. Память ухватывается за них как за привычные сочетания, как за интонационные вехи, а творческое воображение при импровизации пользуется ими как опорными пунктами, как точками отправления. Таковы ... основные предпосылки мелодического развития и вообще линейности ...» <sup>10</sup>

Асафьев видел аналитический историзм этномузыковеда в умении воспринимать народное творчество как музыку конкретной социальной среды, постоянно изменчивую в своих образованиях. <sup>11</sup> Он призывал — и это относится ко всем нам — «„Умейте снимать археологические напластования с напева ...“ <sup>12</sup> Надо приучить слух понимать, как воспринималась та или иная музыка в историческом отдалении от нас, т. е. уметь слушать прошлое музыки в таком же смысле, как принято при исторических исследованиях „смотреть глазами исследователя“. Вполне возможно так воспитать себя, чтобы выработать исследовательский чуткий слух». <sup>13</sup> Это аналитическое искусство Асафьев впрямую связывал с интонационным анализом. Он писал: «Музыковеды, не принимающие музыки как интонационного процесса, абсолютно лишены „чувства века“ и им трудно слышать различия в десятилетиях далеких веков». <sup>14</sup> И в другом месте: «... оттого и трудна расшифровка памятников музыки отдаленных эпох, что утерян их интонационный смысл ...» <sup>15</sup> И, наконец, последнее соображение — программа, до сих пор, увы, не реализованная нами: «Благодаря письменному и культурному многообразию нашей страны мы можем слышать музыкальные интонации, восходящие к первобытным этапам музыкальной культуры — и все это в „живых памятниках“, в устной передаче. Мы наблюдаем вековые потоки и наслоения мелоса, органум XI—XII веков, всевозможные виды гетерофонии

и т. п. Нам удалось установить тесную связь между изменениями темпа и уклада жизни и изменениями характера и форм песенного творчества...»<sup>16</sup>

Я думаю, теперь становится понятно, какие перспективы открываются перед теми, кто чутким слухом пойдет по пути, намеченному Асафьевым.

Музыка как интонирование всегда конкретна этнически и социально, опознаваема по структуре, звукоидеалу, артикуляции и тембру,<sup>17</sup> а также по тому, что можно назвать «пульсом интонирования».<sup>18</sup> Это и позволяет ей нести исторически определенную информацию.

Среди различных методов изучения истории музыки фольклора: стадийный анализ структурной типологии, «снятие археологических напластований» в напеве, типологические экстраполяции и др.

В изучении музыкального историзма нам не обойтись без асафьевской концепции интонации, музыкального словаря, интонирования и переинтонирования. Если мы хотим написать социальную историю определенной эпохи именно на музыкальном материале, у нас должен быть особый методологический ключ к такому именно прочтению музыкальных данных. Этот ключ — в концепции Асафьева.

<sup>1</sup> См., напр.: *Арциховский А. В.* Древнерусская миниатюра как исторический источник. М., 1944; *Ольдерогге Д. А.* Язык как исторический источник (1947). Перепечатано в кн.: *Ольдерогге Д. А.* Эпиграмма: Избр. статьи. М., 1983; *Дебец Г. Ф.* Палеоантропологический материал как исторический источник // *Дебец Г. Ф.* Палеоантропология СССР. М.; Л., 1948; *Воронин Н. Н.* Архитектурный памятник как исторический источник // *Сов. архитектура.* 1954. Т. 19; *Сенкевич-Гудкова В. В.* Сказки иоканьских саамов как исторический источник // *Учен. зап. Карел. пед. ин-та.* Т. 3, вып. 1. Сер. ист.-филол. наук. Петрозаводск, 1956; *Тампере Х. Т.* Некоторые вопросы этнической истории эстонцев в свете устного народного творчества // *Вопросы этнической истории эстонского народа.* Таллинн, 1956 (перепечатано в кн.: *Тампере Х. Т.* Эстонская народная песня. Л., 1983. С. 103—124); *Иванов С. В.* Народный орнамент как исторический источник // *СЭ.* 1958. № 2; *Виноградов В. С.* Проблема этногенеза киргизов в свете некоторых данных их музыкального фольклора // *Вопросы музыкознания.* М., 1960. Т. 3; *Соколова В. К.* Фольклор как исторический источник // *СЭ.* 1960. № 4; *Левин М. Г.* Этнографические и антропологические материалы как исторический источник: (к методологии изучения истории бесписьменных народов) // *СЭ.* 1961. № 1; *Сенкевич-Гудкова В. В.* Топонимика Кольского полуострова как исторический источник //

Всесоюз. совещ. по вопр. финно-угорской филологии : Тез. докл. Петрозаводск, 1961; *Корсаков И. М.* Фольклор Мордовского народа как историко-этнографический источник // Там же; *Иванов С. И.* Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.; Л., 1963; *Мельник В. М.* 1) Фольклор як историчне джерело. Львів, 1967; 2) Украинский фольклор периода феодализма как исторический источник : Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1973; *Земцовский И. И.* Этногенез в свете музыкального фольклора // *Народно стваралаштво: (Фольклор).* Београд, 1969. Т. 8. Св. 29/32; *Гошовский В. Л.* Народная музыка как источник исторической информации // *Гошовский В. Л.* У истоков народной музыки славян. М., 1971. С. 9—14; *Кочешков Н. В.* Орнамент монголоязычных народов как исторический источник // *Этнографические вести Калмыцкого НИИЯЛИ.* Элиста, 1973. Вып. 3; *Гринбаум Н. С.* Язык древнегреческой хоровой лирики как исторический источник // *Вестник древней истории.* 1974. № 4; *Ляхович Е. С., Подгорных Л. Б.* К вопросу об искусстве как историческом источнике // *Вопросы методологии науки.* М., 1975. Вып. 5; *Гуревич А. Я.* Язык исторического источника и социальная действительность // *Труды по знаковым системам Тартуского гос. ун-та.* 1975. Вып. 7; *Пронп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976; *Иванов В. В.* Язык как источник при этногенетических исследованиях и проблематика славянских древностей // *Вопросы этно-*



гене́за и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976; *Чеснов Я. В.* Земледельческая культура как этногенетический источник // Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977; *Юсифов Ю. Б.* Топонимия как исторический источник // Ономастика Средней Азии. М., 1978; *Карабанова С. Ф.* Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. М., 1979; *Рабинович В. Л.* Алхимический трактат как исторический источник // Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; *Белецкий С. В.* Керамика Псковской земли... как исторический источник: Автореф. дис. М., 1979; *Убрятова Е. И.* Язык народа как исторический источник // Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980; *Шатинова Н. И.* Заклинания алтайцев как историко-этнографический источник // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981; *Сунчугашев Я. И.* Хакасские героические сказания как исторический источник // Вопросы этнографии Хакасии. Абакан, 1982; *Молдобаев И. Б.* Эпос «Жаныш и Байыш» как историко-этнографический источник. Фрунзе, 1983; Язык как исторический источник. Новосибирск, 1983; *Толстова Л. С.* Использование фольклора при изучении этногенеза и этнокультурных связей народов (на среднеазиатском материале) // Фольклор и историческая этнография. М., 1983; *Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. Л., 1988; *Налепин А. Л.* Изучение проблем историзма в американской фольклористике: Критический анализ // Фольклор: Проблемы историзма. М., 1988; *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988 / факсим. изд./; *Гутинов Ф. Х.* Неологические предания осетин как исторический источник. Орджоникидзе, 1989; Керамика как исторический источник. Новосибирск, 1989; *Аджи-галиев С. И.* Традиционные погребально-культовые сооружения Западного Казахстана как историко-этнографический источник: Автореф. дис. Л., 1989; *Кызласов Л. Р., Король Г. Г.* Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М., 1990; *Winternitz E.* Musical Instruments and their

symbolism in Western Art. New Haven, 1979. P. 25—42. (The Visual Arts as a Source for the Historian of Music).

<sup>2</sup> *Земцовский И. И.* Музыка и этногенез: (Исследовательские предпосылки, задачи, пути) // СЭ. 1988. № 2.

<sup>3</sup> *Земцовский И. И.* О природе фольклора в свете исполнительского общения // Искусство и общение. Л., 1984.

<sup>4</sup> *Земцовский И. И.* 1) Социальное и музыкальное: От форм музицирования к формам музыки // Сов. музыка. 1981. № 1; 2) Социальный контекст в художественном тексте // Искусство и социокультурный контекст. Л., 1986; 3) Ленинская теория отражения и проблемы этномышленности // Ленинизм и проблемы этнографии. Л., 1987.

<sup>5</sup> *Асафьев Б. В.* О народной музыке / Сост., вступ. ст. и коммент. И. И. Земцовского и А. Б. Кунабаевой. Л., 1987. С. 166.

<sup>6</sup> *Земцовский И. И.* Распев и роспев в русской музыке // Докл. на конф. Ленинградского отделения Союза композиторов РСФСР, посвящ. 1000-летию принятия христианства на Руси (13 апр. 1988): Стенограмма.

<sup>7</sup> *Асафьев Б. В.* Музыкальная форма как процесс. Л., 1971. С. 22.

<sup>8</sup> *Земцовский И. И.* 1) Этномузыковедческая концепция Б. В. Асафьева: Опыт реконструкции // Сов. музыка. 1984. № 6; 2) Академик Б. В. Асафьев как этномышленник: к 100-летию со дня рождения // СЭ. 1984. № 5.

<sup>9</sup> *Асафьев Б. В.* О народной музыке. С. 172.

<sup>10</sup> Там же. С. 88.

<sup>11</sup> Там же. С. 90.

<sup>12</sup> Там же. С. 12.

<sup>13</sup> *Асафьев Б. В.* Избранные труды. М., 1954. Т. 3. С. 12.

<sup>14</sup> *Асафьев Б. В.* Музыкальная форма как процесс. С. 225.

<sup>15</sup> *Игорь Глебов (Асафьев Б. В.).* Предисловие редактора // Курт Э. Основы линейного контрапункта. М., 1931. С. 27.

<sup>16</sup> *Асафьев Б. В.* О народной музыке. С. 223.

<sup>17</sup> *Земцовский И. И.* Артикуляция как знак этнической культуры // Этнознаковые функции культуры. М., 1991.

<sup>18</sup> *Земцовский И. И.* Ритмическая пульсация как этнический признак // Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum. Budapest, 1975. P. 2. S. 160—163.

Г. А. Левинтон

## К ПРОБЛЕМЕ ЭПИЧЕСКОГО ПОДТЕКСТА

К числу наиболее продуктивных и изящных концепций, выдвинутых Б. Н. Путиловым, несомненно принадлежит понятие *эпический подтекст*.<sup>1</sup> Этот термин описывает проявление в засвидетельствованном эпическом тексте (или текстах, т. е. в континууме зафиксированных вариантов) его скрытой, глубинной семантики, т. е. некоей семантической предыстории текста. Более конкретно, речь идет о ситуации, когда те или иные элементы сюжета (или других уровней текста) остаются внешне немотивированными или получают явно вторичную мотивировку, часто противоречащую контексту, — на самом же деле они мотивированы именно глубинной семантикой сюжета или, говоря диахронически, его прошлым состоянием, прошлой семантикой.<sup>2</sup> Если понятие эпического подтекста и не сводится к этому феномену, то последний во всяком случае представляет собой наиболее яркое и существенное его проявление.

Как это обычно происходит с плодотворными идеями, отражающими существенные свойства исследуемого предмета, явление это, конечно, интуитивно осознавалось многими исследователями, обращавшимися к диахроническому изучению сюжетов (не только эпических), о чем свидетельствуют знакомые любому читателю фразы типа «Х потому-то и делает то-то и то-то, что противник его принадлежит миру мертвых» и т. п. Однако только в указанных работах оно было вычленено, названо и теоретически осмыслено. Именно на теоретических аспектах и импликациях понятия эпического подтекста мы и хотим здесь остановиться.

Во-первых, важно подчеркнуть, что исследуемый феномен, самым тесным образом связанный с диахронией, с эволюцией текста во времени, описывается тем не менее в категориях чисто семантических — категориях мотиваций и мотивировок. Влияние диахронических процессов обнаруживается в синхронной структуре текста, таким образом понятие эпического подтекста дает нам материал (и инструмент) для внутренней реконструкции сюжетов или по крайней мере обещает дать таковые. В теоретическом аспекте эта особенность отражает ту взаимосвязь синхронного описания и диахронического исследования (в частности, реконструкции), которая характерна для ряда исследований структурного и семиотического направления и неоднократно подчеркивалась Б. Н. Путиловым (взаимосвязь структурно-типологического и историко-типологического подходов).

Во-вторых, замена чисто генетических представлений семантическими категориями, к которым, повторяем, относится понятие

мотивации, существенно расширяет возможности исследования, и именно в этом контексте оказывается возможным очень важный вывод о неединственности подтекста: «Сравнительное многообразие сюжетных трактовок, наблюдаемое в известных нам вариантах былины „Добрыня и Маринка“, кажущаяся пестрота и неупорядоченность сюжетных вариаций в конечном счете могут быть возведены к ... двум подтекстам (к их комбинации) (курсив наш. — Г. Л.)», а именно к мотиву «предуказанной борьбы» героя с «волшебницей, которая околдовывает богатырей», и к «более позднему, пришедшему 'по инерции' из соседнего эпического ряда» о «предуказанном браке с суженой». <sup>3</sup> Этот вывод особенно интересен, если соотнести его с идеями неединственности реконструкции и интерпретации в фольклористике (а для фольклорного текста, отличающегося длительностью бытования во времени, интерпретация в значительной мере сводится к реконструкции его семантики) <sup>4</sup> и — в более широкой перспективе — множественности смыслов художественного текста, т. е. возможности многих его интерпретаций, в поэтике литературной, нефольклорной. <sup>5</sup>

В-третьих, наконец, нужно подчеркнуть одну не вполне очевидную особенность: говоря о подтексте, как о прошлой, реконструируемой семантике текста, Б. Н. Путилов нигде не приписывает ему статуса «реальной» реконструкции, иными словами, восстанавливая подтекст, нигде не говорит, что текст (сюжет) когда бы то ни было выглядел именно так, т. е. что предполагаемые семантические мотивации были представлены в нем эксплицитно, определяли иное внешнее построение сюжета. Эта оговорка очень важная. Вопрос о том, что мы собственно получаем в результате реконструкции: чистый конструкт, удобный для описания наличного материала, или же нечто претендующее на «реальность», нечто близкое к тому тексту (языку, системе и т. п.), который реально «когда-то» существовал — широко известен, и нет необходимости напоминать существующие точки зрения. Но даже не обращаясь к этой общей проблеме, можно ограничиться чисто фольклорными аргументами. Диахроническое изучение сюжета — это, как правило, реконструкция его семантики, а не формы, особенно это касается реконструкции, основанной на противоречиях («внутренней реконструкции»), и тем более — восстановления мотиваций, и далеко не всегда мы имеем право распространять подобные выводы на план выражения сюжета (речь идет не о словесном уровне его воплощения, а именно о сюжетном уровне). Можно в принципе допустить, что эта семантика была более «прозрачной» (в частности, что текст выражал ее более последовательно, без явных противоречий), что она более легко осознавалась носителями, — но нет никаких оснований полагать, что она когда бы то ни было выражалась «прямо», «непосредственно», без какой бы то ни было «зашифровки». Даже самые архаичные мифы, которые, несомненно, синхронно (и осознанным для носителя образом) проецировались на какие-то ритуальные, социальные и другие комплексы, <sup>6</sup> выражали эти параллельные им смыслы отнюдь не «прямо», тем более это относится к фольклору. <sup>7</sup> Поэтому даже самое убедительное сопоставление фольклорного сюжета с мифом, ритуалом и т. п. не обязательно сообщает нам что-то об эволюции облика этого сюжета. Точно так же непоследовательности и противоречия позволяют предполагать, что сюжет в

прошлом был более «связным», но это отнюдь не значит, что он вообще был лишен противоречий. Собственно, ценность понятия *подтекст* в том и заключается, что оно позволяет объяснить засвидетельствованное состояние сюжета из прошлой его семантики, не вводя гипотез об эволюции его формы.

Это не значит, что гипотезы такого рода вообще невозможны,<sup>8</sup> нам важно лишь отметить, что они необязательны и в ряде случаев эпического подтекста даже маловероятны; к таким случаям относится, по всей видимости, второй из упомянутых выше подтекстов, реконструируемых Б. Н. Путиловым для былины «Добрыня и Маринка». Какие бы изменения мы ни предполагали для сюжета былины, трудно представить себе, чтобы мотив единственной предназначенной герою суженой был выражен в ней эксплицитно. Скорее всего он именно влиял на былину извне, «из соседнего эпического ряда». Здесь, заметим, уже содержится ответ на тот вопрос, который естественно возникает на этом этапе рассуждения: а «где» же в таком случае «находился» (т. е. был «материально» выражен) этот подтекст? Мы полагаем, что хотя бы для части примеров эпического подтекста правомочен такой ответ: он находился в других текстах.

Не претендуя на то, чтобы распространить подобное решение на весь круг явлений, охватываемых понятием эпического подтекста, мы полагаем, что теоретически оно вполне правдоподобно и предполагает ряд интересных выводов. Прежде чем перейти к ним, рассмотрим пример, для которого подобное решение оказывается, на наш взгляд, не только вероятным, но и единственно возможным, а именно эпизод с убийством амазонки среднегреческой поэмы о Дигенисе Акрите, более подробно анализируемый нами в других работах.<sup>9</sup> Все списки за исключением Э<sup>10</sup> включают два параллельных эпизода, отличающихся явной симметрией (отметим, что оба они рассказаны от первого лица), — две измены Дигениса своей жене.<sup>11</sup> В первом Дигенис едет в Сирию (в чужую землю, но одновременно — родину своего отца), в «Аравии» он встречает девушку, аравитянку, брошенную женихом-христианином, которому она помогла бежать из плена (он был в плену у ее отца эмира Аплорравда). На дороге появляется сотня арабов, Дигенис разгоняет их (т. е. «отвоевывает» девушку; в А арабы уже захватили ее и Дигенис ее освобождает). Затем он узнает, что девушка уже крещена, и тут ее охватывает непреодолимое желание,<sup>12</sup> он насильно овладевает девушкой (которая из всех сил сопротивляется). Полный раскаяния, он отвозит ее к жениху и угрозами заставляет его жениться (умолчав о насилии). В другом эпизоде (по ГФ — в следующей песни) Дигенис, поселившийся с женой на границе, в один и тот же день защищает ее от дракона, льва и разбойников-апеллатов (обращенный мотив умыкания). Потерпев поражение, предводитель апеллатов Филопапп зовет на помощь свою *родственницу* Максимо, происходящую от амазонки, которых вывел из «страны брахманов» Александр Македонский. Таким образом Максимо «синхронно» — «ближе» к земле героя, а «генетически», по происхождению, дальше, нежели дочь Аплорравда, при этом она нападает из-за пограничной реки,<sup>13</sup> но Дигенис «из учтивости» сам переправляется на тот берег. Он дважды побеждает амазонку; Максимо говорит, что всегда хранила дев-

ственность и теперь принадлежит победителю; несмотря на сопротивление Дигениса, она соблазняет его. Вернувшись к жене, заподозрившей измену, Дигенис рассеивает ее подозрения, но сам *впадает в ярость*, догоняет Максимо, убивает «распутницу» и снова (в третий раз) возвращается к жене (убийство амазонки есть только в одном, правда, старейшем, списке — ГФ).

Вопрос, который мы здесь ставим: почему Дигенис убил Максимо? Для ответа на него необходимо хотя бы самым кратким образом изложить нашу интерпретацию мотива боя отца с сыном (далее сокращенно — БОС).<sup>14</sup> Мы связываем его с тем комплексом, который был подробно исследован В. Я. Проппом применительно к мотиву «жена на свадьбе мужа».<sup>15</sup> Нужно, впрочем, подчеркнуть, что речь идет не о проекции сюжетной схемы БОС на ритуальный комплекс женщины в «лесном доме», но о сопоставлении этой схемы с соответствующими фольклорными сюжетами — тогда классическая схема БОС может рассматриваться как трансформация или разновидность названного мотива. В чужой земле герой сходится с женщиной, зачинает сына, покидает ее и возвращается в свою землю. Выросший сын отправляется на поиски отца, приходит в его землю и вступает с ним в бой (так как в этом случае героем является отец, то для этого состояния сюжета естественна и победа отца в поединке). Отличие от схемы «жены на свадьбе мужа» прежде всего в том, что жена не сама отправляется вслед за мужем (чтобы предотвратить его новый «эндогамный» брак), а посылает вдогонку сына.<sup>16</sup>

Мы, разумеется, опускаем всю аргументацию и примеры, но один переходный случай, «промежуточный» между двумя названными схемами (привлекаемый В. Я. Проппом в том же контексте),<sup>17</sup> все же уместно будет привести. Речь идет о сказке типа АТ458, вернее, одном ее эпизоде (который в самостоятельном бытовании обозначается 458А): герой приживает с лесной женщиной (обычно на острове) ребенка, чаще всего — сына. Тайком выстроив плот, он бежит с острова, женщина разрывает ребенка пополам<sup>18</sup> и половину бросает вслед герою, труп или пятна крови попадают на плот, плот начинает тонуть, герой сталкивает труп (состругивает кровь) и спасается. Этот пример показателен для тех соотношений, о которых говорилось выше: с точки зрения эпического сюжета перед нами куда более «прозрачный» случай, но его отнюдь нельзя считать прямой экспликацией смысла рассматриваемой темы. Он кажется более понятным лишь потому, что представляет собой другую перекодировку.

В указанных работах нами приводились аргументы в пользу сопоставления «Дигениса» с БОС, в том числе — переключки с греческими вариантами БОС (песнями об Армуре, о сыне Андроника, историями Тесея и Одиссея), подчеркивание мотива *границ* и «разноплеменности» партнеров (ср. симметрию изложенных эпизодов поэмы), отсылка к теме амазонок и конкретно к роману об Александре (где герой выступает как отецубийца). Максимо совмещает в себе оба типа героини, встречающиеся в вариантах БОС: она и дева-воительница, которую надо победить (ср. сопротивление дочери Аплорравда), и соблазнительница, которая сама предлагает себя в жены. Такое сочетание встречается как раз в греческой

версии БОС: Кирка (или Калипсо) — одновременно противница Одиссея (в магическом состязании) и соблазнительница; существенно, что именно Одиссей встречается с Киркой уже женатым (и весь сюжет состоит, собственно, в его возвращении к жене), тогда как другие герои БОС обычно еще (или вообще) неженаты. То же соотношение — в греческих и русских версиях истории Дигениса; в последних побежденная Максимиана предлагает себя в жены, Девгений из некоей книги узнает, что, женившись на ней, проживет 16 лет, а со «Стратигиной» — 36, после чего отправляется похищать жену (о которой до того ничего не знал). Здесь эксплицирована как взаимосвязь боя с амазонкой и женитьбы, так и прямая зависимость жизни Девгения от выбора: и этот выбор, и «измены» Дигениса — это по существу та же альтернатива между «лесной» («чужой» и, с точки зрения БОС, «неправильной») женой и подлинной суженой (на такую роль дочери стратига указывает ряд деталей и в греческой поэме, например, она фактически угадывает имя жениха).

На этом фоне становится понятной симметрия двух измен Дигениса: одну девушку («отвоєванную») он выдает замуж, другую (побежденную) убивает<sup>19</sup> — в обоих случаях ему удастся обезопасить себя от рождения сына — «безотцовщины» («заугольника», как называют Сокольника в былинке), ибо сын, рожденный в такой ситуации, несет опасность для отца, а иногда и для его страны.<sup>20</sup> Итак, по нашему предположению, в качестве подтекста, мотивирующего поведение Дигениса, в обоих эпизодах (особенно в случае убийства амазонки) выступает мотив БОС. Однако даже приняв эту гипотезу, весьма трудно было бы представить себе такую мотивацию как результат диахронического преобразования сюжета<sup>21</sup> или, иначе говоря, вообразить такое состояние сюжета «Дигениса», в котором мотив БОС был бы представлен эксплицитно. БОС мотивирует текст, но разумеется не входит в него, а именно влияет извне, из других текстов и представлений, как альтернативный вариант, сосуществующий в той же традиции.<sup>22</sup>

Такое понимание *подтекста* предполагает, на наш взгляд, ряд интересных возможностей. Во-первых, понятие подтекста может описывать не только диахронические трансформации текстов, но и синхронные (или ахронные, чисто типологические) отношения между текстами, таким образом, оно оказывается применимым и к важнейшей, но далеко еще не разрешенной проблеме структуры сюжетных парадигм, т. е. системы отношений, связывающих разные тексты в рамках жанра, одной языковой традиции и т. д. вплоть до всемирного фольклорного репертуара.<sup>23</sup> Семантическая взаимосвязь текстов, описываемая понятием подтекста (т. е. взаимная мотивация), может встать в ряд других подобных взаимоотношений и взаимных трансформаций сюжетов и мотивов. Из таких трансформаций лучше всего известны, разумеется, «перекодировки» в мифологической концепции Леви-Стросса. Заметим, что бросающаяся в глаза различие: чисто синхронная трактовка у Леви-Стросса и диахроническая направленность концепции Б. Н. Путилова — объясняется не только разными теоретическими установками, но и самим материалом, т. е. мифом и эпосом в их отношении к категории времени. Существенно, что *трансформация* принадлежит к числу

тех понятий, которые оказываются действенными и в синхроническом и в диахроническом исследовании.<sup>24</sup>

Во-вторых, в высшей степени интересно, что понятие подтекста может описывать обращенность текста и на себя самого (на свои же прошлые состояния, значения и т. п.), и на другие тексты. Аналогичное явление мы отмечали на примере формул и тропов: ряд таких («метафорических», формульных и т. п.) элементов текста может, как известно, содержать в «свернутом» виде сюжеты других текстов, но может перекодировать и свой собственный сюжет;<sup>25</sup> видимо, такая двойственность, сочетание ориентации на другие тексты с «авторреферентностью» принадлежит к существенным и глубинным свойствам фольклорного текста.

В-третьих, при такой интерпретации понятие подтекста обнаруживает неожиданную близость к соответствующему термину поэтики. Б. Н. Путилов упоминает о «внешнем сходстве» эпического подтекста с литературным,<sup>26</sup> но здесь речь идет в общем о традиционном понимании последнего термина. Между тем в поэтике сложилось и другое его употребление, разработанное К. Ф. Тарановским и его учениками,<sup>27</sup> также связанное с понятием мотивации: тот или иной элемент может не иметь мотивации в тексте, но мотивация при этом может находиться вне текста, например в реальности, в биографии или же в другом тексте: этот мотивирующий текст и называется подтекстом данного текста или его элемента. Нетрудно видеть, что методологически происхождение этого понятия очень близко к рассматриваемому нами.<sup>28</sup> Это переосмысление понятия «цитаты» («заимствования», «реминисценции»), но переведенное из генетического плана («влияние») в семантический («мотивация»)<sup>29</sup>.

Такое сближение понятий, выведенных из совершенно разного материала и разных методологических контекстов, представляется в высшей степени интересным не только с «историко-научной» точки зрения, как свидетельство единопавленности тенденций в разных областях гуманитарного (или уже: филологического) знания, но и в аспекте перспектив нашей науки, а именно перспектив общей поэтики в области установления закономерностей и категорий, общих для фольклора и письменной литературы.

<sup>1</sup> Путилов Б. Н. 1) Об эпическом подтексте (на материале былин и юнацких песен) // Славянский фольклор. М., 1972. С. 3—17; 2) Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 176—192.

<sup>2</sup> Мы предпочитаем не пользоваться терминами «первоначальная», «исконная» и т. п., так как на любом этапе реконструкции нельзя исключить возможности пойти еще дальше и возвести «получившийся» конструкт к еще более архаичному состоянию.

<sup>3</sup> Путилов Б. Н. Об эпическом подтексте. С. 11.

<sup>4</sup> Нам приходилось уже отмечать, что возможность нескольких интерпретаций одного сюжета, мотива и т. д. непосредственно связана с отказом от

механической генетической трактовки в пользу семантической: Левинтон Г. А. 1) Свадебный обряд в сопоставлении с другими // Тез. докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970. С. 34—35; 2) К проблеме изучения повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа. М., 1975. С. 315.

<sup>5</sup> В частности, в связи с последующим уместно напомнить понятие «полигенетическая цитата», введенное В. М. Жирмунским и широко используемое в литературоведческой «цитатологии».

<sup>6</sup> Ср. замечание Д. М. Сегала о синхронном соотношении мифа с инициационным ритуалом, в противопо-

ложность диахроническому соотношению с ним волшебной сказки (в интерпретации В. Я. Проппа): *Segal D. M. О связи семантики текста с его формальной структурой // Poetics. Poetyka. Поэтика. Warszawa; The Hague, 1967. [Вып.] II. P. 19.*

<sup>7</sup> Это, в частности, не позволяет принять некоторые гипотезы, порожденные наивно-историческим подходом к эпосу, например, нередко встречающееся предположение, что эпическому тексту должен предшествовать некий «достоверный», «реалистический» (и непременно прозаический!) рассказ о подлинном событии.

<sup>8</sup> Как не означает и того, что невозможно реконструкция сюжета, но она представляет собой другую задачу и требует другой аргументации; во всяком случае последовательно различать семантическую и формальную реконструкцию — необходимо. Частично эти вопросы затронуты в нашей статье (в основном посвященной другим уровням текста): *Левинтон Г. А. Лексика славянских эпических традиций и реконструкция праславянского текста // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 152—172.*

<sup>9</sup> *Левинтон Г. А.* 1) Об одном эпизоде гротта-ферратской версии Дигениса Акрита // *Balcano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста: Предварит. материалы и тезисы. М., 1979. С. 62—67;* 2) Дигенис и Максимо (рукопись сдана в печать).

<sup>10</sup> Обозначения версий: Э — эскуриальская, ГФ — гротта-ферратская, А — андресская (афинская). Текст и обзор версий см.: Дигенис Акрит / Пер., стб. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1960; *Сыркин А. Я.* Поэма о Дигенисе Акрите. М., 1964; *Попова Т. В.* Византийская народная литература. М., 1985. Вопрос о фольклорности поэмы рассматривался неоднократно, наиболее убедительным нам представляется анализ А. Б. Лорда: *Lord A. B. The Singer of Tales. Cambridge (Mass.), 1960.*

<sup>11</sup> Неоднократно отмечалась связь этих эпизодов с самим фактом женитьбы Дигениса — умыканием дочери стратига Дуки, а это умыкание параллельно браку его родителей: его отец, сирийский эмир, похищает христианку, дочь стратига (в некоторых версиях — Дуки); настигнутый ее братьями, он переходит в христианство и возвращается в ее землю. Брак отца «экзогамный» (отсюда, как свидетельствует сама поэма, имя *Дигенис* — «двоеродный») и «куросилокальный», а сына — «вирилокальный» (что подчеркнуто рядом деталей) и «эндогамный» — последний признак отсутствует в русской версии

(«Девгениево деяние»), где местоположение «града Стратигова» неизвестно, но «Стратиговна» получает известие: «приде под град ваш из *Греческия земли* царевич Девгений» (*Сперанский М.* Девгениево деяние. Пг., 1922. С. 165; *Кузьмина В. Д.* Девгениево деяние. М., 1962. С. 180).

<sup>12</sup> Комментаторы (П. Калорнарос, А. Я. Сыркин) объясняют это тем, что прелюбодеяние с христианкой считалось меньшим грехом, нежели с магометанкой. Само это представление имеет более глубокие корни; напомним, что в былине о Потыке (в варианте Гильфердинга, № 82) весь комплекс: смерть, погребение и воскрешение жены героя — заменен крещением (до того Лебедь Белая предостерегает героя: «Не целуй-ко ты меня красной девушки! / А я девушка есть роду что неверного, / Да неверного есть роду некрещеноя»).

<sup>13</sup> В конце кн. VI река названа Евфратом, таким образом здесь соединяются «новое» значение «государственной границы» (ср. рус. «застава богатыйская») и мифологической реки-границы (последнее усилено библейскими ассоциациями Евфрата). *Акрит* вообще значит «пограничник» или «житель границы» (подобно героям южнославянского эпоса).

<sup>14</sup> *Левинтон Г. А.* Бой отца с сыном в русской былине и других фольклорных традициях (рукопись); краткое изложение выводов: *Левинтон Г. А.* К проблеме изучения повествовательного фольклора. С. 303—319.

<sup>15</sup> *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 106—118; То же. 2-е изд. Л., 1986. С. 121—132.

<sup>16</sup> Эта интерпретация более всего соответствует классической схеме. (кроме некоторых отклонений, вроде «Песни о Хильдебранте»), засвидетельствованной в «классическом» ареале — т. е. у индоевропейских народов и в непосредственно прилегающих зонах (у эстонцев, киргизов и др.), однако близкий сюжет, широко распространенный в более «экзотических» зонах, лучше проецируется на традиционный инициационный комплекс: отец в этом случае — сверхъестественное существо, посетившее наш мир, сын ищет его, бой кончается благополучно (в случае смерти сына следует воскрешение), сын остается жить с отцом. Важно, что эта интерпретация во многом применима и к классическому типу, а отдельные элементы даже прямо указывают на ее предпочтительность (например, попытка *воскрешения* Сухраба Рустемом), в «смягченных» же вариантах, с благополучным исходом боя, выбор вообще затруднителен. Это как раз случай множественной интерпретации, двойного подтекста одного сюжета. Но сверх того в контексте



индоевропейской реконструкции в БОС обнаруживается целый ряд элементов, восходящих к «основному мифу», к преледованию громовержцем своих сыновей; в мифе присутствует и мотив «двоеродности» (неуверенность в отцовстве), и испытание сына. Но классическая схема БОС явно не возводится к основному мифу, речь может идти лишь об обширном слое «реминисценций» этого мифа в эпическом сюжете. Вот еще один нетривиальный случай (и вид) подтекста.

<sup>17</sup> *Пропл В. Я.* Указ. соч. С. 110. 2-е изд. С. 125—126.

<sup>18</sup> В одном варианте (*Потанин Г. Н.* Пилигрим в былинах и сказках // ЭО. 1890. № 4. Кн. VII. С. 102) ребенок — наполовину белый, наполовину «волохатый», т. е. его «двоеродность» выражена телесно.

<sup>19</sup> Два типа женщин напоминают о некоторых вариантах эпического сватовства: герой добывает невесту и для сюзерена, и для себя (всегда воевательницу); «отвоевание» дочери Аплорравда (типичной «невесты-помощницы») в каком-то смысле превращает Дигениса в помощника-свата (ее жениха он тоже спасает от разбойника), но свата-соблазителя (Тристан); с Максимо же он оказывается в положении Зигфрида, у которого вдруг не оказалось Гунтера.

<sup>20</sup> Как Сокольник у богатырской заставы; Сухраб, идущий войной на Иран, и т. д. Поскольку «Дигениса» нередко сопоставляли с армянским эпосом, напомним, что Исмаил Ханум, вдова правителя Мсыра (страны, враждебной Сасуну), боясь, что заложит ее род, соблазняет Мгера — отца Давида Сасунского. От этого рождается Мсра Мелик — враг Давида и всего Сасуна. Исмаил Ханум говорит ему в детстве: «Ты укрепи наш мсырский очаг. / Ты раздави Сасунский очаг» (Давид Сасунский: Армянский героический эпос. М.; Л., 1939. С. 145).

<sup>21</sup> При этом мотивирующий сюжет — БОС в его эксплицитном виде едва ли синхронно сопоставим с текстом поэмы и вообще с византийским эпосом как исторически фиксированным жанром.

<sup>22</sup> Не исключено, что БОС вообще предрасположен к таким проявлениям; характерно, что именно на примере былины об Илье и Сокольнике Б. Н. Путилов рассматривает другое измерение глубины текста — «второй сюжетный план» (*Путилов Б. Н.* Героический эпос и действительность. С. 192—197; в более ранней работе здесь употреблялся и термин «подтекст»: *Путилов Б. Н.* Русский и южнославянский героический эпос. М., 1971. С. 207 и др.). С другой стороны, мож-

но указать еще на один сюжет, с которым сопоставим рассматриваемый эпизод: это сюжет девы-воительницы, ищущей жениха, — например, сербские песни об Арватке, рассмотренные Б. Н. Путиловым (Там же. С. 88—90), однако без дальнейших исследований не ясно соотношение самого этого сюжета с БОС.

<sup>23</sup> Здесь виден еще один аспект взаимодействия синхронии и диахронии: сопоставление, которое, скажем, в рамках одной традиции является диахроническим, в более широком контексте может оказаться синхронным.

<sup>24</sup> См., например: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. С. 44—76.

<sup>25</sup> *Левинтон Г. А.* Лексика славянских эпических традиций... С. 154—155.

<sup>26</sup> *Путилов Б. Н.* 1) Об эпическом подтексте. С. 4; 2) Героический эпос... С. 177.

<sup>27</sup> См.: *Taranovsky K.* Essays on Mandel'stam. Cambridge (Mass.); London, 1976; *Ронен О.* Лексический повтор, подтекст и смысл в поэтике Осипа Мандельштама // Slavic Poetics. The Hague, 1973. P. 367—388, и ряд других работ, обзор их см.: *Левинтон Г. А., Тименчик Р. Д.* Книга К. Ф. Тарановского о поэзии Мандельштама // Russian Literature. 1978. Vol. VI—2. P. 197—211.

<sup>28</sup> Любопытно отметить, что, говоря о литературном подтексте, Б. Н. Путилов (Об эпическом подтексте. С. 4, сн. 1) ссылается на статью Т. И. Сильман «Подтекст — это глубина текста» (Вопр. лит. 1969. № 1), а О. Ронен в указанной работе (с. 375, примеч. 19) — на ее же статью «Подтекст как лингвистическое явление» (Филол. науки. 1970. № 1), отмечая «параллельность» ее выводов (термин *подтекст* был употреблен уже в статье К. Ф. Тарановского, вышедшей в 1967 г.).

<sup>29</sup> Проблема отношения подтекста и генезиса текста обсуждалась в ряде работ, см.: *Жолковский А. К.* Заметки о тексте, подтексте и цитации у Пастернака // Boris Pasternak: Essays / Ed. by N. A. Nilsson. Stockholm, 1976. P. 67—84; *Левинтон Г. А.* Источники и подтексты романа «Смерть Вазир-Мухтара» // Тыняновский сборник: Третьи тыняновские чтения. Рига, 1988. С. 6—14. В связи со сказанным выше (о трансформациях и взаимоотношениях текстов) нужно отметить, что в ряде западных работ в близком значении употребляется термин «интертекст».

Е. Л. Мороз

## К ХАРАКТЕРИСТИКЕ БЫЛИНЫ О ВАСИЛИИ БУСЛАЕВИЧЕ И НОВГОРОДЦАХ

Былины новгородского цикла по многим признакам выделяются в составе русского эпоса. Эпический Новгород не равнозначен эпическому Киеву, ибо последний воспринимается как древняя столица всей Руси, киевские богатыри — это богатыри «святорусские», т. е. общерусские. Таким образом, новгородские былины оказываются единственными русскими эпическими песнями, которые регионально обособлены. Столь же явно выделяются они и своеобразием содержания. В качестве примера можно указать на историю Василия Буслаевича.<sup>1</sup>

Былина эта начинается с упоминания отца героя — старого Буслая, который прожил долгую жизнь в согласии со всеми соседями. После его смерти Василий остался на попечении матери — Мамельфы Тимофеевны, причем характер юного богатыря составлял прямую противоположность отцовскому. В детских играх он бил и калечил сверстников, что вынудило их родителей обратиться с жалобой к Мамельфе Тимофеевне. Однако это не изменило поведения Василия. Прежде всего он пожелал подобрать себе достойных товарищей, которые могли бы участвовать в его «подвигах». Василий объявил по Новгороду, что устраивает бесплатную выпивку для всех желающих, и ударом «червленого вяза» опробовал каждого из явившихся. Те из них, кто выстоял на ногах, были зачислены в его дружину. Вместе со своими молодцами Василий Буслаевич ворвался на пир-братчину, где собрались уважаемые новгородцы, самовольно занял там самое почетное место и, напившись, вызвал весь Новгород на поединок-драку, которая должна была происходить на мосту через реку Волхов. Василий заключил при этом спор с присутствующими и поставил в заклад свою голову, что он победит.

Узнав о происшедшем, Мамельфа Тимофеевна заперла пьяного Василия в погребе, надеясь удержать его дома. Дружинники Василия, явившиеся на мост без своего предводителя, были избиты разгневанными новгородцами. Положение, однако, изменилось, когда поло-скавшая в Волхове белье девка Чернавка разбудила Василия, рассказав ему о позоре дружины. Разъяренный молодец немедленно сломал дверь погреба и, схватив оказавшуюся под рукой тележную ось, начал чудовищное избиевание соперников. Оказавшись перед угрозой немедленного истребления, новгородцы попытались сдаться, однако успокоить Василия оказалось непросто. Сначала «новгородские мужики» попросили о заступничестве крестного отца Василия — Старчища Пилигримища, бывшего монахом. Надев себе на голову колокол, он отправился успокаивать крестника, упрекая его в юности

и горячности, однако Василий в ответ так ударил старца, что его голова раскололась вместе с колоколом. Полное уничтожение новгородцев было предотвращено только вмешательством Мамельфы Тимофеевны, которая сумела остановить сына. Василий без тени смущения заявляет, что он мог бы убить и мать:

Ай же ты свет, государыня матушка,  
Тая ты старушка лукавая,  
Умела унять мою силу великую,  
Зайти догадалась позади меня,  
А ежели б зашла впереди меня,  
То не спустил бы тебе, государыня-матушка,  
Убил бы заместо мужика новгородского.

Былина завершается полным торжеством Василия, новгородцы покоряются и приносят ему дань.

Общее настроение и пафос этой истории могут показаться парадоксальными: новгородская былина описывает полное унижение жителей Новгорода, избитых и опозоренных разгулявшимся молодцом. Все действия героя былины являются откровенным вызовом тем нравственным идеалам, которые являются общепринятыми практически в любом традиционном обществе.

При всем своеобразии эпических преданий разных народов их объединяет пафос национального самоутверждения, действия героев в той или иной форме соответствуют общим интересам. В некоторых преданиях описываются ссоры богатырей с властителями, их нежелание сражаться, но в решающий момент герои неизменно приходят на помощь своему народу: таковы истории Ахилла, Рустема, Ожье-Датчанина и других, в русском эпосе к этому типу относится былина о ссоре Ильи Муромца и князя Владимира. Как кажется, единственный эпический персонаж, который, подобно Василию Буслаевичу, непримиримо враждебен своим соотечественникам — это герой осетинского эпоса Батраз. Его свирепость вызвана гневом за предательское убийство отца; свершив мечь, Батраз добровольно уходит из жизни. Контраст с историей Василия Буслаевича здесь очевиден: единственной причиной его ссоры с родным городом являются молодецкая удаль и обилие неиспользованных сил, убийства сограждан, включая и крестного отца, ничем не омрачают его совести.

В некоторых отношениях история Василия Буслаевича напоминает известную в изложении Плутарха римскую легенду о Кориолане, который был готов уничтожить родной город, но подобно Василию Буслаевичу уступил просьбе матери и пощадил сограждан. Это сходство, однако, лишь обостряет ощущение контрастной противопоставленности в общем характере и настроении сравниваемых преданий: история Кориолана — это трагедия, завершающаяся гибелью героя, новгородская же былина рядом с ней напоминает скорее издевательский фарс, она выдержана в подчеркнуто веселом тоне и завершается полным торжеством безжалостного богатыря.

Только начальный этап истории Василия Буслаевича — рассказ об обидах, нанесенных им сверстникам, напоминает аналогичные эпизоды в легендах о юности других эпических героев. Избивают

своих сверстников персидский Рустем, армянские Санасар с Багдасаром и Давид, ирландский Кухулин, осетинский Баграз и др. В русском эпосе таковы рассказы о юности Добрыни и Сокольника, подобные эпизоды есть в некоторых богатырских сказках и повести об Еруслане Лазаревиче.

Тема героического детства представляет особый интерес, так как в эпических преданиях этого типа содержатся эпизоды, напоминающие основную коллизию новгородской былины. Так, осетинский Батраз, который обижают в играх нартскую молодежь, позднее сталкивается и с родителями своих юных соперников: он избивает их на пиру.<sup>3</sup> Родители детей, обиженных Давидом Сасунским, намереваются отомстить ему, но, увидев мощь юного богатыря, отказываются от своих намерений.<sup>4</sup> В армянском эпосе эта тема реализуется в биографии сына Давида Мгера Младшего, который, демонстрируя свое детское своеволие, избивает прохожих; подобно Василию Буслаевичу, он совершает свои подвиги на мосту.<sup>5</sup>

Вместе с тем в истории новгородского богатыря можно отметить одну принципиальную особенность. Юношеские бесчинства прославленных героев, независимо от того, направлены они на сверстников, на сверстников и взрослых людей или только на взрослых, лишь предваряют их собственно героические деяния. Подобное озорство является показателем силы и готовности к подвигам, но одновременно это признак незрелости — позднее герои как бы искупают свои детские прегрешения, защищая соотечественников от врагов. Особенность истории Василия Буслаевича в том, что он не меняет такой «детский» стиль поведения. На фоне других эпических сказаний новгородский герой предстает своеобразным «взрослым ребенком».

Эта особенность былины кажется тем более необычной на фоне других песен русского эпоса, герои которых отличаются подчеркнутой самоотверженностью и преданностью интересам своего народа. Гордыня и бахвальство, как правило, резко осуждаются. Похвальба силой привела к гибели сверхмогучего Святогора, а в былине «Камское побоище» за такую похвальбу наказаны смертью все русские богатыри. В некоторых былинах, впрочем, рассказывается о победе героев, похвалывшихся на пиру своей женой или конем, — истории Ставра и Ивана Гостинного сына. Однако эти рассказы отличаются тем, что претензии богатырей кажутся по видимости неосуществимыми, бахвальство навлекает на них смертельную опасность, оно воспринимается уже не как проявление гордыни, но в качестве беспечной неосторожности. Такая ситуация, естественно, вызывает сочувствие. Показательно также, что само по себе хвастовство женой неизменно характеризуется как «безумие»,<sup>6</sup> фактически героем былины является не Ставр, но его мудрая жена. В былине же о Василии Буслаевиче ситуация совсем иная — самонадеянность Василия не находит каких-либо оправдывающих обстоятельств, он прямолинейно нагл и решителен, но тем не менее одерживает победу.

Необычность истории Василия Буслаевича на фоне других эпических преданий не получила до настоящего времени общепринятого объяснения. Среди исследователей нет единодушия даже в том — восхваляется или порицается этот герой. Некоторым авторам представлялось невозможным допустить, чтобы столь эгоистическое поведение описывалось с сочувствием. Ю. М. Соколов полагал, что

действия Василия Буслаевича лишены всякого смысла и народ осуждает его за разбой и беспечность;<sup>7</sup> автор статьи о Василии Буслаевиче в академическом издании новгородского эпоса В. Г. Смолицкий считает, что эта история изначально предполагает возможность как положительной, так и отрицательной интерпретации;<sup>8</sup> другие же исследователи видят в Василии выразителя идеалов новгородской вольницы, борца с купечеством и т. п.<sup>9</sup>

Среди песен русского эпоса есть и такие, герои которых явно осуждаются, однако подобное отношение вполне однозначно реализуется в былинном сюжете. Осуждаемый персонаж неизменно «наказывается» гибелью или позором: таковы, например, история Святогора, пытавшегося поднять вес земли, многочисленные рассказы о неудачах князя Владимира и т. п. Сама победа Василия Буслаевича вне всякого сомнения свидетельствует о том, что он является восхваляемым героем. Это, однако, не исключает возможность позднейшего переосмысления. Известна вторая былина об этом же герое — история о его путешествии в Иерусалим, которая завершается гибелью Василия. Здесь он предстает наказанным нечестивцем, в чем можно видеть ретроспективную переоценку былины о драке с новгородцами. По-видимому, это результат позднейшего развития былинной традиции на русском Севере.

Тем не менее уже сама возможность подобной переоценки была определена безусловной необычностью былины о драке. Хотя не все деяния героев русского эпоса соответствуют одному типу поведения, в былинах отчетливо проводится представление об определенном нравственном идеале, воплощением которого является знаменитый Добрыня Никитич. Показательно, что хотя биография этого богатыря включает в себя множество подвигов и боевых побед, в общей характеристике былинных героев Добрыню отличает не сила или смелость, но особое качество — «вежество»:

Я бы рада тебя, дитятко, спородити  
Таланом-участью в Илью Муромца,  
Силою в Святогора богатыря,  
Смелостью во смелого в Алешу во Поповича,  
Красотою бы я в Осипа Прекрасного,  
Я походкою бы тебя щепливою  
Во того Чурилу во Пленковича,  
Я бы вежеством во Добрыню Никитича:  
Столько тыя стати есть, а других бог не дал,  
Других бог не дал, не пожаловал.<sup>10</sup>

В русском эпосе Добрыня предстает идеальным героем, чье поведение лишено каких-либо недостатков — эгоизма, упрямства или надменности. Добрыню отличает прежде всего скромность, пристойность, благоразумие и уважение к сословному этикету. Действия Василия Буслаевича последовательно нарушают эти принципы, однако в описании этих двух героев можно увидеть много общих деталей. Прежде всего совпадают имена матерей — Мамельфа и Омельфа Тимофеевна. В былине о детстве Добрыни также упомянут эпизод, в котором юный герой обижает сверстников. Наконец, в былине «Василий Казимирович» Добрыня расправляется с врагами, используя то же оружие, что и Василий Буслаевич, — тележную ось. Особо следует отметить, что главный

герой этой былины — Василий Казимирович носит имя популярного новгородского политического деятеля,<sup>11</sup> что свидетельствует о новгородском происхождении или, по крайней мере, о новгородской редакции былины. Новгородцы не могли не заметить сходства этих деталей.

Используя подобные «цитаты», сказители, по-видимому, сознательно противопоставляли этих героев: грубость и бесцеремонность Василия Буслаевича представляла вызов «вежеству» Добрыни и вместе с тем той общей системе нравственных ценностей, которая утверждалась в других былинах. При сравнении с преданиями о защитниках Русской земли описания пьяных подвигов Василия Буслаевича могут показаться своеобразной пародией, насмешкой над героической традицией.

Идеализация бесцеремонности, тема пьянства, своеобразный «кабацкий» колорит, особо ярко проявившийся в истории набора дружины, — все это характерные черты карнавальской традиции, классическим исследованием которой остается работа М. М. Бахтина, посвященная творчеству Франсуа Рабле.<sup>12</sup>

Фольклор и литературу, порожденную традициями смехового мира, М. М. Бахтин определил общим понятием — «гротескный реализм». Характерными чертами этого жанра, помимо пародийной двусмысленности по отношению к темам высокой героики, он называет избыток жизненных сил и причастность праздничному миру.<sup>13</sup> Все это в полной мере относится к былине о Василии Буслаевиче: избыток жизненных сил — единственный побудительный мотив действий этого богатыря, причастность же праздничному миру обозначена уже темой кулачного боя. Кулачные бои — это излюбленное праздничное развлечение русских людей,<sup>14</sup> упоминающееся в церковных наставлениях наряду с пением, танцами, играми, скомошничеством и т. п.<sup>15</sup> Еще в прошлом столетии этот обычай сохранял исключительную популярность в России, о чем можно судить, например, по рассказу Н. С. Лескова «Грабеж». Для кулачных боев этого времени характерны разного рода ограничительные правила, ставившие своей целью сохранение жизни дерущихся, однако в более архаической традиции — у семейских Забайкалья еще в конце XIX — начале XX столетия подобные забавы во многом напоминали ситуацию былины о Василии Буслаевиче: «... после захода солнца начинали драться край на край, верхний с нижним. Сначала, кулаками, затем хватались за стяги (колья, палки). Были убийства».<sup>16</sup> Для русского средневековья подобная ситуация была обычной, о чем свидетельствует особое постановление собора епископов, принятое по настоянию киевского митрополита Кирилла: участникам кулачных боев грозили отлучением от церкви, а убитым отказывали в церковном погребении. Кирилл описывает кулачный бой, как обычай «в божественные праздники позоры некакы бевсовьски творити, с свистанием и с кличем и въплем, съзывающе неку скаредныя пьяница, и бьющеса дреколеемь до самыя смерти и взимающе от убиваемых порты».<sup>17</sup> Герберштейн, побывавший в России в 1517 г., составил общее описание русских городов, особо выделив при этом пристрастие новгородцев к кулачным боям, происходившим, как это описано и в былине, на мосту через Волхов.<sup>18</sup> В качестве объяснения данного обычая он приводит легенду

о проклятии языческого бога Перуна, которая сообщается также и в Софийской I летописи. Перун якобы таким образом отомстил за свое низвержение в ходе принятия христианства.<sup>19</sup> Известно также наставление митрополита Ионы (середина XV в.), обличавшего обычай знатных новгородцев собирать для кулачных боев «сбродней пьянчивых и кровопролитных человек», которые «бои замышляют и крови пролития и души христианские губят».<sup>20</sup> Эти слова кажутся кратким переложением содержания былины с тем существенным отличием, что в них содержится решительное осуждение обычая. История Василия Буслаевича на фоне обычных реалий новгородской жизни выделяется только особой масштабностью, размахом описываемых событий.

Обычай кулачных боев не является уникальной особенностью русской культуры. Подобные традиции были известны в Китае, Корее, Тибете, в Древнем Риме, у хеттов, инков и т. п.<sup>21</sup> — во всех случаях жестокие драки, иногда даже настоящие сражения сопутствовали праздникам, это одна из разновидностей состязательных увеселений, среди которых были также борьба, скачки, стрельба из лука или перетягивание каната. Описание разного рода драк и избиений являлось популярной темой фольклора и литературы, связанных с традициями карнавального мира. У Рабле подобные сцены встречаются многократно; особо напоминает историю Василия Буслаевича рассказ об избиении братом Жаном солдат Пикрохоля: «Одних он дубасил по черепу, другим ломал руки и ноги, третьим сворачивал шейные позвонки, четвертым отшибал поясницу, кому расквашивал нос, кому ставил фонарь под глазами ...»<sup>22</sup>

Лихой удар, расшибающий голову врага, — эпизод, который составляет рассказ о встрече Василия со Старчищем Пилигримищем, не случайно занимает почетное первое место в перечне подвигов брата Жана. Это наиболее популярный мотив в сценах избиения, встречающийся, например, в «рассказе мажордома» из «Кентерберийских рассказов» Чосера. В русском смеховом фольклоре подобный эпизод начинает серию избиений в песне о старце Игренище.<sup>23</sup> То обстоятельство, что Старчище Пилигримище пытался защититься от удара Василия, используя столь необычный предмет, как колокол, по-видимому, усиливало для слушателей комический эффект данного происшествия, — ситуация, напоминающая разного рода «забавные убийства» в современных кинокомедиях.

Общей закономерностью подобных эпизодов литературы и фольклора, принадлежащих «карнавальной» традиции, является то, что жертва расправы — «протагонист смеховой игры»,<sup>24</sup> человек, осуждающий героя с позиций официальной морали. У Рабле таковы ябедники, которых избивают брат Жан и де Баше, а также ризничий Пошеям, мешавший устройству комической дьяблерии; старец Игренище расправляется с людьми, которые пытались помешать ему пронести в монастырь девушку. То обстоятельство, что в былинке о Василии Буслаевиче в этой роли выступает монах, соответствует общей направленности карнавальных празднеств, для которых характерны издевательства над священнослужителями.

То, что Старец Пилигримище одновременно является и крестным отцом Василия, также вполне в характере этой традиции. Непочтительность к старшим, драки со взрослыми — это отличительная

черта праздничного поведения русской молодежи; в определенных ситуациях парень мог избить даже своего отца.<sup>25</sup> Дело, однако, не только в таких прецедентах. Символическое поношение, уничтожение старого мира — одна из главных идей карнавального праздника, что предположало, в частности, и противоставление детей родителю. В римском карнавале был известен обычай пожелания маленьким ребенком смерти своему отцу.<sup>26</sup> Таким образом, все особенности истории Василия Буслаевича, столь необычные на фоне общих традиций эпоса, вполне соответствуют правилам карнавального мира.

Многие варианты былины показывают, что сказители прекрасно понимали «смеховую» природу этой песни и усиливали комический эффект собственными дополнениями. Так, в некоторых рассказах Мамельфа Тимофеевна не просто подходит к сыну со спины, она хватается за ногу Василия и тащит за ним по полю. Вместо того, чтобы оглянуться, удалой богатырь Василий Буслаевич с поистине эпической степенностью спрашивает у окружающих, т. е. у новгородских мужиков, которых он избивает, — что это за тряпка или портянка к нему прицепилась, мужики же отвечают:

Ты ой ешь, Василей сын Буслаевич!  
Уйми свое сердце ретивое:  
Не трепича за тобой да волочитче,  
Не онуча к тебе да привязаласе,  
Как волочитче матушка родимая,  
Чесна вдова Омельфа Тимофеевна.<sup>27</sup>

Подчеркнутая торжественность обращения контрастирует здесь с нелепостью ситуации и самого уподобления матери портянке и тряпке. Такое сравнение было бы воспринято как кощунственная грубость, но в карнавальном мире с обычными для него издевательствами над всем святым оно только вызывает смех.

В других версиях былины комический эффект усиливается тем, что женские персонажи наделяются огромной силой, они способны остановить новгородских мужиков и даже самого Василия Буслаевича. Девка Чернавка прежде чем пойти оповестить Василия о беде, случившейся с его дружиной, избивает новгородцев коромыслом,<sup>28</sup> Мамельфа Тимофеевна без каких-либо увещаний просто хватает Василия «под правую под пазуху»<sup>29</sup> и уносит домой. Вся ситуация, таким образом, приобретает уже ирреальный, откровенно буффонадный характер, что напоминает смешные нелепицы в духе русских небывальщин.

Сам факт соответствия действий Василия логике карнавального мира требует объяснения. Былинный эпос занимает особое место в системе жанров русского фольклора — в целом это «высокий» серьезный жанр. Тем не менее есть примеры проникновения в эпос смехового начала.

При всем своеобразии былины о Василии Буслаевиче уже пристрастие этого героя к выпивке сближает данный сюжет с другими русскими былинами, герои которых отличаются такими же склонностями: Василий Игнатьевич (в ряде вариантов этот богатырь носит имя Василий Пьяница<sup>30</sup>), Аксенко,<sup>31</sup> в одной из былин подобным образом описывается и Илья Муромец («Илья Муромец и голи ка-



бацкие»<sup>32</sup>. Всех этих богатырей также отличает вспыльчивый характер, все они в той или иной форме оказываются в конфликте с соотечественниками. Если же обратиться к другим эпическим традициям, то можно увидеть, что в преданиях многих народов также упоминаются герои-силачи, отличающиеся буйным нравом и пристрастием к выпивке и обжорству; описания их подвигов часто имеют двусмысленно-комедийный характер. Таков рассказ о скандинавском Торе в эддической «Песне о Трюме»; греческий Геракл был излюбленным персонажем сатирических драм, — например, «Силей» Эврипида. Близким образом описываются многие приключения туркменского Гёроглы,<sup>33</sup> французских Гильома Оранского (особо — поэма «Монашество Гильома»<sup>34</sup>) и Ренуара (в поздней версии «Поэмы о Гильоме»<sup>35</sup>). В описании этих героев сходным оказывается даже пристрастие к определенному типу оружия — тяжелому предмету, которым можно разбить голову врага. Если Василий Буслаевич прибегает к тележной оси или дубине, то Ренуар предпочитает дубину или огромное коромысло, Гильом часто дерется острым колом, а в поэме «Монашество Гильома» — конской ногой. Геракл обычно вооружен боевой дубиной, а в «Силее» Эврипида — коромыслом. Гёроглы пользуется шестопёром, Тор — молотом.

Из перечисленных преданий история Ренуара особо близка русским былинам о богатырях-пьяницах также тем, что Ренуар оказывается в столкновении со своими соотечественниками: он расправляется с насмешниками-поварами, а позднее сражается с французскими рыцарями. Особенность этих позднейших эпических преданий в том, что они складывались на фоне классического эпоса, проникнутого духом «высокой» героики — уже в предпочтении к богатырям, обладающим столь откровенно простонародными склонностями, ощущается явный социальный вызов. Поваренок Ренуар доказывает свое полное превосходство над рыцарями; несмотря на пренебрежение к этикету и самому статусу рыцарства, он оказывается главным героем битвы и спасает французов в сражении с «неверными». В русских былинах такое же противопоставление имеет «затекстовый» характер, что особо явно в рассказе о Василии Буслаевиче, повторяющем — пародирующем былинны об идеальном Добрыне. Прямое столкновение с представителями официального порядка определяется этой же социальной тенденцией.

Былину о Василии Буслаевиче отличает лишь то, что ее герой не только ссорится с окружающими, но и подчиняет их своей воле. Другие былины о богатырях-пьяницах и история Ренуара заканчиваются примирением, утверждающим идею гражданского мира. Народные массы, в среде которых складывались эти предания, безусловно испытывали недовольство своим положением и часто были враждебны властям, однако это недовольство имело ограниченный характер и относилось к отдельным лицам или группам знати, но не посягало на существующий порядок вещей. Соответственно этому Ренуар после расправы над грубыми рыцарями легко мирится с Гильомом, Илья Муромец и Василий-пьяница в конце концов готовы помочь князю Владимиру, Аксенко также избегает столкновения с властями. Решительное поведение Василия Буслаевича отражает иную социальную позицию, что связано с особенностями новгородского общества.

Хотя реальная власть в Новгороде принадлежала относительно узкому кругу боярской олигархии, официальное утверждение всех важнейших законодательных актов требовало здесь утверждения общенародного веча, которое представляло «Господин Великий Новгород». Особо характерно в этом отношении негодование позднейших московских летописцев, возмущавшихся торжественным именованием «злых тех смердов, убийц, шильников и прочих безименитых мужиков». <sup>36</sup> Соперничество знатных фамилий часто вовлекало в борьбу за власть и широкие круги народа, что в первую очередь относилось к наиболее активным слоям населения, «удалым людям», ходившим в ушкуйнические походы, и т. п. «Сбродни пьянчивые», которых упоминает в своем послании митрополит Иона, могли участвовать не только в кулачных боях, но и в более серьезных предприятиях. Положение новгородской вольницы в этом отношении существенно отличалось от жизни схожих социальных групп в русских землях с сильной центральной властью. Характерно, что если в былине об Илье Муромце, отражающей реалии московского быта, подобные люди презрительно названы «голями кабацкими» и обрисованы как некая безликая масса, ничем не влияющая на развитие событий, то в новгородской былине каждый из друзей Василия назван поименно и охарактеризован как богатырь, прошедший испытание ударом дубины. Среди них особо упоминается Потапенько Хроменький — главный герой былины «Кастрюк».

О соответствии поведения Василия Буслаевича идеалам новгородской вольницы писали еще исследователи конца прошлого столетия — С. М. Соловьев, Н. И. Костомаров, В. Н. Жданов, <sup>37</sup> особо сближавшие этого героя с ушкуйниками — представителями новгородской молодежи, совершавшими самовольные походы по всему Северу, где они грабили местные племена. Иногда ушкуйники нападали и на русские города; в 1370—1371 гг. они сожгли Ярославль и Кострому. Поведение Василия Буслаевича, как кажется, проникнуто тем же упрямством, решительностью и своеволием, которыми отличались подвиги этих удальцов. Само по себе такое сопоставление представляется бесспорным, однако его вряд ли возможно понимать буквально. При всем своеволии ушкуйников они никогда не посягали на авторитет «Господина Великого Новгорода». Такой подвиг Василия, как убийство крестного отца, в реальной жизни не мог быть одобрен. Поведение героя подчиняется логике карнавального действия, оно оказывается как бы на грани между реальным и нереальным.

Очевидно, содержание былины о Василии Буслаевиче не следует понимать как буквальное воплощение идеалов новгородской вольницы, скорее это своеобразная метафора, определенная особенностями этих идеалов. Согласно общепринятому словоупотреблению, разбойники и лихие люди «гуляют» — слово, изначально относящееся к характеристике праздничных забав. В какой-то мере это общее мироощущение можно проследить на примере русской песни «Усы», которую современные составители сборника эпических песен отнесли к жанру «былин-скоморошин». <sup>38</sup> Нападение удалых молодцов на богатого крестьянина описывается в ней как веселая забава, — история явно рассчитана на смех слушателей, притом что она содержит столь жестокие подробности, как пытка огнем. Если подвиги

Василия Буслаевича напоминают различные рассказы о брате Жане, также избивавшем своих врагов и раскалывавшем их головы, то за бавы «усов» сходны с историей другого героя Рабле — Панурга, который зажарил на вертеле своего хозяина турка. Действия русской вольницы ассоциировались с карнавальным отрицанием всех принятых порядков и официальных установлений — карнавальное своеволие Василия Буслаевича соответствует этой общей установке.

Нельзя, однако, исключить возможность, что наряду с этим общим мироощущением наша былина более определенно соотносится с политическими настроениями конкретной эпохи, как это прослеживается и на примере книги Рабле.<sup>39</sup> Актуальный смысл былины можно было бы понять, установив время ее сложения. Верхняя хронологическая граница для истории Василия Буслаевича определяется благодаря упоминанию этого имени в Никоновской летописи, составленной в середине XVI столетия.<sup>40</sup> Другим важным фактором является зависимость рассказа об избииении Василием Буслаевичем новгородцев (использование тележной оси) от аналогичного эпизода в былине «Василий Казимирович».

В отличие от большинства других русских эпических песен, время появления былины «Василий Казимирович» определяется относительно точно: ее темой является прекращение выплаты дани татарам — событие, произошедшее в 1480 г.; герой былины носит имя популярного новгородского политического деятеля, репрессированного Иваном III в 1481 г. Рассказ о подвигах Василия Казимировича мог сложиться где-то в конце XV столетия; таким образом, возникновение былины о Василии Буслаевиче приходится на первую половину XVI в. Это был начальный период установления московской власти в Новгороде, когда вслед за высылкой новгородской знати последовала практически полная отмена старинных новгородских обычаев. Знаменитые «Ярославовы грамоты», которые еще со времен Киевской Руси гарантировали особые права новгородцев, были уничтожены, обычай веча отменен и т. п. В позднейших летописных сводах, составленных в Москве, была предпринята попытка уничтожить даже память о древнем своеволии Господина Великого Новгорода, который приглашал к себе князей-военачальников, сохраняя полную внутреннюю свободу.

Вместе с тем среди простых жителей Новгорода воспоминания об эпохе независимости долго сохраняли свою актуальность, с течением некоторого времени они приобрели еще большее обаяние и привлекательность. Новый порядок, утверждаемый московскими наместниками, должен был вызвать широкое недовольство, однако в реальной ситуации подобные настроения среди новгородцев могли реализовываться только в сфере воображения — власть Москвы была слишком прочной. Потомки ушкуйников, ходивших в далекие боевые походы, люди, еще помнившие времена буйных городских собраний, оказавшись под властью московских князей, облегчали себе душу, рассказывая веселые истории о победе в городе типичного представителя старинной вольницы. Возможно, позволив ему избить всех новгородцев, сказители тем самым «наказывали» их за неспособность отстоять свободу.

В процессе сложения этого своеобразного эпоса, по-видимому, была использована какая-то новгородская фольклорная традиция, сущест-

вание которой можно предположить, основываясь на имени, точнее, на отчестве героя. Имя Буслай, принадлежащее отцу Василия, означает в русских говорах «разгульный мот, гуляка, разбитной малый»,<sup>41</sup> что соответствует стилю праздничного поведения и тем самым близко характеру Василия. В некоторых районах русского Севера молодежь, являвшаяся главным участником праздничных забав, делилась в зависимости от возраста на группы «скандалистов» и «форсунов»,<sup>42</sup> т. е. щегольство и драчливость фигурируют здесь как две равнозначные характеристики. Вместе с тем в бытине имя Буслай принадлежит человеку, предельно далекому от праздничного щегольства и озорства:

Живучи Буслай не старился,  
Поперек дороги не ставился,  
С каменной Москвой не перечился,<sup>43</sup>  
С Новым городом спору не было.

Имя Буслай не могло изначально принадлежать такому герою, оно явно подходит самому Василию. По-видимому, первоначально оно являлось его прозвищем, и лишь позднее Васька Буслай превратился в Василия Буслаевича. Очевидно, Васька Буслай являлся героем каких-то шуточных песенок, связанных со смеховой традицией. В ходе сложения бытине он был «наделен» родословной, и прозвище перешло к отцу богатыря, кротость которого должна была контрастно оттенить буйный нрав Василия. Если принять предлагаемое нами историческое толкование тех обстоятельств, при которых сложилась бытина, указание на нежелание Буслая ссориться не только с Новгородом, но и с Москвой кажется многозначительным намеком, соответствующим ситуации того времени.

<sup>1</sup> Библиография разных записей бытине приводится в кн.: Новгородские бытине / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. М., 1978. С. 362—363.

<sup>2</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым : В 3 т. / Под ред. А. Е. Грузинского. 2-е изд. М., 1909. Т. 2. № 150.

<sup>3</sup> Сказания о нартах : Осетинский эпос. М., 1978. С. 303.

<sup>4</sup> Давид Сасунский: Армянский народный эпос. Л., 1982. С. 201 сл.

<sup>5</sup> Там же. С. 312 сл.

<sup>6</sup> «А безумный хвастан молодой женой» (Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. № 30).

<sup>7</sup> Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1938. С. 251.

<sup>8</sup> Новгородские бытине. С. 366.

<sup>9</sup> Характеристика разных исследований, посвященных бытине о Василии Буслаевиче, приводится в кн.: Новгородские бытине. С. 363 сл.

<sup>10</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. № 26.

<sup>11</sup> Азбелев С. Н. Историзм бытин и специфика фольклора. Л., 1982. С. 79.

<sup>12</sup> Бахтин М. М. Франсуа Рабле и народная культура Ренессанса и средневековья. М., 1965.

<sup>13</sup> Там же. С. 23 сл.

<sup>14</sup> Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. Л., 1988. С. 59, 93.

<sup>15</sup> Собрание таких церковных обличений см.: Морозов А. А. К вопросу об исторической роли и значении скomorox // Русский фольклор. Л., 1975. Т. 16. С. 52 сл.

<sup>16</sup> Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX—начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 108.

<sup>17</sup> Русская историческая библиотека. Спб., 1908. Т. 6. Стб. 95.

<sup>18</sup> Герберштейн С. Записки о московских делах. Спб., 1908. С. 119.

<sup>19</sup> Полное собрание русских летописей. Спб., 1843. Т. 2. С. 258—259.

<sup>20</sup> Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. Спб., 1841. Т. 1. С. 89.

<sup>21</sup> Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл. М.,

1989. С. 58, 64, 143, 149, 226, 303—304; *Березкин Ю. Е. Мочика* : Цивилизация индейцев северного побережья Перу в I—VII вв. Л., 1983. С. 131—133; *Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии*. М., 1982. С. 80—81.
- <sup>22</sup> *Бахтин М. М. Франсуа Рабле...*  
С. 213.
- <sup>23</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М.; Л., 1958. № 1 XIIIа.
- <sup>24</sup> *Бахтин М. М. Франсуа Рабле...*  
С. 219.
- <sup>25</sup> *Бернштам Т. А. Молодежь...*  
С. 247.
- <sup>26</sup> *Бахтин М. М. Франсуа Рабле...*  
С. 272.
- <sup>27</sup> Печорские былины / Зап. Н. Ончуков. Спб., 1904. № 88.
- <sup>28</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1951. Т. 3. № 321; Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг.: В 3 т. М., 1904. Т. 1. № 3.
- <sup>29</sup> Онежские былины... Т. 2. № 141.
- <sup>30</sup> Архангельские былины ... 1910. Т. 3, № 10. С. 314; № 15. С. 319; № 20. С. 324.
- <sup>31</sup> Беломорские былины, записанные А. В. Марковым / Предисл. В. Ф. Миллера. М., 1901. № 98.
- <sup>32</sup> *Илья Муромец* / Подгот. текстов, статья и коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1949. № 31—34.
- <sup>33</sup> Героический эпос народов СССР. Л., 1979. С. 424 и др.
- <sup>34</sup> Песни о Гильоме Оранжском / Изд. подгот. Ю. Б. Корнеев и А. Д. Михайлов. М., 1985. С. 313 сл.
- <sup>35</sup> Там же. С. 291 сл.; *Волкова З. Н. Эпос Франции*. М., 1984. С. 148.
- <sup>36</sup> *Лурье С. Я. Русские современники Возрождения*. Л., 1988. С. 51.
- <sup>37</sup> *Соловьев С. М. История России с древнейших времен*. М., 1960. Кн. 2. С. 93; *Костомаров Н. И. Собр. соч.* Спб., 1904. Кн. 3. С. 299; *Жданов Ив. Русский былевой эпос : Исследования и материалы*. Спб., 1895. С. 249 сл.
- <sup>38</sup> Былины / Подгот. текста В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. М., 1958. Т. 2. С. 399.
- <sup>39</sup> *Бахтин М. М. Франсуа Рабле...*  
С. 475 сл.
- <sup>40</sup> Полное собрание русских летописей. Т. 9. С. 247.
- <sup>41</sup> *Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка*. М., 1955. Т. 1. С. 145.
- <sup>42</sup> *Бернштам Т. А. Молодежь ...*  
С. 35.
- <sup>43</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2. № 198.

Т. А. Новичкова

## СОКОЛ-КОРАБЛЬ И РАЗБОЙНИЧЬЯ ЛОДКА

(к эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре)

Герой, живущий военными походами, занимающийся «вольным промыслом», — излюбленная фигура русских эпических песен и прозаических преданий. Образ этот многолик и изменчив: от предводителя народных движений (Ермак, Разин) до колдуна-вовкулака. Своим происхождением он обязан глубокой архаике, но, как это вообще свойственно эпосу, сюжеты разбойничьей темы «поглотили архаическую традицию», трансформируясь сначала в эпосе классическом, былинах, а затем в более поздних типах эпических песен (исторических и балладных).<sup>1</sup>

О разбойничьих набегах русов, ходивших по Волге, Дону в Каспийское море и разорявших прибрежные города и селения, писали арабские историки IX—X вв., подразумевая под русами скорее всего восточнославянские племена, славянскую Русь.<sup>2</sup> Свое значение разбойничьих мест, куда стекалось множество беглого люда со всех концов России, низовья Волги, Дон, прикаспийские земли не теряли до XVIII в. В XII—XIV вв. новгородские ушкуйники ходили вниз по Волге до Астрахани и под Болгары, возвращаясь с богатой добычей, отнятой не только у «бусурман», но и у жителей Костромы и Нижнего Новгорода. Разъезды ушкуйников и их победные возвращения в Новгород хладнокровно фиксировались летописью, не осуждавшей удальцов вплоть до XIV в.<sup>3</sup>

Прежних ушкуйников на Волге сменили казаки, возродившие древнее повольничество. Эта преемственность отмечена былиной о Василии Буслаевиче: богатырь останавливается у казачьих атаманов как у добрых знакомцев, его с почетом встречают и провожают на Куминском острове.<sup>4</sup> Именно в казачестве и в районах древней новгородской колонизации сохранился основной массив эпических песен всех жанров: понятна поэтому не только пронизанность «новгородским духом» эпоса в целом, но и большая популярность в этой среде собственно разбойничьих тем народной прозы и поэзии.

В соответствии с давней историей самого промысла, разбойники появляются в качестве героев и персонажей древнейшего жанра русских эпических песен — былин. Как правило, сюжеты о разбойниках, во-первых, относятся к былинам об Илье Муромце и, во-вторых, связаны с проблемой «залегания» дороги, необходимости ее очищения.

Замирение дороги — подвиг, присущий истинному богатырю, слава которого перерастает рамки одного эпического жанра, воплощаясь в многочисленных преданиях и верованиях, поскольку характер этого подвига требует опоры основного былинного рассказа на местные то-

понимические предания. Так, в Орловской губ. указывают село «Девять дубов» и Соловьев перевоз;<sup>5</sup> во Владимирской губ. об Илье рассказывали: «Бывало, ежели где он ступит ногой, то сделатца большое озеро, аль болото, а еджели по матушке сырой земле проведет своим мецом, то на эфтом месте сделатца большой овраг, аль река побегит; а коли своим мецом ударит по земле, то на эфтом месте сделатца пропасть. А ежели бывало на войну пойдет, то накладет целу гору нехристей и засыплет землей, и станет на том месте большая гора».<sup>6</sup>

Отодвижение Ильи ко временам первотворения, объяснение происхождения рельефа местности деятельностью богатыря указывают на то, что этот образ в народной культуре выходит из границ культа предков и христианских святых (по преданию, мощи святого Ильи хранились в Киевских пещерах): на него ложатся отблески традиции более архаичной, относящейся не только к фольклору, но и к мифологии. Эта тенденция постоянно напоминает о себе в рассказах об атаманах, вождях военных объединений, в том числе и разбойничьих: Ермак, когда шел воевать «Сибирское царство», оставил углубления на каменистых утесах по берегам рек — следы своих ног.<sup>7</sup> В фольклоре историческая миссия Ермака сближалась с традиционно-эпическим «замирением дороги», прокладыванием безопасного пути, о чем должны напоминать будущим поколениям оставленные на земле знаки.

В сказках разбойничий атаман очищает дорогу от чудищ — это, например, один из первых подвигов малолетнего Степана Разина: Степана отдали в обучение разбойничьей шайке; разбойники не смели ходить по одной дороге в лесу, так как ее залег Волкодир, Степан убивает его, обеспечив товарищам «волю на все четыре стороны».<sup>8</sup>

В былинах дорогу к Киеву закрыл Соловей-разбойник. «Разбойник» по отношению к Соловью скорее эпитет, чем обозначение рода занятий, поскольку это существо зыбкое, полумифическое, родственное Волкодиру Степана Разина. Соловей-разбойник — персонаж явно архаичный, отсюда — неопределенность былины в конкретно-историческом плане, ее осложненность контрастными, пережиточными мотивами, восходящими к разным эпохам.<sup>9</sup>

Постоянными признаками Соловья-разбойника являются: залегание дороги в Киев, сидение на дубах (в сакральном числовом определении: семи, девяти, двенадцати дубах), способность кричать на языке звериного царства (по-змеиному, по-птичьему и по-звериному) как основное оружие (от свиста все «мертвы лежат»). В качестве предохранительного средства от свиста Соловья Илья срывает «маков лист» и затыкает им уши.<sup>10</sup> Соловей может быть прямо назван зверем,<sup>11</sup> птицей (Илья прострелил ему крыло),<sup>12</sup> гнездо его свито на дубе, когда Илья выстрелил в него, Соловей падает на землю вместе с гнездом.<sup>13</sup> Упавшего Соловья можно свернуть в бараний рог и так отвезти в Киев.<sup>14</sup> Дети Соловья все на один лик, поскольку Соловей сына вырастит — за него дочь отдаст.<sup>15</sup> Чаще всего Соловей назван «птицей рахманной» или Соловьем Рахматовым, т. е. связанным с блаженной страной рахманов;<sup>16</sup> «рахманский велик-день» (среда четвертой недели после Пасхи) был специально посвящен поминовению нечистых, заложных покойников.<sup>17</sup>

Все эти подробности указывают на то, что перед нами существо нечистое, залегшее не только дорогу в Киев, но и «столетние»<sup>18</sup> дубы — деревья, игравшие исключительную роль в славянском языке. Дуб как объект культового поклонения (с вбитыми кабаньими клыками и следами огня) известен у полян с VII—VIII вв.<sup>19</sup> Вероятно поэтому, отпуская Соловья на волю, Илья

Берет с него роту великую:  
«Не сидеть-то тебе на семи дубах».<sup>20</sup>

Но дуб почитался священным едва ли не у всех народов, кому известно это дерево. Можно предположить, что в основе сюжета о залегании дороги Соловьем-разбойником лежит спор из-за дуба или дубовой рощи, одинаково священной для разных племен (В. Каллаш видел в былине отголосок вражды полян и северян, но сюжет имеет гораздо более общее значение). Спор из-за дуба — сюжет известный в белорусском и литовском фольклоре: Перкунас преследует прячущегося в дубе черта.<sup>21</sup>

Былинный Соловей-разбойник — олицетворение чуждой веры, иноплеменной сакральности. Чужой идол описан в русской былине в терминах низшей мифологии (оглушительный свист, умение породить вихрь, от которого падает все живое — входит в способности лешего). Описание Соловьевой семейки, где все родственники находятся в кровосмесительной связи друг с другом, тождественно летописным рассказам о чужих племенах и народах. Разумное объяснение получает и финал былины: князь Владимир просит Соловья продемонстрировать силу его знаменитого свиста. Просьба эта — не пустое любопытство Владимира: киевский князь хочет знать истинную мощь чужого идола. Последний мотив изоморфен летописным рассказам об испытании Владимиром вер разных народов, где рассказы о чужих вероисповеданиях и образе жизни звучат нелепицами. Дикий, бессмысленный свист Соловья — та же нелепость, и князь велит Илье:

А бери ты Соловья да со двора долдой,  
А нам эта шутка более не надобна.<sup>22</sup>

Получает объяснение еще одна малопонятная, но настойчиво удерживавшаяся деталь былины: после демонстрации свиста Владимир решает, какое место в Киеве можно отвести Соловью, и предлагает его определить «строителем» в монастырь.<sup>23</sup> Такое странное решение могло быть подсказано сакральной природой Соловья.

Былинный сюжет об очищении Ильей дороги от сорока разбойников переносит нас на почву более реальную. Столкновение Ильи с разбойниками может быть сюжетом самостоятельной былины — тогда Илья обычно только устрашает разбойников, — или эпизодом в составе былины о трех поездках богатыря. В первом случае отношения Ильи с разбойниками довольно мирные: показав богатырскую силу, на глазах у разбойников расщепив дуб стрелой из лука, Илья удостоивается «чести» быть приглашенным в атаманы шайки.<sup>24</sup> Такой сюжетный ход — лишнее доказательство значения культа богатырства для духовной жизни вольницы. Почему же, оказавшись в составе былины о трех поездках Ильи, столкновение с богатырем приводит к поголовному истреблению разбойников:



Он тут первого разбойника конем стоптал,  
Он другого-та розбойника копьём сколол,  
Он третьему-то отсек по плечи буйну голову?<sup>25</sup>

Разный исход столкновения обусловлен разными эпическими замыслами: в первом случае речь идет только о встрече с разбойничьей шайкой, во втором — о необходимости расчистить три дороги, идущие от перекрестка (дубового столба, Латырь-камня): все, что залегает эти дороги, должно быть уничтожено или обезврежено (разбойники убиты, королева казнена, а зачарованный клад рассредоточен по монастырям или роздан голытьбе).

Все три рассказа былины построены на мотивах, которые можно найти также в более поздних балладных и исторических песнях (разбойничий дуван, молодец и казна монастырская, Оксёнка),<sup>26</sup> былина отличается от них большей древностью разработки мотивов. Так, убийство всех разбойников сразу одной заговоренной стрелой указывает не только на необыкновенную силу Ильи и умение заговаривать оружие, но и на использование богатырем очень древнего способа охоты и поведения в окружении врагов.

В. Г. Богораз-Тан склонялся к тому, что наскальные рисунки, изображающие зверей рядами, даже «в виде комплексных рисунков, налегающих друг на друга в два-три слоя <...> произошли не случайно, а были произведены умышленно охотниками для того, чтобы увеличить, сгустить скопление зверей. Даже и доньше на охоте тунгус или юкагир часто подолгу выжидает с выстрелом, пока звери не сгрудятся так, чтобы одна пуля пронизала двоих или даже троих».<sup>27</sup> То же самое делает и Илья, дразня разбойников и выжидая, пока они не сгрудятся в кучу:

«...Только у меня живота — да един доброй конь,  
Еще доброй мой конь да во петсот рублей,  
Да как вся збруда моя да в челу тысячу».  
А как тут розбойничков призарило, прибавилось;  
Да хотят-то старого убить-то, всё ограбити.  
Да сидит-то старой на добром кони, не встрехнитце,  
Сам потихоньку сидит приговаривает:  
«Ише есть на мне шуба черных соболей,  
Она только стоит една петсот рублией...»

Когда разбойники собрались вплотную вокруг Ильи, он приказывает коню: «Да отскочь-ко ты от сорока разбойников» и с расстояния заговаривает стрелу:

А пади-тко моя стрелочка в тот же самой сырой дуб,  
Росшиби-ко ёго на мелки дребезги,<sup>28</sup>  
Ты убей розбойников да до единого.

Ср. в мезенском варианте: Илья приманивает станишников богатой шубой и сумкой, добываясь, чтобы разбойники

Опступили старого кругом-накруго,  
Кругом-накруго старого, близко-то-наблизко,

а затем стреляет из лука:

Я куды стрелку направлю, да тут ведь полетит,  
Я кого ведь велю, да того ведь пострелит...

Ты пади-ко станишничкам во черны груди,  
Ты убей-ко се их да до единого.

Стрела не только убивает всех сгрудившихся разбойников, но еще рвет землю «во косу сажень».<sup>29</sup>

Так же, как и для былины об Илье и Соловье-разбойнике, в «Трех поездках» важно не только то, что замиряются дороги, большое значение имеет очищение определенной сакральной точки: дуба или дубов у реки в Соловье-разбойнике и перекрестка — в «Трех поездках». Для славян перекрестки были каналами связи с миром предков и умерших, местом погребальных тризн; языческие святилища также встречаются на пересечении торговых путей до и после преодоления особо опасных и трудных мест.<sup>30</sup>

В то же время перекресток больше, чем другой участок пути, подвержен влиянию злых сил. Об этом постоянно помнили свадебные дружки, особо отмечая перекрестки в свадебных заговорах и магической практике. Перекресток опасен и для любого путника, так как порча, пущенная колдуном по воздуху, долетает до пересечения дороги и, не зная куда дальше лететь, входит в первого, кто случится на перекрестке.<sup>31</sup>

Дойдя до перекрестка, Илья оказывается в положении такого путника. Но если простой смертный в этом случае трижды плюнет или перекрестится, то Илья обезвредит дороги и перекресток не только для себя лично: он навсегда сотрет с камня три надписи, предупреждающие, что по какой из трех дорог ни поедешь — гибель неминуема.

Практически все три дороги ведут на «тот свет»: одна из них обещает смерть от разбойников, другая — женитьбу на колдунье, что равносильно смерти, третья сулит золото подземного клада, и это самый опасный путь (в четырех вариантах Илья гибнет именно по вине золота).<sup>32</sup>

Рассказы былины о второй и третьей поездках созвучны не столько волшебным сказкам, как это принято считать, сколько преданиям и бывальщинам о разбойниках. Ближайшим аналогом к рассказу об Илье в доме колдуни-королевы являются прозаические и песенные вариации сюжетов о посещении лесных или придорожных разбойничьих домов, часто — с подложным полом и подземными ходами. Хозяева этого дома — не только хранители оружия и сокровищ, они, как и королева, охотятся за людьми, чувствуют человеческий («русский») дух,<sup>33</sup> кто к ним попадет — съедают.<sup>34</sup> Упоминаются в сказках о разбойниках и страшные постели: на такую кровать боится лечь даже черт, постель в таких сказках сравнивается с местом в аду после смерти, она становится метафорой гроба.<sup>35</sup>

В преданиях посещение разбойничьего дома приписывается царям, на которых, как и на Илью, не действуют колдовские чары. Такое предание может быть связано с Алексеем Михайловичем, направлявшимся в Оптину пустынь,<sup>36</sup> с Николаем Павловичем; свою покорность царю разбойники объяснили действием необычного взгляда государя: «Как будто наперед знает, сколько кто душ загубил».<sup>37</sup>

В песнях царь сам ищет разбойника (или наезжает на разбойничью избушку во время охоты), обвиняя его в том, что он

разбил царский корабль. Разбойничья избушка внешне очень эффективна:

Хорошо эта избушечка вот она построена:  
Построена вот эта избушечка  
Лесу красного волжаного,  
А покрыта эта избушечка черным бархатом,<sup>38</sup>  
А усыпана эта избушечка мелким жемчугом.

Дом королевы, куда попадает Илья, того же «архитектурного стиля»:

Увидал-то он в темном лесу огромной дом;  
Он поехал ко дому ко богатому.  
Этот дом стоит ведь убран, приоскрашон весь, —

но дом этот зачарован — в нем кровать с проваливающимся полом, под ним — погреб с копьями. Илья бросает ведьму на штыки, убивая ее ее же оружием,<sup>39</sup> и возвращается к перекрестку, чтобы очистить еще одну дорогу — ту, на которой лежит клад.

В фольклорной традиции клады чаще всего приписывались разбойникам, героям прежних лет: в восточных губерниях клады принадлежат Пугачеву, на Волге — Стеньке Разину, на Украине — Гаркуше, в Средней России — Кудеяру и прочим.<sup>40</sup>

Клады эти — нечистые, за них заплачено человеческой кровью. Особенно опасны клады с церковными сокровищами. По преданию, Разин не может умереть, пока награбленная им утварь и книги не будут возвращены в старый Саратовский собор.<sup>41</sup> В народе верили, что если справить свадьбу или крестины на церковные деньги — умрут, жить не будут, кто вина купит — обопьется, а деньги как вода утекут из рук.<sup>42</sup>

Дорога к кладу приводит Илью к могиле-погребу:

Да наехал да на прецюден крест,  
Да стоит крест, не простой стоит,  
Да стоит он да на погребу.

Тут Илья собрал золото-серебро под камнем и окаменел.<sup>43</sup> В вариантах Илья может сначала построить на вырытые деньги церковь, а потом окаменеть.<sup>44</sup>

Миф об окаменении Илья связан скорее с идеей бессмертия, чем гибели богатырей, поскольку окаменение в народных легендах — один из способов вечной жизни на земле. Гораздо охотнее эпическая традиция обрекает своих атаманов и воинов-героев на бесконечные скитания по морю на Соколе-корабле.

В единственном обстоятельном, текстологически обоснованном исследовании, посвященном в отечественной фольклористике «Соколу-кораблю», доказана принадлежность этой былины не к Разинскому циклу, а к раннему государственному эпосу; по мнению Б. Н. Путилова, «корабль этот — своеобразная плавучая богатырская застава, он охраняет русскую землю, и нет ему в этом подвиге ни перерыва, ни отдыха».<sup>45</sup>

Морской вариант героического ухода богатырей на мифическом корабле-птице/звере чрезвычайно органично подключался к системе представлений, связанных с «вольным промыслом»: трудно переоценить влияние, которое оказали мотивы Сокола-корабля (а вер-

нее — семантическое ядро, лежащее в основе этих мотивов), на песенные и прозаические традиции «разбойничьего» фольклора. Как ни странно, но песенный эпос такого «сухопутного» народа, как русский, связывал понятие разбоя прежде всего с морем:

Мы веслом махнем, корабль возьмем,  
Кистенем махнем, корабль собьем,  
Мы рукой махнем, девицу возьмем.<sup>46</sup>

На допросе у царя разбойник признается:

Воровал-то я во чистом поле,<sup>47</sup>  
Разбой держал на синем море.

В преданиях разбойники знают секреты морской «пучины», тайны сообщающейся с мировым океаном воды — будь то болото или вода из питьевой кружки. У Бездонной ямы в Казанском лесу жил разбойник, а разбойничал на морях и океанах на трех глухих лодках. Награбит полные лодки, скажет разбойникам: «Ну-ко, добры-молодцы, плывите-ко теперь к пучине морской!» — нырнут в пучину и вынесет их к Рамени у Бездонной ямы.<sup>48</sup> Во всех этих рассказах сюжетообразующее значение, несомненно, принадлежит образу лодки-корабля. Кудеяр спал на берегу; увидит погоню — бросит в воду полушубок, станет полушубок под ним лодкой и веслами, он и уплывет.<sup>49</sup> Засадят в острог атамана Рычкова, а он нарисует на стене лодку, плеснет на нее водой и уплывет со всеми острожниками. Догадались давать ему квас — только тем и извели.<sup>50</sup> Такое же предание связывали с именем Разина.<sup>51</sup>

Подобные мотивы одними конкретно-историческими воспоминаниями о разбое как морском промысле объяснить невозможно, поскольку в них отразилось более общее представление о причастности разбойника к миру мертвых, о его функции «посредника» между тем и этим светом.

Морская глубина как обозначение «того света» — отгадка одной из сказочных задач. Царь спросил солдата: «Сколько морская глубина глубока?» — «Там не известно: у нас был дед семидесяти лет, ушел на тот свет и теперь его нет».<sup>52</sup> Судьба человека живет в море: повела доля своего хозяина к морю, нырнула туда, а на третий день вынесла в дар курицу, несущую золотые яйца.<sup>53</sup> Реки — путь усопших к морю в погребальной обрядности древних славян.<sup>54</sup> Вода уносит святыни начиная с Перунова истукана и до самого недавнего времени.<sup>55</sup> Наконец, в судебной практике еще в начале XVIII в. практиковался «суд» ведьмы водой: раздев ведьму донага, ей связывали руки и ноги крест-накрест и опускали в реку, если женщина при этом тонула, «то признана была невинною».<sup>56</sup>

Корабль, плывущий по морю, воспринимался как образ судьбы. Аввакум во сне видит плывущих ему навстречу два золотых корабля с умершими Лукой и Лаврентием, когда-то наставившими его на истинный путь; свою судьбу он видит в образе пестрого корабля с кормчим-юношей, на этом корабле ему плыть с женой и детьми.<sup>57</sup>

В древнейшей мифологической традиции корабль выступает обычно в двух обликах: как ковчег, в котором люди спасаются от потопа, и как корабль Арго, на котором избранные герои совершают чудесное плавание в таинственную Колхиду.<sup>58</sup> Сокол-ко-

рабль совмещал обе функции. Поставив во главе корабля эпического героя или Илью-бога, народная традиция подключила эту песню к обрядовой практике, сделав ее преимущественно величальной. Сокол-корабль зимних виноградий, колядок и щедриков «берет на борт» избранных, тех, кому поется песня, наделяя величаемого доброй судьбой:

Было по морю, морю синёму,  
Да с Дунай,  
По синему морю по Вальнскому,  
Тут плыло-выплывало пятьдесят кораблей,  
Да пятьдесят кораблей да с одним кораблем  
Што един-ат корабль да наперед забегал  
Как сокол залетал,  
А на ефтом-то карабли немножко людей,  
Немножко людей, пятьдесят молодцов  
Да с едным молодцом,  
Да со молодцом Васильем Васильевичем.<sup>59</sup>

Сокол-корабль исполнялся в качестве обрядовой песни преимущественно на Рождество. В Енисейском округе песенный корабль дополняло изображение «Сокола» на укрепленной на шесте бумажной звезде: нос в виде змея, на корме богатыри, вокруг — солнце, месяц, звезды и турки в катерах:

Ах как по морю, по морю,  
Синю морю по Хвальнскому  
Ходил-гулял Сокол-корабль...

Двенадцать лет не приставал к берегу; на корабле — бархатная беседа, у корабля — глаза-яхонты, хвосты лисьи, три церкви соборные, и всем кораблем владеет Илья Муромец. Корабль явно совершает разбойничий набег, подлетая под турецкий град. Одного приговора Ильи к стреле оказывается достаточно, чтобы турки поклялись в глаза больше не видеть Илью.<sup>60</sup>

Название корабля «Соколом», возможно, не просто эпитет, а след кеннинга, слова-заместителя, сакрально отмеченного предмета. Так, в скандинавском эпосе о боевых кораблях говорилось: «кони моря», «моря олени».<sup>61</sup> Несмотря на звериный облик (бока по-туриному, нос-корма по-звериному), корабль носит название птицы. Возможно, здесь сказалось своеобразное восприятие моря в древнерусской культуре как пространства, связующего не только континенты, но и небо и землю. На ободке берестяной чашечки (XV в.) процарапано: «Есть град между небом и землею, а к нему еде посол без пути сам ним везе грамоту неписану». Здесь град — Ноев ковчег, море — между небом и землей, корабль нагоняет голубя (посол), несущий масличную ветвь — знак, что потоп прекратился.<sup>62</sup>

Архаическая символика корабля и мореплавания широко использовалась в христианстве. В песнях религиозных сект и поминальных стихах церковная символика адаптируется в соответствии с народнопоэтическими традициями, возникает вторичная архаизация христианских символов, «возвращенных» фольклору. Былина о корабле с героями-предками явно послужила образцом поминальной песни:

Как по морю, морю синёму  
Алилуя, алилуя, господи помилуй,  
Морю синему-том судёнушко плывёт,  
А в судёнышке свет Николушка.<sup>63</sup>

(Никола рассказывает, как видел расставание души с телом). В секте «людей божиих» кораблем называли, во-первых, общину сектантов, во-вторых, форму радельной пляски. В песнях секты Илью заменяет «сын божий», зовущий праведных на корабль с бесценным товаром — небесной благодатью:

...По той ли по реченьке судельцы плывут,  
Судельцы плывут, все судом судят.  
Плывет, выплывает тут большой корабль,  
Во том во кораблике сын божий гулял,  
На головушке семигранный венец,<sup>64</sup>  
На правом плечике верва божия.

Мифический корабль непотопляем и бессмертен только в том случае, если на его борту избранные: герои-предки или святые. Чермен-корабль гребенской песни так же, как и Сокол, «корму держит по-змеиному», и «глядит» по-звериному; его беседа изукрашена жемчугом, но в этой беседе сидят торговые люди — армяне с кизилбашами, и вот —

Что ни грозная туча подымалась,<sup>65</sup>  
Потопляла она корабли торговые.

Песни вольницы о «воровской» лодке стилистически опираются на «Сокол-корабль»: то же детальное описание корабля, затем — корабельщиков, — но на этом сходство кончается. Вместо ощущения непобедимости «плавучей заставы» «Разбойничья лодка» напоминает о непрочности временного успеха разбойников: они захватили казну, красивую девушку, но пленница видит сон: молодцам срубят головы.

Как с верховьев-то Волги-матушки  
Выплывала же тут легка лодочка.  
Эта лодочка изукрашена,  
Парусами она изувешана,  
Ружьяцами она изуоставлена,  
Как нос-то, корма позолочены,  
Как в носу-то стоит есаул с багром,  
А в корме-то сидит атаман с ружьем,  
По краям-то лодки — добры молодцы;

посреди лодки — бел шатер, под ковром — золотая казна, по казне плачет девица:

Из-за той-то казны быть вам сгубленным,  
А тебе-то, атаман, быть повешенному,  
А тебе-то, есаул, быть расстрелянному,<sup>66</sup>  
А ведь вам, молодцам, срубят головы.

Балладные и исторические песни сложены уже не о «богах», а о людях, терпящих голод и холод, тяготы военных походов, находящихся в условиях постоянной угрозы быть пойманными. Добрые

молодцы вспоминают о «Соколе-корабле» как о вчерашней, уже спетой песне:

Вы раскуйте добру молодцу ножки резвые,  
Вы развесьте добру молодцу очи ясные.  
Я спую-де вам, собакам, песню вчерашнюю,  
Мы котору песню пели на синем море,  
Мы на батюшке на Соколе, черном корабле,  
Мы не песню, братцы, пели, горе мыкали.

- <sup>1</sup> Путилов Б. И. Героический эпос и действительность. Л., 1988. С. 5.
- <sup>2</sup> Котляревский А. А. Собр. соч. Спб., 1889. Т. 2. С. 81—83.
- <sup>3</sup> Жданов И. Н. Русский былевой эпос: Исследования и материалы. Спб., 1895. С. 266—267.
- <sup>4</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М.; Л., 1958. С. 120—121.
- <sup>5</sup> Каллаш В. Мелкие этнологические заметки // ЭО. 1889. Кн. 3. С. 206.
- <sup>6</sup> Архив Государственного музея этнографии народов СССР, ф. 7, оп. 1, № 30. С. 19 (Владимирская губ. Меленковского у.) (далее: ГМЭ).
- <sup>7</sup> Бурцев А. Е. Легенды русского народа. Спб., 1912. Кн. 2. С. 50—60.
- <sup>8</sup> Сказки и предания Самарского края / Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым. Спб., 1884. С. 331—332.
- <sup>9</sup> О закономерностях былинного стиля в связи с архаическими персонажами см. в ст.: Путилов Б. Н. Русские и южнославянские эпические песни о змеборстве // Исторические связи в славянском фольклоре. Русский фольклор: Материалы и исследования. М.; Л., 1968. Т. 11. С. 31—32.
- <sup>10</sup> Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1949. Т. 1. № 56. С. 518—519.
- <sup>11</sup> Былины новой и недавней записи из разных местностей России / Под ред. В. Ф. Миллера. М., 1908. С. 11, 13.
- <sup>12</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1860. Вып. 1. С. 28.
- <sup>13</sup> Былины новой и недавней записи... С. 13.
- <sup>14</sup> Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899—1901 гг.: В 3 т. Спб., 1910. Т. 3. № 8. С. 45.
- <sup>15</sup> Песни, собр. П. В. Киреевским. Вып. 1. С. 37.
- <sup>16</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. М., 1868. Т. 2. С. 141; 1869. Т. 3. С. 278.
- <sup>17</sup> Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 160.
- <sup>18</sup> Архангельские былины... Т. 3. № 8. С. 45.
- <sup>19</sup> Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 211—212.
- <sup>20</sup> Русские былины старой и новой записи / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1984. № 5. С. 13.
- <sup>21</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 15.
- <sup>22</sup> Архангельские былины... Т. 3. № 56. С. 322.
- <sup>23</sup> Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1910. Т. 2. № 116. С. 91; Онежские былины... Т. 1. № 56. С. 522.
- <sup>24</sup> Песни, собр. П. В. Киреевским. Вып. 1. С. 20, 27.
- <sup>25</sup> Беломорские былины, записанные А. В. Марковым. М., 1901. № 1. С. 32.
- <sup>26</sup> Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII—XIV веков. М.; Л., 1960. С. 220.
- <sup>27</sup> Богораз-Тан В. Г. Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. М., 1926. С. 75.
- <sup>28</sup> Беломорские былины... № 69. С. 353—354.
- <sup>29</sup> Архангельские былины... Т. 2. № 20. С. 168—169.
- <sup>30</sup> Ивакин Г. Ю. Священный дуб Перуна // Древности Среднего Поднепровья. Киев, 1981. С. 136.
- <sup>31</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества. Пг., 1916. Т. 3. С. 1249 (Саратовская губ.).
- <sup>32</sup> Былины Севера / Подгот. текстов и коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1951. Т. 2. С. 614—615.
- <sup>33</sup> Зеленин Д. К. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915. № 90. С. 278—279.
- <sup>34</sup> Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губ.): Сб. Н. Е. Ончукова. Спб., 1908. № 45. С. 122—123.
- <sup>35</sup> Сказки и предания Самарского края. № 99. С. 392—393.
- <sup>36</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1. № 1178 (Орловская губ. и уезд).
- <sup>37</sup> Там же. № 1176 (Орловская губ. и уезд).

<sup>38</sup> Записки Терского общества любителей казачьей старины. Владикавказ, 1914. № 3. С. 33.

<sup>39</sup> Беломорские былины. № 1. С. 33.

<sup>40</sup> *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. Спб., 1880. С. 143.

<sup>41</sup> *Заварицкий Г. К.* Из легенд и поверий Саратовского Поволжья о змеях // ЭО. 1915. № 1—2. С. 81—83.

<sup>42</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1. № 1180 (Орловская губ. и уезд).

<sup>43</sup> Онежские былины / Подгот. текстов В. И. Чичерова. М., 1948. № 231. С. 795.

<sup>44</sup> Песни, собр. П. В. Киреевским. Вып. 1. С. 89.

<sup>45</sup> *Путилов Б. Н.* К вопросу о составе Разинского песенного цикла (Былина о Соколе-корабле) // Русский фольклор. М.; Л., 1961. С. 326.

<sup>46</sup> Из песенной «молитвы» разбойников (*Панкратов Ф. С.* Гребенцы в песнях. Владикавказ, 1895. С. 28—29).

<sup>47</sup> Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. А. Д. Соймонова. Л., 1977. Т. 1. № 328. С. 224.

<sup>48</sup> ГМЭ, ф. 7, оп. 1. № 30. С. 20.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Там же. № 1279 (Орловская губ. и уезд).

<sup>51</sup> Беломорские былины... С. 343.

<sup>52</sup> Сказки и предания Самарского края... № 25. С. 117.

<sup>53</sup> *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистич. экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп.

Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Спб., 1878. Т. 2. С. 424—425.

<sup>54</sup> *Соловьев С. М.* Очерк нравов, обычаев и религии славян // Архив историко-юридических сведений, относ. до России. М., 1850. Кн. 1. С. 101.

<sup>55</sup> *Буслаев Ф. И.* Народная поэзия. Спб., 1887. С. 269.

<sup>56</sup> *Чубинский П. П.* Труды... Спб., 1877. Т. 1, вып. 2. С. 319 сл.

<sup>57</sup> Житие протопопа Аввакума // Изборник. М., 1969. С. 631.

<sup>58</sup> *Болдырев А. В.* Религия древнегреческих мореходов // Религия и общество. Л., 1926. С. 162.

<sup>59</sup> Архив Института русской литературы, сектор фольклора, кол. 12 (О. Э. Озаровской), п. 6, № 1 (далее: ИРЛИ).

<sup>60</sup> *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь. Спб., 1865. С. 41—44.

<sup>61</sup> *Беовульф.* Старшая Эдда: Песнь о Нибелунгах. М., 1975. С. 250, 252.

<sup>62</sup> *Арциховский А. В., Тихомиров М. Н.* Новгородские грамоты на бересте. М., 1953. С. 43.

<sup>63</sup> ИРЛИ, кол. 273, п. 1. № 103 (Смоленская обл. Запись 1979 г. С. В. Фролова и С. Г. Зверевой).

<sup>64</sup> *Муратов М.* Песни людей божиих // ЭО. 1915. Вып. 1—2. С. 34—35.

<sup>65</sup> *Панкратов Ф. С.* Гребенцы... С. 30.

<sup>66</sup> Песни оренбургских казаков / Собр. сотник А. И. Мякутин. Оренбург, 1905. Т. 2. С. 23.

<sup>67</sup> Былины и песни Южной Сибири / Собр. С. И. Гуляева; Под ред. В. И. Чичерова. Новосибирск, 1952. С. 183.



М. Б. Плюханова

## О ПРИРОДЕ НЕКОТОРЫХ ФОЛЬКЛОРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Русские исторические песни, возникшие в «классический» для этого жанра период — XVI—XVII вв., несмотря на многовековое бытование, не выработали вполне самостоятельного языка, ни поэтического, ни музыкального. Они примыкают к былинам или лирическим песням, питаюсь чужими словесными формулами, воспринимая чужой интонационно-мелодический рисунок. Эта несамостоятельность заставляет иногда сомневаться в существовании самого жанра исторической песни,<sup>1</sup> но может быть истолкована и как жанровое свойство: историческая песня вторична по отношению к традиционному фольклору.

Былина, уходящая истоками к истокам этноса, лирическая песня, коренящаяся в устойчивом общинно-семейном быту, — традиционны в той же мере, как и язык. Это сама традиция, исторические периоды лишь дают ей материал, который она, используя, преобразует в соответствии со своими правилами и потребностями. Историческая песня веками сохраняет на поверхности своего содержания как бы полусвоенные исторические сведения, искаженные по отношению к реальности, но и не соответствующие потребностям фольклорной традиции, иначе бы песня смогла раствориться в тех традиционных жанрах, к которым она примыкает и от которых питается.

Пример такого контакта-конфликта с традицией — песня о Кострюке, которая находится в особенной близости к былинному эпосу. Б. Н. Путилов, изучивший былинные мотивы и формулы в «Кострюке», готов был признать ее поздней былиной, но отметил, что даже в так называемой «эпической» версии, уже совершенно позабывшей о свадьбе Ивана Грозного с Марьей Темрюковной, о которой повествует «историческая» версия, есть невозможное для былины отклонение от правил: воинственная дева угрожает городу, в то время как эпическая поляница обычно ездит в поле и ищет поединщика, но не угрожает городам.<sup>2</sup> Итак, историческая песня, постоянно стремясь опираться на былинную традицию, обладает качеством, мешающим ей стать былиной вполне. С точки зрения былинных правил — это нарушение, но оно не мешает длительному бытованию песни и не исчезает из нее, следовательно, нужно искать или реконструировать систему норм, в которой приезд воинственной девы под город не будет нарушением, это и будут нормы исторического фольклора. Сразу можно исключить обрядовый фольклор, хотя «Кострюк» исполнялся на свадьбах и разыгрывался на святках,<sup>3</sup> следовательно, ощущал свое родство с обрядовой ситуацией. Но в свадебной поэзии и в обрядовых играх естествен параллелизм: молодец осаждает го-

род/жених требует невесту, — а противоположное — невеста осаждает город — совершенно немисливо. Обрядовый фольклор в этом солидарен с былиной, а песня о Кострюке противостоит тому и другому.

Прояснению образа мыслей, проявившегося в «Кострюке», могут служить книжные произведения, тематически и текстуально близкие историческим песням раннего периода, возникшие в со-седстве с ними. Относительно недавно была опубликована «Повесть о женитьбе Ивана Грозного на Марье Темрюговне» (XVII в.), называемая также Повестью о взятии Астрахани.<sup>4</sup> Как отмечает публикатор, в Повести чувствуется знание песни о Кострюке: поминаются отец — восточный царь, дядюшка, Матрюк, с большой заботой описаны свадебный поезд и приданое невесты, как в 1-й части песни. Но в отличие от песни восточное царство здесь — Астрахань (Золотая Орда). С фольклорной откровенностью Повесть разворачивает параллелизм: брак с царевной/овладение царством. Касимовский царь Шихалей, посланный Грозным, безуспешно осаждает Астрахань. Теврюг обещает отдать царство, если царь Иван возьмет его дочь в жены. Шихалей оказывается сватом. Марью вывозят в Казань, там крестят и доставляют царю Ивану к его великому удовольствию; «И тако град Астрахань покорена бысть сим делом, яко же о ней зде писано естъ».<sup>5</sup> Впрочем, скоро царицу убили (исторически брак длился 9 лет).

В Повести о женитьбе Грозного, которая сама по себе не влиятельна, известна только в одном списке, происходит встреча двух произведений, весьма значительных, — песни о Кострюке и Казанской истории. «Казанская история» — большое историческое повествование рубежа XVI—XVII в. — имела широкое хождение в рукописной традиции. Количество учтенных ныне списков ее (275) сопоставимо с числом сохранившихся записей «Кострюка». И то и другое порождено коллективным историческим сознанием одной эпохи. В Повести о женитьбе Грозного из Казанской истории заимствован персонаж — Шигалей и пышное описание вывоза невесты из города.<sup>6</sup>

В Казанской истории, вообще весьма многосложной, с Повестью о женитьбе и с песней о Кострюке в соответствии находится только одна повествовательная линия — история царицы Сумбеки, зато эта линия выделяется в самой Казанской истории особой удаленностью от летописных источников и контактами с фольклором. В Казанской истории Шигалей — неудачливый наместник русского царя в Казанском царстве, еще не смирившемся и изгоняющем его. Для общего примирения Шигалею предлагается жениться на Сумбеке — вдове казанского царя. Сумбека посылает жениху подарки — «брашно» и «срацицу». Лизнувшая брашно собака разрывается на куски, одевший рубашку слуга падает мертвым.<sup>7</sup> Ср. в песне о смерти царицы Анастасии и женитьбе Грозного на Марье Темрюковне: «Принесла она рубашки пасынкам красна золота: Надели как на псов ядовитых, Тех псов разорвало».<sup>8</sup>

Шигалей отказывается от невесты, и ее, пленную, увозят из Казани в Москву. Однако с момента приезда за царицей русского воеводы и начала плачей ее повествование ведется в свадебном ключе. Предметом описания вдруг становится необычайная красота и прелесть царицы, весь город рыдает, прощаясь с нею. Подробности увоза царицы имеют прямое отношение к свадебной

символике (что подтверждается соответствующим использованием сцены в Повести о женитьбе). Сумбеку увозят на струге, предназначенном для царской охоты. Воевода, увозящий ее, — орел, уносящий «сладок лов» (следы параллелизма свадьба/охота). Струг «борз хождением, подобен летанию птицы и утворен златом и серебром, и место царицино посреде струга, теремец цклян доспет, аки фонарь светел, златыми цками покрыт, в нем же царица сядяще, аки свеща горя...».<sup>9</sup> Все это — переплетенные в одно книжное целое свадебные мотивы: увоз невесты на корабле, волшебный Сокол-корабль жениха, украшенный золотом и серебром, терем невесты «со хрустальным со стеклом», понимание сватанья как зажигания свечи и горение свечи как символ горя.<sup>10</sup>

Сумбеку в Казанской истории увозят из Казани не для брака, далее о ней забывается и только значительно позже, после событий осады, в самом конце, о ней упомянуто кратко: она была выдана за Шигаляя, но он не любил «красоты ея» и держал ее «аки в темнице».<sup>11</sup>

Свадебные обрядовые символы насыщают ту часть Казанской истории, где Сумбека занимает центральное место не потому, что она — невеста Шигаляя исторически. Сумбека — олицетворение Казанского царства, что видно из использования здесь библейских цитат, связанных с важным для писания образом города-невесты, города-вдовы, дочери Сион, дочери Вавилон. В писании, особенно в пророческих книгах, отношения царства и властителя, народа и Бога часто описываются с помощью брачных символов.<sup>12</sup> Гибнущее царство — невеста, погибшая для брака, или вдова.

Противоречивые на первый взгляд действия и переживания Сумбеки оказываются соединимы благодаря их символическому характеру, обусловленному связью с библейскими источниками. Царица живет в блуде с крымским царевичем Кошаком — обстоятельство, неизвестное летописям и явившееся здесь, видимо, потому, что «прелюбодейство» и «похотенье» — свойства города-женщины по библейским пророчествам о гибели города.<sup>13</sup> Сумбека намеревается убить свое дитя, она хуже прелютого зверя и лукавой змеи, которые не пожирают исчадий своих — но такова же дочь Сион по Плачу Иеремии.<sup>14</sup> Перед оставлением города царица плачет над гробом своего мужа-царя. Вдовый плач переходит в плач ее по городу-вдове, цитирующий Апокалипсис и Плач Иеремии: «Горе тебе, граде кровавый, горе тебе, граде унылый, что ли еще гордостью возносишься? Уже спаде венец з главы твоя, и яко жена худая вдовая явльшися осиротевши».<sup>15</sup>

Русская обрядовая свадебная символика — здесь материал, потребность в котором возникла в связи с использованием библейских принципов символизации царства. В Казанской истории фольклорные символы проходили библейскую школу. В фольклоре изображение брака — цель символизации, главное символизируемое; здесь же, как в писании, символы брака, свадьбы становились средством обозначения и описания государственных политических ситуаций, отношений и конфликтов. Свидетельство того, что русская историческая словесность не забыла эти уроки, — Повесть о женитьбе Ивана Грозного, где тот же самый вывоз царевны служит для обозначения победы — другой, но функционально тождественной — Астраханской.

Экскурс в книжную традицию позволяет утверждать, что свадебная тема в «Кострюке», рассматриваемая обычно как вводная, малосущественная для смысла песни,<sup>16</sup> является для песни основной. А в таком случае поиски эпических истоков и параллелей песни о Кострюке продуктивнее вести по линии былин о сватовстве, а не среди былин о поединке русского богатыря с иноземным врагом, как это обычно делается.

Б. М. Соколовым замечено взаимодействие «Кострюка» с былиной о женитьбе князя Владимира (о Дунае).<sup>17</sup> Соколов наблюдал в разных вариантах песни мотивы и эпизоды, близкие кругу текстов о женитьбе князя Владимира — былине и сопряженным с нею сказаниям. В конце одного из вариантов «Кострюка» является, в развитие темы гнева царицы из-за результатов поединка, известная по сказаниям о Владимире так называемая ночная сцена: «Понесла-то гнев царица на царя Грозного: Руку накинёт, дак пышит одва, Ногу накинёт, дак дышит одва».<sup>18</sup> Царицу затем наказывает дядюшка Микитушка. Другой вариант — прозаический пересказ конца песни: Марья рассердилась на царя и вызвала его на поединок. Боярин Бельский, выдавая себя за царя, в поле распорол ей груди белые. Или поэтический вариант: жена вызывает Ивана на поединок, Микита Романович отговаривает его: «Жена тебе побьет, да ведь кончит-то, Ни за что тебе ведь да не справитесь».<sup>19</sup> Микита сам побеждает царицу в поединке. Никита Романович выполняет здесь функцию свата, ту же, которая является центральной для сказаний о женитьбе Владимира. Сам жених — Владимир слаб и беспомощен. Сват подменяет жениха, усмиряет строптивую невесту, бьет ее, иногда казнит, как и в сходных по сюжету сказках о женитьбе царя или царевича.<sup>20</sup> Воспроизведение перечисленных мотивов и их последовательностей в исторической песне, былине, сказаниях, сказках само по себе не указывает на реальные контакты между ними, поскольку в конечном счете все эти функции восходят к единой мощной системе — свадебному обряду. Символический мотив поединка с невестой-женой мог появиться в песне о Кострюке уже потому, что она строится как описание свадьбы. Но поскольку ориентация песни на былинную традицию в данном случае несомненна (Б. Н. Путилов характеризует «Кострюка» как пародию на былину<sup>21</sup>), естественно настаивать на ее сопоставимости именно с былиной о женитьбе Владимира.

Эту сопоставимость, вероятно, ощущал уже составитель сборника Кириши Данилова, где в прекрасных вариантах «Кострюка» и былины о женитьбе вывоз невесты Владимира Афросиньи-королевишны из Золотой Орды с драгоценным приданым и мурзами-улановьями весьма похож на вывоз из Золотой Орды Марьи Темрюковны со слугами и золотой казной и даже, может быть, несколько перепутан с последним.

В былине о женитьбе Владимира и в «Кострюке» сюжет сватовства и женитьбы властителя одинаково осложнен поединком между лицами, представляющими сторону жениха и сторону невесты: сестрой невесты поляницей Настасьей и Дунаем, братом невесты Кострюком-Мастрюком и русским поединщиком. Поединок Дуная в поле с богатырем, который оказывается женщиной, не только сопоставим, но и, по-видимому, связан с поединком на пиру у Грозного, в ходе

которого по многим вариантам Кострюк оказывается женщиной. Такой оборот событий в «Кострюке» — свидетельство внутренней спроецированности его на традицию былины о женитьбе Владимира на всем протяжении сюжета. Певцы часто знают, что Кострюк — женщина, но говорят об этом иногда лишь в добавление к песне, в которой ничто на женский пол Кострюка не указывает: «Это женщина была».<sup>22</sup>

В былине победа богатыря над поляницей — условие брака с нею и/или метафора овладения ею, поэтому поединок, естественно, оказывается центральным эпизодом в сюжете о женитьбе богатыря. В песне метафорический смысл поединка с женщиной не проявляется и не может влиять на ход событий, но композиционная роль поединка и здесь велика. Это центральное звено в композиции, начинающейся сватовством и свадьбой и кончающейся расстройством брака. Исход поединка сторон, представляющих царя и царицу, обуславливает исход женитьбы. Композиционная устойчивость песни при ослаблении метафорического смысла ее центрального эпизода может быть объяснена опорой песни на традицию былины о женитьбе Владимира. Но традиция не определяет содержания песни, она служит канонем, который переакцентируется и преобразуется.

Если в былине чужеродность королевны — естественное свойство ее как невесты, то в песне чужеродность невесты составляет основную проблему: царевна несет с собой роскошь, золото чужого царства, брак с нею осуществляется к радости царя, но с радостью же он позорит брата ее ради русской потехи, уже не как своего шурина, а как татарина-черкашенина, потому же отторгается в конце концов и сама царица. Тема национально-государственная теснит тему брачную и принуждает ее служить себе. Но здесь темы еще почти равноправны. Пример полного подчинения — часто из шуточной песенки сборника Кирши Данилова «Свиньи хрю, поросята хрю»:

Когда Москва женилась, Казань понела,<sup>3</sup>  
Понизовные города в приданья взяла.<sup>23</sup>

Предложенный подход к песне о Кострюке-Мамстрюке позволяет снять старый спор фольклористов о том, кто именно из братьев черкасской кабардинской княжны Марии, ставшей русской царицей, мог в Москве драться на потешном поединке — Мамстрюк, почти не бывавший в России, или Михаил, живший здесь.<sup>24</sup> Брак царя с черкасской княжной дал основной импульс для включения черкасской темы Кострюка-Мамстрюка в русский фольклор и закрепления ее на свадебном традиционном фольклорном фундаменте. Для второго импульса — имени поединщика — было вполне достаточно того, что Мамстрюк долго, до начала XVII в., был кабардинским князем. Он велел сложными политическими отношениями Кабарды. Кабарда входила в круг интересов и России, и Турции и вечно служила предлогом для взаимных упреков в русско-турецких переговорах. Но уже судьба княжества вряд ли имела значение для русского фольклора, даже расположение его забылось. Для песни царство, из которого привезли невесту, — татарская Литва, или Золотая Орда. Для повести о женитьбе Ивана Грозного — это Астрахань. По-видимому, для песни важен некий неопределенно-обобщенный образ мусульманского царства, связанного преемственностью с ордынскими тата-

рами и близкого к крымцам. В письменной традиции всем этим требованиям отвечает Казань, названная в Казанской истории младой дочерью Золотой Орды и стремящаяся к союзу с Крымом. Это стремление неоднократно обсуждается в Казанской истории и изображается символически как прелюбодейство Сумбеки с крымцем Кошаком. Младшая сестра Казани в книжной традиции — Астрахань, а Марья Темрюковна — их фольклорный аналог.

Если учесть преобладание государственно-исторической темы в песне о Кострюке, то можно объяснить и нарушение былинного канона в «эпической» версии. Марья Темрюковна заменяется здесь на царицу крымскую, поляницу удалую, которая вместе с Кострюком, то ли полюбовником, то ли соратником, едет под Москву и грозно требует поединщика. После поединка с его обычным исходом опозоренная царица уезжает. Такая направленность передвижения героини возможна только потому, что она не просто поляница былины, а былинный образ, используемый исторической песней для олицетворения царства и поэтому уже не подчиняющийся вполне былинным требованиям и свадебным обычаям: чужое царство само идет к Москве. Показательно, что крымская царица в одном из вариантов названа дочерью царя турецкого с разъяснением: «Крым-то тогда был под туркой».<sup>25</sup> Аллегорический смысл указания на родство здесь выведен на поверхность.

Использование былинного материала для построения исторической песни можно оценивать как специальный прием фольклорно-исторической поэтики. В книжной словесности 2-й половины XVI—XVII в. параллельно идет использование киевской традиции — старых житийных и летописных сказаний — для создания новой ретроспективы — истории Московского царства. Новые тексты строятся по аналогии со старыми, старые приспосабливаются к новым потребностям. Эти процессы реализуют в письменной и устной словесности известную тогда формулу «Москва — второй Киев». Не случайно, по-видимому, в рукописи Повести о женитьбе Ивана Грозного был предпослан краткий летописец, начинавшийся с женитьбы князя Владимира на греческой «княгине» Анне.

Итак, в песне о Кострюке на основании традиционного материала создается свой, новый тип значений, новые принципы символизации, близкие тем, которые в это время вырабатываются в письменной книжной словесности.

В исторических песнях, ориентированных на лирическую традицию, можно наблюдать подобное же обращение с материалом, с подобным же результатом.

Песня «Молодец зовет девицу в Казань»<sup>26</sup> сосуществует в фольклоре с неисторической лирической песней такой же формы с очень близким текстом. В лирической версии молодец зовет девицу («соловей» — «кукушку») в далекую землю, изображаемую как земля изобилия: дома там — крутые горы, камушки драгие, реки медовые, судна плывут золотые. Девица отказывается, она знает, что в той земле камушки простые, реки водяные, судна деревянные.<sup>27</sup> Диалог молодца с девицей у колодца, призы в далекую землю, ритуальный отказ девицы, несоответствие взглядов на чужую землю молодца и девицы — все это весьма обычные для обрядовых и бытовых песен символы и мотивы, развивающие брачную тему.<sup>28</sup> Благодаря им песня

может внедряться в свадебный фольклор.<sup>29</sup> Историзированная версия включает наименование чужой земли — Казань и усугубл. ст. мрачность изображения чужой земли:

Молодец-соловей

...Казань-город на красе стоит,  
На красе стоит, на крутой горе;  
Казаночка-речка медова течет,  
Мелки ключики — зелено вино,  
По лугам-лугам трава шелкова,  
По горам-горам цветы алые...

Девница-кукушка

...Казань-город на костях стоит,  
Казаночка-речка кровава течет,  
Мелки ключики — горячи слезы,  
По лугам-лугам все волосы,  
По крутым горам все головы.<sup>30</sup>  
Молодецкие, все стрелецкие.

«Историзация» эта, казалось бы весьма поверхностная, не меняющая построения песни, все-таки преобразует ее содержание. Наименование чужой земли Казанью не мотивировано в простом лирическом контексте, в песне, распространенной по всей территории России; картина военных бедствий чересчур мрачна для сохранности брачного символического ее значения, отказ девицы «историзираться»: брак невозможен, Казань — земля смерти, но не символической смерти-брака, а исторической гибели города-царства.

Подобное преобразование обрядовых символов может осуществляться и внутри традиционного фольклора, например в эпосе. Обратимые обрядовые бедствия и преодолеваемые обрядом противостояния в эпосе становятся неразрешимыми, конечными, получают сюжетный смысл.<sup>31</sup> Но в былинке при этом сохраняется в качестве основного глубинного исходное, в данном случае брачное, содержание символов. В исторической песне из традиционного брачного значения символов выводятся значения другого, государственно-исторического плана, что превращает «брачный» план в аллегорический. Таким образом в песне по существу совмещаются два плана значений — традиционный и новый, государственно-исторический, и на взаимодействии их строится идея песни.

Направленность песни на казанские события подтверждается соответствием ее плачу Сумбеки над погибающей Казанью: «...И се со мною восплачеша о себе, красны граде, воспомянув славу свою <...> Вся ты ныне исчезоша и погибоша. Да в тебе реки медведны (вариант: медвяные) и потоцы винныя тецаху; ныне в тебе реки людей твоих и крови проливаются и слез горячих источники проливаются». Далее тема невозможности брака с Шигалеем: «Не хотя мя пленницы поняти и большою женою имети, но един хотя без меня царствовати в Казани...»<sup>32</sup> Подобная же композиция (контраст прежнего изобилия и наступившего запустения с попутной символической темой неосуществимости брака или вдовства) вообще характерна для плачей по великому городу, восходящих к библейской традиции. Ср. в «Плаче <...> о разорении Московского государства» Смутного времени: земля изобилия и роскоши, «богатством и честию кипящая», «яко невеста на прекрасный брак жениху уготована!», становится землей греха, запустения и гибели.<sup>33</sup>

Лирическая песня «Соловей кукушку уговаривал» под воздействием потребностей государственно-исторического сознания разворачивается в сторону традиции плача по гибнущему царству — вдове-невесте. Подобного рода использование традиционной символики для формирования исторических фольклорных идей воз-

можно и вне всяких контактов с книжностью, просто в силу сложившегося образа мыслей.

Песня о Соколе-корабле долго считалась входящей в разинский песенный цикл и была выведена за его пределы исследованиями Б. Н. Путилова.<sup>34</sup> Б. Н. Путилов охарактеризовал ее как позднюю былину, испытавшую влияние обрядовой символики (песня использовалась при колядовании),<sup>35</sup> но отметил, что эстетика песни не былинная, в частности, изображение в ней Сокола-корабля как боевого судна нарушает традиции и эпоса, и обрядового фольклора.

Самая эта характеристика — поздняя былина, вступившая в контакт с обрядом, — весьма напоминает позицию песни о Кострюке — смешанную сложную позицию исторической песни. Кроме того, как кажется, сюжет «Сокола-корабля», особенно 1-я версия, где Илья Муромец, плавающий на Соколе-корабле по морю Хвалынскому, посылает стрелу во турецкий град, султану в грудь, — не может оцениваться вне связи с общей для коллективного исторического сознания XVII в. устремленностью к Царьграду. Для оценки историчности «Сокола-корабля» нужно учитывать развитие в XVII в. сказания о хождении русских богатырей в Царьград для освобождения его от Идолища поганого, повестей об Азове, где взятие Азова понимается как подготовка к взятию турецкой столицы, к возвращению в православный мир Царьграда, утраченного в 1453 г. В летописях и хронографах задним числом увеличивается число и значение походов ранних русских князей на Царьград. Освобождение Царьграда — это религиозно-политическая потребность, сказывающаяся в словесности, но не имеющая отношения к практическим планам правительства. В практической жизни выразителями этой потребности являются только казаки, которые по собственной инициативе вступают непрерывно в конфликты с турками и крымцами, не считаясь часто со своими силами, так что 27 августа 1624 г. мелкие суда казаков появляются даже на Босфоре в виду Стамбула.<sup>36</sup>

В «Соколе-корабле» стремление к «турецкому граду» выражено в свадебных символах. В песню включены два элемента, вообще распространенные в традиционном фольклоре, — выплывание на волшебном украшенном корабле и заговаривание стрелы: «Ты лети, моя каленая стрела...» В сочетании эти элементы встречаются только в свадебной песне, распространенной доньше и называемой часто самими исполнителями «Стрела». В песне молодец с Сокола-корабля стреляет в серу утицу, в девицу, в свою невесту. (Интересно, что поскольку эротическое значение мотива убийства невесты стрелой не всегда учитывалось собирателями, они записывали песню неохотно и есть случаи исправления текста).<sup>37</sup>

Но, как это естественно только для исторической песни, где государственно-исторические значения господствуют над семейно-обрядовыми, в «Соколе-корабле» стрела направляется не в невесту, а в султана, иногда даже находящегося, подобно невесте обрядовой поэзии, в «зеленом саду».<sup>38</sup>

В. Ф. Миллером отмечено использование «Сокола-корабля» как свадебной песни, но не в 1-й версии, где Илья стреляет в султана.<sup>39</sup>

Сюжет песни о Соколе-корабле в 1-й версии приближается к сюжету украинской колядки типа «Молодец в челне»: молодец плавает на судне, вызывает на бой турецкого султана, осаждают город,



горожане откупаются от него дарами, в конечном счете невестой. В украинских колядках вообще мотив завоевания Царьграда символизирует получение невесты,<sup>40</sup> т. е. принадлежит области обрядовых идей и интересов. Песня о Соколе-корабле не ассимилирована полностью обрядом, обрядовые символы используются в ней с не-обрядовой целью — для обозначения конфликта с султаном. Самый конфликт можно было бы признать былинным, закрыв глаза на некоторые отклонения его от эпических правил, но тогда пришлось бы иметь дело с фактом контаминации былины и обрядовой песни, выходящим за пределы допустимого в русском традиционном фольклоре, т. е. все равно традиция окажется нарушенной.

Историческая песня вторична по отношению к традиционному фольклору, и поэтому многое в ней, даже общие свойства формы — отрывочность, композиционная несбалансированность — может быть рассмотрено как порча, искажение. Это в некотором роде фольклорный декаданс. Посредством традиционных форм историческая песня высказывается на нетрадиционные для этих форм темы. Этим обеспечивается относительная свобода — возможность жанровых пересечений, деформации символов и пр., но от этого же — зависимость исторической песни от традиционного фольклора: не имея своих собственных жанровых корней, она нуждается для сохранения своего существования в постоянной опоре на другие жанры.

В рассмотренных исторических песнях обрядовые и эпические формы используются для символической интерпретации государственных отношений и самой судьбы Московского царства. Образовавшиеся таким образом фольклорно-исторические представления не могут быть охарактеризованы как апологетические или разоблачительные, но они драматичны — в них активизировался драматизм, заложенный в свадебном фольклоре.

В рассмотренных исторических песнях, и вероятно не только в них, заложена возможность аллегорической интерпретации традиционных символов. Это сближает исторические песни с современной им книжной словесностью, восходящей по принципам символизации к традициям писания, и обеспечивает легкость взаимодействия между письменными и устными текстами XVII в.

<sup>1</sup> Пропп В. Я. Жанровый состав русского фольклора // Рус. лит. 1964, № 4. С. 65—66.

<sup>2</sup> Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI веков. М.; Л., 1960. С. 160.

<sup>3</sup> Исторические песни XIII—XVI веков / Подгот. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1960. Примеч. С. 643—644.

<sup>4</sup> Росовецкий С. К. Повесть о женитбе Ивана Грозного на Марии Темрюговне // Памятники культуры: Новые открытия. 1975. М., 1976.

<sup>5</sup> Там же. С. 36—37.

<sup>6</sup> Там же. С. 27—28.

<sup>7</sup> История о Казанском царстве // Полное собрание русских летописей. Спб., 1903. Т. 19. Стб. 74.

<sup>8</sup> Исторические песни... № 266. С. 463.

<sup>9</sup> История о Казанском царстве. Стб. 84, 81.

<sup>10</sup> Ср.: Лирика русской свадьбы. Л., 1973, № 144—148, 219, 248—249, 260, 287—288; Шейн П. В. Великокорусс в своих песнях, обрядах, обычаях. Спб., 1898. Т. 1, вып. 1. № 1516, 1628.

<sup>11</sup> История о Казанском царстве. Стб. 183.

<sup>12</sup> См.: Франк-Каменецкий И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии // С. Ф. Ольденбургу: К 50-летию научно-общественной деятельности (1882—1932). Л., 1934; Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978; Топоров В. Н. Заметки к

реконструкции текстов. IV: Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 121—132.

<sup>13</sup> История о Казанском царстве. Стб. 70—71; ср.: Иер. XIII, 27.

<sup>14</sup> Там же. Стб. 70; ср.: Плач Иер., IV.

<sup>15</sup> Там же. Стб. 82; ср.: Апок. XVIII, 2—4, 10—11, 14; Плач Иер. V, 16.

<sup>16</sup> *Скафтымов А. П.* Поэтика и генезис былин. М.; Саратов, 1924. С. 86—102; *Соколова В. К.* Русские исторические песни XVI—XVIII вв. М., 1960. С. 37.

<sup>17</sup> *Соколов Б. М.* Эпические сказания о женидбе Владимира // Учен. зап. Саратов. ун-та. Саратов, 1923. Т. 1, вып. 3. С. 121—122.

<sup>18</sup> Там же. С. 121; Исторические песни... № 128. С. 182.

<sup>19</sup> Исторические песни... № 260. С. 452.

<sup>20</sup> *Соколов Б. М.* Эпические сказания... С. 69—75.

<sup>21</sup> *Путилов Б. Н.* Русский историко-песенный фольклор... С. 144—155.

<sup>22</sup> Исторические песни... № 115. С. 148.

<sup>23</sup> Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1977. С. 221.

<sup>24</sup> *Шамбинаго С.* Песни-памфлеты XVI века. М., 1913; *Соколов Б. М.* Шурин Грозного, удалой боец Мамстрюк Темрюкович // ЖМНП. 1913. № 7. Рец. на кн.: *Шамбинаго С.* Песни-памфлеты XVI века.

<sup>25</sup> Исторические песни... № 186. С. 272.

<sup>26</sup> Там же. № 84—105 и коммент. к ним.

<sup>27</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским, Н. С. М., 1911. Вып. 1. № 767.

<sup>28</sup> См. об изображении в свадебной поэзии чужой дальней сторонюшки жениха: *Сумцов Н.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881. С. 31.

<sup>29</sup> См. примеч. 27. Песня поется, когда жду жениха перед свадьбой. «Ис-

торизированная» версия однажды записана со свадебным напевом: *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы. М., 1889. Ч. 3. С. 171; об этом напеве как свадебном см.: *Песенный фольклор Мезени. Л., 1967. С. 320.*

<sup>30</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским. Н. С. М., 1929. Вып. 2, ч. 2. № 2366.

<sup>31</sup> *Путилов Б. Н.* Эпос и обряд // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 79—80.

<sup>32</sup> История о Казанском царстве. Стб. 82—83. Соответствие фольклорного и книжного текстов отмечено: *Позднеев А. В.* Лирические песни XVII века // Русский фольклор. 1956. Вып. 1. С. 80.

<sup>33</sup> Плач о пленении и конечном разорении превысокого и пресветлейшего Московского государства // Русская историческая библиотека. 2-е изд. Спб., 1909. Т. 13. Стб. 1224.

<sup>34</sup> *Путилов Б. Н.* К вопросу о составе Разинского песенного цикла (Былина о Соколе-корабле) // Русский фольклор. 1961. Вып. 6.

<sup>35</sup> Об обрядовом использовании «Сокола-корабля» см.: *Миллер Вс. Ф.* Былины и исторические песни в качестве обрядовых // Миллер Вс. Ф. Очерки русской народной словесности. М.; Л., 1924. Т. 3. С. 348—349.

<sup>36</sup> *Смирнов Н. А.* Россия и Турция в XVI—XVII вв. М., 1946. Т. 1. С. 65.

<sup>37</sup> См.: Песенный фольклор Мезени. № 154 и примеч. С. 344. Вероятно исправление текста в записи 1929 г., в ней: «не стреляя, стрела» (Песни Печоры. М.; Л., 1963, № 376; ср.: Там же. № 301 и примеч. к ней).

<sup>38</sup> См. текст: Былины в записях и пересказах XVII—XVIII веков. М.; Л., 1960, № 49. С. 208—209.

<sup>39</sup> *Миллер Вс. Ф.* Былины и исторические песни... С. 348—349.

<sup>40</sup> *Потебня А. А.* Объяснение малорусских и сродных народных песен. II: Колядки и щедровки. Варшава, 1887. Т. 3. С. 657—658.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АЛЧИЭ — Архив Ленинградской части Института этнографии АН СССР  
ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения  
ЖС — Живая старина  
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР  
МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР  
МУРЕ — Матеріали до українсько-руської етнології  
ПИИЭ — Полевые исследования Института этнографии АН СССР  
РГО — Русское географическое общество  
СА — Советская археология  
СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София  
СЭ — Советская этнография  
ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР  
ЭО — Этнографическое обозрение  
АТ — [Aarne A., Thomson St.]. The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. Helsinki, 1961  
ZWAK — Zbior wiadomosci do antropologii krajowej. Kraków

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>К СЕМИДЕСЯТИЛЕТИЮ Б. Н. ПУТИЛОВА</i> . . . . .	3
<b>I. СООТНОШЕНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ И РИТУАЛОВ</b>	
<i>М. Ф. Альбедиль</i> . Об этноисторическом субстрате индуистских мифов о «юном боге» . . . . .	9
<i>А. К. Байбурин</i> . Ритуал: между биологическим и социальным . . . . .	18
<i>В. И. Еремина</i> . Заговорные колыбельные песни . . . . .	29
<i>А. С. Мыльников</i> . Метаморфозы мифологизированной действительности . . . . .	35
<i>Д. С. Раевский</i> . Четырехугольная Скифия (к анализу природы и судеб образа) . . . . .	41
<b>II. РЕКОНСТРУКЦИЯ АРХАИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ</b>	
<i>Т. А. Агапкина</i> . О некоторых магических действиях в масленичной обрядности славян . . . . .	48
<i>Ю. Е. Березкин</i> . Аномалии в южноамериканской мифологии . . . . .	54
<i>Е. В. Иванова</i> . Обрядовый характер традиционного тайского театра . . . . .	62
<i>Р. Г. Ляпунова</i> . Празднества эскимосов острова Кадьяк . . . . .	71
<i>Л. Г. Невская</i> . Пестрое в балто-славянском: семантика и типология . . . . .	88
<i>Е. Г. Рабинович</i> . Об одном феномене устной речи — sub specie ethnologica . . . . .	101
<i>Е. В. Ревуненкова</i> . Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) . . . . .	108
<i>А. Л. Топорков</i> . «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян . . . . .	114
<b>III. АНАЛИЗ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ</b>	
<i>Т. А. Вернштам</i> . «Ай же ты, великий оратаюшка!» . . . . .	119
<i>Вук Минич</i> . О черногорском народном эпосе от Караджича до Путилова . . . . .	128
<i>Г. Н. Грачева</i> . Бытовые рассказы долганки П. Р. Безруких . . . . .	136
<i>Г. И. Дзенискевич</i> . Сказание о шаманах в современном фольклоре атапасков Аляски . . . . .	147
<i>И. И. Земцовский</i> . Музыка устной традиции как исторический источник . . . . .	156
<i>Г. А. Левинтон</i> . К проблеме эпического подтекста . . . . .	162
<i>Е. Л. Мороз</i> . К характеристике былины о Василии Буслаевиче и новгородцах . . . . .	170
<i>Т. А. Новичкова</i> . Сокол-корабль и разбойничья лодка (к эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре) . . . . .	182
<i>М. Б. Плюханова</i> . О природе некоторых фольклорно-исторических представлений . . . . .	193

ФОЛЬКЛОР  
И ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

*Утверждено к печати  
Институтом этнологии и антропологии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР*

Редактор издательства *З. В. Гришина*  
Художник *Л. А. Яценко*  
Технический редактор *О. В. Иванова*  
Корректоры *Г. А. Александрова* и *Н. В. Малахова*

ИБ № 44802

Сдано в набор 11.12.90. Подписано к печати 05.11.91.

Формат 60×90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная № 1.

Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Фотонабор.

Усл. печ. л. 13. Усл. кр.-отт. 13.28.

Уч.-изд. л. 16.59. Тираж 1300 экз. Тип. зак. № 958.

Цена ~~3 р. 10 к.~~ 4 = 88

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука».  
С.-Петербургское отделение.  
199034, С.-Петербург, В-34, Менделеевская линия, 1

Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография  
издательства «Наука».  
199034, С.-Петербург, В-34, 9 линия, 12