

Ю. И. ЮДИН

Традиции фольклорного мышления в исторических свидетельствах народной поэзии и древнерусской письменности

(К постановке вопроса)

Мыслительная основа, на которой развивается литература нового времени, может быть более или менее убедительно выявлена путем обращения к письменным или печатным источникам. Традиция, которой следует или от которой отталкивается писатель, фиксируется достаточно полно в изданиях художественных произведений, переписке, литературных манифестах, критических выступлениях и т. д.

Не так обстоит дело в народной поэзии и средневековой письменности. В древнерусских письменных памятниках, например, мы нередко встречаем отголоски, иногда очень смутные, мнений, представлений, а то и системы взглядов, которые сами по себе неизвестны нам. С другой стороны, мы слишком мало знаем, насколько исторически реальны и актуальны были те представления и идеи, которые в художественной форме запечатлены в таких жанровых разновидностях фольклора, как сказка или былина. В тех случаях, когда мы можем по поводу исторического свидетельства (реального или мнимого) сопоставить древнерусский письменный памятник, произведение народной поэзии, а также этнографический материал, появляется возможность усмотреть в основе сопоставления элементы традиционного фольклорного мышления. Остановимся на двух примерах.

Внимание историков неоднократно привлекал пересказ патриархом Гермогеном призывов и обещаний, содержащихся в агитационных листах, рассылаемых участниками восстания под руководством И. И. Болотникова. Одно место из послания Гермогена, написанного ранее 29 ноября 1606 г., вызывает большой интерес. «А стоят те воры под Москвою, в Коломенском, и пишут к Москве проклятые свои листы, и велят боярским холопом побивати своих бояр и жены их и вотчины и поместья им сулят, и шпыням и безбоянным вором велят гостей и всех торговых людей побивати и животы их грабити, и призывают их, воров, к себе и хотят им давати боярство, и воеводство, и окольное, и дьячество», — пишет Гермоген.¹ Эта программа восстания² вызвала различную оценку в работах дореволюционных и советских историков. Не вдаваясь в подробную историографию вопроса, отметим лишь два мнения, высказанные М. Н. Покровским и И. И. Смирновым по поводу желаний И. И. Болотникова «давать» участникам восстания «боярство, и воеводство, и окольное».

¹ Восстание И. Болотникова. Документы и материалы. М., 1959, с. 197.

² Изучение грамот Гермогена с точки зрения того, насколько точно излагается в них содержание агитационных листов, показывает, что они являются вполне надежным историческим источником. См.: И. И. Смирнов. Восстание Болотникова. 1606—1607. Л., 1951, с. 282—284.

ничество, и дьячество». Эти мнения обнаруживают типичную и общераспространенную установку, обходящую вниманием фольклорный материал и опирающуюся на буквальное понимание текста. «Переменились бы владельцы вотчин, — а внутренний строй этих последних оставался бы, конечно, неприкосновенным. Эта неприкосновенность старого строя особенно ясна из другого посула „воров“: давать холопам боярство, и воеводство, и околичничество. Вся московская иерархия предполагалась, значит, на своем месте. . .»³ Иначе подходит к оценке того же места И. И. Смирнов, но и у него программное пожелание агитационных листов понимается как выражение «царистских» черт восстания и стремления сохранить «старые политические институты крепостнического государства», обновив их социальное содержание. «Выражением тех же „царистских“ моментов идеологии восстания Болотникова было и такое явление, как употребление в лагере Болотникова официальной иерархии государственных чинов и званий того времени. По свидетельству грамоты патриарха Гермогена, Болотников обещал своим сторонникам „давать боярство, и воеводство, и околичничество, и дьячество. . .“ Достоверность этого известия вполне подтверждается „чинами“ самого Болотникова — „большого воеводы“ и „боярина“ „царя Димитрия“ и „царевича“ Петра. Здесь перед нами совершенно то же явление, что и идея „хорошего царя“ — стремление вложить новое социальное содержание в старые политические институты крепостнического государства. В этом отношении восстание Болотникова является параллелью восстания Пугачева с его двойниками екатерининских учреждений и сановников («военная коллегия», «граф Чернышев» и пр.), — пишет И. И. Смирнов.⁴

Какой свет проливает на программные тезисы агитационных листов фольклор? В народной бытовой сказке о разрешении трудных задач и мудрых отгадчиках мы находим народнопоэтическую аналогию обещанному в программном заявлении восставших замещению знатных и чиновных представителей московской власти простолюдинами. Речь идет о популярных сказочных сюжетах типа 921 А (Куда тратятся деньги), 921 Е* (Горшня), 921F* (Гуси с Руси), 922 (Беззаботный (беспечальный) монастырь) и некоторых других, менее известных (921 А*, 921 А**, 921 А*** и т. п.).⁵ Центральным звеном в сюжетах этих сказок выступает отгадывание загадок или разрешение трудных задач. Загадки и задачи формулируются иногда в иносказательной форме (ощипать гусей, которые прилетят с Руси, т. е. заставить раскошелиться приближенных царя и т. п.). В этом случае хитроумному отгадчику предстоит проникнуть в смысл загадки или задачи, завуалированный иносказанием. Когда же трудно-разрешимые вопросы задаются в прямой форме, герой находит на них неожиданные в сказочно-путевском смысле ответы. (Сколько стоит государь император? — Двадцать девять рублей серебром, так как царь небесный стоил 30 сребреников, земной же — хоть на рубль, да дешевле). Так же легко и весело решаются и те задачи, которые вообще кажутся неразрешимыми (царь запрещает мужику сообщать кому бы то ни было отгадку «без его лица» — мужик продает боярину ответ на загадку за кучу серебряных рублей, оправдываясь тем, что на монетах вычеканено царское лицо). Персонажи сказок группируются сообразно тому, насколько успешно отгадывают они загадки и решают трудные задачи.

³ М. Н. Покровский. Русская история с древнейших времен. В 4-х тт., т. II. М., 1933, с. 41.

⁴ И. И. Смирнов. Восстание Болотникова, с. 502.

⁵ Типы сюжетов названы по указателю: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост.: Баран Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Л., 1979. Подробнее об этих сказках см.: Ю. И. Юдин. Историко-художественная проблематика русских народных бытовых сказок о разрешении трудных задач и мудрых отгадчиков. — Научные труды Курского гос. пед. ин-та, т. 24, 1973, с. 3—22.

Они представляют два сословия — высшее и низшее. Хитроумным, находчивым, веселым и удачливым отгадчиком в них выступает простолюдин (мужик, ремесленник, солдат, батрак и т. п.); туповатым же и неумелым соперником его, рассчитывающим лишь на свою силу и тугую мощь, — представитель богатства, власти, сословных привилегий и высоких государственных чинов и званий (боярин, сенатор, генерал, игумен и т. п.). Между этими персонажами происходит соревнование в мудрости, находчивости и хитрости. Проверкой таких качеств как раз и служит умение отгадывать загадки или решать замысловатые задачи. Особое место между сказочными персонажами занимает царь (лишь иногда его место занимает какой-то иной представитель власти). С одной стороны, он может быть беспристрастным судьей, впрочем, сочувствующим находчивому простолюдину (таковы в сказке, например, Иван Грозный, Петр I). В этом случае он выступает сказочным царем, в представлении о котором находят место традиционные фольклорные «воспоминания» о носителе родовой власти. С другой стороны, в нем заметны черты феодального монарха: он желает испытать своих бояр, генералов или сенаторов, чтобы убедиться в их мудрости и способности успешно исполнять свои государственные обязанности. Поэтому отношение к царю героя-простолюдина в сказке двойственное: он, с одной стороны, находится вместе с ним как бы в заговоре против бояр и сановников (Горшения), но, с другой — и самого царя, не способного справиться с загадкой, подвергает сказочному уничтожению. Что же касается приближенных царя, то в сказке не только обнаруживается их никчемность, но они еще и всенародно осмеиваются, позорятся.

Результатом испытания загадками и трудноразрешимыми задачами в сказке становится перераспределение тех социальных ролей, которые играют в ней действующие лица. Под конец герой-простолюдин становится часто сенатором, боярином, игуменом, генералом, оставляя одежду, ремесло, сословное звание опозоренному и осмеянному противнику. Такое перераспределение богатства и сословных привилегий по уму и личным достоинствам представлено в сказке как справедливое и основанное на праве, а не на голом произволе. Можно было бы показать, что утверждает и провоцирует такое перераспределение сказочный царь, выступающий в роли наследника родовой власти. Царистские иллюзии в крестьянской сказке несомненны, но нам важнее увидеть, какие социальные устремления скрывались за ними.

Следы родовой идеологии заметны не только в образе сказочного царя, но и в самом происхождении сюжетов. Дело в том, что испытание героя или героини в сказке первоначально отражало реальный «факт испытания будущего члена рода — жениха, или вождя, — получающего власть в связи с браком».⁶ Явления, воплощенные в сказочном сюжете и опозитизированные в нем, принадлежат первоначально «исторической действительности доклассового и раннеклассового общества».⁷ Но если в родовую эпоху предложение загадок преследовало цель «испытания владения условным языком», а не испытания «остроумия» и «сообразительности»,⁸ то теперь в бытовой сказке эпохи средневековья отгадывание загадок и решение трудных задач оказывается средством проверки ума и человеческих достоинств.

Право сказочных героев на перемену их социального положения опирается таким образом на сохраняющуюся в трансформированном виде родовую традицию, которая и должна подтвердить справедливость их притязаний. Такое соединение права и справедливости — характерная примета

⁶ И. М. Колесницкая. Загадка в сказке. — В кн.: Ученые записки Ленинградского гос. ун-та. Сер. филол. наук, вып. 12, № 81. 1941, с. 132.

⁷ Там же, с. 112.

⁸ Там же, с. 141.

традиционного фольклорного сознания. Верно и обратное. «Социальная несправедливость изображается как неправда, как моральное зло. Это — типично крестьянская точка зрения».⁹ Приведенное замечание В. Я. Проппа, сделанное в связи с песенно-эпическим сюжетом о Сухмане, приложимо к характеристике фольклорного сознания вообще. Показательно, что мотив перераспределения социальной власти входит не только в бытовую сказку, но и в былинный сюжет о бунте Ильи Муромца против князя Владимира. В былине Илья, созывая на пир голей кабацких, может обращаться к ним с обещанием:

Пейте, голи, не сумляйтесь:
Я завтра буду во Киеве князем служить,
А у меня вы будете предводителями!¹⁰

В сюжете этой былины гнев богатыря вызван тем, что князь Владимир намеренно или бессознательно дает ему понять, что он больше не нужен Киеву: не приглашает на пир, сажает на непочетное место, забывает одарить, не узнает при встрече и т. п. Богатырь видит в этом попрание своих неотъемлемых прав народного защитника, заступника и хочет доказать князю, что Киев вполне обойдется без него самого. Как и в ходе реальной антифеодальной крестьянской войны здесь налицо стремление вывернуть мир наизнанку, перевернуть политическую иерархическую пирамиду вверх дном. При этом в былине богатырем руководит чувство поправной справедливости и сознание своего права.

Осознание своего права, а также возмущенное чувство справедливости неизменно сопутствуют в фольклоре и литературе, связанной с фольклорной традицией, стремлению героев к перемене социального положения и исполняемой социальной роли. В этом, возможно, разгадка той странной уверенности в себе, какую обнаруживает в «Слове» и «Молении» Даниил Заточник (XII—XIII вв.). Даниил — индивидуалист и озабочен исключительно своими интересами (об этом не раз писали исследователи древнерусского памятника), но, обосновывая свое право на лучшую участь, он попадает в русло, проложенное традицией фольклорного мышления. Мудрец и книжник, он демонстрирует князю умение решать сложные вопросы, которые встают перед его современниками. Внешне мало связанные рассуждения его о злых женах, о боярской службе, о монахах и т. п. предстают как решение трудных задач и отгадывание «загадок», выдвигаемых перед человеком, ищущим свою дорогу в жизни. Все эти трудные вопросы оказываются посильными для такого человека, как он, мудрого, начитанного да еще к тому же и наделенного даром шутовской насмешки чуть ли не в сказочном духе.¹¹ Во вступлении к своему посланию и, как бы намечая его общий план, он пишет: «Да разверзу въ притчах гаданіа мои. . .».¹² Д. С. Лихачев, на наш взгляд, очень точно переводит «гаданіа» в контексте всего произведения как «загадки».¹³

В сравнении с фольклорными сюжетами в несколько ином свете выглядят программные документы И. И. Болотникова. Суть дела оказывается не в замене одних лиц другими в поисках личной выгоды и не в царистских иллюзиях самих по себе, а в переходе власти к более достой-

⁹ В. Я. Пропп. Русский героический эпос. 2-е изд. М., 1958, с. 388.

¹⁰ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд., т. I—III. М., 1909—1910, № 127.

¹¹ Д. С. Лихачев называет шутовскими предположениями различные попытки Даниила Заточника наметить выход из безвыходного своего положения. См.: Д. С. Лихачев, А. М. Панченко. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976, с. 31.

¹² Памятники древнерусской литературы, вып. 3. Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932, с. 4.

¹³ См.: Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). М., 1969, с. 225.

ным, т. е. в осуществлении принципа справедливости в области политики, как понимали его восставшие. Обанкротившиеся правители должны уступить место тем, кого они именуют «ворами», но кто обладает подлинными правами на осуществление власти. Эти права должны быть, по мысли Болотникова, подтверждены тем, что восставшие действуют от имени царевича Димитрия Углицкого, т. е. единственного правомочного претендента на престол, который будто бы избежал смерти и стоит во главе движения. Он, по-видимому, и должен санкционировать перераспределение власти. Здесь действительно сказывались царистские иллюзии крестьян. Что же касается вопроса о конкретном смысле приведенного отрывка из послания Гермогена, то в нем, в подтексте, как можно предполагать в свете сказанного, заключена мысль о правовой обоснованности осуществляемого перераспределения богатства и власти. Программа переворачивания мира вверх дном, осуществленная на практике, должна была полностью изменить, перекроить политическую структуру при сохранении названий чинов и званий, так как новая власть осуществлялась бы в условиях разрушения прежней феодальной собственности на землю и подрыва всей крепостнической системы. Возможно, здесь в народных представлениях мелькали родовые «воспоминания», не умершие окончательно родовые традиции, как, может быть, проглядывали они в широко распространенной среди восставших практике завладения женами боярскими («и жены их и вотчины, и поместья им сулят»), что очень напоминает захват женщин в период межплеменных войн.

Следующий пример позволит остановиться на иной особенности отражения социальной борьбы в народной поэзии и древнерусской письменности.

Образ Степана Тимофеевича Разина — едва ли не самый популярный в русской народной поэзии, воспевающей борьбу крестьян и казачества с социальным врагом. Вместе с тем это и наиболее загадочный образ. Необычную и труднообъяснимую черту его составляют присущие ему колдовские свойства. Они постоянно подчеркиваются, а иногда и служат поводом для создания обособленных устнопоэтических сюжетов, особенно в жанре предания и легенды.

Большинство исследователей не пыталось выяснить социальные идеологические истоки представлений о Разине как о колдуне. Те или иные проявления колдовских умений и способностей в поэтическом образе исторического лица лишь отмечались и фиксировались без попытки объяснить их в целом. В последнем большом исследовании русских народных исторических преданий вообще, и разинских в частности, в монографии В. К. Соколовой делается попытка проследить истоки приписанных Разину колдовских черт. Исследователь отмечает тот факт, что в ряде народных рассказов Разин выступает хранителем кладов. «Эта его функция органически вытекает из смысла его образа и из представления, что он жив и еще придет», — пишет Соколова.¹⁴ Автор отмечает, что хранителями кладов в народных представлениях бывают вообще разбойники, которые в преданиях обычно являются защитниками бедных и обездоленных. Одним из таких разбойников, защищающих угнетенных, рисуется и Разин. «Выступая в роли распорядителей клада, разбойники в некоторых случаях как бы заместили их древних „хозяев“. Отсюда, возможно, и такие их черты, как сверхъестественные способности, неуязвимость».¹⁵ Первоначально же неуязвимыми представлялись существа сверхъестественные, и в частности божества подземных недр, хранители скрытых в земле сокровищ. А так как кладов повсюду стали приписываться разбойникам, то перенос на них и некоторых свойств их предшественников был естест-

¹⁴ В. К. Соколова. Русские исторические предания. М., 1970, с. 205.

¹⁵ Там же.

венным, тем более что они представлялись людьми выдающимися, необыкновенными», — пишет Соколова.¹⁶

Принять эту точку зрения по существу невозможно по нескольким причинам. Во-первых, помимо неуязвимости никакие другие «сверхъестественные способности» разбойников и Разина не объясняются, исходя из представления о наследовании ими некоторых черт, приписываемых мифическим хранителям подземных сокровищ. Тем более что и неуязвимым Разин оказывается не только в предании, но и в исторической песне — жанре, в котором он не изображается и не может изображаться хранителем кладов. Во-вторых, такое истолкование неуязвимости разбойников не объясняет, почему колдовские черты в их образах играют такую существенную роль, почему на них сосредоточено внимание и их описанию отводится столько места. Такое глубокое усвоение доисторических верований, широкое обращение к древнейшей традиции не может не покоиться на злободневных явлениях народной мысли, не может не исходить из иных, более настоятельных запросов сознания, отвечающих настоящему моменту истории. Сложность исторического народного сознания эпохи феодализма, тем более закрепленного в устной поэтической традиции, подвижной и изменчивой во времени, не может быть объяснена указанием лишь на возможные пути эволюции самих поэтических форм. Здесь следует исходить прежде всего из особенностей реального общественного развития и его отражения в народной поэзии. И, наконец, ссылаясь на то, что «человек, дерзнувший восстать против общественного зла и существующего порядка, представлялся необыкновенным» (с. 118), никак не может помочь в понимании того, почему же именно колдовские способности, приписываемые разбойникам и Разину, воплощают в себе эту необыкновенность, непохожесть на других, дух бунтарства и протеста.

На исключительно большую роль колдовских элементов в сюжетах разинских легенд и преданий указывает Л. С. Шептаев.¹⁷ «Разинские... сказания нуждались в таком фольклорном наследстве, — пишет он, — которое отмечалось бы активностью мировосприятия, а главное — теснейшими связями с повседневной жизнью русских людей. Такая традиция нашлась. Она широко существовала тогда в народе в виде преданий и рассказов о колдунах, кудесниках, чародействе и знахарстве».¹⁸

Шептаев обращает внимание на две очень важные черты в связи с намеченной темой. Во-первых, по его наблюдениям, в основе колдовских представлений разинского фольклорного цикла лежат родовые верования и обрядовая практика, «родовая космогония»,¹⁹ и, во-вторых, как установлено исследователем на основе изучения материалов крестьянской войны, «в разинских войсках... была распространена вера в чародеев»,²⁰ «Разину официально приписывалось не только умение заговаривать оружие, но в обвинительном акте его прямо называют „чародеем“».²¹ Из этих очень существенных и важных для понимания разинского фольклора посылок Л. С. Шептаев делает, однако, выводы, с которыми трудно согласиться. Он рассматривает колдовские образы как иносказания, имеющие под собою реальную почву. «Миф о неуязвимости Разина возникает на основе подлинных глубоких и органических связей Разина с народом: стрельцы не стреляют в Разина ядрами и пулями. Разинские легенды изображают не только жизненно типические обстоятельства, но и желаемое, создают образ Разина через окружающие его волшебные предметы. Кошма-самолетка и кошма-самоплавка порождаются четкой тактической подвиж-

¹⁶ Там же, с. 169.

¹⁷ Л. С. Шептаев. Ранние предания и легенды о Разине. — В кн.: Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965, с. 78—98.

¹⁸ Там же, с. 90.

¹⁹ Там же, с. 92.

²⁰ Там же, с. 91.

²¹ Там же, с. 92.

ностью разинских отрядов, особенно в первое время крестьянского восстания. Отряды быстро рассеивались по деревням и превращались в мирных хлеборобов и рыбаков, чтобы так же незаметно вновь собраться по сигналу сбора. Это были необычные темпы и формы мобилизации по тем временам». «Волшебство призвано лишь усилить, сделать непреодолимыми дела восставших»,²² — пишет Шептаев. Получается, что рассказчики более или менее сознательно «демонологизируют» реальную историю, придавая ей аллегорический смысл, на понятное и рационально осмысленное набрасывают традиционный таинственный покров.

С нашей точки зрения, дело заключается в ином, а именно в своеобразной идеологической актуализации некоторых представлений о колдовстве и колдовских способностях в эпоху феодализма в связи с развертыванием массового крестьянского антифеодального движения, принимающего разнообразные конкретные формы в зависимости от главной социальной опоры его (казачество, крестьяне-земледельцы и проч.).

В итоговой форме колдовские способности Разина состоят в следующем: ему достаточно небольшого количества воды, чтобы уйти из тюрьмы (ему, например, стоит лишь плеснуть водою на нарисованную на стене лодку, и он оказывается посреди Волги на настоящей лодке; чтобы он не ушел, «знающий» человек советует не давать ему воды, а поить квасом); он отводит глаза своим мучителям, морочит их (им кажется, что они сковали и пытаются его, а на самом деле перед ними закованный чурбан); чудесным образом он сбрасывает с себя кандалы; щепки, брошенные в воду, он превращает в корабли с вооруженными казаками; на своей кошке, например, которая и летает и плавает, он может мгновенно переноситься на большие расстояния (с Дона на Волгу и с Волги на Дон); ему никогда не дано умереть; его не берут пули и ядра, он не боится ни холодного, ни огнестрельного оружия; он чудесный хранитель кладов и т. п. Приписываемые Разину и разбойникам русских преданий сверхъестественные способности и свойства являются обычными атрибутами колдуна, что легко восстанавливается по многочисленным этнографическим параллелям или их фантастическим производным.

Как и по каким историческим причинам происходит актуализация представлений о колдовских способностях, показывает русская бытовая сказка о мороке (типы 664 А*, 664 В*). Она может служить ближайшей фольклорной параллелью к преданиям о разбойниках. Сказки о мороке имеют две основные версии. Согласно первой и исконной (тип 664 В*)²³ герой сказки (прохожий мужик, солдат и проч.) околдовывает хозяина и заставляет его поверить, что оба они превратились в зверей (медведя, волка), что они будто бы убегают из дома и рыскают по лесу, охотятся, отрывают на зиму берлогу, где их и отыскивают охотники. Исследование показывает, что в этой версии сюжета мы сталкиваемся с отраженными в сказке представлениями о колдунах и колдовских проделках, имеющих связь с доисторическим культом медведя и отголосками шаманизма на восточнославянской почве, смыкающимися с волхвованием и колдовством.²⁴ Но иногда герой-морока в сказках ведет себя наподобие героя-разбойника из предания. Он отводит глаза присутствующим, и им кажется,

²² Там же, с. 94.

²³ Подробнее см.: Ю. И. Юдин. Бытовая русская народная сказка о мороке в этнографическом освещении. — Ученые записки Курского гос. пед. ин-та, т. 94, 1972, с. 172—203.

²⁴ Отголоски шаманизма в русских верованиях изучены настолько, что сведения о них в связи с библиографией вопроса вошли в учебную литературу. См.: Ю. М. Солов. Русский фольклор. М., 1941, с. 134—135. Из последующих работ особо следует отметить статью: Н. Н. Воронин. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке. — В кн.: Краеведческие записки гос. Ярославского университета, вып. 4. Ярославль, 1960, с. 25—93.

что он пролезает сквозь бревно, когда на самом деле он ползет позади него; вынимает из котомки бутылку, и из нее льется вода, затопляющая на аршин избу; заставляет богатого хозяина ловить прилетевших будто бы на воду уток и рубить им головы (на самом деле хозяин отрубает носки своих сапог).²⁵

Те же самые колдовские проделки наполняются новым историческим смыслом в сказках второй версии (тип 664 А*). В них герой (солдат, матрос и проч.) зло издевается над генералом, губернатором, царем. Он заставляет их с помощью чародейства поверить в неожиданно случившееся наводнение.²⁶ Вместе с героем они спасаются в лодке, попадают в неизвестные земли, лишаются власти и богатства и вынуждены своим трудом зарабатывать жалкие гроши; наконец, они иногда подпадают под подозрение в совершении убийства и приходят в себя, когда им мерещится близкая казнь. Очнувшись, царь мстит солдату тем, например, что отпускает его с «вольчим билетом». Сказка смеется над никчемностью, незнанием подлинной жизни, своекорыстием тех, кто представляет государственную власть. Эта сказочная версия показывает, в каком направлении изменяется традиционный сказочный сюжет, включающий мотивы социального протеста, насмешки и издевательства над официальной властью. При этом колдовство в форме мороки, колдовского иллюзионизма выступает в сказке своеобразным средством поэтического осмеяния и разоблачения.

То, что в сказке выступает поэтическим средством, элементом сказочной фантастики, в реальной истории могло стать идеологическим оружием в антифеодальной борьбе народа. Здесь мы вступаем в область неофициальной, народной средневековой истории, скудной прямыми и неискаженными свидетельствами. Тем не менее сквозь сообщения из официальных историко-литературных источников проглядывают порою факты, несущие печать взглядов и идеологии низов феодального общества. Так, по-видимому, обстоит дело с дошедшими до нас сведениями о Всеславе Брячиславиче, князе полоцком (ум. в 1101 г.). Некоторые исторические факты позволили Н. Н. Воронину видеть в нем князя, примкнувшего к антифеодальным выступлениям смердов и городских низов.²⁷ Острое столкновение двух укладов — побеждающего феодального и старого родового — осложнялось идеологическим моментом: феодализация несла с собой новую, христианскую, религию, и потому протест низов против усиливающегося даннического грабежа и надвигающейся феодальной эксплуатации неизбежно приобретал форму борьбы язычества с христианством. Служители языческой религии — волхвы — стремились использовать восстания смердов в своих интересах, — делает вывод Н. Н. Воронин.²⁸ Этим и объясняются, по его мнению, колдовские черты Всеслава в исторических свидетельствах современников; «...связь „всеславовой рати“ с движением волхвов, — пишет Н. Н. Воронин, — придавала тот тенденциозный оттенок облику Всеслава — „князя-чародея“, — который и отражен в новгородских записях об этом».²⁹ Князем-кудесником продолжает оставаться Всеслав Полоцкий и в памяти потомков. «Слово о полку Игореве» красноречиво свидетельствует в пользу этого.³⁰ У автора «Слова» Всеслав — вещая душа, князь — оборотень; он ведет двойную жизнь:

²⁵ Е. А. Чудицкий. Русские народные сказки, прибаутки и побасенки. М., 1864, № 24 — а, б, с.

²⁶ Можно было бы показать, что способность вызывать видимость наводнения относится к числу тех, что приписываются колдунам у самых разных народов.

²⁷ Н. Н. Воронин. Восстание смердов в XI веке. — Исторический журнал, 1940, № 2, с. 54—61.

²⁸ Там же, с. 54.

²⁹ Там же, с. 58—59.

³⁰ См., например: Б. В. Сапунов. Всеслав Полоцкий в «Слове о полку Игореве». — ТОДРЛ, т. XVII. М.—Л., 1961, с. 75—84.

днем людям суд правит, города рядит, а ночью рыскает до петухов серым волком; он способен пробегать, скинувшись волком или лютым зверем, громадные расстояния, так что нельзя знать наверное, где он в тот или иной момент («Тому въ Полотскѣ позвониша заутреню рано у святыхъ Софеи въ колоколы, а онъ в Къевѣ звонъ слыша»).³¹

Уже на ранних этапах развития феодализма колдовские представления используются в качестве идеологической формы антицерковного и антифеодального народного протеста. «По мере того как христианская церковь занимала ведущее место в системе общественных отношений феодального общества, порядки этого общества сливались в сознании народных масс с проповедью новой веры, и оппозиция к ней принимала ясно выраженный социальный характер», — отмечает Д. А. Казачкова.³² В типических чертах это явление было характерно не только для Руси, но и для других европейских стран, где «догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами»,³³ а церковь выступала «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя». ³⁴ В каждой стране и в различные эпохи антифеодальная оппозиция могла приобретать и свои специфические формы идеологического выражения.

Исходя из всего сказанного, мы не можем видеть в колдовских способностях, приписываемых в преданиях разбойникам, а Разину также и в легендах и историко-песенном фольклоре, лишь художественное средство, возвышающее образы народных защитников и вуалирующее рациональную мысль. Колдовские черты в идеологии разинского движения — одна из форм актуализации родовых начал и родовых представлений в эпоху крестьянских войн и восстаний XVII в.

³¹ Слово о полку Игореве (Биб-ка поэта. Больш. сер.). Л., 1967, с. 54.

³² Д. А. Казачкова. Зарождение и развитие антицерковной идеологии в древней Руси XI в. — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма, вып. V. М., 1958, с. 284.

³³ К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., т. 7, с. 360.

³⁴ Там же, с. 361.