

Г. Л. ВЕНЕДИКТОВ

## Фольклоризация памятников древнерусской литературы в Русском Устье

О письменной литературе региона реки Индигирки до последнего времени ничего не было известно. Между тем этот регион занимал важное место на крайнем Северо-Востоке Сибири в эпоху освоения ее русскими первопроходцами. Он был перевалочным пунктом на оживленном пути от Лены до Колымы и далее. Казалось, не может быть и речи о том, чтобы в кочах и на нартах первопроходцы везли еще и какие-то книги, между тем оказалось, что культура русских людей на Севере была достаточно богатой и включала в себя письменную литературу. Однако упадок экономической и культурной жизни этих регионов привел к исчезновению книжности, и судить о ней теперь приходится только по ее отголоскам и отражениям в фольклоре русского населения Индигирки.

Поселок Русское Устье (ныне Полярное) расположен в устье Индигирки. Эта река, так же, как Яна и Колыма, была освоена в 40-х гг. XVII в. русскими промышленниками, искавшими богатых пушных угодий: Поначалу соболей и лисиц здесь было действительно много. Так, только один торговый человек Степан Самойлов в 1658 г. вывез с Индигирки 107 сороков соболей и другой пушнины на 5935 рублей.<sup>1</sup> Торговых и промышленных людей в иные годы на Индигирке бывало до 150 человек в год,<sup>2</sup> и ввиду трудностей навигации добрая часть их оставалась на зимовьях. Добирались сюда со стороны Лены морем на кочах и посуху на собаках. Последнее не было для русских в новинку: теперь можно говорить о «восточносибирском», или русском, типе собаководства, отмеченном с конца XV в.<sup>3</sup> Однако население зимовий было крайне неустойчивым.

В 70-е гг. по всему региону падает пушной промысел, и сокращается число плаваний из-за изменения режима ледовой погоды в океане. Большая часть русских уходит, меньшая начинает оседать, переключаясь в основном на рыболовство и передвигаясь на низовья рек, богатые рыбой. В низовьях Индигирки документы упоминают Олюбенское зимовье (1641—1649).<sup>4</sup> Русское Устье, или Русское Жило, возникает, по-видимому, в самом конце XVII в. Население его могло быть тогда значительным, ибо в 1740 г. в помощь отряду зимовавшего здесь Дмитрия Лаптева было привлечено 85 местных жителей.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Гурвич И. С. Этническая история Северо-Востока Сибири. — Труды ин-та этнографии, 1966, т. 89, с. 57.

<sup>2</sup> Там же, с. 56.

<sup>3</sup> Каменецкая Р. В. Д. К. Зеленин и некоторые вопросы этнографии русских старожилов полярной зоны. — В кн.: Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 178—186.

<sup>4</sup> Долгих Б. О. Родовой строй и племенной состав народов Сибири в XVII в. — Труды ин-та этнографии, 1960, т. 55, с. 379.

<sup>5</sup> Яников Г. В. Великая Северная экспедиция. М., 1949, с. 124.

Население Индигирки в этот период в основном составляли выходцы с русского Севера. Так, в 1650 г. оброк здесь уплатили 142 человека: устюжане, вятчи, усольцы, мезенцы, белоозерцы, холмогорцы, пинежане, вымитенцы, новгородцы, кайгородцы, чердынцы.<sup>6</sup> Какую-то долю могли составлять и ссыльные — в 1660-х гг. сюда ссылали провинившихся казаков с семьями.<sup>7</sup> Род Щелкановых, например, ведет себя от донского казака, сподвижника Степана Разина.<sup>8</sup>

О переселении с русского Севера говорят и фольклорные сходжения, а также близость русскоустынского говора к северным говорам.

Хотя к XX в. население Русского Устья было сплошь неграмотным, в прошлом можно полагать иное. Торговцам и промышленникам, освоителям новых земель, грамота была необходима. Известно, что среди первопоселенцев оказались и выходцы из дворянских фамилий: В. М. Зензинов, отбывший здесь ссылку в 1913 г., видел еще дворянские грамоты с золотыми буквами. Видел он и архив Русского Устья.<sup>9</sup>

Были и книги. Д. Д. Травин записал предание о Григории Чихачеве, который был чернокнижником и имел много книг, но один из потомков сжег их из боязни — книги же «из огня выскакивали».<sup>10</sup> По данным собирателя Н. А. Габышева,<sup>11</sup> Д. Д. Травин получил целый сундук книг.

Естественно, что книжная культура погибла с падением Мангазеи, а потом и Зашиверска, чьими мещанами русскоустыинцы долго себя числили (интересно, что в преданиях Русское Устье именуется городом, а местные сказки знают только город, а не село или деревню).

Эти сказки полны упоминаний о «гумагах», грамотах, книгах и одним из достоинств героя признают его «ученость». Грамотами здесь общаются между собой даже бабы-яги, и не иначе как грамотами извещают о себе змеи, требующие на съедение царскую дочь. Герой же одной из сказок не просто выучился, но и «кончил всю грамоту по-латински, и по-немецки, и по-французски, и по-английски». Такой интерес к грамотности — исключительное явление в русской сказке.

Наконец, подготовка к академическому изданию фольклора Русского Устья выявила целый ряд памятников древнерусской литературы, перешедших в устное бытование. Необходимо учесть при этом, что в 1946 г. в поселении было около 300 человек, из которых обследовано было менее десятой части, так что находок могло бы быть и больше.

Прежде всего обращают на себя внимание легенды «Как произошли люди» и «Как кончился первый свет». Первая начинается так: «До этого века самым первым было то, что бог из камней сделал двух людей. Этим людям не смог вложить душу, потому что они были сделаны из камня. Тогда бог решил сделать людей из глины».<sup>12</sup> Вторая начинается: «Как кончился первый свет. Все наши грехи смыло. Был потоп. Христос стал думать, как землю сделать».<sup>13</sup> Информатор добавил, что теперь мы живем в третьем веке.

Эти мотивы не имеют аналогий ни в русских апокрифах, ни в фольклоре сибирских этносов и напоминают мифологические статьи Еллинского Летописца первой редакции. Однако прямого текстового соответствия между ними нет. Мотив «людей из камня» явно напоминает антич-

<sup>6</sup> Гурвич И. С. Этническая история. . ., с. 55.

<sup>7</sup> Там же, с. 59.

<sup>8</sup> Травин Д. Д. Дневник экспедиции 1928 г. — Архив ин-та этнографии АН СССР, ЛО, ф. 45, оп. 2, д. 554, с. 223.

<sup>9</sup> Зензинов В. М. Старинные люди у холодного океана. М., 1914, с. 13, 16.

<sup>10</sup> Травин Д. Д. Русские на Индигирке: Отчет Верхоянского этнографического отряда 1927—1929 гг. — ЛО Архива АН СССР, ф. 47, оп. 2, № 171, л. 88.

<sup>11</sup> Материалы экспедиции 1946 г.

<sup>12</sup> РО Науч. 6-ки Якутского фил. АН СССР, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 780, л. 46.

<sup>13</sup> Там же, ед. хр. 772, л. 3.

ный миф о Девкалионовом потопе<sup>14</sup> и сотворении людей из камней, брошенных Девкалионом и его супругой через голову. Таков же и мотив трех веков человечества (первый информатор добавил: «Век мы насчитываем две тысячи лет», — так что и у него получается несколько веков). Интересно, что оба информатора принадлежали к роду Чихачевых — одному из самых древних родов Русского Устья.

Кроме того, обнаруживается полная параллель между легендами Русского Устья о «чандалы» и сказанием конца XV в. «О человецех незнаемых в восточной стране». Фрагмент соловецкого списка таков: «В той же стране есть иная самоедь. Яко ж и прочие человеци. По зими умирают же тако, как где которого застанет в те месяци. Тот ты и сядет. И у него из носа вода изоидет, как от потока, да примерзнет к земли. И кто человек пише земли невидением поток той отразит у него и сохнет с места, той оживет и познает и речет ему: о чем мя еси, друже, породувал».<sup>15</sup> Исследовавший сказание Д. Н. Анучин приводит вариант по хронографу 1696 г. и ссылается на подобный же рассказ у Герберштейна, заимствованный из какого-то русского дорожника.<sup>16</sup> В Русском Устье записаны несколько вариантов этой части сказания: как легенды о народности «чандалы» и как легенды о первых на земле людях, которые жили в чандалах<sup>17</sup> (чандалами названы здесь древние юкагирские постройки).

По-видимому, вторым осколком сказания являются легенды о «миравада», людях без головы и с лицом на груди.<sup>18</sup> Эвенкийский вариант легенды (Нижняя Лена) называет этих безголовых чучунами и дает текст, очень близкий к сказанию: «Челюстей у них не было, и жевать они не умели. Когда ели, то проталкивали пищу плечами, то поднимая, то опуская и тем сокращая грудную клетку».<sup>19</sup>

Источник легенды о безголовых — верхняя глухая одежда полярных палеазиатов, скрадывающая шею, о чем писал и что зарисовал еще А. Олеарий.<sup>20</sup> Самодийцы, пришедшие с юга (нынешние энцы и ненцы), для которых это было в диковинку, и породили подобные легенды.

И. С. Гурвич полагал, что на севере нынешней Якутии легенда о безголовых слилась с легендой о диких людях чучунах. В связи с этим отметим, что здесь возможен и третий осколок сказания: среди «человецех незнаемых» упоминаются и волосатые люди, а чучуна часто определяется как волосатый человек.

Скорее всего, и легенда о засыпающих на зиму порождена столкновением пришельцев с необычным полярным жилищем древних палеазиатов — землянкой без привычного бокового входа (вход был через дымоход): нет входа — значит, не выходят, спят!

Таким образом, данная группа легенд Русского Устья не могла быть заимствована от давних соседей полярных палеазиатов — юкагиров и

<sup>14</sup> Девкалионов потоп упоминается в Еллипском Летописце. См.: Попов А. Н. Обзор хронографов русской редакции. М., 1866, вып. 1, с. 23.

<sup>15</sup> Анучин Д. Н. К истории ознакомления с Сибирью до Ермака: «О человецех незнаемых в восточной стране». — Древности, М., 1890, т. 14, с. 232. Вариант: Титов А. А. Сибирь в XVII в. М., 1890, с. 4.

<sup>16</sup> Анучин Д. Н. К истории ознакомления... с. 274. Рецензия: Пыпин А. Н. История русской этнографии, 1892, т. 4, с. 187. Обзор подобных источников см.: Алексеев М. П. Сибирь в известиях иностранных путешественников... Иркутск, 1941, с. 105—106, 111—114, 155—156.

<sup>17</sup> Травин Д. Д. Дневник..., с. 92—93; Гоголев З. В., Гурвич И. С., Золотарева И. М., Журницкая М. Я. Юкагиры. Новосибирск, 1975, с. 88—90.

<sup>18</sup> Травин Д. Д. Дневник..., с. 93; Гурвич И. С. Таинственный чучуна. М., 1975, с. 70.

<sup>19</sup> Окладников А. П. Исторические рассказы и легенды Нижней Лены. — В кн.: Сборник Музея антропологии и этнографии. М.; Л., 1949, т. 11, с. 85.

<sup>20</sup> Олеарий А. Описание путешествия в Московию. СПб., 1906, с. 170; Анучин Д. Н. К истории ознакомления..., с. 290—291; Гурвич И. С. Таинственный чучуна, с. 36.

звенков, для которых полярный быт был обычен. Эти легенды принесли сюда переселенцы и приурочили к местному материалу.

Наконец, отметим и любопытную легенду о выпадении с неба востроноски (землеройки) — аналогию летописного сказания о выпадении из тучи белок и оленцев — «за Югрой и за Самоядью».<sup>21</sup>

Теперь перейдем к сказкам, восходящим к древнерусским повестям. Сказками они будут именоваться условно, потому что переход в устное бытование еще не есть настоящая фольклоризация — необходимо подчинение материала ряду фольклорных законов.

Остановимся на сказке «Федор Бермятин».<sup>22</sup> Она записывалась в основном на европейском Севере и в Белоруссии. В Русском Устье она записана трижды<sup>23</sup> и трижды отмечена там же в репертуарах других исполнителей. Вариант Н. Г. Чихачева является самым полным и одним из самых художественных в стране. И только здесь использован прием предвещения каждого последующего звена (раскрытие провиденциализма средневековья).<sup>24</sup>

Сказка многосоставна, и ряд ее звеньев восходит к древнерусским повестям. Таково основное звено о походе героя в Вавилонское (здесь Омолонское<sup>25</sup>) царство за скипетром и державой. Оно восходит к Повести о Вавилонском царстве.<sup>26</sup> Обычно имеют в виду повесть о принесении царских знаков, но в четырех вариантах сказки прямо говорится и о гибели Вавилона,<sup>27</sup> когда оживают все нарисованные там змеи, — а это уже сюжет Повести о гибели Вавилона.

Однако содержание даже основного звена сказки соотносится с повестями не полностью: в них нет хозяйки царства, полузмеи-полудевы. Этот мотив, как и ряд звеньев сказки, пришел из некогда популярной Повести о королевиче Брунцвике (на связь с «Брунцвиком», опираясь на эпизод со львом, указывали и И. Н. Жданов.<sup>28</sup> и Е. А. Тудоровская. Последняя находила сходство и в эпизоде с «дикой женщиной»,<sup>29</sup> однако, сюжетного схождения здесь нет). Основой для сплавления с Повестью о Вавилоне послужила общая тема — поход героя в змеиное царство за царскими регалиями.

Повесть о Брунцвике — чешская переработка XIV в. немецкого романа, восходящего к сказанию XII в. «Герцог Эрнест»; в русском переводе повесть зафиксирована в списках конца XVII в.<sup>30</sup> В ней, в частно-

<sup>21</sup> ПВЛ. М.; Л., 1950, ч. 1, с. 197, 400.

<sup>22</sup> Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979, № 485.

<sup>23</sup> РО ИРЛИ, разряд 5, колл. 268, папка 1, № 26; РО Науч. б-ки Якутского фил. АН СССР, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 453, л. 6—7; Травин Д. Д. Русские на Индигирке..., с. 76—87.

<sup>24</sup> Данная работа показывает распространение на фольклор ряда категорий средневековой культуры, раскрытых в работах Д. С. Лихачева (Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971), А. Я. Гуревича (Категории средневековой культуры. М., 1972), Л. Ф. Жегина (Язык живописного произведения. М., 1970). Подробно о фольклоре см.: Венедиктов Г. Л. Идеино-художественные принципы былины как отражение дофеодальной и феодальной эпохи. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1976, т. 16, с. 82—94.

<sup>25</sup> Омолон — западный приток соседней Колымы.

<sup>26</sup> Жданов И. Н. Повести о Вавилоне и Сказание о князях Владимирских. СПб., 1891.

<sup>27</sup> Там же, с. 5; Садовников Д. Н. Сказки и предания Самарского края. — Записки РГО, 1884, т. 12, № 3; Ончуков Е. Н. Северные сказки. — Записки РГО, 1908, т. 33, № 182, 282.

<sup>28</sup> Жданов И. Н. Повести о Вавилоне..., с. 12.

<sup>29</sup> Тудоровская Е. А. Сказка о Борме Ярыжке. — В кн.: Русский фольклор. Л., 1976, т. 16, с. 181.

<sup>30</sup> Петровский М. История о славном короле Брунцвике. — ПДП, СПб., 1888, т. 75, с. 10—18; Панченко А. М. Чешско-русские литературные связи XVII в. Л., 1969, с. 95, 102.

сти, рассказывается, как герой помогает льву в борьбе с драконом и благодарный лев становится его слугою; как герой попадает на остров чудовищного короля и, чтобы быть отпущенным на родину, должен вернуть похищенную драконом королевскую дочь Африку. Он убивает дракона и все змеиное войско, женится на Африке, убивает ее и ее отца, потом попадает в царство асмодеев и астроилов, затем плывет тесниной и возвращается домой. Русская сказка не сохраняет ни всех эпизодов Повести, ни их порядка.

Африка змеиного царства — это полуженщина-полузмея. Вот откуда оказывается она в сказочном Вавилоне, только в «Брунцвике» ее враждебность герою скрыта, а в «Бермятине» явна. Параллелью можно считать и то, что Бермятин достает в Вавилоне корону, а Брунцвик в змеином городе — драгоценности.

Второе звено, восходящее к «Брунцвику», к эпизоду о царстве астроилов, — о царе Золотой горы. Оно крайне темно и обычно опускается. В одном варианте это рассказ о старике с песьей головой, отце вавилонской девки, требующем вернуть корону;<sup>31</sup> в другом только упоминается Золотая гора, на которой ночуют герой и его волшебный помощник на пути домой.<sup>32</sup> Третий вариант дается Русским Устьем: царь Золотой горы и отец девки, вопреки советам сановников казнить Бермятина, отпускает героя, а казнит предлагавшимися казнями самих же советчиков. Здесь сливаются образы отца Африки и короля Астроила, угрожающего герою, на что тот говорит: «... а что ты, злый и прегордый, хочешь учинить надо мною, и то будет над тобою»,<sup>33</sup> — и побивает короля и его подданных. Так, Русское Устье доносит это звено «Брунцвика» полнее всего.

В «Брунцвике» нет одноглазого великана, как в «Бермятине», однако отец Африки оказывается видом «аки волот», и у него очи «наперед и назад».<sup>34</sup> Герой под конец убивает его. Возможно, этот эпизод послужил поводом для впавления в «Бермятина» сюжета об одноглазом великане.

Может быть, и недобровольный брак Брунцвика с Африкой, и стремление разделаться с ней привели к появлению в «Бермятине» звена с девой-воительницей, с которой Бермятин приживает сына, а потом бежит от нее.

Далее следует темный эпизод: Бермятин плывет сквозь какие-то теснины, на которые нельзя смотреть,<sup>35</sup> и на плот герою падают камни, оказывающиеся потом драгоценными.<sup>36</sup> Близок к последнему и вариант Русского Устья (глаза у героя завязаны). Для «Брунцвика» же типично, что герой плывет тесниной мимо светящейся горы Карбункул, от которой он откалывает кусок с голову (в немецком источнике — для того чтобы осветить себе путь). Звено явно восходит к Повести и в русской сказке очень неустойчиво.

В конце сказка помещает эпизод, где лев борется со змеем и герой помогает льву, — точный слепок с «Брунцвика».

Таким образом, восхождение значительной части сказки к повестям о Вавилоне и к «Брунцвику» вне сомнения. Е. А. Тудоровская предполагала существование фольклорной легенды как промежуточного звена между сказкой и Повестью о Вавилоне.<sup>37</sup> Такая легенда, изложенная Е. В. Барсовым,<sup>38</sup> дает ряд отступлений от Повести, но отступлений глав-

<sup>31</sup> Ончуков Е. Н. Северные сказки, № 48.

<sup>32</sup> Никифоров А. И. Севернорусские сказки. М.; Л., 1961, № 40.

<sup>33</sup> Петровский М. История о славном короле Брунцвике, с. 53.

<sup>34</sup> Там же, с. 41.

<sup>35</sup> Записки Красноярского подотдела Вост.-Сиб. отд. РГО по этн. Красноярск, 1902, т. 1, вып. 1, № 26.

<sup>36</sup> Ончуков Е. Н. Северные сказки, № 282.

<sup>37</sup> Тудоровская Е. А. Сказка о Борме Ярыжке, с. 177.

<sup>38</sup> Барсов Е. В. Исторический очерк чинов священного венчания на царство. — ЧОИДР, 1883, кн. 1, с. XXIV—XXV.

ным образом нефольклорного характера: появляется фигура перевозчика по имени «Правда», в Вавилоне обнаруживается некая благочестивая девица, вышивающая ковер с ликами святых, и на этом ковре потом герой плывет (!) по морю домой. Это отступление от Повести не в сторону фольклора, а в сторону церковной благочестивости — легенда заканчивается мотивом гибели в Царьграде веры православной и царя православного. Впрочем, Е. А. Тудоровская тут же называет легенду религиозно-политической.<sup>39</sup>

Станным выглядит здесь мотив девицы. Было бы логичнее ввести сюда легендарного героя, высшие силы, а не никому не ведомую и никаким авторитетом не освященную девицу. Очевидно, автор легенды оказался скованным уже сложившимся образом девицы, который он только причесал на благочестивый лад. Выходит, что легенда не только не обнаруживает своего промежуточного положения, но скорее предполагает знаковую со сложившейся уже сказочной схемой.

Ссылка же на работу Вс. Миллера, указавшего на существование Федора Бормы, духовника Грозного,<sup>40</sup> не говорит о существовании легенды с его именем, тем более фольклорной легенды. Имя сказочного героя — Борма, Бурмаков, Балдак, Бермятин — проще производить от царских барм, таких же высоких знаков, как скипетр и держава.<sup>41</sup>

Наконец, предположение Е. А. Тудоровской о восхождении сказки не прямо к «Брунцвику» и повестям о Вавилоне, а через посредство сказки В. А. Левшина «Повесть о богатыре Булате» совершенно безосновательно. Сказка народная ближе к повестям, чем сказка В. А. Левшина: у него нет имени Вавилона, коропа и дева змеяного царства уже объединены, а в сказке еще разделены, как разделены источники этих мотивов. Ни один из темных эпизодов «Бермятина» не проясняется через огромную Повесть В. А. Левшина. Некоторые же параллели показывают, наоборот, зависимость Повести от народной сказки: в варианте «Бермятина» герой поджигает корабли с порохом, на которые садятся змеи, а в Повести змеи оказываются парусными кораблями, герой же бьет себя по груди, сбивает крышку с волшебного сосуда, откуда вырывается пламя, и сжигает вражеский флот!<sup>42</sup>

Заключает «Бермятина» эпизод «Сила хмеля»: лев за помощь в борьбе со змеем везет героя на себе, но запрещает хвастаться этим, герой же хвастает, а вину сваливает на «русскую хмель», упивает льва водкой и посрамляет его. Е. А. Тудоровская предполагает источник эпизода в рукописных повестях о хмеле.<sup>43</sup> Но наблюдается только совпадение темы — сюжеты же и роль хмеля противоположны: в рукописях хмель — пагуба, а в сказках — спасение героя.

Итак, основная часть эпизодов «Бермятина» восходит к древнерусским повестям. Источники остальных эпизодов (об ослеплении одноглазого великана, о деве-вдательнице, разрывающей своего сына, о старичице Оплеталице и о силе хмеля) неясны. Есть основания сомневаться в их генетической принадлежности к восточнославянскому фольклору. Особенно это касается Оплеталица, эпизод с которым в большинстве вариантов сказки утрачен. В ряде вариантов этот эпизод крайне темен: в Русском Устье, например, нет даже человеческой фигуры, есть одно имя, вместо нее действуют какие-то «веревки». По наиболее ясным вари-

<sup>39</sup> Тудоровская Е. А. Сказка о Борме Ярыжке, с. 178.

<sup>40</sup> Миллер Вс. К сказкам об Иване Грозном. — ИОРЯС, СПб., 1909, т. 14, кн. 2, с. 100—104.

<sup>41</sup> Потанин Г. Н. Восточные основы русского бытового эпоса. — Вестник Европы, 1896, апрель, с. 615—621.

<sup>42</sup> Левшин В. А. Русские сказки. М., 1783, ч. 9, с. 204.

<sup>43</sup> Тудоровская Е. А., 1) Сказка о Борме Ярыжке, с. 173; 2) К вопросу о воздействии старинной литературы на русскую народную сказку. — ТОДРЛ, М. Л., 1969, т. 24, с. 294.

аптам Оплеталище садится герою на плечи, заставляя себя носить; чтобы сбросить его, нужно накормить его пьяными ягодами и сесть «на припоре солнца».<sup>44</sup> Но если восточнославянские варианты темны и на грани распада, то имеется вполне ясная параллель в античном мифе об ослепленном Орионе, посадившем себе на плечи как поводья сына Гефеста и прозревшем от лучей восходящего солнца.<sup>45</sup> Существует также очень близкая параллель в арабской сказке о морском шейхе, заставившем таскать себя Синдбада-морехода, пока тот не догадался опоить его.<sup>46</sup> Очевидно, что этот эпизод в «Бермятине» заимствован. Отсюда следует возможность восхождения всей сказки к некоему сборнику древнерусских повестей начиная с повестей о Вавилоне и «Брунцвика» и кончая неизвестными пока памятниками. Постепенное обогащение памятника новыми сюжетными ходами типично для индивидуального, письменного творчества древнерусского книжника, но это крайне сомнительно для фольклорного, коллективного творчества.

Поражает высокая степень фольклоризации повестей в «Бермятине»: Вавилонское царство выступает как вариант змеиного царства «того» света, лев — как аналог птицы Наги из «Трех царств»; кроме того, достигается единство пространственно-временного решения, четкое разделение персонажей на героев и антагонистов, стираются психологические мотивировки. Е. А. Тудоровская неверно считает, будто сказка не обладает цельностью, будто цель похода Бермятина «блекнет» и становится «предлогом» для приключений, что «акцент переходит на авантюрную сторону повествования», которое — «ряд самостоятельных эпизодов», что сказка — «волшебная-авантюрная».<sup>47</sup> Но так можно подойти к любой волшебной сказке. Изучение «Бермятина» показывает, что народ дорожил именно цельностью сказки, что змеиное царство пострадало меньше всего, а многие «авантюрные» куски оказались сглаженными до канонов традиции.

«Анчиух» — это уникальное переложение древнерусской Повести об Аполлоне Тирском XVII в., которая восходит к древнегреческому роману II—III вв. и в составе «Римских деяний» перешла к нам из Польши.<sup>48</sup> В России роман сгладил свое фривольное содержание и проник даже в лубок.<sup>49</sup> Но если на Западе он получил всевозможные фольклорные редакции, то у нас влияние фольклора на повесть отмечалось как весьма скромное.<sup>50</sup> Теперь мы имеем два варианта сказки, правда, от одного исполнителя (С. П. Киселев — «Антиуха» и «Анчиух»<sup>51</sup>); известно, что под названием «Антиух Антиухинской» она была в репертуарах П. Н. Новгородова и Н. Н. Шкулева и как «Ончо Ончихинский» — у Ф. М. Голыжинского.

Кроме того, нами обнаружено, что сказка «Ополон-царевич» из сборника А. С. Кожемякиной<sup>52</sup> во второй половине — это тоже переложение Повести. Так обнаружены омская и русскоустынская фольклорные редакции.<sup>53</sup>

Омская редакция во многом слабее устьинской и производит впечатление полузабытой и ориентированной на ребенка сказки про сиротку,

<sup>44</sup> Садовников Д. Н. Сказки и предания... № 2.

<sup>45</sup> Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972, с. 8.

<sup>46</sup> Книга тысячи и одной ночи. М., 1959, т. 5, с. 317—320.

<sup>47</sup> Тудоровская Е. А. Сказка о Борме Ярыжке, с. 178.

<sup>48</sup> Соколова Л. В. Об источнике перевода Повести об Аполлоне Тирском. — ТОДРЛ, Л., 1977, т. 32, с. 343—346.

<sup>49</sup> Снегирев И. Лубочные картинки в Московском мире. М., 1861, с. 113.

<sup>50</sup> Тихонравов С. Н. Повесть об Аполлоне Тирском. — Летописи русской литературы и древности. М., 1859, т. 1, с. 1.

<sup>51</sup> Травин Д. Д. Русские на Индигирке..., с. 144—153; РО Науч. б-ки Якутского фил. АН СССР, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 780, л. 88.

<sup>52</sup> Кожемякина А. С. Сибирские сказки. Новосибирск, 1973, с. 30—41.

<sup>53</sup> Одна тобольская сказка сохраняла только имя героя. См.: Худяков И. А. Геликорусские сказки. М.; Л., 1964, № 122.

а вовсе не про Аполлона. Вместе с тем она местами ближе к рукописной: героиня здесь тоже продается — но не в публичный дом, как в книге, а «людоеду», который, как в книге, обещает пощадить ее, если она приведет замену себе (в Устье этого нет). Переложение здесь меньше сближается с народной стихией, более неуклюже в таких попытках: Лушницу опускают с корабля потому, что какие-то волшебники ее умертвили, а в Устье потому, что она родила, а море не любит «нечистых» женщин.

«Анчиух» показывает наглядно пути и пределы фольклоризации книги, и через это раскрываются, по выражению Э. В. Померанцевой, «некоторые закономерности (если не законы) устного творчества, фольклора, как особого вида искусства».<sup>54</sup> Толчком к фольклоризации послужили сюжетные особенности Повести: брак через трудную задачу и странствия героя, напоминающие сказки типа «Стрелец», «Морской царь».

Прежде всего сказка убирает все черты внутреннего мира человека. Так, в Повести Антиох долго домогается любви дочери и в конце, не выдержав страсти, овладевает ею силой. Дочь же противится — слезами, доводами («победил супостатов, а страстей не можешь!»), собирается бежать, готова покончить с собой, а опозоренная, рыдает. В сказке все это опускается.

Кроме того, сказка стремится к цельности темы и односторонности, поэтому она распадается на две сюжетные линии, каждая со своей темой и своим героем: омская редакция сохраняет линию Аполлона, устьинская — обе. Линия Анчиуха господствует в сказке. Если в Повести сюжетные линии развиваются попеременно, то сказка их четко разделяет и линию Аполлона целиком заключает в рамки повествования другой линии. Такая композиция — типичное сказочное построение.

Относительно удачной фольклоризацией линия Анчиуха оказывается и по теме: она свободно вписывается в разнообразные трактовки темы incesta, в частности, в сказочные темы «отец и дочь», «брат и сестра». Однако устьинская трактовка противоречит традиционному запрету на incest отца и дочери, что, вероятно, и определило ограниченность попытки фольклоризации. Ведь именно в Устье в отношении полов допущалась известная свобода (были случаи брака брата и сестры), и внебрачные дети ничуть не позорили невесту.

Устьинская редакция поражает обилием удачных фольклорных осмыслений, богатством сказочных деталей, эпической величавостью и выражением чувств, особенно в сравнении с такими переложениями, как «Бова», «Еруслан», «Францил Венциан». Особенно удачна такая деталь: Аполлон, теряя жену, а потом обретая дочь, «обдергивает» корабль то черным, то красным бархатом — развивая мотив Анчиуха (Анчиух стелет красный бархат по городу, который по совершении incesta оказывается замаранным грязью).

Длительность популярности Повести и исключительность фольклоризации — доказательство неперспективности последней. Обе версии не получили широкого хождения, ибо, помимо сказанного, они не имели богатейского начала (даже сватовство Аполлона кончается бегством!), а любовная история не выросла в авантюру типа бытовых сказок: герои относительно бездейственны, что противоречит основному закону сказки как жанра.

Наконец, перейдем к «космическому» решению «Анчиуха», миропониманию этой сказки. Типичная волшебная сказка выступает как некий замкнутый космос, и слушатель в момент исполнения находится внутри этого космоса. Здесь есть центр и периферия, четкие границы, есть герои и враждебные им силы как начала положительные и отрицательные, есть

<sup>54</sup> Померанцева Э. В. Книга и сказочник. — В кн.: Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв.: Материалы научной конференции. М., 1976, с. 377.

функциональная четкость. И «Анчух» подчиняется этим требованиям. Иначе обстоит дело с «Бовой» и «Ерусланом». Там мы находим современное понимание пространства, заполненного хаосом царств и королевств, правителей и героев, где пропадает часто разделение на русскую сторону и ее противников. Так, Еруслан убивает стража Индийского царства не как фигуру враждебную, а только за то, что того «девушки много хвалят».

Сказка о Бове (здесь — о Бобе) восходит к французскому сказанию о Бове, у нас появляется как рукописная повесть не позднее середины XVI в. и, по мнению В. Д. Кузьминой, переходит в фольклор в самом конце XVIII в. через полную лубочную редакцию, идущую от соединения III и II редакций рукописной повести.<sup>55</sup> В Русском Устье записаны две сказки о Бове<sup>56</sup> с оригинальной трактовкой ряда эпизодов, что весьма затрудняет атрибутиацию. Первая половина сказки действительно обнаруживает сходство именно с III редакцией повести: Видон убивается копьем в спину, служанка приносит Бове не только отравленные матерью хлебы, но и хлебы от себя, Бова при побеге сильно разбивается, пленных королей Лукопер (здесь он сын Маркобруна) связывает спинами, Дружевна (здесь — Дружевна) не признает Бову даже по шраму на голове. Но во второй половине сказки изменений и определенных признаков II редакции нет, но есть некоторые признаки I редакции: имя короля не Урил, а Орел, Полкан принимает роды у Дружевны, «лечить» Додона Бова едет не один, а с Терезом (здесь — Тарасом). Поэтому не исключено, что эти сказки восходят не к лубку, а непосредственно к рукописной книге.

Вариант С. П. Киселева — один из лучших среди сказок о Бове и наиболее близок к традиционной волшебной сказке, хотя степень фольклоризации не сравнима с «Бермятиным» и «Анчухом». Очень четко развитие сказки подается как последовательная смена сюжетных ступеней, что раскрывает сюжет как основную форму сказочной поэтики. Проявляется и стремление к цельности: три антагониста Бовы — дворецкий, его советник и пилигрим — объединяются одним образом Черлатки, которому уже нет прощенья, его убивают. Сказка снимает ряд второстепенных сражений, обрывая намеченное когда-то сближение сюжета с воинскими повестями. Вместе с тем, что и вообще необычно, сказка развивает тему страсти Дружевны: отец покупает Бову именно по ее просьбе и настоянию (отцу жалко денег), она танцует без памяти всю ночь под гусли Бовы, она лечит его, разбитого, и кладет спать с собою, а провозжая на бой, падает на конский след и плачет. Сюжет как бы возвращается к исконной для него теме любви!

Сказка о Еруслане не записана, но она отмечена в репертуаре Ф. М. Голыжинского под названием «Лазарь Лазаревич»,<sup>57</sup> и имя Феодулы Командуловны, свойственное этому сюжету, встречается в ряде других сказок.

Из всего сказанного следует два вывода. Во-первых, примеры по крайней мере «Бермятина» и «Анчуха» говорят о том, что взаимодействие рукописной литературы и фольклора было вполне возможно без посредничества лубка. Во-вторых, рукописная книга в Русском Устье могла появиться дважды: с первопоселенцами и во время годичного пребывания здесь отряда Дмитрия Лаптева (1739—1740); последнее менее вероятно. Культурное влияние Зашиверска и Верхоянска сомнительно: они сами — реликты первопоселенческого наследия. Можно предполагать, что такую роль сыграла Мангазея, крупнейший сибирский центр XVII в. Об этом говорит и сказание «О человецех незнаемых», в котором центром этой «страны» считается земля мангозеев, где и будет с 1600 г. стоять город

<sup>55</sup> Кузьмина В. Д. Рыцарский роман на Руси. М., 1964, с. 21, 23, 66, 68, 109.

<sup>56</sup> РО Науч. б-ки Якутского фил. АН СССР, ед. хр. 446, л. 15—16; Травин Д. Д. Гусские на Индигирке. . ., с. 102—121.

<sup>57</sup> РО Науч. б-ки Якутского фил. АН СССР, ед. хр. 778, л. 29.

Мангазея. Потомки энецкого (самодийского, самоедского) рода мангозеев («лесных людей») — мутгади, или мунгкаси, — до сего дня живут на этой земле.<sup>58</sup> Именно Мангазея определила переселенческий поток, конечной целью которого оказался регион Нижней Лены—Яны—Индигирки—Колымы. Перевод Мангазеи в Туруханск, Новую Мангазею, страну эвенков, определил записи тех же самых легенд о спящих и безголовых у эвенков.<sup>59</sup>

Обращает на себя внимание и то, что сказки Русского Устья находят аналогию в единственном регионе Сибири — омском, в бассейне Оби. Наконец, нельзя считать случайностью, что Повесть об Аполлонии Тирском перешла в фольклор только в этих двух регионах. Мангазея не была ни простым зимовьем, ни административным центром, подобным Зашиверску: в лучшие годы здесь зимовало до тысячи человек. «Златокипящая», она несомненно была связана с чаяниями и ожиданиями тысяч людей, оказавшихся подготовленными к освоению гигантской «землицы», вплоть до берегов Тихого океана. Непозбежными спутниками таких людей должны были быть грамотность и книга.

<sup>58</sup> Долгих В. О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970, с. 205.

<sup>59</sup> Василевич Г. М. Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936, с. 282; Окладников А. П. Исторические рассказы и легенды Нижней Лены, с. 85.